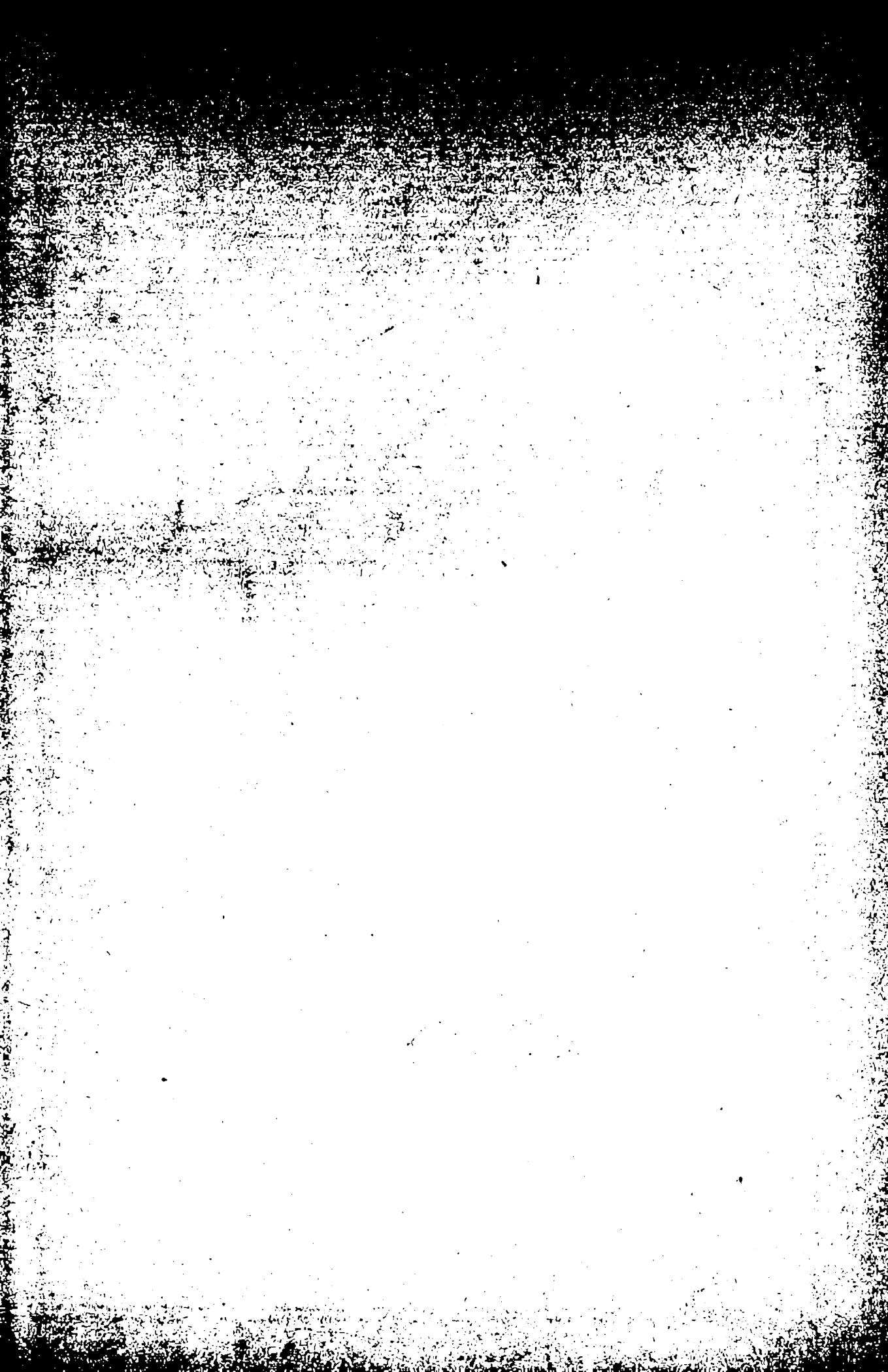


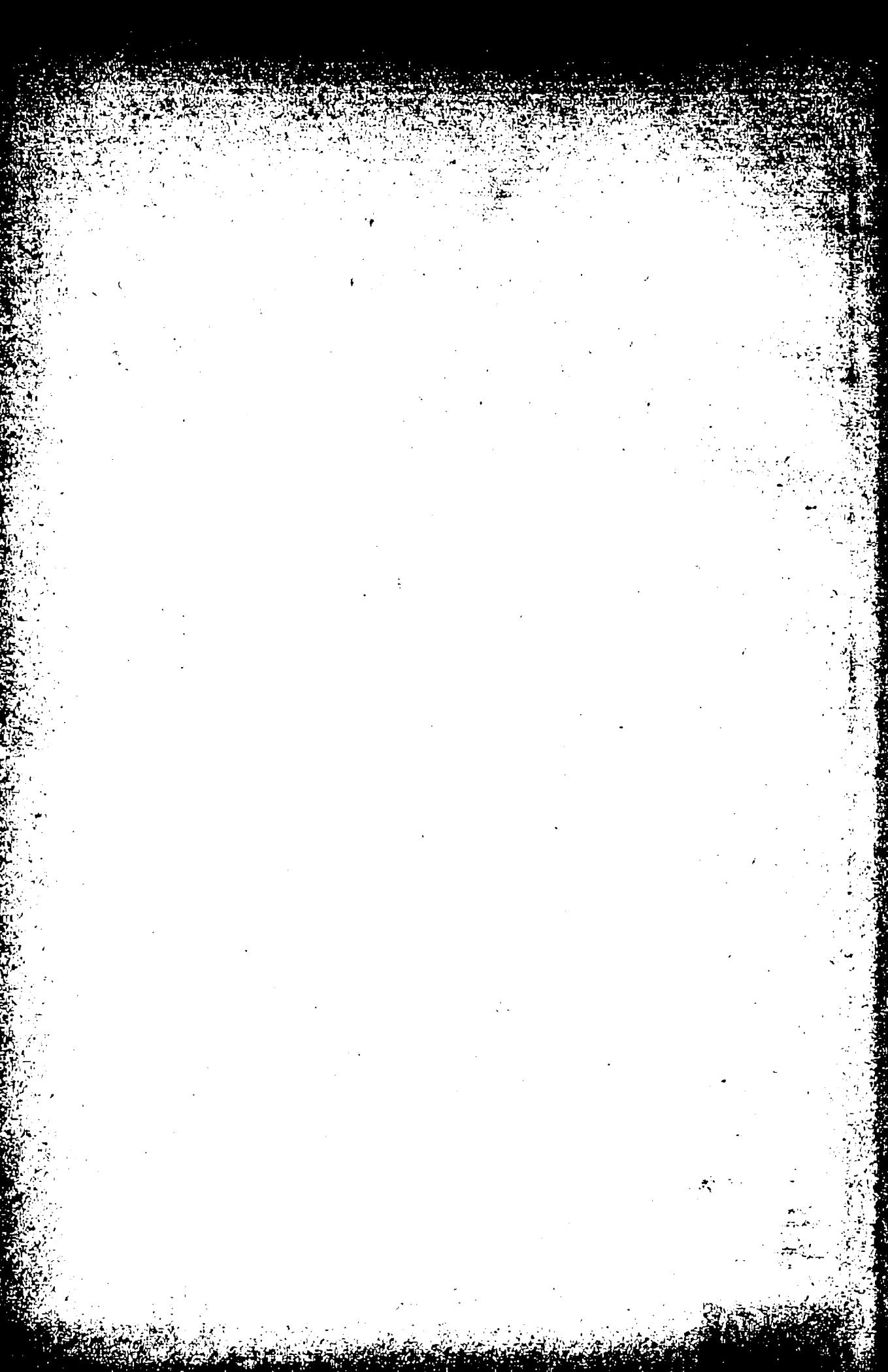
N12<500095913021



DR. TÜBINGEN

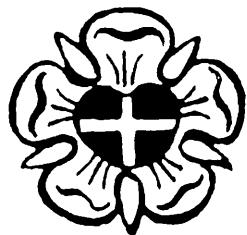
Wilh. Kapp
Druckerei & Verlag
Tübingen Münzstr.





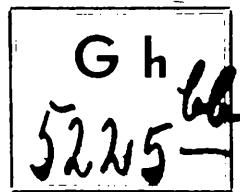
Wolff

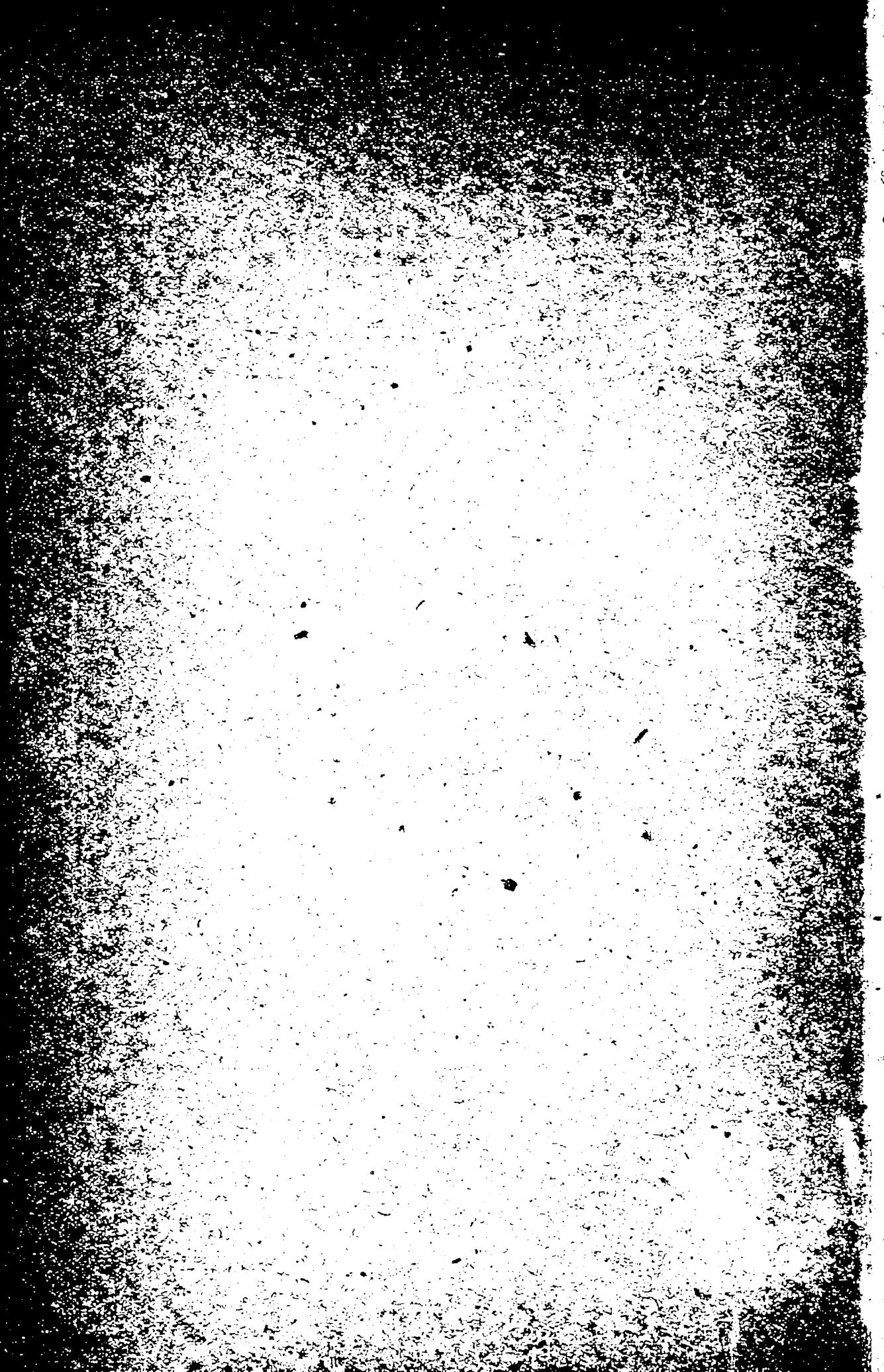
?



JAHRBUCH DES MARTIN LUTHER BUNDES

1948





J A H R B U C H
DES
M A R T I N L U T H E R
B U N D E S
1948

HERAUSGEBER:

Oberkirchenrat D. Thomas Breit

Bundesleiter



NEUBAU-VERLAG - MÜNCHEN

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
GELEITWORT	3
THOMAS BREIT: Es geht alle an	5
PAUL MUTII: Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes	10
† HERMANN STEINLEIN: Luthers scharfe Abgrenzung des Gehorsams gegen die Obrigkeit	14
WALTER KÜNNETHI: Weltmacht und Gottesreich in Begegnung	24
MAX KELLER-HÜSCHEMENGER: Die beiden Kreise	35
PAUL ALTHAUS: Die Christenheit und die politische Welt	47
WERNER ELERT: Das Visitationsamt in der kirchlichen Neuordnung	66
EDUARD STEINWAND: Die Gnadengabe, Geister zu unterscheiden	79
ERNST KINDER: Lehre und Leben im christlichen Glauben	86
HERMANN DIETZFELBINGER: Die Rechtfertigungslehre als die Mitte der Verkündigung	96
HERBERT BREIT: Probleme alttestamentlicher Exegese	101
WOLFGANG LINK: Gedanken zur neuen württembergischen Liturgie	114
HANS LIERMANN: Christentum und Rechtswissenschaft	119
JULIUS SCHIEDER: Volk im Sterben — Volk vor dem Kreuz	130
UNSERE AUTOREN:	136

Das Erscheinen dieses Jahrbuches wurde ermöglicht durch eine Rohstoffspende des amerikanischen Zweiges des Lutherischen Weltbundes (American Section of Lutheran World Federation), an das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland.

Alle Rechte, einschließlich das der Übersetzung vorbehalten.

Verlegt 1948 bei Neubau-Verlag Adolf Groß, München

NBA Nr. 45

Einbandentwurf: Kurt Busch, Muggendorf, Ofr.

Gesetzt aus der Petit Nordischen Antiqua

Auflage: 5000

Satz und Druck: Junge & Sohn, Universitätsbuchdruckerei, Erlangen

Geb. 5225



Geleitwort

1. Die folgenden Aufsätze unseres Jahrbuches 1948 wollen ein Wort mahnender und warnender Erinnerung an die Herkunft der lutherischen Kirche von dem in der deutschen Reformation neu entdeckten Evangelium von Jesus Christus sein. Dem aufmerksamen Leser kann der innere Zusammenhang nicht verborgen bleiben, in dem sie miteinander verbunden sind, wiewohl der verschiedene theologische Standort der Verfasser ein einheitliches Verständnis der hier entfalteten lutherischen Grundlehren nicht zuzulassen scheint. Eben weil diese Lehren Ausdruck der Erkenntnis sind, die in der Nachfolge Christi, im Gehorsam gegen sein Wort und in demütiger Dankbarkeit für sein Werk gewonnen wird, können sie nicht so begriffen und vorgetragen werden, daß alle darüber gemachten Aussagen dieselbe Form und das gleiche Gesicht zeigen. Wahrhafte Erkenntnis hat existenziellen Charakter. Das heißt aber, sie trägt individuelle Züge und verrät den Fortschritt auf dem Weg, auf dem wir „hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntnis des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der das sei im Maße des vollkommenen Alters Christi“ (Eph. 4, 13). Daß die von uns im Gottesdienst und in der theologischen Arbeit verkündigte Lehre Christi nur dem Gesetz gerecht werde, das die Concordienformel epit. VII aufrichtet: *intellectum nostrum in obedientiam Christi captivari oportet!*

2. Karl Barth, der feststellen zu müssen meint, daß „die deutschen Heiden erst in der lutherischen Form christianisiert“ sind, stellt unserer Kirche die Aufgabe, der sich die lutherische Theologie nicht entziehen sollte: „Geht es doch um nicht Geringeres als darum, daß sie entweder zu einem neuen kritischeren Verhältnis zu ihrem Reformator Luther oder, wenn es möglich ist, zu einem anderen besseren Verständnis seiner Lehre vordringen müßte.“ Wir glauben freilich, daß dies bessere Verständnis der lutherischen Lehre nicht vom Calvinismus zu erholen ist, sondern von der lutherischen Kirche, in der diese Lehre gelebt und im Leben und Sterben der lutherischen Väter bestätigt wurde. Darum möchten wir der lutherischen Kirche zurufen: Halte was du hast, daß niemand deine Krone nehme!

3. Die evangelische Christenheit in Deutschland ist über der Frage, welche Verfassung sie sich in dem neuen Deutschen Reich (das ja nun freilich auch noch nicht gebaut ist) geben soll, in Verlegenheit und Verwirrung geraten.

Der 1945 in Treysa unternommene Versuch die evangelischen Landeskirchen in einer „Evangelischen Kirche in Deutschland“ zusammenzufassen, kann nicht zum Weiterschreiten auf dem eingeschlagenen Weg ermuntern. Es hat sich gezeigt, daß die theologischen und kirchlichen Voraussetzungen für Treysa 1945 nicht gegeben waren. Ich brauche nur daran zu erinnern, daß im Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland die gegensätzlichen Kräfte bis heute die Bildung eines magnus consensus in den wesentlichen Fragen der Leitung und der Ordnung verhindern. Dem aufmerksamen Beobachter der inneren Bewegung der 1945 vorläufig nur im Grundriß konstituierten Evangelischen Kirche in Deutschland kann es nicht entgehen, daß die Frage, wer diese Kirche verantwortlich leitet noch unentschieden ist. Leitet der Rat oder gar einzelne besonders aktivistische Mitglieder des Rates, oder leitet die Kanzlei oder der Reichsbruderrat?

Bestimmte Vorgänge lassen auch den Verdacht aufkommen, daß geschichtlich erledigte politische Ideologien als Gespenster in der Evangelischen Kirche Deutschlands umgehen. Wie wäre es sonst zu erklären, daß der Einspruch der lutherischen Kirche gegen die leidenschaftlich geforderte evangelische Einheitskirche mit dem Vorwurf erwidert wird, in diesem Einspruch seien konfessionalistische Tendenzen und theologische Rückständigkeiten wirksam. Auch die Aufgabe, die sich der Reichsbruderrat zuerkennt, der sich zuweilen in den Funktionen eines theologischen Kontrollrats vorstellt, erinnert an politische Einrichtungen, die einst erfolgreich für die Permanenz der politischen Revolution sorgten. Daß gelegentlich theologische Vorhalte, die der lutherischen Kirche in den Auseinandersetzungen der letzten Jahre gemacht wurden, mit politischen Denunziationen verbunden waren, sei nur am Rande vermerkt.

4. Es braucht nicht tragisch genommen zu werden, daß noch keine Einigung über die künftige Gestalt und Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland erzielt werden konnte. Die evangelische Kirche ist, weil sie sich als Kirche Christi in der Welt versteht, in die Welt gestellt und an die Welt gewiesen, aber nicht von der Welt gestaltet, immer in Verlegenheit um ihre Verfassung. Sie wird in diesem Aeon Kirche mit Vorbehalt bleiben. Von ihr gilt, was Ricarda Huch (Luthers Glaube S. 222) von der lutherischen Kirche gesagt hat: „Ihre Spitze wird sich immer in den Wolken verlieren“. Allein darin muß sie klar und gewiß sein: sie kann nicht das Bild spannungsloser Einheit bieten. Der Beitrag, der von der lutherischen Kirche zu den Bemühungen um die Verfassung der Evangelischen Kirche in Deutschland gefordert ist, besteht deshalb darin, zu verhindern, daß unter der Hand unter Berufung auf die theologische Erklärung von Barmen ein unionistisches Bekenntnis als Grundlage einer evangelischen Einheitskirche proklamiert werde. Die lutherische Kirche hat noch nicht wahrgenommen, daß der Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift, den ihr die lutherischen Bekenntnisschriften in die Hand geben, verrostet sei.

Auch wir wollen die Gemeinschaft nicht verleugnen, in der wir mit der ganzen Bekennenden Kirche in Deutschland gegen die Politisierung der Verkündigung Zeugnis abgelegt haben. Aber wir wollen uns zu dieser Gemeinschaft mit unversehrtem Gewissen bekennen. Unsere Hoffnung und unser Gebet ist darauf gerichtet, daß alle von der lutherischen Kirche ausgesprochenen Vorbehalte gegen die Bildung einer evangelischen Kirche in Deutschland ihr Recht und ihre Gültigkeit verlieren, wenn der Herr der Kirche selbst uns in alle Wahrheit leitet. Wenn „die Reiche der Welt unseres Herren und seines Christus geworden und er regieren wird von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Off. 11, 15), dann werden alle in der Geschichte Christi auf Erden aufgebrochenen Gegensätze, die ja nicht nur von menschlicher Sünde und Schuld zeugen, aufgehoben und aufgenommen werden in den reinen Frieden der Gemeinschaft aller, „die den Verkläger überwunden haben durch des Lammes Blut und durch das Wort ihres Zeugnisses und ihr Leben nicht geliebt haben bis an den Tod“ (Off. 12, 11). Dann — werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin. (1. Kor. 13, 12.)

Es geht alle an

Röm. 11, 32: Gott hat alle beschlossen unter dem Unglauben, auf daß er sich aller erbarme.

Der jüngere Blumhardt-Bad Boll hat sich häufig auf dieses Wort berufen. Weil er von der Freude wußte, die allem Volk widerfahren soll. Weil das Evangelium von Jesus Christus in seiner Geltung und in seinem Anspruch alle Grenzen überschreitet, die in Geschichte und Gegenwart Völker und Menschen trennt. In der Welt wird mit verschiedenen Maßstäben gemessen; die Urteile und Überzeugungen unterscheiden sich nach ihrer verschiedenen Begründung. Jesus Christus erinnert alle Menschen, daß sie „vor Gott da sind“, weil in ihm das Wort Fleisch geworden ist, das Gott allen Menschen vermeint, den Guten und den Bösen, den Gerechten und den Ungerechten, Christen und Atheisten.

Es gibt also ein Wort, das alle angeht, für alle gültig und verbindlich. Vor diesem Wort schweigen und verschwinden auch die Unterschiede, die uns heute auf eine sehr nachdrückliche Weise in ihrer unerbittlichen Realität und Unabweisbarkeit zum Bewußtsein gebracht werden: Sieger und Besiegte, Überfluß und Mangel, Richter und Angeklagte. Vor diesem Wort stehen alle in einem Ring und haben denselben Rang.

Die Welt ahnt es, daß es ein Wort gibt, das alle angeht. Die Mächte und die Mächtigen auf dem politischen Feld und in den geistigen Bereichen wähnen und wissen sich an alle gewiesen, wenn sie den Anspruch erheben, daß sie etwas zu sagen und zu geben hätten, was allen dienlich sei. Alle Despoten haben sich als Befreier der Völker und Beglückter der Menschheit verstanden. Von Dschingis Khan bis Hitler. Der Weg, auf dem sie dies Ziel zu erreichen versuchten, ist bemerkenswert. In der französischen Revolution wurde zuerst viel von Toleranz geredet; Hitler entwickelte seine politische Lehre, angeblich allen zugut und keinem zuleid. Als bald aber verkehrte sich die Toleranz in die rücksichtslose und grausame Bekämpfung und schließlich Vernichtung aller, die von der für alle proklamierten Freiheit Gebrauch machten. Und wer die neue politische Lehre nicht annahm, wurde zum öffentlichen Feind erklärt. Nach der schönen Regel: „und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein.“ Wie Gottfried Arnold (1666—1714) uns singen gelehrt: „Das Widerspiel legst du vor Augen dar von dem, was du in deinem Sinne hast.“

Der Apostel Paulus sieht auf dem Schicksalsweg seines Volkes die dunklen Schatten der Schuld und Verstockung liegen. Es hat sich selbst um die großen Gottesverheißenungen gebracht, indem es den Gott beschwore, der seine Väter rief und segnete, um den Gott zu verleugnen, der heute ruft, richtet und rettet. „Große Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlaß“ (Röm. 9, 2) steigerten sich im Herzen des Apostels zu dem Wunsch, „verbannt zu sein von Christo für seine Brüder“. Da wächst ihm die Gewißheit zu, daß Gottes Liebe die Feindschaft überdauert und überwindet, die zwischen ihm und

seinem Volke steht. „Sie ordnet jedem Fall die Heilung zu, jeder Verirrung den Rückweg.“ Gott hat alle beschlossen unter dem Unglauben, auf daß er sich aller erbarme. Damit gibt Paulus seiner in Röm. 5, 20 ausgesprochenen Erkenntnis eine sehr konkrete Auslegung: wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden.

Die christliche Verkündigung hat die Tiefe dieser Einsicht noch lange nicht ausgeschöpft. Weil sie einen Widerspruch enthält. Allein die Wahrheit des Evangeliums erscheint in dieser Welt immer nur im Gewand des Widerspruchs. Dagegen sträubt sich das Denken, das zu seiner Schlüssigkeit nur Vertrauen hat, wenn es sich im Kreis der Immanenz bewegt, wenn es an der Fiktion festhält, daß es eine syllogistische Erklärung des Weltalls und der Lebensrätsel gibt. Auch die Verkündigung der christlichen Kirche ist in Gefahr, jenen Widerspruch — alle Menschen sind dem radikalen Bösen verhaftet und alle Menschen stehen unter der Gnade Gottes, also der Mensch ist simul peccator, simul iustus — aufzulösen. Dabei aber wird entweder der furchtbare Ernst der menschlichen Sünde verharmlost, oder die Macht der Liebe Gottes unterschätzt, die auch den schwersten Sünder in ihr Erbarmen einschließt und so die Sünde in sich hineinnimmt. Auch das Gesetz der Sünde zeugt von Gottes Liebe.

1. Er hat alle beschlossen unter dem Unglauben (≈ Ungehorsam). Jede Gemeinschaft, sie sei bewußt christlich oder nicht, besitzt eine angeborene Neigung zur Selbstverherrlichung. (Niebuhr „Jenseits der Tragödie“ S. 58.) Der Eigennutz schleicht sich in jedes Ideal hinein in dem Augenblick, wo sich das Denken in die Tat umsetzt (ebda. S. 15). Die unbewußte Unlauterkeit begleitet menschliches Handeln und verdirbt menschliche Ideale, obwohl der bewußte Geist zur Tugend strebt (S. 154). Der Mensch will autonom sein. Darum setzt er den Versuch der Selbstrechtfertigung — es gibt auch eine fromme Selbstrechtfertigung — gegen die Rechtfertigung allein aus Gnaden. Als Gottes Geschöpf weiß er sich Gott verantwortlich. Und diese Verantwortung charakterisiert ihn als Menschen. Deshalb muß jedes politische System, das daran vorbeiseht, zur Vernichtung des Menschen führen. Auch der Verbrecher weiß um seine Verantwortung und zeigt darin das Bild Gottes. Darum sucht er sich und sein Verbrechen zu rechtfertigen, zu entschuldigen.

Der Verantwortung vor Gott hält kein Mensch stand, Darum sucht er sein Genüge in der Verantwortung vor dem Geist der Zeit, der wie Nebel in den Tälern lagert, die große Wasser vortäuschen. Er wähnt ihm aus eigenem Willen zu dienen und ist doch sein Knecht. Und muß erfahren, was der moderne Mystiker R. M. Rilke meint, wenn er sagt: „Die Zeit ist wie ein welker Rand an einem Buchenblatt. Sie ist das glänzende Gewand, das Gott verworfen hat.“ Oder er versucht es mit der Verantwortung vor Menschen. „Sie dienen dem Geschöpf mehr denn dem Schöpfer.“ Wer Gott aus dem Wege geht, muß sich an einen Menschen hängen. Was das bedeutet, hat das deutsche Volk mit Schrecken und Schaudern erleben müssen. Oder er stimmt die Verantwortung vor Gott herunter auf die Verantwortung vor selbstgewählten Idealen und Ideen, die man nach Belieben wechseln

kann. Und wäre es nur das Ideal, seinen Kindern ein reiches Erbe zu hinterlassen. Auch die Arbeit und der Besitz von Macht und Ehre kann zum höchsten Gut erklärt werden.

In allen lebt der Geist des „kraftlosen Empörers“, der seine eigene Empörung nicht ertragen kann. Calvin: quis est, qui non libenter requiescat in se? Wir wollen auf eigene Faust leben. Die Geistesgeschichte aller Völker ist die Geschichte des fortgesetzt erneuerten Versuches, „ohne Gott Mensch zu sein“ (R. Binding). Gott läßt dem seinen Lauf. So viel gilt ihm die Freiheit des Menschen, daß er „schweigt“ zu dem hoffärtigen Reden des selbstherrlichen Menschen, daß er „zusieht“, wenn die Völker ihren babylonischen Turm bauen. Wo in aller Welt wird höher und gewaltiger von der Würde des Menschen geredet als da, wo Gott sich selbst die Hände bindet vor der Freiheit des Menschen, seinen Willen und sein Wort zu lieben und zu lernen oder zu verweigern und zu verachten? Es ist dem Menschen in die Hand gegeben, seine Kinder zu lehren, wie Luther im Katechismus die Voraussetzung für die Erfüllung der zehn Gebote beschreibt: wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen — oder ob er sich damit begnügen will, seine Kinder tüchtig zu machen für ihren irdischen Beruf.

Freilich Gott, der uns nicht hindert, unsere Verantwortung so wahrzunehmen, wie es uns am billigsten zu kommen scheint, behält seine Hand im Spiel der Kräfte, die durch unsere Entscheidung wirksam werden. Er gibt uns dahin in verkehrten Sinn, zu tun, was nicht taugt. Röm. 1, 28. Er überläßt den Menschen, der Maß und Grenze seiner Verantwortung selbst bestimmt, sich selbst, so daß er da fallen muß, wo er sich selbst hingestellt hat. Das ist das Gesetz der Sünde und ihr Gericht. Sie muß, sie soll reif werden. Das ist von Gott. Daher spricht der Herr beim Propheten Jesaja (45): der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe das Übel. Ich bin der Herr, der solches alles tut. Darin besteht die Freiheit des Menschen: er kann dem Geist der Zeit sich verschreiben, er kann sich an Menschen und an Ideale preisgeben, er kann sich Gottes Geboten und seinen Ordnungen entziehen. Aber nur, um am Ende mit sich allein zu sein und — an sich zu verzweifeln. Auf diesem Hintergrund wird das Wort eines modernen Denkers verständlich: die Größe des Menschen von heute besteht darin, daß er die Hoffnungslosigkeit seines Lebens erkennt.

In dem allen befinden sich alle Menschen in der gleichen Lage. Keiner hat vor dem anderen etwas voraus. Wenn freilich diese Gleichheit vor Gott als Gleichheit vor der Welt verstanden wird wie in dem bekannten Schlagwort der französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, vollzieht sich eine verbängnisvolle Verkehrung. Es werden Unterschiede verwischt und außer Kraft gesetzt, die unter Menschen ihr gutes Recht und ihr volles Gewicht behalten müssen. Hier ist es nicht gleichgültig, ob der Mensch aufrichtig ist oder lügt, ob er fleißig oder faul ist, ob er dem Recht dient oder dem Unrecht, ob er sich dem Bruder in selbstloser Hingabe opfert oder das Opfer des Bruders für sich fordert. Eine Gesetzgebung, die von der Gleichheit der Menschen vor Gott ausgeht, wird nicht Gerechtigkeit aufrichten, also nicht jedem das Seine geben, sondern jedem das Seine nehmen.

Er hat alle beschlossen unter dem Unglauben. Nicht wir. Der Mensch sieht, was vor Augen ist, Gott aber siehet das Herz an. Er allein richtet die Gesinnung, wir müssen uns an die Taten der Menschen halten. Darum ist aber auch unser Richten nie ohne Fehl und Vorbehalt. Und Gesinnungen sollten deshalb auch unter Menschen nie unter Strafe gestellt werden.

2. Er hat alle beschlossen unter dem Unglauben, auf daß er sich aller erbarme. Weil wir alle auf sein Erbarmen angewiesen sind, weil sich keiner rechtfertigen kann vor Gott, weil wir mit leeren Händen vor Gott stehen -- es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben; vor Dir niemand sich rühmen kann, es muß Dich fürchten jedermann -- darum vereinigen wir uns im Gottesdienst der Gemeinde im Gebet des Zöllners: Gott sei mir Sünder gnädig! Darum flehen wir den an, der um unserer Sünden willen dahingeben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckt ist: Herr erbarme Dich unser! Darum konnte ich die Reste meines Feldregiments, mit dem ich im ersten Weltkrieg während der mörderischen Sommeschlacht im Schützengraben lag, nach der Zurücknahme in die frontnahe Reservestellung unter das Wort aus den Klageliedern Jeremia's stellen: wie murren denn die Leute im Leben also? Ein jeglicher murre wider seine Sünde! (3, 39) Darum ist, mit Luther zu reden, das die schwerste Kunst, die wir zu lernen haben, Sünder zu werden, daß wir dem begegnen, der unter den Sündern wohnt, Christus. Hier wurzelt die tiefste und tragfähigste Gemeinschaft, die unter Menschen möglich ist, die sich auch im Widerstreit der Interessen bewährt und darin sich bestätigt, daß dieser Streit in einer Weise ausgetragen wird, die die Würde des Gegners nicht verletzt, weil sie ihm in ritterlicher Achtung entgegentritt. Die Welt ringt in ihrer Art um diese Gemeinschaft. Das soll nicht gering geachtet werden. Ob es geschieht auf dem Weg eines Bundes, zu dem die Völker zusammengeführt werden — der Völkerbund zerbrach unter den unvermeidbaren Belastungen — oder in dem Versuch der Bildung einer Völkerfamilie — wenn nur dieser Versuch nicht an der Frage scheitert, wer das Haupt dieser Familie sein soll? Jede Gemeinschaft, die nicht mit der Unberechenbarkeit des von Gott gelösten Menschen rechnet, wird fragwürdig, wenn aus verborgenen Gründen ein Machtwille empor steigt, der aller Moral spottend mit elementarer Gewalt über Völker und Länder einem verheerenden Orkan gleich dahinbraust. In diesem Unwetter zerbrechen die Gerüste, die der Errichtung des Friedentempels dienen sollen, in dem die Völker sich selbst feiern. Der Völkerwelt wird der ewige Friede erst geschenkt, wenn die Erwartung des Dichters (Hebbel) Ereignis wird: und aus den Finsternissen tritt der Herr, sobald er kann, und die Fäden, die zerrissen, knüpft er alle wieder an.

Ich schließe mit einem Wort des großen russischen Propheten Dostojewski. Es schöpft wohl die Tiefe der paulinischen Erkenntnis nicht aus, aber es spricht ein wesentliches Moment des in der lutherischen Reformation entdeckten Verständnisses der Heiligen Schrift aus, das in dem Artikel von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben an Jesus Christus gipfelt. „Nicht in der Entwicklung vom Gorilla zum Übermenschen liegt unser Heil, nicht durch Abhauen von 100 Millionen Köpfen

wird eine neue Zeit und Menschheit heraufgeführt, nicht durch die Bekämpfung der Menschen, sondern nur dadurch, daß der Mensch einsieht, daß seine Gottlosigkeit, seine leichtfertige und seine teuflische allein ihn umbringt, dadurch daß er der Hölle eines Lebens entflieht, das aus Gott herausgefallen ist, und damit alles Recht, alle Wahrheit, allen Sinn verloren hat.“

Er hat alle beschlossen unter dem Unglauben, auf daß er sich aller erbarme. Dies Wort des Römerbriefes umfaßt das Verhängnis unseres leidbedrängten und schuldbeladenen, unseres versuchungsreichen und zugleich hoffnungsvollen Lebens. Es bewahrt vor Vermessenheit und vor Verzweiflung. Es erschließt die Perspektive, in der Gott den Menschen sieht.

MARTIN LUTHER-BUND

DIASPORAWERK DER EV.-LUTH. KIRCHE DEUTSCHLANDS

Bundeskanzlei: Erlangen, Fahrstraße 15

Fernsprecher: Erlangen 30 13

Postscheckkonto: Nürnberg 405 55

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 30

Bundesleitung:

1. Bundesleiter: Oberkirchenrat D. Thomas Breit,
Nördlingen, Pfarrgasse 5, Fernsprecher: Nördlingen 442
2. stellv. Bundesleiter: Vizepräsident D. Paul Fleisch,
Hannover, Körtingstraße 7
3. Generalsekretär: Pfarrer Paul Muth,
Erlangen, Glückstraße 2, Fernsprecher: Erlangen 25 10
4. Schatzmeister: z. Z. unbesetzt.

Die Ev-Luth. Diasporafürsorge begann in Dresden im Jahre 1840 mit der Begründung des „Vereins für die evangelisch-lutherische Kirche in Nordamerika“. Der erste Lutherische Gotteskasten entstand im Jahre 1853 in Hannover. Im Jahre 1880 gelang der erste Zusammenschluß der bis dahin entstandenen Lutherischen Gotteskästen, der im Jahre 1927 zum „Lutherischen Hilfswerk der verbündeten Gotteskastenvereine“ erweitert wurde. Im Jahre 1932 wurde für die nun geeinte lutherische Diasporafürsorge der Name „Martin Luther-Bund“ gewählt.

Zum Martin Luther-Bund gehören gegenwärtig 18 Landesgruppen (Ev.-Luth. Gotteskästen, Martin Luther-Vereine und Martin Luther-Werke) im Inland und drei weitere im Ausland. Sechs Kirchen im Ausland und in Übersee sind dem Werk angeschlossen (vgl. die Aufstellung auf den Seiten 85 und 95).

Paul Muth:

Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes

„Darum, meine lieben Brüder, seid fest, unbeweglich, und nehmet immer zu in dem Werk des Herrn, sitemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn.“ (1. Kor. 15, 58.)

Dieses Wort der Mahnung und der Stärkung aus dem Munde des unermüdlichsten der Apostel Jesu Christi soll am Anfang des Berichtes über den Dienst unseres Werkes im zurückliegenden Arbeitsjahr 1947/48 stehen. Mahnung und Stärkung, beides brauchen wir, um inmitten der Not, die uns umgibt, und der Aufgaben, die wir kaum zu lösen vermögen, nicht zu verzagen. Die Mahnung, festzustehen und zu bleiben „in dem Werk des Herrn“ und die tröstende Stärkung, daß unsere Arbeit, so schlicht und geringfügig sie auch erscheinen mag in dem leid- und schuldverstrickten Dasein unserer Tage, nicht vergeblich ist. Nur von solcher Gewißheit her können wir in Demut und Bescheidenheit von dem berichten, was unsere Mitarbeiter ebenso wie die sonstigen Leser unseres Jahrbuches interessieren mag.

Manchmal will es uns scheinen, als ob in der christlichen Kirche unserer Zeit viel zu große und viel zu hohltönende Worte gesprochen werden bei uns und anderwärts. Man eilt von Konferenzen zu Freizeiten und von Tagungen zu ökumenischen Zusammenkünften großen und größten Stils, spricht von der „Stunde der Kirche“ und anderen gewaltigen Dingen mehr und übersieht dabei die tatsächliche Gegenwart. Gewiß soll das alles nicht gering geachtet werden, was an wirklichen Leistungen und positiven Ergebnissen, ja auch an innerer Besinnung bei solchen Zusammenkünften herauskommt. Auch sei in größter Anerkennung und Dankbarkeit der Hilfe jener Kirchen und kirchlichen Werke gedacht, denen wir nach dem Ausgang des letzten Krieges so unendlich viel verdanken. Und doch dürfen uns alle diese Dinge nicht darüber hinwegtäuschen, wie dürtig die Resultate dieses Bemühens letzten Endes bleiben müssen und wie unser Leben sich weniger in der „Stunde des Christentums“ denn in einem „Jahrhundert des Antichrists“ dokumentiert.

Der Tod von Oberkirchenrat Christian Stoll, dem wir in unserem Jahrbuch für 1947 Worte der Dankbarkeit für seine fünfjährige Arbeit in der Leitung des Martin Luther-Bundes nachgerufen haben, hat uns vor Jahresfrist die schwere Aufgabe gestellt, einen Nachfolger im Amte des Bundesleiters zu finden. Auf unserer ordentlichen Bundesversammlung am 30. April 1947, der ersten Hauptversammlung, auf der wieder alle uns angeschlossenen Vereine und Werke vertreten sein konnten, fiel die einstimmige Wahl auf Oberkirchenrat D. Thomas Breit in Nördlingen, der diese Berufung auf unsere dringenden Bitten hin auch angenommen hat. In der Erlanger Geschäftsstelle des Bundes blieben die Personalverhältnisse nach der ebenfalls einstimmig erfolgten Wiederwahl des Generalsekretärs wie bisher. Durch Entscheidung der Bundesleitung ist im Hinblick auf die noch in diesem Jahr bevorstehende Wiedereröffnung unseres Erlanger Auslands- und Diasporatheologenheimes Pfarrer Erwin Meyer, bisher Heimleiter unserer Sachsenmühle, zum Studieninspektor berufen worden.

Die Satzungsänderungen haben das Gesicht und die hundertjährige Tradition unseres Werkes nicht umgestaltet, sondern vielleicht noch klarer herausgestellt.

Über das deutsche Nationalkomitee ist der Martin Luther-Bund Mitglied des Lutherischen Weltbundes, der sich auf seiner Tagung in Lund 1947 durch verschiedene Ergänzungen in seinen Satzungen aus dem bisherigen Lutherischen Weltkonvent gebildet hat. In den für den Martin Luther-Bund wichtigen Angelegenheiten besteht seit einiger Zeit die Möglichkeit einer unmittelbaren Fühlungnahme mit dem Sekretariat des Weltbundes in Genf und seinem Exekutivsekretär Dr. S. C. Michelfelder. Die Begründung einer Außenstelle des Martin Luther-Bundes in Genf steht bevor.

Im zurückliegenden Jahr waren wir ferner bestrebt, die durch den Krieg zum größten Teil verloren gegangenen Auslandsverbindungen wieder herzustellen. Mit den meisten der uns von früher her angeschlossenen oder durch gemeinsame Arbeit und Ziele verbundenen lutherischen Kirchen stehen wir wieder in guter Gemeinschaft. So mit der Lutherischen Kirche in Brasilien, den lutherischen Synoden Südafrikas und vor allem mit der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche in Australien. Desgleichen gehen verschiedene Verbindungslinien zu den lutherischen Kirchen in Nordamerika. In Europa haben wir zu den lutherischen Ländern in Skandinavien wieder ein festes Verhältnis gefunden und an manche gemeinsame Arbeit in der Vorkriegszeit anknüpfen können. Das gleiche gilt für Frankreich und zum Teil auch für die lutherische Diaspora in Österreich, Rumänien und in der Slowakei.

Zu den siebzehn im Inland zu uns gehörenden Landesvereinen und Kirchenwerken ist als neue Gruppe der Pfarrkonvent der Selbständigen Lutherischen Kirche von Hessen und Niedersachsen hinzugekommen, dessen geschlossene Mitgliedschaft im Martin Luther-Bund wir begrüßt haben. Die Bemühungen um die Wiederbelebung des Martin Luther-Vereins in der Schweiz haben schon erste Erfolge gehabt. Auch mit der uns von früher her angeschlossenen „Ev.-Luth. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Elsaß und in Lothringen“ besteht wieder Arbeitsverbindung. Dagegen scheiterten bis jetzt die Versuche einer Neuaktivierung unseres Martin Luther-Vereins in Österreich. Da unser Dienst für die Ev. Kirche A. u. H. B. in Österreich ein besonderes Anliegen vieler uns sehr verbundener Pfarrer und Gemeinden in diesem Lande ist, hoffen wir, die noch schwelenden Verhandlungen mit dem Evangelischen Oberkirchenrat in Wien auch zu einem guten Abschluß zu bringen. Im allgemeinen dürfen wir für den Wiederaufbau unserer verschiedenen Arbeitszentren im In- und Ausland im zurückliegenden Jahre dankbar sein. Durch Krieg und Zusammenbruch war vieles verschüttet worden, was nur mühsam wieder erneuert werden konnte.

Im November 1947 fand die erste Sitzung des auf Grund der neuen Satzungen durch die Bundesversammlung und den Bundesleiter neu berufenen Bundesrates in der Sachsenmühle statt. Der Bundesrat besteht jetzt aus acht Mitgliedern, die mit erweiterten Kompetenzen ausgestattet, die Ausrichtung der Bundesarbeit beeinflussen können. In einem Wort zur kirchlichen Lage in Deutschland, das in der Kirchenpresse Beachtung fand, äußerte sich

der Bundesrat über seine Einstellung zu den kirchlichen Einigungsbestrebungen und über den Weg der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands. Der Martin Luther-Bund hat sich immer von allen kirchenpolitischen Einmischungen fern gehalten, um mit klarem kirchlichen Vorzeichen versehen ungestört seinen Dienst für die lutherische Kirche in der Heimat und in der Kirchenfremde durchführen zu können. Von daher wird auch heute sein Verhältnis zu den lutherischen Landeskirchen wie den lutherischen Freikirchen bestimmt.

In der Arbeit des letzten Jahres verdienen die beiden seit langem eingeführten und wohlbekannten Hilfswerke, die Bibelmission und das Sendschriften-Hilfswerk, wieder besondere Erwähnung. Von Stuttgart, Erlangen und Berlin aus wurden gebrauchte Bibeln und Neue Testamente versandt. Theologische Literatur für Geistliche und Theologiestudierende, die kein Rüstzeug für Amt und Arbeit besitzen, konnten verteilt werden. Die Bibelmission mit ihrer Hauptstelle in Stuttgart und das Sendschriften-Hilfswerk mit der Geschäftsstelle in Berlin haben geleistet, was in ihren Kräften stand. Beide Hilfswerke wurden von Erlangen aus unterstützt. So versah die Bundeszentrale allein über hundertfünfzig Flüchtlingspfarrer mit den Grundstücken für neue Amtsbüchereien. Ferner wurden die in Erlangen studierenden Theologen laufend mit der notwendigsten Fachliteratur versehen. Zum ersten Mal seit Kriegsende sind auch Büchersendungen zu den Diasporakirchen des Auslandes hinausgegangen. Der Ruf nach theologischer Literatur, der besonders stark aus Österreich herüberklingt, konnte infolge der Postschwierigkeiten noch nicht erfüllt werden. Wir hoffen aber auch hier, demnächst einen gangbaren Weg zu finden. Innerhalb der Bibelmission ist der Ruf nach Vollbibeln bemerkenswert, der stärker als in allen zurückliegenden Jahren erklingt und leider noch immer nicht in gewünschtem Ausmaß erfüllt werden kann. Trotzdem haben Sendschriften-Hilfswerk und Bibelmission sich weiterhin als die wichtigen Schirmherren des Martin Luther-Bundes erwiesen, wofür wir dankbar sein wollen.

Eine gute Entwicklung hat in dem Berichtsjahr auch unser Haus in der Fränkischen Schweiz, der Sachsenmühle, genommen. Im Sommerhalbjahr fast über die Möglichkeiten hinaus beansprucht, hatte sie auch im Winter eine größere Anzahl von Erholungsgästen zu beherbergen. Die Lösung der Ernährungsfrage in diesem Erholungsheim machte einige Schwierigkeiten, ist dann aber mit freundlicher Unterstützung des Evang. Hilfswerks sowie der Nachbardekanate Pegnitz und Muggendorf, denen an dieser Stelle ein herzliches Dankwort gesagt sei, doch gemeistert worden.

Die Neue Flüchtlingshilfe, in der das Heim Sachsenmühle auch eine helfende Stellung inne hat, versucht der mannigfachen Not unter den aus Ost und Südost geflüchteten Glaubensgenossen zu steuern. Wir sehen den Flüchtlings nicht als Massenerscheinung, sondern wir versuchen, ihm in seiner besonderen Einzelsituation zu helfen. Es ist kein Wunder, daß die Ausgaben für die Flüchtlingshilfe auch 1947/48 den größten Teil unserer Hilfsgelder beansprucht haben. — Mit dem Flüchtlingsproblem steht die Auswandererfrage in engem Zusammenhang. Die verschiedenen Hilfskomitees der Diaspora- und Flüchtlingskirchen, mit denen auch wir zusammenarbeiten, geben sich größte Mühe, durch das Dickicht dieser Schwierigkeiten

hindurchzukommen. Soweit wir sehen können, bisher ohne den letzten gewünschten Erfolg. Mit der vom Rat der Ev.-Luth. Kirche Deutschlands ins Leben gerufenen „Ev.-Luth. Auswandererfürsorge“ sind wir durch Personalunion über den Leiter des Martin Luther-Bundes verbunden.

Die lutherische Diasporafürsorge nahm vor über hundert Jahren ihren Ausgangspunkt in der Ausbildung und Entsendung lutherischer Pastoren nach Nordamerika. Seitdem ist ihr die Förderung des lutherischen Theologiestudiums ein dringliches Anliegen geblieben. Zwischen 30 bis 50 Stipendiaten pro Semester erhalten vom Martin Luther-Bund Studienbeihilfen. Mit der bevorstehenden Wiedereröffnung unseres Auslands- und Diaspora-theologenheimes werden wir diesen Zweig unseres Werkes noch stärker intensivieren können. Unter der Leitung eines Studieninspektors sollen die in unserem Erlanger Haus Aufnahme findenden Theologen noch tiefer in das Wesen der lutherischen Evangeliumsverkündigung hineingeführt werden. Die Wiederausstattung unseres durch den Krieg fast seines ganzen Inventars beraubten Hauses macht natürlich große Schwierigkeiten, deren wir aber mit Gottes Hilfe auch Herr zu werden hoffen.

Seit 1946 erscheint nun das von Oberkirchenrat Stoll begründete Jahrbuch des Martin Luther-Bundes. Es wird in den Kreisen unserer Landesvereine und anderwärts bedauert, daß wir noch nicht dazu gekommen sind, auch unsere 1940 eingestellte Bundeszeitschrift wieder erscheinen zu lassen. Vielleicht wird uns das im laufenden Jahre möglich werden, zumal unser Martin Luther-Verlag demnächst seine Tätigkeit (als ein besonderes Hilfswerk des Bundes, das auch für Veröffentlichungen aus der Arbeit unserer Zweigvereine zur Verfügung stehen soll) wieder aufnehmen wird. Wegen der Herausgabe der deutschen Ausgabe der Vierteljahresschrift des Lutherischen Weltbundes, der „Lutheran World“ stehen wir seit langem ebenfalls in Verhandlungen.

Die Finanzlage des Bundes ist bis zur Stunde erfreulich. Landeskollekten in den lutherischen Kirchen Deutschlands, Sammlungen in befreundeten Kirchengemeinden und viele Einzelspenden haben es uns ermöglicht, alle an uns herangetragenen Nöte wenigstens etwas zu lindern. Wie das nach der angekündigten Währungsreform werden wird, wissen wir nicht. Wir vertrauen aber auf den Gott und Herrn, der die lutherische Diasporafürsorge durch über hundert Jahre erhalten und auch in den Wirren des letzten Jahrzehntes über Hoffen und Begreifen hinaus ermöglicht hat.

So mag unsere Sorge nicht daraufhin, sondern auf das Wichtigste gerichtet bleiben, das wir im Martin Luther-Bund vor Augen sehen: auf die Sorge um die Erhaltung und Stärkung der Kirche des reinen Evangeliums. Oder mit den Worten Martin Luthers selbst: „Und der Herr Christus soll nirgends gesucht werden, denn wo ein solches Völklein zusammenkommt, da das Evangelium rein gepredigt wird, und da man im rechten Verstand und Gebrauch hat die Sakramente und die Gewalt der Schlüssel; da ist dann Christus gewiß.“ (Aus den Predigten über Matth. 18—24 in den Jahren 1537/40.) — „An welchem Ort ich meines Namens Gedächtnis stiften werde, da will ich zu dir kommen und dich segnen.“ (2. Mose 20, 24.)

Luthers scharfe Abgrenzung des Gehorsams gegen die Obrigkeit

Missionsdirektor Lic. Schilberg (Neuendettelsau) veröffentlichte im Lutherjahrbuch 1947 einen auf Anregung auf einer Pfarrkonferenz gehaltenen Vortrag über Röm. 13, 1 ff.: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“ usw. Er wandte sich da in sehr klarer und stichhaltiger Weise gegen die seit dem 19. Jahrhundert, besonders aber auch unter der Naziherrschaft nicht selten in protestantischen Kreisen auch bei Theologen verbreiteten Meinung, Luther habe einen mehr oder weniger absoluten Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit vertreten. Der ausgezeichnete Artikel ist sehr dazu geeignet, den Leuten, die in jenen falschen Vorstellungen befangen waren, die Augen zu öffnen. Aber da jene Anschauungen weit verbreitet und tief eingewurzelt waren, wird es wohl noch geraume Zeit dauern, bis dieselben völlig zurückgedrängt werden. Um so mehr, als ja gerade in neuester Zeit von verschiedensten Seiten des In- und Auslandes der Versuch gemacht wird, diese irri- gen Anschauungen über Luther neu zu beleben.

Ich möchte im Nachstehenden an einem eklatanten Beispiel, das mir kurz vor Kriegsende durch eine Anfrage bekannt wurde, aufzeigen, wie es mancherorts infolge stärksten Mangels an Kenntnis und Verständnis Luthers zu ganz verkehrten Vorstellungen über Luthers Stellung gegenüber der Obrigkeit kommen konnte. Zugleich will ich auch durch eingehende Anführung von z. T. weniger bekannten Äußerungen Luthers zur Richtigstellung des wahren Sachverhaltes beitragen helfen. Vor einigen Jahren war unter ein paar evangelischen Anhängern der Una-Sancta-Bewegung in Süddeutschland u. a. auch eine Meinungsverschiedenheit über jene Einstellung Luthers entstanden. Dabei wurde auch ich um meine Meinung gefragt. Aus den mir zur Kenntnis gebrachten schriftlichen Darlegungen sah ich, daß der eine Vertreter die Anschauung hatte, Luthers Anhänger müßten zuletzt auch die weitestgehenden Eingriffe der Obrigkeit in die kirchliche und gottesdienstliche Organisation, ja sogar die Forderung von Kirchenaustritten hinnehmen. Das werde ja schon durch Luthers Anschauung von der Äußeren Kirche ermöglicht. Als einziger vermeintlicher direkter Beleg wurde Luthers Brief vom 27. Januar 1543 an den Amtmann v. Harstall und den Rat von Creuzburg a. d. Lahn angeführt, ohne daß irgendwie genaueres aus dem Inhalt desselben angegeben war. Nun ist aber in dem Schreiben weder von der Frage der kirchlichen gottesdienstlichen Organisation noch der des Kirchenaustrittes die Rede. Bei den Obrigkeitsvertretern, an welche Luther das schreibt, handelt es sich nicht um katholische, sondern um lutherische, mit denen der dortige lutherische Pfarrer Spenlein, ein ehemaliger Ordensgenosse Luthers und späterer Augustinermönch in Memmingen, ein streitbarer Herr, infolge seines „scharfen Schimpfens“ auf der

Abkürzungen: W=Weimarer Lutherausgabe; T=Tischreden (der W).

Kanzel in Konflikt geraten war. Sie wünschten seine Versetzung. Aber diesem gelang es, Luther zu veranlassen, einen Brief an jene Obrigkeitpersonen zu richten, der die schärfsten Töne gegen diese anschlug. Luther sagt da z. B., Christus „ist mehr gelegen an einem treuen reinen Pfarrherrn“ als an „allen solchen Unchristen, Amtleuten, Bürgermeistern, Richtern, ja an der ganzen Welt mit all ihrer Obrigkeit, Gewalt und Ehre“. Er rief den Adressaten zu, daß sie weniger Anrecht am Predigtamt hätten „als der Teufel am Himmelreich“. Gegen den Schluß des Briefes schreibt Luther: „Werdet ihr aber nicht hören noch euch bessern, so müssen wir euch lassen fahren und dennoch sehen, wie wir dem Teufel widerstehen, zum wenigsten so fern, daß wir unser Gewissen mit euren Sünden nicht beschweren noch dem Teufel darin-nen zu Willen werden... vertragt euch mit eurem Pfarrherrn..., laßt ihn strafen, lehren, trösten, wie ihm von Gott befohlen ist... nach dem Spruch Ebr. 13. Gehorcht euren Vorstehern (Pfarrherrn), denn sie müssen für euch Rechenschaft geben...“ Es ist zu beachten, daß dieses zweite Zitat auch der jesuitische Lutherschriftsteller Grisar ausdrücklich als Stimme von Luthers Unmut gegen die weltliche Obrigkeit anführt. Gleich anfangs sagte Superintendent Menius in Gotha, vor den der Streitfall kam, er habe wegen des scharfen Lutherbriefes drei Nächte nicht schlafen können. Dieses Vorgehen Luthers in so scharfen Ausdrücken gegen jene Obrigkeitsvertreter stand nicht vereinzelt da, wie auch wieder Grisar (Luther III) an der gleichen Stelle aufzeigt. So äußert Luther in einem Brief an seinen guten Freund, den evang. Bischof von Amsdorf, v. 21. 7. 1544 im Blick auf den Geschäftsgang des ihm nahestehenden kursächsischen „Hofs“, es sei gut, daß Christus die Verwaltung („administrationem“) seiner Kirche nicht dem „Hofe“ anvertraut habe, sonst hätte der Teufel nichts zu tun als eitel Christenseelen zu fressen. Ganz besonders kennzeichnend ist Luthers heftiger Angriff gegen die Wittenberger Juristen, besonders der an dem 1539 vor allem für Ehesachen gegründeten kurfürstlichen Konsistorium. Es handelte sich da um die Frage der heimlichen (ohne Vorwissen und Einwilligung der Eltern) geschlossenen „Verlöbnisse“, die natürlich gerade in der von ungemein zahlreichen Studenten besuchten kleinen Stadt eine nicht geringe Rolle spielten. Luther war ein sehr entschiedener Gegner der Anerkennung derselben. Die dortigen Juristen erkannten dagegen mit dem päpstlichen Recht die ehe-verbindliche Gültigkeit derselben an. Luther führte diesen Kampf besonders auch in Predigten, also vor der breitesten Öffentlichkeit. Von seinen fünf ersten (Ephiphanias-)Predigten 1544 waren drei völlig auf diesen Kampf eingestellt, eine vierte zum Teil. Ich greife einige Proben heraus. In einer Predigt sprach Luther dreimal aus, daß man jenen Juristen die Zunge herausreißen sollte, fügte einmal auch noch das Abhacken der Hände bei. Er rief den Juristen zu, sie sollen „zum Teufel in die Hölle“ hinziehen, „wo sie auch hingehören“. Aus einer Predigtnachschrift wie aus einem sehr offenen Brief an den Kurfürsten (22. Januar 1544) wissen wir auch ziemlich genau, wie Luther bei der einen jener Predigten den Papst samt jenen Juristen in feierlichster Weise im Namen des dreieinigen Gottes in die Hölle verdammte. Um womöglich den heftigen Streit beizulegen, setzte der Kurfürst einen

kleinen Ausschuß ein, dem außer dem Stadtpfarrer noch ein Jurist und ein Hofmarschall angehörten. In einer Zuschrift an dieselben (22. Januar 1544) sprach Luther sehr geringschätzig von den Akten und dem Urteil des Consistorii als „Teufelsgespenst und Getriebe“. Er wirft dann jenen Juristen vor, daß sie ihm „wie die Säue in diese (seine) Kirche fallen“. Ausdrücklich ist zu bemerken, daß Luther in dem scharfen Kampf gegen die Wittenberger Juristen den Sieg davongetragen hat.

Sehr scharf urteilt Luther ganz im allgemeinen über die Fürsten. Nicht bloß in privaten Briefen braucht er da gar manchmal die stärksten Ausdrücke, sondern auch in öffentlichen Schriften. So sagt er z. B. in seiner prinzipiellen eingehenden Abhandlung über die „Weltliche Obrigkeit“, die dem ihm nahestehenden späteren Kurfürsten Johann gewidmet ist (1523) u. a.: „wenige Fürsten sind, die man nicht für Narren oder Buben hält“. Er spricht sich auch aufs schärfste gegen einzelne Regenten in öffentlichen Flugschriften, aber auch in direkten Schreiben an dieselben aus. So am 1. Dezember 1521 von der Wartburg aus, gegen den Kardinalkurfürsten Albrecht von Mainz, als dieser gegen verheiratete Geistliche scharf vorging. Luther schrieb da, es wäre billig, daß „Bischöfe zuerst die Huren von ihren Höfen trieben, ehe sie fromme Eheweiber von ihren Männern scheiden“. Zugleich stellte er dem hohen geistlichen und weltlichen Fürsten einen Termin von 14 Tagen zur Beantwortung des Briefes. Besonders bezeichnend aber ist der de- und wehmütige Brief, mit welchem der Kardinal am 21. Dezember den verletzenden Brief des geächteten und gebannten Mönches beantwortete. Er bekannte gegen Schluß des Briefes: „Ich weiß wohl, daß ohne die Gnade Gottes nichts Gutes an mir ist und sowohl ein unnützer stinkender Kot bin, als irgendein anderer, wo nicht mehr.“ Dem neuen Verwandten Albrechts, dem Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg, rückte Luther in dem Fall Hornung sehr zu Leibe. Der Kurfürst hatte diesem Berliner Bürger die Ehefrau abwendig gemacht. Darüber kam es zu heftigen Auseinandersetzungen. Im Verlauf derselben drohte Luther, der vom Ehemann um Hilfe angerufen wurde, dem Kurfürsten in dem Brief vom 21. August 1528, er werde, wenn die Sache nicht ins Reine gebracht werde, „dem kurfürstlichen Hut ins Futter greifen, daß die Haare umherstieben“. Zu sehr heftigen Auseinandersetzungen kam es auch zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen. Als derselbe z. B. auf der Leipziger Messe ein „Schmachbüchlein“ gegen Luther ausgehen ließ, antwortete dieser mit der Streitschrift „Wider den Meuchler zu Dresden“, bei der ja schon der Titel sehr vielsagend ist. Bezeichnend ist auch, daß Luther in derselben gleich auf zwei Seiten über ein dutzendmal von den „Bluthunden“ des Herzogs spricht. In dem offenen Sendbrief an die Evangelischen in Leipzig vom 11. April 1532 stellt er ihn direkt als einen „Teufelsapostel“ hin. Als der Herzog Heinrich von Braunschweig Luthers Kurfürsten in beleidigender Weise angriff, veröffentlichte Luther eine Streitschrift gegen denselben, mit dem verächtlichen Titel „Wider Hans Worst“ (1541). Er schlug darin gleich von Anfang an geradezu beleidigende Töne gegen diesen Fürsten an: „Es hat der von Braunschweig zu Wolfenbüttel jetzt abermal eine Lästerschrift

lassen ausgehen, darin er an meines gnädigen Herrn . . . Ehren seinen Grind und Gnatz (Aussatz und Schwären) zu reiben vorgenommen . . . „Da flucht, lästert, plärret, zerret, schreitet und speiet er also, daß wenn solche Worte mündlich von ihm gehört würden, so würde jedermann mit Ketten und Stangen zulaufen, als zu einem, der mit einer Legion Teufel . . . besessen wäre.“ Spöttisch setzt er da hinzu, daß, wenn der Herzog unzählige solche Bücher ausgehen ließe, man sie mit dem einen Wort widerlegen könne: „Teufel, du lügst!“

Den Kaiser hat er anfangs und dann auch wieder in der „Glossa auf das vermeinte kaiserliche Edikt“ (Frühjahr 1531) verhältnismäßig wohlwollend beurteilt. Aber als derselbe nach dem Sieg über seine Gegner die Evangelischen offenbar bedrücken wollte, griff er ihn recht scharf an. So schrieb er nach dem von ihm sehr begrüßten Sieg über die Türken vor Wien an seinen Freund Jakob Probst in Bremen am 10. November 1529: Zu den Verrätereien in Deutschland kommt noch hinzu, „daß der Kaiser Karl viel furchtbarer (atrocious) droht und sich gegen uns zu wüten vorgenommen hat als der Türke. So haben wir beide Kaiser zum Feind, den morgen- und den abendländischen.“ Und in der „Warnung an seine lieben Deutschen“ sagt Luther z. B., wenn der Kaiser einen veranlassen wollte, tatsächlich seinen Taufbund zu brechen durch Kriegshilfe für den Kaiser, solle der Untertan ihm zurufen: „Ja, lieber Kaiser . . . ich will um deinetwillen meinen Gott nicht lästern und sein Wort verfolgen und so frech in Abgrund der Höllen mit dir rennen und springen also im Galopp“ (W 30, III, 299). Und in der Predigt vom 25. November 1531 sprach er in kurzen Zwischenräumen viermal den Gedanken aus, daß im Vergleich mit Gottes Wort auch der Kaiser nur ein „Dreck“ sei. Er wollte dies offenbar ganz besonders ins Gedächtnis und Gewissen seiner Zuhörer einhämtern. Viele wissen allerdings sehr wenig von der vielfach sehr scharfen Stellungnahme und Ausdrucksweise Luthers besonders, wo es sich um Fragen des Gewissens handelt. Sie haben ein sehr einseitiges Bild von Luther vor Augen. Man hat eben vielfach, wie meines Erinnerns der Lutherbiograph Arnold Berger einmal sehr sarkastisch aber treffend sagte, aus dem „Löwen“ Luther eine „wohlfrisierte Hauskatze“ gemacht. Kennt man den wirklichen Luther, so sieht man schon aus den verschiedenen oben mitgeteilten Proben, daß derselbe nichts weniger als ein Fürstenschmeicher war und seine Anhänger auch durchaus nicht zu solchen erzog. Diejenigen, die diesen Vorwurf erheben, würden es wohl kaum als eine Schmeichelei betrachten, wenn sie mit solchen Ausdrücken tituliert würden. Schon aus obiger Auslese gewinnt man doch wohl den Eindruck, daß Luther nichts von einem blinden unbegrenzten Gehorsam gegen Fürsten und Obrigkeit wissen wollte. Noch viel deutlicher wird uns das aber, wenn wir seine grundsätzliche Stellung in dieser Frage nur einigermaßen kennen. Schon aus dem Titel seiner besonders eingehenden Schrift über die Stellung des Christen zur Obrigkeit geht hervor, daß ihm ein Hauptanliegen die Frage ist, wieweit sich dieser Gehorsam erstreckt („Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ 1523). Den

zweiten Teil derselben mit der besonderen Überschrift: „Wie weit sich weltliche Obrigkeit erstrecke“ bezeichnet Luther gleich im ersten Satz als das „Hauptstück“ dieser Schrift. Besonders bedeutsam aber ist ein Zweifaches. 1. welches Bibelwort für ihn immer wieder die entscheidende Anweisung für die Frage des Gehorsams gegen die Obrigkeit gibt, und 2. welche Grundsätze er darüber vertritt.

1. Weithin ist bei uns die Meinung vorhanden, als nehme für Luther in der Stellung zur Obrigkeit das noch dazu nicht ganz richtig von ihm übersetzte Pauluswort Römer 13, 1 ff. (Jedermann sei untertan der Obrigkeit...) die oberste Stelle ein. Nicht wenige meinen, daß mit diesen Worten die Frage über den Gehorsam gegen die Obrigkeit schon entschieden sei. In Wirklichkeit hängt aber bei Luther die eigentliche Entscheidung stets von dem Petruswort Apostelg. 5, 29 „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ ab. Erst im Jahre 1942 hat der Göttinger Theologieprofessor D. Dörries eine ausgezeichnete, ebenso scharfsinnige wie gründliche Abhandlung über die Bedeutung dieser Stelle für Luther unter dem Titel: „Gottesgehorsam und Menschengehorsam“ im „Archiv für Reformationsgeschichte“ S. 47--84 veröffentlicht. Der Kenner hat den Eindruck, daß hier wohl kaum eine Stelle, in welcher Luther auf dieses Apostelwort eingeht, übersehen ist. Für das Studium der ganzen Frage ist die genaue Durcharbeitung dieser Abhandlung ungemein empfehlenswert. Gewiß wird rein zahlenmäßig betrachtet bei Luther das Pauluswort Römer 13 sehr oft zitiert, aber auch das Petruswort nach meiner Beobachtung nicht minder. Luther rechnet gewiß die Stellung gegenüber der Obrigkeit auch zum vierten Gebot. Aber so wichtig auch das vierte Gebot ist, so betont doch Luther oft genug, daß es eben zur zweiten Tafel gehört und damit hinter den Geboten der ersten Tafel zurücksteht. Bei einer Kollision zwischen der zweiten und ersten Tafel muß die zweite Tafel, wie Luther gar manchmal besonders in dem großen Kommentar zum ersten Buch Mose darlegt, hinter der ersten und besonders hinter dem ihm ungemein hochstehenden ersten Gebot, zurückstehen. Sie wird da außer Kraft gesetzt. Gerade nun aber jenes Petruswort: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ gehört nach Luther zur ersten Tafel. Er identifiziert es gelegentlich direkt mit dem ersten Gebot. Damit ist für ihn schon eine scharfe Umgrenzung des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit gegeben.

2. In seinen grundsätzlichen Ausführungen über Recht und Befugnis der weltlichen Obrigkeit beschränkt Luther deren Befehls- und Regierungsgewalt ausdrücklich auf das äußerliche Gebiet des Reiches der Welt und schließt das des Glaubens und Gewissens aus. Das untersteht der Herrschaft Gottes (Reich Gottes). Wenn die Obrigkeit fordert „so oder anders zu glauben“, so würde sie in Gottes Regierungsgewalt eingreifen. Etwas später sagt Luther sehr kategorisch, wenn ein Untertan dem Fürsten, der ihn zum Glauben oder etwa zum Ausliefern evangelischer Bücher zwingen will, „nicht widerspricht“, „so hat er wahrlich Gott verleugnet“ (W. 11, 267). Er setzt dann noch hinzu, daß man einem solchen Fürsten, der ein „Christenmörder“ ist, nicht ein Blättlein, nicht einen Buchstaben „ausliefern soll“ bei Verlust

der „Seligkeit“. Sehr klar spricht Luther über die Bedeutung des Petrusworts (Apostelg. 5, 29) in dem so bedeutsamen „Sermon von den guten Werken“ (1520). Er bemerkt hier am Ende der Ausführungen über das vierte Gebot über dieses Wort: „Er sprach nicht: „Man muß den Menschen nicht gehorsam sein“, denn das wäre falsch, sondern „Gott mehr denn den Menschen“. So „wenn ein Fürst sollte kriegen, der eine öffentliche unrechte Sache hätte, dem soll man gar nicht folgen noch helfen, die weil Gott geboten hat, wir sollen unsern Nächsten nicht töten, noch Unrecht tun usw.“ Bekannte Lutherforscher haben allerdings an und für sich ganz richtig hervorgehoben, daß Luther hier nichts darüber sagt, wie festgestellt werden soll, daß es sich um einen unrechten Krieg handelt. Aber im dritten Teil seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit . . .“ sagt er: „Wie? Wenn denn dein Fürst unrecht hätte, ist ihm sein Volk auch zu folgen schuldig? Antwort: Nein. Denn wider Recht gebürt niemand zu tun, sondern man muß Gott (der das Rechte haben will) mehr gehorchen als den Menschen (W 11, 277). Und in seiner grundsätzlichen Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) schreibt er u. a.: „Wie wenn mein Herr Unrecht hätte zu kriegen? Antwort: Wenn du weißt gewiß, daß er unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen denn den Menschen (Apostelg. 5, 29) und sollst nicht kriegen noch dienen; denn du kannst da kein gut Gewissen vor Gott haben“ (W 19, 656). Er müsse das auch tun, wenn er dadurch sein Amt verliere und als Feigling gelte. Bald danach sagt er in einer als Beispiel gebrachten Ansprache unmittelbar vor der Schlacht: „Liebe Gesellen . . . weil wir wissen oder doch nicht anders wissen, denn daß unser Fürst in diesem Stück recht hat . . . so sei ein jeglicher frisch und unverzagt . . .“ (W 19, 658).

In zwei bedeutsamen Fällen fordert er ganz entschieden von den evangelischen Untertanen, daß sie einem obrigkeitlichen Aufruf zum Kriege keine Folge leisten. Das eine Mal tut er es in der scharfen „Warnung an meine lieben Deutschen“ (1531) gegenüber dem Kaiser, von dem er annimmt, daß er die evangelische Sache mit kriegerischer Gewalt unterdrücken will. Er sagt da, daß die Evangelischen, wenn sie einem solchen kaiserlichen Aufgebot folgen würden, damit „alle Greuel“ des Papsttums in Leben und Lehre auf sich laden würden (W 30 III 307). Dies wird dann bis ins Einzelne auf einer ganzen Reihe von Seiten z. T. in sehr wuchtiger Sprache unter fortwährender persönlicher Apostrophierung des Lesers ausgeführt. Durch solchen Gehorsam würde ein evangelischer Untertan auch helfen „Christus ganzes Reich zerstören und des Teufels Reich wieder bauen“. U. a. sagt er auch: „Ein Christ weiß wohl, was er tun soll, daß er Gott gebe, was Gottes ist und dem Kaiser, was des Kaisers ist; aber doch nicht den Bluthunden, was nicht ihrer ist“. (Der jesuitische Lutherschriftsteller Grisar betonte, daß Luther das Wort „Bluthunde“ wider die katholische Partei des Augsburger Reichstags „in wenigen Zeilen sechsmal“ gebrauchte.) (W 30 III 287.) Unter „Bluthunden“ ist der Kaiser und seine protestantenfeindlichen Genossen gemeint. Zum Schluß seiner Warnung weist

Luther noch ausdrücklich auf das von ihm unendlich oft gebrauchte Petruswort: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ hin.

Noch wichtiger ist bis zu einem gewissen Grad Luthers Stellungnahme in der sogenannten Wurzener Fehde von 1543. Wegen des Städtchens Wurzen, das unter der gemeinsamen kursächsischen und herzoglich sächsischen Aufsicht stand, war es zwischen Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz zu einem scharfen Konflikt gekommen. Schon standen sich die beiderseitigen Truppen kampfbereit gegenüber. Luther hätte es besonders bedauert, wenn diese zwei durch viele verwandtschaftliche Bande wie auch solche des Glaubens verbundene Länder miteinander Krieg geführt hätten. Er schrieb daher am 7. April 1542 ein sehr ernstes scharfes Mahnschreiben an die beiden Fürsten. Darin riet er dem Untertanen desjenigen Fürsten, der mit dem Losschlagen beginnen würde, „daß er laufe, was er laufen kann, aus dem Schlachtfeld und lasse seinen rachgierigen unsinnigen Fürsten allein mit denen so zum Teufel fahren wollen, kriegen (den Krieg führen). Denn niemand ist gezwungen, sondern vielmehr ihm verboten, Fürsten und Herrn gehorsam zu sein, oder Eid zu halten zu seiner Seelen Verderbnis; das ist wider Gott und Recht“.

Dieses Schreiben Luthers gibt übrigens auch Anlaß, sich mit dessen Auffassung von 1. Tim. 2, 1 (Fürbitte für die Obrigkeit) zu beschäftigen. Da ist es einmal schon sehr beachtenswert, daß Luther im Unterschied von vielen anderen auf die Obrigkeit bezüglichen Aussagen des Neuen und Alten Testaments auf diese paulinische Mahnung zur Fürbitte für die Obrigkeit nur ganz selten zu sprechen kommt. Er zitiert sie z. B. in seiner grundlegenden Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“, in der er doch eine ganze Reihe von Bibelstellen anführt, nicht ein einziges Mal. Aber auch seine Auffassung derselben ist doch etwas von der jetzt gebräuchlichen abweichend. Er benützt da dieses Wort geradezu, um das Recht und die Pflicht seines scharfen Vorgehens gegen die kampfbereit einander gegenüberstehenden Fürsten zu begründen. Paulus beschreibt nach ihm in diesem Wort in erster Linie unsere Aufgabe, für die Obrigkeit zu „sorgen“. Das geschieht einmal durch die Fürbitte; sodann aber auch dadurch, daß wir ihr „Gottes Wort und Befehl müssen anzeigen . . . es sei zu trösten die Betrübten, oder zu vermahnen die Angefochtenen oder zu schrecken die Halsstarrigen. Man bedenke auch, was Luther mehrfach über Fluchgebete, Gebetsflüche, paternosterliche Flüche u. a. äußert! Er sagt z. B., daß er das Vaterunser nicht beten kann, ohne zu fluchen. In einer Tischrede vom März 1533 lesen wir „alle, welche beten, fluchen auch, wie wenn ich sage geheiligt werde dein Name, so fluche ich dem Erasmus und allen, die gegen das Wort Gottes gesinnt sind“ (T. 3, 3028).

Weiter werden wir sehen, daß Luther nicht nur eine Ablehnung von obrigkeitlich gebotenen Übertretungen göttlicher Gebote usw. aufs bestimmteste fordert, sondern unter Umständen auch eine energische Ablehnung von obrigkeitlichen Anordnungen solcher äußerer Dinge verlangte, die Gott weder direkt geboten noch verboten hat (Adiaphora). In ganz besonders interessanter und grundsätzlicher Weise geht

Luther auf diese etwas komplizierte Frage ein in seinem „Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sakraments auf Bischof zu Meißen Mandat“. (1528.) Luther ruft hier gleich im Anfang seinen katholischen Gegnern zu: „Wie oft haben wir uns wohl erbosten und erbieten uns noch täglich, wo der Papst und sie allesamt uns das zugeben wollten, daß sie nichts wider Gottes Wort zu lehren und zu leben zwingen, so wollen wir gern und williglich alles halten und annehmen, was sie uns auflegen und gebieten können...“ (W 26, 570.) Aber zugleich befürchtet er „die List der Obrigkeit“, daß sie diejenigen, die ihr aus Liebe ungezwungen jenen Gehorsam dienst leisten nur als „Exempel“ braucht, um die anderen zu solchen Gehorsam zu zwingen. (Man denke an so manche Erscheinungen der Gegenreformation!) So würde derjenige, welcher der Obrigkeit solchen Gehorsam aus Liebe leistet, ihre „Tyrannei“ stärken und zum „Mittyrannen“ wider die (evangelische) „Freiheit“ werden. Gegen Ende der eben ausgesprochenen Ausführungen in jenem „Bericht“ kommt Luther auf den für die Frage des Gehorsams gegen obrigkeitliche Gebote sehr wichtigen Unterschied zwischen „weltlichem“ und „geistlichem“ Gebot oder „Weise“. Luther illustriert das, was er unter einem „weltlichen Gebot“ versteht, sehr anschaulich durch folgendes Beispiel. Die weltliche Obrigkeit würde „ein Fasten für Ostern“ gebieten, aber „eine weltliche Ursache vorwenden“, nämlich Förderung des Fischhandels (infolge der verstärkten Nachfrage nach Fastenspeisen) oder zur Einschränkung eines übermäßigen Fleischverbrauchs. Hier wären wir „schuldig“ zu gehorchen „würde auch unser Gewissen nicht beschwert“. Unmittelbar darnach zeigt Luther zum Schluß aller dieser Ausführungen ganz allgemein und grundsätzlich, daß es hier überall auf das ankommt „was wir Gewissen heißen“ in den Geboten, nämlich die Meinung und Ursache der Gebote“. Das „Ende“ (also das Ziel) der weltlichen Gebote ist das weltliche Wohl von Land und Leuten usw., also Dinge, die das Gewissen nicht belasten. Unsere Stellungnahme zu obrigkeitlichen Ordnungen auf dem Gebiet der „freien Stücke“ (Mitteldinge) hängt also durchaus nicht nur vom Inhalt des Geforderten, sondern vor allem von den dahinterstehenden Motiven und Tendenzen ab.

Aus dem bisher Ausgeführten haben wir gesehen, daß Luther scharfen Widerspruch gegen obrigkeitliche Gebote verlangt, die sich gegen Gottes Gebot richten. Aber zugleich will er doch, daß man die Strafen, die die Obrigkeit wegen des Ungehorsams verhängt, erleidet. Das hat aber durchaus nichts mit schwächlicher Nachgiebigkeit zu tun. Wir brauchen ja da nur an den letzten Vers von „Ein feste Burg“ zu denken: „Nehmen sie den Leib“ usw., „laß fahren dahin, sie habens kein Gewinn“. Er verlangt da gelegentlich scharfe Verurteilung solchen obrigkeitlichen Vorgehens. Ein sehr anschauliches Beispiel haben wir in Luthers Sendschreiben an die vom Herzog Georg von Sachsen wegen ihrer Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt gedrückten evangelischen Christen in Leipzig (1533). Er bezeichnete hier diesen als „Räuber und Mörder“ ja als einen „Teufelsapostel“. Man sollte ihm, wenn er unrechtes verlange, „trotziglich ins Gesicht sagen: Das

will ich nicht tun. Nimmst du mir dann mein Gut oder Leben, so hast du es einem anderen genommen, dem du es teuer bezahlen mußt“. Zuletzt begründet er diese scharfen Ausführungen gegenüber dem Fürsten mit den drastischen Worten: „Man muß dem Teufel das Kreuz in das Gesicht schlagen.“

Sehr scharf trat er, wie wir schon sahen, in der „Warnung an seine lieben Deutschen“ (März 1531) gegen den Kaiser auf, der den Evangelischen, wegen Verweigerung der Heeresfolge, Aufruhr vorwerfen wollte. In Wirklichkeit handle es sich hier nur um eine erlaubte Notwehr (W 30 III, 282). Man dürfe „nicht alles Aufruhr sein lassen, was diese Bluthunde aufrührerisch schelten“. Er sagte ausdrücklich auch in dem letzten von 6 knappen Sätzen zu der ganzen Frage: „Die Gesetze sind über dem Tyrannen, nämlich dem Kaiser; daher ist auf die Gesetze mehr zu achten, als auf die Tyrannen“ (T 1 Nr. 679, 5).

Sehr interessant ist für die ganze Frage Luthers Auslegung zum 82. Psalm von 1530 (W 31, I 189 ff.). Er betont da einerseits (wie er's auch sonst tut) sehr entschieden, daß die Obrigkeit eine sehr wichtige göttliche Ordnung ist und wendet sich gegen Prediger, die unberechtigterweise dieselbe angreifen. Aber andererseits hebt er sehr hervor, daß auch die Fürsten unter Gott und seinem Wort stehen. Ihre „Laster“ sollen von den Predigern, denen das Amt des Worts anbefohlen ist, gestraft werden. Wenn die Träger des Amtes das unterlassen, sind sie „unnütze“ Prediger. Sie sind wie „Säue, die den Platz füllen, da sonst gute Prediger stehen sollten. Ja es wäre „aufrührerisch“, wenn ein Prediger die Laster der Obrigkeit nicht strafte“. „Denn dadurch machte er den Pöbel böse und stärket der Tyrannen Bosheit und macht sich derselben aller teilhaftig, darüber Gott erzürnen möchte und Aufruhr kommen lassen...“

Ganz besonders scharf ist Luthers Stellung gegenüber Obrigkeit, die Gottwidriges verlangen, an zwei Stellen, die noch zum Schluß dieser Ausführungen erwähnt werden sollen. In der Vorlesung über das erste Buch Mose (bei Kap. 27, 5 ff. 1542) sagt Luther: „Wenn die Obrigkeit sagt: Verleugne Gott, verwirf das Wort Gottes, so erkenne ich sie nicht als Obrigkeit an.“ Besonders charakteristisch sind Luthers Ausführungen in den Predigten über Matth. 18—24 (zu K. 18 V. 8 v. J. 1537) W 47, 265 f. „So aber deine Hand oder Fuß dich ärgert, so haue ihn ab...“ Nach Luther sind unter diesen Gliedern, die ein Christ allenfalls einfach „abhauen“ muß, verschiedene Kategorien, so unter der „Hand“ Fürsten und Herren, Vater und Mutter und andere dergleichen Freunde gemeint, die an und für sich einen „schützen“ usw. Dabei bringt Luther nach meiner Kenntnis häufiger als sonst irgendwo auf dem gleichen Raum von nicht ganz 5 Seiten der Weimarer Ausgabe Hinweise auf das Petruswort „Man muß Gott mehr gehorchen...“ sowie seine Drohung, daß alle, welche aus falschem Respekt oder aus Angst vor unangenehmen Folgen gottwidrigen Geboten von Fürsten usw. Gehorsam leisten, zusammen mit diesen in die Hölle fahren.

Das Hauptergebnis meiner Ausführungen läßt sich ganz kurz etwa in folgende Sätze zusammenfassen: Nach Luther muß die Obrigkeit die

ihr von Gott anvertraute Gewalt gewissenhaft zum Schutze der Untertanen und des Landes nach innen und außen anwenden, Eigennutz und „Mutwillen“ vermeiden und sich hüten, gottwidrige, die Gewissen bedrückende Gebote zu geben. Die Untertanen versündigen sich nicht nur durch Ungehorsam gegen berechtigte Forderungen der Obrigkeit, sondern mindestens ebenso sehr durch einen aus falschem Respekt oder aus schwächerer Furcht vor etwaigen unangenehmen Folgen geleisteten unrechten Gehorsam gegen obrigkeitliche Anordnungen, die dem in Gottes Wort geoffenbarten und im Gewissen bezeugten Willen Gottes widersprechen. Ja sie werden in letzterem Falle, wie Luther gar manchmal sagt, zusammen mit ihren Fürsten zum Teufel in die Hölle fahren.

Erst einige Zeit, nachdem ich obiges Resultat meiner Untersuchung zusammengefaßt hatte, kam ich dazu, die schon 1919 nach der damaligen Revolution von dem hervorragenden Erlanger Theologen v. Zahn in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ unter dem Titel: „Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung“ veröffentlichte, sehr scharfsinnige und gründliche Abhandlung genau durchzunehmen (S. 309—361). Dabei sah ich, daß sich gerade auch Luthers Anschauung über die Abgrenzung des Gehorsams gegen die Obrigkeit ganz mit der jenigen deckt, die Zahn bei Jesus und seinen Aposteln aufgezeigt hat. Er schreibt da u. a.: „Die Pflicht zur Unterordnung unter die nichtchristliche wie die christliche Obrigkeit findet ihre Schranke und unüberschreitbare Grenze am Charakter der Frommen als Gottes Knechte; denn als solchen ist es ihnen unmöglich, ein obrigkeitliches Gebot zu erfüllen, welches sie zu irgend einem sündhaften Handeln oder gar zur Anbetung eines Menschen auffordert. Durch den Erlaß eines dahin ziellenden Gebotes würde die Obrigkeit aufhören, eine Dienerin Gottes zu sein und würde sich statt dessen zu einem Werkzeug des Teufels hergeben.“ Besonders interessant ist aber die Feststellung, daß „der Grundsatz, daß man Gott mehr zu gehorchen habe als den Menschen, welchen die Apostel den Verboten und Drohungen des Synedriums gegenüber geltend machen (Apg. 4, 19; 5, 29), von Jesus nicht mit diesen Worten ausgesprochen, aber doch in mannigfaltigen Formen verkündet worden“ sei. „Damit ist jede unwürdige Unterwerfung unter die Anordnungen der weltlichen Obrigkeit und unter die ‚allerhöchsten‘ Personen der Regierenden ausgeschlossen.“

Luther hat nach dem Dargelegten in der Frage des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit den gleichen Standpunkt eingenommen, wie ihn Zahn (Erlangen) für Jesus und seine Apostel nachweist, nur daß er vom Anfang bis zum Ende seines Wirkens unzählige Male den von Petrus formulierten Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ zitierte und bei der Frage des Gehorsams gegen die Obrigkeit seine Entscheidung unter Berufung auf diesen Satz traf. Schon im Blick darauf ist es unschwer zu erkennen, daß Luther die Gehorsamps pflicht gegenüber der Obrigkeit scharf umgrenzt und daß nach ihm dieser Gehorsam eine schwere Sünde ist, wenn er im Widerspruch zu dem absolut gültigen Grundsatz steht: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Weltmacht und Gottesreich in Begegnung

I.

Wer sich darum bemüht, die heutige weltpolitische Situation von Innen her zu verstehen, wird sich der Erkenntnis nicht erwehren, daß die öffentlichen Gewalten dieser Zeit mit dem, was die biblische Verkündigung der Kirche „Reich Gottes“ nennt, in irgendeiner Weise in notwendiger Berührung stehen, daß sie zusammenprallen, daß sie in Begegnung zueinander stehen, sei es in positiver Anziehung oder auch in feindseliger Abstoßung. Damit wird das uralte Problem, in welchem Verhältnis diese beiden Größen, Weltmacht und Gottesreich, zueinander stehen, zu einer gegenwärtig bedrängenden, akuten Frage. H. Asmussen hat im Speziellen darauf hingewiesen, daß sich die Evangelische Kirche in Deutschland seit mehr als einem Jahrzehnt „um ein gesundes Verhältnis zwischen Staat und Kirche“ bemüht, und daß in dem gegenwärtigen Augenblick, der „sehr viel Ähnlichkeit hat mit der Zeit der Völkerwanderung“, dieser Besinnung ein besonderes Gewicht zukommt. Man kann in der Tat dieser Frage nicht mehr ausweichen, seitdem offenkundig geworden ist, daß eine Weltmacht, welche das „Gegenüber“ des Gottesreiches bewußt negiert, in Raserei versinkt, und daß überall dort, wo die weltpolitischen Gewalten ihre religiös-ethische Verantwortlichkeit preisgeben, der Weg für das Chaos und den Nihilismus bereitet wird. Es muß also schon irgendein Zusammenhang bestehen zwischen Weltreich und Gottesreich, so verschieden und gegensätzlich auch sonst diese Wirklichkeiten sein mögen.

Diese Einsicht beginnt seit der deutschen Katastrophe die Christenheit auf Erden mächtig zu bewegen. Nicht zufällig ist es daher, wenn die kommende Weltkonferenz in Amsterdam entscheidend dieses Problem erörtern wird, und die Studienabteilung des Ökumenischen Rates schon 1946 die ganze damit gegebene Problematik in den Satz zusammenfaßt:

„Der Dualismus zwischen der christlichen Ethik, die das persönliche Leben oder das Leben der Kirche beherrschen soll, und den ethischen Grundsätzen, die für den Staat und das öffentliche Leben von Bedeutung sind, ist in Mißkredit geraten, weil er die Kirche unfähig macht, das Entstehen antichristlicher und dämonischer Formen des Staates zu verhindern, und weil er nur allzu leicht für den Christen als Bürger eine Entschuldigung für die Duldung von Verbrechen in solchen Staaten ist.“

Verschärft aber wird diese Frage durch einen damit Hand in Hand gehenden tiefgestaffelten Angriff gegen die lutherische Lehre von den beiden Reichen, deren Trennung als eine grundlegende Ursache dieser unheilvollen Fehlentwicklung kritisch beurteilt wird. Die bekannte Kontroverse Karl Barth — Hans Asmussen hat dieser Diskussion eine besonders folgenreiche Zuspitzung verliehen. Sind nicht in Luthers Lehre, welche zweifellos auch für die natürliche Lebensordnung ein großes Verständnis besitzt, Elemente

vorhanden, „welche diese dem Nationalsozialismus besonders nahe rücken“? Hat Luther, worauf K. Barth den Nachdruck legt „die Wirklichkeit in zwei Reiche geteilt, deren eines er dem Staat, deren anderes er der Kirche zuwies“, so daß von keiner Seite Übergriffe stattfinden können, so braucht man sich nicht zu wundern, wenn „zu Hitlers Zeit soviel Christen und christlich beeinflußte Menschen sich sagten, was Hitler und seine Helfer taten, das ginge sie nichts an. Sie hätten von Gott ein anderes Amt und seien nicht für die Staatsführung verantwortlich.“ Als letzte Frucht dieses theologischen Fehlansatzes ergibt sich dann die Feststellung: „Der totale Staat Hitlers war nur im lutherischen Deutschland möglich.“

Zwar hat Asmussen dieser These gegenüber sehr zwingend und nicht ohne Humor die Frage aufgeworfen: „Warum stand Hitler dann nicht in Dänemark, Norwegen oder Schweden auf? So billig zu reden, sollte man polizeilich verbieten.“ Aber es läßt sich zweifellos nicht bestreiten, daß sich in der Vergangenheit auch ein Pseudoluthertum breit gemacht hat, das unter Mißdeutung und Entstellung der lutherischen Reformation einer verhängnisvollen ethischen Passivität im Raum des öffentlichen Lebens und einem gefährlichen christlichen Indifferentismus der politischen Welt gegenüber die Türen geöffnet hat. So hat man Luthers Urteil, daß „das weltliche Reich ein anderes ist und ohne Gottes Reich sein eigen Wesen haben kann“, aus dem Zusammenhang, in dem es seine Gültigkeit hat, herausgerissen und damit jene „Eigengesetzlichkeit“ der staatlichen Gewalt und die aus ihr resultierende Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit der politischen Welt proklamiert. Bei solcher pseudolutherischen Interpretation des Reformators kommt man dann, getrieben von dem alle ethischen Schranken niederlegenden Eros der politischen Zweckmäßigkeit, zu der grotesken Behauptung Deutelmosers „Der Staat ist also von sich aus und aus eigener Kraft göttlich. Er bedarf keiner priesterlichen Rechtfertigung und keines priesterlichen Segens. Er trägt sein Recht in sich selber.“ „Diese Heiligung der staatlichen Macht ist für Luther möglich, weil er über den geoffenbarten Gott der Liebe den verborgenen Gott der Allmacht stellt.“ Von dieser Position aus ist der letzte Schritt nicht mehr verwunderlich: „Luther segnet die Waffen, die jeder mit Freuden führen soll; er versetzt die Kriegsleute in seligen Stand, weil (!) sie mit ihrem blutigen Handwerk Gott dienen; er vergöttlicht den Krieg, weil (!) er in ihm unmittelbar Gott selbst wirksam weiß.“

Es ist klar, daß in Bezug auf derartige Entgleisungen, deren praktische Auswirkungen nicht bestritten werden sollen, K. Barths kritische Anfrage ihr gutes Recht besitzt, abzuweisen ist sie nur, wenn damit die lutherische Lehre als solche in Frage gestellt werden soll. Geleugnet darf ferner nicht werden, daß sich in der Vergangenheit eine falsche Affinität des Luthertums zur staatlichen Gewalt unter einer unzulänglichen Berufung auf die Gehorsamspflicht der Obrigkeit gegenüber nach Römer 13 breit gemacht hat. Ob man deshalb von einer Krisis des Luthertums zu sprechen hat, erscheint unwesentlich. Bedeutungsvoll aber und unumgänglich notwendig ist die durch jene Erfahrungen und Erkenntnisse bedingte Neubesinnung der lutherischen Theologie auf die Grundprobleme der Beziehung von Weltmacht und Gottesreich,

von Gesetz und Evangelium, von Staat und Kirche, von öffentlichem Leben und kirchlicher Botschaft. In welches Verhältnis sind jene Größen zu setzen, in das einer ausschließenden Gegensätzlichkeit oder umgekehrt einer Synthese? Oder gibt es auch eine Begegnung der beiden Reiche von unten und von oben, die ohne eine Vermischung herbeizuführen, eine sehr ernst zu nehmende Bezogenheit von Weltmacht und Gottesreich in sich schließt?

II.

Überblicken wir die Möglichkeiten der Verhältnissetzung von Weltreich und Gottesreich, so stellt sich als die eine extreme Ausprägung zunächst die Statuierung der unbedingten Autonomie der Weltmacht heraus. Gleichviel ob diese staatliche Gewalt sich in einer *lex naturalis* begründet, wie sie sich auch in dem heidnischen Weltreich gestaltet, oder ob sie eine „christliche“ Rechtfertigung in der mißverständlichen Rede von den „Schöpfungsordnungen“ Gottes empfängt, immer handelt es sich darum, daß die politische Welt ihren arteigenen Nomos besitzt, um den ihr Leben kreist, von dem sie ihre Befehle bezieht, an dem sie ihre Maßnahmen orientiert. Dieser Nomos, diese autonome Autorität der Weltmacht, kann unendlich mannigfaltig seinem Inhalte nach bestimmt sein. Ob die entscheidenden Begriffe in dem Willen eines Cäsars oder des Volkes, in dem Mythus machiavellistischer Machtideen oder blutmäßiger Impulse, in der Idee der Weltdemokratie oder der Klassenherrschaft gegeben sind, immer geht es um die Behauptung eines Eigenrechtes des politischen Wollens, das in seinem Bereich souverän und das heißtt uneingeschränkt und ungehemmt gebietet und sich von keiner außer ihm befindlichen Größe, Macht oder Autorität hineinreden oder gar Vorschriften machen läßt. Diese Selbstherrlichkeit einer Weltmacht, sei es in antik-heidnischer Prägung oder in der modernen totalitären Form, verwirft folgerichtig jeden Einspruch im Namen einer religiösen-ethischen Autorität. Die heidnische Obrigkeit läßt eine solche Beeinflussung nicht gelten, da sie sich ja selbst mit der höchsten priesterlichen Vollmacht identifiziert und ihre eigenen Ansprüche als Ausdruck der von ihr verehrten Gottheit religiös rechtfertigt. Die moderne Staatsautorität aber verlangt die Ausschaltung der christlich-kirchlichen Prinzipien aus ihrem Herrschaftsbereich, da diese unsachgemäße Einmischung und Grenzüberschreitung der geistlichen Gewalt unvereinbar mit dem Staatsdenken des religiös-neutralen säkularisierten Lebens erscheint. Diese moderne Haltung ist antinomistisch bestimmt. Denn während das heidnische Weltreich dem Irrtum verfallen ist selbst über das göttliche Gesetz verfügen zu können und ihm zu dienen, erklärt das moderne Weltreich seine von der religiösen Welt bewußt gelöste in sich selbst ruhende Autonomie, die sich entschlossen von jedem Postulat des göttlichen Gesetzes distanziert.

Die Folgen dieser Diastase der Weltmacht gegenüber dem Gottesreich und seines Anspruches sind zweifache. Auf der einen Seite muß die Kirche und ihr Einfluß aus der Öffentlichkeit verdrängt werden. Dieser Tendenz kommt die berühmte Sohmsche These von der „Unsichtbarkeit der Kirche“ entgegen. Wenn „das geistliche Wesen der Kirche jegliche kirchliche Rechts-

ordnung ausschließt“, wenn „die Kirche Christi kein Kirchenrecht kennt“, dann ist das öffentliche Leben der Kirche der Staatsgewalt ausgeliefert, und die Kirche in die Sphäre einer undefinierbaren Innerlichkeit zurückdrängt. Die Unsichtbarkeit der Kirche aber hat zur Folge ihre Einflußlosigkeit, mit der sich nur zu oft in der Geschichte die Existenzlosigkeit im politischen Lebensraum verbindet. Damit ist jeder Auftrag der Kirche der Öffentlichkeit gegenüber, alle Botschaft vom Gottesreich, vom Gesetz und Evangelium an die Mächte dieser Welt ausgeschlossen, schon die Möglichkeit einer Begegnung zwischen Weltmacht und Gottesreich verneint.

Auf der anderen Seite vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit das Abgleiten dieser autonomen, in falscher „Freiheit“ von dem Gesetz nunmehr ungebundenen und damit letztlich ungebändigten Staatsmacht zur Selbstvergottung. Immer wieder wird hier die menschliche Illusion, ohne Bezogenheit auf Gottes Wirklichkeit in einer religiös neutralen Domäne leben zu können, entlarvt. Der heidnische Staat der Antike ebenso wie das moderne Weltreich der natürlichen Ratio erliegen in ihrer gottgelösten Selbstbezogenheit dem Vergötzungswahn, und damit wird die Entgöttlichung der Reiche dieser Welt mit ihrer Dämonisierung erkauft. Von diesem Gefälle der menschlichen Vernunft, wie sie die irdische Obrigkeit beherrscht, hin zur Gottlosigkeit weiß Luther sehr wohl etwas zu sagen. „Das edle Kleinod, so natürlich Recht oder Vernunft heißt, ist ein seltsam Ding unter den Menschenkindern.“ „Alle König und Fürsten, wenn sie der Natur und der höchsten Weisheit folgen, müssen Gottes Feinde werden und sein Wort verfolgen.“ „Je mehr ihnen Gott Gewalt, Ehre gibt, je mehr Deum contemnunt“ (W. A. 49, 12, 37). Wo immer die Blickrichtung auf Gottes Ehre verdunkelt wird, treten die Dämonen auf den Plan und steigern die menschliche Vernunft und den menschlichen Willen der Machthaber zur titanenhaften Vermessenheit. Das klassische Schulbeispiel bietet das Phänomen des Hitlerschen Totalstaates und sein Ende. (Vergl. W. Künneth „Der große Abfall“, Verlag Fr. Wittig-Hamburg, 1947.) Aber es darf nicht vergessen werden, daß jede moderne Weltmacht, gerade weil sie eine bestimmte Weltanschauung verkörpern will und um die Gesinnung der Menschen ringt, in besonders hohem Maße den Gefahren der Selbstvergottung ausgesetzt ist, die wiederum gerade in dem, in dem modernen Totalstaate so beliebten, Gewissens- und Gesinnungsterror ihre symptomatischen Ausläufer besitzt.

Der Verzicht auf eine Begegnung zwischen Weltreich und Gottesreich führt demnach letzten Endes nicht nur zu einer Verdrängung der biblischen Botschaft aus der Weltöffentlichkeit, sondern auch zu einer Selbstzerstörung der politischen Macht selber. Im Gegensatz zu dieser Haltung aber steht die andere Möglichkeit der Bemühungen um eine Theokratie. Während die Autokratie der Weltmacht in jeder kirchlichen Beanspruchung theokratische Bedrohungen wittert, geht es hier um den Versuch, die Ordnungen der Welt den Grundsätzen des Reiches Gottes unterzuordnen oder anzupassen.

Die Geschichte zeigt uns zwei typische Ausprägungen dieser Vermischung der beiden Reiche. Im Vordergrund steht die römisch-katholische Lehre von der Suprematie der Kirche über den Staat, von der Untertanenpflicht der

weltlichen Obrigkeit gegenüber der geistlichen Gewalt, wie sie sich im römischen Stuhl verkörpert. Die mittelalterliche Theorie von den zwei Schwestern gibt die dogmatische Grundlage für diese weittragende Lehre. Von dem Pontifikat des Papstes Innozenz III. sagt Reinhold Schneider: „Innozenz III. trat seine Herrschaft an in der Überzeugung, daß ‚Petrus in die Fülle der Gewalt‘ erhoben sei; er gebot Königen und Völkern... Den gewaltigen Anspruch, Herr aller Kronen zu sein und zugleich des geistlichen und weltlichen Schwertes, welches zweite der Kaiser zu führen habe im Dienste des Papstes, nach seinem Willen, hat Innozenz behauptet.“ „Wie das Sonnenlicht durch die Räume, mußte die einmal aufgegangene Macht des Schlüsselbewahrers sich durch die geschichtliche Wirklichkeit strahlend entfalten.“ („Weltreich und Gottesreich“, 1946, S. 15/16.)

Diese auch heute noch keineswegs aufgehobene Forderung der Papstkirche war es, gegen die sich der leidenschaftliche Widerspruch Luthers wandte. Diese Vermischung des weltlichen und geistlichen Regimentes wird weder der gottgesetzten Ordnung der Welt noch dem Anspruch der biblischen Botschaft gerecht. Damit wird einerseits die Allgemeingültigkeit der Bergpredigt für die Christenheit außer Kraft gesetzt und andererseits die eigenständige Würde der Obrigkeit verletzt, indem der Kaiser, der nach Luther „Gottes Lehensmann heißen“ müßte, zum Lehensmann des Papstes degradiert wird. „Dem Papst... nicht gebührt ein Kirchenheer oder christliches Heer zu führen, denn die Kirche soll nicht streiten noch mit dem Schwert fechten..., sie hat genug ander Waffen und Schwert und ander Kriege (Eph. 6, 12), damit sie zu schaffen genug hat, sie darf sich in des Kaisers oder Fürsten Kriege nicht mengen.“

III.

Bei dieser betonten Frontstellung gegen Rom darf aber der zweite Typus des theokratischen Anspruches, wie er in der grundsätzlich kalvinistischen These von einer Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden und ihrer zahllosen Variationen zu Tage tritt, nicht übersehen werden. Auch hier handelt es sich um ein Niederlegen der Unterschiede zwischen Weltmacht und Gottesreich. Die schwarmgeistigen Bewegungen aller Zeiten basieren auf dieser mangelnden Unterscheidung. So hat Luther den Bauern, die irrtümlicherweise „unter christlichem Namen zum Schwert greifen“, zum Vorwurf gemacht, daß sie „aus dem geistlichen Reich Christi ein weltlich, äußerlich Reich machen, welches unmöglich ist“. Stets geht es hierbei um die Konzeption Calvins, welche in irgendeiner Gestalt das „Volk Gottes“ in dieser Welt realisieren will und im Gegensatz zum Evangelium Jesu mit staatlichen Machtmitteln eine Theokratie zu errichten bestrebt ist. Damit wird das Evangelium zum Weltgesetz verdorben, und umgekehrt verliert das eigentliche Gesetz Gottes sowohl seinen tödenden Charakter als auch seine Funktion, die Menschen aus ihrer im Gesetz offenbar gewordenen Verlorenheit heraus zu Christus hin zu führen. Wo immer in der Geschichte der Kirche der Versuch gemacht wurde, theokratische Ideen zu verwirklichen bis hin zum Gedanken eines social gospel oder einer christlichen Weltdemokratie

zeigen sich als überaus typische Merkmale der Vermischung der beiden Reiche Heuchelei, Scheinheiligkeit und Unbußfertigkeit, die das Gesetz Gottes in seinem unerbittlichen Gerichtsernst nicht erkennt, sondern als ein menschlicherseits zu bewältigende Verpflichtung, die keineswegs ausschließlich auf das Evangelium von der Gnade Gottes angewiesen ist, verstanden wird.

Es ist ernsthaft zu fragen, ob nicht auch die neueste uns gebotene Theorie von einer Analogie zwischen Staat und Kirche, „Bürgergemeinde und Christengemeinde“ als eine Abart dieser reformierten Grundthese beurteilt werden muß. Gewiß, die Formulierungen Karl Barths sind sehr vorsichtig und vermeiden die massiven theokratischen Behauptungen. Staat und Kirche verhalten sich zueinander wie zwei um denselben Mittelpunkt liegende konzentrische Kreise. Das politische Wesen ist „gleichnissfähig und gleichnisbedürftig“. „Es besitzt keine Eigengesetzlichkeit, keine der Kirche und dem Reich Gottes gegenüber selbständige Natur. Eine einfache und absolute Ungleichung zwischen ihm und der Kirche einerseits, dem Reich Gottes andererseits kann darum auch nicht in Frage kommen. Es bleibt somit übrig und es drängt sich als zwingend auf: die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes.“ (K. Barth, „Christengem. und Bürgergem.“ 1946, S. 20.) Um allzu grobe Mißverständnisse zu vermeiden, wird ergänzend hinzugefügt: „Daß es aber bei der Eigenheit und Andersheit ihrer Voraussetzung und Aufgabe, bei ihrer Existenz als besonderer äußerer Kreis sein Bewenden haben muß, kann ihre Gerechtigkeit und also ihre Existenz als Spiegelbild der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit nun doch nicht selbstverständlich und ein für allemal vorausgegeben sein, ist diese vielmehr aufs höchste gefährdet, ist es immer und überall fraglich, ob und in welchem Maß sie ihre Gerechtigkeit erfüllt, muß sie also um vor Entartung und Zerfall bewahrt zu bleiben, an sie erinnert werden; sie ist gleichnisbedürftig ebenso wie sie gleichnissfähig ist.“ „Sie ist ja als Bürgergemeinde darauf angewiesen, aus dem löcherigen Brunnen des sog. Naturrechts zu schöpfen. Sie kann sich nicht von sich aus an das wahre und wirkliche Maß ihrer Gerechtigkeit erinnern, sich nicht von sich aus zu deren Erfüllung in Bewegung setzen.“ (Barth, „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, 1946, S. 21.)

Diese zunächst einleuchtend erscheinende These muß bei genauer Überprüfung als eine Variation der Vermischung der beiden Reiche durchschaut werden. Soll der Staat zum „Spiegelbild der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit“ werden, so wird die Christusoffenbarung auch zur Norm der weltlichen Ordnungen erhoben, und, worauf der norwegische Theologe Aalen-Oslo kritisch aufmerksam macht, „das, was nach Paulus von dem Leben der Kirche gilt, unversehens auf den Staat übertragen und also doch eine Art *theologia gloriae* getrieben“. Damit wird aber „das Evangelium unvermerkt zum Gesetz und damit auch das Gesetz zum Evangelium“. Es ist ferner nicht uninteressant festzustellen, daß dieser Analogiedanke erstmalig bei Wilhelm Stapel auftaucht, der in seinem „Christlichen Staatsmann“ einst erklärte: „daß . . . eine große Entsprechung zwischen irdischem

Leben und himmlischem Leben besteht..., das ist offenbar nicht nur mystisches Spiel, sondern es liegt ein Zwang darin“. Freilich sieht er, natürlich im Unterschied zu K. Barth, nicht in einer demokratischen Weltordnung, sondern in der „wäterlichen Herrschaftsordnung“ die metaphysische Analogie gegeben. Wir erkennen auf jeden Fall, wie sehr diese Analogievorstellung auf gefährliche Abwege führt und eine ungesicherte und vieldeutbare Rede darstellt.

Grundsätzlich sind aber gegen die Anwendung des Analogiebegriffes zur Erfassung des Verhältnisses von Weltmacht und Gottesreich folgende Momente geltend zu machen. Der politische Dienst stellt eine natürliche Möglichkeit des Menschen dar, und seine Gestaltungen von Frieden und Gerechtigkeit sind primitive menschliche Bemühungen im Zwielicht einer zu Ende gehenden Weltgeschichte. Die Möglichkeiten der irdischen Weltreiche sind Möglichkeiten der gefallenen Schöpfung. In völligem Gegensatz dazu, nicht aber in Analogie, steht die Botschaft von einem Gottes-Reich, dessen Friede und Gerechtigkeit ausschließlich Werk des heiligen Geistes sind. Der wesenhafte und entscheidende Dienst der Kirche ist daher der Dienst an Wort und Sakrament, wofür im staatlichen Raum überhaupt jede Entsprechung fehlt. Sodann entsteht bei dem Barth'schen Bild der beiden konzentrischen Kreise der Eindruck, als ob die Existenz der „Bürgergemeinde“ so etwas wie eine natürliche Vorstufe für das Reich Gottes sei, so daß jederzeit von hier aus ein harmonischer Übergang zur „Christengemeinde“ vollzogen werden könnte. Hier würde wiederum das total Andre der Gemeinde Jesu übersehen, denn der Weg zur Gliedschaft am „Leibe Christi“ führt nur über die Metanoia, den Bruch mit der natürlichen, im Schatten des Falles liegenden Existenz. Zum Dritten darf nicht übersehen werden, daß es der Staat mit dem „unbekannten Gott“ zu tun hat. Seine ihm zur Verfügung stehende *lex naturalis* und die von ihm bestenfalls realisierte *justitia civilis* sind eben nicht eine natürliche Offenbarung in dem Sinn, als ob damit die Botschaft des ersten Glaubensartikels von der Schöpfung zum Ausdruck käme. Die Kirche aber lebt im Gegensatz zu dieser „Finsternis“ im Lichte des *deus revelatus*, dessen Botschaft die Offenbarung von Gesetz und Evangelium umschließt. Viertens vermag das Weltreich nur unter dem Gesichtspunkt einer Frage verstanden zu werden, welche jedoch der Mensch von sich aus nicht zu beantworten vermag. Die Antwort enthält allein die Erlösungsbotschaft, welche der Kirche anvertraut ist. Weil die Weltmacht in ihren konkreten Erscheinungen aber ein Produkt der gefallenen Welt ist und von ihrer Erlösung nichts weiß, steht über ihr im Unterschied zur „Christengemeinde“ keine Verheißung. Das Weltreich, letztlich ein Tummelplatz der Dämonen und der „Fürsten dieser Welt“, besitzt keine Eschatologie, das Reich Gottes aber ist die eschatologische Größe schlechthin.

So muß auf Grund dieser Erwägungen die Unhaltbarkeit des Analogiebegriffes herausgestellt und allen theokratischen Ideen gegenüber, welche eine Verchristlichung der Welt im Auge hat, die saubere Unterscheidung der beiden Reiche gemäß der lutherischen Theologie behauptet werden.

IV.

Luthers Lehre von den zwei Reichen muß neu verstanden werden als Lehre von dem Unterschied, aber auch von der Bezogenheit der beiden Regimenter. Die von Luther geforderte Unterscheidung besagt nicht Trennung derart, daß Gesetz und Evangelium, Weltreich und Gottesreich neutral und beziehungslos neben oder gegeneinander stünden, sondern setzt vielmehr auf Grund der Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit dieser beiden Größen eine echte und notwendige Bezogenheit.

Grundlegend ist zunächst die bekannte Unterscheidung zwischen Amt und Person, zwischen „Christen in relatione“ und „Christen als einzelne Leute außer dem Amt und Regiment“. So kommt es zu der für Luthers Denken so charakteristischen Spannung: „Also gehet denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tust, äußerlich und innerlich, zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafest, zugleich dem Übel nicht widerstehest und doch widerstehest.“ Denn Gottes Willen hat zwar Regiment verordnet, „das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den Heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie Frieden halten“. („Von weltlicher Obrigkeit“, W. A. 11, 251, 15.) Auf der einen Seite regiert also das weltliche Schwert der „Henker und Stöckblöcher“, auf der anderen Seite das Wort, das Predigen ohne Zwang und Gewalt. „So werden hier die Gewissen bzw. Seelen den Weg zum Himmel gewiesen — dort wird Leib und Gut für dieses Leben beansprucht. Hier will allein Gott durch die Verkündigung seines Wortes regieren — dort hat Gott („nicht daß er kein Herre mer darüber will sein“) den Kaiser zu Lehen gesetzt.“

Die Notwendigkeit dieses weltlichen Amtes aber ist darin gegeben, daß Gottes Barmherzigkeit diese gefallene Welt erhalten will. So steht die Weltmacht, ohne es selbst zu wissen, im Dienst Gottes zur Erhaltung der Welt, die „um der Kirche Christi willen“ bis zum Ende aufbewahrt werden muß. Harald Diem faßt sehr einleuchtend diese Grundgedanken Luthers in seiner Untersuchung über „Luthers Lehre von den zwei Reichen“ zusammen: „Uns, wie wir als gefallene Kreatur daran sind, besitzt das Gesetz. Um unseres Gefallenseins willen hat uns ja Gott in die Schranken seines Gesetzes nehmen müssen. Darum gehören Gesetz und alter Mensch zusammen, d. h. das Gesetz ist der Dauergast in unserem Gewissen und ist mit unserer Vernunft verschworen. Unser Gewissen ist nach Wesen und Herkunft (kraft der lex naturalis) Stimme des Gesetzes. Aber das Gesetz besorgt das Amt, uns zu verklagen: Begegnen wir diesem Verkläger nur kraft unserer natürlichen Beschaffenheit, dann verfallen wir unvermeidlich entweder der Vermessenheit (Heuchelei) oder der Verzweiflung. Das Äußerste, was das Gesetz direkt positiv leisten kann, ist, daß es zwar nicht die operantes innerlich ändern, aber die opera zu äußerer Disziplin (justitia civilis) zwingen kann. Aber justitia civilis als solche ist noch lange keine justitia evangelii, ist im Gegenteil als der Schrittmacher der Heuchelei nach wie vor der Feind des Evangeliums.“

Dem Gesetz kommt demnach eine doppelte Funktion zu, ein „leibliches“ und ein „geistliches“ Amt. Das „leibliche“ Amt „dient“ zu diesem Weltleben, denn Gott hat alle weltlichen Rechte und Gesetze dazu verordnet, den Sünden damit zu wehren... Darum hat Gott verordnet Oberkeit, Eltern, Schulmeister, Gesetze und Rechte, Stöcke und allerlei weltliche Ordnung, auf daß, wo sie nicht mehr können, doch aufs wenigste dem Teufel die Fäuste binden. Hinsichtlich des geistlichen Amtes erkennt er, daß dies „des Gesetzes sonderlich und eigen Amt“ ist und daß es dazu verordnet ist, „daß es die Übertretung größer machet“, d. h. ihn zur Erkenntnis seiner Sünde führen möchte. „Also läßt uns Gott ständig durchs Gesetz dem Gesetz sterben, um uns so Gnade um Gnade zu geben. Das ist das exercitium, das Gott zu unserer Heiligung veranstaltet.“ Es gibt also für die dem Weltreich angehörenden Menschen keine andere Rettung als die, auf die Botschaft von dem Reich Gottes, das jeder Weltmacht begegnet, zu hören und sich die eigene Situation in dieser Welt deuten zu lassen. „Nur das in den beiden Reichen ‚stehende‘, ohne Scheu und Schielen Gottes Wort ausrichtende Predigtamt der Kirche verkündigt allen Menschen den in ‚Gesetz und Evangelium‘ offenbarten Gotteswillen und gibt ihnen damit jenes discrimen zwischen Gesetz und Evangelium zu wissen und zu üben.“

Schon auf Grund dieser Prinzipien ergibt sich eindeutig, daß die Unterscheidung nicht Trennung, sondern Bezogenheit auf Grund einer unvermischbaren Andersartigkeit bedeutet. Darum ist es ein Mißverständnis eines dem Quietismus verfallenen Luthertums zu meinen, daß die „Eigengesetzlichkeit“ der Weltmacht für die kirchliche Verkündigung unantastbar sei, daß die Kirche es nicht wagen dürfe ein Wort an die weltliche Obrigkeit zu richten oder einen Öffentlichkeitsauftrag zu erfüllen. Das der Staatsmacht in der Verkündigung der Kirche begegnende Reich Gottes schafft erst die Voraussetzung dafür, daß die Obrigkeit sich selbst neu und recht verstehen lernt, daß der „verborgene Gott“ nunmehr als der in Christus offensbare Weltenherr erkannt wird, daß die Verbindlichkeit des Gotteswillen in den 10 Geboten auch für den Politiker kein Moratorium gestattet, daß der Kirche in der Botschaft von Gesetz und Evangelium ein Wächteramt anvertraut ist, dessen Aktionsradius das gesamte Feld der politischen Wirklichkeit umspannt. Darum kann die Kirche in ihrer Begegnung mit der Weltmacht nicht auf Beliebtheit rechnen, denn ihr Wort ist nicht nur eine deutende Begründung jeder Weltmacht als „Gottes Ordnung“, sondern auch eine Begrenzung und Bedrohung ihrer Autonomie und eine Infragestellung ihrer Selbstherrlichkeit. Von hier aus gesehen ist aber die Weltmacht, will sie nicht in Titanismus versinken und untergehen, geradezu auf das auf sie zukommende Reich Gottes und seine Botschaft angewiesen, denn von sich aus ist die staatliche Macht gerade nicht in der Lage, die Frage, die ihr durch ihre Existenz gestellt wird, zu beantworten. Versagt die Weltmacht dem Gesetz und Evangelium Gottes das Geltungsrecht in ihrem Bereich, muß sie folgerichtig der Dämonisierung verfallen, zeigt sie dagegen eine Offenheit gegenüber der christlichen Verkündigung, so wird ihr damit zwar keine Verheißung für irdische Wohlfahrt und politische Erfolge geschenkt, aber die

Möglichkeit gegeben, ihre Funktionen als Amtsaufträge gemäß der Bevollmächtigung als Gottes Ordnung zu vollziehen und sich damit vor dem Fluch der Vergötzung zu sichern. Demgemäß lautet das Urteil der lutherischen Reformation:

„Die Oberkeit sollte das Evangelium willig in allen Ehren halten und auf den Händen tragen und hoch halten, denn es hat sie also gefördert und erhalten und der Oberkeit Stand und Amt geadelt, daß sie nun wissen, was ihr Beruf sei, und daß sie die Werke ihres Amtes mit gutem Gewissen tun mögen.“ (W. A. 19, 625, 15f. und W. A. 38, 103, 4.)

Luther denkt also nicht daran die Welt und ihre Machthaber sich selbst zu überlassen, sondern er nimmt die Gewissen der Obrigkeit eindeutig in Anspruch. Das Predigtamt hat also auch der Obrigkeit etwas Entscheidendes zu sagen, die es

„kraft seines Amtes nicht nur tröstete und leitete, sondern auch ermahnte und strafte“.

„Das sind jetzt die faulen und unnützen Prediger, die den Fürsten und Herren ihre Laster nicht sagen... Diese alle stehen nicht und sind Christo nicht treu. Das wäre vielmehr aufrührerisch, wo ein Prediger die Laster der Obrigkeit nicht strafet.“ (W. A. 31, I, 196, 25, 34.)

Dabei ist zu bedenken, daß es hierbei nicht um eine Verurteilung des weltlichen „Amtes“ geht, sondern um die falschen Träger des Amtes, die „Personen“, welche das Amt verderben und persönlich vor Gott schuldig werden. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß das pneumatische Reich der Kirche in seinem Wirken in das Reich der Welt hineingreift nicht in einer artfremden Grenzüberschreitung, sondern gemäß seinem Wesen und seiner göttlichen Vollmacht.

„Das Evangelium verbeut nicht der Obrigkeit Amt, sondern es bestätigt solches und gebeut, daß Obrigkeit ihren Glauben erzeige und bekenne durch ihr Amt, und richte es zum Bekenntnis, daß Gott leuchte in ihrem Amt, und dadurch erkannt und gepreiset werde.“ (E. A. 64, 275.)

Weltmacht und Gottesreich stehen in notwendiger Bezogenheit, in unaufhörlicher Begegnung, seitdem Gottes Offenbarung in diese Welt eingebrochen ist, und seitdem ein prophetisches oder ein apostolisches ministerium verbi divini gesetzt ist. In der eschatologischen Weltstunde dieser Geschichtsepoke liegt auf dieser Begegnung ein besonderes Gewicht. Jede irdische Weltmacht trägt das Doppelgesicht von Römer 13 und Apokalypse 13. Daß sie nicht von der Dämonie der letzteren verschlungen wird, darüber zu wachen ist Aufgabe des Amtes der Kirche. Nicht um Entfaltung ethisch-sozialer Programme zur Weltverbesserung durch die Kirche geht es bei dieser Inanspruchnahme der weltlichen Mächte durch Gottes Reich, sondern um die existentielle Begegnung mit der in Christus geoffenbarten göttlichen Wahrheit, des göttlichen Friedens, der göttlichen Gerechtigkeit, Wirklichkeiten, nach denen die Welt sich sehnt, aber nie von sich aus zu gestalten vermag. Es

handelt sich letztlich und entscheidend um die martyria, um das Wortzeugnis und Lebenszeugnis der Christuskirche mitten in der Arena der tobenden Weltmächte. Diese spannungs- und notvolle Begegnung endet erst in der Parusie des Herrn der Kirche, welcher jetzt schon zwar der heimliche Herr auch der Weltreiche ist, dann aber sich als „der König aller Könige“ offenbaren wird. Weil Christus jetzt schon der universale Herr ist, gibt es, wie man es neuerdings formulierte (Ökumenische Studienkommission), eine „Verkündigungstheokratie“, weil er jedoch diese Herrschaft in der Verborgenheit ausübt, bedeutet diese Verkündigung nicht die Aufrichtung einer christlichen Ordnung der Welt in irgendeiner Gestalt, sondern steht sub cruce tectum, ist Ausprägung der *theologia crucis*.

Die Erkenntnis R. Schneiders ist auch die unsrige:

„Wir sind angerufen vom Gottesreich und von ihm in das Weltreich gesandt — und vielleicht in dessen finsterste Macht, dessen scheinbar steigende Stunde —; wir sollen mithelfen, es zu besiegen, wenn es die Gnade so will, wir, die armen Zeugen seiner geheimnisvollen Gegenwart. Damit erreichen wir die innerste — freilich verborgene — Wirklichkeit der Geschichte: Wir können den Streit nur antreten und austragen mit der Überwindung Babylons in uns selbst.“ („Weltreich und Gottesreich“ 1946, S. 12.)

Die Hilfswerke des Martin Luther-Bundes:

DIE BIBELMISSION DES MARTIN LUTHER-BUNDES

Anschrift: Stuttgart O, Neckarstraße 69

Postscheckkonto: Stuttgart 105

Leiter: Stadtpfarrer Eugen Zügel, Stuttgart, Neckarstraße 69

Die im Frühjahr 1937 begründete Bibelmission hat in ständig ansteigender Linie kostenlose Bibeln und NT in der Heimat und in der Diaspora verteilt. Diese Fürsorge gilt sowohl den Kirchengemeinden wie den einzelnen Gesuchstellern. Der Dienst dieses Hilfswerks ist seit seiner Entstehung niemals unterbrochen worden. — Die Arbeit der Bibelmission wird zur Zeit auch von der Bundeszentrale in Erlangen, Fahrstraße 15, unterstützt. Alle Anfragen und Wünsche sind aber zunächst an die oben angegebene Anschrift in Stuttgart zu richten.

DAS SENDSCHRIFTEN-HILFSWERK DES MARTIN LUTHER-BUNDES

Anschriften: Berlin NW 87, Holsteiner Ufer 16a und Erlangen, Fahrstr. 15

Postscheck: Sendschriften-Hilfswerk des MLB., PSA, Berlin 333 00 und PSKonto des Martin Luther-Bundes, Nürnberg 405 55

Geschäftsführung in Berlin: Frau Erna Rieger, Berlin NW 87,
Holsteiner Ufer 16 a

in Erlangen: Bundeskanzlei des MLB., Fahrstraße 15

Seit 1936 führt der Martin Luther-Bund sein weit bekanntes Sendschriften-Hilfswerk, dessen Aufgabe es ist, sowohl christliche Literatur wie auch theologische Spezialbücher zu beschaffen und vornehmlich an Pfarrer und Theologiestudierende weiterzugeben. Auch diese Arbeit des MLB. hat niemals eine Unterbrechung erfahren. Auch die vor dem Kriege sehr ausgedehnte Auslandsarbeit ist jetzt wieder neu begonnen worden. Für die östliche Besatzungszone Deutschlands ist die Berliner Anschrift zuständig, für die westlichen Besatzungszonen kann neben Berlin auch die Bundeskanzlei in Erlangen angeschrieben werden.

Die beiden Kreise

Im konfessionellen Gespräch der evangelischen Kirchen wird neben der Frage nach dem rechten Verhältnis des Abendmahles in letzter Zeit besonders stark wieder die nach dem rechten Verständnis von Gesetz und Evangelium bewegt. Gegen die lutherische Theologie wird reformierterseits der Vorwurf erhoben, daß die strenge Unterscheidung bei Luther ein schriftwidriger Irrtum sei, „durch den sein (des deutschen Volkes) Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist“¹⁾ Dieser Irrtum, unter dem das deutsche Volk leidet als „an der Erbschaft eines besonders tiefssinnigen und gerade darum besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums“²⁾, zeitigte seine üblen Folgen im „Hitlerismus, (der) . . . der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden“³⁾ ist. Von anderer Seite wird der gleiche Vorwurf — wenn auch in gemäßigterer Form — erhoben in dem Sinne, daß in der scharfen Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt und Ordnung die Wurzeln für den politischen Quietismus des Luthertums in Deutschland zu sehen und sie somit Grund und Ursache der politischen „Unverantwortlichkeit der Passivität“ im deutschen Luthertum sei.⁴⁾

Von welchem Verständnis der Relation Gesetz — Evangelium kommt die reformierte Theologie her, so daß sie sich berechtigt und stark genug fühlt zu ihren forschen Angriffen auf die lutherische Darstellung dieser Frage? Die reformierten Theologen beschreiben das Verhältnis von Gesetz und Evangelium heute gern gleichnishaft im Bilde zweier konzentrischer Kreise, die um das Zentrum Jesus Christus gelagert sind. Der innere Kreis stellt die Kirche dar, der äußere die Welt; beide Kreise gehören zusammen zum Herrschaftskreise, zum Reich Jesu Christi.⁵⁾ Dem Gleichnisbilde von den beiden Kreisen liegt zu Grunde das Anliegen jeglicher reformierter Theologie: die unverrückbare Majestas Dei in Jesus Christus, unter dem als dem einzigen Herrn der gesamten Schöpfung die Kirche und die Mächte der Welt stehen, zu sichern.⁶⁾ Denn „ein Christus, der nur Haupt der Kirche und nicht Haupt aller Mächte ist, der herrscht nicht in Wahrheit“⁷⁾ Deshalb hat auch die weltliche Ordnung — Barth nennt sie die „Bürgergemeinde“ — „keine vom Reich Jesu Christi abstrahierte, eigengesetzlich begründete und sich auswirkende Existenz, sondern sie ist — außerhalb der

¹⁾ K. Barth: Eine schweizer Stimme, Seite 113.

²⁾ a. a. O.

³⁾ a. a. O.

⁴⁾ A. de Quervain: Kirche, Volk, Staat, Seite 242.

⁵⁾ So bei Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Seite 13 f., 15, 16, 29 f., 52; de Quervain: Kirche, Volk, Staat, Seite 24. Beide verweisen auf: O. Cullmann: Königherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament; ders.: Das Wort der Kirche für die Welt.

⁶⁾ de Quervain: Kirche, Volk, Staat, Seite 24 ff.

⁷⁾ a. a. O. Seite 25.

Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi — ein Exponent dieses seines Reiches“.⁸⁾ Daraus resultiert die politische Verpflichtung der Kirche und der einzelnen Christen gegenüber dem Staat. Als Partikel des inneren Kreises „befinden (sie) sich ja, indem sie dem inneren Kreise angehören, automatisch auch in jenem äußeren... Im Raum der Bürgergemeinde ist die Christengemeinde mit der Welt solidarisch und hat sie diese Solidarität resolut ins Werk zu setzen.“⁹⁾ Diese Solidarität lässt natürlich keinen Raum für eine Doppelethik mit einer Doppelmoral, in der das Handeln des Menschen als Christ losgelöst und abgetrennt neben seinem Handeln als Staatsbürger (oder gar gegen es) beziehungslos einher laufen könnte, wie es der lutherischen Ethik weithin vorgeworfen wird als Folge ihrer Lehre von den beiden Reichen.¹⁰⁾

Die gleichnishaft Darstellung der inneren und äußeren Beziehungen zwischen Gesetz und Evangelium im angewandten Bilde bringt jedoch keineswegs eine schriftgemäße Klärung der bestehenden Fragen und Unklarheiten, sondern sie führt im Gegenteil zu mehrfacher Verwischung der Begriffe und der notwendigen klaren Abgrenzungen zwischen ihnen. Das aber zieht eine Reihe folgenschwerer Mißverständnisse im Lebensbereich der Kirche und der Christen in ihrem Verhältnis zur Welt nach sich. Die Bedeutsamkeit dieser Vermischungen und Verwischungen wirkt sich vor allem in drei Verhältnisbestimmungen aus, und zwar im

Verhältnis Reich Gottes / Christi zur Kirche,
Verhältnis Reich Gottes / Christi zum Weltregiment Christi,
Verhältnis Reich Gottes / Christi zum Reich der Welt.

In ihrer Wesensbestimmung seitens moderner reformierter Theologen erleidet die Kirche durch das Auseinanderreißen von Reich Gottes und Kirche weithin eine fälschende Verkürzung ihres Seinsgehaltes und eine entstellende Loslösung vom Reiche Gottes, die das klare Zeugnis der hlg. Schrift gegen sich haben. Dieser Vorwurf will uns begründet erscheinen an Stellen wie: „Die Christengemeinde inmitten der Bürgergemeinde weiß darum und erinnert daran“ (an das Reich Gottes),¹¹⁾ oder: „Es (das politische Wesen) ist... in seinem Verhältnis zum Reiche Gottes (wie die Kirche selbst!) ein menschliches... Wesen“.¹²⁾ Der Sinn dieser Sätze, die, wie sie dastehen, mehrfacher Interpretationen fähig sind, ist wohl aber eindeutig bestimmt, wenn es an anderem Orte heißt: „Die Christengemeinde ist auch nicht das Reich Gottes...“¹³⁾ Solche Formulierungen dürften zweifellos berechtigt sein als antithetische Fassungen gegen die Identitätserklärung von Kirche als äußerer Erscheinungsform und Reich Gottes im Sinne des römisch-katholischen Kirchenbegriffes. Als absolute Feststellung jedoch, in der sie bei Barth und

⁸⁾ Barth: Christengemeinde . . . , Seite 13 f.

⁹⁾ a. a. O. Seite 16.

¹⁰⁾ Vgl. Eiert: Morphologie, II. 41.

¹¹⁾ Barth: Christengemeinde . . . , Seite 28.

¹²⁾ a. a. O. Seite 29.

¹³⁾ a. a. O. Seite 31; vgl. auch: de Quervain: Kirche, Volk, Staat; Seite 135 „Die Kirche ist nicht das Reich Gottes.“

de Quervain dastehen an den genannten Stellen, treffen sie nicht die biblisch-reformatorische Wahrheit.

Denn die Kirche ist niemals in ihrem Verhältnis zum Reich Gottes so wie der Staat, ein menschliches Wesen. Wohl sind ihre Glieder jetzt und hier sterbliche und vergängliche Wesen. Aber als Gemeinschaft der durch das hlg. Sakrament der Taufe von Gott in seinen Lebensbund Berufenen und durch das hlg. Sakrament des Altars in seiner Lebensgemeinschaft Erhaltenen ist sie zugleich auch immer unvergänglichen und göttlichen Lebens, dem auch die Todes- und Verderbermacht kat' exochen nichts anhaben kann.¹⁴⁾ Dieses unvergänglich-ewige, göttliche Leben ist ihr zu eigen, weil Christus in ihr drinnen ist.¹⁵⁾ Durch sein Innesein in ihr ist sie der Sphäre des rein Immanent-Menschlichen entnommen und zum Einbruchsraum des Transzendent-Göttlichen in der Welt des Vergänglichen, Diesseitigen geworden. Das Geheimnis ihres göttlichen Wesens ist gleichnishaft angedeutet in ihrer Bezeichnung als Corpus Mysticum Christi, als das sie Teilhabe am göttlichen Wesen und Leben ihres himmlischen Hauptes Jesus Christus besitzt. Deshalb ist sie, unbeschadet ihrer „Menschlichkeiten“, immer zugleich auch „Reich Gottes“; denn mit Christus in ihr drinnen ist das Reich Gottes in ihr gegenwärtig.¹⁶⁾ Sie ist das Reich Gottes in der Verborgenheit „in, mit und unter“ ihrer Knechts-gestalt mit allen Merkmalen äußerer Vergänglichkeit; sie ist das Reich Gottes im Anbruch.

Die hlg. Schrift läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Welt nur einen Herrn hat, dem alles „im Himmel, auf Erden und unter der Erde“ untertan ist: Jesus Christus.¹⁷⁾ Als Herr aller Mächte und Gewalten ist er der Gebieter auch über die Ordnungen seiner Schöpfung, d. h. auch über den Staat.¹⁸⁾ Durch das Werkzeug der berufenen Diener und Organe läßt er in seinem Herrschaftsbereich den von ihm gesetzten Ordnungen Geltung verschaffen unter Anwendung von richtender und strafender Gewalt.¹⁹⁾ „Denn wo das nicht wäre, sintemal alle Welt böse und unter tausenden kaum ein rechter Christ ist, würde eines das andere fressen, daß niemand könnte Weib und Kind ziehen, sich nähren und Gott dienen, womit die Welt wüste würde.“²⁰⁾ So steht das Weltregiment Christi unter dem richtenden und strafenden Gesetz.²¹⁾ Von dieser Herrschaft Christi als des Herrn aller Gewalten, der im Weltregimente sitzt und dem auch die Teufel unter Zittern gehorchen müssen²²⁾, unterscheidet die Schrift seine Hauptschaft über die Kirche, d. h. die Gemeinde derer, die ihn lieben und gerne auf sein Wort

¹⁴⁾ Mtth. 16, 18.

¹⁵⁾ Mtth. 18, 20.

¹⁶⁾ Lk. 17, 21.

¹⁷⁾ Phil. 2, 10; Offb. 5, 13.

¹⁸⁾ Röm. 13, 1.

¹⁹⁾ Röm. 13, 3; 1. Petr. 2, 14.

²⁰⁾ Luther: Von weltlicher Obrigkeit . . . Münchner Ausgb. V. 10.

²¹⁾ Wenn Barth von dieser Ordnung sagt, sie sei „Ordnung der göttlichen Gnade, sofern diese . . . immer auch Geduld ist“ (Christengemeinde, Seite 13), so kann das aber immer nur verstanden werden als eine gratia per accidene, nicht per se.

²²⁾ Jak. 2, 19.

hören.²³⁾ Das Leben in diesem Bereich aber steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter dem Zeichen und der Botschaft des Friedens, der Liebe und der Gnade; denn es ist „das rechte friedsame Reich Christi... Alles darum, daß Christus ohne Zwang und Drang, ohne Gesetz und Schwert ein freiwilliges Volk haben sollte“.²⁴⁾ So ist das Wesensmal des „friedsamen Reiches Christi“ in Wahrheit das Evangelium. Wird nun in der reformierten Theologie im Rahmen des Bildes von den beiden konzentrischen Kreisen die „Bürgergemeinde“, d. h. der Staat als der äußere Kreis des Reiches Christi verstanden²⁵⁾ und als „ein Exponent dieses seines Reiches“²⁶⁾ interpretiert, so wird damit die Gefahr heraufbeschworen, daß man nicht nur die um des lauteren Evangeliums willen geforderte notwendige Unterscheidung von Weltregiment Christi und Reich Christi verwischt, sondern daß man darüber hinaus durch eine Verfilzung von weltlicher und geistlicher Ordnung zu einer dem Wesen des reinen Evangeliums nicht gemäßen Vermischung beider Bereiche geführt wird.

Die entstellende Mißdeutung des genuinen Charakters beider Gewalten und Ordnungen, sowie — als Folge davon — die fälschende Verwischung der Grenzen zwischen beiden Bereichen wird dort ganz alltagsnah und brennend akut, wo das Verständnis beider in ihrem Verhältnis zueinander der „politischen“ Verantwortung der Kirche und der „kirchlichen“ Verantwortung des Staates als der geschichtlich-konkreten Exponenten beider Bereiche das Gepräge gibt. Das hier aufgeworfene theologische Problem schürzt sich demnach in der sehr praktischen Frage nach dem rechten Verständnis des Verhältnisses Kirche — Staat in der Abgrenzung der ihnen zukommenden Kompetenzen unter Berufung auf die Verantwortlichkeit für den jeweils anderen Bereich.

Was ist es nun um die Verantwortung des Staates für die Kirche? Auch Luther kennt sehr wohl eine ernste Verantwortung des Staates und seiner obrigkeitlichen Organe gegenüber der Kirche. Das zeigt sich vor allem darin, daß er in mehreren Schriften seit 1520 „die weltliche Obrigkeit für das von ihm als notwendig erachtete Reformationswerk zu Hilfe rufen“²⁷⁾ konnte. Das von ihm dem Staat zugebilligte ius reformandi gegenüber der Kirche erstreckt sich jedoch nur auf äußerliche Auswüchse im Leben der Kirche, die sich auf das leibliche Wohlergehen der Untertanen übel auswirken;²⁸⁾ nicht dagegen auf das Einschreiten gegen Mißstände geistlicher Art, also etwa gegen Irrlehren. „Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren, es gehört ein anderer Griff dazu, und ist hier ein anderer Streit und Handel, denn mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten.“²⁹⁾ Die dämonische Versuchung des Staates aller Zeiten und aller Erscheinungsformen liegt nun

²³⁾ Eph. 1, 22; 4, 15; 5, 23; Kol. 1, 18.

²⁴⁾ Luther: Von weltlicher Obrigkeit; M. A. V, 12.

²⁵⁾ Barth: Christengemeinde . . ., Seite 15, 16.

²⁶⁾ a. a. O. Seite 14.

²⁷⁾ K. Holl: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment; Ges. Aufsätze I, 326.

²⁸⁾ a. a. O. Seite 329 ff.

²⁹⁾ Luther: Von weltlicher Obrigkeit; M. A. V, 31.

darin, seine Verantwortlichkeit circa sacra selbstherrlich auszuweiten zu einer solchen in sacra. Dieser Versuchung ist der Staat in Deutschland in der Ära des Nationalsozialismus erlegen. Es ist darum verständlich, wenn die deutsche Theologie in dieser Frage empfindsamer und hellhöriger ist als die Theologen solcher Länder, die den dämonisierten Staat nicht am eigenen Leibe haben erleiden müssen. Wenn deshalb K. Barth von seinem theologischen Ansatzpunkte von den beiden konzentrischen Kreisen her der Welt, d. h. dem Staat Mut machen will, den Kirchen „durch einen energischen Zuruf und vielleicht auch Eingriff zu Hilfe“ zu kommen,³⁰⁾ mit der Begründung: „Es gibt... eine Verantwortlichkeit der Welt für das, was die Kirchen sind und nicht sind, leisten und nicht leisten. Warum erlaubt man es den Kirchen, ihr Licht, das die Welt nötig hat, unter den Scheffel zu stellen? Die Welt wäre gut beraten, wenn sie ihnen das nicht mehr allzulange erlauben würde“³¹⁾, dann erinnert das uns Deutsche an sehr schmerzliche Erfahrungen aus der Zeit, da der nationalsozialistische Staat und dessen kirchenpolitische Avantgarde, die D. C., der Kirche klar machen wollten, daß „es heute darum geht, die Kirche aus ihrer Ordnungslosigkeit zu erlösen, ihr durch eine Neuordnung erst zur wahren Entfaltung ihrer Kraft allein aus dem Glaubensgrunde der Reformation heraus zu verhelfen... Alle die, die um eine sichere Gestalt unserer Kirche in dem großen Umbruch dieser Zeit besorgt sind, müssen daher tief dankbar sein für die große Last und Bürde, die der Staat bei all seinen ungeheuren Aufgaben auch noch mit der Neuordnung der Kirche übernommen hat.“³²⁾

Wie sehr das Drängen Luthers auf eine reinlich-scharfe Unterscheidung beider Bereiche berechtigt ist, zeigt sich noch an einem anderen Punkte. Die Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Ordnung, von Reich Gottes und Reich der Welt bedeutet keine beziehungslose Trennung und Scheidung beider. Zwischen beiden bestehen vielmehr nicht nur aufs Äußere gehende Bezogenheiten, sondern auch innere Relationen, die dadurch gekennzeichnet sind, daß für Luther das Reich der Welt in irgendeiner Beziehung Hinweis auf das Reich Gottes sein darf „gleich wie ein Gaukelspiel oder Larve, darin er auch seine großen Heiligen laufen läßt“.³³⁾ Diese inneren Beziehungen zwischen Reich Gottes und Welt werden bei K. Barth in Worte gefaßt, die uns irgendwie in anderem Zusammenhange und aus anderem Munde bekannt erscheinen wollen: „Wir dürfen und müssen aber unsere Heimat lieben, weil... sie unsere ewige Heimat gleichsam widerspiegelt“.³⁴⁾ Den Sinn dieses Widerspiegelns kommentiert er an anderer Stelle: „So sicher jene unsere Schweizer Lebensform und mit ihr das ganz Europa gemachte freie Angebot den unzerstörbaren, den nur mit ihr selbst zerstörbaren Charakter der Schweizerischen Eidgenossenschaft bildet, so sicher ist dieser unser politischer Charakter, vergleichbar dem Alpenglühen, ein Widerschein

³⁰⁾ K. Barth: Evangelische Theologie, Seite 216.

³¹⁾ a. a. O. Seite 216.

³²⁾ Hossenfelder: Wort an die Gemeinden der Ev. Kirche der APU; Gotthardbriefe S. 91.

³³⁾ Luther: Auslegung des 101. Psalms; M. A. V, 406.

³⁴⁾ Barth: Schw. Stimme, Seite 176.

von dem uns und dem ganzen Abendland verkündigten Evangelium von Jesus Christus, eine Bestätigung seiner Auferstehung, der ihm gegebenen Gewalt über alles, was im Himmel und auf Erden ist, seines vollbrachten Sieges über alle Dämonen, der Güte Gottes, welcher will, daß allen Menschen geholfen werde.³⁵⁾ Das gleiche Loblied „unserer Lebensform“ wurde zwölf Jahre lang in Deutschland gesungen, allerdings nicht in der Verbindung „Heimat und Demokratie“, sondern „Blut und Boden“: „Die Rasse ist das Instrument, mit dem wir den Willen Gottes aufnehmen sollen... sie ist die uns verliehene Eigenart, mit welcher wir auf dieser Welt seinen Willen widerspiegeln sollen.“³⁶⁾ Wenn nun aber eine der theologischen Erkenntnisse, zu denen uns der Herr der Kirche in den Führungen der vergangenen Jahre wieder neu verholfen hat, unumstößlich ist, dann ist es doch diese, daß keine immanente geschichtliche Größe oder Erscheinungsform für uns der „Spiegel“ des zweiten Glaubensartikels sein kann, gleich wie sie auch heißen mögen: Politik oder Biologie, Demokratie oder Rasse. Der stillschweigende Versuch, das eine durch das andere zu ersetzen, dürfte wohl unter das Achtzeichen von Luk. 11, 24—26 fallen.

Die Warnung, die für Kirche und Welt in Luk. 11, 24 ff. enthalten ist, gilt auch allen Versuchen der Gestaltung der Beziehungen von Kirche und Staat von Seiten der Kirche her. Von der reformierten Theologie wird — früher wie heute --- dem Luthertum oftmals vorgehalten, daß es infolge seiner irrgen Lehre von Gesetz und Evangelium nicht nur völlig unberechtigterweise politisch desinteressiert sei, sondern daß ihm auch jegliches aktive politische Verantwortungsbewußtsein abgehe. Im Gegensatz dazu wird auf die rege politische Aktivität reformierter Kirchenmänner hingewiesen, die aus ihrer Verantwortung heraus für die Verwirklichung des Reichen Gottes auf Erden bereit waren zu den letzten Konsequenzen, bis hin zur offenen Rebellion gegen den in seinem Unrecht erkannten Staat. Der Vorwurf politischer Sterilität und Desinteressiertheit des Luthertums erledigt sich grundsätzlich durch den Hinweis auf Luther selbst, der, wie kaum ein anderer vor und nach ihm, zu sämtlichen Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens furchtlos und in allem Freimut Stellung nahm. Und auch in der Folgezeit sind die Stimmen aus den lutherischen Kirchen, die vom Worte Gottes her die Nöte und Fragen ihrer Zeit bewegten, niemals verstummt; bis hin in unsere Tage, wo die in Lund versammelten lutherischen Kirchen der ganzen Welt aus dem Wissen um ihre „politische“ Verantwortung heraus offene Worte an die Machthaber dieser Erde richteten. Das „Daß“ der Verantwortung der Kirche für den Staat sollte deshalb jede Kirche der anderen billigerweise zugestehen, weil es auf beiden Seiten unbestreitbar vorhanden ist. Die eigentlichen Fragen entstehen erst am „Wie? Mit welchen Mitteln?“.

Das hier aufgeworfene Problem bietet solange keine ernsten Schwierigkeiten, als der Staat in seinen rechtens berufenen und handelnden Organen,

³⁵⁾ Barth: Eine Schweizer Stimme, Seite 211.

³⁶⁾ Hans Schemm spricht, Seite 182; vgl. ebd. Seite 182: „Nur durch den Spiegel unseres Blutes und unserer Rasse vermögen wir Gott so zu schauen, wie er geschaut werden muß.“

d. h. in der Obrigkeit, sich so verhält, daß er den Willen Gottes nach beiden Tafeln der zehn Gebote respektiert und sich so nach Röm. 13,4 als legitim erweist von den Ordnungen Gottes her. Hier macht es keinen Unterschied, ob der Staat „christlich“ oder „heidnisch“ ist. Er ist in jedem Falle in seinem Wesen als „weltlich Regiment Gottes Ordnung“³⁷⁾, und zwar „von Anfang der Welt“³⁸⁾ an. Deshalb gilt für die politische Verantwortung der Kirche und der Christen ihm gegenüber der Grundsatz: „Es liegt Gott nichts dran, wo eynn reych her kumpt, ehr wils dennoch regiert habenn.“³⁹⁾ Ebenso wenig gibt es für den Christen eine nach Graden abgestufte Verantwortlichkeit gegenüber den verschiedenen Staatsformen, weil diese in verschiedener Reinheit die Reichs-Gottes-Idee im Politischen widerspiegeln; denn weder die Monarchie (nicht im verschwommenen Sinne moderner Volksmonarchien wie etwa in England, sondern im ursprünglichen Sinne des Monarchos) noch die Demokratie können sich anmaßen, die Staatsform zu sein, die in besonderer Weise dem Geiste des Evangeliums gemäß sei als „Spiegel des Reiches Gottes“⁴⁰⁾. Der ist hier vielmehr die Gemeinde Christi als ecclesia. Die Versuche der Theologie, von welcher Seite her auch immer sie kommen mag, die eine oder andere Staatsform als dem Wesen der Kirche in besonderem Maße gemäß zu rechtfertigen, fallen deshalb alle unter das gleiche Verdikt. Das gilt für die Monarchie-Theologen der Vergangenheit ebenso wie für die Demokratie-Theologen der Gegenwart. Deshalb lehnen wir heute die theologische Rechtfertigung der Monarchie in der lutherischen Theologie vergangener Jahre, wie wir sie etwa bei Deinzer finden: „Sie ist die älteste und ehrwürdigste Verfassung, die in der Theokratie des Alten Bundes und in der Christokratie des Neuen Testamentes zu einer besonderen Ausprägung kommt“⁴¹⁾, ebenso ab wie die theologische Fundierung der Demokratie in der reformierten Theologie, wie sie uns in der Gegenwart bei (Barth und) W. Koch entgegentritt, der daraus als notwendige Konsequenz „die kirchliche Bejahung aller Bemühungen um die Verwirklichung der politischen, aber auch sozialen Demokratie“⁴²⁾ fordert. Denn der prinzipielle Irrtum — man könnte auch sagen: die Sünde — der Staatstheologie wird dadurch nicht geringer, daß man statt der einen nun die andere Staatsform biblisch und theologisch zu rechtfertigen und sanktionieren sucht. Die Kirche ist nicht deshalb der Skylla von „Thron und Altar“ entgangen, um nun mit vollen Segeln in den nicht minder gefahrvollen Schlund der

³⁷⁾ Luther: Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können; M. A. V, 208.

³⁸⁾ Luther: Von weltlicher Obrigkeit; M. A. V, 6.

³⁹⁾ Luther: An den christlichen Adel; W. A. 6, 464 (nach Elert: Morphologie II, 293).

⁴⁰⁾ Wenn auch die größeren Sympathien Luthers mehr dem patriarchalischen Regiment der Landesfürsten als dem der Stadtregimenter zuneigten und er willens war, „die öffentliche Gewalt in Deutschland wenigstens praktisch auf Kaiser und Fürsten“ zu reduzieren (vgl. Elert: Morphologie II, 313 ff.), so ändert das doch nichts an der prinzipiellen Grundhaltung, die in keiner Staatsform die für den Christen allein verbindliche sieht.

⁴¹⁾ M. Deinzer: Christliche Ethik, Seite 215.

⁴²⁾ W. Koch: Bekennende Kirche gestern und heute, Seite 68; vgl. dazu K. Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Seite 46, wo (unter Einschaltung der Vorbehalte von Seite 19) der „Affinität zwischen der Christengemeinde und Bürgergemeinde der freien Völker“ (d. h. der Demokratie) das Wort geredet wird.

Charybdis von „Parlament und Altar“ hineinzusteuern! Die dämonische Versuchung des einen hat sie schon zur Genüge erfahren müssen; es gibt aber genug Wetterzeichen dafür, daß auch das andere seine Dämonen nicht nur im selben Maße in sich trägt, sondern sie auch gegen die Kirche auftreten lassen kann und will!

Die Anerkenntnis des Staates, gleich ob „heidnisch“ oder „christlich“, monarchisch oder demokatisch, ist nicht zu verwechseln mit kritikloser Untertanenhörigkeit. Das „kirchliche“ Kriterium gegenüber dem Staat liegt vielmehr auf einer ganz anderen Ebene: das liegt dort, wo es um die Feststellung geht, ob der Staat in seinen obrigkeitlichen Organen den ihm von Gott in seinen Grenzen gegebenen Aufgaben treu bleibt: „Es sind Gottes Stockmeister und Henker, und sein göttlicher Zorn gebraucht ihrer, zu strafen die Bösen und äußerlichen Frieden zu halten“⁴³⁾, oder ob er in hybrider Selbstverherrlichung diese Grenzen sprengt und aus seinen „Aufgaben“ seinerseits „Befehle“ macht. Die Möglichkeiten dazu sind in jedem Staat und in jeder Staatsform im Ansatz latent vorhanden, und die immanente Tragik des Staates besteht darin, daß er die Gefahr, die in der Tatsache der beiden Möglichkeiten liegt, aus seinem eigenen Wesen heraus niemals erkennen kann und deshalb stets auf der Linie steht, von der aus er die Grenze zur akuten Dämonie überschreitet. Hier ist nun der Kirche ihre wahrhaft „politische“ Aufgabe und Verantwortung gegenüber dem Staat gestellt in ihrem Wächteramt, in dem sie vom Worte Gottes her den Staat je und je mahnt und warnt vor seiner dämonischen Versuchung, die ihm gegebenen Grenzen zu überschreiten und den Bereich der ihm von Gott übertragenen Aufgaben selbstherrlich zu erweitern. Dies Wächteramt fordert ein ständiges auf dem Qui-vive-sein; „denn der Teufel feiert und schläft nicht, also muß das geistliche Regiment auch nicht feiern und schlafen; sonst ists verloren“⁴⁴⁾.

Die Kirche — und mit ihr der einzelne Christ — muß es aber nun jeweils erleben, daß der Staat keineswegs immer bereit ist, sie in ihrem Wächteramt ihm gegenüber anzuerkennen; die warnende Stimme, die ihn mitten in seiner Pseudoautonomie an den Scheincharakter seiner Selbstherrlichkeit erinnert und ihm seine schöpfungsordnungsgemäßen Grenzen vor Augen hält, ärgert ihn in seinem Selbstbewußtsein. Und darum bringt er sie allzu gerne mit heimlichem oder offenem Zwange zum Schweigen, bzw. er macht zumindest den Versuch dazu. Das ist der Punkt, in dem sich seine latente Dämonie wandelt zur akuten Dämonie auf dem Boden seiner autonomen Verabsolutierung. Er setzt seinen Willen an die Stelle von Gottes Willen „als ein Gott und gibt sich aus, er sei Gott“⁴⁵⁾. In solchem, vom dämonisierten Staate heraufbeschworenen Konfliktsfalle, ist die Marschrichtung für die Kirche und ihre Glieder völlig eindeutig festgelegt in dem Wort des Apostels Petrus vor dem Hohen Rate: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen“⁴⁶⁾. Es gibt somit für den Christen eine unverrückbare Grenze seiner Gehorsams-

⁴³⁾ Luther: Von weltlicher Obrigkeit, M. A. V, 30.

⁴⁴⁾ Luther: Auslegung des 101. Psalms; M. A. V, 392.

⁴⁵⁾ 2. Thes. 2, 4.

⁴⁶⁾ Apg. 5, 29.

pflicht gegenüber dem Staat. Darin sind sich die lutherische und reformierte Theologie durchaus einig. Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Staate wird sich in der Lebensführung des Christen auswirken im Widerstand als „Akte des Ungehorsams“⁴⁷⁾ gegen ihn und seine Gehorsam heischenden Organe. Unter welchen Vorzeichen wird nun dieser Widerstand stehen? Die reformierte Theologie ruft den Christen auf zu aktivem politischen Widerstandshandeln: Aus der Verantwortung der Kirche für die Welt — wie sie es ansieht — deduziert sie nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht der Kirche, unter Umständen zu politisch-revolutionärem Handeln gegen den in seinem Unrecht erkannten Staat vorzugehen.⁴⁸⁾ „Gewaltsame Konfliktlösungen in der Bürgergemeinde... sind unter gegebenen Umständen auch von der Christengemeinde -- wie sollte gerade sie sich hier desolidarisieren können (?) — gut zu heißen, zu unterstützen und unter Umständen sogar anzuregen.“⁴⁹⁾ Diese, noch im Rahmen einer generellen Darlegung explizierte Theorie christlichen Revolutionshandelns erfährt nun bei W. Koch die praktisch-konkrete Anwendung auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis: „Sie (die Kirche) hat — in dem Maße und mit dem Nachdruck, mit dem das jeweils geboten sein wird — auch ein deutliches ‚Ja‘ zu sprechen, wie Dietrich Bonhoeffer in klarster Erkenntnis der Tragweite seines Handelns ‚ja‘ sagte zu der Verschwörung des 20. Juli.“⁵⁰⁾ Verschließen wir nun nicht die Augen vor der Tatsache, daß derjenige, der eine Handlung „gutheißt, unterstützt und sogar anregt“, an dieser sittlich in mindestens dem gleichen Maße beteiligt ist wie der, der sie ausführt, dann ergibt sich aus dem obigen die Billigung der Forderung, daß der berufene Diener am Worte Gottes im Namen der Kirche und zur Realisierung des Reiches Christi auf Erden dem Tyrannen den Dolch ins Herz jagen, oder moderner: die Bombe unter den Tisch werfen soll! Vor dieser letzten Konsequenz, zu der uns etliche reformierte Theologen führen, legt sich uns aber doch die Frage aufs Herz: Wird das Reich Gottes / Christi — denn der Staat ist ja ein „Exponent dieses seines Reiches“ —⁵¹⁾ wirklich mit diesen Mitteln gebaut? Und: sind die Sikkarier und Monarchomachen tatsächlich die Mitarbeiter am Reich Gottes, die den Mut zu letzten Folgerungen aufbringen?

Auch Luther kennt — wie bereits oben angedeutet wurde — keine absolute Gehorsampflicht gegenüber dem Staat. Auch für ihn besteht eine unverrückbare Linie, vor der der Christ dem Staat den Gehorsam aufsagen, d. h. wo er in den Augen des Staates zum Empörer gegen dessen Ordnungen und Organe werden muß.⁵²⁾ Hier macht nun Luther eine bedeutsame Unter-

⁴⁷⁾ Hossenfelder: Gotthard-Briefe Seite 91.

⁴⁸⁾ de Quervain: Kirche, Volk, Staat, Seite 241 f.; Barth: Christengemeinde . . . Seite 21, 41 f.; W. Koch: Bekennende Kirche . . . Seite 68 f.

⁴⁹⁾ Barth: Christengemeinde . . . , Seite 41.

⁵⁰⁾ W. Koch: Bekennende Kirche Seite 68.

⁵¹⁾ Barth: Christengemeinde, Seite 14.

⁵²⁾ Luther: Von weltlicher Obrigkeit; M. A. V, 4: „Denn Gott der Allmächtige unsere Fürsten toll gemacht hat, daß sie nicht anders meinen, sie könnten tun und gebieten ihren Untertanen, was sie nur wollen (und die Untertanen auch irren und glauben, sie seien schuldig, dem allen zu folgen) . . .“

scheidung für das „politische“ Handeln des Christen: Trifft der Konfliktsfall ihn in seiner persönlichen Existenz als Glied am Leibe Christi, dann muß er um des Evangeliums willen das Kreuz seines Herrn und Meisters auf sich nehmen, das heißt, er muß leiden um des Namens und der Ehre Christi willen. In diesem Fall gilt für ihn: „Frevel soll man nicht widerstehen, sondern leiden; man soll ihn aber nicht billigen, noch dazu dienen oder folgen oder gehorchen mit einem Fußtritt oder Finger“⁵³⁾; denn „der Obrigkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit Bekenntnis der Wahrheit; kehrt sie sich daran, ist es gut; wo nicht, so bist du entschuldigt und leidest Unrecht um Gottes willen“.⁵⁴⁾ Das äußere Erleiden von Unrecht und Frevel bedeutet wesensmäßig aber durchaus nicht reine Passivität und ist somit keineswegs identisch mit dem Verzicht des Christen auf seinen positiven Gestaltungswillen gegenüber dem politischen Leben. Es führt ihn vielmehr dazu, sich der einzigen ihm gemäßen „politischen“ Waffe zu bedienen, die Gott ihm gegeben hat: des Gebetes. Denn so, wie das Gebet des Christen als gewaltiger Tragepfeiler alles Wesen dieser Schöpfung mitträgt, kann es auch als gewaltigste Waffe gegen alles gottlose Wesen dieser Welt sich vernichtend auswirken. Deshalb mahnt Luther die Obrigkeit in seiner Auslegung zur vierten Bitte: „Sie aber müssen sich fürsehen, daß sie nicht das allgemeine Gebet verleuren und sich hüten, daß dies Stücklein im Vaterunser nicht wider sie gehe.“⁵⁵⁾ Der leidende Beter ist indessen gewiß, daß seine Beschränkung auf die ihm allein gemäße Kampfesweise nicht bedeutet, daß die Welt nun hinfert einem politischen Quietismus verschrieben sei, der alles beim alten beließe. Er gibt vielmehr Gott da ganz und gar Raum zum Handeln, wo Gott allein handeln darf, weil er weiß, „Ist die Obrigkeit böse, wohl, so ist Gott da, der hat Feuer, Wasser, Eisen, Steine und unzählige Weise zu töten. Wie bald hat er einen Tyrannen erwürgt!“⁵⁶⁾ Als seiner Werkzeuge zum Gericht über den widergöttlichen Staat bediente sich Gott der Nicht-Christen, mit denen er den Staat von innen her vernichtet⁵⁷⁾ oder fremder Staaten, durch die er ihn von außen her zerschlägt.⁵⁸⁾ „Darum laß dich nicht irren, daß die Obrigkeit böse ist, es liegt ihr die Strafe und Unglück näher, denn du begehrst möchtest.“⁵⁹⁾ So ist dem Christen in seinem Gebet die stärkste Angriffswaffe gegen den „unrechten“ Staat in die Hand

⁵³⁾ a. a. O. V, 30.

⁵⁴⁾ a. a. O. V, 40; vgl. auch: Ob Kriegsleute . . . M. A. V, 209: „Aber ich habe solches verantwortet, daß, obgleich die Herren Unrecht daran täten, wäre darum nicht billig noch recht, auch Unrecht zu tun, das ist, ungehorsam sein und zerstören Gottes Ordnung, die nicht unser ist, sondern man solle das Unrecht leiden.“

⁵⁵⁾ Lutherische Bekenntnisschriften Seite 478; Ed. Müller.

⁵⁶⁾ Luther: Ob Kriegsleute . . . ; M. A. V, 213.

⁵⁷⁾ a. a. O. V, 213: „Daneben (neben den Christen) bleibt gleichwohl der große Haufe Heiden, Gottlose und Unchristen, welche, so es Gott verbängt, sich wider die Obrigkeit mit Unrecht setzen und Unglück anrichten . . . Darum darfst du nicht klagen, daß durch unsere Lehre die Tyrannen und Obrigkeit Sicherheit gewinnen, Böses zu tun. Nein, sie sind freilich nicht sicher.“

⁵⁸⁾ a. a. O. V, 214: „. . . hat Gott noch eine weitere Weise, die Obrigkeit zu strafen, daß du dich nicht dürftest selbst rächen. Er kann fremde Obrigkeit erwecken.“

⁵⁹⁾ a. a. O.

gegeben, die ihm keine Macht entwinden oder stumpf machen kann. Diese Waffe liegt vor allem in der Hand der Glieder der Gemeinde Christi, die kraft ihres Amtes in der Gemeinde in besonderem Maße zu Verantwortung und Dienst aufgerufen sind, der Pfarrer. Ihre Waffe gegen den dämonisierten Staat ist das Gebet, nicht aber die politische Konspiration.

Ganz anders gelagert sind die Dinge dagegen dort, wo der Christ in seinem „Amt“ sich Unrecht und Frevel der Obrigkeit gegenübergestellt sieht; hier ergibt sich für ihn nicht nur ein Recht, sondern die Pflicht zu aktivem politischen Handeln gegen den Staat und seine obrigkeitlichen Organe. Die Stellung Luthers in der Frage des Widerstandsrechtes gegen die Obrigkeit von amtswegen weist nach außen hin eine Entwicklung auf, die sich über zwei Jahrzehnte hinzieht: sie geht aus von der anfänglichen Leugnung jeglichen Widerstandsrechtes um des Evangeliums willen, führt später zur Verweisung an die Zuständigkeit der Juristen und verweist schließlich im bejahenden Sinne auf das Gebiet des Staatsrechtes und der politischen Einsicht.⁶⁰⁾ Das Ergebnis dieser mehr als 20jährigen Entwicklung liegt jedoch implizite bereits viel früher vor in Luthers Äußerungen über die allgemeine Schutzpflicht der Fürsten als deren Aufgabe in ihrem „Amt“ gegenüber ihren Untertanen. Luther macht es dem Landesherren zu einer sittlichen Pflicht, seine Untertanen vor Unrecht und Frevel von außen her „zu schützen und ihnen Frieden zu schaffen. Das ist sein Amt, dazu hat er das Schwert“.⁶¹⁾ Denn als „ein Herr und Fürst ist (er) nicht eine Person für sich selbst, sondern für andere, daß er ihnen diene, das ist, sie schütze und verteidige“.⁶²⁾ Die ihm aus seinem obrigkeitlichen Schutzaamt erwachsene Pflicht gegenüber seinen Untertanen gilt auch für Gefahren und Bedrohungen, die diesen aus religiösen Gründen erwachsen.⁶³⁾ Wollen wir uns nun nicht auf die starre Repristination einer einmaligen konkreten geschichtlichen Situation, die Luther zu dieser Äußerung bewegte, beschränken, sondern dahinter den Geist, der diese Worte in dieser Lage formte, für uns lebendig herausarbeiten, dann dürfen wir wohl sagen, daß der Christ, sofern er in jedem ihm rechtens aufgetragenen Amt verantwortlich handeln muß zu Schutz und Schirm der ihm Anvertrauten, er unter Umständen auch aufgerufen sein kann zu gewaltsamer Auseinandersetzung mit dem Staat und dessen obrigkeitlichen Organen, sofern diese durch ihr Handeln die schöpfungsgemäßigen Ordnungen mißachten und zu zerstören suchen. Dabei wird er sich jedoch stets ein Doppeltes vor Augen halten: Zum einen wird er immer dessen sich bewußt bleiben müssen, daß, wenn er unter dem harten Zwang der Tatsachen Gewalt anwenden muß, er sich ihrer nicht bedienen darf um seiner selbst willen, sondern nur als eines „Werkes der Liebe“, das heißt, im Dienst an seinem Nächsten zu dessen Nutz und Frommen; wie er sich ja auch seinerseits der Gewalt unterwirft. „wiewohl er des für sich keines bedarf, noch ihm

⁶⁰⁾ Elert: Morphologie II, 377.

⁶¹⁾ Luther: Ob Kriegsleute . . . M. A. V, 224.

⁶²⁾ a. a. O.

⁶³⁾ Elert: Morphologie II, 376.

not ist, denn er sieht darnach, was anderen nutz und gut ist“.⁶⁴⁾ Zum andern aber muß er sich vor dem verderblichen Irrwahn hüten, als könne er mit solchen Mitteln das Reich Gottes in der Welt aufbauen, das „doch nur durch Gottes Wort und Geist besteht“.⁶⁵⁾ Handhabt der Träger des Amtes sein Amt in diesem Sinne, dann darf er sich dessen getröstet, daß er es wahrhaft „christlich“ führt: nämlich in letzter Verantwortung vor Gott, dem Vater Jesu Christi, und im Glauben, daß auch sein Handeln, „im Amt“ unter der Vergebung Gottes in Jesus Christus steht, selbst wenn es ihn in Konflikte treiben müßte, die nach außen hin den Anschein des öffentlichen Aufruhrs an sich tragen.

Am Verhältnis Staat — Kirche sind wir in knappen Zügen der Problematik nachgegangen, die sich aus den Fragen der gegenseitigen Bezogenheiten von Gesetz und Evangelium ergibt. Wir haben nicht den Eindruck, daß Luthers strikte Unterscheidung der beiden Bereiche irgendwie Reste alten germanischen Heidentums in sich birgt. Denn die von ihm durchgeföhrte Unterscheidung bedeutet weder eine beziehungslose Trennung ohne gegenseitige Verantwortlichkeit, noch bildet sie den Grund für einen politischen Quietismus, der nur im Eigenen sein Genüge sucht und zum Nährboden einer Doppelmoral werden könnte. Vielmehr macht sie die Kirche und den Christen wahrhaft frei zu politischer Verantwortlichkeit und zu rechtem politischen Handeln in der Verantwortung vor Gott in Jesus Christus. Dagegen zeitigt die reformierte Theologie bei manchem ihrer Wofführer von ihrem verfehlten Ansatzpunkt her in Wesen und Beziehungen beider Ordnungen trübe Verwischungen und Vermischungen der Kompetenzen und Aufgaben der zwei Gewalten, die unter anderem Namen und in anderer Umgebung von derselben Theologie schärfstens abgelehnt werden. Um dieser Selbsttäuschung zu entgehen, möge sich die Kirche treu an die Warnung des Vaters der Reformation halten: „Der leidige Teufel höret auch nicht auf, diese zwei Reiche in einander zu kochen und zu bauen. Die weltlichen Herren wollen in Teufels Namen immer Christum lehren und meistern, wie er seine Kirche und geistlich Regiment soll führen. So wollen die falschen Pfaffen und Rottengeister, nicht in Gottes Namen, immer lehren und meistern, wie man solle das weltliche Regiment ordnen. Und ist also der Teufel zu beiden Seiten gar sehr unmüßig und hat viel zu tun. Gott wollt ihm wehren, Amen, so wirs wert sind.“⁶⁶⁾

⁶⁴⁾ Luther: Von weltlicher Obrigkeit M. A. V, 13.

⁶⁵⁾ a. a. O. Seite 19.

⁶⁶⁾ Luther: Auslegung des 101. Psalms; M. A. V, 403.

Die Hilfswerke des Martin Luther-Bundes:

DIE BRASILIANISCHE HILFSKASSE

steht in besonderer Verwaltung des Martin Luther-Vereins in Bayern (Vorsitzender: Dozent Pfr. M. Wittenberg, Neuendettelsau, Heckstraße 8).

Die Brasilienarbeit der lutherischen Diasporafürsorge kann auf eine jahrzehntelange Arbeit (seit 1896) zurückblicken. Sie lag in den letzten Jahren fast völlig still und kann erst seit kurzem wieder arbeiten (vgl. Bericht: Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes).

Die Christenheit und die politische Welt

I.

Wer heute als lutherischer Theologe zu unserem Gegenstande das Wort nimmt, muß darauf gefaßt sein, daß man von ihm als Erstes ein Schuld-bekenntnis erwartet: für die lutherische Theologie von gestern, für das Luthertum überhaupt, ja schließlich für Luther selbst. Sie alle sind heute in Anklagezustand versetzt.

Was nun zunächst die lutherische Theologie der letzten Jahrzehnte und ihren Beitrag zu den ethisch-politischen Fragen angeht, so wissen wir alle uns ohne Zweifel zu ernster Überprüfung unserer grundsätzlichen Thesen und konkreten Urteile gerufen. Aber für eine öffentliche Rechenschaftslegung darüber ist aus mancherlei Gründen heute die Stunde noch nicht gekommen. Wir empfinden auch weder Notwendigkeit noch Bedürfnis, den bisher lautgewordenen Anklagen zu antworten. Dazu sind sie teils viel zu allgemein und unkonkret, wenn sie sich z.B. obenhin in genereller Diffamierung einer „Theologie der Ordnungen“, wie wir sie vertreten haben, ergehen; teils sind sie — allzu konkret, indem sie nämlich fast denunziatorisch aus dem ethisch-politischen Schrifttum der lutherischen Theologen einzelne in der heutigen Lage und angesichts der uns allen inzwischen gewordenen politischen Erkenntnis besonders kompromittierende Sätze herauspicken. Beides hilft uns nicht weiter, sondern nur eingehende kritische Besinnung und Auseinandersetzung über den Ansatz und die Grundzüge der politischen Theologie und Ethik des Luthertums im letzten Menschenalter. Soweit unsere Kritiker uns den Dienst tun, daran mitzuhelfen, werden wir Rede und Antwort stehen, wenn die Zeit dafür reif ist.

Aber zu dem, was gegen Luther und die Entwicklung des Luthertums vorgebracht wird, kann und muß schon heute gesprochen werden. Von vielen Seiten werden Luther und das Luthertum zu den Mächten gezählt, die für die Entartung der preußisch-deutschen Politik bis hin zum Dritten Reich mitverantwortlich sind. Die katholische Polemik hat das immer schon getan. Sie stellt bis heute die Reformation und die Renaissance zusammen als die beiden Bewegungen, welche die christliche Bindung der abendländischen, insonderheit der deutschen Kultur zerbrochen und einer „Weltordnung ohne Gott“ den Weg freigemacht haben.¹⁾ Ähnlich hört man es zur Zeit von einer viel breiteren Front des Angriffs gegen Luther, aus dem Ausland, aber auch in Deutschland selbst. Es ist vor allem zweierlei, was man dem Reformator

¹⁾ Vergl. als Beispiel das allerdings leichtfertige und wissenschaftlich nicht ernstzunehmende, aber doch für die Stimmung mindestens in Teilen der katholischen Welt höchst bezeichnende Buch des Soziologen Franz Zach, *Modernes oder katholisches Kulturideal?*, 3. Auflage, Wien 1925. Da heißt es etwa: „Die Neuzeit ist die Zeit der Herrschaft der extrem-nationalistischen Idee. Auch hierin war Luther das Vorbild... Die Neuzeit ist ferner charakterisiert durch Staatskirchentum und Fürstenabsolutismus. Auch das ist eine Frucht der Reformation“. Zugleich soll Luther aber auch den „Revolutionenreigen“ der Neuzeit eröffnet haben. S. 175 ff.

und dem Luthertum vorwirft. Zuerst: Luthers Lehre von den zwei Reichen, seine Scheidung des Gottes- und des Weltreiches, soll wesentlich geholfen haben zu der Säkularisierung und Dämonisierung der deutschen Politik bis hin zum Nationalsozialismus; denn Luther habe die politische Welt aus der ethischen Bindung an Gottes Gebot, an Christus entlassen und sie so ihrer „Eigengesetzlichkeit“ preisgegeben. Das Luthertum zeige in Sachen der politischen Ethik mindestens ein Vakuum. Zweitens: Luther und das Luthertum haben das deutsche Volk erzogen zu einem bedingungslosen blinden Obrigkeit-Vertrauen und -gehorsam; sie sind in hohem Maße mitschuldig an der deutschen Servilität, jenem bedenken- und verantwortungslosen Untertanengeiste, der den Befehl des Vorgesetzten ungeprüft als unbedingte Pflicht hinnahm und nicht mehr nach Gott und seinem Willen fragte. Luther und das Luthertum tragen auch die Verantwortung für die „loyale Passivität“ der Kirche dem Staat gegenüber, die das deutsche Kirchentum im Unterschiede von dem außerdeutschen kennzeichnete.

Hier ist zunächst Luthers Lehre von den zwei Reichen völlig mißverstanden. Luther hat beide allerdings bestimmt unterschieden (wir werden uns hernach zu dem Rechte dessen noch ausdrücklich bekennen), aber keineswegs voneinander getrennt, sondern die politische Welt streng bezogen auf das Reich Gottes: sie hat in der Menschheit, die sonst der brutalen zerstörenden Gewalt wilder Gier preisgegeben wäre, Ordnung und Frieden zu wahren, auf daß die Predigt des Evangeliums geschehen und die Gemeinde Christi leben könne. Von da aus ergeben sich für den Staat ernste Normen seines Handelns. Luther macht sie in seinen politischen Schriften und vielen Briefen mit Nachdruck geltend. Zwar bestreitet er das Recht der verfaßten Kirche, Aufsicht über den Staat zu üben, und hat ihn insofern von der Kirche freigemacht — damit aber nicht von der Autorität des Wortes Gottes; diese ist von dem Predigtamt gegenüber den Männern der politischen Welt zu vertreten. Luther gibt den Fürsten und Politikern freilich keinen Codex rechter Politik in die Hand; was sie jeweils zu tun haben, kann ihnen der Theologe, der Diener am Worte nicht sagen: „Ich weiß kein Recht einem Fürsten vorzuschreiben.“ Aber er ruft das Gewissen der Fürsten auf, indem er es vor Gott und unter sein Wort stellt. Er erinnert die Machthaber, daß der Sinn ihres Amtes der Dienst an den Untertanen ist; sie verletzen diesen Sinn durch Machtgier und Tyrannie. Luther wußte um den Dämon, der in aller Macht wohnt, er hat sich ihm mit allem Ernste entgegengeworfen. Dabei kam es dann auch zu ganz konkreten Weisungen an die Fürsten namens des Wortes Gottes. Luther hat hier durchaus kein Vakuum gelassen: man denke nur an seine Gedanken über den Krieg und an seine Forderungen in Bezug auf das Recht. Der Reformator hat auch mit sehr konkreter Kritik nicht gespart und hat sie von jedem Pfarrer gefordert. So kann keine Rede davon sein, daß er die politische Welt sich selbst überlassen hätte. Wie wäre ihm das möglich gewesen, wo er auch alles politische Handeln unter den Zentralgedanken der neutestamentlichen Ethik, den des Dienstes, der Liebe stellte? Die Liebe übergreift den Unterschied der beiden Reiche. Sie ist hier und dort die Norm. Der Unterschied und Gegensatz der beiden

Reiche besteht nur in den jeweiligen Mitteln des Handelns. Die politische Welt kann des Mittels der Gewalt nicht entraten. Aber auch die Gewalt soll von der Liebe verwaltet werden. So fordert Luther es von den Fürsten, die Christen sind. In diesem Sinne hat Jesu Bergpredigt für ihn keine Grenzen, auch nicht am Tor zur politischen Welt.

Mit alledem ist schon gegeben, daß Luther nichts zu tun hat mit serviler Untertänigkeit, mit kritiklosem Gehorsam gegenüber den Machthabern. Es ist bekannt, wie schroff er über den Durchschnitt der Fürsten urteilte („sie sind gemeinlich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden“ W A 11, 268), und nicht minder, wie freimütig und rücksichtslos er sie anzureden wagte. Er hat ferner jedem Christen die Grenzen des Staates und seiner Befehlsgewalt eingeschärft und für den Fall, daß die Obrigkeit etwas wider Gottes Wort und Gebot befiehle, mit dürren Worten zum Ungehorsam gerufen, selbst die Soldaten, wenn sie erkennen, daß die Sache, für die sie sich schlagen sollen, ungerecht ist. „Verflucht sei aller Gehorsam in den Abgrund der Hölle, so der Oberkeit, Vater, Mutter, ja auch der Kirche gehorsam ist, so daß er Gott ungehorsam ist. Hier kenne ich weder Vater, Mutter, Freundschaft, Oberkeit oder christliche Kirche“ (W A 28, 24). In dieser Schule seines Reformators ist das deutsche Volk nicht zur Servilität erzogen.

Aber wie steht es dann mit dem lutherischen Kirchentum? Kann man von ihm das Gleiche sagen wie von Luther selbst? Ohne Frage haben die lutherischen Theologen und Pfarrer die Freiheit Luthers zunächst bewahrt und ihren Beruf, die Regierenden aus Gottes Wort an ihre Amtspflichten zu erinnern und seiner Kritik zu unterstellen, tapfer ausgeübt. Hier ist vor allem an die Hofprediger und die anderen Träger der hohen Kirchenämter zu erinnern.²⁾ Mehr als einer hat Stellung und Leben dabei aufs Spiel gesetzt. Ihr Einfluß half, die Politik der Länder in ihrer ethischen Bindung zu erhalten. Dem diente die „Einwirkung des gesamten Kirchentums auf das Ethos der Territorien... Die ethische Wirkung des lutherischen Kirchentums auf die Gesamthaltung der werdenden Territorialstaaten kann kaum hoch genug veranschlagt werden“. (E l e r t.)³⁾

Aber im Laufe der Zeit hat sich die Stellung der Kirche zu den Landesherren zweifellos geändert. Dazu hat das landesherrliche Kirchenregiment, das gegen Luthers Willen aufkam, wesentlich mitgewirkt, vollends als man es im Sinne der Theorie des Territorialismus verstand und ausühte, also als einen Teil der landesherrlichen Gewalt. Nun wurde die Kirche so sehr ein Gebiet der staatlichen Verwaltung und der Pfarrer weithin in solchem Maße abhängig von den politischen Machthabern, daß die Freiheit zur kritischen Haltung mehr und mehr verloren ging. Aber die Säkularisierung der politischen Welt und die Entstehung des deutschen Servilismus kann man auch hierauf nicht zurückführen. Was die erstere anlangt, so muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß sie eine allgemeine europäische Erscheinung war, keineswegs auf Deutschland oder gar auf die lutherischen Territorien be-

2) Vergl. W. E l e r t, Morphologie des Luthertums, II, 1932, S. 105, 414.

3) a. a. O. S. 415.

schränkt. Wollte man die lutherische Kirche in Deutschland dafür verantwortlich machen, daß sie sich dieser Verweltlichung des Lebens und der Lösung der Politik aus ihren mittelalterlichen christlichen Bindungen nicht kraftvoller widersetze, so wäre das gleiche gegen die römische Kirche in den romanischen Ländern zu sagen. Die Servilität sodann hat, wie wir sahen, ihren Grund nicht in Luthers Ruf zum Gehorsam gegen die Obrigkeit — denn Luther hat auch zum Ungehorsam gerufen —, sondern in der Verfassung des deutschen politischen Lebens, nämlich in dem Aufkommen des fürstlichen Absolutismus und dem autoritären Charakter der deutschen Staaten überhaupt. Die Wurzeln des Absolutismus aber liegen keineswegs im Luthertum, wie er denn auch durchaus nicht nur in Deutschland oder in den lutherischen Territorien, sondern in fast ganz Europa aufgekommen ist; ja, er hat seine stärkste Ausgestaltung gerade nicht in Deutschland und auf lutherischem Boden, sondern auf katholischem und in den romanischen Ländern erreicht.⁴⁾ Wenn trotzdem diese politischen Verhältnisse bei uns Deutschen zu einer stärkeren Servilität geführt haben als bei anderen Völkern, so läßt sich auch das schwerlich auf die Wirkung des Luthertums zurückführen. Denn jener Zug ist doch nicht auf die lutherischen Teile Deutschlands beschränkt oder in ihnen stärker ausgebildet als in den katholischen, sondern er ist eine konfessionell-neutrale Erscheinung. Will man ihn erklären, so muß man entweder auf eine Anlage des deutschen Volkscharakters zurückgreifen, auf eine besondere Anfälligkeit für die Wirkung jahrhundertelangen Lebens in autoritären Obrigkeitstaaten, oder man könnte an die geopolitisch bedingte Stellung des Militärischen im Leben unseres Volkes denken: es ist auch in die „zivilen“ Behörden und Abhängigkeitsverhältnisse eingedrungen und hat die Weise des Gehorsams beeinflußt. In dem Maße als der soldatische Gehorsam unbewußt auch für das Verhältnis des Beamten, vor allem des mittleren und „kleinen“ zu seinen Vorgesetzten vorbildlich wurde, mußte das Bewußtsein der Mitverantwortung und die Freiheit der Kritik verkümmern. Andere geschichtliche Faktoren haben mitgewirkt. Das Luthertum mag dabei nur insofern mit im Spiele sein, als es schon von Luther her zwar nicht grundsätzlich, aber praktisch eine Neigung zu autoritativ-monarchischer Staatlichkeit hatte, jedenfalls in Deutschland. Aber — wir wiederholen es — jener unfreie Gehorsam war in den katholischen Teilen unseres Volkes nicht minder ausgeprägt als in den lutherischen. So kann er entscheidend nicht konfessionell erklärt werden. Das gleiche gilt von dem Nationalsozialismus. Nicht auf lutherischem, sondern auf katholischem Boden ist er entstanden und hat er seine erste große Gefolgschaft gefunden. Und wirft man heute lutherischen Theologen vor, daß sie anfänglich das Widerchristliche und Unmenschliche des Dritten Reiches nicht sofort erkannt, sondern eine Zeitlang Gutes für unser Volk von ihm erhofft haben, so gilt das Gleiche auch für katholische Theologen und Kirchenführer. Das wird heute gerne vergessen und verschwiegen. Vor allem: zeitweiliges Ver-

⁴⁾ Gerhard Ritter, Luther und die politische Erziehung der Deutschen, Zeitwende 1919/47, S. 605.

sagen des Luthertums, früher und jüngst, hängt keinesfalls mit Luthers Ansatz der politischen Ethik zusammen, sondern mit historischen Faktoren, die davon unabhängig sind.⁵⁾

So haben wir keinen Grund, Luthers Grundgedanken, als wären sie kompromittiert, preiszugeben und mit der Theologie und Ethik des Politischen ganz neu anzusetzen. Im Gegenteil: wir sind gewiß, daß die rechte Erkenntnis und Haltung in dieser Sache auch heute an ihn anknüpfen muß. Wir nehmen demgemäß unser Ansetz bei seiner Lehre von den zwei Reichen.

II.

Es handelt sich wirklich um zwei Ordnungen. Der Staat und das Reich Gottes bleiben allewiege zweierlei. So kann keine Rede davon sein, daß der Staat Reich Gottes auf Erden oder auch nur eine Vorform desselben werden, daß er sich allmählich hin zum Reiche Gottes entwickeln könnte und sollte. Der Staat als solcher, als Rechtsordnung, die von Macht gesetzt und aufrecht erhalten wird, kann nicht christianisiert, nicht „christlicher Staat“ werden, und das Reich Gottes wird in dieser Weltzeit niemals politische Verfassung der Welt. Der Staat bleibt Staat — und das ist etwas anderes als das Reich Christi, nämlich vorläufige, äußere Ordnung für unser sündliches, sterbliches Leben. Wenn das Reich Gottes in Herrlichkeit kommt, am Tage Jesu Christi werden die Staaten aufhören. Christi Regieren ist in Zeit und Ewigkeit ein ganz anderes als politisches Regiment, das der Gewaltmittel, mindestens ihrer Androhung in unserer sündigen Menschheit nie zu entarten vermag. Die Welt kann — wie Luther sagt — mit dem Evangelium nicht regiert werden. Sie bedarf des Gesetzes in seinem „politischen Gebrauch“. Das vom Staate verwaltete Gesetz muß zwingen. Im Reiche Christi herrscht niemals Zwang, sondern immer die Freiheit des heiligen Geistes, die Freiwilligkeit der Kinder Gottes. So wird das Reich Christi verfälscht, wenn man es als eine durch menschliche Gewalt und Organisation durchzusetzende Ordnung des irdischen Lebens auffaßt. Diese Grundgedanken Luthers haben heute von ihrer Aktualität noch nichts eingebüßt. Denn weithin in den christlichen Kirchen ist man auch jetzt noch schwärmerischer Unklarheit über das Verhältnis der politischen Welt zum Reiche Christi verfallen.⁶⁾

5) Vergl. Gerhard Ritter. Die Weltwirkung der Reformation, 1941, S. 197 f.: „Weil die deutschen lutherischen Kirchen niemals um politischen Einfluß hatten kämpfen müssen und weil das politische Leben ihrer Territorialstaaten zumeist in trägem Stillstand verharrete, fehlte ihnen das natürliche Bedürfnis nach unmittelbarer Einwirkung auf die hohe Politik. Diese äußeren Umstände sind für das vielberufene unpolitische Philistertum des deutschen Luthertums sicherlich viel mehr bestimmt gewesen als die Eigenart der lutherischen Lehre mit ihrer bewußten Selbstbeschränkung auf das rein Gesinnungsmäßige.“ G. Ritter erinnert mit Recht daran, daß das Luthertum in dieser Hinsicht in den skandinavischen Reichen eine ganz andere Entwicklung genommen hat. Das Luthertum geht nicht in seiner deutschen Gestalt auf. Das vergessen seine heutigen Kritiker gerne.

6) Vergl. auch das Ringen auf der Weltmissionskonferenz von Madras-Tambaram 1938 um diese Frage. Die ganz lutherisch bestimmte deutsche Delegation hat hier ausdrücklich auf Luthers Unterscheidung der zwei Reiche zurückgreifen müssen. Siegfried Knak schreibt darüber (Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Welt, 1939, S. 158 f.): „Wer aus einer geistigen Umgebung kam, in der Christentum und Demokratie nicht richtig

Ebenso dringend ist aber, wiederum mit Luther, das andere zu betonen, daß die politische Welt unter dem gleichen Gotte steht, der in Jesus Christus sein Reich aufrichtet, und daß ihre Ordnung um dieses Reiches willen da ist und daraus Normen empfängt. Diese sind freilich nicht die nämlichen, welche für die Gemeinschaft von Person zu Person in der Liebe gelten. Denn der Staat ist ja die Welt einer gesetzlichen Ordnung des Lebens, nicht ein Reich der Liebesfreiwilligkeit. So hat er in der Tat eine „Eigengesetzlichkeit“, nämlich gegenüber dem Liebeshandeln von Person zu Person, aber keine Autonomie gegenüber dem Willen Gottes überhaupt.

Nach dem Willen Gottes über Staat und Politik gilt es zu fragen. Weil der Staat auf seine besondere Weise, nämlich als Rechtsordnung menschlichem Leben dienen soll, können die ethischen Normen für den Staat nur da erkannt werden, wo man um den Sinn und die Normen menschlichen Lebens überhaupt weiß, also um den Willen Gottes mit dem Menschen und der Menschheit. Auch schon vor Christus ist durch Gottes ursprüngliche Selbstbezeugung dieser sein Wille nicht ganz unbekannt. Die Religionen und Ethiken der Völker beweisen es. Daher gibt es auch vor- und außerchristliches Wissen um das Ethos des Staates und der Politik. Es wird durch die christliche Erkenntnis des Willens Gottes nicht einfach abgetan, sondern in vielem auch bestätigt und aufgenommen. Aber erst im Evangelium bekommen wir volle, reine Klarheit über das, was Gott mit dem Menschen und der Menschheit vorhat und darum über seinen Willen an den Menschen. Daher werden auch erst unter dem Evangelium die Gedanken der Völker über das, was in Staat und Politik gerecht ist, gereinigt und geklärt zu der wahren und ganzen Erkenntnis des Willens Gottes. Daraus ergibt sich, daß die Christenheit eine Aufgabe an dem Staate und der politischen Welt hat, nämlich ihr den Willen Gottes, der ihr allein ganz kund ist, zu verkündigen und nach ihren Kräften dahin zu wirken, daß er zur Geltung komme. Das hat nichts mit klerikalistischen Herrschaftstendenzen der Kirche zu tun. Es handelt sich vielmehr um einen Dienst der Liebe, den sie der Welt schuldet. Denn Staat und Politik sind Schicksal für die Völker und Menschen. Die christliche Liebe darf sich also nicht darauf beschränken, von Mensch zu Mensch zu dienen; sie ist es den Menschen schuldig an ihrem Teil mitzuhelfen, daß der Staat rechter Staat sei, daß er nicht an seinen eigenen Dämonien verderbe und zur Qual der Völker werde. In dieser Forderung an die Christenheit begegnen wir uns mit dem Aktivismus der angelsächsischen Kirchen. Ablehnen müssen wir nur die weithin, nicht durchweg mit ihm verbundene Ideologie, als sei es die Aufgabe der Christenheit, durch ihren Dienst den Staat dem Reiche Gottes anzunähern, eine neue „christliche“ Weltordnung und den „christlichen Staat“ zu schaffen. Demgegenüber ist

unterschieden wird, ist doch zum mindesten nachdenklich geworden, wenn er von uns Deutschen und Kontinentalen unsere im wesentlichen auf Luther zurückgehende Haltung kennen lernte. Wie ungeheuer wichtig es für die Klarheit in allen diesen Fragen ist, an Luthers Unterscheidung zwischen weltlichem und geistlichem Regiment festzuhalten, das ist bei diesen Auseinandersetzungen wieder deutlich geworden.“ — So wird sie auch in der besonderen deutschen Erklärung an die Konferenz vertreten (a. a. O. S. 206 f.).

immer wieder die Zweihheit der Ordnungen, in denen wir leben, zu betonen. Nicht Verchristlichung des Staates und der Politik, aber Unterstellung unter den dem Staate als solchem in seiner Andersheit gegenüber dem Reiche Christi geltenden Willen Gottes ist der Sinn des christlichen Dienstes an der politischen Welt.

III.

Die Normen für die politische Ordnung müssen davon abgeleitet werden, daß die politische Welt in ihrer Unterschiedenheit von dem Reiche Gottes nun doch dienend auf dieses bezogen ist, nämlich daß sie ordnend und pflegend dem Zusammenleben von Menschen dienen soll, die in Gottes Reich berufen sind. Man muß wissen, was es um Gottes Reich, was es um den Menschen im Lichte des Reiches Gottes ist, um die Normen für die politische Ordnung zu finden.

Also auf die Bezugshheit der politischen Ordnung auf das Reich Gottes kommt es an. Karl Barth (Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946, S. 20 ff.) will einen anderen Weg gehen. Er sucht die Normen, die das Reich Gottes für die politische Welt gibt, mit Hilfe des Begriffs des Gleichnisses, der Entsprechung zwischen dem politischen Wesen und Gottes Reich zu gewinnen. Zwischen dem Reiche Gottes und dem politischen Wesen besteht zwar keine Gleichung, aber auch nicht eine „einfache und absolute Ungleichung“, dagegen das Verhältnis des Gleichen: „die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem... Reich Gottes“, ein Spiegelbild desselben. Aufgabe der christlichen Mitarbeit am Staate ist demgemäß „die Gestaltung der Bürgergemeinde zum Gleichnis des Reiches Gottes“. Dieser Weg, die Normen abzuleiten, kann nicht gutgeheißen werden. Der Begriff des Gleichen ist nicht geeignet. Gewiß besteht zwischen der politischen Ordnung und dem Reiche Gottes ein Verhältnis der Entsprechung. Die Begriffe für das Ziel der Liebe Gottes, eben das „Reich“, sind ja gutenteils von dem politischen Wesen hergenommen: „Reich“, „Herrschaft“, „König“, „Gerechtigkeit“, „regieren“. Das wäre nicht möglich, wenn dem politischen Wesen nicht Gleichenhaftigkeit für das „Reich Gottes“ eignete. Gilt das von der politischen Ordnung an sich und überhaupt, so vollends von gerechter, guter Ordnung; ein guter Friede im Lande und zwischen den Völkern ist im Elemente des irdischen, äußeren Lebens ein Gleichnis des Gottesfriedens in seinem Reiche. So hat auch Luther es angesehen: „Gott will der Welt Regiment lassen sein ein Vorbild der rechten Seligkeit und seines Himmelsreichs gleichwie ein Gaukelspiel oder Larven“ (W A 51, 241). Aber es ist zweierlei, diese tatsächlich bestehende Gleichenhaftigkeit festzustellen, und: sie als Gesichtspunkt zur Ableitung der Normen für die politische Welt zu benutzen. Luther tut das Erstere, aber nicht das Letztere. Die nähere Durchführung bei K. Barth ist kaum geeignet, für seine Methode einzunehmen. Wir geben einige Beispiele. Weil Gott sich geoffenbart hat und in Jesus Christus als das Licht aufgeleuchtet ist, das die Werke der Finsternis zerstören will, ist die Christengemeinde „die abgesagte Gegnerin aller Geheimpolitik und Ge-

heimdiplomatie“ (S. 26 f.). Das ist die notwendige „politische Entsprechung“ zu der Offenbarung, zu dem Licht-Charakter Gottes. Denn was grundsätzlich geheim sein und bleiben will, ist auch in der politischen Welt nur das Unrecht. — Weiter: die Christenheit lebt von dem freien W o r t e Gottes, das durch menschliches Wort zu ihr kommt. Also tritt sie, gemäß der Norm des Gleichnisses, auch im politischen Raum überall für freie öffentliche Meinungsäußerung ein, gegen alles „Dirigieren, Kontrollieren, Zensurieren“ derselben (S. 27). — Ferner: aus der Geistes- und Glaubenseinheit der Christen unter dem einen Herrn wird für die politische Welt die Forderung der Einheit aller vor dem Gesetz abgeleitet, z. B. auch die politische Gleichberechtigung der Frau, also das Frauenstimmrecht (S. 25 f.). — Wir knüpfen unsere Kritik an dieses letzte Beispiel an. Sie richtet sich selbstverständlich nicht gegen die politische Forderung der Gleichberechtigung als solche, aber gegen ihre Ableitung oder doch Unterstützung aus dem Evangelium vom Reiche Gottes. Frühere Geschlechter der Christenheit, z. B. das Urchristentum und die Reformatoren, haben aus dem Evangelium diese Folgerungen nicht gezogen; sie haben zum Teil patriarchalische politische Lebensformen und Gesetze selbstverständlich hingenommen. War das ein Verkennen dessen, was das Reich Gottes für die politische Welt bedeutet? Oder war es die gebotene christliche Haltung? Die Gestalten unseres Lebens miteinander wandeln sich, von der Ehe an bis zur Staatsverfassung, weil das Leben und die Menschen andere werden. Unsere Ehe ist eine andere als die der Zeitgenossen der Reformation. Diese war patriarchalischer als die unsere. War sie deswegen weniger christlich? Vom Frauenstimmrecht sprach niemand, solange die Frau ihren Ort ganz in der Familie hatte, die in der politischen Welt durch den Mann, den Hausvater vertreten wurde. Heute ist das anders, weil die Frauen weithin berufstätig und den Familien gegenüber selbstständig geworden sind. Entsprechendes gilt für andere politische Forderungen und Ideale. Sie gelten nicht an sich, zeitlos, sondern in unserer historischen Lage. Sie sind Ausdruck der Lebensverhältnisse unserer Zeit. Sich zu ihnen bekennen heißt: dem Gesetz unserer historischen Stunde gehorchen; es schließt darum nicht ein, die politischen Ordnungen und Ideale früherer Zeit als Unrecht verurteilen zu müssen — auch die haben vielleicht einmal ihr Recht gehabt. Selbstverständlich fließen aus dem Evangelium Normen auch für das politische Zusammenleben — wir kommen auf sie noch zu sprechen —, und diese Normen führen in der jeweiligen geschichtlichen Lage auch zu konkreten Forderungen. Aber die Forderungen als konkrete können eben nicht aus dem Evangelium als solchem und daher für jede historische Lage gleich erhoben werden, sondern immer nur im Namen der geschichtlichen Stunde, der besonderen Verfassung des Lebens in ihr — und daher eben nur für sie. Dabei wird die Beurteilung der Lage und ihrer Forderungen auch bei denen, die mit Ernst Christen sein und aus der Liebe heraus urteilen wollen, nicht immer die gleiche sein — Christen können verschiedenen politischen Anschauungen huldigen. Es ist verkehrt, alle diese wechselnden und verschiedenen Bedingungen des politischen Urteils außer Acht zu lassen und bedingte politische Ideale und Forderungen absolutistisch aus der Botschaft vom

Reiche Gottes herzuleiten. Das führt zu jenen Bindestrichen zurück, die doch kein anderer so wie gerade Karl Barth unserem Geschlecht mit Recht verdächtig gemacht hat. Wo solche Bindestriche auftreten, da pflegen in der Regel die politischen Normen und Urteile schon im voraus für den betreffenden Theologen festzustehen. Er verknüpft sie — dessen meist unbewußt — nachträglich mit dem Evangelium. So scheint es mir auch bei Karl Barth zu sein. Stimmen seine Forderungen an das politische Wesen nicht allzu auffallend mit dem „Naturrecht“, mit J. J. Rousseau zusammen? Barth kommt selber auf dieses Verhältnis zu sprechen. Er hat in seinem theologischen Gedankengange ausdrücklich den „Rückgriff auf die problematische Instanz des sogen. Naturrechts“ abgelehnt (S. 15) und nimmt für die von ihm entwickelten christlichen Forderungen an die politische Ordnung in Anspruch, „nicht von einer Konzeption des Naturrechts, sondern vom Evangelium her argumentiert“ zu haben (S. 30). Sicher, das ist seine Absicht gewesen. Aber täuscht er sich dabei nicht über den wirklichen Tatbestand? Steht es nicht doch so, daß seine politischen Thesen, der bewußten Argumentation zum Trotz, heimlich aus naturrechtlichem Denken, mit dem sie so seltsam harmonieren, stammen und erst von hintennach, künstlich und fragwürdig genug, aus dem Evangelium abgeleitet werden? Ich kann nicht finden, daß auf diese Weise dem Evangelium Ehre geschieht, sondern sehe hier die Gefahr einer neuen Säkularisierung des Evangeliums. Vor hundert Jahren verkündete der „christlichkonservative“ Fr. J. Stahl, daß die Erbmonarchie zu dem „christlichen Prinzip des Staates“ gehöre. Und heute werden wir belehrt, daß eine „Affinität zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde der freien Völker“ (der sogen. Demokratien) bestehe (Barth S. 32)! Die lutherische Theologie wird das Letztere ebensowenig sagen dürfen wie sie, wo sie sich selbst recht verstand (wie bei den Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts, z. B. Frank⁷⁾) das Erstere gesagt hat. Auch wir sind gewiß, daß heute die Demokratie im rechten Sinne unsere Aufgabe ist; aber wir glauben das nicht „vom Evangelium her“, sondern aus politischer Einsicht.

IV.

Wir suchen die christlichen Forderungen an die politische Welt nicht aus dem Gesichtspunkt der gleichnishaften Entsprechung zwischen Reich Gottes und politischer Ordnung zu gewinnen, sondern aus der von Gott gewollten Teleologie des Staates, seiner dienenden Bezogenheit auf das Reich Gottes. Der Staat ist berufen, an Menschen, die zum Reiche Gottes berufen sind, den Dienst der Ordnung und Pflege ihres irdischen Lebens zu tun. Aus dieser seiner Bestimmung ergeben sich die Normen für ihn, welche die Christenheit geltend zu machen die Aufgabe hat. In dem Maße, als der Staat sich durch die Normen bestimmen läßt, ergibt sich ein Gleichnis, eine Entsprechung zum Reiche Gottes. Man kann die Gleichnishaftigkeit nur erkennen,

⁷⁾ System der christlichen Sittlichkeit, II. 1887, S. 433: „Daß die Annahme der Volks-souveränität weniger christlich wäre als die Behauptung einer von der Wahl des Volkes unabhängigen Monarchie, könnte ich mit ausreichenden Gründen nicht erhärten.“

nicht als Anforderung geltend machen; man kann nur indikativisch, nicht imperativisch von ihr reden.

Es gilt nunmehr im Einzelnen zu zeigen, welche Normen sich aus der teleologischen Beziehung der politischen Ordnung auf das Reich Gottes ergeben. Wir beschränken uns, ohne Anspruch der Vollständigkeit, auf einige Züge.

1. Der Staat ist, um des ihm gebotenen Dienstes willen, notwendige Herrschaft, von Macht getragen. Aber alle irdische Macht verführt dazu, um ihrer selbst willen begehrt und verwaltet zu werden. Demgegenüber erinnert die Christenheit die politische Welt daran, daß die Herrschaft nicht um der Herrschaft willen da ist, sondern nur als Mittel des Dienstes an dem anvertrauten Leben, hin auf das Reich Gottes. Der Staat wird sich also allein als Diener am Leben verstehen und geltend machen dürfen, nicht umgekehrt als den Sinn des Lebens seiner Bürger; nur als Mittel, nicht als Ziel; nicht als das Endgültige, sondern als vorläufig; nicht als Selbstzweck, sondern als Werkzeug. Er wird begrenzt und mediatisiert durch den Sinn alles menschlichen Lebens, das Reich Gottes. Das bedeutet die Absage an allen Absolutismus des Staates und der politischen Welt. Die christliche Gemeinde wird dieses Nein immer wieder zu vertreten haben, denn die absolutistische Entartung des Staates bleibt seine ständige Versuchung und Gefahr.

2. Der Staat muß seine Bürger, um ihr Leben zu ordnen und zu schützen, in bestimmtem Maße binden. Aber da er nur Diener am Leben ist, kann die Bindung nicht das Ganze des Lebens der Menschen umfassen und betreffen. Die Christenheit wird hier vor allem an die Freiheit des Gewissens und Glaubens, also des Lebens der Menschen mit Gott erinnern: „Über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst alleine. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisst, der Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verderbet nur die Seelen“ (Luther, W. A. 11, 262). Aber die religiöse Vergewaltigung durch den Staat ist nur ein Äußerstes seiner Entartung zur Tyrannis überhaupt. Die Christenheit wird sich dieser auf der ganzen Linie widersetzen, weil sie den Dienstcharakter des Staates verletzt. Er hat die Aufgabe, das Leben rechtlich zu ordnen, zu schützen, zu pflegen, aber er kann und soll das Leben seines Volkes nicht erzeugen und reglementieren wollen, sondern ihm Raum geben. Er muß Freiheit lassen für das eigenständige Leben z. B. der Ehe, der Familie, der Gemeinden, der Wissenschaft und Kunst. Die Grenze, die er seinen Gebieten zu setzen hat, wird konkret mit den geschichtlichen Lagen wechseln. Sein Anspruch, sein Eingreifen wird in Zeiten der Bedrohung und Not des ihm anvertrauten Lebens weiter gehen müssen und dürfen als sonst. Da kann, wie etwa in der Wirtschaft, staatlicher Zwang notwendig werden, der sonst ungesund und von Übel wäre. Das ist unbedenklich, solange der Staat grundsätzlich seine Grenze kennt. Das fällt dem modernen Staat weithin schwer. Wir haben erlebt, was die totalitäre Inflation des Staates bedeutet. Die Grenze wird vergessen, weil Gott der Herr vergessen wird, weil die politische Welt sich selbst an seine Stelle setzt und sich zum Gott, zur Religion der Menschen macht. Gegen diesen dämonischen Totalismus wird

die Christenheit zu kämpfen haben, weil er das erste Gebot übertritt. Es ist die alleinige Gottheit Gottes, um derentwillen sie für die Selbstbegrenzung des Staates und die Freiheit vom Staate eintritt. Sie kämpft damit nicht gegen ihn, sondern für ihn. Denn er verliert seine echte Würde, wenn er seine Grenze vergißt, und zerstört sich selbst, wenn er das Leben, dem er dienen soll, tyrannisch vergewaltigt.

3. Die Christenheit weiß wie niemand sonst um die wahre Würde und um die strenge Grenze des Staates — beide sind in seiner von Gott gegebenen Aufgabe gesetzt. Daher ruft sie so ernst wie niemand anders dazu, dem Staate seine Ehre zu geben und zu gehorchen, um Gottes willen, aber sie erinnert auch an die Grenze des Gehorsams und die Pflicht des Widerstandes gegen Zumutungen des Staates, wieder um Gottes willen (s. Augsb. Konfession Art. XVI). Unterordnung, Vertrauen, Gehorsam gegen den Staat haben eine unerlässliche Bedingung, nämlich die, daß er sein Gottesamt an dem anvertrauten Leben wirklich versieht, also vor allem: daß er Recht setzt und wahrt, das Recht nicht beugt und bricht und das Volk nicht verwahrlosen läßt und zerstört; ferner: daß er seine Grenze nicht überschreitet und sich an die Stelle Gottes setzt. Luther hat deutlich ausgesprochen, daß nicht jede tyrannische Gewalt schon „Obrigkeit“ im Sinne von Röm. 13 ist, der der Christ zu gehorchen hat.⁸⁾ Er kennt den Fall, daß eine Regierung ihre Würde als „Obrigkeit“ verspielt hat: nämlich wenn sie das Wort Gottes verfolgt und mit Gewalt bestreitet: „So hat Gott keinem Herren die Oberkeit dermaßen gegeben oder die Leute unterworfen, daß er damit solle wider Gott und sein Wort streben oder fechten, und ist auch in solchem Fall kein Untertan seiner Oberkeit ein haubreit schuldig oder verwandt, ja es ist alsdann schon keine Oberkeit mehr, wo solches geschieht“ (W A 30 II, 197). Zum Ungehorsam gegen die politische Gewalt ruft Luther aber nicht nur bei religiösem bzw. antireligiösem Terror, sondern auch für den Fall, daß eine Regierung ihr Volk zu einem ungerechten Kriege in Anspruch nimmt (Briefwechsel, Enders 14, 232). So hat auch heute die Christenheit ihre Glieder nicht nur zum Gehorsam, sondern auch zum Ungehorsam, wenn er geboten ist, bereit zu machen. Es handelt sich nicht nur darum, daß die Christen durch gehorsames Teilnehmen an einer unrechten Sache ihrer Seelen Seligkeit aufs Spiel setzen, sondern für uns kommt darüber hinaus — stärker als für Luther — die Mitverantwortung für das Leben des dem Staate anvertrauten Volkes in Betracht. In unseren modernen Staaten sind wir alle nicht nur Objekt, sondern in irgend einem Maße auch Subjekt des politischen Handelns, nicht alle in dem gleichen Maße, sondern sehr abgestuft je nach Stellung und Einsicht, in diesem Maße aber auch verantwortlich. Diese Mitverantwortung kann unter Umständen mehr als den von Luther allein vorgesehenen passiven Ungehorsam und Widerstand fordern, nämlich auch aktiven Kampf gegen eine politische Macht, die das Leben des ihr anvertrauten Volkes zerstört. Das ist

⁸⁾ Vergl. Obrigkeit und Führertum, 1936, S. 14. -- Ich muß diese eigene Schrift zitieren, um im Blicke auf gewisse Kritiker die Legende zu verhüten, daß ich das oben Dargelegte etwa erst heute sage.

das Problem des 20. Juli. Wie immer man konkret über jene Männer und ihr Handeln urteile — grundsätzlich kann man im Namen der christlichen Ethik kein unbedingtes Nein zum Kampfe gegen eine entartete Regierung, zur Revolution als Äußerstem sagen.⁹⁾

Wir gehen damit über die ethische Überlieferung des Luthertums in Deutschland hinaus, trennen uns aber nicht von dem Geiste der lutherischen Ethik. Wenn Luther und die ältere lutherische Theologie ein Nein zur Revolution sagten, so hatten sie dabei nur entweder die Rebellion in eigener Sache im Auge oder die christlich-utopistische Revolution, welche ein irdisches Reich Gottes oder die vollkommene Sozialordnung mit Gewalt herstellen will. Von beiden ist hier keine Rede; über sie kann man nicht anders urteilen als Luther und die Überlieferung unserer Kirche. Aber wir sprechen über die politische Revolution, den Kampf gegen die Regierung aus Mitverantwortung für das Leben des Volkes. Diese steht nicht im Blickfelde Luthers. Denn er sieht die politische Verantwortung patriarchalisch nur bei der Obrigkeit, nicht auch bei den Regierten. Das entspricht den Tatsachen der politischen Welt, in der er lebte. Wir sind über sie durch den Gang der Geschichte hinausgeführt worden, in eine andere politische Wirklichkeit hinein. Die „Untertanen“ sind zu „Bürgern“ des Staates geworden. Als solche sind sie nicht nur dem Staate, sondern auch für den Staat verantwortlich vor Gott; nämlich dafür, Schaden und Unheil des Volkes zu verhüten. Das unbedingte Nein zum aktiven Widerstand gegen eine Regierung gehört mit dem Patriarchalismus des alten lutherischen Staatsdenkens und der politischen Welt, der er entsprach, zusammen und kann, nachdem er vergangen ist, nicht aufrecht erhalten werden.

4. Der Staat hat seinen Dienst, vom Evangelium her gesehen, an Menschen zu tun, die in das Reich Gottes berufen sind. Wir könnten gewiß auch sagen, wie es in den letzten Jahrzehnten bei uns üblich geworden war: er hat dem Volke zu dienen. Aber, wie die Erfahrung gezeigt hat, diese Formel ist mehrdeutig und gibt keine Sicherung dagegen, daß der Staat seine eigentliche Aufgabe verkenne. Die Zeit, aus der wir kommen, verstand das „Volk“ rein biologisch-kollektivistisch: die Einzelnen sind nur Zellen im Volkskörper, vergehende und ersetzbare Teile und Träger der übergreifenden Lebendigkeit des Wesens „Volk“. Nun ist diese Betrachtung nicht einfach falsch. Unser menschliches Leben hat auch seine biologische Dimension, und in dieser sind jene Gedanken berechtigt. Aber sie können nicht das Ganze sein wollen. Sonst werden sie zum Verrat an dem eigentlich Menschlichen unserer Existenz. Dieses besteht darin, daß Gott der Herr uns als Einzelne vor sich gestellt hat, unmittelbar zu ihm, daher jeden unvertretbar, unersetzblich. Das Volk ist der Mutterschoß unseres Lebens, die Zugehörigkeit zum Volke ein Gesetz unserer Existenz, das uns leiblich, seelisch, geistig als Empfänger eines Erbes bestimmt; das Volk ist unser nächster Lebensraum, weithin unser Schicksal und der verpflichtende Ort unseres Dienstes am „Nächsten“, als solcher zwar keineswegs ausschließend — Gott macht uns

⁹⁾ Vergl.: Obrigkeit und Führertum, S. 53 ff.

auch volksfremde Mitmenschen zu Nächsten —, aber auch keinesfalls kosmopolitisch einfach zu überspringen. Aber in und mit aller dieser Volksverbundenheit und Volks-Verbindlichkeit unseres Lebens ruft Gott nun doch jeden in das persönliche Gegenüber zu ihm selbst. Dieses ist der ewige Sinn des Lebens. Er liegt also in dem einzelnen Leben als solchem. Das Volk ist der Raum, eine Gabe, eine Verantwortung unseres Lebens, aber nicht der Sinn. Gewiß sind wir, die Einzelnen, biologisch angesehen, Teile, Glieder des „Ganzen“. Aber unsere menschliche Wirklichkeit, wie das Evangelium sie ins Licht setzt, sprengt das biologische Bild. Biologisch haben die Teile, die Glieder ihren Sinn in dem Ganzen. Dieses ist die übergeordnete Wirklichkeit, der höhere Wert. Aber eben das gilt von dem Verhältnis der Einzelnen zu ihrem Volke gerade nicht. Der Einzelne ist im Volke da und nicht anders, aber er ist zuletzt nicht um des Volkes willen da, sondern für seine eigensinnhafte Geschichte mit Gott, die freilich eine solche in der seinhaften und sittlichen Gebundenheit an dieses Volk ist. Mensch und Volk verhalten sich im Lichte des Reichen Gottes nicht wie Teil oder Zelle und Ganzes. Gott ist mein, des Einzelnen, Gott. Sein Reich besteht nicht aus Völkern, sondern aus Menschen. Er hat nicht die Völker zuletzt zum Gegenstande seiner Liebe gemacht, sondern die Personen, die Einzelnen. Daher muß die christliche Gemeinde allem biologistischem Ganzheitsdenken über Volk und Mensch jeder kollektivistischen Weltanschauung sich widersetzen. Nicht minder allen Wertphilosophien objektiv-idealisticcher Art, welche Sächlichkeiten, Abstrakte, überindividuelle Werte wie Staat, Geist, Kultur als den wahren Sinn der Geschichte hinstellen. Dem allem gegenüber bedeutet das Evangelium vom Gottesreiche Personalität, Humanität in dem Sinne, daß Gott den Menschen will und sucht. Damit bekennt der christliche Glaube sich zum wahren Individualismus.

Soll der Staat dem Leben der Menschen in Ordnung und Pflege dienen, der Menschen, die ein jeder in Gottes Reich gerufen sind, so muß der Dienst des Staates die Menschen auch in dieser ihrer Würde als von Gott Gerufene behandeln. Wie das Ziel Gottes der Mensch ist, so muß auch der Staat Ernst damit machen, daß sein Zweck der Mensch ist. Alles Recht, alle Ordnung, alles politische Handeln muß geleitet und begrenzt sein durch die Ehrfurcht vor dem Menschen in seiner Würde. Wo immer der Staat ihn in Anspruch nimmt, nie darf er ihn nur als Mittel, überall muß er ihn auch als Zweck behandeln; nie nur als Objekt, sondern immer auch als Subjekt; nie nur als „Menschenmaterial“, sondern immer auch als lebendige Person. Sonst dient der Staat nicht wirklich dem ihm anvertrauten Leben als menschlichem, sondern vielleicht nur dem Volks-Bios oder der Behauptung seiner selbst, des Staates. Sieht man ihn in seiner Bezogenheit auf das Reich Gottes, so wird solche Zielsetzung als Entartung des politischen Wesens erkannt. Die Ehrfurcht vor der Würde des Menschen muß sich auch darin ausdrücken, daß jedem Raum und Freiheit zu einem eigenen Leben gegeben wird. Im Reiche Gottes soll er eigene Verantwortung tragen, Gott einen eigenen Willen geben, lebendig werden zur freiwilligen Hingabe in der Liebe. Das alles sind innerliche Dinge, und sie können, wie die Freiheit eines

Christenmenschen, bei sehr verschiedener äußerer Lage gelebt werden. Paulus zeigt auch dem antiken Sklaven, daß er in Christus ein Freier ist (1. Kor. 7, 22). Aber diese Unabhängigkeit des inneren vom äußeren Leben hat ihre Grenzen. Es gibt eine unmenschlichkeit der Lebenslage, die es dem Menschen verwehrt, sich als einzelner vor Gott zu erkennen und zu erweisen. Eine technische „Kultur“, die den Menschen selber zum Teil einer Maschine, eines Mechanismus macht, ein politisches System, das ihn nur noch als Befehlsempfänger, als Werkzeug ohne eigenen Willen und eigene Verantwortung kennt, nimmt ihm die Luft, den Raum zum verantwortlichen Leben vor Gott. Die sittliche Freiheit hat ein Maß bürgerlicher Freiheit zur Voraussetzung, die Personalität muß verkümmern bei sklavischen Existenzbedingungen; die Freiheit des Opfers, der Liebe kann sich nicht entfalten, wenn das politische Gesetz das ganze Leben beherrscht. Der ganz gebundene und der von der politischen Macht genormte Mensch können nicht Subjekt, Person vor Gott sein. Diese Zusammenhänge wollen gesehen werden. Die christliche Gemeinde ist daher an einem bestimmten Maße von Freiheitsraum des Menschen in der politischen Welt wesentlich interessiert und wird auf ihn drängen. Auch die politische Ordnung muß in ihrer Weise Mittel und Ausdruck der Liebe Gottes sein, die jeden einzelnen zu einem eigenen Leben in der Würde des Sohnes Gottes berufen hat. Diese Norm fordert nicht ohne weiteres eine bestimmte politische, Wirtschafts- und Sozialordnung. Aber sie schließt bestimmte Ordnungen als unmenschlich und daher widergöttlich aus. Sie steht als Richtschnur über allen möglichen Weisen der Ordnung und läßt sich in sehr verschiedener Art konkret befolgen, auch in autoritären und patriarchalischen Ordnungen. Man muß sich auch hier hüten vor der ausschließlichen Verknüpfung des Evangeliums mit einer bestimmten Gestalt der Ordnung. Was heute und hier geboten ist, ergibt sich nicht aus dem Evangelium allein, sondern aus seiner Beziehung auf die heutige Lage und Verfassung des menschlichen Lebens. Im Evangelium liegen ohne Zweifel „Menschenrechte“ beschlossen. Aber was sie jeweils politisch besagen, muß in jeder einzelnen Stunde der Geschichte neu erkannt und neu gestaltet werden. So bezeugt das Evangelium mit der Freiheit zusammen auch die Gleichheit der Menschen in ihrer Würde als Kinder Gottes und Erben des ewigen Lebens. Auch hier ergibt sich eine Norm für die politische und soziale Welt. Es hat Entscheidendes für die Geschichte der Ehe bedeutet, daß das Evangelium die Frau dem Manne als „Miterbin der Gnade des Lebens“ (1. Petr. 3, 7) gleichgestellt hat. Aber deswegen läßt sich noch nicht die politische Gleichberechtigung der Frau mit dem Manne aus dem Evangelium ableiten oder im Namen des Evangeliums fordern. Ist sie heute das Gegebene, so muß sie es doch nicht für alle Zeiten und alle Verhältnisse gewesen sein und sein. Wer das dennoch meint, tut es kraft einer bestimmten politischen „Weltanschauung“. Diese ist gewiß mit dem Evangelium verträglich, aber nicht die einzige, die sich mit ihm verträgt. Auf dem Boden des Evangeliums sind verschiedene politische Bekenntnisse möglich.

In der gleichen Weise könnten wir von den Normen handeln, die sich von dem Evangelium des Reiches Gottes her für das Recht, die Gesetzgebung

und Rechtsverwaltung, für die Verfassung eines Volkes, für die „Außenpolitik“, die Beziehungen zwischen den Völkern und Staaten ergeben. Es mag aber für heute mit dem Dargelegten genug sein. Wir müßten sonst eine umfassende Ethik des Politischen geben, was den zugeteilten Raum weit überschritte.

V.

Wie erfüllt die Kirche ihre Aufgabe, die christlichen Normen in der politischen Welt geltend zu machen?

1. In erster Linie durch ihre Verkündigung. Diese muß also im Sinne alles bisher Dargelegten „politisch“ sein. Wer heute zum Beispiel die zehn Gebote auslegt, hat nicht nur den einzelnen Christen, sondern auch die Regierenden, die Parteien, die politische Welt anzureden; er soll nicht nur das private Leben, sondern auch das öffentliche in das Licht des Willens Gottes rücken. Die Verkündigung geht nicht in der gottesdienstlichen Predigt auf. Sie umfaßt alle Wege, auf denen die Christenheit öffentlich hörbar werden kann: den Rundfunk, die Presse, die Literatur; Kundgebungen der Bischöfe und Synoden, Vorstellungen bei der politischen Führung, wenn wichtige Fragen des Volkslebens zur Entscheidung stehen, zu denen die Christenheit etwas zu sagen hat. Es ist gut, wenn die Kirche rechtzeitig vor solchen Entscheidungen das rechte Wort findet. Aber sie wird auch zu Dingen, die schon geschehen sind oder weiter geschehen, kritisch reden müssen. Sie wird Sorge tragen, daß sie zu den aktuellen Fragen wahrhaft und allein in Auslegung des Wortes Gottes redet und nicht aus bewußten oder unbewußten eigenen politischen Bindungen ihres Kirchentums heraus — in diesem Sinne gibt es natürlich auch „politische“ Predigten und andere Kundgebungen der Kirche, die es im falschen Sinne sind. Aber andererseits darf die Christenheit unter keinen Umständen nur Allgemeinheiten sagen, die niemanden beunruhigen und niemandem wehe tun, sondern sie muß und darf den Mut haben, in gegebener Lage sehr konkret zu reden, ohne Sorge darum, daß man sie dann der Überschreitung ihrer Schranken beschuldigt. Das wird nämlich von denen, die das konkrete Wort angeht, immer geltend gemacht werden. So geschah es zur Zeit Luthers von seiten der Fürsten, so inzwischen von den jeweiligen Machthabern. Als ich im Jahre 1933 kritische Worte zu Vorschlägen der „Eugeniker“ veröffentlicht hatte, verwies die entscheidende staatliche Stelle mir das mit dem denkwürdigen Appell: „Herr Professor, beschränken Sie sich auf Ihr Dogma!“

2. Die Unterrichtung und Kritik, welche die Christenheit der Welt schuldet, wird — darauf weist auch Karl Barth mit Recht hin — nicht zuletzt dadurch geschehen, daß sie in ihrem eigenen Raume, also als Kirche, mit den Normen ernst macht, die sie der politischen Welt verkündet. Sie ist ja nicht unsichtbare Kirche, nicht nur Gemeinschaft der Herzen und Gewissen im Heiligen Geiste, sondern auch *societas externa*, wie Melanchthons Apologie sagt, selber eine Körperschaft mit Ordnungen, die eben als solche eine Analogie zu der politischen Verfassung eines Volkes darstellen. Sie hat in ihrer irdisch-geschichtlichen Gestalt nun eben doch — Kirchenpolitik im großen und im kleinen zu treiben. Die Augen der politischen Welt sehen mit Recht

sehr scharf auf die Ordnung, welche die Kirche sich selber im einzelnen, in den Gemeinden, und im großen gibt. Nicht nur was die Kirche sagt, sondern auch und wahrscheinlich viel mehr: was die Kirche bei sich selbst tut, ihr „Wandel ohne Wort“ (1. Petr. 3, 1) wirkt nach draußen, gut oder schlecht im Sinne des Evangeliums vom Reiche Gottes. Wie soll sie zum Beispiel mit Vollmacht das Parteiwesen im politischen Raume zu reinigen und zur Ordnung zu rufen imstande sein, wenn ihr eigenes kirchliches und theologisches Parteiwesen so peinlich, wie man es in Vergangenheit und Gegenwart vor Augen hat, unter den Gesetzen der Welt steht, wenn die Kirche gerade in diesem Punkte so offenkundig politisiert ist und alle unguten Züge der politischen Welt, die Intoleranz, den Totalitätsanspruch der Gruppen übernommen hat, statt unter dem Evangelium ihre Differenzen und Kämpfe christlich auszutragen?

3. Weiter tut die Christenheit ihren Dienst an der politischen Welt durch die Männer und Frauen, die aus ihren Reihen in die staatlichen und kommunalen Ämter und Behörden, in die Parteien kommen. Ein Christentum, das sich von der garstigen Politik, von den staatlichen Ämtern möglichst zurückhält, um die Seele nicht zu gefährden und zu beflecken, hat jedenfalls mit Luther nichts zu tun. Er hat die Christen gerade in die politische Welt und an ihre Aufgaben gewiesen; denn der Christ geht immer dahin, wo es zu dienen gilt, und fragt nicht, ob der Dienst bequem oder unbequem, gefährlich oder ungefährlich ist, sondern sieht nur darauf, ob man ihn braucht: „Darum, wenn du siehst, daß es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürsten mangelt (=Mangel ist) und du dich geschickt findest, solltest du dich dazu erbieten und darum werben, auf daß ja die nötige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und mag ihrer nicht entraten“ (WA 11, 255). Außerdem — so urteilt Luther — werden gerade die politischen Ämter von der Selbstsucht des natürlichen Herzens mißbraucht und nicht nach ihrem Gottessinne verwaltet; aber die Christen, denen Christus das Herz rein macht, können die Ämter „einfältig“, wir sagen heute: sachlich versehen; sie zeichnen sich vor anderen durch selbstlose Sachlichkeit aus, sie könnten das jedenfalls, wenn anders sie wirklich Christen sind. Sie sehen nicht auf ihren Vorteil, sondern auf die Notdurft der ihnen anvertrauten Menschen; sie wollen nicht herrschen um des Herrschens willen, sondern um des Dienens willen (WA 11, 274: Luther sagt dem Fürsten über seine „großen Hansen“ und Räte: „Du darfst nicht denken, daß sich ein anderer deines Landes so hart annehme als du, er sei denn voll Geist und ein guter Christ. Ein Natur-Mensch tut's nicht.“ — Vergl. WA 31, I, 206; 32, 393 u. a. Stellen.) — Die Mitarbeit der Christen am öffentlichen Leben wird auch heute immer wieder eine undankbare Sache sein, die Enttäuschungen und Mißerfolge bringt, und, was mehr bedeutet, eine gefährliche Sache; denn der Christ im öffentlichen Leben steht selber in Gefahr, den dämonischen Eigengesetzlichkeiten des politischen Raumes zu verfallen. Er wird also nicht nur mit anderen, sondern auch mit sich selbst zu ringen haben um rechte Sachlichkeit des Dienens.

4. Soll die Christenheit ihre Aufgabe in und an der politischen Welt auch in Gestalt einer christlichen Partei zu erfüllen suchen?¹⁰⁾ Diese Frage ist heute wieder so aktuell wie vor zwei Jahrzehnten. Daß die Gemeinde eine politische Gruppe bildet, kann den Sinn haben, unübersehbar zu protestieren gegen ein Parteiwesen, das zu bloßer Interessenvertretung und zur Herrschaft des Parteiegoismus entartet ist. Eine solche „Partei“ will dann gar nichts Besonderes, nichts an sich selbst sein, sondern nur zu sachlichem Dienste am Ganzen des Volkes rufen, zu echter politischer Verantwortung. Sie wäre eine „Partei“, die darauf ausginge, allen anderen, wie sie sind, ein Ende zu machen, damit aber selber überflüssig zu werden. Ebenso könnte die politische Sammlung und Repräsentation der Christen in dem Falle sinnvoll sein, daß alle anderen Parteien sich den christlichen Forderungen an die Politik versagen, zumal in entscheidenden Stunden der Gesetzgebung, wenn es um die Geltung der sittlichen Grundnormen im Volksleben geht. Man könnte einwenden, daß in beiden genannten Fällen das Ziel ebensogut und auf weniger bedenklichem Wege erreicht würde, wenn die Gemeinde dafür sorgte, daß in allen Parteien Christen sind und dort das ihre tun. Aber dem wäre zu erwidern, daß in den Parteien, wie sie sind, die Christen nur allzuleicht niedergehalten werden, zum Beispiel auch durch die Parteidisziplin, und ihr Wort öffentlich dann gar nicht zur Geltung kommt; eben diese Erfahrung ist es, die mehrfach auf den Weg einer besonderen christlichen Partei geführt hat. Auf alle Fälle aber kann er nur als Notweg, daher nur zeitweilig begangen werden. Sowie eine politische Vertretung der Gemeinde mehr sein will und wird als Protest, ein Ruf an alle, ein Zeichen, sowie sie sich verfestigt zu einer dauernden Partei, erheben sich schwere Bedenken. Zuerst: hier droht die Gefahr, daß der christliche Name über die gemeinchristlichen Gedanken hinaus mit einer bestimmten politischen Weltanschauung verbunden wird, zum Beispiel der konservativen oder der liberalen oder mit besonderen partikularistischen und anderen Interessen. Das gefährdet aber die Reinheit und Freiheit des Evangeliums sowie die Universalität der christlichen Kirche. Man verhüllt sich hier, daß auf dem Boden des christlichen Glaubens mehrere politische Grundauffassungen und verschiedene Entscheidungen möglich sind (z. B. heute in den Fragen der Bodenreform oder der Sozialisierung). Wenn man sich dessen aber bewußt ist und trotzdem die Christen politisch sammeln will, dann droht die Gefahr, daß die christliche Partei bei wichtigen politischen Entscheidungen auseinanderfällt und dadurch als politischer Faktor an Kredit und Gewicht verliert. Zweitens: auch eine christliche Gruppe wird, solange sie nicht das gesamte Parteiwesen erledigen oder doch von Grund aus erneuern kann, zwangsläufig selber Partei werden mit allem, was dazu gehört: sie wird Koalitionen je nach der Konjunktur schließen müssen, Kompromisse eingehen, mit Taktik und Propaganda um die Macht und um die Massen kämpfen, sie wird dem Parteiegoismus, den Rücksichten auf das eigene Prestige sich nicht entziehen können — alles das als „christliche“ Partei! Belastet sie nicht mit alledem

¹⁰⁾ Im Folgenden wird größtenteils wiederholt, was schon im Grundriß der Ethik, 1931 § 33, 5 b ausgeführt ist.

die Kirche und das Evangelium schwer? Wird nicht der Ernst der christlichen Forderungen an das politische Leben dadurch verhüllt und gelähmt? Bildet die Kirche selber, wie indirekt auch immer, eine politische Front, verfälscht sie damit nicht ihr Wesen, mit dem sie als Gemeinde Jesu jenseits aller in der Politik unvermeidlichen Fronten steht, allen gegenüber? Schließlich: nimmt man den christlichen Namen für eine Partei in Anspruch, die nun doch partikularer ist als die Gemeinde Jesu, so muß der Anschein entstehen, als werde den Christen in anderen Parteien die Verträglichkeit ihrer anderen politischen Anschauung mit dem christlichen Glauben abgesprochen; mindestens aber muß eine christliche Gruppenbildung die christliche Verantwortung der Kirchenglieder in den anderen Parteien lähmen. Das alles spricht gegen eine christliche Partei als feste politische Gestalt. Solange unser politisches Leben durch das Nebeneinander verschiedener politischer Ideen und der entsprechenden „Parteien“ gekennzeichnet wird, muß die christliche Gemeinde wünschen und zu erreichen suchen, daß Christen in allen Parteien sind, deren Programm mit christlicher Grundhaltung verträglich und nicht selber pseudoreligiös, nämlich antichristlich ist. Die Christenheit muß ihre Kraft darin bewahren, daß diese ihre Glieder in den verschiedenen Parteien jeweils an ihrem Orte, wo es not tut, mit der Enge und dem Egoismus ihrer Partei kämpfen und sie zur Verantwortung sachlichen Dienstes am Ganzen des Volkes rufen. Die Christen müssen eine Macht der Nüchternheit und Sachlichkeit in den Parteien werden und diese dadurch zu einer Zusammenarbeit bringen, die nichts mehr mit der üblichen Koalitionspolitik zu tun hat. Christen, die sich in der Gemeinde Christi zusammengehörig wissen, werden auch im politischen Leben eine, ob auch verborgene, als solche nicht öffentlich werdende, aber doch wirksame Gemeinschaft bilden.

VI.

„Christenheit und politische Welt“ — soweit dieses Thema eine Aufgabe bezeichnet, konnten wir bestimmt und mit Zuversicht reden; denn daran, daß Gott die Christenheit zu ihr gerufen hat, ist kein Zweifel. Fragt man aber, ob die Christenheit denn auch tüchtig zu dieser Aufgabe war und ist, was sie dabei ausgerichtet hat und ausrichten kann, so werden jedenfalls wir, die Christen der heutigen Zeit, nur sehr bescheiden und demütig sprechen können. Wir sind uns der Grenzen christlichen Handelns nur zu sehr bewußt. Sie sind durch den Zustand der Christenheit und durch den Zustand der Welt gezogen. Wie oft hat die Kirche in dieser Sache versagt, die Lage und ihre konkrete Aufgabe in ihr nicht rechtzeitig erkannt, die Dämonen nicht gespürt; zu spät oder gar nicht oder lahm geredet und gehandelt! Wie ist sie selber vielfach von den säkulären Mächten nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich gebunden gewesen und ihnen verfallen! Dazu kommt die Verschlossenheit und Unzulänglichkeit der politischen Welt für das christliche Zeugnis. Welche Mächte sind denn ansprechbar? Bleibt die Welt des Staates und der Politik nicht doch zwangsläufig ihren dämonischen Eigengesetzlichkeiten ausgeliefert, morgen wie gestern und heute?

Wird die Politik nicht in alle Wege offen oder heimlich von brutaler Selbstsucht und Gier der Völker oder doch ihrer Machthaber bestimmt? Werden nicht die Gewissenlosigkeit, die Ungerechtigkeit und die Lüge die entscheidenden Mächte im politischen Geschehen bleiben? Ist es nicht kindlich, von dem Worte und der Tat der Christenheit hier irgend eine entscheidende Wandlung und Besserung des Gesetzes dieser Welt zu erwarten? Hat sie, aufs Große und Ganze gesehen, irgend etwas Schlimmes verhüten können? Wie wenig konnte sie, wenigstens in den letzten Jahrhunderten, einwirken und gestalten, wie wenig verhindern!

Soweit das alles Schuld ihres Versagens, ihres Mangels an Glauben und Liebe, an Erkenntnis und an Tapferkeit ist, wollen wir uns vor Gott demütigen, seine Vergebung erbitten und ihm um seinen Geist anrufen. Soweit aber der Erfolg in Frage steht, soll die Christenheit gewiß ohne alle Illusionen und Optimismus sein; aber sie darf deswegen keinen Augenblick an ihrer Aufgabe irre und müde werden. Sie hat nur auf diese, nicht auf den möglichen Erfolg zu sehen. Sie schuldet ihr Wort und ihr Handeln der Welt auf alle Fälle als ein Zeugnis für Gottes Wirklichkeit und Willen, für sein kommendes Reich. Sie kann das Reich durch ihren Kampf mit den Dämonen nicht heraufführen, aber sie kann sich verkündigend und handelnd zu ihm bekennen und um sein Kommen bitten. In der Not ihrer Ohnmacht und ihrer Niederlagen schaut die Christenheit dem kommenden Herrn entgegen: „Es vergehe die Welt, es komme die Gnade!“

Die Hilfswerke des Martin Luther-Bundes:

DAS AUSLANDS- UND DIASPORATHEOLOGENHEIM DES MARTIN LUTHER-BUNDES

Anschrift: Erlangen, Fahrstraße 15

Ephorus des Heimes: Bundesleiter OKR. D. Breit, Nördlingen, Pfarrgasse 5

Studieninspektor: Pfarrer Erwin Meyer, p. Adr. Martin Luther-Bund,
Erlangen, Fahrstraße 15

Das im Jahre 1935 in Erlangen durch † Professor D. Dr. Friedrich Ulmer neu errichtete Theologenheim mußte zu Beginn des Krieges (1940) seine Pforten schließen und war bis Ende 1945 beschlagnahmt. Seit 1946 beherbergt es gastweise das Predigerseminar der Bayrischen Landeskirche. Es soll zum Wintersemester 1948/49 seine Pforten wieder öffnen.

Bewerbungen um Aufnahme sind zu richten an die Bundesleitung des Martin Luther-Bundes, Erlangen, Fahrstraße 15.

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

Das Haus enthält Unterbringungsmöglichkeiten für 25 Studenten in Einzel- und Doppelzimmern. Es besitzt eine eigene Studienbibliothek, verschiedene Arbeitsräume und einen großen Versammlungssaal.

WERNER ELERT:

Das Visitationsamt in der kirchlichen Neuordnung

I.

Die kirchliche Neuordnung in Deutschland erfolgt nicht im freien Raum utopischer Verfassungsexperimente. Sie steht als kirchliches Geschehen erstens unter dem absolut verbindlichen Auftrag des Herrn der Kirche, daß sein Evangelium verkündigt, daß getauft, das heilige Abendmahl gefeiert, das Schlüsselamt verwaltet werden soll. Wo das recht geschieht, da ist die *communio sanctorum*, denn nur wo es recht geschieht, kann christlich geglaubt, christlich geliebt, vergeben, gelitten, bekannt und das Kommen des Reiches zuversichtlich erwartet werden. Aber wir sind nicht die ersten, die diesen Auftrag erhielten. Die Kirche Christi ist nicht ein oft wiederholtes Augenblicksereignis, sondern als *communio sanctorum* Dauergemeinschaft. So wurde sie bereits von den Aposteln und ihren Gemeinden erlebt und verstanden, denn nur als Kontinuum konnte und kann sie auch Gemeinschaft der brüderlichen Liebe und der Zucht sein und nur so konnte sie wachsen und auch äußerlich verfaßt werden.

Wir können aber zweitens auch nicht willkürlich den Ort verlassen, der uns innerhalb der alle Zeitalter kontinuierlich durchlaufenden und verbindenden *communio sanctorum* zugewiesen ist. Diese Zuweisung erfolgt zwar immer in einem bestimmten geographischen Raum, in einem bestimmten Jahrhundert, in einem rechtlich verfaßten Kirchentum, aber verbindlich ist sie nur, wenn oder weil uns auf diese Weise das kirchliche Geschehen in Wort und Sakrament, durch welches der Auftrag Christi erfüllt wird, für sich beansprucht. Hören wir das Evangelium auftragsgemäß und empfangen wir das Sakrament stiftungsgemäß in dem rechtlich verfaßten Kirchentum, dem wir angehören, so können wir uns auch nicht von ihm trennen, ohne zugleich unsern Ort in der *communio sanctorum* zu verlieren.

Aber ob es so ist, das entscheidet sich am „Bekenntnisstand“ dieses Kirchentums. Darunter verstehen wir die in seinem Bereich öffentlich geltende Kirchenlehre, wie sie in seinen Bekenntnissen ausgesprochen ist und auf die alle Träger des geistlichen Amtes verpflichtet werden. Daß tatsächlich immer demgemäß gepredigt und gehandelt wird, ist damit freilich noch nicht gesagt. Es kommt aber darauf an, ob oder daß in diesem Kirchentum widersprechende Amtsträger gemäß dem Bekenntnis zur Ordnung gerufen werden können. Wo das Bekenntnis zur auftragsgemäßen Verkündigung des Evangeliums und zum stiftungsgemäßen Sakramentsgebrauch verpflichtet und wo das kirchliche Geschehen diesem Bekenntnis folgt, da dürfen wir auch glauben, die Kennzeichen der *communio sanctorum* wahrzunehmen. Nicht die Geographie, nicht das Kirchenrecht, sondern das Bekenntnis bezeichnet daher den Ort, der uns im kirchlichen Kontinuum zugewiesen ist.

Das Bekenntnis dient der geschichtlichen Kontinuität der Kirche, indem es uns wie das große Tedeum in den Chor der rechtkirchlichen Kirche aller Zeiten einstimmen läßt. Aus diesem Grunde haben die lutherischen

Konfessoren der Reformationszeit die rechtgläubigen Bekenntnisse der alten Kirche, ohne zu fragen, ob sie gerade aktuell waren oder nicht, zu ihren eigenen gemacht. Aus dem gleichen Grunde können wir uns auch nicht von den Bekenntnissen der Reformationszeit lossagen, wenn wir nicht das Band zwischen uns und der communio sanctorum zerschneiden wollen. Übrigens ist es eine unwahre Behauptung, wenn man hört, sie hätten heute für die Träger des geistlichen Amtes und vollends für die Gemeinden nur noch historische Bedeutung. Sie haben im Gegenteil nicht nur in hundertjähriger Abwehr des theologischen Liberalismus und zuletzt im Kirchenkampf ihre fort-dauernde existentielle Bedeutung erwiesen. Sie werden vielmehr auch durch den Katechismus, durch Agenden und Gesangbuchlieder ununterbrochen praktiziert. Sie leiten jeden Prediger bei der Predigtvorbereitung, auch wenn er sich dessen nicht immer bewußt ist, zum rechten Verständnis des Schriftwortes an, und eine lutherische Gemeinde würde sich ebenso wundern, wenn eines Tages auf ihrer Kanzel tridentinisch gepredigt, wie wenn sie aufgefordert würde, statt des Apostolikums eine neue theologische Erklärung zu bekennen.

Die Bekenntnisse sprechen die Verpflichtung und die Bereitschaft aus, den Auftrag Christi zu erfüllen. Sie verpflichteten in ihrer Entstehungszeit nicht, weil sie aktuell, sondern weil sie schriftgemäß waren. Waren sie es damals, so sind sie es auch noch heute. Die äußere Ordnung der Kirche können wir ändern, und sie muß geändert werden, wenn sie dem Bekenntnis widerspricht. Das Bekenntnis setzt aber auch Ziel und Grenze, wenn sie aus anderen Gründen geändert werden soll.

II.

Nehmen wir zum Beispiel an, es wären alle bisherigen Einrichtungen, die über die Ortsgemeinden hinausgreifen, also alle geordneten Kirchentümer samt ihren Kirchenleitungen nicht mehr vorhanden. Die Kirche Christi, die communio sanctorum, bliebe trotzdem bestehen, vorausgesetzt daß weiter entsprechend dem rechten Bekenntnis der Auftrag Christi erfüllt würde. Das kirchliche Geschehen fände dann nur noch in den Ortsgemeinden statt, und nach jenem „Es ist genug“ unseres Augsburgischen Bekenntnisses wären sie auch kraft des gemeinsamen Bekenntnisses zur wahren Unität der Kirche verbunden. Was könnte uns dazu nötigen, doch wieder eine über die Einzelgemeinden hinausgreifende Ordnung herzustellen?

Vor diese Frage sah sich Luther gestellt, als er die Vorrede zu dem von Melanchthon verfaßten „Unterricht der Visitatoren“ schrieb (1528). Es ist zwar richtig, daß er in den ersten Jahren der Reformation ein independentistisches Fürsichsein der Ortsgemeinden für möglich hielt. Aber bereits im Schreiben an die böhmischen Utraquisten De instituendis ministris hatte er einen Weg aufgezeigt, der darüber hinausführen könnte (1523; W A 12, 169 ff. besonders S. 194, 4 ff.). Den Anlaß, die Frage für seinen eigenen Bereich praktisch zu beantworten, bildete jedoch der äußerlich ungeordnete Zustand, in den die vom Evangelium ergriffenen Gemeinden in Kursachsen nach der Ausschaltung der früheren bischöflichen Jurisdiktion geraten waren. Zur Be-

seitigung der Unordnung wurden seit 1526 Visitationen vorgenommen, für die Melanchthon den „Unterricht“ verfaßte. Luthers Vorrede entwickelt den Ansatz, der tatsächlich zu einer die örtlichen Versammlungen übergreifenden Kirchenordnung führen muß. Er holt sich dabei, wie sollte es auch anders sein, Rat aus dem apostolischen Zeugnis und zeigt, wie die biblische Unität der ersten Christengemeinden ebenfalls zu einer übergreifenden gesamtkirchlichen Ordnung geführt hat.

„Wie ein Gottlich heilsam werck es sey“, so beginnt die Vorrede, „die pfarhen und Christlichen gemeinen durch verstendige geschickte leute zu besuchen, zeigen uns gnugsam an beide new und alt testament, Denn also lesen wir, das Sanct Petrus umbherzoch ym Jüdischen Lande Act. 9. Und S. Paulus mit Barnaba Act. 15 auch auffs new durchzogen alle ort, da sie gepredigt hatten, Und ynn allen Episteln zeuget er, wie er sorgfältig sey, für alle gemeinen und pfarhen, schreibt briefe, sendet seine jünger, leuft auch selber, gleich wie auch die Aposteln Act. 8. da sie höreten, wie Samaria hette das wort angenommen, sandten sie Petron und Johannen zu yhn.“ Es folgen dann Beispiele aus dem Alten Testament, wo es Samuel, Elias und Elisa ebenso gehalten hätten, und dann heißt es weiter: „Welch Exempel auch die alten veter die heiligen Bischove vorzeiten mit vleis getrieben haben, wie auch noch viel davon ynn Bepstlichen gesetzen gefunden wird, Denn aus diesem werck sind ursprünglich kommen die Bischove und Ertzbischove, danach eim iglichen viel odder wenig zu besuchen und zu visitieren befohlen ward. Denn eigentlich heißt ein Bischoff ein auffseher odder visitator, und ein Ertzbischoff der über die selbigen auffseher und visitatores ist, darum das ein iglicher Pfarrer seine pfarkinder besuchen und warten und auffsehen sol, wie man da leret und lebet, Und der Ertzbischoff solche bischove besuchen, warten und auffsehen sol, wie diselbigen leren.“

Luther zeigt dann weiter, wie das Aufseheramt der Bischöfe und Erzbischöfe allmählich verfallen sei, wie sie stattdessen ihren eigensüchtigen Interessen gedient hätten, ja er führt den ganzen Verfall der christlichen Kirche, der die Reformation nötig machte, auf das Versagen des Amtes der Visitatoren zurück. Dabei ist zu berücksichtigen, daß für ihn jeder Pfarrer Träger des urkirchlichen Bischofsamtes ist — durch Melanchthons Traktat de potestate papae ist diese Gleichsetzung auch in unsere Bekenntnisse gekommen — und was Luther hier sagt, darf nicht etwa als Versuch, die alte Hierarchie kirchenrechtlich wiederherzustellen, verstanden werden. Worauf es ihm hier ankommt, ist, daß ebenso wenig wie der einzelne Christ auch nicht die einzelne Gemeinde noch der einzelne Pfarrer sich selbst überlassen bleiben sollen, daß sie vielmehr der Aufsicht über Lehre und Leben bedürfen und daß zu diesem Zweck visitiert werden soll.

Luthers Vorrede ist vielfach beachtet worden, weil er darin auch die erste theologische Begründung für das nachmalige landesherrliche Kirchenregiment entwickelt. „Weil unser keiner dazu berufen odder gewissen befahl hatte“, nämlich zur Ausübung der höchst nötigen Visitation, darum habe man den Landesherrn gebeten, „aus Christlicher liebe (denn sie nach weltlicher oberkeit nicht schuldig sind) und umb Gottes willen... etliche tüchtige

personen zu solchem ampt (zu) foddern und ordenen.“ Es ist richtig, daß sich aus dieser Notstandsbegründung tatsächlich das landesherrliche Kirchenregiment als Dauereinrichtung entwickelt hat. Wesentlicher aber ist, daß die hier von Luther geforderte Wiederherstellung des Amtes der Visitatoren auch den Ursprung der Superintendenturverfassung der lutherischen Kirchen in Deutschland bildet. Denn dem späteren Superintendenten (Supperattendent, Dekan, Dechant, Erzpriester, Inspektor, Propst) sind in allen Kirchenordnungen die von Luther geforderten Visitationsaufgaben übertragen worden.

In der Literatur erscheinen die Superintendenten regelmäßig als kirchliche Aufsichtsorgane des Landesherrn. Formalrechtlich angesehen wurden sie das in der Tat. Luthers Vorrede zeigt aber ganz klar, daß für ihn die Funktion des Landesherrn umgekehrt im Dienst des Amtes der Visitatoren steht. Er fordert nicht Superintendenten (Visitatoren), weil der Landesherr ihrer Bedarf, sondern er schaltet den Landesherrn nur ein, weil die Kirche der Visitatoren (Superintendenten) bedarf. Er übersetzt Bischof mit „Aufseher oder Visitator“ und Superintendent ist wieder Übersetzung von Episkopos, Bischof. Aber nicht die Landesherren sind in dem ihnen später zugeschriebenen „Summepiskopat“ Träger dieses von Luther neu geforderten Aufsichtsamtes, sondern die Superintendenten. Als Aufsichtsamt über die Lehre hatte es seine Norm an Schrift und Bekenntnis, also an Autoritäten, die nicht aus dem landesherrlichen Willen ihre Kraft hatten. Auch der Satz cuius regio ejus religio ändert hieran nichts, denn er setzt voraus, daß sich die Landesherren ihrerseits der Autorität von Schrift und Bekenntnis unterwarfen.

Während in den Konsistorien auch „weltliche“ Räte saßen, waren die Superintendenten stets Geistliche (nur in Riga hat es einmal für kurze Zeit eine Ausnahme gegeben), weil an den Aufseher über die andern Amtsträger die gleichen Anforderungen zu stellen sind wie an diese (nach 1. Tim. 3, 2 ff.). Auf der anderen Seite galt aber der Superintendent, weil er Träger des gleichen Amtes war, im Verhältnis zu den anderen Amtsträgern nur als primus inter pares, der sich auf den in den Kirchenordnungen geforderten Versammlungen der Geistlichen seines Bezirkes, den Konventen oder Synoden (das sind in den alten lutherischen Kirchenordnungen Pfarrerversammlungen) von den andern Amtsträgern auch beraten und belehren ließ. Auch die Einführung des Bischofstitels für die ersten Geistlichen der lutherischen Landeskirchen nach dem Erlöschen des landesherrlichen Kirchenregimentes ließ und läßt sich nicht damit rechtfertigen, daß sie Nachfolger der Landesherren im sogen. Summepiskopat sind, sondern nur aus dem Lutherschen Grundgedanken der Superintendenturverfassung.¹⁾

III.

Hat Luther Recht mit seiner Forderung des kirchlichen Visitationsamtes oder, was bei ihm das Gleiche ist, des Aufsichtsamtes, so begründet es in der Tat eine die Einzelgemeinde übergreifende gesamtkirchliche Ordnung.

¹⁾ Genauere Begründung über dieses Verständnis des Superintendentenamtes in meinem Aufsatz: Der bischöfliche Charakter der Superintendenturverfassung, Luthertum 1935, S. 353 ff.

Aber hat er Recht? Wenn man seine Herleitung „der Bischöfe und Erzbischöfe aus diesem Werk“, d. h. aus der apostolischen Visitationsübung streng historisch nimmt, so lassen sich natürlich sehr leicht rechtsgeschichtliche Einwände erheben. Allein er denkt ja bei den Bischöfen und Erzbischöfen nicht an die kirchenrechtlich-hierarchische Ämterstaffelung. Es kommt ausschließlich auf die Übung der Visitation an, die für jede Art des geistlichen Amtes die gleiche ist. Jeder Pfarrer ist Visitator, weil er „seine pfarkinder besuchen, warten und auffsehen soll, wie man da leret und lebet“. Weil aber auch der Pfarrer selbst nicht unbeaufsichtigt sein soll, darum muß auch er visitiert werden. Durch wen?

Die independentistische Lehre unterstellt den Amtsträger der Aufsicht der Gemeinde. Mit Recht, denn Paulus macht jede Gemeinde für alles Geschehen in ihrer Mitte verantwortlich. Aber — warum „zeuget er, wie er sorgfältig sey für alle gemeinen und pfarhen, schreibt Briefe, sendet seine jünger, leufft auch selber?“. Mit diesen wenigen Strichen zeichnet Luther die wirkliche apostolische Gesamt kirchenordnung. Die Urkirche kennt kein independentistisches Fürsichsein der Ortsgemeinden, so oft es auch behauptet wurde. Alle ihre Gemeinden wissen um ihre Zugehörigkeit zum Leibe Christi, das heißt zur Gesamtkirche, und es ist nur die Frage, ob und wie dieses Wissen auch äußeren Ausdruck fand. Rudolf Sohm hat einst für das apostolische Zeitalter größtes Gewicht darauf gelegt, daß in jeder Gemeinde, in jeder Versammlung der Leib Christi, d. h. die Christenheit nicht partiell, sondern total gegenwärtig ist. Das ist nicht zu bestreiten. Aber niemals wurde daraus gefolgert, daß in das interne Geschehen einer Ortsgemeinde von außen nicht darein geredet werden dürfte.

Die von Luther angezogenen Beispiele aus der Apostelgeschichte sind voll beweiskräftig. Die Apostel haben keine Gemeinde sich selbst überlassen. Es könnte zwar eingewendet werden, die Urkirche sei Missionskirche, die Gemeinden seien noch nicht fertig gewesen, die Apostel hätten sich daher auch bei räumlicher Trennung fortlaufend um ihre Kinder (1. Kor. 4, 14 ff.; 2. Kor. 6, 13; 1. Thess. 2, 11) kümmern müssen. Aber dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Paulus schreibt an die Gemeinde zu Rom, bevor er sie überhaupt gesehen hat, und obwohl er ihr nicht nachsagen kann, sie sei noch nicht fertig. Er stellt ihr im Gegenteil ein vorzügliches Zeugnis aus (1, 8). Der 1. Petrusbrief wendet sich in der Anschrift an einen so weiten Hörerkreis, daß sein Verfasser keinesfalls als der grundlegende Missionar aller Gemeinden dieses Kreises gelten kann. Er setzt auch bereits fest geordnete Gemeindeverhältnisse voraus (5, 1 ff.). Das Gleiche gilt von den Sendschreiben des Apokalyptikers an die sieben kleinasiatischen Gemeinden. Stets wird hier eine Autorität beansprucht, die vor keinen Parochialgrenzen oder -kompetenzen Halt macht.

Diese Autorität ist natürlich die apostolische, insofern nur im Anfang der Kirche vorhanden und nicht wiederholbar. Sie lebt aber fort im geschriebenen Wort der Apostel und sie verlangt, daß dieses Wort unablässig verkündigt wird. Das ist Aufgabe des geistlichen Amtes, und diese Aufgabe ist mit dem von Christus selbst seinen Jüngern erteilten Lehrauftrag identisch.

Aber daraus kann unmöglich gefolgert werden, daß der Vorgang des Lehrens und Hörens immer nur den jeweils örtlich begrenzten Kreis, den Pfarrer und seine Ortsgemeinde, etwas anginge. Sind auch keine Apostel mehr unter uns vorhanden, so ist doch der Zustand der Gemeinden mit Einschluß ihrer Amtsträger, der die in der Kritik, in Mahnung, Ermunterung, Warnung sich aussprechende apostolische Aufsichtsfunktion notwendig machte, der gleiche geblieben.

In dieser Hinsicht denkt und lebt die Urkirche nicht independentistisch, sondern gesamtkirchlich. Die Kirche lebt vom Evangelium. Sie ist gesund, wo es recht gelehrt, krank, wo es verfälscht wird. Dringt Gift in eine Gemeinde ein, so steckt es hinfest eben damit im Leibe der Gesamtkirche. An der Irrlehre eines Pfarrers zerbricht die Unität des Ganzen. Diese selbstverständliche Einsicht setzen bereits die Paulinischen Kampfbriefe voraus und vollends die Pastoralbriefe, der 1. Johannes-, der 2. Petrusbrief, die apokalyptischen Sendschreiben. Und umgekehrt: das kranke Glied kann nur gesunden, wenn ihm vom Ganzen die Genesungskräfte zugeführt werden. Luther wurde nicht nur zum Reformator der Wittenberger Gemeinde, sondern der Gesamtkirche. Voraussetzung ist immer die Kommunikation aller Gemeinden untereinander, so wie es in der Urkirche zweifellos der Fall war. Es gibt kein kongregationalistisches Fürsichsein der Einzelgemeinde.

Wie sich eine Gemeinde in äußeren Dingen einrichtet, das kann den anderen Gemeinden gleichgültig sein. Ob es in ihr aber mit Wort und Sakrament seine Richtigkeit hat, das geht alle anderen auch an, denn Wort und Sakrament konstituieren die Unität der Gesamtkirche. Besteht hier eine echte Verantwortung der einen für die andern und aller für die eine, so muß ihr auch in geordneter Weise Rechnung getragen werden, denn in der Kirche soll alles ordentlich zugehen. Der gegen Ende des apostolischen Zeitalters geschriebene Brief der Gemeinde zu Rom an die Gemeinde zu Korinth, der 1. Klemensbrief, ist das klassische Beispiel des Aufsehens einer Gemeinde auf eine andere. Das Motiv war gut, aber die Methode läßt sich praktisch nicht durchführen. Es muß gesamtheitlich beaufsichtigt und daher auch gesamtheitlich visitiert werden. Die Apostel haben diese Aufgabe auch keineswegs für sich selbst reserviert. Sie haben bereits ihre Gehilfen dafür eingesetzt. Paulus läßt sich durch sie über den Zustand der Gemeinden unterrichten und umgekehrt die Gemeinden durch sie an die apostolische Lehre und Ordnung erinnern (1. Kor. 4, 17; 16, 10; 2. Kor. 7, 7. 13; Phil. 2, 19; Kol. 1, 8; 1. Thess. 3, 2 ff.). Und wenn Titus, dem die Ämterbesetzung in einer Mehrzahl von Stadtgemeinden aufgetragen wird, darauf achten soll, daß ein Bischof imstande sein müsse, in der gesunden Lehre zu ermahnen und Widersprechende abzufertigen, so wird diesem übergemeindlichen Aufseher oder Visitator selbst nicht nur Autorität, sondern auch Sachverständnis hinsichtlich der gesunden Lehre zugetraut. Wir schließen daraus, daß sich trotz des allgemeinen Priestertums nicht jeder Christ dazu eignet, die Aufseherfunktion auszuüben. Zur Aufsicht in der Lehre gehört auch theologisches Sachverständnis.

Hier nach kann nicht mehr bezweifelt werden, daß Luther mit seiner Forderung eines gesamtkirchlichen Visitationsamtes im Recht war. Jedenfalls fordert er damit nichts anderes, als was die Apostel selbst auch getan haben. Dieses Amt ist, wie gesagt, in seiner Funktion kein anderes als das geistliche Amt überhaupt, kraft dessen jeder Pfarrer seine eigene Gemeinde visitiert. Es begründet keinen höheren Rang, sondern unterscheidet sich vom Pfarramt der Ortsgemeinden nur durch den weiteren Visitationsbereich.

IV.

Alle heutigen Planungen für eine kirchliche Neuordnung wollen nicht die Ortsgemeinden neu ordnen, sondern suchen nach Rechtsformen für größere kirchliche Einheiten. Hierfür haben weder die Apostel noch Christus selbst konkrete Anweisungen erteilt, die sich etwa den Verfassungsvorschriften für die alttestamentliche Theokratie vergleichen ließen. Auch der Visitationsübung durch die Apostel lassen sich unmittelbar keine kirchenrechtliche Anordnungen entnehmen. Auch für Luther hat sie nicht legislatorische, sondern nur vorbildliche Bedeutung. Aber wenn uns auch keine Verfassungsvorschriften für größere kirchliche Einheiten gegeben sind, so haben sich doch alle kirchlichen Vorgänge und folglich auch die geplanten Rechtsformen vor dem Auftrag, den der Herr der Kirche erteilt hat, zu legitimieren. Deshalb kann auch jetzt nicht unsere erste Frage sein, wie man ohne großen Rumor eine Verfassung schafft, gegen die kein Partner begründete Rechtsbedenken erheben kann. Sie ist vielmehr aus den letzten Notwendigkeiten zu entwickeln, die das auftragsgemäße Leben der Kirche bestimmen.

Die eine dieser Notwendigkeiten ist, davon sind wir ausgegangen, die Bindung an den Bekenntnisstand, weil das Bekenntnis die Verpflichtung und die Bereitschaft ausspricht, in Wort und Sakrament den Auftrag Christi zu erfüllen. Diese Bindung bildet das feste Band zwischen jeder Ortsgemeinde und dem ihr zugehörigen Amtsträger. Sie ist aber zugleich das Band der wahren Unität der Gesamtkirche, die für die Gesamtheit ihrer Glieder haftet. Daraus folgt als zweite Notwendigkeit die Aufsicht des Ganzen über das eigentlich kirchliche Geschehen in der Einzelgemeinde. Im Unterschied von allerlei äußeren Gebräuchen und Einrichtungen ist das eigentlich kirchliche Geschehen der bekenntnismäßige Vollzug von Wort und Sakrament, weil nur hierdurch der Auftrag Christi erfüllt wird.

Aus diesem Grunde wäre ein atomhaftes Nebeneinander der einzelnen Ortsgemeinden nicht zu verantworten, auch wenn, nach unserer Hypothese, die bisherigen Kirchenleitungen und andern übergemeindlichen Einrichtungen auf einmal nicht mehr vorhanden wären. Zum Zweck der Aufsicht über das eigentlich kirchliche Geschehen in den Gemeinden wären Aufseher zu bestellen, griechisch Episkopoi, lateinisch Superintendenten oder in der Sprache Luthers Visitatoren. Denn die Aufsicht in dem hier fixierten Sinne, die ja nur das Gleiche für einen größeren Bereich bezweckt wie die Aufsicht jedes Pfarrers über seine Gemeinde, kann nicht von einer anonymen Behörde ausgeübt werden, sondern nur von Trägern des geistlichen Amtes persönlich. Der Visitator muß erstens die gleichen Eignungsbedingungen erfüllen wie die

Amtsträger, die er visitiert, er muß also u. a. selbst lehrkundig sein (1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 9). Er muß zweitens wie diese auf das gleiche Bekenntnis verpflichtet sein und er muß drittens den Dienst des Pfarrers in der Gemeinde aus eigener Erfahrung kennen.

Wirksam kann das Amt des Visitators nur sein, wenn sein Aufsichtsbezirk nicht zu groß ist. Theodor Kaftan, der nicht nur als ehemaliger Generalsuperintendent für Schleswig über entsprechende Erfahrung, sondern auch über theologische Sachverständigkeit verfügte, hat einst geurteilt, ein solcher Bezirk sollte 300 Pfarrer oder Gemeinden nicht überschreiten. Aber man könnte diese Zahl auch ebensogut halbieren. Es könnten auch historische Gründe, Verkehrsbeschränkungen und dergleichen noch kleinere Bezirke fordern. Selbstverständlich könnte jeder Bezirk nur Gemeinden des gleichen Bekenntnisses umfassen, denn weder könnte z. B. ein reformierter Visitator Pfarrer, die auf das lutherische Bekenntnis verpflichtet sind, hinsichtlich der Lehre und des Sakramentgebrauches beaufsichtigen, noch umgekehrt.

Das Visitationsamt kann nur als Funktion des allgemeinen geistlichen Amtes verstanden werden. Die Visitatoren wären deshalb unter den Geistlichen ihres Bezirkes nur primi inter pares. Auf der anderen Seite verwalteten sie ihr Amt aber, weil es ja die Einzelgemeinden übergreift, als Amt der Gesamtkirche. In dieser Hinsicht gehören sie auch untereinander enger zusammen. Sie würden zu gemeinsamer Beratung und gegenseitiger Förderung wie auch um jeden neuen Partikularismus vorzubeugen, zum Konzil der Visitatoren zusammentreten. Sie wären für die Ausrichtung der gesamten Verkündigung und des entsprechenden Sakramentsgebrauchs am Bekenntnis ihrer Kirche in vorderster Linie verantwortlich. Zu ihrem Aufgabekreis würde alles gehören, was hinsichtlich der Lehre und der Sakramente durch Kirchenordnung zu regeln ist, die Fürsorge für die theologische Vorbildung der künftigen und die Fortbildung der bereits amtierenden Geistlichen, die theologischen Prüfungen, die Ordination, die Prüfung der Agenden und Gesangbücher nach dem Bekenntnis und natürlich auch das Besuchen, von dem sie ihren Namen haben. Das Konzil der Visitatoren würde die echte Unität der Kirche, nämlich die Einheit in Wort und Sakrament nach außen zum Sprechen bringen und ihr gemeinsames Wort würde als das Wort der in vorderster Linie für die Einheit im Bekenntnis Verantwortlichen auch nach innen ein besonderes Gewicht haben.

Auf diese Weise wäre aus dem bereits von den Aposteln und ihren Gehilfen geübten Visitationsamt eine gesamtheitliche Ordnung der Kirche unseres Bekenntnisses entwickelt, die ihre Einheit gerade gemäß den Wesensmerkmalen der Kirche, den *notae ecclesiae*, erkennen ließe. Ist es eine Utopie, sich die von uns heute gesuchte Neuordnung so vorzustellen?

V.

Es könnte eingewendet werden, das alles sei nichts Neues, denn das hier als Aufsichtsrecht verstandene Visitationsrecht sei in der Verfassung unserer bisherigen Landeskirchen überall vorgesehen und werde in bewährter Untergliederung (Generalsuperintendenten, Superintendenten, Kreisdekane, Dekane

usw.) auch tatsächlich ausgeübt. Das ist natürlich richtig, wenn man auch fragen kann, ob Recht und Übung überall von einem theologisch vertretbaren Verständnis der Kirche getragen werden. Es ist doch ein Unterschied, ob das Visitationsrecht als Recht (-Berechtigung) einer Behörde landesherrlichen Stils beansprucht oder ob es nach Analogie der jedem Pfarrer gegen seine Gemeindeglieder obliegenden Besuchspflicht geübt wird. Aber es handelt sich ja jetzt um die Gewinnung größerer kirchlicher Einigungen, die den bisherigen landeskirchlichen Partikularismus überwinden, und es ist die Frage, welchen Beitrag hierzu das Visitationsamt zu leisten vermag.

Die bisherigen Landeskirchen können bei den Einigungsvorgängen keineswegs übergegangen werden, nicht weil sie die einzigen dafür aktionsfähigen Rechtssubjekte sind, sondern auch weil sie für uns, wie im Eingang gesagt, der bekenntnisbestimmte Ort unseres rechtsetzenden kirchlichen Handelns überhaupt sind. Ihre Bekenntnisbestimmtheit kommt nicht zum wenigsten darin zum Ausdruck, daß ihren Organen das Aufsichtsrecht über Lehre und Sakramentsgebrauch zusteht. Diese Tatsache rechtfertigt es — und sie allein, wie uns scheint —, daß sie bisher so eifersüchtig auf die Wahrung ihrer Selbständigkeit bedacht waren. Denn was sonst noch unter dem Namen „Kirchenregiment“ Ansprüche erhebt, ist, vorsichtig gesagt, weniger wichtig. Aus diesem Grunde mußten sie 1934 der „Eingliederung“ in die Reichskirche widerstehen. Sie konnten die Aufsicht über Lehre und Sakrament nicht der bekenntnislosen Reichskirchenregierung überlassen. Die Synode von Barmen hat dementsprechend in ihrer Rechtserklärung diesen Sachverhalt so formuliert, daß „die in der Verfassung festgelegte Gliederung der DEK in Landeskirchen bekenntnismäßig begründet“ sei (Ziff. 3). So angesehen ist das Aufsichtsrecht, weil es bis jetzt die Sonderexistenz der Landeskirchen wahrhaft kirchlich begründete, ein Bollwerk des Partikularismus oder, was hier das Gleiche besagt — ein Hindernis auf dem Wege der weitergreifenden kirchlichen Einigungen.

Dieses Hindernis ist nicht so zu überwinden, daß die zentralistischen Methoden der Reichskirche von 1933 wiederholt werden. Wer sich heute dafür einsetzt, macht den ganzen damals geleisteten Widerstand, nicht zuletzt die Barmer Synode, nachträglich unglaublich. Eine reichskirchliche Zentralleitung müßte entweder auch das Aufsichtsrecht über Lehre und Sakramentsgebrauch beanspruchen, denn ohne dieses gibt es keine echte Kirchenleitung. Sie müßte dann die vorhandenen Bekenntnisdivergenzen für unerheblich erklären und damit wenigstens zum Teil den geltenden Bekenntnissen die Verbindlichkeit absprechen. Oder sie müßte auf das Aufsichtsrecht verzichten. Damit wäre aber das Bekenntnis als die auch die Verfassung bestimmende norma normata vollends depotenziert.

Allein das Aufsichtsrecht, das bisher das Bollwerk des landeskirchlichen Partikularismus bildete, weil es ihn wahrhaft kirchlich rechtfertigte, braucht ihn deshalb nicht zu verewigen. Wird es nicht oder nicht mehr als Funktion einer Verwaltungsbehörde, sondern als notwendige Funktion der Gesamtkirche verstanden, so ist auch diese gewissermaßen der Auftraggeber. Die einzelnen rechtlich selbständigen, aber durch das gleiche Bekenntnis verbun-

denen Kirchentümer könnten dann, ohne das Bekenntnis zu verletzen, ihre Visitatoren jeder Zeit austauschen, ebenso wie die Pfarrer ihre Gemeinde wechseln können, und wenn dann doch jedem Visitator ein begrenzter Visitationsbezirk zugewiesen wird, so geschieht das aus dem praktischen Grunde der wirksamen Durchführung aber nicht mehr aus einem grundsätzlichen Rechtspartikularismus. Das Aufsichtsamt wäre aus einer Stütze des Partikularismus zum Instrument der Vereinigung geworden.

Bei der Anwendung auf unsere Lage müssen wir uns jetzt auf den Geltungsbereich des lutherischen Bekenntnisses beschränken, weil jedenfalls von Seiten der reformierten Verfassungslehre Einwände zu erwarten wären. Dann ergäbe sich für uns etwa das folgende Bild. Die bisherigen Landeskirchen delegieren die Inhaber des Aufsichtsamtes in ihrem Bereich, die mit den entsprechenden Vollmachten ausgestattet sind (Prüfungs-, Ordinations-, Visitationsrecht im engeren Sinn usw.) zum Konzil der Visitatoren. Das entspricht in gewisser Hinsicht der für die Vereinigte Lutherische Kirche vorgesehenen Bischofskonferenz; nur müßten die größeren Landeskirchen etwa entsprechend der Kaftanschen Grundzahl durch mehrere Visitatoren vertreten sein. Auch in den Gebieten unierter Kirchen, in denen lutherischer Bekenntnisstand behauptet wird, werden Visitationsbezirke gebildet, in denen von jetzt ab die Aufsicht über Lehre und Sakramentsgebrauch ausschließlich nach dem evangelisch-lutherischen Bekenntnis geübt wird. Die mit den entsprechenden Vollmachten ausgestatteten Visitatoren treten ebenfalls in das Konzil der Visitatoren ein. Voraussetzung ist selbstverständlich, daß sie nicht ihrerseits hinsichtlich der Lehre und des Sakramentsgebrauchs noch an andre Behörden oder Aufträge gebunden sind. Denn mit der gesamtkirchlichen Einigungsaufgabe, die dem Konzil gestellt ist, wäre es unvereinbar, wenn sie in Lehre und Sakramentsgebrauch bekenntnisfremden Weisungen unterworfen wären oder auch Gemeinden mit anderm Bekenntnisstand visitieren wollten. Die hierfür erforderlichen Lösungen bedingen eine gewisse Übergangsfrist. Visitatoren, deren Funktion in dieser Hinsicht noch nicht klar geregelt ist, nehmen am Konzil nur gastweise teil.

Legen wir, um einen ungefähren Anhaltspunkt zu haben und unter den angegebenen Vorbehalten die Kaftansche Zahl zugrunde, so kommen wir für Deutschland auf vielleicht (40 bis 80, im Mittel:) 60 Visitatoren evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Auch der Beitritt der lutherischen Freikirchen wäre sehr erwünscht. Ihre vorbildliche Bedeutung für die Ausrichtung alles kirchlichen Geschehens, auch aller Einigungsvorgänge am Bekenntnis geht über das Gewicht der bloßen Zahlenverhältnisse weit hinaus. Sie brauchten auch nicht zu fürchten, in einem allgemeinen Unionsstrom mit fort geschwemmt zu werden, denn was hier erreicht werden soll, ist gerade die Durchführung des von der Barmer Synode proklamierten Grundsatzes, daß sich „die äußere kirchliche Ordnung immer vor ihrem (der Kirche) Bekenntnis zu rechtfertigen hat“.

Die bisherigen Landeskirchen (und Freikirchen) bleiben als Selbstverwaltungsbezirke bestehen, was schon zur Wahrung der Rechtskontinuität notwendig ist. Die Bildung des Konzils der Visitatoren schließt auch keineswegs

aus, daß das Ziel einer Verbündung aller protestantischen Kirchentümer in Deutschland mit einheitlicher Bundesleitung weiter verfolgt wird. Auf die vorgeschlagene Weise würde aber erreicht, daß der gesamte Bereich der Lehre und des Sakramentsgebrauches von einer Instanz vertreten wäre, die ausschließlich an das gleiche Bekenntnis gebunden ist. Das Moderamen des Reformierten Bundes kann hier, obwohl es auf andern internen Voraussetzungen beruht, als Vorbild dienen, und die konsensusunierten Gebiete könnten sich, wenn sie es für notwendig hielten, eine ähnliche Vertretung schaffen. Das Gesamtergebnis bliebe vielleicht auf den ersten Blick hinter den Wünschen zurück, die sich heute bei manchen auf die Bildung einer unierten Reichskirche nach dem Muster der DEK von 1933 richten. In Wirklichkeit wäre aber gerade für eine wahrhaft kirchliche Einheit mehr erreicht. Der landeskirchliche Partikularismus stünde ihr nicht mehr entgegen, weil die Bekenntnisbindung, die ihn bisher rechtfertigte, von der größeren Einheit selbst übernommen wäre. Und umgekehrt, die größere Einheit wäre wirklich kirchliche Einheit nach apostolischem Vorbild, weil sie von der Verantwortung des Ganzen für die bekenntnismäßige Erfüllung des Auftrags Christi durch alle ihre Glieder getragen wäre.

VI.

Die vorgeschlagene Ordnung erhält durch die Einigungsaufgabe, die sie den Visitatoren anvertraut, ein episkopales Aussehen. Man muß deshalb auf den Vorwurf des Episkopalismus gefaßt sein, der für seine Kritiker ungefähr das Gleiche ist wie Klerikalismus und Hierarchismus. Aus ähnlichen Erwägungen hat bereits das Moderamen des Reformierten Bundes gegen den im Verfassungsentwurf für die Vereinigte Ev. Luth. Kirche Deutschlands beschrittenen Weg die Anklage erhoben, er sei „wider Gottes Wort“ (Erklärung vom 14. 3. 47; das reformierte Moderamen übt hier durch seine Zensur sogar Aufsichtsrecht über die lutherischen Kirchen aus). Durch die in dem Entwurf dem leitenden Bischof zugesetzten Befugnisse werde, so heißt es da, „die Gemeinde weitgehend entmündigt“. Wir haben hier zwar nicht die Verfassung der VELKD zu vertreten, aber diese Anklage zeigt den Gegensatz, der zur Verdächtigung des Episkopalismus auch sonst häufig gebildet wird. Unter einem Bischof versteht man einen Kleriker, der die Gemeinde beherrschen will. Er zieht Befugnisse an sich, die „der Gemeinde“ zustehen. Gegen einen Bischof sind Eifersucht und Argwohn die gebotenen Früchte des Geistes.

Nun ist sicher richtig, daß es in der Kirche Christi keine „Herrschaft“ der einen über die andern geben soll. Das Neue Testament warnt sehr ernst davor, aber es richtet seine Warnung an -- die Presbyter (1. Ptr. 5, 3). Wir schließen daraus, daß auch eine reine Presbyterialverfassung keine Sicherung gegen Herrschaftsgelüste kirchlicher Amtsträger bietet, und wer gewisse Gebiete der neueren Kirchengeschichte genauer studiert, wird unschwer Beispiele dafür finden. Um die Gemeinde zu „beherrschen“, braucht einer kein Theologe zu sein, und auch ein Theologe kann, ohne Bischof zu sein, eine ganze Kirche tyrannisieren. „Aufseher“ sind nach biblischem Verstand auch

die Presbyter, denn Paulus redet die ephesinischen Presbyter als — Bischöfe an (AG 20, 17. 28).

Es wäre also höchstens zu fragen, ob die Visitatoren nicht nur infolge persönlicher Herrschaftsgelüste, sondern durch ihre episkopale Funktion von Amtswegen Befugnisse an sich ziehen, die „der Gemeinde“ zustehen. Darauf ist zweierlei zu erwidern. Erstens ist ihr Amt wie alles, was in der Kirche den Auftrag Christi erfüllt, Diakonie, Ministerium, Dienst. Sie dienen dem Herrn, indem sie — „der Gemeinde“ dienen. Sie erweisen ihr den gleichen Dienst wie jeder Pfarrer, nur mit der besonderen Auflage darüber zu wachen, daß sich nicht falsche Lehre und Sakramentsmißbrauch einschleichen. Ihr Dienst erfüllt also eine Schutzaufgabe gegen die Gemeinde. Sie üben ihn aber auch mit keinen andern Mittel aus als der Pfarrer, denn sie gebrauchen nur das Mittel des Wortes. Disziplinarrechte, wie sie die Calvinische Verfassung den Presbytern gegen die „Gemeinde“ verleiht, stehen lutherischen Visitatoren oder Bischöfen nicht zu.

Zweitens stellen sie aber auch keine Hierarchie dar, denn eine Hierarchie ergänzt sich aus sich selbst, sozusagen durch Kooperation, während wenigstens die lutherischen Bischöfe der deutschen Landeskirchen nach den jetzt geltenden Verfassungen von ihren Synoden gewählt werden. Sie dienen also nicht nur „der Gemeinde“, sondern sie üben diesen Dienst auch in ihrem Auftrag aus. Denn daß eine Synode „die Gemeinde“ vertritt, darüber sind sich doch alle Kritiker des Episkopalismus einig. Es stünde gar nichts im Wege, daß alle Träger des Aufsichtsamtes von der synodalen Körperschaft ihres Bereichs gewählt würden.

Damit wird aber auch der praktische Gegensatz berührt, auf den die Polemik gegen den Episkopalismus hinausläuft. Nicht Bischöfe, so ist die Meinung, sondern Synoden vertreten „die Gemeinde“. Aber inwiefern sind hier die Synoden bevorzugt? Weil sogenannte „Laien“ dazu gehören? Daß sie dazu gehören, ist allerdings aus mehr als einem Grunde notwendig. Aber sind sie grundsätzlich besser geeignet „die Gemeinde“ zu vertreten als „Geistliche“, die doch auch Glieder der Gemeinde sind? Das kann doch niemand im Ernst behaupten. Im Neuen Testament findet sich für die heutigen Synodalverfassungen weder Mandat noch Vorbild. Der Hinweis auf das sogen. Apostelkonzil wäre hier fehl am Platze. Diese Versammlung setzt sich nicht aus gewählten Vertretern einer Mehrzahl von Gemeinden zusammen, sondern aus den Trägern des apostolischen Amtes und aus der Gesamtheit der Jerusalemer Gemeinde, deren Älteste besonders hervorgehoben werden. Die Jerusalemer Gemeinde wird hier in einer Weise ausgezeichnet, die der von unsren Synodalverfassungen angenommenen Gleichberechtigung aller Lokalgemeinden schnurstraks zuwiderläuft. Ihre besondere Dignität ist darin begründet, daß ihre Glieder den Herrn selbst in ihrer Mitte gehabt und daß sie das erste Kommen des heiligen Geistes erlebt hatten. Die Gemeine zu Antiochien entsendet ihre Deputierten nicht, damit sie sich an einer Abstimmung beteiligen, sondern um ein autoritatives Votum „der Apostel und Ältesten“ herbeizuführen (15, 2). Die Teilnahme der ganzen Jerusalemer Gemeinde wird dabei nicht erwartet. Sie kann daher auch nicht als Bedingung für die Gült-

tigkeit des Votums bewertet worden sein. Das Neue Testament kennt Vollversammlungen der ganzen Ortsgemeinde, macht sie auch für alles interne Geschehen in der Gemeinde verantwortlich, aber es kennt keine Synode im heutigen Sinn als repräsentatives Gesamtorgan einer Mehrzahl von Gemeinden. Die bevorzugte Stellung, die heute den Synoden in der Gesamtkirchenordnung gewöhnlich eingeräumt wird, hat kein besseres biblisches Recht für sich als das vorgeschlagene Konzil der Visitatoren.

Damit ist nicht gesagt, daß sie abzuschaffen seien. Es gibt genug kirchliche Aufgaben, die sie auch in ihrer heutigen Zusammensetzung rechtfertigen. Die Mitwirkung von Nichtgeistlichen ist dabei ebenso unentbehrlich wie in der Ordnung der Ortsgemeinden. Aber ihr natürlicher Bereich sind die bisherigen Landeskirchen. Wenn aber heute für eine allgemeine Synodalverfassung reichskirchlichen Gepräges geworben wird, die für die Synode ohne Rücksicht auf ihre bekenntnismäßige Zusammensetzung auch Kompetenzen auf dem Gebiet der Lehre beansprucht, so ist entschieden zu widersprechen. Weil das evangelisch-lutherische Bekenntnis schriftgemäß ist, darum ist es untragbar, daß für seinen Geltungsbereich Befugnisse auf dem Gebiet der Lehre Instanzen eingeräumt werden, die nicht an dieses Bekenntnis gebunden sind. Wir können nicht für eine imaginäre Unionseinheit oder zugunsten der Querverbindung einer theologischen Schule die wahre Einheit der Kirche opfern. Um dem Vorwurf einer nur negativen Kritik zu begegnen, wurde hier durch den Hinweis auf das der Kirche notwendige Lehraufsichtsamt ein konstruktiver Gegenvorschlag versucht.

Die Hilfswerke des Martin Luther-Bundes:

**DAS FLÜCHTLINGS- UND ERHOLUNGSHESIM
DES MARTIN LUTHER-BUNDES SACHSEN MÜHLE**

Postanschrift: Kirchliches Heim Sachsenmühle, Post Behringersmühle,
Fränkische Schweiz

Fernsprecher: Amt Gößweinstein Nr. 41

Seit August 1945 unterhält der Martin Luther-Bund im Wiesental in der Fränkischen Schweiz (etwa 40 km von Erlangen entfernt) ein Erholungsheim, das vornehmlich für Flüchtlinge bestimmt ist, die in kirchlichem Dienst stehen.

Außerdem dient das unweit des bekannten Wallfahrtsortes Gößweinstein gelegene lutherische Haus der Durchführung von Freizeiten und Tagungen.

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

Geistlicher Heimleiter des Hauses ist zur Zeit Pfarrer Erwin Meyer, an den alle Gesuche um Aufnahme für die grundsätzlich auf vier bis sechs Wochen beschränkten Aufenthalte zu richten sind. Auch die Bundeskanzlei in Erlangen, Fahrstraße 15, erledigt solche Anfragen.

Die Wirtschaftsführung liegt in den Händen von Fräulein Hanne Frisch. Die Heimleitung erteilt auf Anfrage weitere Auskunft über die allgemeinen Bedingungen des für Flüchtlinge und sonstige Geschädigte kostenlosen Aufenthalts.

EDUARD STEINWAND:

Die Gnadengabe, Geister zu unterscheiden

I.

Im 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes erwähnt Paulus eine Fülle von Gnadengaben des heiligen Geistes, die in der Gemeinde wirksam sind. Genannt werden: die geistgewirkte Weisheitsrede, das geistgewirkte Wort der Erkenntnis, der Glaube im Geist, die Gabe der Krankenheilung, die Gabe der Wunderwirkung, mancherlei Arten des Zungenredens, die Gabe ihrer Auslegung und unter anderem auch die Gabe, Geister zu unterscheiden.

Wenn man das heute liest, so hat man unwillkürlich den Eindruck, daß es sich um eine versunkene Welt handelt, zu der wir keinen Zugang mehr haben und in der wir uns vielleicht auch nicht recht wohl fühlen würden, weil sie so unnüchtern anmutet. Das Wort der Weisheit, der Erkenntnis und den Glauben werden wir gelten lassen, aber Krankenheilungen im Geist, Wundertaten, Zungenreden, das Auslegen der Zungen und die Unterscheidung der Geister als Gnadengabe gehören einem kirchlichen Boden an, der in ursprünglicher Triebkraft noch Früchte zeitigte, die unsere Zeit nicht mehr her vorzubringen vermag. Und wenn es gelegentlich den Anschein hat, als rührten sich Kräfte, um die Verkrustung unserer Zeit zu durchbrechen, so treten wir diesen Erscheinungen mit größtem Mißtrauen und einer unverhüllten Skepsis entgegen. Wir werten solche Erscheinungen in der Regel als Schwärmerie oder als Betrug. Auch das Wort der Weisheit und das Wort der Erkenntnis, wird von uns in einem anderen Sinne erfaßt als Paulus es meint. Diese Gaben tragen in unseren Augen nicht nur einen vorwiegend intellektuellen Charakter, sondern sie werden in erster Linie als angeborene und entwickelte Fähigkeiten gewertet, die in der seelischen Struktur des Menschen ihre Voraussetzung haben und nicht den Einbruch einer anderen Welt darstellen. Die unendliche Mannigfaltigkeit der natürlichen Gaben ist für uns eine selbstverständliche Gegebenheit, aber gegenüber den Gnadengaben des heiligen Geistes machen wir geistige Vorbehalte geltend.

Man könnte hier mit Recht darauf hinweisen, daß wir es heute mit einem anderen Weltbild zu tun haben als vor zwei Jahrtausenden, und wir denken naturgemäß in der Ebene unseres Jahrhunderts.

Das Weltbild hat sich nicht nur verändert, sondern es hat sich in nicht unerheblicher Weise verengt. Man mag sich zum Weltbild jener Zeiten ver halten wie man wolle, eins wird man zugeben müssen: es hatte eine gewaltige Weite, obgleich man sich das Weltall für unsere Begriffe sehr begrenzt vorstellte. Heute rechnet zwar nicht unsere Vorstellung, wohl aber unser Denken mit unendlichen Entfernungen, und trotzdem fehlt unserem Denken jene Weite, da es der metaphysischen Komponente entbehrt.

Die „mathematische Methode“ der Weltbetrachtung und des Geschehens in der Welt ist zu einer das Leben beherrschenden geistigen Macht geworden, durch die die Lebensformen und Lebensbedingungen gestaltet werden.¹⁾

¹⁾ Friedrich Karl Schumann: Die ev. Kirche und die geistigen Mächte des 19. Jahrhunderts.

Es ist ein langes Kapitel, wie sich diese mathematische Methode als Denkform im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat, um im 19. und 20. Jahrhundert mit einemmal alles in ihren Bann zu ziehen. Ursprünglich handelte es sich um einen Denksport der gebildeten Welt — heute etwa dem Schachspiel vergleichbar —, jetzt dagegen ist sie in der Entfaltung der Technik zu einer gestaltenden Macht geworden, die letzten Endes alle Gegensätze bis zu einem gewissen Grade gleichschaltet.

Der Dämonie der Technik unterliegt der Idealist genau in derselben Weise wie der Materialist. Ohne die moderne Technik können wir uns die Erhaltung und Zügelung der Massen gar nicht mehr denken.

Unabhängig von dem, was Menschen sonst einigt oder trennt, wir können uns dem nicht verschließen, daß der Mensch nur noch die Kräfte als wirklich empfindet, an die er sich herantasten kann, um sie einzufangen, in seinen Dienst zu stellen und zu verbrauchen.

Die Welt wird enträtselft und damit auch entseelt und unwillkürlich wird dies Verhalten auch auf den Menschen selbst ausgedehnt. Für das Geheimnis der Persönlichkeit fehlt der Blick. Die Fragen des Gewissens, der Entscheidung, des Willens verlieren ihre Schärfe. Die Propaganda kann sich mit Erfolg der plumpsten Methoden bedienen. Auch der Tod wird enträtselft, denn das Rätsel des Todes ist an das Rätsel der Persönlichkeit gebunden.

In solch einer Welt bekommen Glauben und Wunder einen ganz anderen Sinn. Der Glaube findet nur noch im Rahmen der drei Dimensionen seine Anwendung, d. h. er bezieht sich nicht mehr auf etwas, was außerhalb der Welt liegt und das Wunder ist eigentlich kein Wunder, sondern höchstens noch eine Überraschung oder etwas, worüber wir noch staunen können.

Diese Entwicklung blieb nicht ohne Widerspruch. Pascal, Leibniz, Goethe, Hölderlin, Matthias Claudius, Dostojewski und sehr viele andere erschraken vor der Entseelung der Welt und sind zum Teil daran zerbrochen, aber das Steuer umzuwerfen vermochten sie nicht.

Damit soll nur angedeutet werden, daß wir es nicht einfach nur mit einem anderen Weltbild zu tun haben als die Urgemeinde, indem wir gleichsam über die Urgemeinde hinausgewachsen sind, sondern es hat sich zugleich unserem Blick eine Welt entzogen, die der Urgemeinde noch sehr lebendig vor Augen stand.

II.

Mit der Rationalisierung und Mechanisierung des gesamten öffentlichen Lebens trat unwillkürlich auch eine Rationalisierung und Mechanisierung des kirchlichen Lebens ein. In der Beziehung hat die Entwicklung des 18. und 19. Jahrhunderts einen Zustand herbeigeführt, den man als eine Verkrampfung ins ausschließlich Diesseitige bezeichnen kann. Jedenfalls gehört es ganz allgemein zum Wesen unserer Zeit, daß eine Schrumpfung des metaphysischen Bewußtseins unverkennbar ist.

Wir empfinden das nicht immer als Nachteil, wenn wir an die Hexenprozesse, die Dämonenangst und ähnliche Erscheinungen früherer Zeiten denken.

Es gibt einem aber doch zu denken, sobald man etwa das 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes zur Hand nimmt und an die Fülle der Gnadengaben denkt, die in der Urgemeinde lebendig waren. Auch auf kirchlichem Gebiet ist an die Stelle der freien Entfaltung dieser Gnadengaben weithin eine gewisse technische Ausprägung der kirchlichen Arbeit getreten. Wir fragen zwar auch heute noch: welche Wege muß man beschreiten, um an die Jugend heranzukommen, um die Männerwelt zu erfassen, um die Rückkehrer anzusprechen, um unter den Flüchtlingen zu arbeiten? Wir denken aber dabei mehr an technische Methoden als an ein Charisma.

Die Urgemeinde lebt und denkt offenbar in einer anderen Ebene. Vor unserem Auge ersteht eine recht fremde Welt. Einerseits tritt uns eine große Mannigfaltigkeit entgegen und andererseits wird diese ganze Mannigfaltigkeit unter einen Nenner gebracht, und zwar den des heiligen Geistes. Es handelt sich überall um Geistwirkungen.

Diese Geistwirkungen sind aber nicht nur innerlicher Natur, es geht nicht nur um geistgewirkte Predigt, Schriftauslegung, sittliche Belehrung und dergl. mehr, sondern der Geist äußert sich in einer Fülle von Krafterweisungen, die einen sehr sinnfälligen und vitalen Charakter tragen.

Zu diesen Gnadengaben gehört auch die Unterscheidung der Geister. Es ist auf Grund von 1. Kor. 12 nicht eindeutig festzustellen, ob diese Unterscheidung der Geister einen universalen Charakter trug, oder ob sie sich nur auf bestimmte Dinge bezog, also etwa auf die Gnadengabe der Prophetie, die in der Aufzählung 1. Kor. 12, 10 vor dem Charisma der Unterscheidung der Geister genannt wird, oder auf die Gabe des Zungenredens, von der nachher die Rede ist. Denkbar wäre sowohl das eine als das andere.

Der Prophet verkündigt das, was ihm eingegeben worden ist. Er verkündigt das Gericht und er sieht Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichsam in eins. Er sieht sie so, wie sie von Gott her gesehen werden muß. Hier sprach der Geist nicht nur durch den Menschen, hier sprach er selbst. Der Spruch des Propheten verlangt Unterwerfung. Er erfolgt im Namen Gottes. Man kann sich aber dem Wort des Propheten nur im Glauben unterstellen, wenn die Gemeinde die Gewißheit hat, daß hier wirklich Gott redet. Darum erhält die Gemeinde neben der Weissagung noch eine andere Gabe, die sie gegen die Propheten schützt, nämlich die Gabe, Geister zu unterscheiden. Auch dunkle und finstere Geister haben ihre Propheten, die mit demselben Anspruch auftreten wie die Propheten Gottes (Schlatter). Darin bestand doch jedenfalls die Not der Frommen und Theologen zur Zeit Jesu, daß sie um diese Klarheit rangen. Man verlangte, daß Jesus durch Zeichen seine Vollmacht unter Beweis stelle. Der Sabbatstreit spielt eine so große Rolle im Neuen Testament, weil man an der Nichteinhaltung der Sabbatgebote durch Jesum und seine Jünger einen klaren Beweis in Händen zu haben glaubte, daß Jesus nicht der verheiße Messias sein könne. Auch die Tatsache, daß durch Jesum böse Geister ausgetrieben wurden, fand in diesem Zusammenhang für seine Feinde ihre Erklärung darin, daß er die Teufel durch Beelzebub, den Obersten der Teufel, austreibe.

Die Gemeinde Christi geht auch von der Voraussetzung aus, daß der Teufel ebenfalls seine Propheten habe, und sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, die Geister zu unterscheiden. Das war nicht jedermann's Sache. Dazu bedurfte es einer besonderen Gnadengabe.

Manche Ausleger versuchen die Gnadengabe, Geister zu unterscheiden, auch nur mit der Gnadengabe des Zungenredens in Verbindung zu setzen. Bei den ekstatischen Erscheinungen war die Klärung ihres Ursprungs von besonderer Bedeutung. Es ist aber kaum anzunehmen, daß der Gnadengabe, Geister zu unterscheiden, irgendwelche Grenzen gesetzt wurden. Sie stellte sicherlich sowohl einen Schutz gegen falsche Propheten dar, als auch eine Möglichkeit, Klarheit in die ekstatischen Erscheinungen zu bringen.

Es ist ferner mit Schlatter anzunehmen, daß es sich bei der Unterscheidung der Geister noch um mehr gehandelt hat. Paulus spricht von Geistern in der Mehrzahl, weil der heilige Geist, „indem er sich mit dem Propheten so vereinigt, daß er in ihm spricht, zum Geist des Propheten wird und die Besonderheit und Begrenztheit seines Trägers bekommt“. In ein und demselben Menschen treten einem bald der heilige Geist und bald unheilige Geister entgegen. Und da bedarf es schon einer Gnadengabe, um gleichsam auch den Charismatiker zur Ordnung zu rufen und ihn unter das Wort zu stellen.

Doch unabhängig davon, wie es Paulus im 1. Korintherbrief gemeint hatte, können dem heiligen Geist keine Grenzen gesetzt werden. Wenn es überhaupt eine Gnadengabe, Geister zu unterscheiden, gibt, so muß sich dieses Charisma auch in der mannigfältigsten Weise auswirken.

Wir mögen uns zu dieser Gnadengabe im einzelnen verhalten, wie wir wollen, eins wird man nicht leugnen können: es ist für uns und unser kirchliches Leben ein Verbündnis, daß man unter uns so wenig von dieser Gnadengabe zu spüren bekommt.

Daß wir im politischen Leben eine erstaunliche Unfähigkeit an den Tag legen, Geister zu unterscheiden, macht sich in ungezählten Enttäuschungen in sehr schmerzlicher Weise fühlbar.

Aber auch unser kirchliches Leben wird aus diesem Grunde von einer großen Unsicherheit beherrscht.

Es ist sicherlich nicht in Abrede zu stellen, daß zur Zeit des Kirchenkampfes von dieser Gabe wieder etwas zu merken war. Denkt man aber an die großen Schwankungen, Irrungen und Wirrungen jener Zeit und denkt man daran, wie heute von den Ergebnissen des Kirchenkampfes gedacht und gesprochen wird, dann haben wir es jedenfalls nicht mit Charismatikern zu tun, denen die Gabe, Geister zu unterscheiden, in besonderem Maße geschenkt wäre. Das sind eher Buchhalter, die recht und schlecht ihre Bilanzen ziehen und dabei noch nicht einmal immer sauber arbeiten. Schon das Bestreben, dauernd Bilanzen zu ziehen, eignet dem Geschäftsmann, aber nicht dem Charismatiker.

Und wenn die Gabe, Geister zu unterscheiden, zur Not dazu ausgereicht hat, um einen unverhüllten Feind zu erkennen, so hat sie in keiner Weise ausgereicht, um in den eigenen Reihen Ordnung zu halten.

III.

Im Gegensatz zu uns spielen in der Ostkirche diese Charismatiker eine beachtliche Rolle. Es handelt sich um besondere Frömmigkeitstypen, die uns sehr fremd anmuten. Sie treten auch in der Ostkirche selten als überragende Gestalten auf, denn wir haben es nicht mit einer speziellen Frömmigkeitshaltung zu tun, sondern mit einer Gnadengabe, die sich in jedem Charismatiker in höchst individueller Weise auswirkt.

Das Charisma, Geister zu unterscheiden, steht da immer im Dienst der Seelsorge, und zwar sowohl der Seelsorge am ganzen Volke wie am einzelnen Menschen. Man sollte annehmen, diese Gnadengabe wäre von besonderer Bedeutung für die Leitung der Kirche, um den richtigen Mann an die entsprechende Stelle zu setzen und um die Kirche vor unlauteren Elementen und verhängnisvollen Strömungen zu schützen. Aber in dieser Hinsicht findet sie keine Anwendung. Über die Gnadengabe Geister zu unterscheiden, verfügen immer der sogenannte Starez und der geistliche Tor (Jurodiwyj).²⁾ Diese Frömmigkeitstypen weisen meist noch andere Gnadengaben auf, so die Gabe der Prophetie, der Krankenheilung, der Vision und andere, in jedem Falle aber die Gabe, Geister zu unterscheiden. Auf dieser Gabe beruht das ungewöhnliche Ausmaß ihrer Seelsorge.

Das Starzentum gehört, da es an eine Gnadengabe gebunden ist, nicht zu den festen Einrichtungen der Kirche, es ist ein „übergesetzliches gnadenreiches Institut“, eine Einrichtung, die ihre Geschichte hat, aber nicht gesetzmäßig festgelegt ist. Im Starzentum besteht das Prinzip der Succession. Jeder Starez hat gleichsam seine Ahnenreihe und ist an eine bestimmte Tradition gebunden.

In die allgemeine kirchliche Ordnung ist der Starez (ein Mönch oder Einsiedler) nicht einbezogen, er wird aber von der Kirche anerkannt. Weder der Priester, noch der Bischof können vom Gehorsamsdienst dispensieren, den der Starez auferlegt hat, denn ihm ist die „Gabe der Urteilsfähigkeit“ verliehen worden, d. h. der Unterscheidung der Geister. Das ist eine geistliche Weisheit, die Geheimnisse des menschlichen Herzens zu erkennen.

Ein Starez der Einsiedelei von Optino schildert diese Gabe in folgender Weise: „Wir haben außer den physischen Augen auch noch geistliche Augen, vor denen sich die menschliche Seele öffnet. Das ist die allergrößte Gabe, die Gott dem Menschen verleiht. Bevor der Mensch noch nachdenkt, bevor noch in ihm ein Gedanke entsteht, sehen wir ihn schon mit geistlichen Augen, wir sehen sogar die Ursache der Entstehung eines solchen Gedankens. Und für uns ist nichts verborgen. Für uns existieren nicht Raum und Zeit.“

Von Jesus heißt es Joh. 2, 25: „Er bedurfte nicht, daß jemand Zeugnis gäbe von einem Menschen; denn er wußte wohl, was im Menschen war.“ Und die Evangelien bieten eine reiche Fülle von Beispielen zu dieser Behauptung. Jesus erregt durch sein seelsorgerliches Wort zwar viel Wider-

²⁾ J. Lagowsky: Etliche Typen östlicher Frömmigkeit. Evang. u. Osten 1935.

spruch, er greift aber nie vorbei. Er enträtselft den Menschen nicht im modernen Sinne, aber der Mensch ist ihm nie ein Rätsel. Jeder Mensch hat in seiner tiefsten Seele einen Bunker, in den er sich jederzeit zurückziehen kann und wohin ihm niemand zu folgen vermag. Dort ist er nur mit sich selbst allein, dort ist er auch in einer letzten Einsamkeit. Alle Begegnungen finden im Vorfelde dieses Bunkers statt. Daher bleibt der Mensch trotz aller Psychologie dennoch ein Rätsel, denn seinen Befehlsstand hat er im Bunker.

Jesus sieht aber in diesen Bunker hinein und sieht auch, daß der Mensch in seinem Bunker keineswegs allein, sondern ein Gefangener ist. In ergrifender Weise hat Paulus die Tatsache dieser Gefangenschaft im 7. Kapitel des Römerbriefes dargestellt.

Aus diesem Grunde legt Jesus auf eine Begegnung im Vorfelde keinen Wert, denn geholfen ist uns nur, wenn er in den Bunker eingreifen kann. Er kennt uns besser, als wir uns kennen, und er kann dort befreien, wo wir als Gefangene hilflos sind. Jede wirkliche Begegnung mit ihm ist daher von dem elementaren Ringen eines Todeskampfes umwittert. Wir müssen uns Jesu ausliefern, und zwar gerade dort, wo wir sonst nicht zu greifen und trotzdem Gefangene sind. Das geschieht nie ohne Not. „Das Größte tut nur, wer nicht anders kann.“ Tod und Auferstehung stehen da nebeneinander. Im Charisma, Geister zu unterscheiden, wirkt der in der Verhüllung gegenwärtige Christus durch den heiligen Geist und tut sein seelsorgerliches Werk.

Der Starez lebt meist als Einsiedler in völliger Abgeschlossenheit vom Getriebe der Welt. Zu seiner abgelegenen Klause pilgern die Weltkinder aus dem Gewirr der Großstädte und dem Getriebe der Zeit. Die Vielseitigkeit des Erlebens und Geschehens erfüllt die Seele bis zum Rande. Moderne Menschen. Man sollte annehmen, daß der weltfremde Starez keinen Zugang zum modernen Menschen finden könne.

Würde es sich um eine Begegnung im Vorfelde handeln, dann wäre dem auch so. Aber darauf läßt sich der Starez gar nicht ein. Er sieht den Menschen in seinem innersten Gewahrsam, wo ihn niemand sieht. Es lohnt sich gar nicht, vor ihm etwas zu verbergen. Die übliche Zurückhaltung und Verschlossenheit hat hier gar keinen Sinn. Man braucht sich gar nicht erst zu erschließen, man ist es bereits. Man kann sich abwenden, man kann aber nicht den abwartenden Beobachter spielen. Der Starez sieht die Regungen des Herzens mit einer Klarheit, die alle Unnatur verdrängt. Er hat aber nur ein Anliegen: die Befreiung der gefangenen und entwürdigten Seele durch die Liebe Christi.

In ganz anderer Weise vollzieht sich die Unterscheidung der Geister durch den geistlichen Narren, den Toren um Christi willen. Hat es der Starez vorwiegend mit der Einzelseelsorge zu tun, so wendet sich der Narr um Christi willen der Öffentlichkeit zu. Die Art seines Wirkens ist für unser Empfinden so anstößig, daß es nicht auf Verständnis rechnen kann. Die Ostkirche sieht aber auch in diesem Frömmigkeitstypus, einen Charismatiker, der Geister zu unterscheiden vermag.

IV.

Es bedarf nicht der Begründung, daß das Charisma, Geister zu unterscheiden, nicht an die Frömmigkeitstypen der Ostkirche gebunden ist. Das ist für uns eine fremde Welt und wird es wahrscheinlich auch bleiben. Darauf kommt es auch nicht an. Müssen wir aber nicht kühner darum flehen, daß auch unter uns die Gnadengabe, Geister zu unterscheiden, wieder Gestalt anneme und die Verkrustung unseres kirchlichen Lebens und begrenzten Denkens durchbreche? Bei Luther, Johannes Goßner oder Johann Hinrich Wichern tritt uns diese seelsorgerliche Gnadengabe doch noch in unverkennbarer Weise entgegen. Wir rühmen sie meist als prophetische Gabe.

„Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun“, heißt es von Jesus, als er auf den Unglauben Nazareths stieß. Stehen wir nicht stärker unter dem Bann dieses Wortes, als es uns meist zum Bewußtsein kommt?

Dem Martin Luther-Bund in Erlangen sind folgende Landesgruppen und kirchliche Werke angeschlossen:

1. Martin Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)
Vors.: Superintendent W. Daub, Freiburg i. Br., Stadtstr. 22
2. Martin Luther-Verein in Bayern (gegr. 1860)
Vors.: Dozent Pfr. M. Wittenberg, Neuendettelsau, Heckenstr. 8
3. Martin Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1899)
Vors.: Pastor Runge, Burgdorf über Wolfenbüttel
4. Martin Luther-Bund, Landesgruppe Hamburg (gegr. 1887)
Vors.: Pastor Lic. v. Boltenstern, Hamburg 19, Grenzstr. 23
5. Martin Luther-Verein in Hannover (gegr. 1853)
Vors.: Vizepräsident D. Paul Fleisch, Hannover, Körtingstr. 7
6. Martin Luther-Verein in Hessen (Kurhessischer Luth. Gotteskasten, gegr. 1880)
Vors.: Dekan Schmidmann, Marburg a. d. Lahn
7. Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten, gegr. 1857)
Vors.: Pastor Otte, Hohenhorn, Bergedorf/Land
8. Martin Luther-Verein in Lippe (gegr. 1900)
Vors.: Pastor Tietz, Bad Salzuflen, Luisenstr. 7
9. Martin Luther-Verein in Lübeck (gegr. 1928)
Vors.: Rechtsanwalt Schorer, Lübeck, Adolfplatz 3
10. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs (gegr. 1854)
Vors.: Landessuperintendent Werner, Schwerin i. M., Bischofstr. 4
11. Martin Luther-Verein in Oldenburg (gegr. 1895)
Vors.: Pastor Dr. Töllner, Wildeshausen i. O.
12. Ev.-Luth. Gotteskasten in Preußen (gegr. 1900)
Vors.: Superintendent Lic. Srocka, Hermannsburg/Hann.
13. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen (gegr. 1854)
Vors.: Superintendent Winter, Marienberg/Sa.

(Fortsetzung Seite 95)

Lehre und Leben im christlichen Glauben

Christlicher Glaube ist nicht Lehre, sondern viel mehr als Lehre. Und doch ist er auch nicht das direkte Gegenteil davon: Lehrloses Leben. Ohne Lehre kann er nicht sein. Welchen Platz nimmt nun die Lehre in ihm ein? Zu dieser Frage möchten hier, ohne sie erschöpfend beantworten zu wollen, einige Gesichtspunkte aufgezeigt werden.

Die Frage ist nicht müßig. Es geht durch unsere Generation gerade bei denen, die es mit dem Glauben sehr ernst nehmen, eine gewisse Lehrmüdigkeit. Diese hängt mit dem großen seelischen Erschöpfungszustand zusammen, der besonders über uns Deutsche heute gekommen ist. Wir drohen apathisch und resigniert zu werden. Geistige Dinge bewegen uns nicht mehr als Realitäten. Weithin ist uns jede metaphysische Leidenschaft verloren gegangen. Und dieser seelische Erschöpfungszustand will sich auch auf unsere Glaubenshaltung auswirken. Mir schrieb vor kurzem ein Freund, der früher in intensivem theologischen Mühen stand, er sei des ewigen Ringens um das Wort müde und habe eine geradezu romantische Sehnsucht danach, die Kirche als den Leib Christi leibhaft wirklich vor sich zu sehen. Ich glaube, daß sich hier die unausgesprochene Stimmung vieler ausspricht. Man sagt auch, die Kirche habe heute andere Sorgen und dringlichere Aufgaben, als sich so intensiv um die Reinheit ihrer Lehre zu mühen. Man will es vor allem nicht verstehen, daß die Fragen der Lehre in Dingen der Ordnung der Kirche so ernst genommen werden. Darum wird hier gern das „Leben“ in irgend einer Form, also etwas Konkretes, Aktuelles, Praktisches, Aktives gegen die Lehre ausgespielt und Vorschläge gemacht, die Ordnung und das Handeln der Kirche von daher zu begründen. Der Fehler solcher Anschauungen liegt darin, daß aus Leben und Lehre im christlichen Glauben ein Gegensatz gemacht werden soll. Dies ist eine der vielen falschen Alternativen, die heute umgehen nach der Formel: „Dieser Baum ist nicht hoch, sondern grün!“ Vor solchen falschen Alternativen müssen wir uns heute, glaube ich, ganz besonders hüten.

Sicher ist es um den Glauben ein „lebendig, tätig und geschäftig Ding“. Der christliche Glaube ist eine lebendige Sache. Er drängt, wenn er echt ist, ins Leben hinein und will Leben wirken. Aber nicht jede Lebendigkeit, die sich christlich nennt oder christlich gibt, ist wirklich aus christlichem Glauben und hat an seiner Verheißung teil, daß er die Welt überwindet. Dies aber ist doch das Entscheidende an aller christlichen Lebendigkeit, nicht die Lebendigkeit an sich! So muß zwischen „Leben“ und „Leben“ unterschieden werden. Unterscheidung aber ist Lehre. Welche Lebendigkeit ist wirklich echt und hat an der Verheißung teil? Keinesfalls die, die irgendwann einmal aus dem Glauben hervorgegangen ist und sich dann nach eigenen „immanenten“ Gesetzmäßigkeiten „autonom“ weiterentwickelt hat, sondern nur die, die ständig neu aus Glauben hervorgeht. Man kann im christlichen Glauben nie von früheren Erlebnissen zehren. Man muß da im ständigen offenen und

gehorsamen Hinhören auf das Wort bleiben, im ständigen hingegebenen Horchen und Lauschen auf den Zuruf Gottes daraus. Ferner muß man im Echo, im Antworten auf diesen vernommenen Zuruf bleiben, im Gebet. Hört das auf, dann ist auch der Glaube und seine Lebendigkeit nicht mehr echt. Und schließlich muß man ständig bereit sein, vor der Welt Zeugnis zu geben von seinem Glauben, sonst hat er keine Verheibung mehr. Wo eins von diesen dreien aufhört, das Hören, das Beten oder das Zeugnisgeben (die ja im Grunde zusammenhängen), da sind alle Betätigungen und Äußerungen des Glaubens, mögen sie auch noch so ernsthaft eifrig und erfolgreich auftreten, ohne Verheibung. Denn da sind sie überhaupt nicht mehr aus Glauben, sondern aus irgendwelchen menschlichen Motiven. Die Verbindung mit dem Wort ist abgerissen, die allein wahres „Leben“ gibt. Daß aber das Hören, das Beten und das Zeugnisgeben aller äußeren Lebendigkeit das Leben aus Gottes Wort vermittelt, das geht nicht ohne Lehre.

Das Hören: Christlicher Glaube entsteht nicht aus dem Nachdenken über den Sinn des Lebens oder die Rätsel der Welt, auch nicht aus Anstrengungen unseres Willens oder Regungen unseres Gemütes, sondern er entsteht aus dem Hören auf die Verkündigung. Und wie er daraus entsteht, so besteht er auch allein dadurch. Hört die Verkündigung auf oder entzieht man sich ihr, so verkümmert, verfälscht und erstirbt der Glaube. Verkündigung aber will mit Bewußtsein und in Entscheidung aufgenommen werden. Im Hören muß der Mensch die Wahrheitsfrage stellen. Auch darf der Glaube nie in der bloßen Empfindung verharren, sondern muß über sich selbst die Augen aufschlagen und sich kritisch prüfen, ob er auch echt ist, d. h. wirklich von der Verkündigung zehrt und lebt; denn es wollen sich dauernd andersartige Motive in ihn einschleichen. Schließlich muß sich der Glaube immer gegen viele andere Stimmen, die von außen auf ihn zukommen und ihn in Frage stellen, behaupten und bewähren. All das geht nicht ohne Lehre. Der Glaube selbst ist nicht Lehre, aber er vermag um seiner selbst willen der Lehre nicht zu entraten. Die Forderung der Lehre ergibt sich von der Forderung der rechten Schriftgemäßheit des Glaubens und für seine echte Lebendigkeit, damit diese Verheibung habe. Dazu müssen wir noch bedenken, daß wir im christlichen Glauben ja nie als religiöse Einzelpersonen, sondern immer nur als Glieder der Kirche stehen und leben können. Von hier aus ist die wahre Einheit der Kirche dem Zuruf Gottes gegenüber nicht nebенständlich, sondern wesentlich für den Glauben. Wie aber könnte man sich um diese ohne Lehre mühen?

Das Beten: Daß man aus der Verkündigung den Zuruf Gottes herauß hört, das ist Glaube. Aber das ist noch nicht alles. Es darf nie einseitig bleiben. Es muß unsere Antwort auf den Zuruf Gottes dazukommen, damit der Glaube lebt. Das ist das Gebet. Kein christlicher Glaube kann leben ohne Gebet. Rechtes Beten aber, Beten aus Gewißheit heraus und Beten auf Verheibung hin, ist nur auf Grund von gehörter Verkündigung möglich. Darum wird es auch nie in mystischer Unaussprechlichkeit verharren können, sondern wird die Antwort an Gott ins Bewußtsein nehmen und in Worte fassen müssen. Das ist nicht nebensächlich, sondern wesentlich. Augustin sagt ein-

mal in den Confessiones, daß in der Zeit, als er noch um die Gewißheit Gottes rang, seine ganze Existenz ein stummes Gebet gewesen sei, und daß er doch nicht habe beten können, weil Gott und seine Wahrheit ihm nicht gewiß gewesen seien. So ist auch das rechte Beten nicht ohne „Lehre“ möglich. Das wird dann ganz deutlich, wenn man an das Gebet der Gemeinde, die Kirche denkt, ohne das der Glaube ja auch nicht sein kann. Was wäre Diakonie ohne Liturgie? Welcher Reichtum und welche Fülle von Lehre steckt aber in den Liturgien der Kirche oder etwa in ihrem Gesangsbuch! Die Dogmatik müßte einmal von hierher geschrieben werden!

Das Zeugnisgeben: Christlicher Glaube, wenn er echt ist, kann nicht bei sich verharren und sich nur selbst genießen wollen. Wie echter christlicher Glaube nur und ständig von der Verkündigung lebt, so muß er auch, falls er lebendig bleiben will, stets weiter verkündigen. Er lebt in der Bewegung von Verkündigung zu Verkündigung als ein Glied in der Kette der Zeugen Jesu Christi von den Aposteln bis ans Ende der Welt. Die Lehre aber im christlichen Glauben ist seine Rechenschaft vor Gott und den Menschen über die Verkündigung, die, von der er zehrt, und die, zu der es ihn treibt. Er muß sich aussprechen, und Aussprechen heißt Lehre. Nicht nur Gott, sondern auch den Menschen gegenüber muß er sich aussprechen, sonst kommt der Strom des Glaubens, der bis auf ihn gekommen ist, bei ihm zum Versiegen. Wie im einzelnen Glauben, so hängen im Handeln der Kirche Intensität und Extensität immer zusammen, eins bedingt das andere, und nur im Miteinander von beiden ist Leben. Die Lehre im christlichen Glauben dient der Verkündigung. Wohl soll das Evangelium auf allerlei Weise verkündet werden, aber das Wortzeugnis wird doch immer das Oberste und Entscheidende dabei sein müssen. Wo man sich in der Kirche nicht mehr mit ganzem Ernst um die Lehrfragen müht, da muß die Verkündigung dünn, flach und falsch werden! Und dann ist da auch alles übrige noch so rege Handeln ohne Verheißung. So ist der einzelne Christ wie die christliche Kirche eben um der echten Lebendigkeit des Glaubens willen nie aus dem verantwortlichen Bemühen um die rechte Lehre entlassen.

Es ist hier andeutungsweise versucht worden, die Forderung der Lehre im christlichen Glauben von innen her, aus seinem Wesen heraus, gerade um seiner Lebendigkeit willen zu erheben. Denn wenn diese Forderung aus Gründen hergeleitet wird, die außer ihm liegen, wie etwa dem Systematisierungs- und Formulierungsdrang an sich, dem wissenschaftlichen oder philosophischen Interesse, der juristischen Zweckmäßigkeit, oder was es sonst sei, so braucht das für den Glauben nicht unbedingt verpflichtend zu sein. Aus den aufgezeigten inneren Gründen aber ist deutlich geworden, daß der Glaube verkümmern und verflachen muß, wenn das Ernstnehmen der Lehre aus ihm schwindet, daß sich, wenn er lehrlos oder lehrarm wird, notwendig andere Motive aus dem Bereich des Menschlichen oder Weltlichen in ihn einschleichen und sich seiner von innen her bemächtigen, daß er sich dann in irgend eine Aktualität, Dynamik oder Gestaltwerdung hinein verliert und seines Zusammenhangs mit dem Überzeitlichen, das ihm Verheißung gibt, verlustig geht. Das rechte Ernstnehmen der Lehre im christlichen Glauben

gilt seinem Schöpfen aus der Substanz und seiner steten Hinwendung an das Wort. Ohne das gerät er in Gefahr, irgendwelche innere oder äußere Aktivität zum Maßstab seiner Kraft, Gültigkeit und Verheibung zu machen. Dann hat sich der Glaube von der Gnade weg- zu den „Werken“ hingewandt.

Dies alles ist von dem rechten Ernstnehmen der Lehre im christlichen Glauben gesagt. Es sei damit den Lehrverächtern ein „abusus non tollit usum“ zugerufen, wenn sie bei ihrer Abwertung der Lehre nur das falsche Ernstnehmen der Lehre im christlichen Glauben, ein Zerrbild der echten christlichen Lehre im Auge haben. Es gibt solch ein falsches Ernstnehmen der Lehre im christlichen Glauben, dem hier nicht das Wort geredet werden soll. Es besteht darin, daß man die Lehre nicht mehr in ihrem Funktionsverhältnis zu Glauben, Gottesdienst und Verkündigung, sondern in ihr einen Eigenwert und Selbstzweck sieht und darin selbstgenügsam wird. Da wird dann Rechthaberei, Intellektualismus, „Theorie“, verkapptes philosophisches oder verkapptes juristisches Denken daraus. Da ist man ebenfalls vom Glauben in die eigenen Werke abgerutscht oder geflüchtet und hat mit dessen Hangen im lebendigen Wort seine Verheibung verloren. Die Lehre im christlichen Glauben ist wie eine Dienstanweisung. Der Lehrfanatiker meint, er habe den geforderten Dienst schon erfüllt, wenn er diese studiert und auswendig gelernt hat. Der Lehrverächter aber will den geforderten Dienst ohne Dienstanweisung tun. Es ist fraglich, ob es dann auch wirklich der geforderte und nicht irgend ein selbsterwählter Dienst ist, zumal wenn der nicht für ihn selbst, sondern für eine anvertraute Schar zu tun ist!

So ist die Bezogenheit auf Gottesdienst und Verkündigung bei der Lehre wie bei dem Leben im christlichen Glauben der Prüfstein dafür, ob sie echt sind, und Gottesdienst und Verkündigung sind zugleich die Klammer, die beide miteinander verbindet als zwei geistliche Funktionen, die sich gegenseitig fordern. Gott will durch Sein Wort Leben wirken, aber um der Wahrhaftigkeit willen muß es unter der Lehre stehen. Und Gott will durch Sein Wort zur Erkenntnis der Wahrheit führen, aber die soll im Dienst der lebendigen Wirkungen Seines Geistes stehen. Der Grundfehler ist der, daß man Leben oder Lehre im christlichen Glauben aus diesem geistlichen Zusammenhang herausreißt und selbständig machen will. Die Frage, ob der christliche Glaube Leben oder Lehre sei, ist falsch gestellt, indem da aus beiden, die funktional zusammengehören, ein sich ausschließender Gegensatz gemacht wird. Wie man auf diese Frage auch Antwort gibt: Sie muß immer falsch ausfallen. Es werden immer nur halbe Wahrheiten dabei herauskommen, und die sind meist schlimmer als ganze Unwahrheiten.

Wie kommt es zu dieser falschen Alternative? Dadurch, daß man die volle Wirklichkeit des Handelns Gottes in Gebet und Verheibung, die als solche nie in Prinzipien einzufangen ist, irgendwie nicht mehr erträgt, darum eine Seite aus ihr herausnimmt, die verabsolutiert und um ihrer Behauptung willen gegen die andere ausspielt. Es ist das Bestreben einer falschen Sicherung des Glaubens an irgend einem Punkt, weil man seiner nicht erfassbaren Ganzheit nicht mehr standhält. Man will ihn aber erfassen und festlegen und ihm nicht nur standhalten! Macht man den christlichen Glau-

ben in irgend einem Sinne zu einer bloßen Lehre, oder macht man ihn zu irgend einer besonderen Lebendigkeit an sich, dann hat man ihn so oder so zu einem Prinzip gemacht, das man nun in seiner ihm innwohnenden Konsequenz weiter entwickeln und verfechten kann. Dann hat man ihn in der Hand. Dann aber, wenn die Rechnung so glatt aufgeht, dann ist's bestimmt an irgend einer Stelle radikaliert, dann ist einem dessen volle, ganze Wirklichkeit schon entglitten und man hat das in der Hand, was man auch ohne ihn hätte: Eine menschliche Kategorie. Die ganze Wirklichkeit des christlichen Glaubens ist nie in ein Prinzip einzufangen. Dem entzieht er sich immer. Es ist auch nicht möglich, ihn in eines der üblichen Gegensatzpaare einzuspannen wie „subjektiv — objektiv“, „innerlich — äußerlich“, „diesseits — jenseits“, „statisch — dynamisch“, „theoretisch — praktisch“, „individuell — gemeinschaftlich“ usw., usw. Er sprengt diese einfach, weil sie alle aus dem Bereich des Menschlichen oder Weltlichen stammen und dafür Gültigkeit haben, er selbst aber jenseits davon begründet ist. Darum steht er auch jenseits dieser Gegensätze. Dasselbe gilt für die scheinbar kirchlichen Gegensatzpaare, die doch in ihrer Alternative dem humanen oder säkularen Bereich entlehnt sind wie „Bekenntnis oder Bekennen“, „Restauration oder Neubeginn“, „Amt oder Gemeinde“, „Verantwortung der Kirche für ihre eigene Gestalt oder Verantwortung der Kirche für die Welt“ usw., usw. Immer verkürzt und verfälscht man die Sache, wenn man sie in eins dieser Gegensatzpaare einspannen und dann gegen das entsprechende Oppositum ausspielen will. Solche Argumentation gehört in den Bereich der Propaganda, nicht in den Raum der Kirche.

Ist also der christliche Glaube ein Kompromiß, nach dem Prinzip der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles immer die „Goldene Mitte“ zwischen zwei Extremen? — so wie man schon festzustellen gemeint hat, alle Dogmen der christlichen Kirche seien als Ausgleich zwischen Radikalismen nach links und nach rechts entstanden. Ja, für eine Betrachtungsweise, die, außerhalb des Glaubens stehend, von den Gegensatzbegriffen zu denken a u s g e h t, mag es so erscheinen. Für den aber, der in der Situation des Glaubens, d. h. im ständigen Hören, Beten und Zeugnisgeben drinnen steht, ist hier eine durchaus einheitliche, nur eben jenseits begründete und darum direkt nicht faßbare Wirklichkeit vorhanden. Er weiß, daß man mit den menschlichen und weltlichen Begriffen immer nur gleichnishaft und hindeutend davon reden kann. Das wird immer nur ein Versuch bleiben. Niemals wird man aus der „Mitte zwischen zwei Extremen“ ein für alle Fälle passendes heuristisches Prinzip für die Bestimmungen des christlichen Glaubens machen dürfen; denn dann geht man ja von außen an ihn heran und hat schließlich aus seiner grundsätzlichen Prinzipfreiheit doch wieder ein Prinzip gemacht. Es kommt darauf an, die Aussagen über den christlichen Glauben stets von innen her, aus seinem Wesen heraus zu machen und zu verstehen.

Wenn ein Christ oder eine Generation der Kirche sich nicht mehr im ständig neuen Hören, Beten und Weiterzeugen von der ganzseitigen unfaßlichen Wirklichkeit des Glaubens tragen lassen und doch den Glauben

„retten“ will, dann klammert man sich an eine Seite und fanatisiert die. Dann traut man es dem Glauben nicht mehr allein zu, sondern will ihm irgendwie, mit selbsterwählter besonderer Aktualität oder mit selbsterwählten besonderen Gedanken, zur Hilfe kommen, dann trägt einen der Glaube nicht mehr, sondern man will ihn tragen.

Es war in der Auseinandersetzung zwischen der späteren Orthodoxie und dem beginnenden Pietismus, daß die Frage: „Der christliche Glaube — Lehre oder Leben?“ in der Kirchengeschichte in aller Ausdrücklichkeit aufgeworfen und mit großer Leidenschaft durchgekämpft wurde. Der Ausgang war wie bei der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter: Beide Parteien gingen geschlagen daraus hervor, vor allem aber hatte das Ganze der Kirche großen Schaden davon erlitten, der sich bis heute auswirkt. Das Mißverständnis und die Verkehrung der späteren Orthodoxie hatte den Anlaß gegeben, indem sie den Begriff der Lehre der „doctrina“, der der Reformation groß und lebendig gewesen war, klein gemacht und versteinert hatte. Die Reformation hatte die „doctrina“ als wichtige Funktion gerade des Rechtfertigungsglaubens stark herausgestellt. Aber sie hatte damit nicht etwas Intellektuelles, Theoretisches gemeint, sondern (etwa in C. A. VII) einmal die lebendige Verkündigung in ihren mancherlei Formen, und zum anderen den normativen und regulativ-kritischen Charakter in dieser Verkündigung mit dem ständigen Wachen über deren Schriftgemäßheit. Die spätere Orthodoxie aber hatte die „reine Lehre“ an und für sich genommen und sie so intellektualistisch verengt und ein Prinzip darin gesehen, das man nach seiner immanenten Logik immer weiterverfolgen und aus dem man ein geschlossenes System machen könne. Sie tat das aus ernstesten Gründen und mit dem besten Willen, nämlich den Glauben dadurch zu sichern, zu retten und zu verteidigen. Aber gerade damit war ihrer Theologie das eigentliche Wesen des Glaubens selbst entglitten. Sie hat damit den Anfang zu der sogen. „Säkularisierung“ gemacht, nicht nur direkt dem Rationalismus vorgearbeitet, sondern vor allem indirekt eine grundsätzliche Art und Weise eingeführt, den Glauben mit menschlichen Kategorien festzulegen und damit zu verfälschen, die sich bis heute in Kirche und Theologie unheilvoll auswirkt.

Zunächst rief sie innerhalb der Kirche als Reaktionserscheinung den Pietismus auf den Plan, der nun angesichts dieses falschen Extrems mit der Parole „Nicht Lehre, sondern Leben!“ in das andere falsche Extrem fiel. Durch das Gesetz des Gegensatzes getrieben machte er aus einer wichtigen und notwendigen Seite des christlichen Glaubens, seiner Lebendigkeit, ein Prinzip. Dadurch hat er die durch die spätere Orthodoxie eingeleitete „Säkularisation“ nicht überwunden, sondern noch verstärkt bis in die späteren Romantisierungen des Christentums hinein; denn Reaktionen sind bekanntlich immer intensiver als die Erscheinungen, die sie hervorriefen. Wenn das Bestreben, den christlichen Glauben an einem aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgerissenen Punkt zu sichern und zu retten, nicht nur aus der allgemeinen Unsicherheit, sondern auch aus der Polemik hervorgeht, dann ist das eine um so schädlichere Fanatisierung, zumal man sich dabei

auf Äußerungen des Glaubens beruft, die am rechten Platz ganz besonders wertvoll, wichtig und ernstzunehmen sind.

Die Entwicklung der protestantischen Theologie ist bis heute selten aus dem ständigen Wechsel von Vereinseitigung und Reaktion, von Prinzip und Antithese, von Radikalisierung und Fanatisierung herausgekommen, und das hat eine ungeheure Verarmung und Verhärtung mit sich gebracht. Man könnte ihre Geschichte nach dem Gleichen Luthers von dem betrunkenen Bauern schreiben, der einmal nach links, und dann wieder nach rechts vom Pferde herabrutscht. Die Originalitätssucht und das Geltendmachen von Fündlein ist an die Stelle des einfältigen und gehorsamen Schöpfens aus der positiven Fülle zum Heile der Seelen getreten. Diese ständige Ablösung von aktuellen, originellen, meist nur antithetischen Besonderheiten, die Theologie und kirchliches Handeln so verkürzen und verkrampen, ist ja etwas anderes, Tieferliegendes als der an sich gesunde Wechsel, den man in der Kirchengeschichte oft beobachten kann, daß aus „pädagogischen Gründen“ einmal diese und dann wieder jene Seite des christlichen Glaubens stärker betont wird. Hier geht es vielmehr aus einer großen Unsicherheit an der Wurzel hervor, deren man sich selbst gar nicht bewußt ist. Seit der Zeit des frühen Pietismus redet und streitet man bei uns in der Theologie weniger über Inhalte der Verkündigung als vielmehr über die Art, wie man diese darzustellen und zu verkündigen hat.

Die heutige Situation leistet dem noch besonderen Vorschub. Das große Niederbrechen so vieles Gewohnten, das Entgleiten so mancher Fundamente und das Zerbrechen fast aller vertrauten Formen und bewahrenden Ordnungen hat auch vor den irdenen Gefäßen nicht haltgemacht, in denen wir Christen in dieser Welt unseres Glaubens lebten und der Welt unseren Glauben bezeugten. Auch darüber ist die allgemeine Unsicherheit gekommen. Überall in der Christenheit ist heute das Fragen, Tasten und Suchen danach zu verspüren, welches die wirksamste Art und Weise sei, in der heute und in der Zukunft das Evangelium bezeugt werden, Gestalt gewinnen und weiterlaufen kann. Aber gerade bei denen, die diese Frage mit leidenschaftlichem Ernst und in großer Verantwortlichkeit umtreibt, ist da oft eine gewisse Kurzschlüssigkeit und Kurzatmigkeit zu spüren. Aus den Unsicherheiten, dem empfundenen Nicht-mehr-Genügen heraus will man rasch zupackend bald etwas Festes, Neues, Wirkungsvolles und Besonderes haben, um dem Glauben an das Evangelium ein „Hic Rhodus -- hic salta!“ zuzurufen, an dem er konkret und aktuell wird. Diesen Punkt will man dann zur Hauptsache machen, um die sich alles drehen muß, zum „Schibboleth“, dem alles andere untergeordnet wird. Was aber kurzschlüssig und kurzatmig ist, das ist auch kurzlebig, und so überholt leicht eins das andere. Dazu kommt, daß jeder sein „Schibboleth“, das er leicht fanatisierend in den „status confessionis“ erhebt, an einem anderen Punkte sieht. So sind die divergierenden Tendenzen und Auflösungsgefahren im deutschen Protestantismus größer als man denkt. Daß der Großaufbruch der Sekten dazukommt, ist kein zufälliges Zusammentreffen; denn die geschilderten Züge sind ja eben das Charakteristikum der Sektenhaftigkeit.

So wird der Glaube und das Evangelium etwa an dem Punkte der Liturgie, oder an dem einer bestimmten politischen Haltung, oder an den Erkenntnissen des Kirchenkampfes, oder an der Tat der helfenden Nächstenliebe usw. — alles im richtigen Zusammenhang ernste, wichtige und notwendige Dinge! — einseitig radikaliert und verabsolutiert und die Kirche von hierher zu bauen und zu bestimmen versucht. So ernst, wichtig und notwendig diese Forderungen als solche und an ihrem Platze ist, so kirchlich kurzatmig, verengend und verarmend sind doch die Versuche, sie radikalisierend und fanatisierend zu dem „Schibboleth“ für die Kirche zu machen, auf das alles ankäme, und dem praktisch alles andere nachgeordnet wird! Man soll diese Dinge ernst nehmen, aber man tut es doch gerade dann nicht richtig, wenn man damit Kirche bauen und die Gestalt der Kirche dadurch bestimmen will. Dafür enthält sie doch einfach zu wenig, zumal wenn man bedenkt, daß ihre Bedeutung in der Praxis oft eine überwiegend antithetische ist. Die Kirche ist mehr und hat mehr. Ihr „Schibboleth“ müßte auf das Ganze weisen. Von der ewigen Aktualität Gottes in Christus her muß sie in den einzelnen Aktualisierungen auf Erden eifrig, entschieden und verantwortlich sein, aber in ihrer Ordnung darf sie sich nicht an diese binden. Da muß sie allein die Zentrale und umfassende Quelle aller Einzelaktualisierung bezeugen. Hier steht die Lehre, nicht eine der Lebensäußerungen der Kirche. Macht sie eine davon zur Norm, so kann das ja nicht lange halten, sondern muß sich bald selbst überholt haben, denn die Lebensäußerungen des Glaubens und der Kirche wechseln. Die Kirche darf nicht jede stärkere Aktualität auf ihrem Wege zur Norm machen wollen, wenn sie dabei nicht verarmen, ständig wie eine „Bewegung“ hin- und hergeworfen werden und sich erschöpfen will. Sie muß einen längeren Atem haben und sich nach einer umfassenderen Norm ausstrecken, die über den wechselnden Aktualitäten steht und auf die ewige Aktualität des Christushandelns Gottes hinweist. Von dieser her kann sie in den einzelnen Dingen gerade wahrhaft aktuell sein. So sind in den großen zentralen und umfassenden Glaubensbekenntnissen der Kirche die Entscheidungen für die einzelnen Fälle schon mitgegeben.

Die Kehrseite der Gefahren in unserer heutigen Lage ist die der Resignationen verschiedenster Art bis hin zu den Konversionen zur Römischen Kirche, wo man also aus all den unsicher und bedroht gewordenen Punkten nicht einen herausgreift, um ihn zu verabsolutieren, sondern wo man des Ringens um sie alle müde geworden ist und jenseits all der Unruhen und Bewegungen im Sichtbaren ein festes Postament sucht oder einen mütterlichen Schoß, in den man sich „ganz ungefragt und selbst nicht fragend“ hineinbetten kann. Solche Resignation in irgend etwas Unumstrittenes hinein, die heute nicht selten anzutreffen ist, ist Flucht aus dem uns gebotenen Kämpfen und Mühen vom Worte Gottes her. Scheint sie auch das Gegenteil von den geschilderten Fanatisierungen zu sein, so gehört sie doch als deren Kehrseite irgendwie auf die gleiche Ebene. In beiden Fällen will man sich dem ganzen Vollgehalt des Evangeliums in seiner nicht direkten Faßbarkeit und Unanschaubarkeit, seiner Überzeitlichkeit und Jenseitigkeit nicht mehr stellen und ist kurzatmig geworden.

Je weniger wir uns als Christen von den Fieberschauern der Zeit anstecken lassen, um so verheißungsvoller können wir ihr helfend und heilend dienen. Je weniger wir eine der Auswirkungen unseres Glaubens besonders pressen, vielmehr alle von dem jenseits von ihnen stehenden Zentrum unseres Glaubens her ansehen, desto echter und fruchtbarer werden sie alle in ihrer besonderen Funktion wirken. Wir müssen aus Glauben heraus wieder den Mut haben, uns der unanschaulichen Mitte und unpreßbaren Ganzheit des Evangeliums zu stellen und einen längeren Atem von daher bekommen. Wir müssen dem Wort selbst und seinem einfältigen und tendenzlosen Verkündigen und Bekennen wieder etwas zutrauen und ihm nicht mit unseren besonderen Bemühungen ständig neu zu Hilfe kommen wollen. Wir dürfen uns des schmalen Grates nicht weigern, auf den Gott nun einmal dem Glauben zu wandern geboten hat, und des stets offenen und hingegebenen Hinhörens auf Seine Zurufe — gerade heute wo man in all den Unsicherheiten, Dunkelheiten und Bedrohungen so gern etwas Festes, Rundes, Zugkräftiges haben möchte! Wie Martin Luther sich in all den Unruhen, Bewegungen und Unsicherheiten seiner Zeit nicht einfangen und festbinden ließ, sei es in irgend welche Radikalismen oder auf irgend welche sturmfreien Postamente, weder von Rom auf der einen, noch von den Schwärzern auf der anderen Seite, weder von den Reichsrittern, noch von den Bauern, weder von den Humanisten, noch von den mystischen Sektierern — so wollen wir es mit dem Bekenntnis seiner Reformation wagen, das über allem auf die Hilfe Gottes, Fülle und Tiefe des Evangeliums selbst hindeutet und allein darin radikal ist! In Verkennung und Verdrehung der wahren Art und Absicht dieses Bekenntnisses wollen wir gerade das nicht aus ihm machen, was es von seinem Herzpunct, dem Rechtfertigungsglauben aus am entschiedensten verwirft: eine selbsterwählte Sicherung des Glaubens, eine menschliche Garantie des Evangeliums, ein säkulares Prinzip — sei es ein philosophisches oder ein juristisches — für Kirche, Verkündigung und Theologie. Denn nichts in Glauben, Evangelium und Kirche ist davor gesichert, von Menschen mißbraucht zu werden. Unser Ernstnehmen des Bekenntnisses des reinen Evangeliums allein als Norm für Verkündigung und Ordnung der Kirche unterliegt den gleichen Gefahren der Radikalisierung und der Resignation, wie sie geschildert wurden. Es ist unsere besondere Versuchung, daß wir aus dem Bekenntnis selbst ein Prinzip machen, das wir in seiner immanenten Konsequenz verfechten, ein Lehrgesetz, um das wir rechthaberisch eifern, eine juristische Sicherung, in der wir meinen, das Evangelium gepachtet zu haben, eine sturmfreie Position, in die wir aus Kämpfen und Bekennen uns flüchten wollen, statt daß dies Bekenntnis, wie es das will, uns zum ständig neuen Hinhören auf den Zuruf Gottes aus dem Evangelium, zum Leben ganz allein aus Seiner Gnade und zum fröhlichen, tapferen und verantwortungsvollen lebendigen Zeugen und Wirken mitten in der Welt hinleite!

Von der Einzelfrage „Leben und Lehre im christlichen Glauben“ sind wir zu dem grundsätzlichen Verhältnis von Glauben und Aktualisierung überhaupt gekommen. Der Glaube soll und muß „aktuell“ sein. Er wird es um so echter

und verheißungsvoller sein, je weniger er eine bestimmte Aktualität besonders betont, sich an sie bindet und praktisch aus ihr heraus lebt, vielmehr je mehr er von jenseits aller einzelnen Aktualitäten lebt, da, wo die Eine einzige wirkliche „Aktualität“ ist, die eine solche war, ist und sein wird. Hier ganze Enge und Gebundenheit, allem anderen Gegenüber ganze Freiheit und Weite — das ist das Geheimnis des rechten Verhältnisses sowohl von Lehre wie von Leben zum christlichen Glauben: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi!“

*Dem Martin Luther-Bund in Erlangen sind folgende
Landesgruppen und kirchliche Werke angeschlossen:*

(Fortsetzung von Seite 85)

14. Ev.-Luth. Gotteskasten in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)
Vors.: Pastor Hinrichsen, Kellinghusen
 15. Martin Luther-Werk der Thüringer Evangelischen Kirche (gegr. 1899)
Vors.: Oberpfarrer Günther, Nöbdenitz
 16. Martin Luther-Bund in Württemberg
Vors.: Stadtpfarrer Eugen Zügel, Stuttgart, Neckarstr. 60
 17. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche, Neuenstadtelsau
Obmann: Pfarrer Friedrich Rupprecht, Nürnberg-St. Peter
 18. Pfarrkonvent der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche in Hessen u. Niedersachsen
Präsident: Superintendent Martin, Marburg a. d. Lahn, Am Grün 35
 19. Martin Luther-Verein in der Schweiz (gegr. 1932)
Vors.: z. Z. unbesetzt
 20. Société Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure
Präsident: Pfarrer Robert Wolff, Straßburg, 1 Rue Louis Apffel
 21. Martin Luther-Verein in Österreich
(Evang.-Luth. Verein in Österreich)
im Neuaufbau begriffen
komm. Leiter: Superintendent Mensing-Braun, Linz, Bergschlößelgasse 7
-

Ferner sind dem Martin Luther-Bund folgende Kirchen verbunden:

Evang.-Luth. Kirche in Brasilien
Ev.-Luth. Kirche im Königreich der Niederlande
Vereinigte Ev.-Luth. Kirche in Australien
Wiederhergestellte Ev.-Luth. Kirche in den Niederlanden
Deutsche Hermannsburger Synode in Südafrika
Freie Ev.-Luth. Synode in Südafrika

Die Rechtfertigungslehre als die Mitte der Verkündigung

„Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, als allein Jesum Christum, den Gekreuzigten“ (1. Kor. 2,2) — mit diesem Wort hat Paulus einfür allemal die Mitte der christlichen Verkündigung aufgezeigt. Und zwar ist damit zugleich der Herr der Verkündigung wie auch ihr Inhalt genannt. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene will selber zu Wort kommen, indem er die Botschaft von Kreuz und Auferstehung als das Heil der Welt verkündigen läßt. Die evangelische Kirche beschreibt diese Mitte lehrhaft mit ihrem Satz von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein durch den Glauben an Jesus Christus. Nach einem Wort aus den lutherischen Bekennnisschriften ist dieser Satz der „höchste fürnehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre, welcher auch zu klarem richtigem Verstande der ganzen heiligen Schrift fürnehmlich dient, und zu dem un-aussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weiset, auch in die ganze Bibel allein die Tür auftut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen ein rechten, beständigen gewissen Trost haben oder die Reichtümer der Gnaden Christi erkennen mag“ (Apol. IV, 159, 3).

In diesem Wort wird klar gezeigt, wie die Lehre von der Rechtfertigung nicht nur ein Lehrstück ist unter anderen, sondern wie die gesamte Lehre der Kirche, ihr Glaube und ihr Leben, von ihr her bestimmt sein will. Predigt, Seelsorge, Unterweisung — alles will von da aus geübt und getrieben werden, und ein Schriftstudium, das die Rechtfertigungslehre vergißt, wird an der Wahrheit immer vorübergehen. Die gesamte Verkündigung der Kirche hat hier ihre bewegende Mitte. Welche Folgerungen ergeben sich von da aus für Inhalt und Weise der evangelischen Verkündigung?

1. Wenn wir die Rechtfertigungslehre als die Mitte der Verkündigung bezeichnen, so heißt das nicht, daß das Wort „Rechtfertigung“ in jeder Predigt und Bibelstunde vorkommen müsse. Und sicher hat ein Prediger seine Aufgabe an diesem Punkt noch nicht erfüllt, wenn er möglichst oft dieses Wort oder eine entsprechende Formel verwendet. Luthers Auslegung zum zweiten Glaubensartikel z. B. bringt das Wort überhaupt nicht, und doch verkündigen seine Sätze in ganz zentraler Weise eben die Rechtfertigung. Wo die Ehre Christi allein gepriesen wird, da wird auch die Rechtfertigung verkündigt. Daß es mit der Vokabel allein noch nicht getan ist, mag uns ein Blick auf Christoph Blumhardt lehren. Seine Botschaft kreist um das Wort vom Reich Gottes und vermeidet die alten Formeln. Aber wer auf Blumhardts Wort genau horcht, der wird merken, daß auch darin mit großer Vollmacht nichts anderes verkündigt wird als die Rechtfertigung. Wo die Königsherrschaft Gottes gegenüber allem Menschenwesen ausgerufen wird, da geht es um die Ehre Christi, der als der Gekreuzigte und Auferstandene der Träger dieser Gottesherrschaft ist. Dabei kam es Blumhardt freilich mit ganzem Ernst darauf an, daß wir uns nicht bei einer formalen Lehre beruhigen.

Er konnte sich in diesem seinem Kampf sogar manchmal gegen einen — freilich falsch verstandenen — Luther wenden. Aber er wußte eben, daß auch beim Gebrauch der richtigen Worte immer noch der Mensch und nicht Gott in der Mitte stehen kann. Daß aber Gottes Sache allein in der Rechtfertigung vertreten wird, bei der dann ganz gewiß des Menschen Sache gut aufgehoben ist, darauf weist uns Blumhardt mit seiner Weise der Verkündigung hin. Ihm geht es um eines: das freie, vollkommene Gnadenwort für Sünder von dem in Christus sich schenkenden Gott her.

Wenn aber die Rechtfertigung so zu verstehen ist, dann wird sie gewiß nicht nur verkündigt, wenn mir als Text etwa Röm. 3, 21 ff. oder Gal. 3, 15 ff. gegeben ist, sondern auch mit einer Predigt etwa über Röm. 11, 33—36 oder 1. Petr. 1, 3 ff. Da will jeder einzelne Abschnitt der Schrift und jedes Wort von dieser Mitte aus gesehen werden. Wo und wie sehe ich hier den rechtfertigenden Herrn Christus? — so wird sich immer und immer wieder der Prediger fragen müssen, wenn er sich um den Schlüssel zu seinem Text bemüht. Es ist die Meinung unserer lutherischen Bekenntnisschriften, daß unter dieser Sicht und unter ihr allein sich die „Reichtümer der Gnaden Christi“ erschließen. In diesem Sinn ist ja auch Vilmars Rat an den Prediger zu verstehen, wenn er sagt, daß jede Predigt, welchen Gegenstand auch immer sie behandeln mag, doch wenigstens an einer Stelle ausdrücklich von der in Christus geschehenen Versöhnungstat reden müsse, damit man ihre eigentliche Mitte ganz klar erkenne: „Jede Predigt soll, wo nicht ganz und gar, doch wenigstens an einer Stelle, das ganz, wahr und tief empfundene Heil in Christo enthalten“ (Theologie der Tatsachen, S. 104).

2. Man könnte fragen, ob mit solcher Bezugnahme auf diese Mitte der Heiligen Schrift nicht in den Text etwas hineingetragen werde. Wird da nicht ein Prinzip aufgestellt, das die Freiheit der Exegese beschränkt? Diese Frage ist gerade an Martin Luthers exegetische Arbeiten und Predigten schon manchmal gerichtet worden. Ihnen sieht man ja auf den ersten Blick an, daß sie alle von der Rechtfertigung her bestimmt sind. Dabei scheint es manchmal tatsächlich, als tue er diesem und jenem Text Gewalt an, weil er überall das Thema vom seligmachenden Glauben findet und anschlägt. „Es ist etwas Wahres an dem Vorwurf von Windisch u. a., daß die Reformatoren die Einheit der Schrift dadurch fanden, daß sie in alle ihre Teile ausschließlich die paulinische Botschaft hineininterpretierten. In der Tat ist dies nur ein Gesichtspunkt für die Einheit, neben welchem zum Beispiel Blumhardts Schau, die übrigens der reformatorischen nicht widerstreitet, mindestens gleiches Recht hat“ (K. H. Wiscotte, Das Problem der theologischen Exegese, Festschrift für Karl Barth 1936, S. 65, Anmerkung 32). So kann Luther z. B. in vielen Predigten von dem Gegensatz von Glaube und Werk reden, wo wir dieses Thema nicht so ohne weiteres finden.

Man wird hier ruhig zugeben können, daß Luther einseitig ist. Der Apostel Paulus ist ihm zum besonderen Freund und Lehrer geworden, und den eigenen Ton etwa der johanneischen Schriften hat er nicht so stark gehört. Aber es ist zu fragen, ob Luther nicht tatsächlich doch mit dieser seiner Weise uns den entscheidenden Dienst für alle Verkündigung tut. Das ist

eben das Evangelium von Jesus Christus: die Kraft Gottes, die rettet alle, die daran glauben (Röm. 1, 16—17). Und wo immer wir in die Schrift hineinhorchen, ob bei Paulus oder Petrus oder in den Evangelien, da wird eben diese frohe Botschaft verkündigt. Darum hat Luther doch recht, wenn er auch vom vierten Evangelium behauptet, „daß St. Johannes am meisten den Hauptartikel unseres christlichen Glaubens, nämlich an Christum gläuben, treibet... sonst findet man in seinem Evangelio nicht viel Predigten von den zehn Geboten, sondern das ist seine größte Arbeit, daß er den hohen Artikel der Gerechtigkeit des Glaubens wohl pflanzen und den Leuten einbilden möge“ (W. A. 33, 82, 17 ff. zu Joh. 6, 37). Und alle anderen Versuche, in die Schrift einzudringen, alle rechten und alle falschen Wege, die dabei beschritten werden, bestätigen immer wieder die Richtigkeit der hermeneutischen Grundeinsicht Luthers, „daß sich Gott allein in Christus allein durch die Schrift allein dem Glauben mitteilt“ (G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung S. 277).

3. In Wirklichkeit wird ja tatsächlich mit dieser Erkenntnis die biblische Botschaft nicht verengt, sondern erst in ihrer ganzen Weite und Tiefe erschlossen. Gerade vom rechtfertigenden Christus her wird ja jeder einzelne Text erst ganz als Evangelium, als frohe Botschaft erkannt und gehört. Luther hat oft über den zweiten Glaubensartikel gepredigt. Hier ist besonders deutlich zu sehen, wie er diesen Artikel von der Rechtfertigung her auslegt. „Für uns“ — dieses Wort steht hinter jeder einzelnen Aussage des Artikels. Man müßte ihn geradezu so beten, daß man dieses „für uns“ oder „für mich“ überall einfügt: „Ich glaube an Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, der um unsertwillen durch den Heiligen Geist empfangen und von Maria ist wahrer Mensch geworden und danach für mich gelitten und gestorben und für mich wieder vom Tode auferstanden ist, und sitzt für mich im Himmel zur rechten Hand Gottes, seines himmlischen Vaters, und siehet auf mich, den er also erlöset und geholt hat, bis er mich bringe in das ewige Leben. Wer nun dies so glauben könnte, der wäre der reichste Mensch auf Erden; wie denn ein jeglicher Christ solches Schatzes halben den größten Reichtum hat“ (Predigt am 11. Februar 1537 zu Schmalkalden). Wir Nachfahren hören das „für uns“ meist nur bei „gelitten, gekreuzigt, gestorben“ und im Bewußtsein der Gemeinde hat es sich noch mehr verkürzt zu dem Satz „Christus ist für uns gestorben“, der leicht zur Formel erstarrt, während die anderen Aussagen des Artikels zu historischen Bemerkungen geworden sind, deren Gleichzeitigkeit von uns nur schwer eingesehen, geschweige denn soteriologisch aufgenommen wird. Demgegenüber lehrt uns Luther beispielsweise fragen: was bedeutet das „geboren aus Maria der Jungfrau“ für mich? und er antwortet: „Von der Menschheit und Fleischwerdung aus wird uns Christus süß, und durch ihn wird uns Gott süß. Also wollen wir anfangen Schritt für Schritt von dem Schrei Christi in der Wiege bis zu seinem Leiden emporzusteigen. So werden wir leicht Gott erkennen“ (W. A. 31, 2, 516). Unser ganzes Menschsein steht in einem anderen Licht, seit Christus geboren ist: „Damit hat er alles geheiligt, was wir sind und tun nach dem natürlichen Leben als Menschen, daß uns nichts schadet, wir

essen, trinken, gehen, stehen, schlafen, wachen, arbeiten usw.... daß es alles muß eitel Heiligtum werden an einem jeglichen Christen... durch dies Kind, welches durch sein Leben die ganze Welt heilig macht“ (Gogarten, Martin Luther-Predigten, S. 451). Oder: wie sieht das Grab für uns Christen aus, seitdem wir sprechen dürfen: „Ich glaube an Jesum Christum... begraben — für uns“? Luther antwortet: „Wie Christus unter die Erde gekommen und begraben ist, so müssen aller Christen Gräber auch Heiligtum sein, und wo ein Christ liegt, da liegt ein leiblicher Heiliger, darum, daß er gestorben ist im Glauben an den heiligen, gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Sohn Gottes. Denn mit seinem heiligen Leib hat Christus alles, was uns treffen kann, angerührt und zum Heiligtum gemacht. Was röhrt er aber an? Mein Leben und Sterben, mein Gehen, Stehen, mein Leiden, Unglück und Anfechtung, daß er alles erfahren, getragen und hindurchgegangen ist, und zuletzt auch unter der Erde im Grabe gelegen. Daher ist es fein und recht, daß man die Stätte, da die Christen liegen, in Ehren hält“ (W. A. 36, 61). Und wie aus jeder Aussage des zweiten Artikels, so spricht nun aus jeder Geschichte des Evangeliums, aus den Wunderberichten und aus den Gleichnissen ebenso wie aus der Leidensgeschichte, der Christus für uns, der uns mit unserer Sünde in sein Licht stellt und dadurch richtet, aber gleichzeitig in seine Herrschaft nimmt und damit rettet. So wird jede Predigt, nicht nur über die Episteln, sondern auch über die Evangelien, jede Predigt auch über ein Wunder Jesu oder über ein Stück aus der Bergpredigt eine Predigt der Rechtfertigung.

4. Die Rechtfertigungslehre ist ja überhaupt nicht nur das „zentrale“ Dogma in dem Sinn, daß die anderen Glaubenssätze mehr oder weniger beziehungslos um sie herumständen. Sie ist nicht ein Glaubensgegenstand unter vielen, vielmehr wird in ihr an einer Stelle, freilich der zentralsten, ein Tatbestand lehrhaft darzustellen versucht, der überall im Ganzen des christlichen Glaubens und Lebens für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gültig ist: daß nämlich in allem und jedem, in seinem Leben und Handeln, Denken und Planen, der Mensch nicht von sich her lebt, sondern daß Gottes Gnade in Christus kraft des Heiligen Geistes ihm das Leben schafft. Die Rechtfertigungslehre hat deshalb ihre Bedeutung nicht nur, wenn etwa im ordo salutis Bekehrung oder Wiedergeburt behandelt werden, sondern ebenso wenn es um die Heiligung geht, bei der Lehre von der Sünde ebenso wie bei der Verkündigung des neuen Gehorsams, in der Prädestinationslehre nicht weniger als in der Eschatologie. Ich kann auch in dem Bereich des ersten Glaubensartikels als Christ mich nicht anders bewegen denn als durch Christus Gerechtfertigter; wenn ich also am Erntedankfest zu predigen habe oder am Neujahrstag oder wenn über Geduld und Gottvertrauen zu reden ist, so ist auch hier die Rechtfertigungslehre die geheime Mitte alles dessen, was zu sagen ist. Man muß Luthers Auslegung des ersten Glaubensartikels in der „Kurzen Form des Glaubens“ von 1520 lesen; hier wird deutlich, was der „Christus für mich“ für das rechte Verständnis jedes einzelnen Wortes auch in diesem Artikel bedeutet. Und daß auch alle sog. ethischen Stücke des Neuen Testaments von der Rechtfertigungslehre getragen sind und des-

halb auch von ihr her verstanden und ausgelegt werden wollen, wird uns vom Neuen Testament selbst gesagt. „Durch die Barmherzigkeit Gottes“ ermahnt Paulus die Römer zum Gehorsam des neuen Lebens (Röm. 12—15) und alle Darlegungen über den Dienst der Verkündigung und über das Leben eines Dieners Christi im 2. Korintherbrief sind getragen von der Gewißheit, daß „uns Barmherzigkeit widerfahren ist“ (2. Kor. 4, 1).

So will die Rechtfertigungslehre zum ständigen Begleiter des Predigers werden, bei seiner exegetischen und meditativen Arbeit, wenn er auf die Schrift hört und wenn er an die Glieder seiner Gemeinde denkt. Sie kann ihm die Tiefen der Schrift aufschließen und sie blickt ihm wie ein kritischer Frager beständig über die Schultern: Was ist der Inhalt deiner Verkündigung, Gottes Gnade — oder der Mensch? vielleicht gar — du selbst? Verkündigst du Evangelium oder Gesetz? Predigst du nur die Moral der Anständigen oder predigst du den Christus, der den Sünder rechtfertigt? Was unterscheidet deine Predigt von der eines Rabbiners, wenn du etwa 1. Petr. 3, 8 ff. auslegst? Du predigst über Röm. 8, 28 oder Jes. 55, 8. 9 — predigst du mohammedanischen Fatalismus oder die Treue Christi? Inwiefern unterscheidest du dich bei deiner Predigt von einem katholischen Priester — oder ist vielleicht gar kein Unterschied zwischen ihm und dir? Und wenn der Prediger dann bei seiner Arbeit im Geiste auf die Zuhörer blickt, oder wenn er von der Kanzel die Gemeinde vor sich sieht, auch dann ist es nicht gleichgültig, ob ihm die Lehre und die Gewißheit der Rechtfertigung im Herzen steckt oder nicht. „Da Jesus das Volk sah, jammerte ihn desselben, denn sie waren verschmachtet und zerstreut wie die Schafe, die keinen Hirten haben“ (Matth. 9, 36). In Christus allein wird solch ein Volk vor Gott „rechtfertig“. Das sagt mir der Hauptartikel evangelischer Lehre. Da werden wir nüchtern gegenüber jeglichem Idealismus und bleiben bewahrt vor jeder moralischen Entrüstung. Da brauche ich meine Zuflucht nicht zu einem unechten Pathos zu nehmen um meine eigene Armut zu überwinden. Da verfalle ich nicht der Hoffnungslosigkeit vergeblicher Arbeit; denn Christus selber ist es, der seine Ehre hier wird zu schützen wissen und sein Reich auch gegen alle Widerstände bauen kann. Er wird auch dem modernen, technisierten, politisierten, säkularisierten, dem Sport oder der Vermassung verfallenen Menschen das Heil bringen können. Ich darf hier der Macht des barmherzigen Gottes, der will, daß allen Menschen geholfen wird, alles, auch das Größte zutrauen. Die Rechtfertigungslehre, die im Herzen sitzt, wird mich immer mehr dahin führen, daß ich alles andere liegen lasse und nichts sehe und nichts verkündige als Christus allein.

Die Hilfswerke des Martin Luther-Bundes:

DER MARTIN LUTHER-VERLAG ERLANGEN

mußte 1939/40 auf Anordnung des Staates die Arbeit einstellen. Seine Wiedereröffnung als ein Hilfswerk des Martin Luther-Bundes (auch zur Unterstützung des Sendschriften-Hilfswerks) ist für 1948 in Aussicht genommen. Zunächst ist an die Herausgabe periodischen Schrifttums (Bundeszeitschrift usw.) gedacht.

Probleme alttestamentlicher Exegese

Die öffentliche Diskussion innerhalb und außerhalb des Raumes der Kirche über die Wertung des A. T. hat größtenteils aufgehört. Sie wurde wesentlich durch die von politischer Seite organisierten Angriffe hervorgerufen.¹⁾ Die Kirche konnte auf diese weltanschaulichen Provokationen nur ungenügend antworten, weil sie durch die alttestamentliche Wissenschaft wenig, oder gar nicht zugerüstet war. Freilich muß dankbar bemerkt werden, daß Ausnahmen die leider beobachtete Regel bestätigten. Die Gegner des alten Testaments hatten bislang leichtes Spiel, ihre Meinungen glaubwürdig darzustellen; denn die Kirche war gar nicht in der Lage, den modernen Menschen in die Welt des A. T. einzuführen und ihm Einsichten zu vermitteln, die ihn abhielten, fremden Parolen hörig zu werden. Heute ist das Kampffeld stille geworden, nicht etwa weil der Gegner sich von der Aussichtslosigkeit seines Kampfes überzeugt hätte, sondern weil es gegenwärtig unangebracht erscheint, religiöse Überzeugungen in öffentlicher Diskussion anzugreifen. Die Kirche scheint für diese Atempause dankbar zu sein, wiewohl sie dieselbe bisher nicht benutzt hat, die Vorbedingungen solcher Auseinandersetzung zu studieren und daraus notwendige Konsequenzen zu ziehen. Denn daß der Kampf um die Geltung des A. T. in der Verkündigung der Kirche in nicht allzu langer Zeit mit neuer Leidenschaft entbrennen wird, kann wohl von niemand ernstlich bestritten werden. Die politische, tiefgründige Strukturwandlung im öffentlichen Leben unseres Volkes veränderte vielleicht überhaupt nicht das geistige Gesicht des modernen Menschen. Denn die antichristliche Weltanschauung ist das Ergebnis einer langen, säkularen Entwicklung, die wir in den letzten 200 Jahren durchgemacht haben und deren faule Früchte wir heute ernten dürfen. Leider hat auch die alttestamentliche Wissenschaft an dieser Entwicklung Anteil. Sie schmiedete dem Gegner die Waffen,²⁾ wiewohl ihr dies — das sei zu ihrer Ehre notiert — vielfach nicht bewußt war. Es sei keineswegs vergessen, daß wir reiche historische Kenntnisse und wertvolle literarische Einsichten der alttestamentlichen Forschungsarbeit der Vergangenheit und Gegenwart³⁾ zu verdanken haben. Mit

¹⁾ Vergl. dazu den Aufsatz von Chr. Kaiser, Altes Testament und heutige Zeit, Zeitwende 1934, Seite 129–142.

²⁾ Man denke z. B. an De Wette (Beiträge zur Einleitung in das A. T. 1806 f.), Vatke (Die Biblische Theologie 1835), Ewald (Dichter des Alten Bundes 1835 ff., Geschichte Israels 1843 ff.) und dann an die wesentlich durch Wellhausens Arbeit (Prolegomena zur Geschichte des A. T. 1878; Israelitische und jüdische Geschichte 1894; Die israelitisch-jüdische Religion 1906 in „Kultur der Gegenwart I, 4“) bestimmte und beeinflußte Forschung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es hat nicht an Männern gefehlt, die von der Kirche her dieser Arbeit schärfsten Kampf ansagten (Hengstenberg, Haevernick, Keil und vielleicht unklug und ungeschickt Möller).

³⁾ Aus der Fülle der vorhandenen Literatur sei auf zwei bedeutsame, den Pfarrer im praktischen Amt fördernde Bücher hingewiesen: P. Volz, Biblische Altertümer, Calver Vereinsbuchhandlung, 2. Auflage 1925 und M. Noth, Die Welt des Alten Testaments, Verlag Töpelmann 1940.

großer, aufopfernder Sorgfalt untersuchte sie die literarischen Urkunden des A. T., aber die Prämissen ihrer Forschungsarbeit waren in der jeweilig gültigen Weltanschauung begründet. Sie meinte, vorurteilsfrei zu arbeiten und war den säkularen Tendenzen ihrer Zeit verhaftet. Sie löste sich von dem Dogma ihrer Kirche und wurde den Dogmen, die die Welt anbetet, hörig.⁴⁾ Die alte Fiktion, als ob man zwischen vorurteilsfreier, unvoreingenommener Forschung im A. T. und kirchlich gebundener, alttestamentlicher Arbeit unterscheiden könne und müsse, hat für den Einsichtigen ihre Gültigkeit verloren.

Zwei Überlegungen mögen kurz angedeutet werden. Jede Deutung einer alttestamentlichen Stelle ist von einem bestimmten Vorverständnis abhängig, das bewußt oder unbewußt immer schon vorliegt. Auch diejenige Interpretation, die nur hören und den tatsächlichen Vorgang und die hinter demselben liegende Gedankenwelt registrieren will, wird von dem Geschichtsbild, welches der Forscher in sich bewegt, entscheidend beeinflußt. Nun wissen wir aber zur Genüge, wie verschiedenartig bisher der Ablauf israelitischer Geschichte bis in die Makkabäerzeit dargestellt wurde. Die Motive der in dieser Geschichte handelnden Personen sind keineswegs übereinstimmend erkannt und beurteilt worden. Im Gegenteil, jedem Forscher bot sich ein neues, reizvolles Bild der in der alttestamentlichen Geschichte wirkenden Gedanken und Taten⁵⁾, welches seine Exegese wesentlich beeinflußte. Dabei soll keineswegs geleugnet werden, daß wir die Pflicht haben, den tatsächlichen geschichtlichen Vorgängen nachzuspüren und ihre Motivierung aufzuhellen. Aber wir werden nie zu einer die Verkündigung der Kirche befürchtende Arbeit kommen, wenn sich die alttestamentliche Forschung in dieser Aufgabe erschöpft, die doch in ihren Ergebnissen immer sehr fragwürdig bleiben muß.

Dazu kommt eine zweite Überlegung. Der Grundsatz „scriptura sacra sui interpres“ ist vielfach im Hinblick auf das A. T. mißverstanden worden. Man glaubte, daß das A. T. sich selbst interpretiere, nicht so, daß dunkle durch helle Stellen gedeutet werden müssen, wie offenbar der Satz rein formal verstanden werden sollte, sondern daß bestimmte Linien des A. T. die genuine Verkündigung beschreiben und daß von dieser so gewonnenen echten Botschaft aus andre im A. T. dargestellte Forderungen und Gedanken abgewertet und abgelehnt werden müssen.⁶⁾ Somit bestärkte die oben erwähnte Regel

⁴⁾ Dies wird ganz besonders deutlich bei der in jüngster Zeit wieder neu gedruckten „Einführung in das A. T.“ von Joh. Meinhold (Manufactured in the United States of America, ohne Jahreszahl).

⁵⁾ Aus dem reichen vorliegenden Material sei ein besonders interessantes Beispiel notiert: Procksch entwickelt in seiner Schrift „Das nordhebräische Sagenbuch“ 1906 die literarischen und theologischen Linien einer im Nordreich geschriebenen Quelle (E 1) und einer nach dem Untergang Israels im Jahre 722 verfaßten Erweiterung dieser Quelle (E 2), modifiziert also den im allgemeinen anerkannten Gedanken der geschichtlichen Existenz eines Elohisten. Volz und Rudolf hingegen suchen nachzuweisen, daß die Exegese bisher einen Irrweg gegangen ist (Volz und Rudolf, Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik 1933 vergl. dort S. 24: „Aber auf jeden Fall ist die Annahme eines zweiten Erzählers entbehrliech, das Dogma vom E neben I läßt sich nicht halten.“ gesperrt bei Volz).

⁶⁾ Man denke etwa an die verschiedenen Ausführungen, die über die Stellung des Prophetentums zum Kultus von vielen Exegeten gemacht werden. Angenommen die vor-

weite Kreise in der Annahme, daß das A. T. eben gesondert vom N. T. einer gründlichen Durchforschung bedarf. Denn es erkläre sich ja selbst. Der Zusammenhang zwischen A. T. und N. T. wird dann weithin bei der Darstellung des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts aufzuzeigen versucht, indem man die in dieser Zeit auftauchenden Strömungen und Gedanken als Voraussetzungen für das Auftreten Jesu beschreibt, bzw. die Botschaft der Urgemeinde in betonter Antithese schildert.

Diese einleitenden Gedanken, die hier nur angedeutet werden konnten, führen notwendig zu einer grundlegenden Neubesinnung über die Art und Weise alttestamentlicher Exegese. Die Kirche kann sich zu keiner Zeit — und am wenigsten heute — erlauben, daß mit ihrem Einverständnis eine Forschung im A. T. betrieben wird, die ihrer Verkündigung keine Hilfe leistet.⁷⁾ Wir müssen uns immer wieder daran erinnern, daß das A. T. die christliche Gemeinde geschaffen und in ihrem Wesen geprägt hat. Es wäre uns sicherlich nicht erhalten, wenn es nicht die Quelle der christlichen Verkündigung gewesen wäre. Der Einwand, daß das A. T. ohne die neutestamentliche Erfüllung eben die religiöse Grundlage des Judentums geblieben wäre und ebenso vor der Verschüttung durch die Jahrhunderte, wie etwa der Kodex Chamurapi, bewahrt worden wäre, trifft die Sache nicht. Denn die Wissenschaft hat sich eben mit dem A. T. als der Bibel der Kirche beschäftigt. Das A. T. legt ja gerade Zeugnis ab von dem Heilsweg, den Gott diese Welt führte und heute noch führt. Wäre Gott — was zu sagen sinnlos und töricht ist — einen anderen Weg gegangen, hätte einen anderen Plan⁸⁾ zur Ausführung gebracht, dann gäbe es auch kein A. T. Das A. T. als religiöse Urkunde des Judentums ist demnach ein Irrweg, den Menschen wählten, die Gottes Führung mißachteten. Welche Grundvoraussetzungen⁹⁾

exilische Prophetie lehnte den Kultus grundsätzlich ab — der Stellenbefund deutet offensichtlich darauf hin — Vergl. Am. 4, 5; 5, 4; 5, 21—27; 9, 1; Hos. 6, 6; Micha 6, 6—8; Jes. 1, 10—17; 29, 13; Jer. 6, 20; 7, 1—15; 7, 21—23; 29, 5—6 — so müssen wir von dieser religionsgeschichtlichen Feststellung Rückschlüsse auf die Mosezeit ziehen, die die Prophetie selbst uns nahe legt (vergl. Volz, Prophetengestalten des A. T. Seite 150). Jedoch gibt zu denken, daß die priesterlichen und kultischen Gesetze (daß Levitikus altes Traditionsgut überliefert, wird niemand bestreiten!) auch im A. T. stehen, so daß die prophetische Verkündigung tatsächlich nicht als Dynamit wirkte, der die alttestamentliche Bibel sprengte. Die sich daraus ergebende Problematik wurde bisher vielfach übersehen.

7) Daß viele Arbeiten alttestamentlicher Forscher die Verkündigung der Kirche in unserem Volk schwer belasten, soll verschwiegen werden. Jedenfalls hat unsere Kirche z. B. die Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule sehr teuer bezahlt. Ob das Positive dieser Arbeit, das gerne anerkannt wird, das Negative aufwiegt, ist sehr fraglich. Wer die neueste alttestamentliche Theologie von Heinisch (Hanstein, Bonn 1940) liest, findet leider die eben vorgetragene Meinung bestätigt. Doch dankbar sei vermerkt, daß Eichrodt's 3 Bände alttestamentlicher Theologie (der 3. Band Leipzig 1939) entscheidende und bedeutungsvolle Neuansätze zeigen.

8) Vergleiche Am. 3, 7; Jer. 23, 18 (Die Auseinandersetzung mit den falschen Propheten, vergleiche auch Jer. 23, 22); Ps. 25, 14; sod.

9) Vergleiche Asmussen, das erste Samuelisbuch, Kaiser 1938 Seite 7; Asmussen lehnt es ab, über Vorfragen sich zu besinnen. „Nicht die Vorverständnisse, die wir von der Heiligen Schrift haben können, sind entscheidend, sondern das ist entscheidend, ob wir bereit sind, auf die Heilige Schrift zu hören und sie zu fragen, was sie uns zu erzählen hat und welches Ziel sie wohl damit verfolgt.“ Zeigt aber nicht gerade sein bedeutsames Buch ein

sind nötig, daß alttestamentliche Texte recht interpretiert werden und wir erneut hören, welches der Wille des sich im A. T. offenbarenden Gottes ist? Welche Mittel müssen wir anwenden und welche Wege beschreiten, um das A. T. so zu verstehen, wie es offenbar selbst verstanden werden will? Denn es kann und darf sich nicht darum handeln, daß wir unsere Gedanken, auch wenn sie noch so reizvoll wären, in der Exegese wiederfinden — natürlich ist solche Interpretation immer großenteils dem deutenden Forcher unbewußt, weswegen er nicht vorsichtig genug sein kann — sondern wir müssen hören lernen, indem wir immer wieder unser philosophisches Vorverständnis überprüfen.

I.

Es fällt auf, wenn wir die reformatorische Auslegung alttestamentlicher Schriften mit der Exegese der Kommentarwerke des 20. Jahrhunderts vergleichen, daß letztere sich ganz besonders bemühen, die historischen Tatbestände zu eruieren. Die literargeschichtlichen Probleme¹⁰⁾ beschäftigen in der Gegenwart fast ausschließlich die Forschung. Es kommt ihr wesentlich darauf an, den von ihr behandelten Gegenstand einem Geschichtsbild einzurichten, dem ihr Denken verhaftet ist. Sofern die religiösen Gedanken herausgearbeitet werden, werden sie vielfach einer Wertung unterzogen, die von Gesichtspunkten ausgeht, welche dem A. T. wesensfremd sind. Die reformatorische Exegese hingegen sieht jede alttestamentliche Schrift im Zusammenhang des Ganzen. Sie sieht Verbindungslinien, die freilich historisch nicht nachweisbar sind. Denn ihr liegt zunächst nicht daran, die geschichtliche Besonderheit der jeweiligen alttestamentlichen Schrift oder literarischen Einheit zu bestimmen, sondern sie will eben eine Stimme des alttestamentlichen Chores zu Gehör gebracht wissen und durch ihre Interpretation den Leser in seiner Existenz treffen.¹¹⁾ Freilich ist ihre Exegese mitunter durch erbauliche Ausführungen erweitert. Auch fehlt ihr manche wichtige historische Kenntnis, die wir durch die intensive religionsgeschichtliche und archäologische Forschung heute besitzen.¹²⁾ Aber der Ausgangs-

Doppeltes: Einmal hat auch er ein ganz bestimmtes Vorverständnis, das er lediglich verschweigt. Gerade wer wirklich hören will, muß sich darüber klar werden, wo er steht, wenn er hört. Sodann ist Asmussens Darstellung, die den Prediger und Hörer des Wortes entscheidend zu fördern vermag, in keine Beziehung gesetzt zu der bisherigen alttestamentlichen Arbeit, was zur Folge hat, daß die wichtigen Gedanken Asmussens, welche die alttestamentliche Wissenschaft aufnehmen sollte, größtenteils unbeachtet bleiben.

10) Man denke vor allem auch an die durch Gunkel angeregte gattungs- und formgeschichtliche Methode und Arbeit (Gunkel, Die israelitische Literatur, Hinneberg 1906 in „Kultur der Gegenwart V-7“, Eissfeldt Einleitung in das A. T. 1931).

11) Vergleiche z. B. die Ausführungen Luthers in der Vorrede zu Ezechiel Erl. Ausg. 1854 BGB, S. 64, dann Joh. Calvin, Auslegung des Propheten Ezechiel und Daniel, übersetzt von E. Koch 1938 zu Ezechiel Kap. 1, sowie K. Galli, Die Prophetenbilder der Lutherbibel, Evang. Theologie 1946 Seite 290 ff. Die christologische Deutung von Ezechiel 1 (vergl. auch dazu Ez. Kap. 10), die Luther und Calvin zeigen, womit sie den Leser in seiner Existenz ansprechen wollen, ist jedenfalls eine ernst zu nehmende Frage, die nicht überhört werden kann.

12) Vergleiche dazu den aufschlußreichen Aufsatz von M. Noth in Evangelische Theologie 1946 Seite 302–310 „Von der Knechtsgestalt des A. T.“.

punkt jeder Deutung kann doch hier erneut wieder gelernt werden. Wir vermögen nur dann den Text recht zu hören, wenn wir ihn in den Zusammenhang des ganzen A. T. als der Bibel Jesu Christi gestellt wissen. Nur der kann z. B. die Botschaft der Propheten recht hören, der auch um die vielen priesterlichen Stimmen Bescheid weiß. Angenommen es stimmte, was uns die bisherige Einleitungswissenschaft über Kohelet¹³⁾ und viele Psalmen¹⁴⁾ sagt, so muß der Exeget auch die spätere Literatur kennen, um die vorexilische Prophetie verstehen und interpretieren zu können. Denn zur Deutung einer alttestamentlichen Schrift gehört die profunde Kenntnis aller alttestamentlichen Schriften, ganz gleich, ob sie der Zeit vorher, der gleichen oder einer späteren Zeit ihre Entstehung verdanken. Es besteht zwischen allen Urkunden ein unsichtbarer Zusammenhang, anders als in der profanen Literatur, weil sie eben Gottes Heilsgeschichte in der Welt darstellen. Die Bemühungen um die endgültige Festlegung des alttestamentlichen Kanons, die sich ja nicht nur auf die Zeit 100 v. Chr. bis 100 n. Chr. (Synode von Jamnia) erstrecken,¹⁵⁾ zeigen deutlich, daß man in alter Zeit um diesen unsichtbaren Zusammenhang wußte, obwohl oftmals rein äußerliche Gesichtspunkte als entscheidende Merkmale der Kanonizität einer Schrift aufgestellt wurden. Die alttestamentliche Exegese muß wieder darauf achten, daß jede Urkunde nur aus dem ganzen A. T. heraus verstanden werden kann und von daher gedeutet werden muß. Die gesamte wissenschaftliche Diskussion über die meisten Probleme, die uns das A. T. aufgibt, erhält dadurch eine besondere Aktualität, die den praktischen Theologen nicht minder bewegt und interessiert, wie den wissenschaftlichen Facharbeiter. Wer eine Urkunde des A. T. zu deuten unternimmt, muß alle Schriften des Kanon in ihrer Gedankenführung genauestens kennen und im Geiste vor sich haben. Die moderne Zeit hat uns mit einem schlechten Gedächtnis ausgerüstet und die jede Interpretation zunichte machende Fähigkeit anerzogen, literarische Urkunden, die wir verstehen wollen, von dem geistigen Boden, auf dem sie geworden, zu lösen und sie so in ihrer Besonderheit auf uns wirken zu lassen. Wir wehren uns wohl gegen diese Methode und lehnen, nach ihr befragt, sie erkenntnistheoretisch ab. Jedoch fallen wir ihr unbewußt immer wieder zum Opfer.¹⁶⁾

II.

Die zweite Voraussetzung alttestamentlicher Exegese ist eng mit der ersten verknüpft. Man dachte gerade in letzter Zeit viel über den Zu-

¹³⁾ Vergleiche A. Weiser, Einleitung in das A. T. 1939 Seite 354 ff.

¹⁴⁾ Vergleiche Haller, Ein Jahrzehnt Psalmenforschung, Theol. Rundschau 1929, S. 378 ff.

¹⁵⁾ Vergleiche hierzu die lehrreichen Ausführungen Weisers (Einleitung ins A. T. 1939 Seite 273--288), die übersichtlich zusammenfassen, was die verschiedenen Einleitungswerke bisher dargeboten haben.

¹⁶⁾ Darum dürfen wir nicht müde werden, Bibelkunde zu treiben, ohne uns zunächst unser Hören durch eine bestimmte Auslegung oder Beurteilung stören zu lassen, vergleiche Weber, Bibelkunde des A. T. Band 1 1936 Seite 14: „Die Bibelkunde hat es mit dem zu tun, was dasteht. Also dem Umfang nach mit dem, was man Kanon nennt. Sie hat also die eigentliche Aufgabe, der Auslegung vorzuarbeiten durch die Erkenntnis dessen, was dasteht.“

sammenhang der beiden Testamente nach. Dabei war man sich offensichtlich übereinstimmend klar, daß jener äußere Zusammenhang, der sich in den im N. T. verwendeten, alttestamentlichen Zitaten zeigt, die wesentlich die messianischen Weissagungen betreffen, in keiner Weise die innere Einheit ausschließlich erweist. Die apostolische Verkündigung hatte ein apologetisches Interesse der jüdischen Kirche gegenüber zu vertreten, indem sie dieser den Nachweis zu erbringen versuchte, daß der von ihr verkündigte Herr der Messias des A. T. ist.¹⁷⁾ Wenn dieser Schriftbeweis gelang, mußte der fromme Jude überzeugt sein, daß die Zeit ihre Erfüllung gefunden hatte. Die moderne christliche Gemeinde jedoch wird nicht von diesem jüdischen Zweifel angefochten. Die neutestamentliche Botschaft ist ihr nicht fragwürdig, wie einst dem Juden, sondern im Gegenteil, sie kann vielfach mit der alttestamentlichen Gedankenwelt nichts anfangen. Sie findet keinen Zugang vom Neuen in das Alte Testament, weil man sie gemeinlich denselben Weg rückwärts führte, den die Apostel die damalige Judenschaft gehen ließen.

Zunächst müssen wir uns darüber im klaren sein, daß wir in jedem Fall bewußt oder unbewußt nur über die Botschaft des N. T. zur Gedankenwelt des A. T. vordringen. Wir können uns nicht geistig in einen vorchristlichen Zustand versetzen und die damalige geschichtliche Entwicklung neu erleben ebensowenig, wie man in jüngster Zeit eine germanische Religion hätte erwecken können, die sich nicht auf die Antithesen zu der christlichen Religion gründet. Geschichte ist nicht rückgängig zu machen. Selbst der antichristliche Forscher hat eben zwischen sich und dem A. T. die Botschaft des N. T. geschichtlich liegen, von der er die Gedankenwelt des A. T. nicht abstrahieren kann. Die Frage nach dem Zusammenhang beider Testamente lautet also nicht so: Wie finde ich die Linien, die vom A. T. zum N. T. führen, sondern: Wie kann ich dem modernen Menschen zeigen, daß nur derjenige die neutestamentliche Botschaft recht hört, der die Verkündigung der alttestamentlichen Schriftsteller in sie einbezieht? Diese Frage muß auch noch aus einem anderen Grunde so gestellt werden. Die messianischen Weissagungen des A. T. vereinigen in sich zwei Linien, die vielleicht denen, die sie niederschrieben, gar nicht bewußt waren,¹⁸⁾ also historisch betrachtet gar nicht in dieser Trennung beschrieben werden können: Zum ersten bereiten die messianischen Weissagungen das Kommen des Herrn vor, indem sie ankündigen, daß er bald in dieser Welt, im heiligen Land, in Jerusalem (Vom Ölberg her, vergl. Sach. 14, 4) erscheinen werde. Dieser Gedanke wird in verschiedenen Abwandlungen vorgebracht und vom N. T. als Schrift-

¹⁷⁾ Das zeigt sich negativ auch darin, daß z. B. Esther, Cohelet, Hohes Lied, Esra und Nehemia im N. T. nicht zitiert werden. Wenn man in Joh. 3, 8 eine Anspielung auf Cohelet 11, 4 ff. sieht, wäre Cohelet hier nicht zu nennen. Freilich beziehen sich die neutestamentlichen Schriftsteller auch auf Stellen, die aus nichtkanonischen Büchern stammen (wie z. B. 1. Kor. 2, 9; Ein Wort aus der Eliasapokalypse; Judas 14 f; Hen. 1, 9). Auch aus uns unbekannten Quellen stammen Zitate (vergl. Lukas 11, 49; Joh. 7, 38; Eph. 5, 14; Jak. 4, 5 f.).

¹⁸⁾ Vergleiche Joh. 12, 16: „Solches aber verstanden seine Jünger zuvor nicht, sondern da Jesus verklärte war, da dachten sie daran, daß solches von ihm geschrieben war und sie solches ihm getan hatten.“ (Lutherübers.)

beweis aufgegriffen. Der Ton liegt offensichtlich auf dem innerzeitlichen Geschehen. Sodann klingt doch in allen Weissagungen die zweite Erkenntnis durch, daß die Erscheinung des Messias das Ende aller Geschichte bedeutet. Der Jüngste Tag¹⁹⁾ bricht an, wenn der Herr kommen wird. Diese beiden Linien müssen deutlich erkannt werden. Dann können wir verstehen, daß die alttestamentliche und die christliche Gemeinde auf den kommenden Herrn harren. Die Erfüllung wird zur Weissagung, weil und trotzdem die Weissagung erfüllt ist.²⁰⁾ Wir sind uns freilich darüber klar, daß hier allerlei Gefahren auf den Interpreten lauern. Wiewohl es immer leichter gesagt ist, wie wir es nicht machen dürfen, können wir nicht umhin, die exegetische Arbeit gegen verschiedene Irrwege abzugrenzen. Drei Lösungen des vorliegenden Problemes sollen geprüft werden, die wir als den ästhetischen, historischen und christologischen Weg bezeichnen wollen.

Der ästhetische Lösungsversuch zeigt in der Gedankenwelt des A. T. verschiedene Linien auf, die in der Botschaft und in dem Werk Jesu ihre Erfüllung, besser gesagt ihr Ende finden. Nach ihm gibt es im A. T. Höhen und Tiefen der geistigen Entwicklung je nach dem Geschichtsbild, das als maßgebend und bestimmd angenommen wird. Das N. T. nimmt nach ihm nur die genuinen alttestamentlichen Gedanken, vor allem die Botschaft Mose und der vorexilischen Prophetie wieder auf und zeigt deren Erfüllung in Jesus Christus. Auf diesem Weg spielt das wertende Urteil des Exegeten eine große Rolle. Man fragt sich dabei oftmals, warum diese Interpretation nicht noch stärker an dem kirchlich normativen Kanon Anstoß nimmt und Vorschläge zu seiner Abänderung bringt. Das Wahrheitsmoment solcher Deutung soll nicht verkannt werden: Das A. T. ist eine Sammlung von Urkunden, die aus einem weiten Geschichtsraum stammen. Die Geschichte, auch die Heilsgeschichte, kennt Irrwege, insofern eben Menschen das Wort Gottes, welches in die Zeit und durch die Zeit dieser Welt verkündigt ist, sprechen. Aber diese Irrwege sind nicht durch das Werturteil des Menschen ohne weiteres festzustellen und zu bestimmen. Wir müssen hier sehr vorsichtig sein, damit nicht das, was wir nicht verstehen, unserem abwertenden Urteil zum Opfer fällt.²¹⁾ Hätten die Gegner

¹⁹⁾ Vergleiche den Begriff „johm Jahwe“ vor allem bei Amos und Joel (Am. 5, 18; 5, 20; Joel 1, 15; 2, 1; 2, 11; 3, 4; 4, 14.) (Vergleiche dazu auch Ob. 15; Zeph. 1, 7; Mal. 3, 23.)

²⁰⁾ Vergleiche dazu die richtigen Gedanken, die Karl Barth in seinem Aufsatz „Verheißung, Zeiterfüllung?“, „Münchener Neueste Nachrichten“ vom 23. 12. 1930 ausführte, und W. Vischer, Das Christuszeugnis des A. T. Band 1, Kaiser 1934, Seite 25–29. Wenn Eichrodt in seinem bedeutsamen Werke (Theologie des A. T. 1933 Band 1 Seite2) folgenden grundlegenden methodischen Satz schreibt: „Worauf es für uns ankommt, ist also eine Darstellung der alttestamentlichen Gedanken- und Glaubenswelt, die sich stets bewußt ist, daß die alttestamentliche Religion bei aller unverwischbaren Eigenart in ihrem eigentlichen Wesen nur von der Vollendung aus begriffen wird, die sie in Christus gefunden hat“, so erhebt sich die Frage, ob darin die innere Beziehung zwischen Weissagung und Erfüllung und umgekehrt ihren vollen Ausdruck gefunden hat.

²¹⁾ Nur andeutungsweise soll kurz auf den Einwand eingegangen werden, als habe auch Luther über die einzelnen alttestamentlichen Schriften Werturteile gefällt. Zwei angeblich typische Äußerungen Luthers werden immer wieder als Beleg zitiert: Einmal habe Luther das Buch Esther im Kanon nicht gerne gesehen (wiewohl er nichts unternommen hat, um

des A. T. die Exegese mehr studiert, so hätten sie leider ein Arsenal von Waffen gefunden, die sie im Kampf gegen ihren Feind immer gut gebrauchen können. Würde dieser ästhetische Lösungsversuch allgemeine Anerkennung finden, dann wäre nicht einzusehen, warum dann das ganze A. T. weiterhin als Bibel und das heißt doch als Offenbarungswort Gottes betrachtet wird. Denn es führen nach ihm nur bestimmte Linien ins N. T., während andre Gedanken des A. T. keine Gültigkeit mehr besitzen. Man mag einwenden, daß der Talmud, der im Ansatz ja bereits in der Zeit der Urchristenheit vorhanden ist, diese anderen Gedanken fortführt und zum Abschluß bringt, so daß also Judentum und Christentum im A. T. ihre Wurzeln haben. Dieser Einwand leuchtet ein, trifft aber den wahren Sachverhalt nicht. Denn das sich von der urchristlichen Gemeinde in Feindschaft und Haß absondernde Judentum verleugnete damit den im ganzen A. T. sich offenbarenden Gott, der der Vater Jesu Christi ist. Somit kann der ästhetische Lösungsversuch die innere Einheit beider Testamente in keiner Weise verdeutlichen. Der Exeget alttestamentlicher Texte muß aber die klare Erkenntnis des inneren Zusammenhangs als notwendige Prämisse seiner Arbeit besitzen.

Der historische Weg ähnelt dem ersten Lösungsversuch. Die Zeit des Historismus in der Theologie beeinflußte auch die alttestamentliche Wissenschaft nicht wenig. Unter dem Eindruck Hegelscher Geschichtsphilosophie sah man die israelitische Religionsgeschichte als eine Entwicklung an, die in der urchristlichen Zeit ihre Erfüllung findet.²²⁾ Die alttestamentliche Zeit hat demnach für die christliche Gemeinde nur noch historische Bedeutung, insofern eben die Ankunft des Sohnes durch die Zurüstung eines bestimmten, von Gott erwählten Volkes vorbereitet wird. Wer das Heil in Christus kennt, bedarf nicht mehr der Erziehung Gottes, die sich im A. T. zeigt. Nur die Theologie muß nach jenem Versuch noch Bescheid wissen, welche Wege Gott ging, um die Geburt seines Sohnes in dieser Welt zu ermöglichen. Weite Kreise in unseren Gemeinden haben dankbar diese, von der Wissenschaft dargebotenen Gedanken aufgenommen, ohne zu merken, daß dadurch die Verkündigung der Kirche wesentlich beschnitten, ja vielleicht

es aus dem Kanon zu entfernen). Die judenzende Weise und die heidnische Unart des Buches Esther rücke dieses in die religiöse Nähe des zweiten Makkabäerbuches (vergl. Luther, de servo arbitrio Op. lat. Erlanger Ausgb. VII/198; Tischreden Erl. Ausgb. 62/131). Sodann liebte Luther in keiner Weise den unentschiedenen, wankelmütigen Prediger Salomo (vergl. Erl. Ausgb. 26, 62). Dieser habe weder Stiefel noch Sporen, reite nur in Socken, gleich wie er selbst, als er noch im Kloster war. Hier fällt sofort ein grundsätzlicher Unterschied zu allen sonst geübten Werturteilen auf. Luther geht es um die rechte Verkündigung des Wortes, das die Herzen trifft. Sie vermißt er in Esther und Cohelet. Er fällt kein literarisches Werturteil. Man müßte deshalb sehr zurückhaltend sein, wenn man sich bei kritischen Bemerkungen über manche kanonische Bücher allzu schnell auf Luther beruft. Im übrigen zeigt z. B. die Schrift „Esther“ von W. Vischer, Zollikon, Zürich, daß uns heute vielleicht ein neues Verständnis jenes merkwürdigen alttestamentlichen Büchleins geschenkt ist, das wir nicht ohne weiteres übersehen können, wiewohl manche Fragezeichen gerade zu dieser Interpretation gemacht werden müssen.

²²⁾ Vergleiche Wellhausen und seine Schüler.

tödlich getroffen wurde. Gelegentlich versuchte man diese oder jene Perikope des A. T., namentlich die Psalmen zu retten, indem man in ihnen bestimmte Ewigkeitswerte fand, die auch der literarischen Schönheit nicht entbehren. Auch in diesem Versuch, das schwierige Problem zu lösen, liegt ein Wahrheitsmoment. Weihnachten ist tatsächlich die Erfüllung aller Geschichte. Aber diese Erfüllung bedingt keineswegs, daß nun die Zeit der Zurüstung zu Ende ist. Auch die christliche Gemeinde lebt weiterhin im Advent, insofern „noch nicht erschienen ist, was wir sein werden“. Sie befindet sich in einer merkwürdigen Gleichzeitigkeit mit der alttestamentlichen Gottesgemeinde. Denn sie wartet auf den zweiten Advent ihres Gottes. So wird die Kirche vom N. T. in das A. T. zurückgeführt und hört dort den vielstimmigen Chor derer, die jeder in seiner Weise den gnädigen und richtenden Gott verkündigen.

Der dritte Lösungsversuch kennt diese Nöte, die bei der konsequenten Durchführung der beiden Wege sich ergeben. Ihm ist die entscheidende Erkenntnis nicht verborgen, daß der alleinige Zugang zum A. T. über die neutestamentliche Botschaft führt.²³⁾ Man hat in der wissenschaftlichen Diskussion vielfach diese Methode abzulehnen versucht, weil man in ihr dogmatische Gebundenheit zu finden wählte, die man unter allen Umständen meiden müsse. Dem gegenüber kann nicht oft genug betont werden, daß wir gar nicht in der Lage sind, vom N. T. abzusehen. Auch dann, wenn wir als Christen für die Zeit unserer wissenschaftlichen Forschung unseren Glauben wie ein Kleid, das unserer Arbeit hinderlich wird, ablegen, vermögen wir uns nicht so von uns selbst zu distanzieren, um ohne ein bestimmtes, d. h. christliches Vorverständnis an den zu interpretierenden Gegenstand heranzugehen. Freilich zeigt der christologische Weg Stationen, die den gegen ihn vorgebrachten Einwand scheinbar rechtfertigen. Der richtige lutherische Grundsatz, das A. T. habe für uns Gültigkeit, insofern es „Christum treibe“, wird dogmatisch überspitzt.²⁴⁾ Alle literarischen Urkunden des A. T. können keineswegs so gedeutet werden, daß wir in ihnen christologische Gedankengänge zu finden vermögen. Wir würden damit Gefahr laufen, dem biblischen Text an vielen Stellen Gedanken zu unterschieben, die er nicht kennt und wahrscheinlich auch nach dem Verständnis Jesu nicht gehabt hat. Auf der anderen Seite ist es falsch von der Meinung auszugehen, als würde eine große Anzahl biblischer Schriftsteller Ideologien

²³⁾ Vergleiche hierzu die guten Ausführungen von V. Hertrich, *Jeremia, der Prophet und sein Volk*, Bertelsmann 1938, vornehmlich Seite 55—58.

²⁴⁾ Vergleiche Hertrich, „Theologische Auslegung des A. T.?“ zum Gespräch mit W. Vischer, Vandenhoeck und Rupprecht 1937. Hertrich sieht die von uns angedeutete Gefahr. Es würde hier zu weit führen, sich mit Vischers Exegese in dessen verschiedenen Arbeiten auseinanderzusetzen. Vergl. vor allem die feinen Deutungen Vischers zu Jeremia im Monatsblatt „Bethel“ (1930, Jahrgang 22), dann Ausgewählte Psalmen, ausgelegt für die Gemeinde, Reinhardt, Basel ohne Jahreszahl, sowie die Schrift „Die Bedeutung des A. T. für das christliche Leben“ und nicht zuletzt die beiden Bände „Das Christuszeugnis des A. T.“ Band 1, Kaiser 1934, Band 2, 1. Hälfte, Evang. Verlag Zollikon, Zürich, 1942.

hörig sein, die den Blick für die historische Wirklichkeit verbauen. Aus diesen Gründen, so sagt man, müsse man die „wirkliche“ Geschichte erforschen und jede Geschichtsdeutung kritisch prüfen. Freilich soll keineswegs geleugnet werden, daß wir im A. T. verschiedene Geschichtsdarstellungen finden. Man braucht nur etwa die jüdische Geschichte von David bis Zedekia in 1. Samuelis 16, 14 bis 2. Könige 25 einerseits und 1. Chronik 10 bis 2. Chronik 36 andererseits miteinander zu vergleichen, dann wird sofort klar, daß hier grundsätzliche Verschiedenheiten auftauchen, die nicht harmonisiert werden können. Obwohl die gleichzeitigen außerbiblischen Kulturdenkmäler über diese Zeit jüdischer Geschichte (vor allem aus der assyrischen und babylonischen Geschichte) verhältnismäßig spärlich uns erhalten sind, finden wir auch dort wieder manche Kunde, die entweder in den biblischen Berichten übergegangen oder ganz anders beschrieben wird. Alle diese Tatsachen dürfen uns nicht hindern, das theologische Anliegen der biblischen Schriftsteller ernst zu nehmen. Vielleicht bestand eben darin Gottes heilsgeschichtlicher Weg, daß er jederzeit eine neue Schau der Zusammenhänge zeigte, die uns nicht so sehr veranlassen sollte, nach der „wirklichen Geschichte“ (im übrigen ein sehr fragwürdiger Begriff!) zu forschen, als zu hören, was der Text als heilsgeschichtliches Wort uns sagen will. Es ist keineswegs unwissenschaftlich, die verschiedenen Darstellungen der Geschichte und deren theologische Anliegen gewissenhaft zu registrieren und der Kirche zu übermitteln. Vielleicht wurde der christologische Weg, der im Prinzip der allein gangbare, weil beiden Testamenten wesensgemäße Weg ist, bisher allzu unkritisch beschritten, weil eben jeder Schritt den lauten Protest zum Ausdruck bringen sollte, der sich vielfach gegen die bisher geübte Art der Deutung erhob. Die Gegner des christologischen Lösungsversuches hatten leichtes Spiel, weil sie fast immer nachweisen konnten, daß die historischen Tatbestände, die bei der Exegese nicht übergeangen werden dürfen, absichtlich übersehen wurden. Denn nur in der Zusammenschau beider Tatsachen, einmal wie der Schriftsteller sein Wort verstanden haben wollte und sodann, wie dieses Wort in der Heilsgeschichte Gottes gedeutet und geglaubt wurde, ergibt sich für die christliche Gemeinde die allein rechte Interpretation des alttestamentlichen Textes. Wer diese beiden Tatbestände auseinanderreißt, greift die Majestät Gottes an, der es unternommen hat, durch die Bibel Alten und Neuen Testaments sein Wort zu offenbaren.

III.

Die dritte Vorbedingung alttestamentlicher Exegese zu erfüllen, ist uns leicht gemacht. Im Gegensatz zu der Zeit der Reformation sind wir in der glücklichen Lage die Religionen derjenigen Völker, die mit dem israelitischen Volk in politische und wirtschaftliche Berührung kamen, in ihren wesentlichen Zügen zu kennen. Der Theologe kann nicht genug Zeit darauf verwenden, die religiösen Bräuche und Anschauungen des vorderen Orients

in alttestamentlicher Zeit zu studieren.²⁵⁾ Dabei hat uns die religionsgeschichtliche Schule, so sehr sie in ihren Ergebnissen, die vielfach popularisiert wurden, der kirchlichen Verkündigung Abbruch tat, wertvolle Einsichten vermittelt, die auszuwerten wir erst heute in der Lage sind. Die Durchforschung der religiösen Urkunden anderer Völker war der modernen Zeit vorbehalten, die allein über die philologischen Hilfsmittel und die notwendige kritische Methode verfügte. Auch haben die vielen Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte dem Forscher erst die Möglichkeit gegeben, anstelle von vagen Vermutungen objektive Tatbestände zu registrieren. Hier zeigt sich aber erneut, wie die Frucht solcher Forschungsarbeit ausbleiben muß, wenn ihr die notwendige „kirchliche Grundhaltung“ fehlt. Ohne die Klärung des Prinzips ihrer Arbeit müssen ihre Ergebnisse zu einer Relativierung der Botschaft des A. T. führen. Die alttestamentliche Wissenschaft wird sich in keiner Weise der Erkenntnis verschließen, daß Sitten, Bräuche und religiöse Stoffe der Umwelt die biblische Gedankenwelt entscheidend beeinflußten. Das göttliche Wort erscheint in „irdenen Gefäßern“. Dabei dürfen wir formale Ähnlichkeiten nicht überschätzen. Hier liegt eine große Gefahr für die Deutung alttestamentlicher Texte. Die Wissenschaft ist ihr weithin erlegen, weil sie die kirchliche Bindung leugnete und einer liberalen Weltanschauung huldigte, die den Wahn erzeugte, als ob solche Erkenntnisse objektiv seien. Was der einfache Bibelleser der christlichen Gemeinde längst wußte, hat die wissenschaftliche Arbeit nach langen Irr- und Umwegen erkannt: Die grundsätzliche Besonderheit der alttestamentlichen Verkündigung gegenüber dem Gedankengut der Religionen der Umwelt. Auf dem Hintergrund fremder Religionen lernen wir die Eigenart des alttestamentlichen Schrifttums verstehen und damit den Gedanken der Erwählung neu begreifen. Wir sehen gleichzeitig in die Werkstatt Gottes, wie dessen Boten zugerüstet wurden, das göttliche Wort in der Geschichte des israelitischen Volkes zu verkündigen. Der Vergleich mit der religiösen Umwelt zeigt uns aber nicht nur die Besonderheit alttestamentlicher Religion, sondern grenzt diese auch ab gegen Mißdeutungen der Menschen, die die Offenbarung Gottes immer in ihr Gegen teil zu verkehren suchen. So veranlaßt uns die religionsgeschichtliche Arbeit zu einem tieferen Eindringen in das biblische Wort, wodurch die Exegese wertvolle Erkenntnisse zu schöpfen vermag.

IV.

Abschließend sei noch auf eine besondere Not, die den Pfarrer im praktischen Amt nicht minder als den Studenten bedrängt, und deren mögliche Überwindung hingewiesen. Die Exegese leidet vielfach unter den Problemen, die durch die Literarkritik aufgeworfen werden. Der Leser exegetischer Werke ist oftmals gezwungen, umfangreiche Quellenscheidungen zu prüfen,

²⁵⁾ Vergleiche A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, Hinrich Leipzig 1930 S. 14: „Die Belichtung des A. T. durch den alten Orient bedeutet eine Wiederentdeckung des A. T.“. Es ist bedauerlich, daß M. Noth (Die Welt des A. T., Töpelmann, Berlin 1940) in seinem ausgezeichneten Buch lediglich S. 192—199 die Religionen des alten Orients beschreibt.

bis er zu dem religiösen Sachgehalt vordringt. Dabei besteht innerhalb der reichen exegetischen Literatur selbst in den grundlegenden Fragen kaum Übereinstimmung. Die Existenz des Elohisten z. B. ist nicht allgemein anerkannt (vergl. dazu Anmerkung 5), wiewohl davon wesentliche Grunderkenntnisse über den Ablauf der alttestamentlichen Geschichte abhängen können. Ein so bedeutsames Werk, wie die Genesis von Procksch bietet deshalb verhältnismäßig wenig positiven Ertrag für die Verkündigung der Kirche, weil die literarkritischen Probleme die Exegese fast ausschließlich bestimmen.²⁶⁾ Freilich hat die tiefgründige literarkritische Arbeit der letzten Jahrzehnte verschiedene Nähte des Textes gezeigt, die auf mehrere Verfasser während größerer Zeitläufte in der Gesetzes- wie in der Prophetenliteratur schließen lassen. Aber über Vermutungen kommen wir doch, abgesehen von einigen, allerdings wesentlichen Ausnahmen, nicht hinaus. Es soll keineswegs das Recht zu solcher kritischen Scheidung abgesprochen werden. Diese mag uns lehren, den Text genau zu prüfen und dem Vorgang seiner Entstehung nachzuspüren. Aber die literarische Analyse darf nicht zum Selbstzweck werden, d. h. sie soll nicht zur Auflösung der biblischen Urkunde führen.

Damit kommen wir zu einer grundsätzlichen Feststellung:

Jede Schrift des A. T. will zunächst und vor allem als Einheit gelesen und gehört werden. Auch die Redaktoren und Kompilatoren, deren Name und Herkunft unbekannt ist — vielleicht mit Absicht — gehören zu der Schar der Männer, die Gottes Offenbarung der alttestamentlichen Gemeinde übermitteln. Man hat mit Recht jenen unbekannten Verfasser, der vielleicht um 400 v. Chr. die verschiedenen Pentateuchquellen und Schichten zu einem großen Geschichtswerk vereinigte, einen bedeutenden Theologen genannt.²⁷⁾ Vielleicht hatten Hesekiel und Deuterojesaia im Exil an manchen Schlußredaktionen entscheidenden Anteil. Auch Kreise und Schulen werden an der literarischen Komposition mancher Schriften nicht unbeteiligt gewesen sein. Wir können dies heute mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln nicht mehr erkennen, wiewohl wir gerne möchten.

²⁶⁾ Man kann deshalb verstehen, wenn der Pfarrer im praktischen Amt nach den sehr anregenden Büchern Lüthi's greift, die der alttestamentlichen exegetischen Arbeit viel zu sagen haben. (Vergl. W. Lüthi „Die Bauleute Gottes“, (Nehemia); „Die kommende Kirche“ (Daniel); „Dies ist, was der Prophet Amos gesehen hat“; „Habakuk rechtet mit Gott“, Verlag Reinhardt, Basel.) Die Scheidung zwischen wissenschaftlicher und praktischer Auslegung führte bisher dazu, daß die alttestamentliche Wissenschaft die Arbeiten praktischer Auslegung in keiner Weise kontrollierte und in ihre Diskussion einbezog. Auf der anderen Seite trug sie wesentlich zu der Meinung bei, als ob die wissenschaftliche Arbeit im A. T. nach bestimmten Gesetzen verlaufe, in die nur der Kundige eingeweiht sei. Dadurch war es möglich, daß die Bücher von Lüthi mit solcher Begeisterung aufgenommen wurden und große Hilfe in der praktischen Arbeit leisteten. Im übrigen muß, wenigstens anmerkungsweise gesagt werden, daß Lüthi (man denke z. B. an die Auslegung zu Daniel 9 oder Nehemia 13) hervorragenden Anteil an einer erneuten theologischen Durchdringung alttestamentlicher Schriften hat.

²⁷⁾ Vergl. A. Jeremias (oben zitiertes Werk) S. 4: „Der Redaktor, den die Literarkritik mit dem Siegel R bezeichnet, ist ein religiöser Genius im Sinne des reinen hebräischen Geistes gewesen. Wir können verstehen, wenn gelehrte fromme Juden sagen: Wir lösen das übliche Siegel R nicht auf in Redaktor, sondern wir sagen: Rabbenu, unser alter Meister.“

Jedenfalls müssen wir daraus die wichtige Folgerung ziehen, daß die Bücher des A. T. als Einheit betrachtet werden wollen, deren literarische Entstehung für die Exegese sekundären Wert hat. Ist es z. B. nur Zufall, daß die Kapitel Jesaja 24 ff. im ersten Jesajabuch stehen?

Dazu kommt eine zweite Beobachtung, die unsere oft selbstsichere Kritik wesentlich einschränkt. Wenn man die verschiedenen Gründe nachprüft, die für die zeitliche Ansetzung einer aus dem jetzigen Zusammenhang herausgenommenen Perikope vorgebracht werden, kann man sich nicht selten des Eindrückes erwehren, daß wesensfremde Momente und Gründe die Veranlassung bilden, um angeblich spätere Einschübe zu statuieren. Man gibt z. B. an, daß der Prophet Jesaja verschiedene Aussagen gar nicht gemacht haben kann, weil diese sich auf die Ereignisse beziehen, die er nicht voraussehen konnte.²⁸⁾ Haben wir das Recht zu solcher Kritik? Müßten wir nicht unsere Behauptungen mit großer Sorgfalt prüfen und in erster Linie kritische Maßstäbe an unsere Arbeit legen, ehe wir Kritik am Text üben? Wir möchten keineswegs eine falsche kritiklose Orthodoxie²⁹⁾ fördern, sondern lediglich die literarkritische Methode einer prüfenden Revision unterzogen wissen und der Literarkritik die untergeordnete Bedeutung zuweisen, die ihr im Rahmen der exegetischen Arbeit zukommt.

Ein drittes Moment muß noch beachtet werden. Je vorsichtiger wir in unserer literarkritischen Arbeit werden, desto mehr werden wir auf die theologischen Probleme des Textes hingewiesen. Diese können wohl kaum in einer „systematischen“ Theologie des A. T., die in neuester Zeit Eichrodt vorlegte, zur Darstellung kommen. Denn die alttestamentliche Verkündigung ist eng mit der Geschichte verbunden, d. h. jede Zeit der israelitischen Geschichte weiß um ihre besonderen Fragen und hört die ihr gegebene Antwort. In jeder Periode des geschichtlichen Ablaufs wird eine neue Botschaft Gottes verkündigt, wenn auch die Zeiten durch die Heilsgeschichte, die Gottes Plan in Israel zeigt, innerlich miteinander verknüpft sind. So verbindet die Exegese alttestamentliche Theologie und die Beschreibung der geschichtlichen Zeitläufte. Jede Interpretation, die wirklich hören kann, wird ohne besondere Absicht immer gegenwartsnahe reden, wobei sie in keiner Weise die historischen Vorgänge übersieht oder gar umdeuten muß.

²⁸⁾ Ich bezweifle nicht, daß z. B. die vielfachen kritischen Beobachtungen, die bei der Deutung der Jesajakapitel 13—23 vorgebracht wurden, weithin philologisch und sachlich begründet sind. Es besteht wohl allgemeine Übereinstimmung darüber, daß 14, 24—27 (ein Wort gegen Assur), 14, 28—32 (eine nach Ahas Tod 728 datierte Drohung an Philistäa), 17, 1—11 (ein Unheilswort über Damaskus und Israel, vielleicht aus der Zeit des syrisch-ephraimittischen Bundes 735) und 17, 12—14 (vielleicht ein Gerichtswort über das Völkergetümmel im Jahre 701 vor Jerusalem) von dem Propheten Jesaja stammen. Die übrigen Stücke werden späteren Verfassern und Zeiten zugeschrieben. Aber damit ist ja über den theologischen Befund noch gar nichts ausgemacht. Im Gegenteil die Gefahr einer „nur historischen“ Deutung liegt sehr nahe, die König (Jesajakommentar 1936) kaum vermieden hat. Der Aufsatz von Budde (Über die Schranken, die Jesajas prophetischer Botschaft zu setzen sind, Zeitschrift f. A. T. Wissenschaft 1923, S. 154 ff.) zeigt deutlich, in welche „historische Sackgasse“ die Deutung Jesajas geraten ist.

²⁹⁾ Vergl. Möller, Einleitung in das A. T., 1934.

Gedanken zur neuen württembergischen Liturgie

Wenn auch nach Artikel VII der Augsburgischen Konfession „zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen nicht not ist, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden“, so stellen wir doch andererseits eine gewisse Übereinstimmung in den Gottesdienstordnungen aller lutherischen Kirchen fest. Wie sollte dies auch anders sein! Nach einem bekannten Wort ist Liturgie = gebetetes Dogma. Die gleiche Lehre hat auch einander angeglichene Liturgien zur Folge gehabt. Die Württembergische Landeskirche, ihrer Geschichte und Lehre nach unzweifelhaft lutherisch, hat in ihrem gottesdienstlichen Leben bisher weitgehend reformierten Einflüssen Raum gegeben. Eine eigentliche Altarliturgie konnte sie bisher überhaupt nicht. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß sie nun dazu übergeht, in Angleichung an die übrigen lutherischen Kirchen, einen Altardienst einzuführen. Im Evangelischen Gemeindeblatt für Württemberg Nr. 2 (Sept. 1945) ist die neue Abendmahlsliturgie enthalten. Wir drucken sie nachstehend ab:

I. Vorbereitung

1. Gemeinsames Lied.

2. Eingangswort.

3a. Kyrie und Gloria.

Pfarrer: Herr, erbarme dich! (Kyrie eleison!)

Gemeinde: Herr, erbarme dich!

Pfarrer: Christus, erbarme dich! (Christe eleison!)

Gemeinde: Christus, erbarme dich!

Pfarrer: Herr, erbarme dich! (Kyrie eleison!)

Gemeinde: Herr, erbarme dich unser!

Pfarrer: Ehre sei Gott in der Höhe —

Gemeinde: und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!

Pfarrer: Wir loben dich. Wir beten dich an. Wir preisen dich. Wir sagen dir Dank um deiner großen Herrlichkeit willen, Herr Gott, himmlischer König, allmächtiger Vater. Herr, du eingeborener Sohn, Jesus Christus! Herr Gott, du Lamm Gottes, Sohn des Vaters, der du die Sünde der Welt trägst, erbarme dich unser! Der du die Sünde der Welt trägst, nimm an unser Gebet! Der du sitzest zur Rechten des Vaters, erbarme dich unser!

Denn du allein bist heilig, du allein bist der Herr, du allein bist der Allerhöchste, Jesus Christus, mit dem heiligen Geiste in der Herrlichkeit des Vaters! Amen.

3b. Stilles Gebet.

4. Schriftlesung mit Ansprache.

5. Glaubensbekenntnis.

Gemeinsam gesprochen: Wir glauben an Gott den Vater...

oder:

Gemeinsam gesungen: Wir glauben all an... (Lied 12, 1—3).

II. Beichte

6. Gebet.

7a. Beichte

Pfarrer: Demütiget euch vor dem heiligen Gott und betet — ein jedes in seinem Herzen —:

Allmächtiger Gott, barmherziger Vater! Ich armer sündiger Mensch bekenne dir alle meine Sünde und Missertat, die ich begangen in Gedanken, Worten und Werken, womit ich deine Strafe zeitlich und ewig verdient habe. Sie sind mir herzlich leid und reuen mich, und ich bitte dich um deiner unergründlichen Barmherzigkeit und um des unschuldigen Leidens und Sterbens deines lieben Sohnes willen, du wollest mir gnädig sein, mir alle meine Sünden vergeben und mir durch deinen heiligen Geist Kraft geben, in einem neuen Leben zu wandeln.

Pfarrer: Ist dies euer Bekenntnis und eure Bitte, so antwortet mit einem aufrichtigen Ja.

Gemeinde: Ja.

7b. Gnadenzusage.

Pfarrer: So vernehmet den Trost der Vergebung aus dem heiligen Evangelium...

8. Gemeinsames Lied:

Von Gott kommt mir ein Freudenlicht... (376, V. 4).

III. Das Mahl

9. Vorspruch.

Pfarrer: Erhebet eure Herzen zum Herrn!

Gemeinde: Wir erheben sie zum Herrn.

Pfarrer: Lasset uns Dank sagen dem Herrn, unserem Gott!

Gemeinde: Wir sagen ihm Lob und Dank.

Pfarrer: Wahrhaft würdig — und voll Ehrfurcht sprechen.

10. Sanctus.

Gemeinde: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr.

Alle Lande sind seiner Ehre voll.

Hosianna in der Höhe!

Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn.

Hosianna in der Höhe!

11. Einsetzungsworte.

12. Gemeinsames Lied: O Lamm Gottes unschuldig (177, 3)

oder: Christe, du Lamm Gottes (552).

13. Gebet.

Pfarrer: Herr Jesus Christus! Du bist das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist. Du machst uns satt und schenkst uns deine Gemeinschaft. Vereinige dich mit uns also, daß niemand uns aus

deiner Hand reiße. Du bist der Weinstock, wir sind die Reben.
Laß uns also festwachsen an dir, daß wir bleiben in dir, und du in uns, und Frucht bringen, die da ewiglich bleibt. Amen.

14. Kommunion: In Gruppen vor dem Altar.

IV. Danksagung

15. Dankgebet.

Pfarrer: Lobe den Herrn, meine Seele,

Gemeinde: und was in mir ist, seinen heiligen Namen.

Pfarrer: Lobe den Herrn, meine Seele,

Gemeinde: und vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat.

Pfarrer: Der dir alle deine Sünden vergibt

Gemeinde: und heilet alle deine Gebrechen,

Pfarrer: der dein Leben vom Verderben erlöst,

Gemeinde: der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit.

Pfarrer: Wir danken dir, Herr, allmächtiger Gott, daß du uns durch diese heilsame Gabe erquickt hast, und bitten dich in deiner Barmherzigkeit, daß du uns solches gedeihen lässt zu einem starken Glauben an Dich und zu wahrhaftiger Liebe gegeneinander durch Jesus Christus, deinen Sohn, unsren Herrn. Amen.

16. Gemeinsames Lied:

Gloria sei dir gesungen (532, 3).

17. Fürbittegebet.

18. Vaterunser, gemeinsam gesprochen.

19. Gemeinsames Lied:

Im Frieden dein (130, 1—3), oder 344, 11, 12

(Während des Gesangs Einsammeln des Opfers.)

20. Segen.

Gemeinde: Amen. Amen. Amen.

Ein flüchtiger Blick auf diese Gottesdienstordnung läßt eine gewisse Übereinstimmung mit dem luth. Normaltypus des Gottesdienstes — etwa nach der sächsischen oder bayrischen Agenda — erkennen. Wir gewinnen den Eindruck, daß die Württembergische Kirche ernsthaft gesonnen ist, die Discrepanz zwischen ihrer Lehre und ihrem gottesdienstlichen Leben zu beseitigen. Es wird der Wille deutlich, das gottesdienstliche Leben dem der anderen lutherischen Kirchen in Deutschland anzugleichen. Gerade im Blick auf das Zustandekommen der „Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands“ ist die neue Württ. Gottesdienstordnung eine Verheißung.

Bei näherer Durchsicht machen wir jedoch andererseits die Entdeckung, daß hier im einzelnen seltsame Besonderheiten zur Geltung gekommen sind. Bei dem gänzlichen Mangel liturgischer Tradition in Württemberg wäre ein Angleich an bayerische, hannoversche oder sächsische Verhältnisse — schon zur Erzielung möglichster Einheitlichkeit im lutherischen Raume — das Gegebene gewesen; statt dessen ging man — bei behutsamer Anknüpfung an liturgische Tradition — mit schwäbischer Beharrlichkeit eigene Wege. Sie aufzuzeigen und zu beleuchten soll im folgenden versucht werden.

Warum die in allen Liturgien nach dem Gloria übliche Salutation mit Kollekte durch ein Stilles Gebet (Suspirium) ersetzt wird, ist nicht einzusehen. Das in Würtemberg immer üblich gewesene Suspirium hätte unschwer auch an anderer Stelle — etwa nach dem Sanctus oder nach den Verba testamenti, auch nach dem Vaterunser — Platz finden können, ohne das Kollektengebet zu verdrängen. Wer den Schatz kennt, der sich uns in den alten Kollekten auftut — Löhe nennt sie „ein einziger Hauch der Seele, eingetaucht ins Blut Jesu Christi, und dem ewigen Vater unter Preis und Dank dargeboten“ — wird bedauern, daß er den Würtembergern auch fortan verschlossen bleiben soll.

Die Stellung der Predigt — hier „Ansprache“ genannt — nach der Schriftlesung und vor dem Credo ist in der luth. Kirche ungewöhnlich, aber liturgisch vertretbar (Röm. 10, 17: So kommt der Glaube aus der Predigt...!). Die Praxis der kath. Kirche verläuft in gleicher Richtung. — Die Einfügung der Beichte und Absolution zwischen Credo und Präfation ist ein ausgesprochener Mißgriff. Nach dem Jubel des Gloria nach dem Lobopfer des Credo stimmt die vox deprecationis des Confiteor nicht recht in die Gesamtharmonie der gottesdienstlichen Feier. Confiteor und Absolution sollten als schmale Pforte vor der ganzen Liturgie stehen, wenn man sie nicht — wie in Bayern — vor das Kyrie bzw. das Gloria setzen will.

Bei der Konsekrationshandlung vermissen wir das nach allen Traditionen hierhergehörende Vaterunser. Wir sind erstaunt, es samt dem Fürbittegebet hinter die Schlußkollekte (Postkommunio) verbannt zu sehen. Sind so schon im Gesamtaufbau der neuen Württ. Liturgie Besonderheiten wahrnehmbar, die man als architektonische Fehler bezeichnen möchte, so gibt uns ein Blick auf die Einzelheiten noch mehr Rätsel auf.

Während allerwärts beim Kyrie die Gemeinde singt: „Christe erbarme Dich!“ muß sie das in Würtemberg in der Form: „Christus erbarme Dich!“ tun. Bedenklicher ist schon, daß aus der Krone des Großen Gloria einige Edelsteine herausgebrochen sind: „Wir benedieien Dich“, „Du Allerhöchster, und Dir, Du Heiliger Geist!“

Daß man das „Sursum Corda“ statt mit dem üblichen „Die Herzen in die Höhe!“ etwas lehrhaft mit „Erhebet eure Herzen zum Herrn!“ wiedergibt und der Gemeinde statt „Das ist würdig und recht“ „Wir sagen ihm Lob und Dank“ in den Mund legt, ist ein Beweis dafür, daß die Verfasser der Württ. Gottesdienstordnung kein Gefühl für die sprachliche Majestät gerade dieser kurzen Responsorien vor der Präfation haben. Zum Vergleich sei hier der Wortlaut des Ordo missae, der bayrischen Agende und der Württ. Abendmahlsliturgie gebracht:

<i>Ordo missae</i>	<i>Bayern</i>	<i>Württemberg</i>
S. Dominus vobiscum	Der Herr sei mit euch	
M. Et cum spiritu tuo	Und mit Deinem Geiste!	fehlt!
S. Sursum corda	Die Herzen in die Höhe!	Erhebet eure Herzen zum Herrn!
M. Habemus ad Dominum	Erheben wir zum Herrn.	Wir erheben sie zum Herrn.

<i>Ordo missae</i>	<i>Bayern</i>	<i>Württemberg</i>
S. Gratias agamus Domino Deo nostro.	Lasset uns Dank sagen dem Herrn, unsrem Gotte!	Lasset uns Dank sagen dem Herrn, unsrem Gott!
M. Dignum et iustum est.	Das ist würdig und recht.	Wir sagen ihm Lob und Dank.
S. Vere dignum et iustum est, aequum etc.	Wahrhaft würdig und recht, billig etc.	desgleichen.

Vorderhand wird im Württemberg die Liturgie noch gesprochen. Bei der — vorgesehenen — Einführung liturgischen Gesangs wird sich die veränderte sprachliche Form störend bemerkbar machen. Wer die erhabene Würde und den transzendenten Jubel der Melodie der Präfation vorangehenden Responsorien schätzen gelernt hat, wird bedauern, daß den Württembergern der Zugang zu ihr vermöge der sprachlichen Holprigkeit ihres liturgischen Formulars vorenthalten bleiben muß.

Kein Verständnis haben wir dafür, daß sogar der Text des Sanctus verstümmelt ist. Statt „Herr Zebaoth“ lesen wir „Gott der Herr“. Hier hat einverständnisloser Purismus obgesiegt, der zudem auf Singbarkeit keinen Wert zu legen scheint.

Zusammenfassend sei bemerkt, daß uns in den Wein unserer Freude über die (endlich) eingetretene liturgische Regsamkeit unserer Württembergischen Brüder doch auch nicht wenig Wasser gegossen worden ist. Etwas mehr Beachtung der gemeinsamen lutherischen, ja christlichen Tradition auf liturgischem Gebiet würde etwas Endgültigeres und Brauchbareres geschaffen haben, als es die neue Württembergische Liturgie darstellt. Indem sie sich den in Bayern, Hannover, Sachsen u. a. in lebendigem Gebrauch stehenden liturgischen Ordnungen zu nähern scheint, entfernt sie sich doch auch gleichzeitig von ihnen, was um so schmerzlicher ist, als hierzu eine in württembergischen Traditionen oder Ordnungen liegende Notwendigkeit nicht besteht.

Die Hilfswerke des Martin Luther-Bundes:

FÖRDERUNG DES THEOLOGIESTUDIUMS

Vom Wintersemester 1945/46 bis zum Wintersemester 1947/48 hat der Martin Luther-Bund an 176 Studierende der Theologie Studienbeihilfen, zum größten Teil Vollstipendien, gegeben. Stipendien können erteilt werden, wenn die Zugehörigkeit zu einer lutherischen Kirche bzw. die Bejahung der lutherischen Bekenntnisgrundlagen vorhanden ist, die finanzielle Bedürftigkeit nachgewiesen und ein befriedigender Studienverlauf durch Fleißprüfungen unter Beweis gestellt werden.

Gesuche sind zu richten an die Bundesleitung des Martin Luther-Bundes Erlangen, Fahrstraße 15. Die Beifügung eines ausführlichen Lebenslaufes des Gesuchstellers sowie die Ausfüllung eines Personalblattes sind erforderlich.

Christentum und Rechtswissenschaft

Das Thema Christentum und Rechtswissenschaft ist weit gespannt. Denn es ergreift seit bald zweitausend Jahren die gesamte Geschichte der Menschheit. Besonders wenn man es in seinem weitesten Sinne erfassen will, ist es nahezu unerschöpflich. Wohin führt uns allein der Gedanke, daß das Leben Jesu auf Erden von Rechtsakten eingerahmt ist? Am Beginn steht die steuerliche Maßnahme des Kaisers Augustus, daß alle Welt geschätzt würde. Und am Ende seines Erdenlebens steht ein Kriminalprozeß, mit dem sich die rechtsgeschichtliche Forschung viel beschäftigt hat.

Aber hier soll die ganze, unendlich vielseitige Wechselwirkung von Christentum und Rechtswissenschaft mit allen ihren Verzweigungen und Verflechtungen gar nicht aufgegriffen werden. Vielmehr wird nur der Versuch unternommen, in großen Zügen darzustellen, inwieweit christliches Denken auf die Entwicklung der Rechtswissenschaft grundsätzlich eingewirkt hat, so daß noch unsere moderne Jurisprudenz, so sehr sie auch äußerlich profan gestaltet sein mag, innerlich christlich geblieben ist und vom christlichen Erbe zehrt.

Zunächst muß hier noch eine Einschränkung gemacht und das Thema nochmals schärfer umrissen werden. Es handelt sich nicht um die Einwirkung des Christentums auf das Recht, sondern auf die Rechtswissenschaft. Bei den Einwirkungen des Christentums auf das Recht ist immer erst mittelbar auch eine Einwirkung auf die Rechtswissenschaft gegeben.

Das kann an einem Beispiel am einfachsten klargelegt werden. Bei Tacitus stehen über das Erbrecht der Germanen die klassischen Worte: *nullum testamentum*. Die Germanen kannten in der Tat kein Testament, weil sie es nicht nötig hatten. Denn das liegende Gut, der germanische Bauernhof, ging selbstverständlich und notwendig auf die nächsten Leibeserben über, weil er die Grundlage der Existenz der Sippe bildete. Er war infolge der wirtschaftlichen Verhältnisse im Erbgang gebundenes Familiengut. Die höchstpersönliche Habe aber, die Waffen des Mannes und der Schmuck der Frau, wurden in heidnischer Zeit mit in das Grab gegeben, weil die Jenseitsvorstellung des Heidentums den Toten mit diesen Gebrauchsgegenständen ausrüsten mußte. Die verfeinerte Jenseitsvorstellung des Christentums machte die Grabbeigaben überflüssig. Sie wurden zur Hinterlassung als Erbe frei. Dazu kam der Gedanke, daß der Tote anstatt mit Schmuck oder Waffen besser mit guten Werken für das Jenseits auszustatten sei. So trat an die Stelle des Heergerätes das Seelgeräte, d. h. die Ausstattung der Seele mit guten Werken. Und damit war dem Testamentsrecht durch Vergabungen von Todes wegen an Kirchen, Klöster usw. auf einmal im germanischen Rechtskreis Tür und Tor geöffnet. Auch das ganze Stiftungsrecht der mittelalterlichen deutschen Stadt mit allen seinen Feinheiten ist auf diese Weise gleichsam aus dem germanischen Grabe unter dem Einfluß des Christentums hervorgewachsen.

Aber das sind, wie gesagt, alles nur mittelbare Einflüsse des Christentums auf die Rechtswissenschaft. Hier kommt es darauf an, nach den unmittelbaren Einwirkungen zu suchen. Diese bieten sich nicht ohne weiteres dar. Denn im Gegensatz zu den grundlegenden Urkunden anderer Hochreligionen — etwa zu dem Koran der Mohammedaner — steht das Juristische in der Bibel keineswegs im Vordergrund.

Es wird in diesem Zusammenhang ganz bewußt die neutrale Formulierung gebraucht: das Juristische steht nicht im Vordergrund. Denn es soll hier in keiner Weise auf die zwischen den großen christlichen Konfessionen viel disputatione Frage eingegangen werden, ob die Bibel überhaupt unmittelbar als Rechtsbuch Anwendung finden kann. Die Frage nach einem durch die Bibel vermittelten *jus divinum* kann deshalb hier ganz außer Betracht bleiben. Denn selbst, wenn man in der Bibel und vor allem im Neuen Testamente unmittelbares *jus divinum* sucht und findet, wird man doch vor der Tatsache stehen, daß — wiederum im Gegensatz etwa zum Koran — unmittelbar Juristisches kaum geboten wird. Im Gegenteil: dort wo sich die Gelegenheit zu einer gesetzgeberischen Stellungnahme geboten hätte, wird die Entscheidung geradezu umgangen. Die Geschichte von Ananias und Saphira in der Apostelgeschichte gibt keineswegs Anlaß zu einem gesetzgeberischen Akt, der festlegt, was und wieviel der einzelne Christ für die Gemeinde leisten soll. Und im Philemonbrief vermeidet es der Apostel Paulus im Rechtsfall des entlaufenen Sklaven Onesimus bewußt, zu dem Rechtsinstitut der Sklaverei grundsätzlich Stellung zu nehmen.

Es wäre eine reizvolle religionssoziologische Aufgabe, einmal im einzelnen festzustellen, inwieweit das Christentum sich von anderen Religionen dadurch unterscheidet, daß es nicht mit großen rechtsreformerischen Vorschlägen ins Leben getreten ist. Es würde sich auch hier das Besondere seiner Erscheinung, seine über den Dingen dieser Welt stehende in ganz andere Dimensionen hineinragende Eigenart deutlich abheben. Man könnte sie kurz als metajuristische — jenseits alles Juristischen liegende — Einmaligkeit formulieren.

Dazu kam eine besondere historische Situation. Das Christentum traf, als es ins Leben trat, auf den Staat, der Jahrhunderte hindurch ein Höchstmaß juristischer Leistung in sich verkörperte: das Imperium Romanum. In Weiterführung der eben gebrauchten Formulierung läßt sich sagen: Die metajuristische Einmaligkeit des Christentums traf mit der juristischen Einmaligkeit des Imperium Romanum zusammen.

Die Folgen dieses Zusammentreffens ergaben sich von selbst in Gestalt einer großartigen Rezeption des römischen Rechts durch das Christentum. Wie sehr sich die frühe Kirche in ihrer Organisation an das römische Imperium angelehnt hat und wieviel sie in ihrem Aufbau dem römischen Recht verdankt, ist heute bis in die Einzelheiten hinein erforscht und allgemein anerkannt. Die Kirche hatte auch gegenüber diesem festgefügten System des römischen Rechts, das wir heute rückblickend in einem säkularen Sinne ohne Bedenken als „ewig“ bezeichnen können, gar keine andere Möglichkeit, als sich anzupassen, es aufzunehmen und von ihm zu lernen. Deshalb atmen

auch vielfach die Schriften der großen Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte den Geist des römischen Rechts. Es ist nicht nur die Klarheit der sprachlichen Latinität, welche Kirche und Jurisprudenz miteinander verbindet, sondern es ist juristisches Denken selbst, welches vom christlichen Denken übernommen wird. In diesem Zusammenhang erscheint es nicht als Zufall, daß immer wieder die Frage aufgeworfen werden kann, ob der Kirchenschriftsteller Tertullian mit dem großen römischen Juristen dieses Namens personengleich gewesen ist.

Das Christentum konnte diese Rezeption römischen Rechtsdenkens vornehmen, ohne damit seinem Wesen untreu zu werden. Denn das römische Recht war keineswegs eine Angelegenheit rein diesseitigen Denkens. In ihm hatten sich zwei der besten Elemente der antiken Geisteskultur miteinander vermählt: der praktisch-nüchterne gesunde Menschenverstand des Römers mit dem Hochflug griechischer Philosophie. Der Einfluß Platos, Aristoteles und der Stoa auf das römische Recht kann nicht leicht überschätzt werden. Das bedeutet aber, daß es nicht im Diesseitigen wurzelte und darin ganz aufging. Vielmehr lagen die starken Wurzeln seiner Kraft in einer jenseitigen Welt, welche zwar von der des Christentums verschieden war, aber es war da wie dort ein Punkt außerhalb der Welt gegeben, ein fester Standpunkt, der dem innerweltlichen Geschehen nicht ausgeliefert war. Das verband die beiden geistigen Welten, Christentum und Jurisprudenz der Römer, miteinander, so verschieden sie im übrigen auch sein mochten. Der Gleichklang zeigt sich deutlich in der berühmten Definition der Rechtswissenschaft zu Beginn der Institutionen Justiniens: *Juris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia*. Die Jurisprudenz ist die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge. Dieser Definition läßt sich ebenso ein christlicher wie ein griechisch-philosophischer Grundgedanke unterstellen.

So ist im beiderseitigen Verhältnis in den ersten Jahrhunderten der Kirche das Christentum der nehmende, die Rechtswissenschaft der gebende Teil gewesen. Aber es sollten Zeiten kommen, in denen das Christentum der Jurisprudenz die Anleihe, die es bei ihr gemacht hatte, mit Wucherzinsen zurückzahlen konnte. Die große Wendung ist mit Augustin eingetreten.

Es ist nicht zufällig, daß sie sich in einer besonderen historischen Situation ereignete. Die Eroberung Roms durch die Westgoten im Jahre 410 drückte Augustin die Feder in die Hand, sie gab den Anlaß zu seinem für die Rechtswissenschaft revolutionären Werk vom Gottesstaat. Und als der Kirchenvater 430 in Hippo Regius die Augen schloß, starb er in seiner von den Vandalen belagerten Bischofsstadt. Das römische Reich war im Untergehen. Bekanntlich ist das römische Recht mit dem römischen Reich nicht mit untergegangen. Aber für die Wissenschaft vom römischen Recht war in der von den Germanen überfluteten Westhälfte des Reichs zunächst nicht mehr viel Raum. Sie flüchtete nach Byzanz, um dort eine Hochblüte zu erleben, von der das große Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian aus dem 6. Jahrhundert bis heute Zeugnis gibt. Mit dem Untergang Westroms waren die festen Fundamente des Rechtsdenkens im Abendland ins Wanken geraten. Der Zusammenbruch so vieler Dinge, die als unabänderlich und ewig erschienen waren,

mußte zu Auflösungserscheinungen führen. Barbaren waren in das Reich eingebrochen und hatten sich teilweise vor der Größe des römischen Rechts gebeugt und seine Institutionen übernommen. Aber sie handhabten es in ihrem Verständnis und in ihrem für den Römer fremden Geiste. So war alles ins Schwanken gekommen. In zwei gewaltigen Strömungen stießen antike Kultur und germanisches Volkstum aufeinander. Und in ihrem Zusammenprallen entstanden Strudel und Wirbel, so daß man jede Orientierung verlieren mußte.

Da war es die Großtat Augustins, daß er der aus den Fugen gegangenen Ordnung einen festen Punkt zeigte. Er baute inmitten der untergehenden Antike den festen Grund für die mittelalterliche Ordnung der Welt und gab damit der Rechtswissenschaft eine neue Richtung. Indem er die Zweitrangigkeit des Staates aussprach, die dem antiken Denken fremd gewesen war, vermittelte er zugleich der mit dem Staate verbundenen weltlichen Rechtsordnung einen anderen Sinngehalt. Sie steht im Dienste Gottes und muß, wenn sie ihren Zweck erfüllen soll, auf Gott hin orientiert sein. Augustin hat damit der Rechtswissenschaft jene theozentrische Wendung gegeben, die sie über tausend Jahre behalten sollte. Gott ist durch ihn zum Mittel- und Ausgangspunkt jeglichen Rechtslebens gemacht worden. Damit ist Augustin auch letztlich der Urheber jener gewaltigen Gedankengebäude des hohen Mittelalters, die in der Kühnheit ihrer Konstruktion an die Dome erinnern, welche dieselbe Zeit hervorgebracht hat: Danach ist Gott der oberste Lehnsherr der Welt. Seine nächsten Lehnslute sind Kaiser und Papst, von denen dann wiederum eine ganze Stufenfolge weiterer Lehnslute abhängt bis hinunter zum letzten Bauern, der seine Hufe irgendwo als Bauernlehen besitzt. Dieses Rechtsgebäude zeigt aber nicht nur eine großartige und harmonische Ordnung der Welt, wie sie in späteren Systemen nicht mehr in dieser Vollkommenheit dargestellt werden konnte, sondern ist auch gleichzeitig von einem höchsten Verantwortungsbewußtsein getragen. Was jemand an Macht und Gut besitzt, besitzt er nicht ungebunden für sich selbst, sondern er hat es entsprechend der lehnsrechtlichen Konstruktion der Welt nur als Untereigentümer. Obereigentümer ist Gott, und ihm ist letzten Endes jeder seiner Vasallen vom Papst und Kaiser bis zum letzten Bauern dafür verantwortlich, wie er das ihm von Gott übertragene Amt und Gut genutzt und verwaltet hat. Freilich hat Augustin dieses lehnsrechtliche Gedankengebäude noch nicht zu Ende denken können. Denn das mittelalterliche Lehnrecht gab es in der Welt, in der er lebte, noch nicht. Aber seine Gedankenwelt hat in der späteren Begegnung mit dem germanischen Rechtsdenken, dem das Lehnrecht entstammt, jene gewaltige Konzeption der Rechtsordnung des gesamten Erdkreises ermöglicht.

Die Begegnung des Christentums mit dem germanischen Rechtsdenken ist aber nicht nur in diesem einen Fall von Bedeutung geworden. Vielmehr ist dadurch überhaupt eine christliche Auflockerung des Rechtes möglich gewesen, wie sie in der Antike niemals gegeben war. Die Ursache für diese eigenartige Erscheinung liegt in dem wesensgemäßen Unterschied zwischen römischem und germanischem Rechtsdenken. Das römische Recht ist von

einer nicht zu überbietenden mathematischen Klarheit. Es ist im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende schließlich zu einem System geworden, welches die Gelehrsamkeit des Humanistenzitalters bewundernd als *ratio scripta* bezeichnet hat. Im Gegensatz dazu hat das germanische Rechtsdenken etwas Verschwommenes, Biegssames, Weiches. Es zeigt nicht die scharfen Konturen des römischen Rechts, sondern arbeitet mehr mit dem Gefühl als mit dem Verstand. Bildhaft läßt sich vielleicht der Gegensatz so zeigen, daß man das römische Recht mit einem wunderbar durchdachten ebenmäßigen antiken Tempelbau, das deutsche Recht mit einem Stück wild gewachsenen Waldes vergleicht. Dort eine großartige Geschlossenheit, hier eine natürliche Offenheit. In den Wald bläst der Wind hinein, von welcher Seite er auch wehen mag, das Innerste eines Tempelbaues wird von der Außenwelt immer abgeschlossen bleiben müssen.

Die natürliche Offenheit der germanischen Rechtswelt gab christlichen Gedanken eine bis dahin unerhörte Möglichkeit der Durchdringung des Rechtslebens. So konnten außerrechtliche Gefühlswerte wie Milde, Gnade, Mitleid, Liebe, die dem Christentum eigen sind, ungehindert in die strenge Welt des Rechtes Eingang finden. Das christliche Mittelalter hat ein unübersehbares rechtliches System der Gnade geschaffen, über das man immer wieder staunt, wenn man seinen Einzelheiten nachgeht. Mit weitgeöffneten Poren ist das alles vom germanischen Recht, das in seiner mehr oder minder starken Mischung mit dem römischen Recht den Grundstoff für das Recht aller Völker des abendländischen Kulturreises bildet, aufgenommen worden. Es ist dadurch, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, die Rechtswissenschaft aller abendländischen Völker aufs tiefste beeinflußt worden. Sie hat gelernt, in einem Maße, wie es in der Antike noch nicht möglich war, metajuristische Werte in das juristische System einzubauen. Auf diese Weise ist die abendländische Rechtswissenschaft in tiefstem Sinne des Wortes eine christliche Rechtswissenschaft geworden, welche auch in ihren weltlichen Verzweigungen von der in dieser Beziehung führenden mittelalterlichen Kirchenrechtswissenschaft des *corpus juris canonici* stark beeinflußt worden ist. Sie verdankt damit dem Christentum eine Auflockerung des Rechtsdenkens, welche sie weit über die Anfänge einer primitiven Jurisprudenz hinausgeführt hat. Denn eine Rechtswissenschaft ist um so primitiver, je mehr sie am stofflich Juristischen klebt, und sie ist um so höher zu werten, je mehr es ihr gelingt, nicht juristische Geistigkeit juristisch zu verarbeiten. Von dieser am christlichen Gedankengut erlernten Fähigkeit zehren die Juristen der Welt bis zum heutigen Tage.

Der harmonische Bau des mittelalterlichen Rechtsdenkens ist nicht erhalten geblieben. Mit der beginnenden Neuzeit wurde wieder einmal der Mensch das Maß aller Dinge. Das theozentrische Denken des Mittelalters wich auch in der Rechtswissenschaft dem anthropozentrischen Denken. Nicht mehr Gott wurde in den Mittelpunkt der rechtlichen Systeme gestellt, sondern der Mensch und seine Vernunft. Man suchte diese neue Rechtslehre so zu gestalten, „als wenn es keinen Gott gäbe“.

Damit war die große Verweltlichung der Jurisprudenz eingeleitet, ein Entchristianisierungsprozeß, in dessen Auswirkungen wir uns heute noch durchaus befinden. Es muß betont werden, daß hier die Rechtswissenschaft nicht vereinzelt dasteht. Vielmehr ist es ihr nur wie allen anderen Wissenschaften auch gegangen. Die große Säkularisierungswelle, welche mit der Renaissance beginnt und im allgemeinen mit der Aufklärung ihren Höhepunkt erreicht, hat die Jurisprudenz nur ebenso erfaßt wie alle übrigen Wissenschaften auch. Nur hat es bei der Rechtswissenschaft viel länger gedauert, bis die Folgen der Säkularisierung überwunden werden konnten, als bei vielen anderen Wissenschaften. Hier hat eigentlich erst das 19. und 20. Jahrhundert zu einem Höhepunkt der Entwicklung geführt. Denn das Naturrecht der Aufklärung war noch nicht ganz gottlos. Es stellte wenigstens den göttlichen Funken der menschlichen Vernunft in den Mittelpunkt seines Systems und glaubte auf diese Weise, auf festem Boden zu stehen. Der innere Zusammenbruch der Rechtswissenschaft erfolgte erst, als sich herausstellte, daß auch die menschliche Vernunft ein fragwürdiges Fundament ist, auf das sich nicht fest bauen läßt. Nun hatte man überhaupt nichts mehr. Von Gott hatte man sich abgewandt, und die Vernunft versagte. Die rechtshistorische Forschung, die in dieser Lage der Rechtswissenschaft als einziger ihrer Zweige wirklich hervorragende Leistungen hervorgebracht hat, hat immer mehr die eine Erkenntnis herausgearbeitet: Was man im kühnen Optimismus der Aufklärungszeit als ewiges, in den Sternen geschriebenes und von der Vernunft diktiertes natürliches Recht angesehen hatte, war in Wirklichkeit zeitgebunden, „vernünftig“ nur in gewissen politischen und wirtschaftlichen Situationen, um sofort unvernünftig zu werden, wenn andere Zeiten kamen.

Damit war auf einmal alles dahin. Die Rechtswissenschaft hatte überhaupt keinen festen Halt mehr. Sie zerflatterte in Rechtspositivismus und Rechtshistorismus. Man begnügte sich bei der geschichtlichen Forschung mit Rechtsvergleichung, die zwar ausgezeichnete entwicklungsgeschichtliche Ergebnisse zeitigte, aber man suchte kaum mehr nach den auch hinter aller Rechtsentwicklung stehenden ewigen Gesetzen. Und für die dogmatische Rechtswissenschaft brach ein gänzlich unphilosophisches Zeitalter herein. Die Jurisprudenz wurde zu einem logischen Spiel mit Rechtsnormen, bei dem man eine Grundnorm rein formal-logisch als notwendig voraussetzte, ohne zu wissen, ja ohne überhaupt nur wissen zu wollen, wie der Inhalt dieser Grundnorm lautete. Mit einem Wort: Die Jurisprudenz hatte nicht nur den Glauben, sondern auch die Philosophie eingebüßt.

Die Folgen waren verheerend. Über die praktischen Folgen ist kein Wort weiter zu verlieren. Wir wissen, was es bedeutet, wenn bei technisch korrekten Gesetzen nicht mehr nach dem dahinter stehenden Recht gefragt wird. Die unphilosophische Rechtswissenschaft hatte die Legitimation zu solcher Fragestellung vollkommen verloren. Hier handelt es sich nur um die Folgen für die Rechtswissenschaft selbst. Ihre Lösung von jeder glaubensmäßigen, ja philosophischen Grundlage bedrohte sie in ihrer wesentlichen Existenz. Es wurden Stimmen laut, welche ihr die Würde als Wissenschaft überhaupt aberkennen wollten. Das logische Spiel mit Normen sei überhaupt keine

Wissenschaft, sondern nur eine Technik, zugegebenermaßen vielleicht eine hochgeistige Technik, aber eben doch nur eine Technik. Zur Wissenschaft fehle der Jurisprudenz die Frage nach der hinter den Gesetzen stehenden ewigen Wahrheit. Sie habe es nur mit der relativen Wahrheit der gerade geltenden Gesetze zu tun: Ein Federstrich des Gesetzgebers, und ganze juristische Bibliotheken würden wertloses Altpapier!

Damit war der Höhepunkt einer Entwicklung erreicht, die mit der Entchristlichung begonnen hatte, und über die Entgottung schließlich zu einer völligen Entleerung von allen geistigen Werten führen mußte. Hat es Gegenkräfte gegeben, welche sich dieser Entwicklung entgegengestellt haben? Hier ist in erster Linie die katholische Kirche zu nennen. Während in den Kirchen der Reformation die weltanschauliche Einstellung des einzelnen Menschen zum Recht seiner freien wissenschaftlichen Entscheidung überlassen geblieben ist, ist in der katholischen Kirche die rechtsphilosophische Haltung dogmatisch festgelegt. Die Kirche schreibt den Glauben an ein von Gott bestimmtes und von Gott gewolltes natürliches Recht zwingend vor. Auf diese Weise ist im Raum der katholischen Kirche eine christliche Rechtswissenschaft konserviert worden. Man kann für einen Zeitraum von Jahrhunderten tatsächlich von einem „Konservieren“ reden. Die Lehre von einem natürlichen und göttlichen Recht befand sich sehr lange nur in der Defensive. Im Zeitalter der Aufklärung machten auch katholische Schriftsteller die damals unumgänglich notwendige Verbeugung vor der Vernunft. Sie bewiesen das, was göttlich und natürlich nach der Lehre der katholischen Kirche ist, auch als „vernünftig“ im damaligen Sinne des Wortes und suchten so auf mannigfaltige Weise zwischen Dogma und Zeitgeist zu vermitteln. Im 19. Jahrhundert aber führte die katholische Rechtslehre ein verhältnismäßig abgeschlossenes Dasein innerhalb der Theologischen Fakultäten, Priesterseminare und speziellen katholisch-kirchlichen Fachliteratur. Eine große Wirksamkeit nach außen war ihr nicht beschieden. Und die katholischen Juristen hielten sich, soweit sie Laien waren, mit wenigen Ausnahmen in der Frage stark zurück. Man konnte ihnen das nicht verdenken in einer Zeit, in der über jeden Juristen, der noch irgendeine Spur von naturrechtlichem Denken zeigte, innerhalb der Zunft mitleidig gelächelt wurde, in der man die Rechtsphilosophie überhaupt abschaffen und durch eine „Rechtslehre“ ersetzen wollte, und in der mit lauter Stimme überall verkündet wurde: Das Naturrecht ist tot und wird nie mehr auferstehen.

Eine Wandlung zeigt sich hier erst ganz am Ende des 19. Jahrhunderts und ein wirklicher Umschwung erst nach dem ersten Weltkrieg. Symptomatisch dafür sind Leos XIII. grundlegende staatsrechtliche Enzykliken, vor allem auch seine bedeutsame Enzyklika Rerum novarum von 1891 zur Ordnung der sozialen Frage. Durch diesen päpstlichen Gesetzgebungsakt wurde auf einmal naturrechtliches Denken in die Debatte hineingeschleudert. Und zwar handelte es sich dabei nicht um eine Frage, die nur die Kirche oder das Christentum anging, sondern um ein Problem, das aller Welt auf den Nägeln brannte. Deswegen war diese Stimme auf einmal nicht mehr zu überhören. Wirklich offensiv wurde aber die katholische Naturrechtslehre erst wieder

nach dem ersten Weltkrieg. Hier war bereits so viel, was man für fest und unumstößlich sicher hielt, wankend geworden, daß man nun auf einmal mit der philosophisch entleerten bisherigen Rechtswissenschaft nicht weiter kam. Deswegen interessierte man sich, auch in nichtkatholischen Kreisen, für die katholische Auffassung vom Recht, weil sie das Beispiel einer fest fundierten Rechtslehre bot. Und die katholischen Laienjuristen genierten sich nicht mehr, die katholische Auffassung vom Recht auch in der nicht kirchlich orientierten Fachliteratur kräftig zu vertreten.

Auf diese Weise ist ein Stück christlicher Rechtswissenschaft, nachdem es so lange Zeit innerhalb der katholischen Kirche überwintert worden war, auf einmal nach außen hin sehr lebendig geworden. Man wird die Bedeutung dieser zum neuen Leben erwachten katholischen Rechtswissenschaft nicht leicht überschätzen können. Denn sie zeigt mit dem festen Grunde, auf dem sie ruht, den schon die großen Scholastiker erarbeitet haben, in einer aus den Fugen gegangenen Welt eine große Anziehungskraft im positiven und negativen Sinne. Denn selbst derjenige, der sie ablehnt, kann sie nicht mehr wie noch um die Jahrhundertwende überlegen lächelnd links liegen lassen, sondern ist fortwährend gezwungen, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Wie steht es nun mit der evangelisch-christlichen Rechtswissenschaft? Hier liegen die Dinge wesentlich komplizierter. Aber auch hier wird sich zeigen, daß ein wichtiger Wendepunkt gekommen ist, und daß sich auf vielen Gebieten neues Leben regt.

Die evangelische Rechtswissenschaft hatte schon einmal eine große Zeit in den ersten Jahrzehnten der Reformation. Sie mußte die hohe Kunst üben, Geistiges juristisch zu verwerten; denn Rechtsfragen und Glaubensfragen überschnitten sich damals fortwährend. Die großen Reformationsjuristen spielten auf einer komplizierten juristischen Klaviatur. Sie mußten aus den von der Reformation anerkannten Resten des kanonischen Rechts und aus dem Recht des werdenden deutschen Territorialstaates unter Verwendung von Rechtsgedanken des damals im siegreichen Vordringen befindlichen römischen Rechts für die neue Kirche eine Form finden. Daß sie nicht schlecht gearbeitet haben, beweist die Tatsache, daß Grundgedanken ihres Kirchenverfassungsrechtes bis zum heutigen Tage ihren Bestand bewahrt haben. Leitmotiv war auch hier, daß der Glaube als Richtschnur über dem Recht stand, wenn auch das Verhältnis von Glauben und Recht nicht in einem positiven Sinne dogmatisch verankert war wie in der katholischen Kirche. Und dazu kam die für die reformatorische Haltung typische Auffassung von der Zweitrangigkeit des Rechts. Sie hat den Reformationsjuristen das Leben oft nicht leicht gemacht. Denn sie war berechtigt, soweit sie verhinderte, daß der Geist von der Form geknechtet wurde, aber sie wirkte verderblich, sofern sie in allzu souveräner Verachtung des Rechtes die notwendige äußere Ordnung allzusehr vernachlässigte. Hier zwischen Scylla und Charybdis hindurchzufahren, ist nicht immer leicht gewesen, und man muß zugestehen, daß es nicht immer restlos gelungen ist.

Aber trotzdem übten die Reformationsjuristen eine echt christliche Rechtswissenschaft. Über ihrem juristischen Schaffen stand die Verantwortung vor

Gott, der auch von ihnen noch voll und ganz als Ausgangspunkt alles Rechtslebens empfunden wurde. Denn die Lehre von der menschlichen Vernunft als Ausgangspunkt des Rechtes zeigte sich im 16. Jahrhundert erst in den Anfängen, sie war mit der späteren Schärfe noch nicht gedacht und ausgesprochen worden. Was man bei den Reformationsjuristen vermißt, ist ein geschlossenes System. Aber das ist entschuldbar und erklärlich. Denn es türmten sich täglich neue praktische Aufgaben vor ihnen auf, die bewältigt werden mußten. Und die zweitrangige Jurisprudenz verlockte nicht in derselben Weise zu wissenschaftlicher Arbeit wie die Theologie, die den ersten Rang einnahm.

Auch in der Jurisprudenz kam wie in der Theologie auf die Zeit der großen Meister die Zeit der Epigonen. Auf die Reformationsjuristen folgten die Konsistorialjuristen. Und damit trat eine Zeit der Erstarrung ein trotz einiger hervorragender theoretischer Leistungen, die sich mit Erfolg bemühten, das in der Reformationszeit teils Erarbeitete, teils wild Gewachsene in brauchbare Systeme zu bringen. Aber diese Systeme waren verhältnismäßig einseitig. Denn sie brachten lediglich eine Ordnung des kirchlichen Rechtslebens in der evangelischen Kirche. Dagegen fehlte fast ganz der Versuch, so wie es die großen Summen der mittelalterlichen Scholastiker — an ihrer Spitze die Summe des heiligen Thomas von Aquino — getan hatten, das gesamte Rechtsleben in christlicher Schau zu begreifen.

Die Gründe für diese Erscheinung liegen nahe. Sie sind in der Tatsache zu erblicken, daß es den Kirchen der Reformation im allgemeinen und hier wieder dem deutschen Luthertum im besonderen an der Reibung mit der Staatsgewalt fehlte. Die evangelische Kirche war mehrere hundert Jahre hindurch bequem in den Staat hineingebettet. Es fehlte an jedem Anlaß zu wirklich ernster Auseinandersetzung mit der Staatsgewalt. Aber erst in solchen Auseinandersetzungen, wie es etwa der mittelalterliche Investiturstreit gewesen war, wird die ganze Tiefe des Rechtsdenkens aufgewühlt.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet bekommt der Kirchenkampf der letzten Jahre für die Entwicklung einer christlichen Rechtswissenschaft im Raum der evangelischen Kirche seine säkulare Bedeutung. Wir beginnen zu ahnen, daß er tatsächlich einen Wendepunkt darstellt. Bis dahin war die evangelische Kirche in Deutschland nur mehr oder minder interessierter Zuschauer gewesen, wenn die katholische Kirche mit dem Staat aneinandergeraten war. Sie schaute zu, als sich die katholische Kirche im 18. Jahrhundert gegen den Josephinismus wehrte. Das konnte sie nicht mehr berühren, weil sie im landeskirchlichen Territorialismus schon viel früher selbst zur willfährigen Staatsanstalt geworden war. Die Säkularisationen des beginnenden 19. Jahrhunderts trafen sie nur in ganz geringem Umfang. In den Kölner Wirren der dreißiger Jahre konnte sie wieder uninteressiert zuschauen. Und im Kulturkampf Bismarcks, in dem die evangelische Kirche aus Paritätsgründen hin und wieder auch einen leichten, fast freundschaftlichen Schlag entgegennehmen mußte, ahnten nur ganz wenige Hellhörige und Feinfühlige im protestantischen Lager, daß das eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem modernen Staat überhaupt war, die letzten Endes die evangelische Kirche grade so betraf wie die katholische.

Wenn man ihr damals gesagt hätte: *tua res agitur*, hätten das die meisten von sich gewiesen. Der gegen katholische und evangelische Kirche gleichzeitig mit viel schärferen Mitteln geführte Kulturkampf nach 1933 hat bewiesen, wie falsch diese landläufige Einstellung gewesen ist.

Die Erschütterungen des sozialen und politischen Lebens, wie sie in den letzten dreißig Jahren in einem gewaltigen Ausmaß die Welt bewegen, trafen gleichzeitig auf eine evangelische Kirche, die seit 1918 vom Staat gelöst war und seit 1933 sogar immer heftiger von ihm bekämpft wurde. Das hat die evangelische Kirche gezwungen, neue Positionen zu beziehen, sowohl theologisch wie juristisch. Die theologische Erklärung der Barmer Bekenntnissynode von 1934 ist ein symptomatisches Beispiel für diese Wandlung gegenüber früheren Zeiten. Die aufgezwungene Opposition gegen den Staat führte die Kirche mitten in die tiefsten Fragen des Verhältnisses zu Staat und Recht unter dem Gesichtspunkt reformatorisch-christlichen Denkens hinein. Die theologische Debatte über die Barmer Erklärung ist bekanntlich noch im Fluß. In diesem Zusammenhang ist es wichtiger festzustellen, daß die juristische Auswertung der theologischen Positionen, welche die evangelische Kirche im Kirchenkampf bezogen hat, überhaupt noch kaum begonnen hat. Sie muß aber unweigerlich erfolgen, ist z. B. beim Bau der zukünftigen deutschen Kirchenverfassung nicht zu umgehen, und muß zur Folge haben, daß sich eine evangelisch-christliche Rechtslehre herausbildet.

Auf diese Weise muß zwangsläufig die Stellung von Recht und Rechtswissenschaft innerhalb der evangelischen Kirche einen Bedeutungswandel durchmachen. Das bisher so stark im Hintergrund stehende Recht wird mehr nach vorne geschoben werden. Es wird seine Zweitrangigkeit bis zu einem gewissen Grade einbüßen, wenn auch im reformatorischen Raum niemals jene innigste Verschmelzung von Dogma und Recht eintreten kann, wie sie für das katholische Rechtsdenken charakteristisch ist. Die Ära des Konsistorialjuristen, der die Kirche nur rechtsmäßig verwaltet, ist damit endgültig vorbei. Sie ist es schon seit einem Menschenalter, ohne daß man es zunächst bemerkt hätte. Denn seitdem stürmen in immer steigendem Maße Rechtsfragen auf die Kirche ein, die jenseits des rein Juristischen im wesensmäßigen Urgrund der Kirche verankert sind und über die formale juristische Technik hinaus eine wirklich christliche Rechtswissenschaft fordern.

Schließlich ist noch zu bedenken, daß das alles nicht nur deutsche Fragen sind. Sie bewegen die ganze Welt. Die Religionsfreiheit ist auf dem Wege, ein Grundrecht der vereinten Nationen zu werden. In dem Begriff „Religious Liberty“, wie er in der angelsächsischen Rechtssprache heißt und viel diskutiert wird, stecken aber wiederum alle Grundprobleme von Recht, Staat und Glauben, die Aufgabe einer christlichen Rechtswissenschaft sind.

Aber auch darüber hinaus ist das Verhältnis von Christentum und Rechtswissenschaft zu einer ökumenischen Angelegenheit geworden. Der Weltzusammenhang des Christentums wird immer deutlicher und verlangt nach formaler Gestaltung. Es handelt sich hier nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, um Parallelerscheinungen zu Völkerbund und UN. Denn die tragende Idee der Ökumene ist nicht eine säkulare Friedensidee wie bei den Vereinten

Nationen, sondern das Schriftwort von dem einen Hirten und der einen Herde. Deswegen genügt hier wiederum die Anwendung von Grundsätzen des Völkerrechts nicht, so sehr in Einzelheiten eine parallel gerichtete juristische Technik in Erscheinung treten mag. Vielmehr ruft auch hier die im Aufbau begriffene christliche Welt nach einer christlichen Rechtswissenschaft, die sich auf die Suche nach den Grundformen begibt. Und diese können auch hier wiederum nur gefunden werden, wenn über das Juristisch-Technische hinaus ein christliches Rechtsdenken vorhanden ist.

So erklingt auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens innerhalb der nationalen Grenzen reformatorischen Kirchentums und darüber hinaus in der weiten Welt der Ökumene der Ruf nach einer fundierten reformatorischen Rechtslehre. Und zwar erklingt er gar nicht so sehr bei den Juristen, wie man vermuten könnte, sondern bei den Theologen. Es sind in erster Linie Theologen, wie z. B. Paul Althaus aber auch eine Reihe anderer — nicht Juristen — gewesen, welche seit einigen Jahrzehnten um diese Probleme gerungen haben. In diesem Zusammenhang ist es symptomatisch, daß in diesen Jahren der Entscheidung der führende Schweizer Theologe Emil Brunner ein Buch über die Gerechtigkeit geschrieben hat, das in weiten Teilen, weil es gar nicht anders sein kann, vom Theologischen in das Juristische hinüberschillert. Auch hier zeigt sich, wie alles auf die Verbindung von Recht und Glauben, und vor allem auf die Fundierung des Rechtes im Glauben hindrängt.

Auf diese Weise hat das Durchdenken des Themas „Christentum und Rechtswissenschaft“ vor allem eine Aufgabe gezeigt, die riesengroß vor der gesamten reformatorischen Christenheit der Gegenwart steht. Sie fordert weit über den Kreis der zünftigen Rechtswissenschaft hinaus die Theologie ebenso wie die Philosophie zur Mitarbeit auf. Diese gemeinsame Arbeit für ein christliches Rechtsideal wird sich immer wieder an den metajuristischen Werten von Glauben und Liebe zu orientieren haben. Sie fußt damit auf Erkenntnissen der frühen Kirche. Ein jüngerer Zeitgenosse Augustins, der Kirchenlehrer Petrus von Ravenna, hat sie einmal in den Satz gekleidet: *Penes Deum neque pietas sine justitia est, neque sine pietate justitia.*

Die Hilfswerke des Martin Luther-Bundes:

NEUE FLÜCHTLINGSHILFE

In Fortführung einer bereits früher als Sonderhilfswerk des Martin Luther-Bundes geführten „Flüchtlingshilfe“ ist seit 1945 die Neue Flüchtlingshilfe ins Leben gerufen worden. Sie dient unter Einschluß der sogenannten Amtsbrüderlichen Nothilfe allen lutherischen Flüchtlingen, besonders aber den Flüchtlingsgeistlichen, die aus dem Osten und Südosten Europas in den jetzigen deutschen Raum zurückgekommen sind.

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

Volk im Sterben – Volk vor dem Kreuz

„Sie zogen auf dem Wege gegen das Schilfmeer, daß sie um der Edomiter Land hinzögen. Und das Volk ward verdrossen auf dem Wege und redete wider Gott und wider Mose: Warum hast du uns aus Ägypten geführt, daß wir sterben in der Wüste? Denn es ist kein Brot noch Wasser hier, und unsre Seele ekelt vor dieser magern Speise. Da sandte der Herr feurige Schlangen unter das Volk, daß viel Volks in Israel starb. Da kamen sie zu Mose und sprachen: Wir haben gesündigt, daß wir wider den Herrn und wider dich geredet haben; bitte den Herrn, daß er die Schlangen von uns nehme. Mose bat für das Volk. Da sprach der Herr zu Mose: Mache dir eine eherne Schlange und richte sie zum Zeichen auf; wer gebissen ist und sieht sie an, der soll leben. Da machte Mose eine eherne Schlange und richtete sie auf zum Zeichen; und wenn jemand eine Schlange biß, so sah er die eherne Schlange an und blieb leben.“ 4. Mose 21.

Ein alttestamentlicher Text! Solcher Text liegt dir nicht recht. Der geistlose Kampf, der in der vergangenen Zeit geführt wurde gegen das Alte Testament, ist nicht ohne Eindruck auf dich geblieben. Warum müht sich die Kirche gar so sehr um das Alte Testament? Daß sie das Neue Testament nicht preisgibt, das ist dir ja klar. Aber wozu das Alte Testament? Und wenn nun so viele Menschen da sind, die keinen Geschmack mehr haben am Alten Testament, dann sollte doch die Kirche nachgeben. Wenn sie das nicht tut, so kommt es dir vor wie Eigensinn und Rechthaberei.

Ja, wenn die Frage des Alten Testaments eine Frage des Geschmacks wäre! Aber es ist eine Frage der Wahrheit. Es ist eine Frage, bei der es um den geht, der von sich gesagt hat: Ich bin die Wahrheit. Freilich sieht es so aus, als ginge es bei diesem ganzen Angriff auf das Alte Testament nur um das Alte Testament. In Wirklichkeit geht es um Christus. Der Vater der Lüge will ihn aus unserem Herzen verdrängen. Aber er tut das nicht, indem er einen Frontalangriff vorträgt. Er macht es ja immer so, daß er irgendwie von der Seite, von der Flanke her angreift. Aber ist er einmal von der Flanke her in der Stellung, so kann er von dort her die ganze Stellung aufrollen. Der große Widersacher Gottes weiß, daß er, wenn er das Alte Testament der Kirche genommen hat, damit auch die Stellung des Neuen Testaments erschüttert hat.

Das muß uns klar sein: Altes Testament und Neues Testament gehören zusammen. Keines kann gelesen werden ohne das andere. Das Alte Testament ohne das Neue Testament — dann ist es ein totes Buch mit wunderlichen Geschichten und Gedanken, mit anstößigen Erzählungen, dann kannst du dich über dieses Buch erregen. Sobald du dich aber durch das Alte Testament hinführen läßt ins Neue Testament hinein, wird dieses Buch in seiner Seltsamkeit lebendig und klar.

Aber auch das Neue Testament kann man nicht lesen ohne das Alte. Es ist nicht so, wie schließlich auch du zugeben würdest, daß ja auch im Alten

Testament etliche ganz schöne Gedanken drinstehen, wie z. B. der 23. Psalm oder das Wort „Ich habe dich je und je geliebet...“ Es geht um viel mehr. Das Neue Testament büßt an seiner Tiefe und Weite und Höhe, an seiner Kraft etwas ein, wenn die Gemeinde das Alte Testament nicht mehr liest und liebt und aus ihm lebt.

Inwiefern hängen Altes und Neues Testament so zusammen? Wir können heute nur auf einen, und zwar gar nicht auf den wichtigsten Punkt, aufmerksam machen: wenn die Gemeinde nur das Neue Testament liest, so verliert sie den weiten Horizont; dann wird ihr Blick eng. Dann hat sie nur die „Gott und die Seele-Frömmigkeit“, in der man ein wenig sein Seelchen pflegt. Dann verliert die Gemeinde den Sinn für die Schöpfung draußen, für die Welt und die Weltgeschichte und vor allem auch für das Volk. Dann zieht sich die Gemeinde hinter ihre Kirchenmauern zurück und ist nicht mehr Salz und Licht der Erde. Dann tut sie nicht mehr den Dienst an ihrem Volk, zu dem sie gerufen ist. Aber Gott will ja eine Christenheit, die mit dem Volk, in das sie hineingesetzt ist, in Verbindung lebt. Das hat nichts zu tun mit irgendeinem Chauvinismus, mit irgend einem krankhaften übersteigerten Nationalismus. Aber dies Wort Bezzels gilt: Wer sein Volk nicht liebt, das er siehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet?

Und das ist nun eine Tatsache, die wir am Alten Testament beobachten: das Alte Testament führt in die Weite, es führt uns hinein in die Fragen und Nöte des Volkes und führt die Nöte und Fragen des Volkes herein in unser Gewissen.

Und in dieser Richtung geht nun auch das alttestamentliche Wort, das wir vorhin hörten, und das eines von den Worten ist, die die Ordnung der Kirche für den heutigen Sonntag festgelegt hat. Da sehen wir wie es einem Volk geht. Oder richtiger: Wie Gott mit einem Volk umgeht. Und das ist ja das Wichtigste. Erst dann verstehen wir die Geschichte eines Volkes, wenn wir daran denken, wie Gott mit einem Volk umgeht. Wir sehen, wie Gott ein Volk richtet und — rettet. Wie Er es zu einem sterbenden Volk macht — und es zum Leben führt.

I.

Das Volk Israel wandert durch die Wüste. Und nun bricht der Tod in tausendfacher Gestalt ein. An den Bissen der Schlangen sterben sie dahin — Männer und Frauen, Kinder und Greise. Es sieht aus, als sollte das ganze Volk sterben.

In dieser Lage sind wir heute auch. Unser Volk ist, wenn nicht Wunder geschehen, ein sterbendes Volk. Gewiß, wir haben es immer noch besser als andere Gebiete. Aber diese anderen Gebiete gehören auch zu uns, sind ein Stück am Leib unseres Volkes. Und wenn sie sterben, sterben wir mit. Und auch bei uns werden schon die schweren Erscheinungen immer mehr sichtbar. Hunger und Entkräftigung tun auch bei uns ihr Werk. Die Alten siechen dahin und die Jugend bekommt nicht mehr das, was notwendig ist. Krank-

heiten, von denen man noch vor wenig Jahren triumphierend verkündete, daß sie jetzt überwunden seien, treten in neuer Heftigkeit auf. Und dazu die ganze furchtbare wirtschaftliche Vereinigung. Leute, die von diesen Dingen etwas verstehen, sagen, daß wir vor dem Zusammenbruch unserer ganzen Wirtschaft stehen. — Das ist das furchtbar ernste Bild, dem wir nicht auskommen können: wir sind ein Volk, das vom Tod bedroht ist — wie das Volk dort in der Wüste.

Und das ist das Andere, was das Bibelwort uns nun klarmachen will: solch ein Sterben eines Volkes ist Tat Gottes, ist Gericht Gottes. „... und Gott sandte Schlangen.“ Gott sendet die Schlangen! Gott sendet das Sterben! Das ist ein harter Gedanke, der dir nicht in den Sinn will. Nein, das darf doch nicht von Gott kommen. Daran sind die Menschen schuld und du deutest dahin und du deutest dorthin: die sind schuld, jene sind schuld, daß es so mit unserm Volk geht. Aber die Bibel zwingt unsere Gedanken einen anderen Weg. Die Bibel — das einzige Buch, das die Wahrheit kennt, und vor allem das einzige Buch, das die Wahrheit zu sagen wagt — die Bibel wagt das furchtbar ernste Wort: wenn ein Volk stirbt, stirbt es am Gericht Gottes.

Warum hält Gott solch ein Gericht mit unserm Volk?

Die Welt draußen weiß es ganz genau und sie rechnet alle unsere Sünden und Schulden uns vor und sagt, daß wir dafür büßen müssen. Auf der anderen Seite wehrst du dich dagegen und mit dir Hunderte und Millionen, die sagen: nein, wir sind nicht an diesen Dingen schuld. Wir wußten nichts davon. Wir wollten das nicht. Wir hätten uns auch nicht dagegen wehren können.

Gegenüber dem Menschenurteil kannst du wohl so sagen! Aber gegenüber dem Urteil Gottes? Aber auch, wenn wir das sagen können, sind wir ohne Schuld? — ohne die Schuld, die Gott richtet?

Was ist denn die Schuld des Volkes dort in der Wüste? Welche Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten haben sie begangen? Es ist von keinen solchen Untaten die Rede. Aber von etwas anderem ist die Rede: das Volk war verdrossen auf seinem Weg. Verdrossen — unfroh, mißmutig, mißtrauisch, klagend, anklagend zieht das Volk seinen Weg. Es hadert mit Mose, es hadert mit Gott.

Und dafür muß es nun dieses böse Sterben erleben.

Wir erschrecken. Denn das ist ja nun erst recht unsere Lage. Wir ziehen verdrossen unseren Weg, mißmutig und mißtrauisch. Mißmutig stehen wir am Morgen auf, mißmutig legen wir uns zu Bett. Die Verdrossenheit füllt unsere Gedanken.

Ist es ein Wunder? Wer will uns schelten? Wer ohne Schuld ist, wer gar nichts von dieser Verdrossenheit spürt, der werfe den ersten Stein auf uns. Kann es denn anders sein?

Aber Gott denkt anders. Gott nimmt solche Verdrossenheit ganz ernst. Freilich — hinter dieser Verdrossenheit steckt ja das andere: daß wir Gott

nicht mehr Gott sein lassen. Wir wollen uns nicht mehr beugen unter Gottes Führungen. Wir bringen die Kraft nicht mehr auf, Gott zu vertrauen und zu den Führungen zu sagen: Er führet mich auf rechter Straße. Unsere Verdrossenheit kommt aus dem Undank, aus der Untreue, aus dem Ungehorsam, aus dem Unglauben.

Und das nimmt Gott bitter ernst. Das mag uns gar nicht gefallen. Aber wir haben uns dem Urteil Gottes zu stellen.

Soll Gott uns noch tiefer hineinführen ins Sterben? Soll es wirklich ganz aus werden mit unserem Volk? Sollen wir nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, geistlich sterben? Die Anzeichen davon merken wir ja auch schon. Zeichen dieses geistigen und geistlichen Sterbens ist die ganze Müdigkeit und Mattigkeit, die ganze Lethargie, die einfach stumpfsinnig von Tag zu Tag geht. Anzeichen dieses innerlichen Sterbens ist der Selbstmord — und ich denke hier nicht nur an den Selbstmord des Einzelnen, sondern an den völkischen Selbstmord. Was ist dieser ganze Ansturm gegen den § 218 anderes als ein Stück völkischer Selbstmord — ganz abgesehen von den sittlichen und religiösen Fragen, die mit hineinschwingen? Wer die Geschichte der Völker kennt, der weiß, daß solche Gedanken immer nur eintreten, wenn ein Volk im Sterben liegt. Und dazu kommt die ganze moralische Zersetzung, die einen Stand und eine Schicht unseres Volkes nach der andern ergreift. Und noch schlimmer ist es: wir empfinden gar nicht mehr, auf welchem bösen Weg wir heute sind. Man nimmt all diese Dinge als Selbsterklärendlichkeit, als ein gutes Recht. Unser Gewissen ist im Sterben. Und wie kann ein Volk gerettet werden, wenn sein Gewissen im Sterben ist?

II.

Gott sei Dank, daß unser Bibelwort nicht bloß vom Sterben redet und von dem Gericht Gottes, das in unserem Sterben liegt. „... und blieben leben“ — das ist der letzte Satz aus der Geschichte, die so unheimlich angehoben hat. Gott will mit uns reden nicht nur über sein Gericht, das er jetzt hält. Er will zu uns auch reden von der Rettung, die Er uns schenken will.

Wie will Gott retten?

Was geschieht dort in der Wüste? Etwas ganz Seltsames! Eine Stange wird aufgerichtet und daran das ehrne Bild einer Schlange aufgehängt, und dem sterbenden Volk wird gesagt: da sieh hinauf, da hast du Rettung!

Das ist freilich eine wunderliche Sache. Wie mögen die Leute den Kopf geschüttelt haben, als sie das sahen. Wieviele mögen gehöhnt und gespottet haben. Ja, wenn man uns ein Mittel gäbe, die Schlangen zu vertreiben! Ja, wenn man uns eine Arznei gäbe, die man einnimmt, daß einem das Gift der Schlange nicht schadet! Ja, wenn wir eine Salbe bekämen, mit der man die Wunden bestreicht, daß sie wieder heil werden! Aber aufblicken zu einer Schlange — was soll das helfen??

Aber das müssen wir uns ja überhaupt merken für Gottes Handeln, für Gottes Helfen: es ist immer seltsam, es ist immer wunderlich, es ist immer anders als wir es uns denken.

Aber nun wundern wir uns besonders darüber, was diese Geschichte uns zu sagen haben soll. Jahrtausende sind seit dieser Geschichte vergangen. Der Staub von Jahrtausenden liegt auf dieser Erzählung. Der Nebel von Jahrtausenden hüllt diese Geschichte ein, daß wir gar nicht mehr recht wissen: ist das eine wirkliche Geschichte oder nur eine Dichtung, eine fromme Sage, eine Legende. Was soll dann das unserem deutschen Volk im Jahre 1947? Aber nun müssen wir eben daran denken: auch zu dieser Geschichte gehört das Neue Testament. Und das Neue Testament redet von dieser uralten Geschichte. Der Herr Jesus selber redet von dieser Geschichte. Im Gespräch mit Nikodemus sagt er: „Wie Mose in der Wüste eine Schlange erhöht hat, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ (Joh. 3, 14, 15). Also, es wird eine Verbindung hergestellt zu dieser wunderlichen uralten Geschichte, die sich da draußen in der Wüste begeben hat, und der „Erhöhung“ des Herrn Christus am Kreuz.

Jetzt stehen wir dieser alttestamentlichen Geschichte ganz anders gegenüber. Das Wort Jesu fegt den jahrhundertelangen Staub weg von der Geschichte. Das Wort Jesu zerreißt den Nebel, in dem die Geschichte verdämmern will. Vom Wort Jesu her bekommt die Geschichte nun Licht. Davon wird sie mit einem Mal lebendig. Wir ahnen, daß diese uralte, seltsame Geschichte etwas für die ganze Geschichte des Reiches Gottes bedeutet. Sie ist wie ein Vorspiel, wie ein Vorspruch, wie ein Auftakt zu dem, was Gott am Karfreitag tut. Und so leuchtet nicht bloß vom Wort Jesu etwas auf dieses alttestamentliche Wort, sondern auch von dem alttestamentlichen Wort leuchtet nun etwas herein in den Karfreitag, in das Rätsel des Karfreitags.

Rätselhaft ist das, was am Karfreitag geschieht. Oder spürst du das gar nicht mehr? Ja, es ist leider so, daß wir den Karfreitag zu sehr gewohnt sind. Wir spüren gar nicht mehr das Ungeheuerliche, das über diesem Geschehnis liegt. — Darf ich dir erzählen, wie mir das einmal klar geworden ist? Ich war damals noch ein ganz junger Mensch; da hat jemand, der mit dem Glauben der Kirche zerfallen ist, mir einmal gesagt: wie könnt ihr Christen in all euren Stuben und Kammern und Kirchen das Bild eines Gekreuzigten aufhängen — das Bild eines Hingerichteten, das Bild eines Gehenkten?! Das tut man doch nicht. Merkt ihr denn nicht, wie grauenhaft dieses Bild ist? Der Mann hat recht. Über diesem Bild des Gekreuzigten liegt ein unheimliches Rätsel. Es ist das Rätsel der Weltgeschichte. Und nun merken wir, wie von der alttestamentlichen Geschichte hier wenigstens ein Strahl in dieses Rätsel hineinleuchtet. Es ist etwas Verwunderliches, daß Gott diesen Weg geht. Die alttestamentliche Geschichte zeigt uns etwas davon, was Gottes Absicht ist: so wie für dieses sterbende Volk in der Wüste die Schlange zum Zeichen Gottes geworden ist — und nicht bloß zum Zeichen, sondern zur Ursache des Lebens, so will Gott durch das Kreuz Leben schaffen in einer sterbenden und verderbenden Welt.

Crux unica spes — Das Kreuz ist unsere einzige Hoffnung — so hat ein mittelalterlicher Theologe gesagt. Das ist aber nicht nur ein mittelalterliches

Wort. Das gilt auch für die Gegenwart. Das gilt auch für die so schwere Gegenwart unseres Volkes.

Crux unica spes — das Kreuz ist unsere einzige Hoffnung — das Kreuz unsere einzige Hilfe.

Wirklich unsere einzige Hilfe? Ist das nicht eine Übertreibung? Ist das nicht eine maßlose Einseitigkeit? Gibt es nicht auch andere Hilfen für unser Volk? Sind nicht doch da und dort Menschen am Werk, auch außerhalb der Kirche, die unserem Volk helfen wollen — in der Politik, im Wirtschaftsleben, in der Schule? Soll das alles nichts sein? Wollen wir nur das gelten lassen, wovon in der Kirche die Rede ist? Nein. Wir verachten keinen Dienst, der irgendwo heute an unserem Volk geschieht. Wir wünschen Gottes Segen über jeden solchen Dienst. Es ist uns nur ein Jammer, daß so viele Gedanken, die gedacht sind, nicht ausgeführt werden können, weil die Menschen, die die nötige Sach- und Fachkenntnis haben, nicht mitarbeiten dürfen. Es ist uns ein Jammer, daß vor allen Dingen in der Schule — wobei wir an alle Arten von Schule denken — Volksschule, Mittelschule, Universität — die Pläne nicht durchgeführt werden können, die durchgeführt werden sollten, weil so viele Lehrer und Professoren außerhalb ihrer Arbeit stehen müssen. Wir müssen das einmal in allem Ernst sagen und dürfen uns nicht scheuen, wenn uns das falsch ausgelegt wird: mögen doch diejenigen, die zur Obrigkeit in unserem Volk bestellt sind, diese Not sehen und diesen Notschrei verstehen. Aber das ist mir klar: alles das, was Menschen tun, ist immer nur eine Sache am Rand. Eine wirkliche Hilfe für unser Volk kommt nur von dem, der am Kreuz hängt. Es geht nicht bloß um „Christentum“. Das wird ja heute auch weit-hin zugestanden, daß wir wieder die sittlichen Kräfte des Christentums brauchen, seine Menschlichkeit und seine Gerechtigkeit und seine Güte. Es geht um mehr. Es geht um den Herrn Christus. Es geht darum, daß unser Volk zu dem Herrn Christus, zu dem Mann am Kreuz wieder zurückfindet. Es geht darum, daß wir den Blick auf Ihn wenden. Und du verstehst, was mit diesem Blick gemeint ist. Das ist nicht wie wenn du jetzt irgendwo zum Fenster hinausschaust, weil ein Vogel draußen vorbeifliegt. Wie war es dort in der Wüste? Aus Todesnot und Todesangst schauen die Augen der Männer und Frauen, der Kinder und Greise zu dem Zeichen, das vor ihnen aufgerichtet ist. auf. Der Blick, der zum Kreuz geht, ist auch ein Blick „de profundis“ — aus tiefer Not, aus größter Angst. Aber Gott verspricht einem solchen Blick die Rettung — die Rettung vom innerlichen Tod — vielleicht auch die Rettung vom äußerlichen Sterben.

Vom Volk ist die Rede. Vom Volk unter dem Tod. Vom Volk vor dem Kreuz.

Im 5. Buch Mose steht das Wort: Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt; daß ihr das Leben erwählt und ihr und eure Kinder leben möget!

Das tut Gott mit dieser alten und seltsamen Geschichte.

Ach, daß unser Volk das bedächte, was zu seinem Frieden dient, was zu seinem Leben dient.

Crux unica spes! Amen.

Unsere Autoren

ALTHAUS, Paul, geboren 4. Februar 1888 in Obershagen bei Celle, D. theolog., ord. Universitätsprofessor in Erlangen. Anschrift: Erlangen, Atzelsberger Steige 10. — Aus den Veröffentlichungen: Die letzten Dinge, 4. Aufl. 1933; Die christliche Wahrheit 1947.

BREIT, Herbert, geboren 3. September 1908 in Augsburg, Dr. theolog., Pfarrer in Nördlingen. Anschrift: Nördlingen i. B., Baldingerstraße 25. — Aus den Veröffentlichungen: Die Predigt des Deuteronomisten 1933.

BREIT, Thomas, geboren 16. März 1880 in Ansbach, D. theolog., Oberkirchenrat i. R., Leiter des Martin Luther-Bundes. Anschrift: Nördlingen i. B., Pfarrgasse 5.

DIETZFELBINGER, Hermann, geboren 14. Juli 1908 in Ermershausen Ufr., Pfarrer, Rektor des Ev.-Luth. Predigerseminars Nürnberg. Anschrift: Erlangen, Fahrstraße 15. — Aus den Veröffentlichungen: Wegweisung für den Konfirmandenunterricht 1940.

ELERT, Werner, geboren 19. August 1885 in Heldrungen, D. theolog., Dr. phil., ord. Universitätsprofessor in Erlangen. Anschrift: Erlangen, Hindenburgstraße 44. — Aus den Veröffentlichungen: Morphologie des Luthertums 1931/32, Der christliche Glaube, Lutherische Dogmatik 2. Aufl. 1941.

KELLER-HÜSCHEMEYER, Max, geboren 24. Mai 1913 in Remscheid, Lic. theolog., Pfarrer und theologischer Mitarbeiter beim Kreisdekan in Bayreuth. Anschrift: Bayreuth, Kirchplatz 2.

KINDER, Ernst, geboren 11. Mai 1910 in Barmen, Lic. theolog., Dozent an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau-Heilsbronn, Schriftleiter der Ev.-Luth. Kirchenzeitung. Anschrift: Heilsbronn Mfr., Museumsgasse 7. — Aus den Veröffentlichungen: Natürlicher Glaube und Offenbarungsglaube 1935, Lutherisches Bekenntnis heute 1938.

KÜNNETH, Walter, geboren 1. Januar 1901 Etzelwang, D. theolog., Dr. phil., Dekan des Kapitels Erlangen, Honorarprofessor a. d. Univ. Erlangen. Anschrift: Erlangen, Friedrichstraße 15. — Aus den Veröffentlichungen: Die Lehre von der Sünde 1927, Die Theologie der Auferstehung 1933, Antwort auf den Mythos 1935, Der große Abfall 1947.

LIERMANN, Hans, geboren 23. April 1893 in Frankfurt a. Main, Dr. jur., ord. Universitätsprofessor für Kirchenrecht, deutsche und bayerische Rechtsgeschichte in Erlangen. Anschrift: Erlangen, Löwenichstraße 21. — Aus den Veröffentlichungen: Deutsches Evangelisches Kirchenrecht 1933.

LINK, Wolfgang, geb. 7. Februar 1911 in Worms, Kaufmann, derzeit Referatsarbeiter im Evang.-Luth. Landeskirchenrat in München. Anschrift: Dachau, Hermann-Stockmann-Straße 17.

MUTH, Paul, geboren 6. September 1906 in Lodz (Polen), Pfarrer, Generalsekretär des Martin Luther-Bundes. Anschrift: Erlangen, Glückstraße 2.

SCHIEDER, Julius, geboren 17. Juli 1888 in Weißenburg i. B., D. theolog., Oberkirchenrat und Kreisdekan des Kirchenkreises Nürnberg. Anschrift: Nürnberg, Burgschmietstraße 10. — Aus den Veröffentlichungen: Katechismusunterricht 1933, Erster Petrusbrief 1941.

† STEINLEIN, Hermann, geboren 10. Juli 1865 in Ansbach, verstorben 1947, D. theolog., Kirchenrat, zuletzt Pfarrer in Ansbach. — Hat viele Artikel und Aufsätze zur Luther-Forschung veröffentlicht, so z. B.: Luthers Stellung zum Schauspiel, Luthers Stimme und seine Anschaunungen über die Stimme, Luthers Anlage zur Bildhaftigkeit, eine genaue Darstellung von Luthers Haushalt, eine Untersuchung über Luthers Doktorarbeit, Luther und der Krieg, Luther als Seelsorger.

STEINWAND, Eduard, geboren 21. Juli 1890 in Odessa, D. theolog. Pastor und Landeskatechet in Hannover. Anschrift: Hannover, Hubertusstraße 4. — Aus den Veröffentlichungen: Lasset uns aufsehen auf Jesum (Arbeitshilfen für den biblischen Unterricht) 1946.