

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 tiefsinnigen 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: Königsherrschaft 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 Doppielethik 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 gleichnishafte 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 Knechtsgestalt 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 Ausg. 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 accidens, nicht per se.

²²⁾ Jak. 2, 19.

hören.²³⁾ Das Leben in diesem Bereiche 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 lauterer Evangeliums willen geforderte notwendige Unterscheidung von Weltregiment Christi und Reich Christi verwischt, sondern daß man darüber hinaus durch eine Verflüchtigung von weltlicher und geistlicher Ordnung zu einer dem Wesen des reinen Evangeliums nicht gemäßen Vermischung beider Bereiche geführt wird.

Die entstehende 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. Psalmes; 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 irrigen 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 Reiches 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 eyynn 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 widerspiegelten; 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 Testaments 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 gefährvollen 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 Stadtreger 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 Dämonien 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 demokratisch, 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 schöpferordnungsgemäßen 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. Psalmes; 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 Vater-unser nicht wider sie gehe.“⁵⁵) Der leidende Beter ist indessen gewiß, daß seine Beschränkung auf die ihm allein gemäße Kampfweise nicht bedeutet, daß die Welt nun hinfort 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, wohlan, 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 begehren 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 verhänget, 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 Landesherrn 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 Schutzamt 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 jeglichem 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 schöpfungsgemäßen 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 getrösten, 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 durchgeführte 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 Wortführer 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 brauen. 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. Psalmes; 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, Heckenstraße 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).