

4

# Jahrbuch des Martin Luther Bundes



GEMEINDEN UND KIRCHEN  
EVANGELISCH-LUTHERISCHEN  
GLAUBENS IN DER ZERSTREU-  
UNG DER WEITEN WELT IN  
VERBUNDENHEIT DES GE-  
MEINSAMEN BEKENNTNISSES  
DARGEBOTEN - ANNO 1949/50

Gh  
5225 *bb*

U: B. TUB.  
27 DEZ 19 49

*gh* 5225 *bb* 80



[4.]

# J A H R B U C H

DES

MARTIN LUTHER

BUNDES

1949/50

HERAUSGEGEBEN VOM MARTIN LUTHER-BUND IN ERLANGEN

## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
GELEITWORT . . . . .	3
ERWIN MEYER: Lutherische Diasporafürsorge heute . . . . .	5
WALTER KÜNNETH: Das Menschenbild als biologisches und theologi- sches Problem . . . . .	9
GEORG MERZ: Der geschichtliche Ort der Kirche . . . . .	19
WOLFGANG SCHANZE: Vom weiten Raum der lutherischen Kirche . . . . .	33
MAX KELLER-HÜSCHEMENGER: Die Kirche — der Leib Christi in der Welt . . . . .	43
HANS ASMUSSEN: Die lutherische Kirche und die vertauschte Obrigkeit . . . . .	66
HANNS LILJE: Du bist nur eine Stimme . . . und weiter nichts! . . . . .	75
ERNST KINDER: Was muß sich die lutherische Kirche heute sagen lassen? . . . . .	83
PAUL FLEISCH: Die lutherische Kirche und der Pietismus . . . . .	102
PAUL SCHATTENMANN: Zum Verständnis des lutherischen Pietismus . . . . .	111
HANS LAUERER: Diakonie in lutherischer Bestimmtheit . . . . .	118
ERNST EMMERT: Die lutherische Kirche und die Anthroposophie . . . . .	126
HERBERT BREIT: Der Mundschenk des Pharao . . . . .	142
HANS LIERMANN: Der Westfälische Frieden . . . . .	147
ROLAND STEINACKER: Erinnerung an 1548 . . . . .	158
ERWIN MEYER: Von kirchlicher Sitte und kirchlicher Zucht . . . . .	162
DER MARTIN LUTHER-BUND . . . . .	168

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

Alle Rechte, einschließlich das der Übersetzung, vorbehalten.  
Satz und Druck: Junge & Sohn, Universitäts-Buchdruckerei, Erlangen.



Jh 5225 <sup>tbl</sup> —

## Geleitwort

Das Jahrbuch 1948 des Martin Luther-Bundes hat einen uns überraschenden starken Widerhall bei den Lesern gefunden. Zahlreiche Briefe aus den uns verbundenen lutherischen Kirchen in Afrika, Amerika und Australien bezeugen uns, daß nicht nur die deutschen Leser reichen Gewinn daraus gezogen haben für ihre theologische Erkenntnis und für die Verkündigung des Evangeliums. Das ermuntert uns die Reihe der Jahrbücher fortzusetzen. Wir glauben auch mit den hier vorgelegten Aufsätzen etwas Wesentliches zu den in unserer Kirche heute viel erörterten Fragen zu sagen. Wieder verzichteten wir auf den Konsensus im Lehrverständnis, weil wir feststellen dürfen, daß alle Verfasser in der gleichen Bemühung um eine möglichst klare Erfassung der *pura doctrina* vereinigt sind. Auch war es uns nicht darum zu tun, zu der laut und leidenschaftlich geführten Diskussion über die „Evangelische Kirche in Deutschland“ und über die „Vereinigte Lutherische Kirche Deutschlands“ einen Beitrag zu liefern. Vielmehr war unser Absehen darauf gerichtet, an den Grund zu erinnern, auf dem die Kirche Christi in der Welt steht. *Vos semper petitis principium*. Diesem einst Luther gemachten Vorhalt wollen wir uns bewußt aussetzen und — so es Gott gefällt — standhalten.

...„daß ich nicht den andern predige, und selbst verwerflich werde“ —. In dieser Sorge steht die Kirche vor ihren Freunden und vor ihren Verächtern. Beiden ist sie das Wort schuldig, das ihr zugesprochen und aufgetragen wurde, und durch das sie frei geworden ist von der Welt und für die Welt. Ihre Verkündigung duldet keinen Verzug. Allein sie ist ständig von der Gefahr umlauert, daß der universale Anspruch, den sie erheben muß, von dem Bild der empirischen Kirche her in Frage gestellt wird. Dann erhält die Welt einen wirksamen Vorwand für die Verwerfung des ihr angebotenen Wortes.

Ist es erlaubt oder vielleicht sogar geboten, in diesem Zusammenhang einige Fragen an unsere Kirche zu stellen? Es wird viel von der „politischen“ Aufgabe der Kirche gesprochen. Geschieht das immer im Wissen darum, daß das Gericht am Hause Gottes beginnt? Wird dabei auch nicht vergessen, daß den öffentlichen Gewalten Gottes Wort immer nur als Gesetz gesagt werden kann, zumal der moderne Staat die Zugehörigkeit zu einer Welt bekennt, „in der die Mehrheit der Menschen den Gedanken gefaßt hat, daß Gott tot sei?“

Ist die Kirche dessen gewiß, daß die heute so hoch bewertete Kunst organisatorischer und konstruktiver Gestaltung im Dienst der Gesetze steht, die das Werden und Wachsen und Wirken des Reiches Gottes in der Welt bestimmen? Wenn man die Kraft der Kirche an der Zahl und dem Umfang der Veranstaltungen messen dürfte, die als Lebensäußerung der Kirche verstanden sein wollen, dann wäre das Urteil wohl gerechtfertigt, daß die Kirche ihre Stunde erkannt hat. Sie nimmt überdies ihr soziales und politisches Wächteramt gewissenhaft

wahr, sie ist unermüdllich im Nachweis ihrer sozialen Leistung, in den modernen Nachrichtendienst aufgenommen hat sie das Ohr der Öffentlichkeit, in den Auseinandersetzungen über die Grundfragen der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Existenz unseres Volkes hat sie sich als anerkannter Gesprächspartner durchgesetzt. Es ist ihr auch gelungen, sich eine Verfassung zu geben, wenn auch deren Vollzug zeigen wird, daß sehr viele Fragen offen geblieben sind, über die in den letzten Jahren leidenschaftlich und oft genug nicht in der Liebe Christi diskutiert worden ist.

Nun melden sich aber ernste Sorgen. Man sehe in das Amtszimmer des Pfarrers in einer Stadtgemeinde oder einer großen Landgemeinde und lasse den „Betrieb“ auf sich wirken, der sich dort täglich abwickelt! Ich rede nicht von den Hilfesuchenden aller Art — zumeist ist äußere Hilfe erfragt —, auch nicht davon, daß der Pfarrer wie ein gehetztes Wild durch die Gemeinde jagt, von der Schule zum Friedhof, von einer Sitzung zur anderen, auch nicht davon, daß schier alle Abende durch verschiedene Verpflichtungen besetzt sind. Ich denke vielmehr daran, daß die Leitung der Kirche in zunehmendem Maß seine Kraft und seine Zeit für den Vollzug ihrer gewiß im Interesse der Ordnung unvermeidbaren Weisungen in Anspruch nimmt, daß die kirchlichen „Werke“, die gewiß von kirchlich legitimen Motiven bestimmt sind, mit Anforderungen an den Gemeindepfarrer herantreten, deren Erfüllung nur dadurch ermöglicht werden kann, daß er seiner Gemeinde schuldig bleibt, was er dem Werk gibt an Kraft und Mitteln aller Art. Ich frage: woher nimmt der in ein Netz vielfältigster Verantwortung eingespannte Pfarrer die Stille, die ihm Stärke und seinem Wort Vollmacht verleiht? Wann sammelt er sich im Gebet um den heiligen Geist, der wohl auf die Stimmen der Zeit hören heißt, der aber von allen Hörigkeiten löst?

An dieser Stelle kann ich nur andeuten, was mir im Blick auf die „tätige“ Kirche am Herzen liegt. Ich fürchte, daß das Gleichgewicht zwischen den ruhenden, tragenden, in der Verborgenheit und Stille wirkenden Kräften und den bewegenden und nach außen drängenden Kräften gestört ist. Darum sollen die hier gesammelten Aufsätze mit der Bitte hinausgehen, es möchten sich viele aufmerksame Leser finden, die sich mit theologischen Erkenntnissen bereichern lassen, aus denen neue Freudigkeit und Zuversicht für den Dienst des Christen in der Welt und für die Erfüllung des dem Pfarrer anvertrauten Amtes wächst.

Ein besonderer Hinweis auf eine überaus bemerkenswerte theologische Neuerscheinung sei mir noch erlaubt: Zwischen Gnade und Ungnade, Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium von Werner Elert. 1948. Evang. Presseverband f. Bayern, München. — Wer entwickelt die Folgerungen dieser hier erarbeiteten grundsätzlichen Klarheiten in Hinsicht auf das Selbstverständnis der lutherischen Kirche, ihre Verkündigung, ihre Stellung in der Welt und ihr Verhältnis zum humanum und politicum?

Nördlingen, August 1949

D. Breit

## Lutherische Diasporafürsorge heute

Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes\*)

Auf die Kirche blicken in unseren Tagen noch viel mehr Menschen als sich zu ihren Gottesdiensten einfinden. Und alle, die auf sie blicken, erwarten etwas von ihr. Was erwartet man heute nicht alles von der Kirche? Man will, daß sie sich um Gefangene und Vermißte kümmere, sie suche und heimführe, daß sie Verschleppte und Internierte befreie, daß sie den jahrelang in Lagern Lebenden Wohnungen beschaffe, daß sie den Regierenden die Wahrheit sage, daß sie die Einheit Deutschlands bewirke, daß sie den Arbeitslosen zu Verdienst und Brot ver helfe, daß sie den Flüchtlingen und Ausgewiesenen die Auswanderung ermögliche und vieles, vieles andere. Wer aber erwartet von der Kirche, daß sie das Evangelium predige? Einer erwartet es sicher von ihr. Das ist Jesus Christus, ihr Herr. Es ist gut, wenn die Kirche sich dieses ihres ersten Auftrages immer wieder erinnert: Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur. Von da her nahm die Kirche ihren Ursprung, von da her kann sie sich auch heute nur verstehen. Danach wird sie am Ende der Tage auch gefragt werden. Alle, die ihr dienen wollen, werden ihren Dienst darum in Beziehung zu diesem Befehl sehen müssen. Sonst verstehen sie ihn falsch oder tun ein fremdes Werk.

Lutherische Diasporafürsorge ist heute, was sie auch früher war: Bau und Pflege der ev. luth. Kirche in der Zerstreuung. Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer, der langjährige Leiter des Martin Luther-Bundes, definiert: „Diasporagebiet ist für die evangelische Kirche jener Raum, der im allgemeinen fast ganz oder doch ganz überwiegend besiedelt ist von anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften, gleichviel welchen. ... Diaspora ist jene Gruppe Evangelischer, welche in einem solchen Gebiet auf Grund ihrer kirchlichen Zusammengehörigkeit sich ihrer Geschlossenheit bewußt wird und kirchliches Leben anstrebt oder pflegt.“

Die kirchliche Arbeit in der Diaspora ist zunächst eine *missionarische*. Gerade auch an fernen Orten und gerade auch in der Zerstreuung unter andersgläubigen Menschen soll für unsere Glaubensgenossen die Kirche unseres Glaubens gebaut und gepflegt werden. Ihren Kindern soll durch die Erziehung im Glauben der Väter das Gut gesichert werden, das ihnen keine Währungsreform oder Vertreibung aus der Heimat, weder Aussiedlung noch Entrechtung und Verfolgung nehmen kann. Sie können dieses Gut nur dann verlieren, wenn sie es selbst von sich werfen. Das aber wird nur dann geschehen, wenn sie nicht wissen, daß sie an dem Glauben an Jesus Christus den Halt im Leben und im Sterben haben. Es ist des höchsten Einsatzes wert, lebendigen Menschenseelen diesen Schatz und seinen Wert groß und leuchtend

\*) Über seine Leitung, die ihm angeschlossenen Werke und seine Arbeitszweige, siehe den Nachweis am Ende dieses Buches.

zu zeigen. Der Förderung des Religionsunterrichtes, der Konfirmandenlehre, der Einzelseelsorge wird darum in der Diasporafürsorge erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt. Das bedeutet aber, daß man Verkünder des Evangeliums für die Kirche in der Zerstreuung braucht, denen es ein heiliges Anliegen ist, die biblische Botschaft in treuem, beharrlichen Dienst auszurichten.

Dazu will der Martin Luther-Bund beitragen, indem er in Erlangen sein Auslands- und Diasporatheologenheim unterhält. 25 bis 30 Studenten nimmt es Semester für Semester auf, die sich zum Dienst eines Predigers des Evangeliums rüsten. Sie zu fördern unterhält er seine Studienbibliothek, deren Diasporaabteilung immer mehr ausgebaut wird. Ihnen ihre zukünftige Verantwortung groß zu machen, bietet er ihnen Vorträge und Einführungen in den komplexen Bereich des Diasporakirchentums mit seinen Möglichkeiten und Schwierigkeiten.

Mit vieler Mühe ist es ihm gelungen, das zufolge von Beschlagnahme so gut wie total ausgeplünderte Haus wieder einzurichten. Großes Verdienst und herzlicher Dank gebührt hierbei vor allem der amerikanischen Sektion des Lutherischen Weltbundes, der dem Hause eine große Anzahl von Einrichtungsgegenständen im Rahmen des „Hundert-Heime-Projektes“ durch das Evangelische Hilfswerk zukommen ließ. Aber auch einzelne Freunde des Hauses im In- und Ausland tragen zur Führung des großen Haushaltes und zur Förderung der meist finanziell schlecht gestellten Insassen in dankenswerter Weise bei.

Auch das zweite Haus, das der Martin Luther-Bund unterhält, die „Sachsenmühle“, dient diesem missionarischen Zweck, und zwar in mittelbarer und unmittelbarer Weise. Mittelbar darin, daß es vorzugsweise Diasporalutheraner im kirchlichen Dienst zu kurzen Urlaubs- und Erholungszeiten aufnimmt. Wer es nur weiß, was ein Pfarrer etwa in der neu entstandenen innerdeutschen Diaspora an Dienst, an rein physischen, dann aber auch an geistigen und geistlichen Leistungen zugemutet werden muß, wird den kurzen Erholungsurlaub für ihn und seine Familie nicht für einen Luxus halten. Er muß nach seinen endlosen Gängen und Fahrten, den vielen, vielen Religions- und Unterrichtsstunden, nach der Menge der Amtshandlungen und Gottesdienste auch wieder zu sich selbst finden. Auf ihm und seiner Frau lastet ja auch noch ein Großteil der gemeindlichen Arbeit, der Rat- und Hilfeleistung in unzähligen Fällen. Es sei ihm und den Seinen gegönnt, wenn sie im schönen Wiesental der Fränkischen Schweiz 14 Tage oder drei Wochen Ruhe und Erholung suchen und finden. Sie kommt ja nur ihrer weiteren Arbeit zugute.

Aber auch ganz unmittelbar dient die Sachsenmühle dem Bau der Kirche. Sie ist seit Jahren der kirchliche Stützpunkt für die über 700 Glaubensgenossen, die in der katholischen Umgebung untergebracht sind. Hier werden ihre Gottesdienste gefeiert und finden alle Amtshandlungen statt. Leiter dieser Predigtstation ist z. Zt. der Leipziger Missionar Johannes Hohenberger. Die Sachsenmühle beherbergt dar-

über hinaus auch Freizeiten kirchlicher Verbände und Werke und ist ebenso der Tagungsort der eigenen Konferenzen des Bundes. In der Stille des Tales, inmitten der Felsen der Fränkischen Schweiz, kann in dem freundlichen Hause sorgfältig und ohne Störung und Ablenkung gearbeitet werden.

Der Diaspora durch Gottes Wort zu dienen ist Diasporafürsorge auch heute. Der Stichtag der Währungsreform hat auch das lang und schmerzlich entbehrte Druckpapier wieder erscheinen lassen. So kann auch die Heilige Schrift wieder in ausreichendem Maße gedruckt werden, daneben christliches Schrifttum aller Art. Die Bibelmission des Martin-Luther-Bundes (Sitz Stuttgart) und sein Sendschriften-Hilfswerk in Berlin haben es sich zum Ziel gesetzt, die Bibel und das gute christliche Buch den Glaubensgenossen und Gemeinden in der Zerstreuung kostenlos darzureichen. Ihr Dienst ist wechselvollen Schwierigkeiten unterworfen gewesen. Heute wäre den beiden Werken durch freundliche Zuwendung von Spenden am meisten gedient. Das Buch ist heute wieder da, aber es muß gekauft, verpackt und versandt werden; das kostet Geld. Stöße von Gesuchen harren der Erledigung. Wir spüren etwas von dem Hunger nach Gottes Wort und würden ihn gern noch viel völliger und ausgiebiger stillen.

Außer diesem missionarischen Dienst erwächst der Diasporapflege immer schon, und in der Situation von heute in besonderem Maße, auch der diakonische Auftrag. Er steht an zweiter Stelle. Aber an dieser zweiten Stelle steht er mit seinem ganzen Gewicht. Die Rede der Apostel Acta 6, 2—4 ist jedem Diasporapfarrer aus der Seele gesprochen. Er will gern „anhalten am Gebet und am Amt des Worts“. Und darum begrüßt er es freudig, wenn ihm ein rechter Diakon zur Seite tritt und ihm das „Zu-Tische-dienen“ abnimmt. Wie dankbar ist er auch, wenn er sich an das Diasporawerk um Unterstützung wenden kann in den mancherlei Nöten der Gemeinde und einzelner Glieder! Briefe froher Empfänger solcher Hilfe geben dem beredten Ausdruck. In seiner Flüchtlingshilfe will der Martin Luther-Bund auch diesen Dienst nach Kräften tun. Er könnte gar nichts mehr tun, wenn ihm nicht seine Freundeskreise stets aufs neue die Mittel dazu darreichen. Er könnte aber noch viel mehr helfen, wenn Gemeinden und Pfarrer der geschlossenen Kirchengebiete sich noch klarer der Verpflichtung gegenüber unseren Brüdern und Schwestern in der Zerstreuung bewußt würden. Er wird nicht müde werden, ihnen ihre Verantwortung groß zu machen.

Durch seine 18 Landesvereine ist der MLB mit weiten Kreisen des deutschen Luthertums verbunden. Von demselben haben fast alle auch ihre eigenen Diasporaaufgaben; alle, denen es möglich ist, tragen aber auch bei zur Förderung der Arbeit der Bundeszentrale. Auch darf dieselbe dankbar die Kollekten quittieren, die in Landeskirchen ohne einen eigenen lutherischen Gotteskasten für seinen Dienst eingesammelt werden.

Mit den ausländischen Martin Luther-Vereinen und den ihm angeschlossenen Kirchen im europäischen und überseeischen Ausland steht er seit vielen Jahren Schulter an Schulter in der Fürsorge für Gemeinden und Kirchen lutherischen Glaubens. Er nimmt teil an dem Bau ihres Kirchenwesens, der Entwicklung ihrer Gemeindeordnung, der Ausbildung ihres Pfarrernachwuchses. Ebenso weiß er sich gerufen mit ihnen das theologische Gespräch zu pflegen, über die Fragen, die der lutherischen Kirche zur Stunde aufgetragen sind.

Durch seine Mitgliedschaft im Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes ist das Diasporawerk schließlich in Kontakt mit der lutherischen Ökumene. Das ist in einer Zeit wie der unseren besonders wichtig, da von kirchlichen Stellen bspw. die Heilung der schier unübersehbaren Schäden und Notstände in Angriff genommen wird, die der große Krieg hinterlassen hat. Denken wir nur an die Millionen Heimatloser, Verschleppter, Geflüchteter, Ausgewiesener jeglicher Nationalität und Muttersprache. Ist es nicht der Auftrag des Herrn der Kirche an die, die ihm dienen wollen an seinen geringsten Brüdern, daß diesen am meisten Geschädigten, den Entwurzelten, den Zukunfts- und Hoffnungslosen die hilfreiche Hand des Bruders geboten werde? Daß sie auf ihren Wanderungen den Dienst ihrer Kirche doch nicht zu vermissen brauchten und, wo ihnen vielleicht eine neue irdische Heimat geboten werden kann, der kirchlichen Heimat nicht ermangeln müßten! Der Martin Luther-Bund steht schon dadurch in enger Arbeitsverbindung mit dem Ausschuß für Lutherische Auswandererfürsorge beim Deutschen Nationalkomitee, daß sein Bundesleiter zugleich der Präsident desselben ist.

Ein Jahr nach der Währungsreform darf der Martin Luther-Bund mit Dank zu Gott bekennen, daß diese krasse Enthüllung unserer grenzenlosen Armut die Fürsorge für die lutherische Diaspora nicht ganz zum Erliegen gebracht hat. Die Not der Diaspora ist freilich gewachsen; die Mittel, ihr zu begegnen, sind klein geworden — das ist beides sicher richtig. Doch wir stellen dieses dem anheim, der beides nicht von ungefähr über uns hat kommen lassen. Da wir auf den Herrn der Kirche blicken, wissen wir von einer Niedrigkeit, die Ungezählten zum Heil und Segen geworden ist, und erfahren, daß es eine Armut gibt, die viele reich macht.

## Das Menschenbild als biologisches und theologisches Problem

Die anthropologische Frage ist heute wieder in den Mittelpunkt grundsätzlicher Besinnung gerückt worden. Es ist nicht nur das existenzialphilosophische Bemühen um ein neues wesentliches Menschenverständnis von M. Heidegger bis K. Jaspers und P. Sartre, das eine theologische Stellungnahme fordert, sondern nicht minder die biologische Deutung, welche das Problem des „Menschseins“ mit neuer Dringlichkeit aufwirft. Während jedoch die Urteile der Existenzialphilosophie in ihrer Abstraktheit und letztlich unbefriedigenden Unverbindlichkeit ohne praktische Bedeutung bleiben, zieht das biologische Menschenbild sofort Konsequenzen nach sich, die für die praktische Lebensgestaltung von einer nicht zu unterschätzenden Wichtigkeit sind.

So sind es eine Reihe zunächst vordergründiger Zeiterscheinungen, welche dieses Problem ausgelöst haben. Wir denken an die viel diskutierte und auch heute noch nicht zur Ruhe gekommene Frage nach der Verhütung erbkranken Nachwuchses, an den Kampf um den § 218, der seit 1946 wieder neu entfacht wurde, an die Forderung der „sozialen Indikation“, der künftig ein besonderes Gewicht zukommen wird, an das Problem der Euthanasie und die Frage nach dem Recht und der Grenze der „Menschenversuche“, wie sie im Nürnberger Ärzteprozeß akut geworden ist.

Diesen Phänomenen gegenüber, die doch irgendwie für das Denken unserer Zeit über den Menschen charakteristisch sind, ist zu fragen, was bedeuten sie eigentlich als Gradmesser für das moderne Menschenverständnis? Wo liegen die Wurzeln dieser Illusion, die von der Entwicklung der Menschheit hin zu einer Erbgesundheit träumt, wo die Voraussetzungen für die Entwertung des Menschenbildes, die auch die Gewaltübung an Wehrlosen biologisch rechtfertigen zu können meint? Es ist überaus bezeichnend, daß die Weltöffentlichkeit in großer moralischer Entrüstung die Verbrechen an der „Menschlichkeit“ brandmarkt und in hoher Lautstärke die „Humanität“ proklamiert, sich aber keineswegs tiefere Gedanken über die eigentlichen Ursachen dieses offenkundigen Bankrottes des Humanums macht. Man begnügt sich daher mit vordergründigen, oberflächlichen Beurteilungen jener Zeiterscheinungen und übersieht prinzipiell, daß es sich hierbei um Symptome eines tieferliegenden Zustandes, um eine Geistesverfassung handelt, die den Blick für das eigentliche wesenhafte Menschsein verloren hat.

Ein Blick auf den Hintergrund dieser modernen Haltung zeigt die Trübung, ja die Zerstörung des Menschenbildes überhaupt. Die Humanität ist schon längst vor jenen das Entsetzen der Welt erregenden Auswirkungen in Verfall geraten. Was ist es um den Menschen? Was

bedeuten Sinn und Ziel seiner Existenz? In der Beantwortung dieser Frage herrschen Unwissenheit und Blindheit. Es kann nicht verwundern, daß als Ergebnis dieses Fehlansatzes die Begegnung von Mensch zu Mensch verdorben wird, daß die Beziehung zum Mitmenschen schlechthin zum Problem werden mußte. Es gilt daher in prinzipieller Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen zu einer Tiefensicht vorzustoßen, die den Rahmen der rein gegenständlichen immanenten Betrachtungsweise sprengt. Damit aber wird die biologische Frage zugleich zu einem theologischen Problem. Erst unter diesem Aspekt vermag die anthropologische Frage in ihrer ganzen Weite und Tiefe verstanden zu werden.

#### 1.

Bedenken wir zunächst das Menschenbild, wie es sich uns in seiner Abstraktion von den Erkenntnissen der biblischen Offenbarung darbietet, so stoßen wir auf drei Haupttypen anthropologischer Sicht. Der erste Typus trägt den Charakter einer biologisch-naturalistischen Deutung.

Der Mensch wird als „bloße Natur“ als eine spezielle Erscheinungsform des „Bios“, als ein Stück höchstentwickelter höchstorganisierter Materie begriffen. Alle Vorgänge des menschlichen Lebens werden nur naturalistisch interpretiert. Auch das Gebiet des Seelischen, des Geistigen, des Persönlichen wird lediglich als ein Ausdruck biologischer Gegebenheiten verstanden. Unter dieser Voraussetzung kann der Mensch als bloße Naturform der Idee der Zweckmäßigkeit, des Nutzens unterstellt werden. Der Naturvorgang, der auch das menschliche Leben umgreift, soll zweckmäßig sein. Wozu nützt die menschliche Existenz? Unter welcher Vorbedingung ist mit einer nutzbringenden Verwendung des Menschen zu rechnen? Wodurch wird die Nützlichkeit des menschlichen Faktors begrenzt?

Schon mit dieser Fragestellung wird der Mensch zum bloßen Objekt degradiert. Das ist daher auch der eigentliche „Sündenfall“ der naturalistisch sich verstehenden Medizin, daß sie vom Menschen nur noch als biologisches Objekt, nicht mehr aber als personhaftes Gegenüber redet. Mit Recht hat daher Victor v. Weizsäcker in seiner Untersuchung über „Euthanasie und Menschenversuche“ (1947) die Prüfung des Geistes jener Medizin verlangt, die den Menschen nur als Objekt nimmt, die „den Menschen betrachtet wie ein chemisches Molekül oder einen Frosch oder ein Versuchskaninchen.“ Dieser primär medizinische Irrtum führt zu dem verhängnisvollen Satz, die menschliche Existenz müßte, sobald sie nicht mehr zweckmäßig und biologisch wertvoll erscheint, ihren Sinn verlieren. Es ist jedoch überaus charakteristisch, daß die „Bewertung des rein biologischen Lebens, wie v. Weizsäcker sagt, zur unmittelbaren Folge die mögliche Entwertung im biologischen Sinn, also die Vernichtung dieses biologischen Unwertes“ hat.

Die zweite Gestalt begegnet uns in der idealistisch-humanitären Sicht. Diese Form des anthropologischen Verständnisses erfährt heute wieder ihre Neubelebung und gilt als der legitime Ausdruck erstrebenswerter Menschlichkeit. In ihr wird, was zweifellos hoch bedeutsam ist, die Besonderheit des Menschen als individuelle Person im Unterschied zur Materie, zur Natur, zur biologischen Erscheinungswelt ernstgenommen. Diese Schau wird von der Erkenntnis der Individualität getragen, der Beurteilung des Menschen als vernünftiges, bewußt handelndes Subjekt. Mit dieser Einsicht wird zugleich die Freiheit der Persönlichkeit und damit das typisch „liberale“ Menschenbild statuiert.

Diesem Gesamtverständnis entsprechend proklamiert der Individualismus, wie es schon seit der Renaissance üblich geworden ist, den Menschen zum Maßstab aller Dinge. Der Mensch selbst erscheint als der freie souveräne Herr seines Lebens, der autonom über seine Existenz und auch nach den Parolen Friedrich Nietzsches über sein Schicksalsende verfügt. Die Autonomie des Menschen legt Sinn und Glück, Zweck, Aufgabe und Ziel des Daseins in seine eigene Hand, selbst die Entscheidung über Leben und Tod.

Die medizinisch-biologischen Konsequenzen sind auch bei dieser „idealistischen“ Anthropologie weittragende. Die Fragen der Sterilisation, der Indikation und Euthanasie werden vom Individuum selbst ohne letzte verantwortliche Bindung an übermenschliche Normen in „freier“ Entscheidung beantwortet. „Das Glück des Einzelnen“, so wird von einem der Vertreter dieser Richtung kürzlich geschrieben in bezug auf die „soziale Indikation“ und den § 218, „darf nicht unnötig kontrolliert und beeinträchtigt werden.“ Ist bei einem kranken Menschen jedoch diese individuelle Entscheidungsmöglichkeit gehemmt, dann ist auch der Arzt in der Lage und berechtigt als freies Subjekt, „zweckmäßig“ im Sinne menschlicher Autonomie, im Sinne der Idee des allgemein einleuchtenden Humanums zu handeln. Das bedeutet aber nichts geringeres als prinzipielle Freigabe der medizinischen Maßnahmen in freier subjektiver Verfügung über ein Menschenleben.

Die dritte anthropologische Deutungsmöglichkeit findet ihre Ausprägung in der kollektivistischen Sicht. Anstelle der Autorität eines einzelnen Individuums tritt die Norm irgendeines Kollektivums, sei es wie früher der Volksnomos, oder der rassische Maßstab, die Staatsnotwendigkeit oder die Forderung des „Bios“, der Kultur oder auch die Idee der Menschheit. Bei diesen Postulaten sind immer überindividuelle, übermenschliche Ersatzautoritäten maßgebend, wenn es sich um die Bewertung des Menschen handelt. Der Zweckgedanke, der Begriff des Nutzens, die sinnvolle Aufgabe der menschlichen Existenz wird in Überhöhung des rein biologischen oder individualistischen Gesichtspunktes vom kollektiven Interesse her bestimmt.

Es ist einleuchtend, daß die Machtinstanz eines Kollektivs auch biologische Folgerungen notwendigerweise in sich schließt. Die Wertung des Menschen kann sich nur in seiner Beziehung zum Kollektiv

tivum vollziehen, d. h. konkret nur aus seiner Bedeutung für die jeweilige kollektive Größe ergeben. Der persönliche individuelle Wert des Menschenbildes an sich wird grundsätzlich durch den übergeordneten Wert des Kollektivs begrenzt und in Frage gestellt. So kommt es unter dieser anthropologischen Sicht zu einer Entpersönlichung des Menschen. Der Mensch wird zum Gegenstand, zur bloßen Nummer, zum Objekt und Sachwert für die Zwecke und Maßstäbe des kollektiven Organismus. Das Bild des Menschen wird entartet zu einem Atom der anonymen Masse, entstellt zu einem Rädchen in der gigantischen Maschine des Kollektivs. Von hier aus wird es verständlich, daß die Forderungen der Indikationen, der Euthanasie und der Menschenversuche durchaus im Interesse des Kollektivs gelegen sein können und von dieser Autorität her ihre Rechtfertigung erfahren. Erweist sich die menschliche Existenz nicht mehr für das reibungslose Funktionieren des Kollektivbetriebs geeignet, so muß sie um der Gesamtheit willen ausgeschieden und beseitigt werden. Wiederum stehen wir vor der Tatsache, daß das Menschenbild nicht mehr ernstgenommen und darum willkürlich und zugleich unter der Maske höherer Notwendigkeit zerschlagen wird.

Diese drei hier entwickelten Haupttypen des Menschenverständnisses tragen die Wesenszüge autonomer Anthropologie. So verschieden auch die Erscheinungsformen sind, so liegt doch ihr Einheitspunkt darin, daß man versucht das Menschenbild „an sich“, d. h. aber ohne Transzendenzbeziehung zu gestalten. Demnach wird der Mensch nur als „Natur“, als „Vernunftwesen“, als „Massenmensch“ genommen und ein rein diesseitig, wesensmäßig säkulares Menschenverständnis begründet. Jede autonome, eigengesetzliche Anthropologie trägt aber gottgelöste, sich selbst vergötternde Züge. Der um sich selbst eigenmächtig verfügende, selbsterherrliche Mensch prägt das normgebende Ideal.

Was ist aber das Ergebnis dieses transzendenzlosen anthropologischen Ansatzes? Es tritt, wenn auch oft übersehen und bestritten, in einer grundsätzlichen Infragestellung des wirklichen Menschenbildes in Erscheinung. Das autonome Menschenverständnis führt zur Isolation des Menschen, zur Absonderung des Menschen von seinem eigentlichen Daseinsgrund. Die Menschenexistenz gründet dann nur noch im Bios, in der monadenhaften Seelensubstanz, im Kollektivwesen. Der Mensch ohne Transzendenzbeziehung aber verliert sich selbst, es entsteht ein Menschentorso, ein Menschenfragment. Diese Verzeihung des Menschenbildes hat weittragende Konsequenzen.

Zunächst wird dadurch die Personhaftigkeit des Menschen bedroht. Das Wesen der „Person“ ist ja immer nur in seiner Bezogenheit auf eine andere personhafte Existenz gegeben. „Ich“ ist der Mensch nur in seiner Ausrichtung auf ein „Du“. Das autonome Ich aber behauptet das Ich ohne personhaftes Gegenüber, ohne Du zu sein, so daß eben der andere Mensch als Mittel zum Zweck mißbraucht wird. Mit dieser Loslösung aus dem Beziehungsgefüge von Ich und Du aber wird ein wirkliches Selbstverständnis des Menschen unmöglich gemacht.

Sodann wird auf diesem Weg die Verantwortlichkeit aufgelöst. „Verantwortung“ gibt es nur als Antwort auf einen an die Person ergangenen Anruf. Der Mensch als Naturobjekt, als selbstmächtiges Individuum, als Glied im Zweckzusammenhang des Kollektivs aber ist ohne eigentliche Verantwortung. Die Gewissenslähmung und Gewissensschumpfung, wie wir sie beispielhaft in der jüngsten Vergangenheit erleben und wie sie auch heute noch lange nicht überwunden ist, sind die Folge.

In dieser anthropologischen Sicht wird endlich auch die Flüchtigkeit der Menschenexistenz enthüllt. Der Mensch ohne Transzendenz ist der Mensch ohne Woher und Wohin, ohne bleibenden Sinn, ist der Mensch des Augenblicks. Der Augenblicksmensch fragt nur nach dem „Heute“, nach dem Zweck des „Jetzt“. Es ist schlechthin der Mensch ohne Zukunft. Diese Erkenntnis ist aber nicht ohne entscheidende praktische Wichtigkeit. Ohne Transzendenzverantwortung ist der Mensch schutzlos den jeweiligen Zweckmäßigkeitsmaßnahmen preisgegeben. Das Menschenbild ist damit durch innere oder äußere Vergewaltigung gefährdet, da jede Sicherung dagegen fehlt, den Menschen zum Objekt in irgendeiner Weise zu machen. Die Vernichtungspolitik des letzten Jahrzehntes muß als eine symptomatische Ausreifung autonomer Anthropologie verstanden werden.

## 2.

Im Gegensatz zu diesen anthropologischen Möglichkeiten gilt es heute die radikale Umkehrung hin zur biblischen Anthropologie vorzunehmen. Bei ihr geht es entscheidend um die theonome Begründung des Menschseins.

Diese Aussage ist für den heutigen Menschen nicht ohne weiteres verständlich, denn sie erfordert eine prinzipielle Umdrehung des Denkens, das am Menschen orientiert ist und das allein vom Menschen ausgeht. Es ist damit nämlich gesagt, daß nur von der Transzendenz her das Wesen und Sein des Menschen zu begreifen ist. Das Denken über den Menschen ist nicht vom Menschen aus, sondern allein von Gott her legitim. Die Grundeinsicht der biblischen Anthropologie besteht darin, daß die Gottbezogenheit konstitutive Bedeutung für die menschliche Existenz besitzt. Wie es um den Menschen wesentlich steht, ist niemals „an sich“, „neutral“ fixierbar, sondern nur in der persönlichen Beziehung zu Gott zu enthüllen. Der Mensch hat seine eigentliche Existenz daher nur in der Ausrichtung auf dieses transzendente personhafte Gegenüber.

Im Speziellen aber ist mit diesem theonomen Grundansatz des biblischen Menschenbildes seine trinitarische Begründung und Entfaltung gegeben. Sinngemäß ist damit ein Menschenverständnis gesetzt, das nur in drei Aussagen, die gleichzeitig gemacht werden müssen, sich auszudrücken vermag.

Der Mensch ist in die Existenz gerufen durch das Wort des Schöpfers. Das transzendente „Ich“ des göttlichen Schöpfers „Ich bin der Herr, Dein Gott“ stellt den Menschen in sein konkretes naturhaft-geschichtliches Dasein. Dieses menschliche Sein ist damit als das von Gott angesprochene und mit der Gottesbeziehung beschenkte Leben qualifiziert. Aus der Persönlichkeit Gottes empfängt der Mensch sein „Du“, seine Personhaftigkeit, seine unvergleichbare, unwiederholbare, einzigartige Individualität. Der Mensch wird zum Menschen erst durch diese theonome Ausrichtung, so daß er wesensmäßig nur in der Zwiesprache mit Gott existiert. Diese personhafte, in der Ich-Du-Beziehung sich ausprägende Existenzsetzung des Menschen ist die „Ebenbildlichkeit“ Gottes im Menschen, die ihn über alle sonstige Kreatur qualitativ hinaushebt. Das Recht alles Biologismus findet hier seine Grenze. „Gottesebenbildlichkeit“ ist demnach das „Angesprochensein“ und die „Ansprechbarkeit“ des Menschen von Gott her und zugleich andererseits das zur „Antwortgerufensein“ des Menschen, die Möglichkeit und Notwendigkeit verantwortlicher Gewissensentscheidung vom Menschen her.

Das zweite Urteil lautet, das Menschsein ist die durch den Mittler versöhnte Existenz vor Gott. Damit ist ein Doppeltes gesagt. Das geschöpfliche personhafte Dasein befindet sich in einem anormalen Zustand, weil die Verbindung mit Gott beständig durchbrochen ist, weil der Mensch auf sich selbst geworfen, in seiner Ichhaftigkeit verkrümmt, in Sonderung von Gott und in Nichtachtung des Nächsten sein Leben lebt. Dieses gottgelöste Sein aber verfehlt die Verantwortung vor Gott und dem Mitmenschen und damit den Sinn seiner existenziellen Aufgabe und wird zur Schuld. Die Existenzmöglichkeit, das Menschenbild in seinem gottesebenbildlichen Charakter ist aber nur dann wiederhergestellt, wenn von Gott her die Schuld vergeben wird. Die neue Möglichkeit menschlichen Daseins ist also nur durch die Versöhnung gegeben. Erst Jesus von Nazareth macht in aller Verdunkelung des Menschenbildes wieder klar, was es um die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist, die in seinem eigenen Antlitz in ungebrochener, ursprünglicher Reinheit aufleuchtet. Die theonome Begründung des Menschseins wird demgemäß als eine christonome interpretiert, sofern eben die in Unordnung geratene menschliche Existenz nur durch Christus ihre Neuordnung zu erfahren vermag. Das menschliche Leben ist daher, wenn es sich selbst richtig verstehen will, wenn es wieder zu seinem eigentlichen Wesen und Sinn zurückfinden will, auf die in Jesus Christus erschienene Gottesgnade angewiesen. Die biblische Anthropologie ist notwendigerweise auf die Christologie ausgerichtet, welche erst die Wiederherstellung der verlorengegangenen Gottbezogenheit ermöglicht und verbürgt.

Zum Dritten ergibt sich hieraus die Aussage, daß die menschliche Existenz erst durch die Verheißung einer Zukunft letztlich sinnvoll bestimmt ist. Eine sinnvolle Existenz ist zwar grundsätzlich durch den Ruf des Schöpfers gegeben. Aber das Nichthören, der Widerspruch des

Menschen gegen Wort und Willen Gottes bedingt die Zerstörung des Lebenssinnes. Die Neubegründung eines Lebens, das nicht im Tode sinnlos versinkt, gibt es daher erst durch die im testimonium Spiritus Sancti geschenkte Verheißung einer kommenden unvergänglichen Seinsweise. Eine Anthropologie, die auf eine Theologie des Todes und damit auf eine Theologie der Auferstehung verzichtet, endet notwendigerweise entweder in einem Illusionismus oder im Nihilismus. Die biblische Anthropologie dagegen nimmt bewußt das Todesschicksal in ihr Daseinsverständnis mit hinein und vermag daher in der Überwindung des Todes durch Christus die Menschenexistenz neu zu begründen. Die anthropologischen Urteile werden nur dann sinnvoll, wenn sie von einer Bürgschaft für ein „ewiges Leben“ zu zeugen vermögen. Das menschliche Dasein ohne eine transzendente Zukunft ist sinnentleert. Es kommt daher alles auf eine Neubestimmung der verworrenen Personexistenz des Menschen durch Gottes Geist an, denn der in der Gottesferne vom Zerfall bedrohte Menscheng Geist bedarf der Einwirkung durch den „heiligen Geist“, um zu sich selbst und zu einer über den Tod hinausreichenden sinnvollen Zukunft zu gelangen.

Das Ergebnis einer biblisch-anthropologischen Deutung stellt sich uns in drei Erkenntnissen dar. Auf dem Boden der biblischen Anthropologie wird deutlich, daß die Wertbegründung des menschlichen Seins nicht im Menschen selbst ruht, nicht in seiner biologischen Gegebenheit, nicht in seiner autonomen Persönlichkeit, auch nicht in einer zweckhaften kollektiven Gliedschaft, sondern allein in Gott. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist nicht sein physisch-psychisch-geschichtliches Dasein, sondern Gottes Anrede, Gottes Handeln mit ihm. Entscheidend ist es also, wie Gott den Menschen ansieht, wie Gott das Menschenleben beurteilt. Der Wert des Menschen, seine besondere ihn über die biologische Sphäre hinaushebende Würde ist durch die übermenschliche Autorität Gottes gegeben. Wert und Würde des Menschen haben ihren Grund in der Tatsache der Gottesebenbildlichkeit, in der Wirklichkeit der Versöhnung und in der Geistverheißung, die auf der wieder in die Gottesgemeinschaft zurückgeholtten Existenz ruht. Damit aber ist die trinitarisch begründete Menschenexistenz mit einer schlechthin unvergleichbaren Qualifikation durch Gott ausgezeichnet.

Sodann ist die Unabhängigkeit des Menschenbildes und seiner Würde von jeder konkreten geschichtlichen oder biologischen Erscheinung menschlicher Existenz sichergestellt. Die in der säkularen Anthropologie gültige Wertskala der Unterscheidung zwischen „hochwertig“, „minderwertig“ und „unwert“ ist unter diesem theonomen Aspekt völlig sinnlos geworden. Wert und Würde des Menschen vor Gottes Angesicht unterliegen keiner Abstufung. Sobald der Mensch im Lichte Gottes gesehen wird, wird er an die Stelle gerückt, die ihm nach dem Schöpferplan und nach dem Willen Gottes zukommt. Damit wird das eigentliche Wesen des Menschen, das in seiner gegenständlichen

Erscheinung tausendfach verschüttet ist, wieder aufgedeckt und zur entscheidenden Gültigkeit erhoben.

Zum Dritten ergibt sich hieraus eine der Theonomie des Menschen gemäße Haltung gegenüber dem menschlichen Leben, sei es in seiner gesunden oder in seiner kranken und vom Tode bedrohten Gestalt. Weil die menschliche Existenz als Gottes Geschöpf zutiefst angesprochen werden muß, gilt es ein „Ja“ zu diesem Leben zu sagen, seine Gesundheit zu erhalten und um sie zu ringen. Die Krankheit ist immer das Nichtseinsollende, das Gottes Schöpfung verdirbt, so wie auch Jesus in seinen Krankenheilungen den Kampf gegen die Gottes Kreatur zerstörende Macht aufgenommen und Zeichen dafür aufgerichtet hat, daß Gott auch den gesunden Körper will.

Zugleich aber wird von dieser Position aus auch ein „Ja“ zur Schwachheit des Leibes, zu seinen Leiden und Krankheiten, selbst zum Sterbenmüssen gefordert. Diese für das säkularistische Denken des modernen Menschen unbegreifliche Stellungnahme, spiegelt ganz besonders klar die Tiefensicht der biblischen Anthropologie wider. Diese weiß, daß wir nicht mehr in der paradiesischen Welt, sondern in einer von Gott abgefallenen Schöpfung stehen. Mit P. Althaus gilt es daher zu erkennen: „Die Wirklichkeit des Leidens ist die Wirklichkeit des Menschen überhaupt.“ (Vgl. die auch heute noch gültige Spezialuntersuchung, P. Althaus: „Unwertes Leben im Lichte christlichen Glaubens“, 1933). Das Absehen von der Leidverfallenheit der menschlichen Existenz ist gleichbedeutend mit einer Flucht des Menschen vor seinem eigenen Angesicht, eine Haltung, die freilich gerade für den Menschen der Moderne typisch ist und der deshalb bestrebt ist, alle Äußerungen des Leidens und des Todes aus der Öffentlichkeit in die Anstalten und an den Rand des Lebens zu verdrängen. Dieser Affinität des heutigen Menschen zur Illusion gegenüber, die in einem merkwürdigen Widerspruch zu seinem betonten nüchternen Realismus steht, tut es not, gerade das Leidensschicksal und das alles Leben erschütternde Todesrätsel als Grenze für die menschliche Hybris und als Schranke für seinen Autonomiestolz zu werten.

Dieses „Ja“ zur Vergänglichkeit des Menschseins umschließt wiederum das „Nein“ zur Selbsttäuschung einer Höherentwicklung, eines falschen Lebensoptimismus. Es kann keine wirkliche Verjüngung und Wiedergeburt des Menschen auf Grund biologischer Einsichten und durch eugenische Maßnahmen geben. Alle Anstalten und Heime für Hilfsbedürftige, Gebrechliche und Belastete sind eine harte Erinnerung an den „Fall“. Die Daseinswirklichkeit dieser gebrechlichen Menschenexistenz darf nicht getarnt und verdeckt werden durch den Anschein eines anthropologischen Evolutionismus, sondern sie muß uns als Frage bedrängen. Gerade an dieser Stelle bestätigt es sich, daß die wahrhafte Hoffnung menschlicher Existenz nur eschatologisch zu begründen ist.

Gestattet uns die biblische Anthropologie tiefste Einblicke in das Wesen, Schicksal, in Sinn und Zukunft menschlicher Existenz, so vermögen von hieraus letzte Perspektiven entfaltet zu werden. Nichts geringeres als die Neubegründung der Humanität ist in dem biblischen Zeugnis vom Menschen gesetzt.

Heute ist die Frage nach dem wahren Menschenbild mit Dringlichkeit aufzuwerfen. Wir müssen jedoch dem weitverbreiteten Irrtum wehren, als gäbe es verschiedene Standpunkte, die alle mit demselben Recht eine relativ gültige Deutung des Menschen vermitteln. Es gibt eben nicht gemäß den oben entwickelten Prämissen gleichberechtigte Möglichkeiten den Menschen zu sehen und zu beurteilen. Die biologische Schau reicht eben nicht den Schlüssel zum Menschenverständnis dar, und es wäre gut, auf das Urteil von Weizsäckers zu hören: „Eine Medizin, die sich nur naturwissenschaftlich oder biologisch als Wissenschaft bestimmt, entscheidet sich schlecht, falsch und schuldhaft.“ Ein sachgemäßes Bild vom Menschen ergibt sich erst unter dem „theologischen“ Aspekt. Erst im Lichte der biblischen Offenbarungserkenntnis wird die menschliche Existenz ordnungsgemäß bestimmt und der Wirklichkeit entsprechend gesehen. Erst durch sie werden die biologische Betrachtungsweise und medizinischen Maßnahmen vor gefährlichen Kurzschlüssen bewahrt.

Sinn und Ziel des Menschseins erfüllt sich also nicht in Abstraktion von Gott und seiner Offenbarung, sondern gerade durch die Begegnung mit der ewigen Wahrheit Gottes. Damit aber gelangt der Mensch zu seinem eigentlichen Wesen, zu seinem tiefsten Selbstverständnis, zu dem Grund seiner Existenz. In diesem Offensein für Gott begründet sich folgerichtig das Freiwerden für den Menschen der Umwelt, den Nächsten, für die Bruderschaft der Mitmenschen. Zu dem anderen Menschen können wir dann nicht mehr in einem Objekt-, Sach- und Zweckverhältnis stehen, sondern nur in personhafter verantwortlicher Beziehung. Dieses Verpflichtetsein dem anderen Menschen gegenüber ergibt sich dann nicht auf Grund natürlicher Sympathie, sondern fließt aus jener unbedingten Liebe, die ihre Quelle in Christus hat. Die menschliche Existenz weist über sich selbst hinaus auf eine Vollendung aller Ich-Du-Beziehung, zielt ab auf Gottes Gemeinschaft, ist angelegt auf Gottes Reich. Der eigentliche Sinn des Menschseins offenbart sich unter diesem Gesichtspunkt als ein Reifwerden für dieses Glaubensziel.

Kommt das Menschenbild zu seiner sinnvollen Gestaltung nur in Begegnung mit Gott, so werden dadurch alle irdischen Beurteilungsmaßstäbe des menschlichen Lebens relativiert und die willkürlichen Etiketten „gesund“, „krank“, „wertvoll“, „unwert“ hinfällig. Nach dem biblischen Zeugnis vollzieht sich eine totale Umwertung aller Werte. Das schon an sich fragliche Urteil „gesund“, „krank“, „nützlich“ oder „schädlich“ verliert sein Gewicht und wird abgelöst durch die allein wesenhafte Frage nach der Gottverbundenheit oder der Gottesferne der menschlichen Existenz. Entscheidend ist, ob der Mensch gehalten ist

in der Theonomie oder einer Dämonie verfallen ist. „Zöllner und Huren“ können dem Reich Gottes näher stehen als die „gesunden“, „gerechten“ Pharisäer. Gerade der gesunde kraftstrotzende Mensch kann dämoniebesessen sein und zum Werkzeug satanischer Macht werden, während umgekehrt das schwächliche, scheinbar „minderwertige“ Leben christusgläubig und gottgegründet zu sein vermag und als Werkzeug der Liebe und Gnade Gottes in Dienst genommen werden kann. Das, was wirklich „wertvoll“ auch für die menschliche Gemeinschaft sein kann, mag irdisch beurteilt als „unwert“ erscheinen. Umgekehrt aber vermag gerade das, was der Welt als das Mächtige, Starke, Gesunde wertvoll dünkt, zerstörend und vergiftend sich auszuwirken, wenn es im Bunde mit der Gottlosigkeit steht.

Damit ist eine neue Sinnhaftigkeit der Krankheit und des Leidens gesetzt, und die paulinische Paradoxie verständlich geworden: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ (2. Kor. 12, 10.). Leiden wird für das Menschsein der bevorzugte Weg zur Gottesbegegnung. Nur zu oft ist die biologische Lebentüchtigkeit eine Hinderung für den Menschen zur inneren Reife zu kommen, während dem Menschen in aller biologischen Gebrechlichkeit die Möglichkeit gegeben ist, den tiefsten Lebenssinn, das wahre Menschenbild zu erfüllen. Es kommt demnach alles auf die Indienststellung des Leidens zu dem Hochziel der innersten Lebensreife in Blickrichtung auf die Gottesgemeinschaft an. Die Fülle der Erfahrungen mit Menschen, die körperlich und seelisch zu den im Leben Verkürzten gehören, mit seelisch Kranken, auch psychopathisch Belasteten lehrt, daß die eigentliche Tiefe des Daseins von diesen Menschen ganz anders erkannt und verstanden wird als von den leiblich robusten und seelisch gesunden Menschen.

Ohne Frage haben die leidenden Menschen auch wiederum für ihre Umwelt eine besondere Bedeutung. Das Leiden ruft zur Dienstbereitschaft der Agape, zu jener unbegrenzten Liebe, die nicht nach Zweck und Lohn fragt, sondern selbstlos zu wahren Opfer für Gott sich einsetzt. Damit werden die Kräfte der Barmherzigkeit entbunden, von denen die Welt im Geheimen lebt. Auch auf diesem Wege kommt es zur Gestaltung des wahren Menschenbildes, zur Neubegründung echter humanitas, welche die Welt mit ihren egozentrischen Möglichkeiten nicht zu erzielen vermag.

Die christliche Verantwortlichkeit hat heute darin zu bestehen, alles zu tun, um dieses in Gott gegründete Menschenbild wieder zu finden, das Menschenleben in seiner einzigartigen Würde vor Trübung und Zerstörung zu bewahren. Echte Lebenshilfe besteht darin, einen Beitrag zu liefern, daß der Mensch es lernt, sein Leben als Ausreifung auf Gottes Reich hin zu begreifen und seine Existenz mit ihrer Zielsetzung theonom zu begründen.

Wir stehen heute noch im Abendland in einer notvollen Krisis des Humanums und fragen solange vergeblich nach ihrer Überwindung, bis wir den Urfehler in der antibiblischen Sicht des Menschen erkannt

haben. Die Konstruktion einer Anthropologie an der biblischen Botschaft vorbei, verfehlt grundlegend die Wahrheit des eigentlichen Menschseins.

Eine Überwindung der Krisis der Humanität und die Gewinnung einer geheiligten neuen Humanität gibt es nur, wenn der Mensch von heute bereit wird zum Hören auf die Botschaft von Gottes dreifaltiger Offenbarung. Von ihr müssen wir uns die Grundzüge zeigen lassen zur Erfassung des wirklichen Menschenbildes. Die menschliche Existenz ist das personhafte Leben aus Gott, mit Gott, zu Gott hin.

Von Paulus wird diese Menschenexistenz bezeugt im Widerspruch zu aller Autonomie in Bejahung der Christonomie:

„Unser keiner lebt sich selber und unser keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn.“

(Röm. 14, 7. 8.)

GEORG MERZ:

## Der geschichtliche Ort der Kirche

### 1.

Am 24. Mai 1539, zwanzig Jahre nach der für die Reformation so wichtigen Leipziger Disputation, predigte Martin Luther wiederum auf der Pleißenburg, diesmal zur Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen, das sein grimmiger Gegner Georg so lange der Predigt des reinen Evangeliums verschlossen hatte. Es ist verständlich, daß Luther an diesem Ort und bei dieser Gelegenheit sich in besonderer Weise aufgerufen wußte auf Grund des altkirchlichen Evangeliums vom Pfingstfest (Joh. 14, 23—31) zu bezeugen, „was die Kirche sei“. Seine Predigt (W 47, 772 ff.) ist ein gewaltiges Zeugnis gegen jeden, auch den leisesten Versuch, die Botschaft von Jesus, dem Herrn und Christus, umzusetzen in eine Hoffnung auf einen weltlichen Messias; darum ist sie eine entschiedene Mahnung, „auf Christum zu sehen und ihn zu hören, wie er die wahre christliche Kirche beschreibt wider das Geschrei des Papstes, der Kardinäle und Bischöfe“. „Ei höre doch, Du Ölgötze, wo steht doch geschrieben in Gottes Wort, daß Vater Papst und Bruder Kardinal die wahre Kirche Christi sei? Vielleicht daher, weil der schöne Vogel Papagei mit der schwarzen Dohle also geschwätzet hat. Christus aber sagt Dir und mir ein viel anderes, nämlich: Das ist meine Kirche, wo mein Wort lauter und unverfälscht gepredigt und gehalten wird.“ Wir hören die leidenschaftlich bewegte Stimme des sich noch einmal gegen den Papst erhebenden Reformators, der eben in den Schmalkaldischen Artikeln den unversöhnlichen Gegensatz festgestellt

hat, der zwischen der Kirche des Wortes, des Wortes allein und der des Papstes besteht, der mit „seinem Dekret aus der Kirche Gottes gemacht hat ein Sekret“ (W 47, 778).

Wo das reformatorische Zeugnis von der Kirche spricht, hat sie vor allem eine antirömische, eine antikuriale, eine antiklerikale, wie man heute sagt, eine antikatholische Spitze: „Es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.“ (Schmalk. Art. III 12). So stellt sich bei Luther selber dar, was der 7. Artikel der Augustana mit der Aussage meint, daß die Kirche sei „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden.“

## 2.

Ohne Zweifel standen die Pietisten um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts in der Nachfolge dieses Luther, als sie gegen konsistoriale Bürokratie, dynastische Suprematie und professorale Orthodoxie als gegen den „Apap“ protestierten, der nicht weniger schlimm sei als der römische „Papa“. Sie wollten auf solche Weise das schmalkaldische Zeugnis von der „heiligen Kirche“ wiederholen: „Diese Heiligkeit besteht nicht in Chorhemden, Platten, langen Röcken und anderen ihren Zereemonien, durch sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben.“

Aber nicht minder richtig und wichtig ist, daß Luther und das reformatorische Zeugnis aufs gewissenhafteste bedacht sind zu zeigen, daß der „geschichtliche Ort“ der Kirche dort ist, wo solches Wort Gottes recht gepredigt und das diesem Worte gemäße Sakrament recht gereicht wird. „Wort und Glaube“ bezeichnen nicht den Übergang von einer Objektivität in eine Subjektivität, die Kirche wird nicht verstanden als ein Ort, wo sich die sancti, die Gläubigen, zur Gemeinschaft sammeln, die durch sie ihre Heiligkeit, ihre Gläubigkeit, ihr eigentümliches Gepräge empfängt; es wird vielmehr bezeugt, was das Rechte und Objektive, das Reale in der Geschichte sei. In die Geschichte ist ein Sanctum hineingestiftet, nämlich Wort und Sakrament; wo dieses „da ist“ und im Glauben aufgenommen wird, ist Kirche. So tritt im Bekenntnis unserer Kirche neben den 7. Artikel der Augustana der 8., in dem mit Nachdruck geltend gemacht wird, „daß die Sakramente gleichwohl kräftig bleiben, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind“. Will man darum den geschichtlichen Ort der Kirche richtig erkennen und sich dabei von dem grundlegenden Zeugnis unserer Kirche führen lassen, so muß man die Beziehung erfassen, in der C. A. 8 und 28 zueinander und beide zu Artikel 7 stehen. Denn der letzte Artikel der Augustana „von der bischöflichen Gewalt“ zeigt ja die reformatorische Lehre in den konkreten Verhältnissen ihrer Zeit, nicht nur den Bischöfen gegenüber, sondern auch im täglichen

Handeln in der Gemeinde, so daß eine mit den Torgauer Artikeln erhaltene Vorarbeit zu diesen Artikeln die Überschrift trägt: „Vom Vermögen der Schlüssel“ und als einen der ersten Sätze proklamiert: „Evangelium predigen, Sünde strafen und vergeben, Sakramente reichen. Dies allein soll der Bischöfe oder Priester Amt sein.“

5.

Das Zeugnis der Augustana ist auf die heilige Schrift gegründet. Darum versucht sie in diesem Zusammenhang zunächst an der Auslegung der maßgebenden Stellen der heiligen Schrift zu zeigen, in welchem Sinn sich die Kirche „apostolisch“ nennen darf und muß, um eine „christliche“ Kirche zu sein.

Die Erscheinung Jesu von Nazareth auf Erden war nach seinem eigenen Willen kein singuläres Ereignis. Er kam, um zu bleiben. Sein Dienst auf Erden hatte die Einsetzung von Stellvertretern zur Folge, von Männern, die ihn in ähnlicher Weise „repräsentieren“, also vergegenwärtigen, wie er den Vater, der ihn sandte, vergegenwärtigte. Das Zeugnis des Evangeliums von ihm und seinem Dienst beschreibt keine Episode der menschlichen Geschichte, sondern eine Epoche. In diesem Sinn führen die Bekenner von Augsburg Mc. 16, 15 an: „Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur“, sowie Joh. 20, 21—23: „Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch! Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und da er das gesagt hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmet hin den heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Nimmt man diese Aussage und ihre Begründung auf das Zeugnis der Schrift ernst, so versteht man richtig, in welchem Sinn auch die evangelische Kirche der lutherischen Reformation „apostolische Sukzession“ lehrt. Sie weiß sich mit dem Inhalt und der Gestalt ihrer Verkündigung in der geschichtlichen Reihe, die mit der Sendung der Apostel durch ihren Herren und Meister beginnt.

4.

Darum nimmt im Zeugnis unserer Bekenntnisse das Wort Luc. 10, 16 eine entscheidend wichtige Stellung ein. „Wer euch hört, der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat.“ Die Verheißung des Herrn an die Apostel wird zugleich auf die bezogen, die je und je in dem Zeugendienst stehen, der mit den Aposteln begann. Der „verordnete Diener der christlichen Kirche“, der „minister verbi divini“, steht in der apostolischen Sukzession. Sein Dienst ist es, durch den die Kirche ihren eigentümlichen Ort innerhalb der Geschichte der Menschheit einnimmt. Er spricht das Wort, das nach dem Glauben ruft, und dem sich der Glaube zuwenden darf. Die Verheißung, die auf diesem Amt liegt, ist nämlich allein an das Wort gebunden: sie liegt nicht in der Einrich-

tung des Amtes als solchem, sie liegt auch nicht in den Dienern des Wortes, sofern sie bestimmte Persönlichkeiten sind.

Darum gilt zunächst: Der Kirche als Kirche hat Christus seine Verheißung gegeben, aber diese Verheißung kann nur verwirklicht werden, wenn in dieser Kirche gepredigt und dadurch Trost und Hilfe wider die Sünde gegeben wird. Die Kirche muß Diener am Worte haben, und solche von ihr im Glauben an Christi Verheißung abgeordnete Diener sind „Repräsentanten Christi“: „. . . repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant personas proprias“. „Denn um des Berufs willen der Kirchen sind solche da, nicht für ihre eigen Person, sondern als Christus“ (Apol. VII). In der Berufung, die die Kirche vollzieht, erweist sich der Gehorsam der Kirche gegenüber Christi Wort und das Vertrauen auf die damit gegebene Verheißung. Darum setzt sich in dieser „vocatio“ die Sendung der Zeugen fort, die in der Sendung der Apostel begründet wurde.

5.

Aber nur die dem Worte gehorsame Kirche hat diese Verheißung. Das „apostolische Amt“ der Prediger wird zwar von der Kirche verwaltet, aber die Kirche hat keine Herrschaft über dieses Amt. Seine Kraft ist im Worte gegründet. In diesem Sinn verweisen unsere Bekenntnisschriften mit Nachdruck auf das apostolische Wort Römer 1, 16: „Denn ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen“, und auf das prophetische Wort Jesaja 55, 11: „Also soll das Wort, so aus meinem Munde geht, auch sein. Es soll nicht wieder leer kommen, sondern tun, was mir gefällt, und soll ihm gelingen, dazu ich's sende.“ Melancthon sagt dazu im 15. Artikel der Apologie: „ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones“. „Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten und hat herrliche Zusage Gottes“. Das Wort Gottes erscheint als die „Dynamis“, die die von der Kirche abgeordneten Menschen zu ihren Organen macht, durch die sie das Heil schafft. Wo in dieser Kraft und im Gehorsam gegen diese Kraft gedient wird, da vollzieht sich sakramentales, apostolisches Handeln. Das ist der Ort der Kirche Christi. So wie dies zunächst wie eine Anzeige kundgemacht wird, so wird es zugleich in sorgfältiger Abgrenzung gegen Mißverständnis und Mißbrauch gesichert. Der gewaltigen Zusage und Verheißung tritt eine klare Mahnung und Warnung zur Seite. Die Verheißung, die *promissio*, ist dem Auftrag, Zeugnis zu geben, dem *mandatum* beigefügt, aber dieser Auftrag ist kein „*mandatum cum libera*“, also keine den Predigern gegebene Blankovollmacht, sie ist eine *cautio de rato*, ein *speciale mandatum*, ein „gemessener Befehl“. (Apol. XXVIII 18.) Die Prediger stehen nur solange und nur insofern in der apostolischen Sukzession, als sie das Wort bezeugen. Sie verfügen nicht über das Wort, das Wort ist Herr über sie. Ein Wort wie Joh. 16, 12: „Ich habe euch noch viel zu sagen;

aber ihr könnt es jetzt nicht tragen“, darf nicht mißbraucht werden, als ob die Zeugen Jesu künftighin ein Recht hätten, über die Grenzen hinauszugehen, die ihnen durch das Wort des Herrn gezogen sind. Das Wort des Herrn darf nicht in dem Wort seiner Stellvertreter untergehen. Die Kirche des Wortes ist nicht nur in dem Sinn Kirche des Wortes, daß sie das Wort zu verkündigen hat und in ihrer Geschichte vom Worte ausgeht, sondern auch in dem Sinn, daß sie immer an das Wort gebunden ist.

6.

Durch solche Begrenzung und Bindung wird zugleich das Verhältnis zwischen dem Prediger und der Gemeinde geregelt. Das Amt ist ein beneficium, eine der großen Gaben Gottes an die Christenheit, auf daß ihr wohlgetan und sie erquickt werde. In diesem Sinne sind die ministri verbi divini Diener der Gemeinde; sie dürfen niemals aus dem „beneficium“ ein „dominium“ machen. Ihre Verpflichtung, sich gegen die Irrlehren und gegen die Irrlehrer zu wenden, die sie zwingt, Matth. 7, 15 und Gal. 1, 8 ernst zu nehmen, gibt ihnen keine vom Wort und vom Dienst am Wort unabhängige herrschaftliche Stellung. Sie sprechen gegebenenfalls ihr Anathema, aber sie sprengen es auf Grund der Vollmacht, die ihnen das Wort gibt. Irgendein Recht oder eine Satzung aufzurichten, die ihr Recht nicht am Worte bewährt, steht ihnen nicht zu. Jeder Versuchung, ein Joch in der Gemeinde aufzurichten, wird mit dem Hinweis auf biblische Worte wie Kol. 2, 20 („So ihr denn nun abgestorben seid mit Christo den Satzungen der Welt, was lasset ihr euch denn fangen mit Satzungen, als lebtet ihr noch in der Welt?“) abgewehrt und die Gemeinde aufgerufen, „in der Freiheit zu stehen“ (Gal. 5, 1). So widersteht die Apologie hartnäckig der Meinung der römischen Konfutatoren, daß die Bischöfe Gewalt haben zu herrschen, zu richten, zu strafen, zu zwingen, Gesetze zu machen und stellt fest: „nullum habent jus episcopi condendi traditiones extra evangelium.“ „Darum haben die Bischöfe nicht Macht, Satzung zu machen außer des Evangelii.“ (Apol. XXVIII.)

Damit ist der geschichtliche Ort der Kirche bestimmt und gezeigt, was „apostolische Sukzession“ ist. In der Geschichte der Menschheit gibt es durch Gottes Gnade das Wunderwerk der Verkündigung des Evangeliums. Sie geschieht durch Diener am Worte, die die Kirche beauftragt, und die der Verheißung, die Christus seinen Stellvertretern gab, gewiß sein dürfen, sofern und soweit sie in ihrem gemessenen Befehl bleiben und dem Worte dienen.

7.

Trotz der entschlossenen antikurialen und antiklerikalen Haltung dieser Sätze, die das Zeugnis festhält und ausführt, das Luther zu Beginn seiner Kämpfe mündlich und schriftlich gegen Cajetan, Silvester Prierias, Latomus, Eck, Emser, Alveld und die anderen papistischen Gegner ablegte, liegt in diesem Zeugnis auch etwas „Katholisches“. Die

Confessio Augustana lehnt es zwar scharf ab, daß es eine apostolische Sukzession an sich, also eine für sich bestehende, historisch und juristisch bestimmte Institution einer bischöflichen Reihenfolge gäbe, die durch ihre Ordnung das Heil verbürge, aber sie lehrt doch, daß in der Geschichte ein Dienst am Zeugnis von der Berufung der Sünder durch die Gnade Christi in einer geordneten Weise (*vocatione ecclesiae*) erfolge, auf der durch einen Befehl Christi seine Verheißung ruhe. Die Bürgerschaft liegt nicht in der geschichtlichen Kontinuität, in einer geschichtlich aufweisbaren, rechtlich geordneten Folge, sie liegt im Worte, das als Schriftzeugnis in der Verkündigung durch Predigt, Sakramentsverwaltung, Trost und Zuspruch zu uns kommt. In diesem Sinn nehmen die Gemeinden des Augsburgerischen Bekenntnisses das Wort von der „Säule der Wahrheit“ und vom „Leib Christi“ auch für die Kirche in Beschlag, in der sie sich als christliche Gemeinde darstellen. Melancthon führt in der Apologie aus (VII. 5), daß gerade die Lehre und Verkündigung, die bei ihnen geschehe, dem gerecht wird, was die Schrift „Christi Leib“ nennt. Denn dort, „wo Gottes Wort rein geht, wo die Sakramente demgemäß gereicht werden, da ist gewiß die Kirche“. „Denn Christus ist ihr Haupt und heiligt und stärkt sie durch seinen Geist“. Hier wird also „Leib Christi“ von daher verstanden, daß Christus das Haupt ist, indem er durch Wort und Sakrament als durch seine Gaben seinen heiligen Geist mitteilt, so daß er die, in denen er durch seinen Geist wirkt, zu seinem Gliedmaß macht. So wird die „*congregatio sanctorum*“ verstanden als die „*congregatio ipsius, qui omnia in omnibus perficit*“. Das erste ist also, daß Christus regiert und dadurch Gemeinschaft mit sich stiftet, das zweite, daß dadurch Gemeinschaft unter den Gliedmaßen entsteht. „*Ut exponeretur, quid significet ecclesia, nempe congregationem sanctorum, qui habent inter se societatem eiusdem evangelii seu doctrinae et eiusdem spiritus sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat*“. „Welches noch klärer, deutlicher auslegt, was die Kirche heißt, nämlich den Haufen und die Versammlung, welche ein Evangelium bekennen, gleich ein Erkenntnis Christi haben, ein Geist haben, welcher ihre Herzen verneuet, heiligt und regieret“ (Apol. VII 8). Immer aber ist er der Herr, immer bestimmt er alles durch sein Wort und durch seinen Geist; nie ist die Kirche von solcher grundsätzlich wichtigen Leitung durch sein Wort freigesprochen.

8.

Von hier aus lassen sich etliche Fragen beantworten, die sich heute mit besonderer Dringlichkeit ergeben, denn sie entstammen mehr oder minder den geistesgeschichtlichen Bewegungen, die sich mit der reformatorischen Bewegung zugleich erheben, wenn sie nicht gar Unterströmungen der Reformation selber waren. In unserem kirchlichen Leben wird immer noch den meisten Einfluß die pietistische Bewegung haben, die dort zu einem Problem wird, wo sie den besonderen „enthusiastischen“ Charakter zeigt; denn von dem Pietismus gilt das gleiche,

was von der Mystik gilt: „Unter ihrer Flagge segelt mannigfache Fracht.“ Der „enthusiastische“ Zug wird sich immer gegen die Kirche erheben, die sich vom 7. Artikel der Augustana her versteht. Er betont nicht nur „Gemeinschaft an sich“ als ein begründendes Merkmal der Kirche, also die Gemeinschaft der Brüder und Schwestern unter sich ohne die unmittelbare Beziehung auf Wort und Sakrament, er betont zugleich die im Gefühl oder in dem Erlebnis sich zeigende Bewegtheit des Herzens als ein wesentliches Zeichen der Gemeinschaft mit Christus. Wohl hat das Wort seine Stellung, die Schrift ihre Autorität. Aber Wort und Schriftzeugnis stehen mehr oder minder unter der Kontrolle des sich im Erlebnis kund gebenden Geistbesitzes. Vom Geistbesitz her entscheidet sich auch die Frage der Sakramente. Darum gilt hier das schneidende und scheidende Wort Luthers aus den Schmalkaldischen Artikeln: „In diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohn durch oder mit dem vorgehenden äußerlichen Wort; womit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens. Wie der Münzer tät und noch viel tun heutigen Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen und setzen.“

Ebenso müssen sich diese Enthusiasten unter den „Pietisten“ fragen lassen, warum sie in der Frage der Sakramente, vor allem der Taufe und besonders der Kindertaufe immer dazu neigen, die Ordnung der Kirche gering zu schätzen oder gar als verderblich anzusehen. Dieser Unterschied tritt im geistlichen Leben der Gegenwart besonders bei der Ordnung der Seelsorge auf. Die „Pietisten“ werden immer das Erlebnis betonen. Die Stunden der Erweckung sind für sie die grundlegende Zeit ihres Christenstandes. Der Christenstand selber aber erscheint ihnen gefährdet, wenn sie der seligen Gefühle ermangeln, und das Bestreben, ihre Erlebnisse zu wiederholen, entstammt meist nicht nur eigenem Verlangen, sondern auch dem Rat der Seelenführer. Hier gewährt die Seelsorge, die sich auf das Bekenntnis der lutherischen Reformation gründet, eine andere Weisung. Nicht auf die Gefühle wird der Angefochtene gewiesen, sondern auf das Wort. Geradezu klassisch hat dies Löhe ausgesprochen in der kleinen Schrift „Vom göttlichen Wort als dem Licht, welches zum Frieden führt“, wo er, obwohl erst 27 Jahre alt und selbst als „Mystiker“ verschrien, den Unterschied zwischen dem „enthusiastischen Pietismus“ und der „konfessionellen Erweckung“ durch den Gegensatz des verschiedenen Verhaltens in der Seelsorge beschreibt: „Ist eine Seele erweckt, so gebe man ihr allerdings den Rat: „Suche Jesus und sein Licht! Alles andre hilft dir nicht!“ Aber man weise sie in Gottes Wort und spreche: „Dies ist's, was von ihm zeugt!“ Man heiße nicht erst auf den Knien Offenbarung Gottes erbitten, sondern die vor-

handene Offenbarung und Erscheinung Gottes in der Schrift auf den Knien voll Dankes und Freuden annehmen.“

Es ist nicht zufällig, daß Löhne von hier aus zu einer „orthodoxen Lehre“ von Schrift und Gnadenmittel kam. Er war sich nicht untreu, er hat nur folgerichtig entfaltet, wie sich das geistliche Leben darstellen muß, wenn man damit Ernst macht, daß uns Gott der Herr mit seinem Zuspruch entgegentreit. Was die Schmalkaldischen Artikel von der Eigenart und von der Mannigfaltigkeit des „Zuspruches“ im „Evangelium“ sagen, wird hier ernst genommen: „Gott ist überschwenglich reich in seiner Gnade, erstlich, durchs mündlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünde in alle Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii, zum andern, durch die Taufe; zum dritten, durchs heilig Sakrament des Altars; zum vierten, durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. 18: Ubi duo fuerint congregati etc.“

Damit ist das „mutuum colloquium“ als etwas anderes bestimmt denn als ein gemeinsames Aussprechen seiner religiösen Erlebnisse. Die brüderliche Aussprache ist hier im biblischen Sinn verstanden als der Trost des Wortes Gottes, das mir der Bruder zuspricht. Darum steht es im engsten Verein mit Predigt, Taufe, Abendmahl, Beichte, Amt der Schlüssel. Von daher ist es zu verstehen. Nicht aber darf umgekehrt die Predigt und das Sakrament vom „colloquium“ oder von der „communio fratrum“ her verstanden werden.

Nur in dieser Begründung und Begrenzung kann das heute so viel gebrauchte Wort vom „Hören auf den Bruder“ verstanden werden. Nicht aus dem Hören auf den Bruder entsteht kirchliche Gemeinschaft, sondern aus dem Hören auf den unter das Wort sich beugenden Bruder. Nicht als Bruder ist er Repräsentant Christi, sondern als Mahner an mich, auf Christus zu hören. Er korrigiert mich, macht mich auf meine Grenzen aufmerksam, oder er stärkt, „konfirmiert“ mich, indem er mir das Wort Gottes zeigt.

Damit wollen wir dem Charakter des Wortes als „Zuspruch“ die Bedeutung geben, die ihm Schrift und Bekenntnis geben. Das „Wort“ ist nicht ein Satz einer Weltanschauung, die mitgeteilt wird. Es ist der Spruch Gottes, der zu mir kommt. So ist er „Predigt“, Verkündigung. Der Kleine Katechismus Luthers ist die unserer Bekenntnisschriften, die diesen Charakter am stärksten zeigt, aber alle Bekenntnisschriften wollen im Grunde so verstanden sein. Sie sind weder philosophische, noch kirchenpolitische, noch notarielle Urkunden, müssen darum anders als durch philosophische oder philologische oder juristische Exegese ausgelegt werden, obwohl sie an den Methoden dieser Künste und Wissenschaften Anteil haben. Sie sind immer in Bewegung, um Zeugnis zu geben vom Handeln Gottes an den Menschen und für die Menschen.

Dieser Zeugnischarakter des Wortes unterscheidet unsere Kirche von dem humanistischen Verständnis der Schrift. Auch der Humanist ist aufs stärkste an der Schrift interessiert. Sie ist ihm eines der wichtigsten literarischen Dokumente, es liegt ihm daran, sie in ihrer ursprünglichen Gestalt kennenzulernen und weiterzugeben. Aus dem Humanismus stammt der Ruf „ad fontes!“ — zurück zu den Quellen! Ohne den Humanismus wäre die Arbeit der Reformation undenkbar. Aber wie der Humanist das Verständnis des Evangeliums fördert, so gefährdet er es auch: denn „Evangelium“ ist Predigt, Zuspruch, Zeugnis, gepredigtes Wort, nicht tradierter Buchstabe. Kirche ist, wo das Evangelium bezeugt wird, nicht wo die Bibel verbreitet wird oder der Bibeltext festgehalten wird. Die „*pura doctrina evangelii*“, das „reine, lautere Wort“, ist das Kerygma, die Botschaft von der in Jesus erschienenen Gnade Gottes. Es ist darum kein Zufall, wenn unsere Bekenntnisschriften — im Unterschied von den Reformierten — auf eine deutliche, lückenlose Wiederholung des Kanons der biblischen Bücher verzichten. Ebenso wenig ist es kein Zufall, daß Luther im Unterschied zu der humanistisch bestimmten Orthodoxie (sie blieb ja in ihrer Methode „melanchthonisch“, auch wenn sie sich im Inhalt einzelner Lehren grimmig gegen ihren Lehrer wandte) keine Lehre von der Verbalinspiration aufstellte. Denn das, was diese Lehre will, kann ja, wenn es nicht zu einem Mißverständnis werden soll, nur erörtert werden im Zusammenhang mit der rechten Predigt, im Zusammenhang mit der in Bewegung geratenen Schrift, im Zusammenhang mit der Schrift, aus der das Zeugnis, die Verkündigung quillt. Denn an das Zeugnis knüpft sich die Verheißung des Herrn, mit der das Evangelium nach der Überlieferung des Matthäus schließt (28, 20): „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ Siehe! Siehe auf die an alle Völker ergehende Verkündigung, siehe auf die Taufe, kurzum siehe auf den „Namen Jesu“, der im Zeugnis aufgerichtet wird. Dieser Name Jesus ist auch gemeint, wenn es heißt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“

Die Verheißung des Herrn liegt auf seinem gesprochenen Wort. Auf dem Wort, das Zeugen findet und in der Bezeugung weitergegeben wird. Daran, an diesem „äußeren“ Worte liegt Luther alles. (Es ist wiederum Melanchthon, der daneben, besser darnach, die „Schrift“ in der Form der „Sentenzen“ gelten läßt.) Aber sicher ist es lutherische Lehre, daß die Kirche dort ist, wo „das Wort gepredigt und das Sakrament gereicht wird“. Erst wo das geschieht, wird alles andere recht geschehen und vor Verweltlichung und Verflüchtigung geschützt bleiben. Dann kann und muß die Bibel verbreitet werden, kann „Plakatmission“ getrieben, christliche Presse gebaut werden und was dergleichen mehr ist.

Es liegt hier freilich der Einwand nahe, daß doch gerade die Reformation selber aus einem „Bibelerlebnis“ stamme, wobei man an die Entdeckung des rechten Verständnisses von „Gerechtigkeit Gottes“ denkt, das Luther an Römer 1, 16—17 aufging. Das ist richtig. Aber richtig ist auch, daß Luther selber davon ungleich weniger spricht als wir Lutherinterpreten des 19. und 20. Jahrhunderts. Uns ist es geradezu ärgerlich, daß er viel häufiger von Staupitz oder dem alten Klosterbruder spricht, der ihm die Vergebung der Sünden predigte. Wird es nicht so sein, daß in Luther die eigentliche Gewißheit dessen, was ihm „aufgegangen“ war, gekräftigt wurde, als er eben dieses Verständnis in Zusammenhang des lebendigen Zuspruches bestätigt fand? Jedenfalls dürfte jener kluge Mann unrecht haben, der während des Kirchenkampfes riet, von allem öffentlichen „Ärgernissegeben“ abzusehen, das nicht nötig sei, denn das Neue Testament sei doch einmal da und werde auch weiter da sein. Wer mit diesem Trost sich zufrieden gäbe, der würde zeigen, daß er gerade nicht glaubt, daß „immer eine christliche Kirche sein und bleiben werde“; denn diese Kirche fordert den Zeugen und mit ihm das lebendige Zeugnis.

Von daher ist es nun wohl auch möglich zu verstehen, was man in der Aussprache der letzten Jahre die „Aktualität“ und die „Legitimität“ nennt.

Als sich die Bekennende Kirche erhob, wandte sie sich nicht nur gegen die kirchenzerstörende Bedrohung durch die politische Propaganda und die hinter ihr stehende Polizei, sie wandte sich auch gegen den Humanismus der Kirchenmänner, der die Kirche dort „in Ordnung“ wähnt, wo der Bekenntnisstand anerkannt sei, also gegen jene Auffassung der Bekenntnisschriften, die ihnen die Legitimität notarieller Urkunden verleiht, aber nicht weiter darnach fragt, was für eine Verkündigung geschehe, wie es mit dem tatsächlichen Empfang der Sakramente stehe, ob das öffentliche Gebet geübt werde, kurzum ob Zeugen aufstehen und durch ihr lebendiges Zeugnis Menschen getröstet und gestärkt werden. Gegenüber der Sicherheit von Kirchen, die sich im Besitz solcher Urkunden „intakt“ wähnten, forderte sie das aktuelle Bekennen. Eine Kirche lebt nicht von ihrem historischen Bestand, sondern von dem tatsächlichen Geschehen, das sich in ihr vollzieht. Daß damit ein wesentliches Stück der Reformation neu erkannt wurde, dürfte heute niemand ernsthaft bestreiten. Gerade das populärste Stück unserer Zeugnisse von der Kirche, die Auslegung des 3. Artikels im Kleinen Katechismus ist von Anfang bis zum Ende „aktuell“ gehalten. Da stehen keine Begriffe, da wird keine Beschreibung von Zuständen gegeben, sondern Kirche wird bezeugt als die Stätte, nein als die „Sammlung“ der Menschen, zu der und durch die der heilige Geist beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt. Kirche ist „da“, indem etwas geschieht. Ihre Existenz beruht auf diesem „actum“.

Nun ist es freilich ein Irrtum zu meinen, daß es ein actum gibt, ohne ein datum, gibt es ja auch kein Zeugnis ohne „graphie“, ohne Schrift. Der „Aktualitätswahn“, der vor allem in den letzten zehn Jahren einen großen Kreis der Bekennenden Kirche ergriffen hat, bedroht die Kirche genau so mit Auflösung wie die Irrlehre der Welt. Wenn nämlich die Kirche nur im „gegenwärtigen Bekennen“ bestehen wollte, wenn man ein Recht hätte, gegen die Gültigkeit der Bekenntnisschriften zu protestieren, weil wir heute nicht im Jahre 1550 leben, sondern im Jahre 1949, dann wäre zu fragen, ob denn die Barmer Erklärung noch gelten könne, weil wir doch ebensowenig mehr 1934 schreiben. Nein, die „ecclesia perpetuo mansura“ hat eine Geschichte. Als „apostolische“ Kirche hat sie eine Kontinuität, ist sie um „eintrachtige“ Lehre auch insofern bemüht, als ihr an dem Konsensus mit den Vätern liegt, weshalb sie das apostolische Symbol und das Zeugnis der Väter von Nicäa nicht nur ehrt, sondern für verbindlich erklärt und ihnen das Zeugnis der reformatorischen Gemeinde, die sich als Zeuge des Wortes versteht, an die Seite stellt. Die Kirche weiß, daß sie heute, jetzt, an diesem Punkt behaftet wird, aber sie weiß auch, daß die Kirche nicht aus diskontinuierlichen Punkten besteht, sondern in einer Kontinuität des Zeugnisses erfolgt, eine Erkenntnis, die Luther zwar nicht hinderte, den Papst als den Antichrist zu bezeichnen, aber abhielt, die von den römischen Priestern gespendete Taufe für ungültig zu erklären.

#### 11.

Entschieden aber lehnt die Kirche jene „Aktualität“ ab, die unter „eigentlicher“ Kirche die Bewegungen versteht, die in besonderer Weise ein Zeichen für das kommende Reich aufrichten, ohne daß sie es recht „würften“, eine Schwärmerei, die im letzten Jahrhundert an der Leidenschaft entstand, mit der Blumhardt, der Sohn, gegenüber einer in Sicherheit versunkenen Kirche die Lebendigkeit des Geistes groß machte und auf die Sozialisten und Pazifisten hinwies, die in ganz anderer Weise Gott die Ehre geben, indem sie für Gerechtigkeit und Frieden demonstrierten. „Sie müssen“ für das kommende Reich Zeugnis geben, ob sie wollen oder nicht, ob sie die Bibel kennen oder nicht, sie hören die „eentlichen“ Fragen der Zeit und damit die Gottesfrage. So oder so ähnlich haben dann im Gefolge Hermann Kutters die Religiös-Sozialen proklamiert, ohne freilich hindern zu können, daß ihre Vettern auf der anderen Seite, Johannes Müller und Heinrich Lhotzky, die Reich-Gottes-Zeichen bei den Lebensreformern, bei der Jugendbewegung, bei den Förderern des Volkstums, bei den Kämpfern für die Reinheit des Blutes und des Bios sahen und so dem Irrtum der biologischen Pseudoreligion die Bahn bereiteten. Das ist falsche Aktualität. „Der heilige Geist beruft durchs Evangelium, erleuchtet mit seinen Gaben, heiligt im rechten Glauben.“

Nicht ich kann bestimmen, was die Kraft, die Organe des heiligen Geistes sind. Christus gibt die Gaben, und diese Gaben, in der Schrift

bezeugt, behalten ihre Verheißung trotz der Saumseligkeit und Feigheit der Christenheit. Hier gilt von der Kirche im gleichen Sinn, was Paulus im Römerbrief von dem Volk Israel schreibt: „Gottes Zusage steht fest!“

12.

Wo aber werden nun diese Gaben legitim verwaltet? Wo ist die Gemeinde des Herrn? In der Reformationszeit mußte Melanchthon — im Traktat über die Amtsvollmacht des Papstes — die falsche Lehre von der Priesterwürde zerstören und das priesterliche Recht des Christenmenschen groß machen, ganz auf den Spuren der frühen Schriften Luthers und im Einklang mit dessen Weisungen an die ersten Gemeinden des wiedererwachten Evangeliums, wo er der Gemeinde das Recht und die Pflicht bestätigte zu ordinieren, sowie er es auch später im Bekenntnis von Schmalkalden tat. Aber man darf daraus keine verbindliche Lehre von einem allein der Gemeinde zustehenden Rechte der Ordination machen. Man kann und darf auch als solche Gemeinde nicht allein die Ortsgemeinde verstehen.

Uns ist diese Frage in den letzten Jahren aufs Neue nahe gebracht worden, von zwei ganz verschiedenen Seiten. Von der lutherischen Kirche der Missouri-Synode und von Karl Barth, der an verschiedenen Orten dargelegt hat, daß die Gemeindeverfassung der sogenannten Congregationalisten dem „aktuellen“ Charakter der Kirche, die im Neuen Testament immer als Einzelgemeinde verstanden werde, am meisten gerecht wird. Nun ist es sicher richtig, daß „Kirche“ nicht ein Verein ist, der von einzelnen gebildet wird, indem sie sich zusammenschließen. Die Kirche als Werk des heiligen Geistes entsteht als Gemeinde. Die „congregatio“ wird nicht dadurch eine geschichtliche Größe, daß einzelne sancti zur grex, zur „Herde“ zusammentreten, sondern die Stimme des Hirten erklingt. Indem sie gehört wird und ihr Folge geleistet wird, entsteht Kirche, und diese Kirche ist „ganz“ an jedem Ort. Sehr einfach und sehr kühn gesprochen: Der heilige Geist waltet ganz und gar in Thessalonich und wieder ganz und gar in Korinth. Es ist nicht so, daß der Zusammentritt der Gemeinden erst die Kirche „kompletiere“. Das hat Luther gesehen und hat es darum betont, wenn er an die Christen in Prag, in den Niederlanden oder an die in Leisnig schreibt, sie tröstet und stärkt und ihnen hilft, ihr Kirchenwesen zu ordnen. Insofern kommt die Einzelgemeinde zu einem hohen Recht. Sie macht anschaulich, daß es in der Kirche „hier und jetzt“ um etwas Besonderes, um die Sache des Reiches Gottes, geht.

Aber der gleiche Melanchthon, der das priesterliche Recht des einzelnen Christenmenschen feiert und damit allem Klerikalismus absagt, hat sich mit noch stetigerer Leidenschaft um die Einheit der Kirche bemüht und hat den Stand der Prediger so hoch geachtet, daß er im 13. Artikel der Apologie die Frage erwägt, inwiefern man die Ordination ein Sakrament nennen könne, sowie auch Luther unbefangen die Frage erörtert, unter welchen Umständen man die Ordination eines römischen

Bischofs anerkennen könne, und sich ungleich mehr um den Dienst von theologischen Ordinatoren kümmert als um das Recht der Gemeinde, junge Theologen abzuordnen. Die Bekenntnisschriften kennen hier weder ein Recht der Gemeinde noch ein Recht des Pfarrerstandes, sie wissen nur von der Pflicht, Sorge zu tragen, daß das Wort gepredigt wird, also auch zu sorgen, daß *ministri verbi divini* da seien.

Diese Pflicht ist klar erkannt. Ordination hat ein göttliches Mandat. Amt muß es geben, und dieses Amt hat seine Verheißung. Es ist nötig, denn „solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt“ (C. A. V.). Freilich, das Amt besteht nicht für sich; es hat Befehl und Verheißung nur im Blick auf seinen Dienst. Es ist eine Kirchenordnung um der Heilsordnung willen. Aber es ist eine göttliche Ordnung, darum ist es gut und recht, daß die Missouriier trotz ihrer leidenschaftlichen Betonung der Gemeinde dieses göttliche Recht der Ordination anerkennen und nicht einfach lehren, daß die Gemeinde Wort und Sakrament besitze und darum auch jeder einzelne Christ, und daß es ein Amt nur als „soziologische Funktion“ gebe.

Die Frage ist aber dann nur, warum sie sich ein Jahrhundert lang so leidenschaftlich wehrten, die Verantwortung des Predigerstandes als solchen anzuerkennen und die Möglichkeit, daß die Ordination diesem Stand vorbehalten wird (so daß die Gemeinde nur in Notfällen unmittelbar ordiniert) als Greuel ablehnten. Mag sein, daß sie die Gefahr der Hierarchie witterten, mag sein, daß solche Stimmen heute nötig sind, wo der „episkopalistische“ Wahn viele betört, aber daß die Schrift und das Bekenntnis solche Leidenschaft gebieten, kann niemand sagen. Man muß eher Löhe zustimmen, wenn er in ruhiger Besonnenheit auf die Schrift, vor allem auf die Pastoralbriefe weist und zeigt, daß offenbar in der apostolischen Zeit, der Apostel „Presbyter“ ordnete und sich um solche Ordnung verantwortlich kümmerte, so wie eben der Hirte Sorge trägt, daß seine Herde nicht verwaist.

Sollten wir daraus nicht lernen, uns vor „prinzipieller Lehrmeinung“ zu hüten, und uns vielmehr Mühe geben, die Ordnung zu finden und die Gesinnung zu hüten, die die Grundlage für den echten Dienst, für das *ministerium verbi divini* festigt?

### 13.

Das führt auf die letzte Frage, auf die Frage, wie denn eigentlich Ordnung in einer evangelischen Gemeinde entsteht und bewahrt bleibt.

Die Aufgabe der Ordnung war der Kirche der Reformation zum erstenmal in dem Jahr nach dem Reichstag zu Worms gestellt. Die Versuchungen, die in diesem Jahre der Kirche nahetraten, sind ebenso charakteristisch für die Geschichte der Reformation, wie die Entscheidungen des Reformators vorbildlich sind. In diesem Jahr hat sich der eigentümliche Unterschied zwischen der evangelischen Richtung in der Kirche und der spiritualistischen ebenso gezeigt, wie der Unterschied gegenüber dem Humanismus. Dieser trat scheinbar nur am Rande zu

Tage, aber, wenn man genau zusieht, doch so auffällig, daß man leicht die künftigen Entscheidungen oder besser gesagt „Nicht-Entscheidungen“ der Humanisten entdecken kann. Melancthon, zum erstenmal an einen Platz höchster Verantwortung gestellt, versagte. Er war den spiritua- listischen Möglichkeiten ebenso offen wie vor ihnen erschrocken. Da- mals trat an ihm zum erstenmal jene seltsame Befangenheit hervor, die ihn und erst recht seine humanistischen Gesinnungsgenossen so leicht hin und her schwanken ließ zwischen der Ehrfurcht vor dem mit An- spruch auftretenden Neuen und den seine Macht behauptenden alten Ordnungsmächten. Ganz anders Luther. Er erkennt sofort den frem- den Geist. „Sie plumpsen in die Vernunft.“ Mit diesem Urteil beschrieb er Karlstadt und Münzer. Er meinte damit jenen Idealismus, der im Winter 1521/22 zu Wittenberg offenbar wurde, als man die Gemeinde von einer bestimmten „Idee“, einer bestimmten „Gestalt“ her, die man „geschaut“ hatte, reformieren und darum in prinzipieller Konsequenz, in programmatischer Totalität handeln wollte. Nichts Altes mehr, nichts vom geschichtlichen Gottesdienst, keine Bilder, keine Priester! Indem man das Ideal der kultusfeindlichen Laienfrömmigkeit aufrichtete, glaubte man das allgemeine Priestertum verwirklicht, den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit hergestellt zu haben.

Luther hat seiner Wittenberger Gemeinde bestätigt, daß sie den Glauben bewahrt habe. Er klagt sie nicht des Abfalls und der Irrlehre an; aber er wirft ihr vor, sie habe gegen die „Ordnung“ gehandelt, in- dem sie die Liebe, die Freiheit verletzte und es an Demut und Geduld habe fehlen lassen. „Ordnung“ gibt es nicht, ohne daß man der Liebe und der Freiheit Raum gewährt. Der Glaube, der in der Liebe tätig ist, entfaltet sich nicht in starren Prinzipien und Programmen, die ihre Klarheit dadurch beweisen, daß sie ohne Rücksicht durchgeführt werden. Luther hat vielmehr mit der entschlossenen Mahnung zu Liebe und Freiheit, durch seinen Aufruf: „Macht mir nicht ein ‚Muß-sein‘ aus dem ‚Frei-sein‘“ die Richtung gewiesen, die jenem „Es ist genug“ des 7. Artikels der Confessio Augustana entspricht.

Indem Luther gleichzeitig seine Wittenberger rügt, weil sie es am Gebet haben fehlen lassen, zeigt er, was die „Lehre“, das kirchliche Zeugnis von dem philosophischen Lehrsatz und dem juristischen Rechts- satz unterscheidet. Sie besteht nicht dadurch, daß sie „richtig“ ist. Sie ist reine Lehre nur unter dem Wort als Gabe des heiligen Geistes. Um sie zu hüten, müssen wir im Gebet stille halten vor Gott, gemeinschaft- lich verbunden mit dem Bruder, und ebenso entschlossen, der Freiheit Raum zu geben wie in Entschiedenheit, fest bei der Wahrheit zu stehen.

O heiliger Geist, o heiliger Gott,  
mehr unsern Glauben immerfort.  
An Christum niemand glauben kann,  
es sei denn durch dein Hilf getan.  
O heiliger Geist, o heiliger Gott.

## Vom weiten Raum der lutherischen Kirche

Vorlesung anlässlich der 700-Jahrfeier des Schweriner Domes  
am 15. Juni 1948.

Zur Jubelfeier dieses Gotteshauses haben wir uns versammelt. Ich meine nicht bloß ein subjektives Urteil auszusprechen, wenn ich sage, daß die großen Kirchen norddeutsch-gotischen Stils, wie sie vor allem die Ostseeküste umsäumen, uns in besonderer Weise vertraut sind und unser Empfinden ansprechen. Zwischen der erdschweren Strenge der romanischen Gottesburgen und der steilen Gelöstheit der französisch-westdeutschen Gotik halten die norddeutschen Backsteinkirchen eine mittlere Linie. Sie sind erdenfest und lösen die Materie nicht auf, aber sie sind nicht erdverhaftet, sondern haben eine befreiende Höhe und Weite. Unsere Väter haben hohe, helle und weite Kirchen gebaut. Die Weite des Raumes aber ist nicht zerfließende Uferlosigkeit, sondern richtet sich aus auf die beherrschende Mitte, den Altar, auf dem das Zeichen des Gekreuzigten steht. Das ist der Blickpunkt aller Linien dieses hohen weiten Raumes.

Diese Art unserer alten norddeutschen Gotteshäuser möchte ich zum Sinnbild nehmen für das, was ich in dieser Stunde ausführen darf über den weiten Raum der lutherischen Kirche, unserer lutherischen Kirche. Und es braucht uns dabei nicht zu stören, daß die Gotteshäuser vorreformatorisch sind. Die Kirche Luthers ist ja nicht eine Erfindung des 16. Jahrhunderts, sondern sie ist die Kirche des Evangeliums, des reinen Wortes und Sakraments, die über zeitliche und kulturelle Bindungen hinausgreift.

Vom weiten Raum unserer lutherischen Kirche —: erwarten Sie nicht unter diesem Thema gelehrte spezialistische Darlegungen konfessionskundlicher Art. Meine Worte sollen nur der Ausdruck der Dankbarkeit sein für das, was uns in unserer lutherischen Kirche, gerade in ihrer Besonderheit, geschenkt ist. Für den Diener der Kirche soll eine solche Jubelfeier der Anlaß sein, sich zu einer neuen Freudigkeit im Amt rufen zu lassen und durch alle kleinen Sorgen und bedrückenden Menschlichkeiten des kirchlichen Alltags die Größe des anvertrauten Gutes neu zu erkennen.

Vom weiten Raum der lutherischen Kirche zu reden erscheint fast als ein Wagnis, wenn man die allgemeine Meinung fragt, auch die innerhalb des deutschen Protestantismus. Es scheint ein feststehendes Axiom zu sein, daß Luthertum gleichbedeutend ist mit konfessioneller Enge. Die Rationalisten aller Richtungen stellen mit Vorliebe auf dem Felde des Geisteslebens eine wirkungsvolle Vogelscheuche für alle Weltkinder auf. Das ist die von unüberwindlichem Abscheu umwitterte Vokabel „Orthodoxie“ — und dieser Vogelscheuche hängt man gerne das lutherische Predigergewand um. Aber auch in der ernsthaften kirchlichen Auseinandersetzung, besonders der letzten Jahre, ist immer wieder von unionistischer und neukalvinistischer Seite aus das Luthertum als starr und eng empfunden worden, weil es sich bestimmten

weitgreifenden Kirchenbauplänen versagen mußte. Wir wollen uns dem Anruf, der in dieser aktuellen Auseinandersetzung an das Luthertum ergeht, nicht verschließen. Jede Konfession steht in der Gefahr, ihre Prägung absolut zu setzen, sich in sich selber zu verhärten. Aber sollte nicht in einer säkularisierten Gegenwart die andere Gefahr noch größer sein: daß eine Kirche ihr anvertrautes Gut verliert, verkennt, bagatellisiert, — um schließlich eine farblose Einheit nach dem Substraktionsprinzip zu erreichen? Wir haben allen Grund, gerade im Blick auf den Ansturm des Säkularismus, uns dessen bewußt zu werden, was uns in unserer lutherischen Kirche geschenkt ist, und was wir innerhalb der Ökumene in brüderlicher Dienstleistung zu verwalten haben.

Wenn ich vom weiten Raum der lutherischen Kirche rede, möchte ich vom Äußeren anfangen. Lutherische Kirche — eine weltumspannende Kirche. Wir kennen alle die geläufige Betrachtungsweise, die in Zeiten nationalistischer Totalitätsansprüche von manchen Seiten gefördert worden ist: das Luthertum sei die spezifisch deutsche, — norddeutsche, — nordeuropäische Form des Christentums, darum nur diesem Typus Mensch angemessen und verständlich. Das ist eine Verengung, von der wir uns freimachen müssen. Natürlich ist in der Person Luthers und anderer Väter unserer Kirche das deutsche Element unverkennbar und hat die zeitliche und menschliche Seite ihres Kirchentums mit bestimmt. Aber die Sache, um die es der Reformation ging, die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein, durch Christus allein, durch den Glauben allein, — das stammt aus keiner Volks- und Rassenart. Das geht dem deutschen natürlichen Menschen genau so gegen den Strich wie jedem anderen. Und wo unter der Macht des heiligen Geistes Menschen von dieser Wahrheit überwältigt werden, da fallen die Schranken der Nationen, sammelt sich das „Volk aus aller Welt Zungen“. Als vor einem Jahre in Lund der Lutherische Weltkonvent tagte, war es uns besonders eindrucksvoll, die Weltweite der lutherischen Kirche sichtbar zu erleben. Da kamen nicht nur die deutschen und skandinavischen und nordamerikanischen Abgeordneten zusammen, die von jeher die tragenden Säulen des Luthertums repräsentierten, sondern zu ihnen gesellten sich Glaubensbrüder aus Indien, China, Südafrika, Madagaskar. Sie alle standen unter der gleichen Botschaft, feierten zu Beginn im ehrwürdigen Dom das Mahl des Herrn, so wie die ungeänderte Augsburgische Konfession im 10. Artikel es verstehen gelehrt hat. Ein Erlebnis von befreiender Weite, das vor allem tröstlich war für die, denen die Welt recht eng geworden ist.

Aber diese räumliche Weite bedeutet nur die Außenseite dessen, worauf es ankommt. Entscheidend ist die innere geistige Weite unserer Kirche, und von ihr ist vor allem zu reden.

Ein wesentliches Kennzeichen des Luthertums ist seine Aufgeschlossenheit nach der Welt hin. Luther hat die Klostermauern auch geistig überwunden, hat seiner Kirche die innere Freiheit errungen, sowohl die Natur, wie auch Kultur, Wissenschaft, Kunst, staatliches Leben ohne asketische oder zelotische Verkrampfung in unbefangener Offenheit zu betrachten, sich ihrer zu bedienen. Für die Haltung der lutherischen Kirche ist hier vor allem der

Kleine Katechismus maßgebend gewesen. In der Erklärung zum ersten Artikel und zur vierten Bitte wird in einer fühlbaren Freude an der ganzen Weite und Fülle der Welt gelehrt, alle guten Gaben dankbar aus Gottes Hand zu nehmen — ohne geheimen Vorbehalt eines geistlichen Minuszeichens, das vor die Klammer gesetzt wird, die diese Welt umschließt. Es sind nicht nur die Güter des leiblichen Lebens im engeren Sinne, die Luther unter dem täglichen Brot versteht, sondern auch des Kultur- und Gemeinschaftslebens in Familie und Staat: fromm Gemahl, fromme Kinder, fromme und getreue Oberherren, gut Regiment... Zucht, Ehre. Verhältnismäßig lange hat es gedauert, bis Luther zu dieser natürlichen Sicht der vierten Bitte kam. In den früheren Auslegungen hat er noch in asketischer Haltung nur um den panis supersubstantialis gebetet. Es ist allgemein bekannt, welche Freude Luther hatte an Blumen und Früchten des Gartens, an Tieren, Kindern, — eine hausbackene, gesunde Freude, die weit entfernt war von allem modernen Naturästhetizismus, aber auch von aller übergeistlichen Weltverachtung. Er hat mit seinen Kindern gescherzt und sie als die rechten Spielvöglein gelten lassen; er hat ihnen nicht, wie August Hermann Franke, das Spielen verboten mit der Begründung, daß Jesus allein die wahre Freude des Kindes sein solle. Er hat gewußt, daß Gott auch in dieser gefallenen Welt seine Kreaturen liebt und pflegt, und als er einmal mit seinem Hunde sich abgab, hat er gemeint, daß es wohl auch in der ewigen Herrlichkeit Hündlein geben werde, freilich mit güldenen Haaren und Perlen darin. Diese Freude spiegelt sich in der lutherischen Kirche wieder, in der ein Paulus Gerhardt, Kind einer bitterbösen und betrübten Zeit, singen kann: Geh aus, mein Herz, und suche Freud an deines Gottes Gaben. Luther hat darum die Güter des irdischen Lebens in aller Unbefangenheit genommen, wenn sie ihm zuteil wurden. Die weltflüchtigen Moralisten haben es ihm schwer verdacht, wenn er an Frau Käthe einmal in scherzhafter Übertreibung schrieb: „Ich fresse wie ein Böhme und saufe wie ein Deutscher — dafür sei Gott gedankt.“ In die gleiche Linie gehört auch Luthers Wertschätzung des Ehestandes, die in der lutherischen Kirche und ihren Pfarrhäusern besonderen Segen gebracht hat. Im Gegensatz zu der übergeistlichen Auffassung, die in der Ehe nur ein Heilmittel gegen die unbezähmbare Triebhaftigkeit anerkennt und hinter der Freude der Geschlechter aneinander nur die Satansfratze sieht, hat er gemeint, daß Gott im Himmel lache und sich freue, wenn Eheleute rechtschaffen miteinander fröhlich sind. Und er hat selber schließlich als Zweiundvierzigjähriger auch seinerseits der Gottesordnung des heiligen Ehestandes die Ehre gegeben, nicht aus jugendlicher Verliebtheit, sondern auch um dem Teufel damit ein Schnippchen zu schlagen. Das Luthertum sieht keineswegs scheel zu den Freuden und Erholungen des Lebens, sofern sie ehrbar sind. Luther hat sie sich und anderen gegönnt, hat einmal gemeint, junge Herren, Fürstensöhne müßten gute Tage und einen frischen Mut in ihrer Jugend haben, nachher bekämen sie es noch sauer genug. Auch das Komödienspielen wollte er keineswegs verbieten, da er etwa bei Terenz und anderen eine nützliche und belehrende Abzweckung erkannte. In allen diesen Dingen ist der Unterschied offenkundig zwischen dem Luthertum auf der einen und dem Puritanismus

und gewissen Richtungen des Pietismus auf der anderen Seite. Die kasuistische Einengung des Lebens, die hundert Verbotstafeln für den rechten Christen aufrichtet, ist dem Luthertum fremd. Es zeigt sich auch bei uns noch der verschiedene Einfluß dieser Linien in der engeren oder weiteren Auffassung hinsichtlich gewisser praktischer ethischer Fragen: Theaterbesuch, Vergnügen, Tanz u. dgl.

Es liegt indes nicht so, daß Luther und das Luthertum blind wären für den Fluch, der über dieser Welt lastet. Ganz im Gegenteil: die abgründige Verderbnis der Schöpfung war ihm unheimlich klar, viel klarer als seinen Gegnern. Er hat die Macht des altbösen Feindes körperlich nahe gespürt, hat gewußt, daß diese Welt ihrem Ende entgegengeht und der jüngste Tag bevorsteht. Er hat auch gelegentlich ausgesprochen, daß das Altern dieser Welt sich in dem Verfall der vitalen Energien der Schöpfung bemerkbar mache: *natura paulatim senescit*. Der Mann, der durch so tiefe Anfechtungen hindurchgeführt worden ist, war kein flacher Optimist. Wenn er aber trotz dieses eschatologischen Wissens die unbefangene Fröhlichkeit aufbringen konnte, so geschah das aus der Haltung des Glaubens heraus, der zu Gottes Wort und Werk ja sagt und sich über der Erfahrung der teuflischen Wirklichkeiten den Glauben an Gottes Macht und Güte nicht nehmen läßt. Es ist gewiß paradox, aber es ist echt und tief, wenn Luther einmal gesagt hat: wenn er wüßte, daß morgen der jüngste Tag käme und die Welt unterginge, so würde er doch noch heute einen Baum pflanzen.

Das Luthertum sieht bei allem Wissen um die Fluchhaftigkeit der gefallenen Welt in den Dingen des natürlichen Lebens doch Gottes gute Gabe. Diese Welt ist darum nicht nur als Gleichnis des Zukünftigen oder als bald überwundene Vorläufigkeit erträglich, wie sie etwa dem Auge Tersteegens sich darstellt, sondern hat ihren eigenen Wert vom Schöpfer her. Melancthon sagt in seinen loci (143), die irdischen Segnungen „*non modo figurae sunt spiritualium promissionum sed per sese sunt testimonia gratiae et misericordiae Dei*“.

Die Betrachtungen, die wir bisher angestellt haben, enthalten nun freilich die Gefahr eines schweren Mißverständnisses in sich. Es könnte scheinen, als ob Luther und das Luthertum geradewegs ausmündeten in den bürgerlichen und säkularen Optimismus, der von der Aufklärung her beherrschend war und durch die schauervollen Krisen unserer Zeit in seiner Hohlheit entlarvt wurde. Man hat ja lange genug Luther als den behäbigen Patriarchen gezeichnet und verzeichnet, den schon seine zeitgenössischen Gegner als sanftlebendes Fleisch zu Wittenberg verhöhnten. Daß das Luthertum im bürgerlichen Zeitalter diesen Gefahren nicht immer entgangen ist, wissen wir nur zu gut. Aber richtig gesehen liegen die Dinge anders. Wir sagten, daß der weite Raum unserer Kirchen seinen beherrschenden Mittelpunkt hat im Kreuz des Altars. Das Kreuz gibt dieser Weite Gehalt und Sinn. So ist es auch mit der Weltoffenheit des Luthertums. Die unbefangene Fröhlichkeit des Reformators war nicht etwas naturhaft Gegebenes, sondern sie ist ihm geschenkt worden als Frucht tiefster Lebens- und Todesangst. Luther hat die furchtbare Not der Gottverlassenheit an sich erfahren. Er hat gewußt,

was es heißt, durch die Hölle gehen müssen. Angst und Traurigkeit des Herzens waren ihm in unheimlicher Weise nahe. „Die Angst mich zu verzweifeln trieb.“ Wenn diese angeborene Traurigkeit überwunden wurde, so bedeutet das ein Dennoch des Glaubens, das auf der Gnade Christi begründet ist. Es ist das Kreuz, das die naturhafte Traurigkeit dieser Welt überwindet. Der Traurigkeit, die vom Teufel ist, wagt Luther die Freude gegenüber zu stellen, die von Gott ist. Nur von hier aus ist Luther wirklich zu verstehen in seiner Haltung zur Welt — ebenso Paulus Gerhardt oder Matthias Claudius oder andere klassische Zeugen dieser lutherischen Offenheit: hinter allen steht das Moment der überwundenen Weltangst. Die Freiheit der Kinder Gottes überwindet die Furcht. Sie kann dann auch der unter der Furcht geknechteten Schöpfung ohne Angst, sondern in innerer Offenheit entgegen treten, weil auch diese Welt, diese seufzende Kreatur zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes bestimmt ist: *Deus vult servatam naturam, non extinctam*. Ich darf zur Kennzeichnung eine weniger geläufige Lutherstelle anführen. Im großen Genesiskommentar zeigt Luther bei der Opferung Isaaks die ganze furchtbare Tiefe der *Tentatio*, der Versuchung auf, die darin für Abraham lag, daß Gott ihm befahl, nicht nur die Schöpfung zu vernichten, an der das Herz des Vaters hing, sondern damit zugleich, die Verheißung Gottes zunichte zu machen, die *promissio*, das Evangelium. Es ist die Luthererfahrung des verborgenen Gottes, die hier in dem akademischen Ton der Vorlesung nachzittert. Als aber dann Gott das Wunder getan hat, und seine Verheißung bestätigt und zugleich auch den Sohn, das Geschöpf in seiner naturhaften Existenz bewahrt hat, da spricht Luther davon, wie nun Abraham zu seinen Knechten zurückkehrt und fröhlich ißt und trinkt, weil Gottes Güte durch seine Verheißung, durch das Evangelium die Natur nicht vernichtet, sondern erhalten hat. Gott führt in die Hölle, aber er führt auch wieder heraus. Darum — nur darum — kann der Christ fröhlich sein in der Welt.

Es gehen zweifellos Linien vom Luthertum zu der optimistischen Haltung in der Weltbetrachtung späterer säkularer Richtungen. Wir denken an Leibniz, wir denken an Goethe, den man als eine Art Kirchenvater des ersten Artikels bezeichnet. Aber gerade an diesen Beispielen sehen wir die Abweichung des aufgeklärten Säkularismus von der echten lutherischen Linie. Elert hat recht, wenn er sagt, daß Leibniz vom Optimismus des lutherischen Gottesglaubens zehrte, ohne den Preis dafür zahlen zu wollen. Und an Goethe, der das Kreuz bewußt ablehnte, kann man geradezu studieren, daß es unmöglich ist und im tiefsten falsch, den ersten Artikel des Glaubens zu isolieren. Nur vom Kreuz her, nur von der Überwindung des Fluches aus vermag diese Welt uns wahrhaft als Gottes Welt erkennbar zu sein. Ohne das ist die Weltoffenheit ein kurzschlüssiger Wahn. Hier liegt die Grenze zwischen Luthertum und Säkularismus.

Die Auseinandersetzung mit dem Säkularismus hat in unsere Theologie und Verkündigung das Pathos der Diastase hereingebracht. Dazu lag eine zwingende Nötigung vor, der die Kirche sich nicht entziehen durfte. Aber wir dürfen dieses Pathos, das inzwischen Mode geworden ist, auch nicht so

überspitzen, daß die Glaubenshaltung sich verkrampft. Gerade darin mag das Luthertum wegweisend sein, daß wir unter dem unverkürzten Nein des göttlichen Gerichtes über einer heillosen Welt doch das tiefe heimliche Ja vernehmen, das Gott in Christus zu dieser Welt gesprochen hat, durch den, der auch Heiland des Leibes war.

Auf einen besonderen Punkt in der lutherischen Haltung zur Welt muß noch eingegangen werden, der gerade heute zur Diskussion steht: das ist die Lehre von den zwei Reichen, die Stellung zu Welt und Obrigkeit. Auch hier gilt das „per sese“ der zitierten Melanchthon-Stelle. Die staatliche Ordnung, Oberkeit, hat nach Luther ihre Würde nicht aus zweiter Hand, abgeleitet von der Kirche, wie der Mond sein Licht von der Sonne leiht. Luther hat es gewagt, auch im weltlichen Reiche eine Ordnung Gottes des Schöpfers zu sehen, Reich Gottes zur linken Hand. Durch staatliche Ordnung, durch Oberkeit, die das Schwert von Gott führt, Wohltat lohnt und Missetat straft, hält Gott diese aus den Fugen geratene Welt in Zucht, und darum hat sie Anspruch auf das Gebet und die Ehre der Christenheit. Wir bitten um „fromme und getreue Oberherren“. Luther hat einen Blick dafür gehabt, daß große Helden- und Wundermänner, wie er sie nennt, die den Völkern, auch den heidnischen, dann und wann zuwachsen und ihr staatliches Leben in Ordnung bringen, ein Geschenk Gottes sind, Zeichen dafür, daß er seine Schöpfung nicht preisgegeben hat. Von hier aus ist das zu begreifen und zu begründen, was dem Reformator zum Vorwurf gemacht wird: daß er den blutigen Aufruhr und die turbulente Revolution nicht gelten ließ und sie mit zorniger Entrüstung gerade da ablehnte, wo sie sich auf das Evangelium berief. Gott ist ein Gott der Ordnung und nicht des Chaos. Darum ist er in den ordnenden Mächten des weltlichen Lebens zu erkennen und zu ehren.

Diese Weite lutherischen Denkens, die der Welt ihr Recht gibt, führte freilich zu bedenklichen Konsequenzen. In der Zeit des Staatskirchentums brauchte die politische Gewalt diese lutherische Lehre von den zwei Reichen als eine bequeme Handhabe zu ihrer Selbstrechtfertigung und umgab die Throne und die Staatsbürokratien mit dem Nimbus des Göttlichen. Man vergaß, daß es um die Ordnung Gottes geht, die diese Welt vor dem Zerfall bewahrt — nicht um bestimmte Erscheinungsformen und Träger des obrigkeitlichen Amtes, die sich zu verabsolutieren, zu vergötzen bestrebt sind. Darum muß man sich bei Luthers Lehre von den zwei Reichen immer vor Augen halten, daß sie durchkreuzt wird von dem Wissen darum, daß das Reich Gottes bedrängt wird vom Reiche des Teufels, und zwar auf beiden Ebenen, auf der des irdischen und der des geistlichen Reiches. Luther hat nicht daran gedacht, die konkrete Obrigkeit, in der das Reich Gottes zur linken Hand sich auswirkt, einfach zu sanktionieren. Wenn man ihm heute so gern seinen Zorn gegen die aufrührerischen Bauern ankreidet, so übersieht man meist geflissentlich, wie realistisch und unbestechlich er auch über die Fürsten und Herren geurteilt und zu ihnen geredet hat — die Buben, die das Amt des Regiments mißbrauchen und Gottes Ordnung verderben. „Fürst ist Wildbret im Himmel.“ Wir sollten das Eine überhaupt von Luther an-

nehmen, als eine Auswirkung der inneren Weite: das freie Manneswort, das er sich nicht hat nehmen lassen, auch den Herren dieser Welt gegenüber. Und zwar sowohl den Scharrhansan an den Höfen wie auch dem Herrn Omnes auf den Gassen! Servilität ist nicht lutherisch. Und hier kommen wir wieder auf den Kern der Sache: die Weite des lutherischen Denkens, die auch den weltlichen Ordnungen ihr Recht gibt, ist nur dann echt, wenn sie aus der inneren Freiheit des justificatus erwächst. Wo das Kreuz fehlt, entartet der lutherische Ansatz in die Verweltlichung. Hier stehen wir an dem entscheidenden Punkte.

Luther hat der staatlichen Ordnung ihr Recht gegeben und sie nicht zum Anhängsel der Kirche gemacht. Luther hat dem irdischen Beruf und seiner Arbeit ihr Recht gegeben und sie nicht gegenüber einer eingebildeten höheren Lebensform geistlicher klösterlicher Askese entwertet. Luther hat gelehrt, daß in unserem irdischen Stande wir den Glauben zu bewähren und Gott zu dienen haben und uns nicht aus der Weite der konkreten Welt, in die uns Gott gestellt, geworfen hat, in die Enge einer selbstgewählten Geistlichkeit zurückziehen dürfen. Aber über dieser Welt steht eben das Kreuz. Und wenn die Jahrhunderte nach Luther das Kreuz aus ihr herausgebrochen haben, dann wird diese Welt zum Reiche des Teufels. Dann wird die Weltweite zum Säkularismus. Dann kommt der Wahn der „Eigengesetzlichkeit“ der irdischen Werte auf, gegen den in erfreulicher Deutlichkeit die Weltkonferenz in Lund vom lutherischen Standpunkt aus Stellung genommen hat. Der weite Raum ohne den Altar in der Mitte wird zur Wüste, zum Reich der Dämonen.

Wir haben von der Stellung zur Welt gesprochen. Lassen Sie mich nun noch unser Thema nach der Seite des geistigen und geistlichen Lebens hin entfalten. Wenn wir von der Haltung der lutherischen Kirche zu den Gütern des geistigen Lebens, zu Wissenschaft und Kunst reden, so kann ich mich auf Andeutungen beschränken. Was Luther und die Reformation für die kulturellen Werte bedeutet hat, ist uns allen gegenwärtig. Ich brauche nur die Stichworte zu nennen: die respektable Gelehrtenleistung nicht nur Melanchthons sondern gerade auch Luthers. Die Sorge für das Schulwesen. Die fröhliche Offenheit gegenüber den Künsten, besonders der edlen Musika. Die lutherische Kirche hat keine Scheuklappen gegen das kulturelle Leben. Sie hat keine Angst vor der Wissenschaft. Sie nimmt auch die Kunst getrost in ihren Dienst und wittert nicht gleich den Teufel dahinter. Luther hat der natürlichen Vernunft in den Dingen des Lebens, auch in den Dingen der Wissenschaft, sogar der theologischen, ihr Recht voll zuerkannt. Wenn er von der Hure Vernunft sprach, so meinte er damit nicht die Vernunft im Rahmen des natürlichen Lebens, sondern die vermessene Vernunft, die sich zum Meister über Gott und Gottes Offenbarung macht. Luther hat, wie wir wissen, die erstaunliche Freiheit gehabt, auch an die biblischen Schriften einen kritischen Maßstab anzulegen. Der Mann, der wie kein anderer das Wort Gottes in den Mittelpunkt der Kirche gestellt hat, war kein Biblizist im engen Sinne der Verbalinspirationstheorie oder jener gesetzlichen Imitation biblischer Verhältnisse, die auch die Einzelheiten der Lebensgestaltung aus

bestimmten Worten oder Paradigmen der Bibel ablesen zu müssen glaubt. Diese Freiheit gegenüber der theologischen Problematik ist aber wiederum nur möglich, wo innere Bindung an das Zentrum der Schrift besteht, wo der Altar in der Mitte steht. Was aus einer glaubenslosen theologischen Kritik entspringt, hat unsere Kirche schmerzlich erfahren müssen, und wir leiden heute noch daran. Dieser verweltlichte Protestantismus, der mit aufklärerischem Pathos die Negationen Luthers verherrlicht, ohne seine Positionen zu teilen, ist ein Krebschaden der Kirche.

„Es ist alles euer — ihr aber seid Christi.“ Nach diesem apostolischen Wort stellt das Luthertum gern und freudig die kulturellen Werte auch in den Dienst der Kirche. Zwingli baute die Orgel im Neumünster zu Zürich ab — Luther läßt zu Gottes Ehre singen und klingen, was da kann. „Denn Gott hat unser armes Herz und Mut fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns gegeben hat zur Erlösung von Sünde, Tod und Teufel.“ Die kahle Nüchternheit der calvinistischen Kirchen hat gewiß etwas Imposantes, aber auch etwas Beengendes an sich. Die Reformation Luthers treibt keine Bilderstürmerei. Sie malt selber auf den großen Altartafeln in Wittenberg und Weimar und anderswo die Wahrheit des Evangeliums der Gemeinde sehr zeitnahe vor Augen. Die lutherische Kirche kann deshalb auch in der liturgischen Gestaltung und den sonstigen Ausdrucksformen des kirchlichen Lebens weit und vielgestaltig sein. In Lund sah man vorm Jahre neben den Talaren der deutschen Geistlichen die feierlichen Meßgewänder der schwedischen Lutheraner so gut wie das schlichte bürgerliche Kleid anderer Teilnehmer. Luther hat uns gelehrt, daß die liturgische Gestaltung des Gottesdienstes kein *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist und daß kein Ritus heilsnotwendig ist. Aber er hat seiner Kirche auch die Freiheit gegeben, ihr kultisches Leben reich und würdig zu gestalten. Wir sollten in unseren gottesdienstlichen Formen darauf achten, und dem Verfall wehren, der durch einen platten Rationalismus, durch Gedankenlosigkeit und Lieblosigkeit weithin eingerissen ist. Das Luthertum kennt weder die römische Gesetzlichkeit des kultischen Reichtums noch die calvinistische Gesetzlichkeit der kultischen Armut. Diese Mittelstellung gibt der lutherischen Kirche weite Möglichkeiten. Alles ist euer — ihr aber seid Christi.

Das gilt in ähnlicher Weise von der Verfassung und Rechtsform der Kirche. Auch hier kennt das Luthertum keine Gesetzlichkeit. Weder die mit der Würde des *ius divinum* umkleidete hierarchische Ordnung noch die gesetzliche Nachahmung neutestamentlicher Gemeindeformen ist ihm angemessen. Wir finden auf lutherischem Boden die mannigfaltigsten Spielarten zwischen episkopalem und synodalem Verfassungscharakter und können uns damit getrost begnügen. Für unsere eigene Situation wird es wichtig sein, den rechten Ausgleich zwischen dem bischöflich-geistlichen und dem synodalgemeindlichen Element zu finden, um den Kräften auf beiden Seiten Raum zum Dienst am Reiche Gottes zu geben. Daß wir dabei nicht an ein dogmatisches Prinzip gebunden sind, ist ein Vorzug unserer Kirche. Wir wollen aber auch dabei nicht die schweren Gefahren übersehen. Aus bestimmten historischen Notwendigkeiten blieb es der lutherischen Kirche gleich bei ihren

Anfängen versagt, eigenständige Verfassungsformen zu entwickeln. Luther kam zu der Notlösung, die Landesfürsten — nicht als Träger der Staatsgewalt, sondern als *praecipua membra ecclesiae* — mit dem christlichen Hilfsdienst der Kirchenleitung zu betrauen. Das war damals tragbar, zeigte sich aber in Zukunft als ein verhängnisvoller Mangel. Die lutherische Kirche in Deutschland hat heute endlich die Möglichkeit, sich auch ihre äußere Ordnung nach kirchlichen Grundsätzen geben zu können. Sie wird darauf achten müssen, daß sie die Weite und Freiheit ihrer Möglichkeiten in der klaren Bindung an das Zentrum des geistlichen Auftrages nützt. Man hat in den vergangenen Kampfeszeiten versucht, von der Verfassungsseite her die lutherische Kirche auszuhöhlen und sie säkularen Mächten in die Hand zu spielen, weil angeblich das Luthertum keine verfassungsmäßigen Bindungen und Ansprüche stelle. Eine typisch moderne Entartung der echten lutherischen Freiheit, die nicht mehr weiß, daß die Möglichkeiten des weiten Raumes bestimmt werden von dem Altar in seiner Mitte.

Diesem Zentrum der Kirche, dem Altar, dürfen wir uns nun nähern, wenn wir tiefer begreifen wollen, wo der Reichtum und die Weite der lutherischen Kirche letztlich begründet liegt. Die Väter der lutherischen Erneuerungsbewegung im vorigen Jahrhundert haben darauf hingewiesen, daß die lutherische Kirche im Vergleich mit den beiden anderen unter uns wirkenden Konfessionen die umfassendste ist: die römische Kirche bildet sich vorzugsweise am Sakrament, die calvinistische vorzugsweise am Wort. Die lutherische Kirche bildet sich an Wort und Sakrament. Diese Doppelheit zieht sich durch das reformatorische Schrifttum beherrschend hindurch. Der 7. Artikel der Augsburgischen Confession kennzeichnet die Kirche als Gemeinschaft unter dem lauterem Wort und dem reinen Sakrament. Die römische Kirche hatte die Predigt vernachlässigt, und Luther gab dem verkündigten Gotteswort seinen gebührenden kultischen Platz. Die Schweizer Reformation wertete das Sakrament dogmatisch ab und drängte es auf einzelne seltene Gelegenheiten im Kirchenjahr zurück. Die lutherische Kirche ist, wo es recht mit ihr steht, Kirche des Wortes und Sakramentes. Luthers Deutsche Messe von 1526 ist zweipolig: sie umschließt Predigt und Abendmahl wie zwei Brennpunkte einer Ellipse. Luther dachte nicht daran, das Sakrament als selbstverständlichen Teil des sonntäglichen — auch wochentäglichen — Gottesdienstes zu beseitigen. Seine Kirche ist für Kanzel und Altar weit genug. Es ist in der heutigen Kirche weithin vergessen, wie ernst Luther die Fragen des Sakraments nahm. Auch für Luther war es eine verlockende Möglichkeit, durch Preisgabe des Sakramentes, die Einheitsform des Protestantismus zu schaffen, von der ein primär politisch denkender Mann wie Philipp von Hessen so viel erwartete. Luther hat in anderem nachgegeben, nur nicht in der Frage des Abendmahls. Er konnte um seines Gewissens willen die Abwertung dieses zweiten Poles der Deutschen Messe nicht zugestehen. Es ging ihm hier um eine Frage der kirchlichen Existenz. Es ging um den Altar. Hier aber stehen wir an einem Punkte von fundamentaler Wichtigkeit. Denn man muß sagen, daß die heutigen lutherischen Kirchen — wenigstens auf den Durchschnitt unserer deutschen Verhältnisse

gesehen — in diesem wesentlichen Punkte nicht mehr lutherisch sind. Zwingli und Calvin haben — wie es scheint — auf der ganzen Linie gesiegt. Das Abendmahl ist eine Winkelsache geworden, weithin herausgedrängt aus dem eigentlichen Gottesdienst, so daß es der durchschnittlichen Gemeinde gar nicht mehr in den Gesichtskreis tritt. Nur ganz selten im Jahre wird der Tisch des Herrn gedeckt, und die Zahl derer, die sich dazu finden, ist im letzten Jahrhundert katastrophal gesunken. Die Verödung der Altäre in der evangelischen Kirche der Gegenwart ist eines der alarmierendsten Krankheitssymptome des geistlichen Lebens. Auch hier spricht die allgemeine Tendenz zur Rationalisierung und Säkularisierung entscheidend mit. Der moderne Mensch wähnt, er habe an der Predigt genug und verachtet Liturgie und Sakrament in gleichem Maße. Luther hat klar gesehen, daß die Verachtung des Sakraments geradezu automatisch die Verachtung des Wortes nach sich zieht. Und auch wir beobachten auf Schritt und Tritt, daß da, wo die objektive Gnadengabe des Sakraments fehlt, auch die Predigt mehr und mehr entartet ins Individuelle, Subjektivistische, Unverbindliche: man geht nicht mehr zur Kirche, um Gottes Wort, sondern um den beliebten Pfarrer zu hören, und der beliebte Pfarrer predigt dann nur zu gern sich selber statt seinen Herrn. Es kann nicht meine Aufgabe sein, in dieser Stunde zu erörtern, auf welche Weise dem Sakramentsverfall in der lutherischen Kirche zu wehren ist. Aber um nicht ins oberflächliche Panegyrische zu verfallen, müssen wir gerade an einem festlichen Tage die Not erkennen. Möchte die Besserung damit beginnen, daß wir Pfarrer uns eine neue Freudigkeit zum Sakrament erbitten.

Dazu gehört das rechte Abendmahlsverständnis, um das Luther einen der schwersten und schmerzlichsten geistigen Kämpfe seines Lebens geführt hat. Man hat dafür heute wenig Sinn und meint, man könne den Konflikt des Marburger Gesprächs von 1529 einfach ad acta legen als nicht mehr zeitgemäß und interessant. Wir haben gewiß nicht das Recht, überholte Fragestellungen und Differenzen aus bloßem Traditionalismus weiterzuschleppen. Aber hier geht es wahrhaftig um mehr, und das innere Anliegen Luthers ist in keiner Weise erledigt. Es ging Luther um die Wirklichkeit des fleischgewordenen Logos in der Sichtbarkeit, die im Sakrament sich neu ereignet, wahrhaftig und nicht nur bildlich ereignet. Hier lag das innere Motiv für Luther. Und diese seine Abendmahlslehre ist nicht nur ein einzelner locus dogmaticus, den man herauslösen, diskutieren und abändern könnte. Sondern es gehen von hier tiefliegende Verbindungen zu allem, was wir bisher gesagt haben. Luthers Abendmahlslehre stützt sich auf den ungeheuerlichen und paradoxen Satz „finitum capax infiniti“. Das gleiche Mysterium, das der Fleischwerdung des Logos zugrundeliegt, „der Jungfrau Leib nicht hast verschmäht“ — steht auch hinter dem Sakrament des Altars. Und weil das so ist, daß das Unendliche sich wider allen Verstand des Menschen in die Endlichkeit hineingibt, darum kann die lutherische Kirche das Endliche nicht nur mit dem Pathos der Diastase ansehen, sondern darf bei aller realistischen Erkenntnis des Erbfluches, der über dieser Welt liegt, und bei aller ihrer eschatologischen Bestimmtheit doch den gnädigen Willen Gottes erken-

nen, der diese Welt nicht einfach dem Teufel überläßt. Von hier aus wird uns auch der abgründige Unterschied deutlich, der Luther scheidet von dem Natur- und Kulturoptimismus späterer Tage, der die Weite der Welt ohne das Kreuz in der Mitte verherrlicht, der den ersten Artikel ohne den zweiten will und damit auch den ersten in Wirklichkeit verliert.

Ein weiter Raum ist nicht leicht auszumessen. Ich will nur noch andeuten. Ich denke an das große Gebiet der lutherischen Ethik in ihrem Unterschiede zur römischen und puritanischen. Ich denke an die heute wieder viel diskutierte Frage von Gesetz und Evangelium, das Verhältnis der *libertas christiana* zum Gesetz. Das Luthertum hat es gewagt, die Prävalenz des Evangeliums über das Gesetz durchzudenken bis in die praktische Gestaltung des Lebens hinein, und es könnte an hundert Einzelheiten deutlich gemacht werden, wie eigengeprägt die lutherische Ethik ist, sowohl im Unterschied zu Rom wie auch zur Schweizer Reformation und zum Puritanismus. Manches in der inneren Problematik der EKD hat hier seine Wurzel und kann nicht mit gewollten Unionsversuchen überdeckt werden. Ich denke an das Problem des christlichen Humanismus, von dem wir im Rahmen dieser Tagung hören sollen, und das jetzt von einem lutherischen Bischof anläßlich des 70. Geburtstags von Rud. Alex. Schröder ernsthaft aufgegriffen wurde. Ich hoffe aber, auch wenn ich diese Frage im Einzelnen nicht mehr erörtere, die Grundlinie aufgezeigt zu haben, um die es geht.

Im 31. Psalm steht ein Wort, das in Luthers Übersetzung lautet: „Du stellst meine Füße auf einen weiten Raum.“ Luther hat dazu deutlich gemacht, wie die Welt unser enger Raum ist, in dem uns bange wird. Gott aber ist unser weiter Raum, in dem wir Frieden und Freude haben. Weil der enge Raum der Welt von diesem weiten Raume Gottes überschritten wird, darum braucht der Christenmensch, darum braucht die Kirche sich weder geistig noch geistlich zu verkapseln. Möchte in unserem eigenen Glauben und in unserer kirchlichen Verkündigung diese echte Freiheit eines Christenmenschen spürbar werden, die um des Kreuzes Christi willen dankbar bekennt: Du stellst meine Füße auf einen weiten Raum.

*MAX KELLER-HÜSCHEMINGER:*

## **Die Kirche — der Leib Christi in der Welt**

Das Ziel der gegenwärtigen Bestrebungen um die kirchliche Neuordnung der evangelischen Christenheit in Deutschland läßt sich dahingehend umreißen, daß es in allen diesen Bemühungen darum geht, dem eine seinem Wesen adäquate Gestalt zu verleihen, was das Neue Testament unter Kirche versteht. Weil in den Erkenntnissen und Bekenntnissen der Reformation das Verständnis der Kirche nach dem Neuen Testament gültig, weil wahrhaftig, zum Ausdruck gekommen ist, bedeuten für uns die Zeugnisse der Reformation in unseren Bemühungen um die Gestaltung der Kirche Christi in dieser Welt wertvolle Hilfen,

die um ihres Wahrheitscharakters willen von uns verbindlich angehört werden müssen. Außerdem leisten sie uns allein durch ihr Vorhandensein den nicht gering anzuschlagenden Dienst, uns vor dem geistlichen Hochmut zu bewahren, als sei unsere Generation die Gründergeneration der Kirche. Sie zeigen uns, daß wir auch hier die Erben unserer Väter sein dürfen, die von den gleichen Fragen, die uns erregen und bewegen, schon bewegt und erregt wurden; sie lehren uns, daß auch unsere Väter eben dieselben Dinge durchkämpften und durchdachten wie wir heutzutage — vielleicht noch tiefer und ernster: und das macht uns dann sehr bescheiden. Bei unseren Bemühungen um die rechte Gestaltung der Kirche müssen wir uns stets bewußt bleiben, daß die Gestalt nicht identisch gleichzusetzen ist mit dem Gehalt: der Gehalt ist ein für alle Male gegeben — die Gestalt ist immer nur aufgegeben. Das bedeutet nun aber auch keine beziehungslose Nebeneinandersetzung beider, vielmehr postuliert das einen unlöslichen inneren Zusammenhang: der Gehalt will sich, wenn anders er nicht durch Zwang von innen oder außen vergewaltigt oder verkrüppelt werden soll, immer einen ihm adäquaten Ausdruck in der Gestalt schaffen. Die Frage nach der rechten Gestaltung der Kirche in ihren sämtlichen Lebensäußerungen nach außen und innen kann darum niemals peripherer Art sein oder von einem Ansatzpunkt aus in Angriff genommen werden, der ihrem Gehalt wesensfremd ist oder außerhalb seines Strahlungsbereiches liegt. Darum ist der Kirche selbst immer die Verantwortung für ihre Gestalt und Ordnung auferlegt. Jede Neubesinnung auf ihre wahre Eigenart ist deshalb unlösbar verknüpft mit der Selbstbesinnung auf ihre Ordnungsaufgabe. „Der Evangelisch-Lutherischen Kirche ist durch das Wort Gottes die Verantwortung auferlegt, für die rechte Verkündigung und eine bekenntnis-mäßige Gestalt und Ordnung der Kirche unermüdlich zu kämpfen“<sup>1)</sup>. Diese Vorüberlegung, die später noch eingehender theologisch zu begründen ist, soll dazu dienen, uns zum einen die Richtung unseres Weges anzudeuten, auf dem wir vorwärts schreiten müssen in unseren Überlegungen, und zum andern uns die Legitimität des beschrittenen Weges als den von der Kirche her allein gangbaren aufzuzeigen. Wir haben auszugehen vom Gegebenen: vom Gehalt der Kirche, und müssen fortschreiten zum Aufgegebenen: zur Gestalt der Kirche.

Die Kirche Jesu Christi ist ein Artikel des Glaubens: „credo unam sanctam ecclesiam“. In diesem Satz liegt beschlossen, daß sie weder „sichtbar“ ist im Sinne der Wahrnehmbarkeit eines konkreten Gegenstandes der realen Seinswelt, noch daß sie „unsichtbar“ ist im Sinne der Nichtwahrnehmbarkeit einer gestaltlosen Idee. Dieser „Schwebezustand“ ist nicht gleichbedeutend mit „nicht gegenwärtig“ oder gar „nicht wirkungskräftig“. Auch Christus ist bis zu seiner verheißenen Wiederkunft in Herrlichkeit „nicht sichtbar“<sup>2)</sup>; und doch ist er nach seiner Ver-

1) Erklärung des lutherischen Kirchentags von Hannover 15. 7. 1935.

2) Apg. 1, 9.

heißung gegenwärtig und wirkungskräftig bei den Seinen<sup>3)</sup>. Der oben umrissene Zustand bedeutet aber auch ebensowenig „gestaltlos, formlos“ im Sinne eines leiblosen Geistwesens, einer amateriellen Idee, die sich in dem Maße ihres genuinen Wesens begibt, in dem sie in gestalteter Materie in sichtbar-wahrnehmbare Erscheinung tritt, oder die im besten Falle in irgendwelchen Ausstrahlungen oder Auswirkungen ihrer Ideeität mit Hilfe der geistigen Funktionen des reinen Denkens deduzierbar wäre. Auch hier kann uns der Blick auf den Herrn der Kirche einen guten Schritt vorwärts führen in der Klärung des Tatbestandes: Es ist das einhellige Zeugnis des Neuen Testaments, daß Gott in Jesus Christus Fleisch und Blut, Mensch, Geschöpf geworden ist<sup>4)</sup>: daß der unendliche Geist ganz und gar eingegangen ist in die begrenzte Geschöpflichkeit<sup>5)</sup>: daß der Ewige und alles Erfüllende sich verbirgt unter der Hülle des menschlichen Fleisches und Blutes Jesu von Nazareth<sup>6)</sup>. Für den Unglauben ist jener Mensch Jesus von Nazareth im Höchsthalle „der Propheten einer“<sup>7)</sup>. Für den Glauben aber ist er Gott selbst<sup>8)</sup>. So steht uns auch die Kirche Jesu Christi gegenüber: für das Auge des Unglaubens, d. h. der „Welt“, ist hier nichts anderes zu erkennen als eine menschliche Organisation, eine religiöse Heilanstalt mit vermessendem Absolutheitsanspruch, ein mehr oder weniger fehlsames Institut zum Zwecke der feierlich-kultischen Verbrämung profaner Alltagserscheinungen: wenn man sie positiv beurteilt; eine „Art Zusammen-drängung und Organisation der Kranken“<sup>9)</sup>: wenn man sie feindselig betrachtet. Für das Auge des Glaubens jedoch leuchtet unter der Verhüllung von irdischer Niedrigkeit und menschlicher Fehlsamkeit „verborgen“ ihr geistliches Wesen, ihre exklusive Herrlichkeit auf: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen!“<sup>10)</sup>

In dieser Verborgenheit ihres eigentlichen Wesens liegt die Notwendigkeit begründet, von ihr in indirekter Weise zu reden: wie in einem Bilde. Bei solchem bildhaften Reden von der Kirche ist zu beachten, daß der Weg hier, im Gegensatz zum bildhaften Reden von den Gegenständen unserer realen Erfahrungswelt, vom Gegenstand zum Bilde führt, und nicht vom Bild zum Gegenstand. Gegeben ist das Objekt: die Kirche. Das Bild ist aufgenommen, weil es dem Gegenstande entspricht. Weil dieser Gegenstand „verborgen“ ist, ist das Bild nicht von uns her prägnant und aufnehmbar; vielmehr kann es nur von dort her geprägt und aufgenommen werden, wo das Wissen um Sein und Wesen der Kirche ist. Dieser Ort aber ist für uns allein die Heilige Schrift. Somit haben wir uns, wenn wir von der Kirche des 3. Glaubensartikels

3) Luk. 24, 49.

4) Joh. 1, 14.

5) Kol. 2, 9.

6) Phil. 2, 7.

7) Mth. 16, 14.

8) Mth. 16, 16.

9) Nietzsche: Zur Genealogie der Moral; Kröner Bd. IV, 373.

10) Offb. 21, 3.

in diesem oder jenem Bilde reden, stets ein zweifaches vor Augen zu halten: Einmal wird das „authentische“ Bild von der Kirche uns nur dargeboten in der Heiligen Schrift, weil allein in ihr die Möglichkeit der Prägung eines solchen Bildes gegeben ist; und zum andern: die Heilige Schrift redet von der Kirche nicht deshalb in diesem oder jenem Bilde, weil die Kirche (sekundär) dem gegebenen Bild (primär) entspricht, sondern weil umgekehrt das aufgenommene Bild (sekundär) der gegebenen Kirche (primär) entspricht. Nicht das Bild ist — wenn auch nur unter der Hand — das Kriterium für das rechte Verständnis von Wesen und Gehalt der Kirche, sondern Wesen und Gehalt der Kirche sind das Kriterium für die rechte Wahl und Anwendung des Bildes. Darin liegt die Bedeutung, zugleich aber auch die Begrenzung des Redens im Bilde im Raum der Kirche.

Diese Erkenntnis müssen wir uns stets vergegenwärtigen, wenn wir feststellen, daß das Wesen der Kirche des Neuen Testaments am tiefsten ergriffen, am reinsten dargestellt und ihrem wahren Sein am gemäßigsten ausgesprochen ist im Bilde vom Leibe Christi. „Wir sind zu der Annahme berechtigt, daß das Wesen der Kirche in keiner anderen Weise, als dieser, treffender und tiefer vorgestellt werden kann“.<sup>11)</sup> Denn in ihm ist beides ausgedrückt, das unaufgebar zu Wesen und Gehalt der Kirche gehört: die lebendig-organische Verbundenheit der Gemeinde als Leib Christi in ihren Gliedern untereinander<sup>12)</sup>, und ihre gliedhaft-organische Bezogenheit als Leib zu ihrem Haupt Jesus Christus<sup>13)</sup>. Deshalb finden wir in der Kirche allenthalben ihr Selbstverständnis mit Vorliebe ausgedrückt im Bild vom Leibe Christi<sup>14)</sup>.

Daneben begegnet uns der „Leib Christi“ noch in einer anderen Bedeutung: als Gabe Christi im heiligen Abendmahl<sup>15)</sup>. Die innere Zusammengehörigkeit beider Kreise, die schon dadurch rein äußerlich an-

<sup>11)</sup> Fr. Delitzsch: Vier Bücher von der Kirche, 1847; S. 13.

<sup>12)</sup> 1. Kor. 12, 14 ff., 26.

<sup>13)</sup> Eph. 1, 22.

<sup>14)</sup> Zum Beispiel: Cyprian in seinen Briefen: Die Kirche ist ein Körper, dessen Glieder über die verschiedenen Provinzen zerstreut sind; das Schisma ist die Zerreißung dieses Körpers (Cyprian II, 118 Bibl. d. Kirchenväter). Origenes: Acht Bücher gegen Celsus: Die Kirche wird als der mystische Leib Christi vom Sohne Gottes beseelt (Origenes III, 162 B. d. KV.). Augustin: Vorträge über das Johannes-Evangelium: Nichts soll der Geist so sehr fürchten wie die Trennung vom Leibe Christi (Augustin V, 49 B. d. KV.). Leo: Sermon: Wie das Haupt (Christus) nicht von den Gliedern geschieden werden kann, so sind auch die Glieder unzertrennlich von ihrem Haupte (Leo II, 143 B. d. KV.). Luther: Aus dem hohepriesterlichen Gebet Jesu. 1530: „Denn wer durch das Wort der Apostel glaubt, dem soll von Christi wegen und in Kraft dieses Gebets zugesagt sein, daß er mit der ganzen Christenheit soll Ein Leib und Kuchen sein, daß was ihm, als einem Glied, wohl und wehe tut, das soll dem ganzen Leib wohl und wehe getan haben (B. A. VI, 397). Apologie VII, 5: „— und dieselbige Kirche wird allein genennet in der Schrift Christus Leib“ (L. B. Schr. 1930; S. 235). F. C. S. D. VII, 59: „Das Brot ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, das ist, es ist das, dadurch wir Gemeinschaft haben mit dem Leibe Christi, welcher ist die Kirche“ (L. B. Schr. 1930, S. 991).

<sup>15)</sup> 1. Kor. 11, 23 ff.

gedeutet sein mag, daß sie im 1. Kor.-Brief in aufeinanderfolgenden Kapiteln ausgezeichnet werden, will uns darin liegen: Die Kirche wird sich ihres Wesens als Leib Christi in besonderer existentieller Eindringlichkeit bewußt — oder vielleicht besser: ihr wird dieses ihr wahrhaft eigene Wesen in besonders eindringlicher und augenfälliger Weise bewußt gemacht — im Genießen des leibhaft-gegenständlich gewordenen Wortes Gottes in der Darreichung des wahrhaftigen Leibes Christi im Abendmahl<sup>16)</sup>. Im Genießen des Leibes Christi im Sakrament des Altars erlebt die Kirche punktual zusammengerafft und verdichtet ihre Existenz in der Welt als die des Leibes Christi in der Verborgenheit: indem sie sich im Sakrament den Leib Christi inkorporieren läßt, wird sie dem Leibe Christi inkorporiert und so zum wahren Leibe des Herrn. Die letzten Wurzeln im Seinsgefüge der Kirche sind so hineingewurzelt und hineinverflochten in das Mysterium des Altarsakraments. In ihm kristallisiert, punktualisiert sich die Gottestat von Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi „für uns“ als Gabe und Aufgabe der Kirche an die Welt: Als Gabe, weil ihr in ihm „in, mit und unter“ dem Brot und Wein der wahre Leib, das wahre Blut Christi gegeben werden; als Aufgabe, weil ihr mit ihm aufgegeben ist, die Wort- und Tatverkündigung des Gotteshandelns in Jesus Christus „für uns“ aufzunehmen und fortzusetzen in einer todverfallenen Welt „bis daß er kommt“<sup>17)</sup>. Diese Aufgabe stellt sich der Kirche als eine zwiefache dar (nicht zwiefachen Wesens, sondern zwiefacher Form): als die Verkündigung des rettenden Heils- und Gnadenwortes von „Gott in Jesus Christus für uns“ in der Predigt des Evangeliums und als die Darreichung der sichtbaren Unterpfänder für die lebenswirksame Gegenwart Gottes in Jesus Christus für uns in der Spendung und Verwaltung der Sakramente. Nur indem sich die Kirche an diese Gabe und Aufgabe hält, kann sie sich ihres Wesens und Seins als Leib Christi in der Welt wahrhaft vergewissert und getröstet wissen.

Das Wesen der Kirche nach Gabe und Aufgabe als Leib Christi in der Welt ist oftmals mißdeutet, verkürzt und verdunkelt worden. Solcher Art Entstellungen wurden sowohl von außen wie auch von innen an sie heran getragen. Hier setzt nun die positive Aufgabe der Bekenntnisse

---

<sup>16)</sup> Es soll und darf hier nicht einer Wertminderung des Wortes zugeredet werden, die nur aus der unreformatorischen und deshalb gänzlich verfehlten Problemstellung: Wort gegen Sakrament verständlich wäre. Das Verhältnis von Wort und Sakrament sollte vielmehr verstanden werden als das gegenseitige Zugeordnetsein zweier Seiten einer und derselben Sache. Der im Sakrament des Altars der gläubigen Gemeinde dargereichte Leib Christi ist das insonderheit existentiell gewordene Wort, in dem punktual zeitlich und raumhaft das ewige und unendliche Wort zusammengerafft ist. Das Sakrament als das *verbum visibile* ist nichts anderes als die Seite des *verbum audibile*, die uns um unserer Ohrentaubheit und Herzenshärte willen in größerer, kompakterer Dichte entgegentreit. Deshalb gehören beide wesensmäßig immer zusammen: Das Wort soll nicht ohne Sakrament, das Sakrament kann nicht ohne das Wort sein. Vgl. dazu Luther: Wider die himmlischen Propheten 1525 M. A. IV, 245.

<sup>17)</sup> 1. Kor. 11. 26.

ein. Sie stellen das vom Zentrum der Heiligen Schrift her bestimmte, das christusgemäße Verständnis des Wesens der Kirche als Leib Christi in der Leibschaft zum Haupte Jesus Christus und in der Gliedschaft ihrer Glieder untereinander heraus und legen die Gemeinsamkeit und das gegenseitige Einverständnis der verschiedenen Ortsgemeinden im schriftgemäßen Verständnis ihres Wesens als dieser Kirche dar. Das Bekenntnis kann und will deshalb niemals die Kirche gründen; es stellt vielmehr immer nur das Vorhandensein der bereits bestehenden Kirche auf Grund des erkannten Consensus fest. Darum will z. B. die C. A. in ihren Artikeln nicht erst die Einheit der Lehre schaffen, sondern sie baut auf der bereits vorliegenden Einheit auf<sup>18)</sup>. Das Bekenntnis hat somit niemals Kirche gründenden, sondern stets nur Kirche bezeugenden Charakter. „Bekennen ist eine heilige Pflicht der Kirche, eine unerläßliche Beweisung des in ihr wohnenden Lebens; aber die Kirche ruht nicht auf ihrem Bekennen, denn sie ist ja nicht ihr eigener Grund. — So, wie der Glaube nicht als eine menschliche Handlung den Menschen gerecht macht, sondern die in Jesu Christo dargebotene Gottesgerechtigkeit, welche der Glaube ergreift, so ruht die Kirche nicht auf ihrem Bekennen, sei es mündliches oder schriftliches, sondern auf dem unwandelbaren Grunde, zu welchem sie sich lauterer oder unlauter, vollkommener oder schwächer, entschiedener oder unentschiedener in ihrem wandelbaren Bekenntnis bekennt. Die Kirche, welche bekennt, die wird nicht erst dadurch, daß sie bekennt, sondern daß sie bekennt, ist ein Beweis, daß sie schon da ist; das Bekenntnis ist nur das Selbstzeugnis, welches sich die von Gott gegründete Kirche von den Gottesstaten gibt, durch welche und von der Grundlage, auf welche sie gegründet ist. — — Wir können deshalb nicht scharf genug das Bekenntnis als menschliche Handlung oder als Erzeugnis einer solchen, wie es im Symbol vorliegt, von dem Inhalt des Bekenntnisses oder von den göttlichen Tatsachen unterscheiden, von denen es ausgeht und die es auszusprechen strebt.“<sup>19)</sup>

Dieser Zeugnischarakter legitimiert, setzt, begründet, zugleich aber auch: begrenzt den Gehorsamsanspruch des Bekenntnisses. Er sichert das Bekenntnis vor dem Mißbrauch der Verabsolutierung gegenüber dem allein kirchengründenden Faktum der Heilstat Gottes in „Jesus Christus für uns“; und er schützt das Bekenntnis vor der Relativierung seines Wahrheitsgehaltes als einer nur umwelt-, d. h. zeit- und ortsbedingten Lebensäußerung der Gemeinde oder eines einzelnen. Ist jenes als Gefahr angedeutet in der lutherischen (und weithin auch der reformierten) Orthodoxie, so dies besonders in den Äußerungen der maßgeblichen reformierten Theologie der Gegenwart.

In der Orthodoxie beider protestantischen Konfessionen lauert die angedeutete Gefahr dort, wo sie in die Nähe der Möglichkeit zu geraten

<sup>18)</sup> C. A. I: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent“ L. B. Schr. 1930; 50.

<sup>19)</sup> Delitzsch: Vier Bücher . . ., S. 121 f.

scheint, das römische Verhältnis von Schrift und Dogma<sup>20)</sup> auf die Ebene von Schrift und Bekenntnis zu tradieren, d. h. dem Bekenntnis der Kirche zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus die Autorität der Offenbarung selbst zu vindizieren. Diese Gefahr wurde in der Tat in beiden Konfessionen zuweilen sehr hart gestreift; so etwa, wenn Calvin von der „vom Himmel gekommenen Lehre“<sup>21)</sup> spricht, oder Theologen der lutherischen Orthodoxie, wie Chytraeus<sup>22)</sup> und Hülsemann<sup>23)</sup> die Lehre als unmittelbar von Gott gekommen bewerten. Doch ist die Orthodoxie der drohenden Gefahr niemals erlegen: Die lutherische Kirche blieb sich dank des Wächteramtes ihrer Bekenntnisse stets bewußt, daß „bleibt allein die Heilige Schrift der einzig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem alleinigen Proberstein sollen und müssen alle Lehre erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böß, recht oder unrecht sein“<sup>24)</sup>. Das bedeutet, daß für sie die Schrift immer die Anrede Gottes, das Bekenntnis und die Lehre aber immer nur die Antwort der Kirche auf diese Anrede ist.

Ebenso wenig verfiel die lutherische Kirche aber auch der anderen Mißdeutung des Bekenntnisses, als müsse dies als menschliche Antwort notwendigerweise irrtumsgeladen sein. Die Kirche darf ja doch wissen, daß die Verheißung ihres Herrn Mtth. 28, 20: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ nicht mit Pfingsten des Jahres 33 zu Ende gegangen ist, sondern daß dieses Wort ihr gilt „bis daß er kommt“ (1. Kor. 11, 26). Das bedeutet keine Garantie der Irrtumslosigkeit in ihrer Bekenntnisantwort auf Gottes Anrede; das fordert aber auch ebensowenig die Irrtumsnotwendigkeit ihrer Antwort auf Gottes Wort und damit den grundsätzlichen Vorläufigkeitscharakter ihres Bekenntnisses. Als die vom Zentrum des Wortes Gottes aus inhaltlich bestimmte und von dort her ausgerichtete Darlegung ihres Selbstverständnisses nach Glaube und Leben trägt das Bekenntnis der Kirche in sich die Verheißung, Wahrheit im Menschenwort darstellen zu dürfen. Als Wahrheit im Menschenwort fordert es die stete Bereitschaft, dies Wort von der Heiligen Schrift her korrigieren zu lassen; als Wahrheit im Menschenwort erhebt es den Anspruch, daß der Gehalt des hier Ausgesprochenen nicht mit der jeweiligen veränderten Situation fällt oder steht. Wahrheit bleibt Wahrheit, auch unter veränderten äußeren Aspekten. Darum müssen wir die Meinung moderner refor-

<sup>20)</sup> Vaticanum: Sessio IV; Denzinger: Enchiridion 1836; Diekamp I, 11: „Dogma im engeren und vollen Sinne ist eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit“; Guardini: Vom Sinn der Kirche, 71: „Dogma ist die verbindlich ausgesprochene übernatürliche Wahrheit“.

<sup>21)</sup> Calvin: Inst. IIII, XVII; ed. Barth V, 377.

<sup>22)</sup> Chytraeus: Historie der Augspurgischen Confession 1576; Vorrede: „Also fest und unzweifelhaftig war ists / daß dieser warhafftige ewige Gott / eine gewisse / warhafftige und allein seligmachende LEHRE... den Menschen verkündet...“

<sup>23)</sup> Hülsemann: Quae dogmata ad salutem creditu sint necessaria. 1627, § 54: „... doctrina vel assensus de benevolentia divina universali immediate praesupponendus est in intellectu...“.

<sup>24)</sup> F. C. Epitome; L. B. Schr. 1930, S. 769.

mierter Theologen ablehnen<sup>25)</sup>, die letzthin auch vom reformierten Weltbund vertreten wurde<sup>26)</sup>, als sei grundsätzliche Vorläufigkeit der dem kirchlichen Bekenntnis genuine Charakter, so daß die Kirche von Zeit zu Zeit gezwungen sei, „von neuem, treu ihrer Tradition und unter der Führung Jesu Christi, ihrem Herrn, das Wesentliche ihres Glaubens neu zu formulieren“<sup>27)</sup>. Die lutherische Kirche ist im Verständnis ihres Bekenntnisses nicht der Skylla der Verabsolutierung ausgewichen, um dafür nun der Charybdis der Relativierung zum Opfer zu fallen. Beides, die Verabsolutierung und die Relativierung, erscheinen uns gewachsen auf dem Boden eines dogmatischen Rationalismus, der trotz seines jeweils verschiedenen Vorzeichens die gleiche Wurzel in der Lehrgesetzlichkeit eines humanistischen Rationalismus verrät.

Als Zeugnis der Gottestat in Jesus Christus für uns, soll das Bekenntnis die spannungsreiche Dynamis dieser Gottestat widerspiegeln. Das kann nun nicht geschehen im Sinne einer photographischen Reproduktion mit dem Anspruch auf minuziöse Überdeckung der Linien von Original und Kopie, von Urbild und Abbild. Vielmehr darf dies nur verstanden werden als lebendige Antwort der Kirche in der Welt auf den Anspruch der vorgegebenen Gottstatsache, so wie auch der schöpferische Künstler in seinem Werk die Vorlage nicht einfach kopiert, sondern im guten Sinne neu schafft. Das bedeutet keineswegs die Vergewaltigung des vorfindlichen Stoffes durch den Künstler, sondern umgekehrt die Überwältigung des Künstlers durch den Stoff. Nicht der Künstler ergreift Besitz von seinem Stoff, sondern der Künstler ist von seinem Stoff ergriffen, besessen. Das aber ist nur da möglich, wo die Vorlage ihn in seiner Lebens Ganzheit beherrscht und er sich mit und in seinem personhaft-freien, lebendigen Schaffen ganz und gar gebunden weiß unter diese Vorlage. Es widerspricht dem Wesenssinn eines solchen, von der Lebenswirklichkeit her erfüllten und durch sie gestalteten Werkes, es auf die minuziöse Überdeckung seiner Linienführung mit dem vorgegebenen Stoff hin kritisch zu untersuchen und es gelten zu lassen nur „weil“ oder „soweit“ es in jeder einzelnen Linienführung sich mit der Vorlage überdeckt. Auf Grund der Gesamtkonzeption, die es entweder ausweist als Vergewaltigung oder Überwältigung, ist das Werk unwahr oder wahr; ist es von seiner Grundschau her als Vergewaltigung als Ganzes unwahr, dann ist es das auch in den Einzelzügen, die mit photographischer Genauigkeit dem Original nachgezogen sein mögen; ist es aber von der Gesamtschau her als Überwälti-

<sup>25)</sup> K. Barth: Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemein reformierten Bekenntnisses; 1928, S. 76: „Ein reformiertes Glaubensbekenntnis ist die von einer örtlich umschriebenen christlichen Gemeinschaft spontan und öffentlich formulierte, für ihren Charakter nach außen bis auf weiteres maßgebende und für ihr eigenes Lehren und Leben bis auf weiteres richtunggebende Darstellung der der allgemeinen christlichen Kirche vorläufig geschenkten Einsicht von der allein in der hlg. Schrift bezeugten Offenbarung in Jesus Christus“.

<sup>26)</sup> Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1948, S. 159.

<sup>27)</sup> siehe Anm. 26.

gung wahr, dann gilt das auch für die letzten Details, selbst wenn diese für den Betrachter offensichtlich vom Urbild abzuweichen scheinen, ja, gar als Fälschung erscheinen mögen<sup>28)</sup>. Die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit kann nicht entschieden werden durch das Mittel mathematischer Summierung der Einzelzüge, „weil“ oder „soweit“ jeder einzelne von ihnen sich mit dem Original überdeckt. Bei dieser Methode fiele das Werk unter das Verdikt der Unwahrhaftigkeit schon bei der Abweichung des geringsten Details von der Vorlage. Die Frage kann vielmehr nur beantwortet werden von der Gesamtkonzeption, vom wirkenden und gestaltenden Prinzip her: zeugt dieses von der Überwältigung durch das Vorbild, dann ist das ganze Werk wahr, weil es aus dem vorgegebenen Geist heraus geschaffen ist.

In der Kirche und ihrer Theologie hat sich dieses Prinzip des organisch-dynamischen Verständnisses vom Ganzheitscharakter der Heiligen Schrift längst durchgesetzt. Die Verbindlichkeit der Schrift gründet für uns nicht darin, „weil“ oder „soweit“ sie in jedem ihrer Einzelworte Offenbarung Gottes an die Welt wäre, so daß sich etwa am schwanzwedelnden Hund des Tobias die Frage: bibelgläubig oder ungläubig entschiede. Gottes Offenbarung in der Heiligen Schrift ist nicht eine mosaikartige Summierung von Worten, sondern in überwältigender Weite und Spannung das Wort Gottes. Das will nicht bedeuten, daß nun das einzelne Wort in diesem Buche verachtet werden soll und nur noch die „Atmosphäre“ des Ganzen von Bedeutung sei: das schwärmerische Sich-ergreifen-lassen von der „Atmosphäre“ ist ja doch in Wirklichkeit nur das Hineinverlegen unseres Geistes in dieses Buch und damit die Projektion unserer eigenen Gedanken in es hinein. Es muß vielmehr die genaueste Beachtung und das gewissenhafteste Ernstnehmen jedes einzelnen Buchstabens, jedes einzelnen Wortes in ihm gefordert werden: allerdings innerhalb der umfassenden Weite und Spannung dieses Buches. Denn erst von hier aus wird dem einzelnen Wort seine ganze Bedeutung, Würde und Tiefe geschenkt. Luthers reformatorische Erkenntnis von der Gerechtigkeit Gottes war alles andere als eine enthusiastische Angelegenheit, die sich an der „Atmosphäre“ der Bibel entzündete; sie war vielmehr die mühsam erarbeitete Frucht eines peinlich genauen Wortstudiums an Röm. 1, 17. In seiner ganzen Bedeutung ging ihm dieses Wort aber erst auf, als er es in die Gesamtheit des Wortes hineinstellte: erst von der Ganzheit der Schrift, von dem Worte Gottes her wurden ihm die Worte in ihrer letzten Bedeutung lebendig und schicksalsgeladen<sup>29)</sup>. Weil die Schrift in ihrer Gesamtheit, in ihrer organischen Ganzheit Gott nach Gesetz und Evangelium, nach Gericht und Gnade offenbart und ihn uns so überwältigend bezeugt, deshalb beugen wir uns unter sie ganz und gar, ohne den positiven Vorbehalt des „weil“ und den negativen Vorbehalt des „soweit“, als ob wir uns zu den wohl- oder

<sup>28)</sup> Vgl. dazu Niebuhr: *Jenseits der Tragödie*, 1947; S. 11.

<sup>29)</sup> Vgl. Luthers Schilderung seines „Turmerlebnisses“ W. A. 54, 185 f.

übelwollenden Ketzerrichtern der Heiligen Schrift aufwerfen könnten. Als die Offenbarung der Darbietung Gottes in „Jesus Christus für uns“ bedeutet ihre Forderung auf Autorität für die Kirche und den einzelnen Gläubigen weder deren Knechtschaft unter, noch deren Herrschaft über die Worte; sie wissen sich vielmehr gebunden unter dem Wort und darum frei gegenüber den Worten. Weil die Heilige Schrift von ihrem ersten bis zu ihrem letzten Blatt als das Wort Gottes Anrede an uns ist, deshalb ist sie in ihrer Ganzheit verbindliche Regel und Richtschnur. Dieses verbindliche Wort ertönt in den einzelnen Worten in größerer oder geringerer Ferne vom Zentrum: „Gott in Jesus Christus für uns“; darum sind wohl alle Worte dieses Buches lebendig gemacht und erfüllt von diesem Zentralwort; doch geschieht dies so, daß das eine Wort für uns mehr an den Rand gerückt sein mag, während ein anderes für uns in den Mittelpunkt oder dessen unmittelbare Nachbarschaft gesetzt ist. Dieser doppelte Tatbestand (der Verbindlichkeit unter dem Ganzen und der Freiheit in den Einzelworten) fordert von uns eine Haltung der Heiligen Schrift gegenüber, die wir nur in dem Paradoxon der „gebundenen Freiheit“ auszudrücken vermögen.

Diese Haltung der „gebundenen Freiheit“ hat sich weithin noch nicht durchgesetzt gegenüber dem Bekenntnis der Kirche: entweder steht man ihm gewöhnlich gegenüber in der Gebundenheit des „quia“ oder in der Freiheit des „quatenus“, und zwar beidemale im Bezug, im Blick auf die Einzelheiten des jeweiligen Bekenntnisses. So kann es geschehen, daß die Frage der Bekenntnisgemäßheit der gesamten Kirche entschieden werden soll etwa an der Stellung zur Heiligenverehrung oder der Anerkennung der inviolata virginitas der Maria, weil beide Sätze in den Bekenntnisschriften abgehandelt, bzw. gestreift werden. Andererseits glaubt man dem Bekenntnis der Kirche gegenüber in grundsätzlicher Freiheit verharren zu dürfen, weil man in ihm vornehmlich zeit- und umweltbedingte und darum an sie gebundene Formulierungen sieht. Nun darf nicht übersehen werden, daß unsere Haltung der Schrift gegenüber grundsätzlich eine andere sein muß als die gegenüber dem Bekenntnis: Die Schrift als das geoffenbarte Wort Gottes ist immer Anrede Gottes an die Welt; das Bekenntnis aber ist immer die Antwort der Kirche in der Welt auf die Anrede Gottes. Zwischen beiden besteht so ein qualitativer Unterschied, eine totale Andersartigkeit. Trotz dieses niemals zu übersehenden Unterschiedes verbindet beide aber doch auch wiederum ein innerer Zusammenhang: Wenn die Antwort geprägt sein soll von Geist, Wesen und Inhalt der Anrede, wenn sie durchpulst und getragen, beherrscht und überwältigt ist vom Anspruch des Wortes Gottes, dann muß sie auch durchströmt sein von der dynamischen Lebendigkeit und organischen Ganzheit dieser Anrede. Dann liegt aber auch die Autorität der Antwort in deren Ganzheit und Gesamtheit, und sie ist für mich nicht abhängig davon, ob ich diesen oder jenen Einzelpassus in ihr für mich als absolut bindend anerkenne oder nicht, weil

er nach meinem Verständnis mit einer Schriftaussage übereinstimmt, bzw. sich eine solche Übereinstimmung nicht nachweisen läßt. Das Bekenntnis will gehört werden in seiner organischen Ganzheit als die Antwort der Kirche auf die Anrede „Gottes in Jesus Christus für uns“ an sie; es will verstanden werden von diesem Zentrum aus, und von dort her werden den Einzelheiten der Bekenntnis-Antwort Inhalt und Bedeutsamkeit verliehen. Als die vom Zentrum des „propter Christum, gratis, per fidem“ her wahrhaft durchflutete und belebte Anrede Gottes in Jesus Christus, welche bezeugt, daß sie von dieser Gottestat wahrhaft in Herz und Mark getroffen ist, ist es in seiner Ganzheit verbindlich. Aus dieser Ganzheit darf ebenso wenig ein Quentchen herausgerissen werden, wie man aus einem Ring ein Stück herausbrechen darf. „Darum heißt, rund und rein, ganz und Alles gegläubt, oder Nichts gegläubt; der Heilige Geist läßt sich nicht trennen noch theilen, daß er ein Stück sollt wahrhaftig und das ander falsch lehren oder gläuben lassen“<sup>30)</sup>. So bedeutet das Bekenntnis für uns nicht die Summierung von Einzelantworten auf eine Summe von Einzelanreden; vielmehr stellt es sich uns dar als die Antwort auf die Anrede Gottes. Das aber fordert nicht die statische Minuziösität des „quia“ als Versklavung unter, oder des „quatenus“ als Emanzipation über den jeweiligen Einzelsatz, über „die Worte“, sondern die vom Zentrum her „gebundene Freiheit“ gegenüber dem Einzelnen unter „dem Wort“. Von diesem Zentrum her ist das eine ein Artikel, von „dem man nichts weichen noch nachgeben kann, es falle Himmel oder Erden oder was nicht bleiben will“<sup>31)</sup>, das andere dagegen ein Artikel, über den „wir mügen mit gelehrten, vernunftigen oder unter uns selbs handeln“<sup>32)</sup>. Dieses „handeln mögen“ darf nicht verstanden werden als diskutierbare Wahrheit; denn solch ein Verhandeln wäre nur ein Scheingespräch, da von der Wahrheit doch nichts abgelassen werden darf. Hier geht es vielmehr darum, ob das hier Vorgestellte vielleicht doch in irgend einem Sinne dem Anspruch der Wahrheit Gottes insofern nicht gerecht wird, als ein Prinzip sich über die Worte legt, das nicht allein vom Zentrum der Schrift: „propter Christum, gratis, per fidem“ her gewachsen ist. Die Gebundenheit unter das Zentrum („das Wort“) verpflichtet somit auch im Bekenntnis der Kirche zur Freiheit gegenüber dem Einzelnen („den Worten“).

Was das bedeutet, versuchen wir uns klar zu machen an einem Punkte, der für die Gestaltung und Verfassung der Kirche (in weiterem als dem bloß juristischen Sinne des Wortes) von bestimmender Bedeutung ist. Als Kennmale der Kirche weist das Bekenntnis der Kirche die Predigt des Wortes und die Darreichung der Sakramente, oder die „doctrina evangelii et administratio sacramentorum“<sup>33)</sup> auf; denn Wort

<sup>30)</sup> Luther: Kurzes Bekenntnis, 1545; E. A. Deutsch 32, 415.

<sup>31)</sup> Art. Smalk.; L. B. Schr. 1930; S. 415.

<sup>32)</sup> a. a. O. S. 433.

<sup>33)</sup> C. A. VII; L. B. Schr. 1930; S. 60.

und Sakrament sind die beiden Lebenspole der Kirche Christi. Hier ergibt sich nun insofern eine Schwierigkeit, als sich Darreichung und Verwaltung (= administratio) bzw. Predigt und Lehre (= doctrina) nicht ohne weiteres zu überdecken scheinen. Es soll nicht ein abwegiger Unterschied zwischen Predigt und Lehre aufgerissen werden; denn jede Predigt ist irgendwie Lehre, und jede Lehre ist irgendwie Predigt<sup>34</sup>). Beide sind in ihrer gesunden Wurzel Verkündigung, und zwar nach zwei verschiedenen Seiten hin. Aber doch ergibt sich zwischen ihnen ein nicht unbedeutender Akzentunterschied, auf den hier nur kurz eingegangen werden kann. Die Verkündigung als Predigt setzt sich zum Ziel die Vergegenwärtigung der Heilstatsache „Gott in Jesus Christus für uns“ in die jeweilige konkrete Situation eines fest umrissenen Kreises von Angesprochenen hinein: das Schwergewicht der so gestalteten Verkündigung liegt auf dem Erweis der Aktualität der Heilstatsache. Die Verkündigung als Lehre dagegen ist die Vergegenwärtigung der Heilstatsache „Gott in Jesus Christus für uns“ — wohl auch in einem ganz konkreten geschichtlichen Augenblick, doch — unter dem Gesichtspunkt allgemeiner Gültigkeit für die Tiefen- und Breitendimension der Gemeinde: das Schwergewicht dieser Verkündigung liegt auf dem Nachweis der historischen und räumlichen Kontinuität der Heilstatsache. Die lebendige Verkündigung der Kirche trägt beiden aufgezeigten Seiten Rechnung, da beides zusammengehört, weil beides zusammen erst dem Wesen der Kirche gerecht wird: in der Predigt begegnen wir in besonderer Weise dem Sich-bewußt-werden der Kirche als „Ereignis“; in der Lehre erfährt die Kirche ihren Charakter als „Dauergemeinschaft“. Die Leugnung ihres Charakters als vorfindlicher Gemeinschaft bedeutet für sie die Gefahr des im uferlosen Meer der Geschichtslosigkeit schwimmenden Schwärmertums; die Negierung ihres Wesens als stets werdendes Ereignis bringt sie in die Gefahr der Bindung unter eine starre Lehrgesetzlichkeit. Darum ist die lebendige Verkündigung der Kirche charakterisiert durch das ständige In-der-Spannung-sein zwischen Aktualität und historischer Kontinuität, zwischen Predigt und Lehre im Sinne polarer Bezogenheit als belehrender Predigt und gepredigter Lehre.

Diese Spannung mit ihrer polaren Dynamik ist ganz lebendig bei Luther und seiner Verkündigung, der lehrt, indem er predigt und predigt, indem er lehrt. Ein einleuchtendes Beispiel dafür ist der Große Katechismus, dessen verkündigender Doppelcharakter als Lehre und Predigt der Reformator in seiner Vorrede auf Grund der Predigt vom 18. Mai 1528 umreißt mit den einleitenden Worten: „Diese Predigt ist dazu geordnet und angefangen, daß es sei ein Unterricht für die Kinder und Einfältigen“<sup>35</sup>), wie denn ja sämtlichen Lehrstücken des

<sup>34</sup>) Vgl. Fendt: Grundriß der praktischen Theologie, 1938, S. 96 f. über die Bedeutung des „Didaktischen“ in der Verkündigung Christi und der Kirche.

<sup>35</sup>) Gr. Katechism.; L. B. Schr. 1930; S. 553; vgl. ferner noch für die „Predigtseite“ seiner Verkündigung: Von den Konziliis und Kirchen, 1539; W. A. 50, 628 f.; für deren „Lehrseite“: Gr. Katechism., Vorrede; L. B. Schr. 1930; S. 577.

Katechismus Predigten zu Grunde liegen. Die Verkündigung der lutherischen Theologie hat jedoch diese Spannung nicht immer ertragen können: immer wieder macht sich als Gefahr ein unverkennbarer Zug zu einer gewissen statischen Verhärtung der Verkündigung zur Lehrgesetzlichkeit bemerkbar. Die Folge davon ist, daß die lutherische Theologie zeitweise nicht ganz der Gefahr entgeht, an die Stelle des (masc.) Verkündigten die Lehre über den (wenn nicht gar: das) Verkündigten zu setzen, d. h. sich aus der Bindung an die Tatsache „Gott in Jesus Christus für uns“ zu lösen und dafür sich unter die Lehre von „Gott in Jesus Christus für uns“ zu binden. Im Blickfeld der Verkündigung steht dann primär nicht mehr der Verkündigte, sondern das Verkündigte. Von diesem Zuge hin zur statischen Versachlichung sind auch die Bekenntnisschriften nicht völlig frei geblieben. Die Spannung ist noch durchaus gewahrt in der C. A., wie wir oben feststellen konnten<sup>36</sup>). Eine gewisse beginnende Vereinseitigung\* zum Statisch-Lehrhaften hin glauben wir dagegen in der F. C. feststellen zu müssen, wenn in ihr die „doctrina“ des lateinischen Textes durchwegs als „Lehre“ im deutschen Wortlaut wiedergegeben wird im Sinne einer summarischen Lehrnorm<sup>37</sup>). Noch stärker setzt dieser Zug sich durch bei führenden Theologen der Orthodoxie; so etwa, wenn bei Chytraeus das Wesen des christlichen Glaubens mit dem Satze umrissen wird: „unum verum deum, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum iuxta doctrinam agnoscere“<sup>38</sup>) und als nota ecclesiae neben „legitima usus sacramentorum“ und „obedientia debita ministerio in his, quae ad ministerium proprie pertinent“ auch die „pura evangelii doctrina“<sup>39</sup>) erscheint; oder wenn Hülsemann einmal von der „Sanctitas et efficacia doctrinae“<sup>40</sup>) als einer nota der Kirche handelt. Die statische Verfestigung der Verkündigung zum Rational-Lehrhaften hin bringt so die lutherische Theologie zumindest in die Gefahr, nicht so sehr auf die viva vox evangelii zu hören als vielmehr auf die pura doctrina evangelii<sup>41</sup>).

Weil wir in bestimmten Bekenntnisschriften eine beginnende, im Ansatz keimhaft vorhandene Überdeckung der genuinen reformatorischen Glaubensdynamik durch einen rational-statischen Dogmatismus feststellen, deshalb dürfen, ja, müssen wir den Bekenntnisschriften, etwa der F. C. mit der Freiheit wägender Kritik gegenüberreten. Diese Kritik darf nicht verstanden werden in dem Sinne, als ob dieser oder jener Einzelpassus als unverbindlich abgelehnt werden könne, oder gar

<sup>36</sup>) siehe oben S. 53 f.

<sup>37</sup>) F. C.; L. B. Schr. 1930; S. 833, 836, 839.

<sup>38</sup>) Chytraeus: Catechesis. 1598, S. 4.

<sup>39</sup>) a. a. O. S. 142.

<sup>40</sup>) Hülsemann: Extensio Breviarii, 1648; S. 303.

<sup>41</sup>) Daß die lutherische Theologie dieser Gefahr nicht erlegen ist, mögen zwei Zeugnisse aus der Hochzeit und Spätzeit belegen. Johann Gerhard: Loci theologici 1610: „Sententia nostra est, puram verbi praedicationem et legitimam sacramentorum administrationem esse notas verae ecclesiae“ (ed. Preuß V, 369); und Hollaz: Examen theologicum acroamaticum 1741: „Notae propriae ecclesiae visibilis verae — — — sunt pura verbi divini praedictio et legitima sacramentorum administratio“ (S. 1299).

die F. C. als Ganzes. Vielmehr wird diese kritische Haltung sich darin äußern, daß wir uns in und unter den Sätzen der F. C., die für uns als Bekenntnissätze der Kirche verbindlich sind als Zeugnisse der Heilswahrheit vom Christuszentrum der Schrift her, der das biblisch-reformatorische Prinzip gefährdenden „Entspannung“ stets bewußt bleiben. In dieser Dynamik der „gebundenen Freiheit“, die Gehorsam und freies Wagen in einem ist, darf das Bekenntnis auch als menschliche Antwort der Kirche auf die Anrede Gottes ökumenische Geltung nach Raum und Zeit hin für sich in Anspruch nehmen. In der Gemeinsamkeit solcher ökumenischer Wahrheitsbezeugung erfahren sich die einzelnen — gleich ob als Gemeinden oder als Einzelpersonen — als Kirche, d. h. als Leib Christi in der Welt. Von hier aus können wir nun versuchen, den Umriß der Kirche zu zeichnen, wie sie sich in der Welt darstellt: Kirche ist die Gemeinschaft derer, die verbunden sind in dem in der Heiligen Schrift gegründeten, durch den Heiligen Geist geweckten und forterhaltenen und in den Bekenntnissen bezeugten und verbindlich ausgesprochenen Erleben und Wissen um die Gemeinsamkeit ihres Wesens nach Gabe und Aufgabe als Leib Christi in der Welt.

Von dieser Kirche Christi ist ein Doppeltes auszusagen: Sie ist kein Phantom, keine leiblose, unsichtbare Idee, sondern sie hat eine wahrnehmbare, reale Leibhaftigkeit auf Erden. Und: Sie ist wohl in der Welt, aber sie ist nicht von der Welt. Diese beiden Sätze nötigen uns zur Abgrenzung gegen ein dreifaches Mißverständnis, von dem die Kirche in der Welt vielfach bedroht ist.

Das erste ist das schwärmerische Mißverständnis der Spiritualisierung der Kirche als einer „geistigen“ Größe. „Geistig“ ist in diesem Bedeutungszusammenhang nicht begriffen als Ausdruck einer seinsumspannenden Grundhaltung, die auch die Stofflichkeit des Leibhaftigen mit einschließt, sondern als qualitativer Gegensatz oder quantitative Unterschiedenheit des Geistes von der stofflichen Leibhaftigkeit der Materie. Das Charakteristikum dieser Geistigkeit ist die Gestaltlosigkeit und damit das nebulöse Verschwimmen in der Geschichtslosigkeit „innerer Reiche“. Darin besteht die Gemeinsamkeit alles Schwärmertums von den gnostischen Sekten der Alten Kirche über die Enthusiasten der Reformation bis hin zu den Geistschwärmern und sog. „freien“ Gemeinden heutzutage mit der Tragikomödie ihrer gesetzlichen Gestaltwerdung in dieser Welt. Denn das Ende der „Geistkirche“ ist bisher immer noch die „Gesetzeskirche“ gewesen. Das wieder entdeckte und erneuerte urchristliche Faktum der Reformation war aber alles andere als solche „Geistigkeit“; ihr ging es vielmehr um die erneuerte Weltwirksamkeit der „Geistlichkeit“ des Neuen Testaments, d. h. einer die Seinstotalität umfassenden neuen Wirklichkeit, die den „Geist“ ebenso in sich schließt wie die „Materie“. Wenn für die Reformation die Kirche eine „geistliche“ Größe ist, dann ist damit ihre reale Leibhaftigkeit nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen; doch ist ihre Leibhaftigkeit nicht die des Schauens, sondern die des Glaubens, womit die Realleiblichkeit der

Kirche in Analogie tritt zur Realpräsenz des Abendmahls: so wie „in, mit und unter“ dem Brot und Wein des Sakraments der wahre Leib und das wahre Blut Christi real gegenwärtig sind, so ist „in, mit und unter“ der Verborgenheit der Glaubenswahrnehmbarkeit auch die Kirche des 3. Glaubensartikels in den sichtbaren Kirchentümern leibhaftig-real in der Welt vorhanden und hat dort Gestalt angenommen<sup>42)</sup>.

Das zweite Mißverständnis ist das römische der Identifizierung der Kirche des 3. Glaubensartikels mit ihrer Weltseitigkeit in der vordergründig sichtbaren Kirche, d. h. der Kirche des Apostolikums mit den Kirchentümern, die jene Kirche bekennen und glauben. Hier wird wohl erkannt, daß die Kirche des 3. Glaubensartikels als „geistliches“ Faktum sich in der Welt leibhaftig-real darstellen wird, und daß der Leib Christi in der Welt nicht ohne Gestalt sein will. Aber es wird doch das andere übersehen, daß die Kirche in ihrer irdischen Existenzweise, d. h. in den Kirchentümern, immer so viel in diese Welt hineinverflochten ist, daß sie zugleich auch immer ein Teil dieser Welt ist und deshalb unter dem Gesetz dieser gefallenen Welt steht. Dieses Gesetz aber heißt: Sünde, Tod. So wirkt denn das Gesetz der Sünde — wie die Geschichte der Kirchen in der Welt ausweist — auch gewaltig im Leben der Kirchen, und der „Sünde Sold“ ist ihnen mehr als einmal auf Heller und Pfennig ausbezahlt worden. Was als wahrhaft tödliches Gottesgericht über die eine Weltform der Kirche schon hereingebrochen ist, schwebt als vernichtende Möglichkeit unaufhörlich und unübersehbar über der Erdenexistenz aller anderen Kirchentümer und hält ihnen so ihre unter Sünde und Tod verhaftete Weltseinshaftigkeit, und damit ihre seinsmäßige Unterschiedenheit von der Kirche des 3. Glaubensartikels, stets vor Augen.

Das dritte Mißverständnis schließlich ist das der Säkularisierung der Kirchen, d. h. der Beheimatung, der Einwurzelung der Kirche in die Welt. In, mit und unter der weltseitigen Kirchengestalt, die immer auch die Merkmale des Bodens tragen wird, auf dem sie sich erhebt, ist wohl die Kirche des 3. Glaubensartikels real-leibhaftig präsent. Aber diese reale Leibhaftigkeit auf Erden ist jedoch niemals gleichbedeutend mit säkularer Verhaftung an und in die Welt. Die Kirche ist immer „unterwegs“, solange sie der zweiten Ankunft ihres Herrn harrt und ihr entgegengeht; sie ist immer die Kirche der „Pilger“, solange sie das Kleid ihrer irdischen Wanderschaft trägt; denn so lange gilt von ihr, dem Leibe des Herrn in der Welt, daß ihr Haupt schon im Himmel ist; ihre Heimat, ihr Ziel aber ist dort, wo ihr Haupt ist. Deshalb mag sie wohl Jahrtausende „in“ der Welt sein; aber sie ist doch nicht einen einzigen Augenblick „von“ der Welt.

Die geistliche, d. h. die verborgen-reale Leibhaftigkeit der Kirche stellt diese vor die Aufgabe ihrer Gestaltung in der Welt. Diese Aufgabe wählt sich die Kirche nicht selbst; sie ist ihr vielmehr aufgetragen, und zwar in dreifacher Beziehung: sie ist ihr aufgegeben als Frage der

<sup>42)</sup> Vgl. dazu Luther: Daß diese Worte . . . 1527; E. A. Deutsch 30, 92.

Ordnung (1. Kor. 14, 26), der Liebe (1. Kor. 12—14) und des Gehorsams gegenüber dem Auftrag Jesu Christi (Mtth. 16, 18; 18, 18; Luk. 22, 24 ff; Joh. 20, 21 ff). Nur in der rechten Gestaltung ihrer geistlichen Leibhaftigkeit in der Welt, die sich von diesen drei Gestaltungskräften her angetrieben weiß, können der Reichtum und die Mannigfaltigkeit der einzelnen Glieder des Leibes Christi zu dessen voller Erbauung sich auswirken und die anvertrauten Pfunde der in ihm angelegten Kräfte ungehemmt zur Entfaltung kommen. Die Bedeutung dieses Tatbestandes ist in sämtlichen Kirchentüchern anerkannt: ist doch die Tatsache der Ordnung, bis hin zur Ordnung der Ordnungslosigkeit, ein augenfälliges Moment der Kirche jeglicher Prägung in der Welt, und eine irgendwie geartete Ordnungsforderung, gleich, ob nach der positiven oder negativen Seite hin, findet sich in den Bekenntnissen oder in anderen Gestaltungsprinzipien jedes Kirchentums, bis hin zur verwegesten Geistsekte.

Ist somit die Kirche in der Welt unausweichlich vor die Forderung der Gestaltung ihrer geistlichen Leibhaftigkeit hier gestellt, so drängt sich ihr als nächstes notwendigerweise die Frage auf, nach welchen Gestaltungsgrundsätzen sie ihre geistliche Leibhaftigkeit in der Welt ordnen müsse. Hier bieten sich ihr zwei Möglichkeiten an: entweder sie entleiht ihre Gestaltungsprinzipien von der Welt und verfaßt und ordnet sich nach weltlichem Recht, d. h. in der Regel nach staatlichem Körperschaftsrecht, oder aber sie deduziert die Gestaltungsprinzipien aus ihrem eigenen Wesen heraus und verfaßt und ordnet sich so nach eigenem „Kirchenrecht“<sup>43</sup>). Die Entscheidung in dieser Frage liegt grundsätzlich bereits vor in dem Satz, daß die Kirche zwar in der Welt, aber nicht von der Welt ist. Denn diese biblische Grundkenntnis über das Wesen der Kirche zwingt zu der klaren Folgerung, daß die Gestaltung der Kirche in der Welt nach Prinzipien von der Welt her von vorne herein ihren Gehalt in eine ihr nicht wesensgemäße Form pressen wird und — nach unseren gewonnenen Erkenntnissen über den Zusammenhang und die Wechselwirkung von Gehalt und Gestalt, von Wesen und Form — zumindest die Gefahr heraufbeschwören muß, ihr Wesen zu verzerren, wenn nicht gar zu verfälschen. In der Tat weist die Geschichte der Kirche genug Beispiele dafür auf, wie durch wohl- oder übelwollende Oktroyierung des Staatsrechtes von außen her die Kirche bis in ihr Mark hinein gefährdet wurde; ob es sich nun um die Ara „Thron und Altar“ handelt, oder um die Kirchengesetzgebung im nationalsozialistischen Staate, die jede auf ihre Weise die Kirche nach ihren geltenden Staatsrechtsgrundsätzen zu ordnen sich bemühten. Die der Kirche drohende Gefahr wird auch dadurch nicht

<sup>43</sup>) Eine dritte, sich scheinbar anbietende Möglichkeit, nämlich die grundsätzliche Negierung jeglicher geordneter Gestaltungsmöglichkeit muß in eine der beiden anderen Gestaltungsgrundsätze einbezogen werden; denn diese Ordnung der Ordnungslosigkeit ist ihrerseits immer nur abgeleitet aus einer der beiden anderen Gestaltungsgrundsätze, nur mit negativem Schluß.

geringer, daß sie sich ein ihr wesensfremdes Ordnungsprinzip selbst auferlegt, wie die Selbststoktroyierung wesensfremder Gestaltungsgrundsätze durch die Kirche in der Papstkirche mit dem römischen Recht ausweist. In allen diesen Fällen „versachlicht“ die Kirche, der lebendige Leib Christi irgendwie zur Anstalt im Sinne einer genormten Gesellschaftsordnung. Der Grund für diese Entartungen scheint uns der zu sein, daß der Skopus aller dieser Ordnungsnormen nicht mehr gesehen wird in Richtung auf die genuine Gabe und Aufgabe der Kirche als Leib Christi: das Wort zu verkünden und die Sakramente darzureichen, bis daß ihr Herr wiederkommt, also christozentrisch-eschatologisch; der Skopus der in solcher Kirche angewandten weltlichen Ordnungsprinzipien zielt vielmehr ab auf die Erhaltung der Menschengesellschaft in dieser Welt, auch wenn dieser Endzweck mit metaphysischen Formeln umkleidet wird. Es geht hier eben nicht mehr um die Gemeinschaft der Pilger, deren „Gemeinwesen im Himmel“ (Phil. 3, 20) ist und die sich in dieser Welt stets en route befindet, sondern um die Gesellschaft der Bürger dieser Welt, die hier durchaus sesshaft werden wollen.

Das Gestaltungsprinzip der Kirche ist somit nicht abzuleiten von außerkirchlichen Normen, sondern aus dem Wesen der Kirche selbst. Es ist die Bedeutung Sohms, diese Erkenntnis für die Kirche wieder entdeckt zu haben. Es war „eine Tat, die Urkirche einmal aus ihren eigenen angestammten Kräften in ihrer ursprünglichen Eigenart lebendig werden zu lassen. Es war eine Tat, ihre Urgestalt nicht aus der Anpassung an antik-bürgerliche Vereins- und Verfassungsformen zu begreifen“<sup>44</sup>). Zwar kommt Sohm dann infolge seines Begriffs von der Kirche, in der er eine rein pneumatisch-charismatische Organisation erblickt, zu Folgerungen, denen wir uns nicht mehr anzuschließen vermögen, wenn er jedes Kirchenrecht schlechthin als mit dem Wesen der Kirche für unvereinbar ablehnt; denn Sohm übersieht die Tatsache, daß das Pneuma Gottes, daß der Logos Fleisch wurde und im Fleisch irdische Form und Gestalt annahm. Das gilt auch für den Leib Christi in der Kirche. Doch darf dabei das in Sohms Anliegen zum Ausdruck gekommene Wahrheitsmoment nicht außer Acht gelassen werden: Dem Wesen der Kirche „zwischen den Welten“ wird nur ein solcher Gestaltungswille gerecht, der gewachsen ist auf dem Boden der Kirche der Fremdlingschaft selbst: nur er ist imstande, dem Gehalt des „nicht von, aber in der Welt“ eine solche Gestalt zu formen, die den christozentrisch-eschatologischen Charakter der Kirche Christi in der Welt zu seinem Recht kommen läßt und der die Kirche — wenn auch nur in der dienenden Rolle einer „Ordnung“ — vor dem doppelten Mißverständnis ihres Bürgertums in der Welt und ihres jetzt schon gänzlichen Entnommenseins aus der Welt behütet. Denn ist ihr Haupt auch schon im Himmel, so stehen ihre Füße doch noch auf der Erde.

Dem entspricht nun notwendigerweise, daß die Kirche ihr Ordnungsprinzip auch selbst anwendet. Die Überlassung des aus der Kirche

<sup>44</sup>) Wehrung: Kirche nach evangelischem Verständnis. Gütersloh; S. 204.

selbst heraus deduzierten Kirchenrechtes an staatliche oder irgendwelche anderen außerkirchlichen Stellen wird als zwingende Folge die Verzerrung, wenn nicht gar Verfälschung ihres Gestaltungsprinzipes nach sich ziehen. Das sei klargemacht am Beispiel etwa des Staates. Der Staat als ausgesprochene Ordnungsmacht mag Verständnis haben für die Aufgabe der „Ordnung“ der Kirche; sein Verständnis für das Gestaltungsprinzip der „Liebe“ ist schon durchaus fraglich, da sein Ordnungsprinzip nicht die Liebe, sondern die Macht ist; ohne jegliches Verständnis aber ist er für den dritten Ordnungsgrundsatz der Kirche: die Erfüllung des Doppelauftrags Christi in Wortverkündigung und Sakramentsspende. Die Handhabung des Gestaltungsprinzips der Kirche seitens des Staates würde diese somit im besten Falle wieder zu einem „Ordnungsinstitut“ machen, wie es jede andere, durch Körperschafts- oder Anstaltsrecht geformte und genormte Gesellschaft auch ist. Es ist deshalb für die Kirche nichts weniger als eine um ihres rechten Lebens willen unaufgebbare Notwendigkeit, daß sie auch die Gestaltung ihrer Leibhaftigkeit in der Welt selbst in die Hand nimmt.

Die Ordnung der Kirche beansprucht Autorität. Diese Autorität ist begründet und begrenzt darin, daß die Ordnung dem Corpus Mysticum Christi zu seiner geistlichen Leibhaftigkeit auf Erden helfe, derart, daß die in ihm als Ganzem und in seinen Einzelgliedern angelegten Gaben wahrhaft zur Entfaltung kommen, und daß die Kirche diese ihre Gaben in höchstem Maße fruchtbar werden läßt als Aufgabe an die Welt „bis daß er kommt“. Somit ist die Ordnung und die durch sie geprägte Gestalt der Kirche kein notwendiges Übel, das möglichst zu vernachlässigen, ja, zu mißachten wäre, sondern die von dem „Gott des Friedens“ (1. Kor. 14, 33) geschenkte Möglichkeit, innerhalb deren die Gemeinde als Leib Christi ihre Gabe und Aufgabe an die Welt realisieren kann. Gestalt und Verfassung der Kirche (im umfassenden Sinne des allgemeinen Verfaßtseins) sollen in recht verstandenem Sinne gewissermaßen zum Vehikel des Reiches Gottes werden, d. h. auch sie sollen an ihrem gewiesenen Ort mit dazu beitragen, dem Kommen des Reiches Gottes in der Welt die Bahn zu ebnen. Weil und soweit die Ordnung der Kirche auf dieses Ziel ausgerichtet ist, ist ihr Autoritätsanspruch begründet. Darum ist die Ordnung, nach der die Kirche ihre Leibhaftigkeit in der Welt gestaltet, nichts Nebensächliches, Akzidentielles, das ebenso gut fehlen wie da sein könnte, sondern ein zum rechten geistlichen Leben der Kirche unbedingt Hinzugehöriges. Mißachtung, Entstellung, Vergewaltigung ihrer Gestalt sind immer zumindest ein ernsthaftes Warnzeichen dafür, daß Wesen und Gehalt der Kirche in der Gefahr schweben, von innen oder außen her spiritualistisch oder legalistisch oder säkularistisch verbogen zu werden.

Die Notwendigkeit der Ordnung darf jedoch nicht übersehen lassen, daß ihre Autorität immer nur eine abgeleitete, eine relative und keine absolute ist. Die Ordnung der Kirche darf und soll an ihrem Orte helfen, das Reich Gottes in der Welt irgendwie zur Auswirkung zu

bringen, ihm zu seiner geistlichen Tatsächlichkeit hier zu verhelfen. Dabei müssen wir jedoch zwei Vorbehalte ausdrücklich betonen: Einmal muß beachtet werden, daß die Ordnung der Kirche in der Welt sich niemals überdeckt mit der Ordnung des Reiches Gottes; die verfaßte, geordnete Kirche ist niemals identisch mit dem Reich Gottes. Und zum andern: die in rechter Weise geordnete Kirche bietet wohl die Möglichkeit der geistlichen Gestaltwerdung des Reiches Gottes auf Erden dar, aber niemals die Garantie dafür. Denn die sichtbare Kirche in der Welt kann und darf wohl das äußerlich — sichtbare Kleid des Leibes Christi auf Erden sein, aber sie muß es nicht sein. Sie hat ihr Kriterium nicht in sich selbst; sie ist nicht identisch mit dem Maßstab, an dem sie gemessen wird, sondern der ruht außerhalb ihrer selbst. Sie ist nicht in und an sich legitim, sondern hat ihre Legitimität erst nachzuweisen. Der Maßstab, an dem das zu geschehen hat, ist der: ob und wie weit sie fähig ist, dem Wesen der Kirche als Leib Christi in der Welt nach Gabe und Aufgabe zu seiner bestmöglichen Auswirkung zu verhelfen. Oder anders ausgedrückt: die Gestalt der Kirche in ihren sämtlichen Ordnungen — angefangen von der Übung der Beichte bis hin zur formalrechtlichen Verfassung — darf den in ihr angelegten Gaben nicht entgegenstehen und der ihr aufgetragenen Aufgabe in der Welt kein Hindernis bereiten. Der Gehorsamsanspruch der Kirchenordnung fällt in dem Maße hin, als sie dem Wesen der Kirche als Leib Christi auf Erden widerspricht, bzw. sie an der Erfüllung ihrer Aufgabe in der Welt hemmt oder diese gar unmöglich macht.

Die immanente Möglichkeit, von einer abgeleiteten zu einer absoluten Autorität zu werden, ist in jeder Art Ordnung der Kirche latent vorhanden. Die Dämonisierung der Kirche in der Welt als absolut verfaßtes Kirchentum nach 2. Thess. 2 wohnt jeder Kirche inne. Darum muß sich die Kirche stets die Möglichkeit ihrer Gestaltänderung offen halten. Es gibt eben keine absolute, endgültige Gestalt und Ordnung der Kirche in der Welt; vielmehr ist sie immer nur „relativ“. Dies muß sich die Kirche vor allem immer dann vor Augen halten, wenn ihre Gestalt begründet und legitimiert werden soll nach weltimmanenten Grundsätzen, d. h. nach Gesetzen und Forderungen des jeweils gültigen politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Lebens. Eine episkopal verfaßte Kirche in einem autoritären Staat (wobei das autoritäre Element keineswegs immer dargestellt werden muß durch die Diktatur eines einzelnen) ist ebenso sehr vom Übel wie eine kollegial, synodal geordnete Kirche in einem demokratisch verfaßten Staatsgebilde, wenn die jeweilige Gestaltung den „gebotenen Angleich“ an die z. Z. im Schwange gehenden innerweltlichen Verhältnisse dokumentieren soll. Der Richtpunkt für die Ordnung der Kirche ist nicht die jeweils herrschende Weltgeistmode, sondern allein ihre geistliche Bezogenheit als der Leib auf das Haupt Jesus Christus, und ihre Existenz- und Berechtigungsfrage in der Welt entscheidet sich nicht daran, ob und inwie-

weit sie dem Geschmack des jeweils herrschenden politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Zeitgeistes entspricht, sondern daran, ob und in welchem Maße sie ihrer Aufgabe gerecht wird, als der Leib Christi die weltimmanent gewordene Seite des Reiches Gottes nach Gabe und Aufgabe in ihrer Verfassung und Gestaltgebung wahrhaft zu verkörpern, leibhaftig darzustellen. Die hier aufgeworfene Frage ist nicht eine solche, die iure humano angegriffen werden müßte; denn es geht hier um mehr als eine bloß menschliche Rechtsgestaltung. Sie kann aber auch nicht iure divino behandelt werden, da es hier um ein anderes als eine Gottessatzung geht. Wir sind geneigt zu sagen, es handle sich hier um eine Frage, die nur iure sacramentale gelöst werden kann, wenn diese Formulierung nicht zu leicht den Anlaß zu Mißverständnissen bieten würde. Mißverstanden ist der Begriff des iure sacramentale in diesem Zusammenhang, wenn man ihm unterschiebt, es solle mit der Kirche oder gar dem Kirchenrecht einer neuen Art Sakrament das Wort geredet werden. Er soll vielmehr ausdrücken, daß hier etwas vorliegt und geschieht, was seine Analogie nur noch im Geheimnis des Sakramentes findet. Auch in der äußeren Form der Elemente des Sakramentes haben wir es ja zu tun mit einer ganz und gar natürlichen, irdischen Sache, und doch ist das natürliche Element zugleich uneingeschränkt der Träger Gottes: „in, mit und unter“ den irdischen Elementen ist Gott leibhaftig gegenwärtig. So auch die aufs äußere hin gesehen durchaus menschlich-irdische Institution der Kirche in der Welt: „in, mit und unter“ ihrer Form und Gestalt ist Christus nicht im Sinne repräsentativer Darstellung in der Welt gegenwärtig und handelt er nicht nur „symbolisch“ an und mit ihr; sondern hier ist „Gott in Jesus Christus für uns“ selbst ganz und gar, real präsent auf Erden. Diese reale Präsenz Gottes im Leibe Christi in der Welt darf nun jedoch nicht verstanden werden im Sinne einer vom Menschen, von der Welt her bestimmbareren Verfügbarkeit, sondern als eine der Welt je und je erneut dargebotene und gewährte, der menschlichen, weltlichen Verfügbarkeit niemals ausgelieferte Gabe. Gott allein ist das frei handelnde und frei sich schenkende Subjekt dieses Seins, dieses Leibes. Darum kann sich ihre Existenz, ihre Leibhaftigkeit in der Welt immer nur verstehen lassen als Verheißung von Gott her, doch niemals als Anspruch von der Welt aus. So tritt uns in der Kirche als dem Leibe Christi in der Welt dies entgegen, daß sich „in, mit und unter“ der Menschenordnung, dem Menschenrecht, der Menschensatzung das sonst in Raum und Zeit Unfaßbare geistlich-sakramental, d. h. verborgen, und doch ganz real und leibhaftig fassen lassen will: der Wille Gottes, Gott selbst in Jesus Christus kommt hier zu Ausdruck, Wirksamkeit und Wirklichkeit. Darum ist auch hier, und zwar allein hier, der Ort, an dem sich das Reich Gottes auf Erden „widerspiegelt“: nicht in der *societas politica* geschieht das<sup>45)</sup>, sondern in der *communio ecclesiastica*.

<sup>45)</sup> K. Barth: Eine Schweizer Stimme, Seite 176.

Das von innen her begründete Verhältnis von Gehalt und Gestalt, Wesen und Erscheinung, Gabe und Aufgabe verbietet somit einerseits die Verachtung der Gestalt und andererseits deren Verabsolutierung. Ihr gegenüber ist die Haltung eines „gewissen frommen und freien Relativismus“<sup>46)</sup>, den die reformierte Theologie dem Bekenntnis der Kirche gegenüber für angebracht hält, am Platze. Der Forderung der reformierten Theologen nach Uniformität der Gestalt der Kirche, wie sie etwa K. Barth erhebt: „Die Kirche Jesu Christi ist, was ihre Botschaft und ihre Gestalt betrifft, eine und dieselbe in den verschiedenen Zeiten, Rassen, Völkern, Staaten und Kulturen“<sup>47)</sup>, stellt die lutherische Theologie die Forderung der Freiheit in der Gestaltung der Kirche gegenüber, die allein darin ihr Kriterium findet, ob und wie weit sie der rechten Verkündigung des Wortes und der einsetzungsgemäßen Verwaltung der Sakramente die Wege bahnt. Darum will Luther „gar freundlich gebeten haben, alle diejenigen so diese unsere ordnung ym Gottis dienst sehen oder nachfolgen wollen, das sie ja keyn nöttig gesetz daraus machen — — —, sondern der Christlichen freyheytt nach yhres gefallens brauchen — — —. Weil denn an diser eußerlichen Ordnung nichts gelegen ist“<sup>48)</sup>; denn „die Ordnung ist eyn eußerlich Ding, sie sey wie gut sie will, so kann sie ynn misbrauch geraten, dann aber ists nicht mehr eyn ordnung, sondern eyn unordnung“, und man muß „sie flux abthun und eine andere mache“<sup>49)</sup>. Deshalb ist vom Schwergewicht der lebendigen Verkündigung des Wortes her sowohl die katholische als auch die reformierte Verabsolutierung der Gestalt der Kirche als gesetzliches Mißverständnis abzulehnen.

Das der Kirche von Gott geschenkte Selbstverständnis als Leib Christi in der Welt ist für die Beantwortung der Frage nach ihrer Gestaltung noch in einer anderen Beziehung von Bedeutung. Bereits oben<sup>50)</sup> wurden hingewiesen auf die innere, wesensbegründete Verbundenheit von Kirche und Altarsakrament: in beiden begegnet uns wahrhaftes Mysterium und erleben wir den Einbruch des zutiefst Irrationalen in unsere rationale Welt. Aber trotz der realen Gegenwart sind beide doch nicht „verfügbar“ von unserer menschlichen Seite aus. Das will nicht sagen, daß sie etwa im Sinne des Extra-illud-Calvinisticum nicht sachlich ganz und gar da seien, so, als ob die irdisch-rationale Gestalt das Wesen des in ihm leibhaftig gewordenen Göttlichen nicht fassen könnte. Es geht hier vielmehr um das „begriffliche“ Fassungsvermögen: in die begriffliche Formulierung des „in, mit und unter“ darf keine Erklärung des Mysteriums der realen Gegenwart Christi hineingelesen werden. In der Dreiheit des „in, mit und unter“ ist das Geheimnis und Wunder der Gegenwart des ewigen und unend-

<sup>46)</sup> K. Barth: Wünschbarkeit und Möglichkeit . . . , S. 79.

<sup>47)</sup> K. Barth: Gottes Wille und unsere Wünsche, 1934; S. 14.

<sup>48)</sup> Luther: Deutsche Messe und Anordnung des Gottesdienstes. 1526. W. A. 19, 72.

<sup>49)</sup> a. a. O. W. A. 19, 113.

<sup>50)</sup> siehe oben S. 46 f.

lichen Gottes nicht begrifflich verfaßt und paragraphiert entweder im Sinne repräsentierender symbolhafter Vergegenwärtigung (wie bei Calvin und der von ihm beeinflussten Theologie) oder der Identität von irdischer Erscheinung und himmlischem Wesen (wie in der römischen Theologie), sondern es handelt sich hier um eine einfache Tatbestandsklärung, um die schlichte Feststellung des Wunders<sup>51</sup>). Dies erkennen heißt, sich stets dessen bewußt bleiben, daß die Handhabung der Formel nicht die Gewähr bietet für das wahre, d. h. von innen heraus gegebene Ergriffensein durch die Sache. Das „gottselige Geheimnis“ Jesus Christus läßt sich wohl herab in Fleisch und Blut, das ewige Wort entäußert sich wohl ins Menschenwort; aber es läßt sich nicht von uns und durch uns unter dem angemessenen Anspruch menschlicher Verfügbarkeit in unser Menschenwort hinein rational „verfassen“ und paragraphieren. Auch in seiner herablassenden Offenbarung zu uns bleibt es doch immer Mysterium Gottes, das sich jedweden Ansinnen menschlicher Verfügbarkeit schlechthin entzieht.

Das gilt auch für das Corpus Mysticum Christi in der Welt: die Kirche. In ihr ist der Christus Gottes ganz und gar real da. In, mit und unter ihrer irdisch-welthaften Gestalt ist er gegenwärtig nicht nur in sinnbildhafter Bedeutung des „als ob“, sondern in voller Seinsrealität. Seine reale Präsenz ist für die Glieder seines Leibes erkennbar dort, wo die Kirche ihre von ihrem Herrn gegebene Aufgabe seinem Befehl gemäß übt: wo sie sein Wort lauter predigt und die Sakramente gehorsam seinem Befehl austeilt und verwaltet. In, mit und unter diesem Handeln verheißt Christus seine wirksame Gegenwart in der Welt: wo so gehandelt wird, dürfen die Glieder des Leibes Christi in der Welt in der Gewißheit leben, daß ihr Haupt mitten unter ihnen ist. Die Gewißheit von der realen Gegenwart der Christus-Gabe darf nun aber nicht mißdeutet werden als Sicherheit, d. h. vom Bekenntnis her gleichsam garantierte und absolut gesicherte Verfügbarkeit über diese Gabe seitens der Kirche in der Welt. Die Christus-Gabe ist uns angeboten, aber wir verfügen nicht über sie. Christus geht in seiner Kirche ganz und gar in die Welt ein, er schenkt sich ganz und gar an die Welt; aber er läßt sich — auch in seinem Leibe in der Welt, seiner Kirche — von der Welt nicht in Paragraphen fassen und definieren, weil sein Corpus Mysticum von Gott her nicht definiert und „erfaßt“ bzw. „verfaßt“ werden kann. Die Kirche bleibt, eben weil sie Corpus Mysticum Christi ist, letztlich doch immer „extra humanum“: das nun aber nicht in dem Sinne, als ob das divinum nicht in das humanum eingehen könnte; hier wäre jede Art geringster Leugnung Kryptokalvinismus; sondern so, daß sie als mysticum divinum sich jeglicher menschlichen Verfügbarkeit als eines Anspruchs von der Welt, vom humanum her

<sup>51</sup>) Ebenso wie die trinitarische Formel keine Erklärung der Trinität sein will, oder die Formulierung der Christologie im Chalcedonense kein Aufdecken des Geheimnisses der Gottmenschheit Jesu ist, sondern immer nur die Fixierung der Tatsache der Geheimnisse Gottes.

entzieht. Denn das *divinum* geht ins *humanum* ein nicht als Anspruch, sondern als Verheißung, nicht als Sein und Haben, sondern als Werden und stets Neu-sich-schenken-lassen.

Diese vom Transzendentalen her bestimmte Dynamik darf niemals außer Betracht gelassen werden, wenn es um die Frage der Gestaltung des Leibes Christi in der Welt geht. Das gilt natürlich auch für die gegenwärtigen Bemühungen um Neuordnung und Verfassung der Kirche der lutherischen Reformation. Der Abschluß der Verhandlungen über die Verfassung der VELKD wurde verschiedentlich apostrophiert durch Kommentare, die Genugtuung darüber ausdrückten, daß nun endlich ein Werk abgeschlossen sei, das seit den Tagen der Reformation immer eine schmerzlich empfundene offene Wunde im deutschen Luthertum gebildet habe und deren Schließung bisher unmöglich gewesen sei, weil außerkirchliche Gründe, etwa das Hemmnis der einstmals bestehenden landesherrlichen Kirchenregimente mit entgegenstanden. Die natürliche Entwicklung jeder „Gemeinschaft“ in der Welt zielt in Richtung auf die „Gesellschaft“, d. h. jeder Gemeinschaft wohnt das Bestreben inne, sich durch bestimmte Satzungen und Ordnungen in eine klar umrissene „Verfassung“ zu bringen<sup>52)</sup>. Dem Gefälle dieses allgemein gültigen soziologischen Gesetzes kann sich auch der Leib Christi, sofern er als Gemeinschaft der Kirche in der Welt Gestalt annimmt, nicht entziehen. So liegt die Konsolidierung der Kirche Christi in der Welt, die sich in der Reformation D. Martin Luthers wieder auf ihren stiftungsgemäßen Ursprung besonnen hat und sich um das evangelisch-lutherische Bekenntnis als die verbindlich ausgesprochene Darlegung dieses ihres ursprünglichen Wesens nach Gabe und Aufgabe sammelt, keineswegs auf der Ebene historischer Zufälligkeit oder menschlicher Eitelkeiten, sondern durchaus im zwingenden Bereich geschichtlich-soziologischer Notwendigkeit. Von hier aus bedeutet der Zusammenschluß des deutschen Luthertums in der VELKD ein Ereignis, das durchaus mit Genugtuung konstatiert werden darf, da in ihm eine Jahrhunderte alte natürliche Entwicklung, die bis dahin durch außerhalb ihrer selbst liegende Hindernisse gehemmt wurde, zu einem gewissen Abschluß kam. Über dieser an ihrem Ort begründeten Genugtuung sollte jedoch eine andere, noch offene Frage nicht übersehen werden, deren Lösung sich nicht im Bereich des Soziologischen finden lassen wird: Ist das Ringen um die Gestaltwerdung der Kirche Christi in der Welt in der Vergangenheit nur verursacht durch außerhalb ihres eigentlichen Wesens liegende Widerstände? Oder ist der durch die Jahrhunderte der Kirchengeschichte hindurchgehende Kampf um die wesensgemäße Gestaltung des Leibes Christi in der Welt vielleicht doch auch bedingt durch in ihm selbst liegende Gründe? Oder anders formuliert: Bedeuten die ständigen, nie zum Ziel gelangenden Gestaltungsversuche seit der Reformation (ja, seit der Urgemeinde in Jerusalem — denn die Reformation D. Martin Luthers darf in diesem

<sup>52)</sup> Vgl. dazu F. Tönnjes: *Gemeinschaft und Gesellschaft* 1926.

Zusammenhang selbst als ein Gestaltungsversuch in dieser Reihe gewertet werden) tatsächlich nur ein Zeichen der Schwäche, weil die Kirche nicht stark genug war, ihr Gestaltungsprinzip dem der Welt gegenüber durchzusetzen? Oder sind ihre unaufhörlichen Bemühungen zuletzt doch nur Ausdruck ihres wahrhaftigen Wesens, „unterwegs“ zu sein, d. h. auf Erden niemals ein festes Haus zu haben, sondern immer nur eine auf Abbruch und Aufbruch hin angelegte „Baracke“. Dann wäre auch der Kampf um die Gestaltung der Kirche Christi in der Welt für sie letztlich keine Not, sondern ein rettendes und bewahrendes Heiltum Gottes, weil ihr damit die heilsame Erinnerung an ihre Pilgrimschaft und Fremdlingschaft in der Welt gegeben ist, die ihr niemals erlaubt, hier in einem festen Hause zu wohnen, sondern stets nur in Zelten. So kann (nicht: muß) die beruhigende Genugtuung über die „verfaßte“ Kirche dazu führen, daß sie einen Teil ihrer selbst verliert; wenn sie ihre geordnete Verfassung zum Anlaß nimmt, das stete, in ihr selbst angelegte Ringen um ihre Gestalt als Aufgabe in der Welt aufzugeben und sich aus der Dynamik des Unterwegs in die Statik des Am-Ziele-seins hineinzuretten.

HANS ASMUSSEN:

## Die lutherische Kirche und die vertauschte Obrigkeit

### 1.

In unserer Stellung zum Staat werden wir durch die Confessio Augustana (C. A.) in eine Spannung zwischen Gebundenheit und Freiheit gestellt. Soferne wir dem Staat als einer Obrigkeit gegenüberstehen, sind wir gebunden zu gehorchen. Soferne wir die Möglichkeit haben, in ein obrigkeitliches Amt einzurücken, sind wir frei, dies Amt anzunehmen und auszuüben.

Die Bindung des Untertan an die Obrigkeit ist unserem Bekenntnis nicht absolut. Denn hinter allem, was das Bekenntnis sagt, steht der Satz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Wann dieser Fall eintritt, ist uns nicht gesagt. Wir haben das zu entscheiden. So sehr das lutherische Bekenntnis uns an obrigkeitlichen Gehorsam bindet, so ernst ist es ihm mit dieser Möglichkeit. Wenn das auch nicht zu allen Zeiten in der lutherischen Kirche gesehen worden ist, so steht es doch so in unserem Bekenntnis.

Die Freiheit, obrigkeitliche Ämter anzunehmen und auszuüben, ist unserem Bekenntnis ebenso selbstverständlich. Das konnte schon deshalb nicht anders sein, weil an der Wiege der lutherischen Kirche viele obrigkeitliche Personen — die Standesherrn — standen. Daß dies der Fall war, war eine Gefahr für die lutherische Kirche. Denn die hervorragende Stellung der Standesherrn in ihr konnte auch dahin miß-

verstanden werden, als sei das obrigkeitliche Amt nicht im Raum der Freiheit, sondern ebenso wie der Untertanenstand im Raum eines göttlichen Müssens, als müsse also die obrigkeitliche Person so notwendig in ihrem Stande stehen wie der Untertan in seinem. Den Untertan deckt der obrigkeitliche Befehl, solange er den Augenblick noch nicht für gekommen erachtet, wo man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen. Lag es nicht nahe, die obrigkeitliche Person gleichsam durch sein Amt gedeckt sein zu lassen, als ob eine unpersönliche Macht, eben das Amt, die obrigkeitliche Person mit Beschlag belege, so daß bei ihr, noch mehr als beim Untertan, die politische Notwendigkeit ersticken müsse und dürfe, was sie als christliche Person viel lieber nicht täte und auch nicht tun dürfe?! Eine gefährliche Verirrung, die nicht im Wortlaut der C. A. ihren Grund hat, sondern in der Versüßlichkeit und Schwäche des menschlichen Geschlechts.

Mit einem biblizistischen Beweise ist diese Stellung unseres Bekenntnisses nicht zu begründen. Das ist eine Schwäche. Die Proklamierung der Freiheit, obrigkeitliche Ämter anzunehmen und auszuüben, ist eine Folge aus einem Verständnis der Schrift insgesamt, nicht aber ein angewendetes Schriftwort, wie die Proklamierung des Untertanengehorsams mit guten Gründen als Anwendung von Rö. 13, 1 ausgegeben werden kann.

## 2.

Es ist keine Frage, daß wir diese Schwäche der lutherischen Position klar sehen und zugeben müssen. (Ich habe mich über den einschlägigen Wortlaut der C. A. zusammenhängend in einer kritischen Darlegung und Auslegung der C. A. geäußert, die im Verlagswerk in Stuttgart unter dem Titel: „Warum noch lutherische Kirche?“ erscheint.) Wir haben um dieser Schwäche willen unsere Position sehr viel gründlicher zu durchdenken und darzulegen, als wir es bisher taten, und das um so mehr, als die innere Situation der lutherischen Kirche keineswegs so gesichert ist, wie die Gründung der VELKD dies scheinen lassen könnte.

Eine solche Durchdenkung wird sich aber hüten müssen, unsere Stärke preiszugeben, auf welche oftmals nicht hinlänglich verwiesen wird. Denn eines ist deutlich: Wo immer die Schrift vom Staat als Obrigkeit spricht, spricht sie aus der Lage des Untertan. Die Schrift berücksichtigt einen Wandel nicht, der unsere theologische und politische Debatte immer einseitiger bestimmt, nachdem er sich in der Politik mit Selbstverständlichkeit als die angeblich einzig mögliche Wandlung zum Guten in allen Dingen durchgesetzt hat. Ich meine jenen Wandel, in welchem der Unterschied von Obrigkeit und Untertan grundsätzlich aufgehoben wurde, den Wandel, der seinen Anfang in der französischen Revolution nahm und eine Epoche einleitete, welche unter dem Motto „Freiheit für alle“ eine ständig wachsende Knechtschaft mit sich brachte.

Es kann als einwandfrei sicher angesehen werden, daß die grundsätzliche Gleichsetzung von Obrigkeit und Untertan der Schrift in der

Wurzel fremd ist. Dies nicht gesehen zu haben, ist die geniale Schwäche etwa der politischen Theologie Karl Barths, die von dem proton pseudos ausgeht, es sei 1789 nichts geschehen, was die christliche Rede vom Staat von Grund auf zu wandeln zwingt. Wendet man nämlich die biblischen Begriffe auf eine politische Situation an, die von 1789 bestimmt ist, dann kann man sicher sein, die Schrift falsch zu verstehen. Dies aber geschieht bei Karl Barth, von seinen Schülern zu schweigen, die alle nicht sehen, daß die grundsätzliche Gleichsetzung von Untertan und Obrigkeit eine Situation schafft, welche es verbietet, ohne hinlängliche Übersetzung von Rö. 13,1 und anderen Stellen diese auf unsere Verhältnisse anzuwenden.

Wer von dem Dogma ausgeht, daß ein Volk sich selbst regiert, indem es sich nämlich eine Regierung setzt, trägt in Rö. 13 einen textfremden Identitätsglauben hinein. Rö. 13 und die ganze Schrift rechnet mit Obrigkeiten, die vorgegeben sind und also für den Untertanen ein echtes Gegenüber darstellen. Die seelsorgerliche Frage, wie sie heute gestellt ist, lautet in demokratischen Staaten ja gar nicht: Was kann ich tun, um gemäß Rö. 13,1 einer vorgegebenen Obrigkeit gehorsam zu sein? Sie lautet vielmehr: Wie kann ich nach Rö. 13 leben, wenn die Obrigkeit nicht Obrigkeit, sondern eine zur Obrigkeit gesteigerte Untertanenvereinigung ist? Man macht es sich zu einfach, wenn man theologische Bedenken gegen Demokratie durch politische Diffamierung erledigen will, wie Barths Schüler Arthur Frey dies in seiner neuen Schrift „Kirchen im Gericht“ in einer geradezu unglaublichen Weise tut, worauf noch eingegangen werden wird.

### 3.

Die Dinge werden aber noch komplizierter, wenn die zur Obrigkeit erhobene Untertanenvereinigung bei greulicher Strafe — man kann schon von Todesstrafe sprechen — es verbietet, sie als „Obrigkeit“ zu bezeichnen. Das aber geschieht in allen autoritären Staaten, in denen die Obrigkeit nun das demokratische Verhältnis umdreht. Sagt man in der Demokratie, das Volk sei die Obrigkeit — ein theologisch unerkehrt steht, so sind eben nicht diese 90 Prozent das Volk, sondern die hört schwieriger Satz —, so sagt man im autoritären Staat, die Obrigkeit steht, so sind eben nicht diese 90 Prozent das Volk, sondern die 0,1 Prozent, die wirklich regieren, und die 9,9 Prozent, die Vorteil davon haben. Dieser Anspruch wird im autoritären Staat in aller Form erhoben. Aus ihm rechtfertigen sich die KZ's und die immer schneller aufeinander folgenden „Säuberungen“.

Was bedeutet dies nun als theologisches Problem? Was heißt hier Rö. 13? Die Barthsche Theologie und ihre Anhänger lassen uns hier vollends im Stich, sofern es sich um die östlichen autoritären Staaten handelt. Sie erklären zwar etwas kleinlaut, die östlichen Staaten seien

## B e r i c h t i g u n g :

Seite 68, Kapitel 3, muß der 3. und 4. Satz wie folgt lauten:

Sagt man in der Demokratie, das Volk sei die Obrigkeit — ein theologisch unerhört schwieriger Satz —, so sagt man im autoritären Staat, die Obrigkeit sei das Volk. Und wenn das Volk zu 90 Prozent gegen die Obrigkeit steht, so sind eben nicht diese 90 Prozent das Volk, sondern die 0,1 Prozent, die wirklich regieren, und die 9,9 Prozent, die Vorteil davon haben.



ein „Monstrum“, ohne aber praktische Konsequenzen daraus zu ziehen. Was Barth den Ungarn riet, war der Rückzug auf die „innere Linie“, den wir unter Hitler als so unerhört gefährlich für Leib und Seele erkannt haben. Dieser Weg ist uns verschlossen.

Auf diesem Wege nämlich ist die lutherische Grundhaltung unmöglich geworden. Von einer Freiheit zur Beteiligung am obrigkeitlichen Amt kann nur beschränkt die Rede sein. Denn das obrigkeitliche Amt ist auf einer letzten Unredlichkeit aufgebaut, da es zwar einerseits so sehr Obrigkeit sein will, wie nie ein Cäsar es war, andererseits aber diesen Tatbestand verdecken möchte und sich selbst als „das Volk“ proklamiert. Das tat schon Adolf Hitler und seine Mahalla.

Es ist erschreckend, von wie wenigen diese Problematik gesehen wird, und wie wenige unter diesen diese Problematik auch aussprechen. Wie können wir noch Seelsorger sein, wenn wir in den primitivsten Forderungen der Wahrhaftigkeit — aus welchen Gründen auch immer — versagen?! Lebten wir unter einer neuen Form der autoritären Obrigkeit, dann würde uns Gott zwar gebieten, bis an die Grenze des irgend Möglichen Untertan zu sein; aber in demselben Worte würde uns verboten sein, an einem Schleier mit zu spinnen, der unzerreißbarer ist als Ketten, aber nachgerade doch durchsichtiger ist als Glas.

#### 4.

Die Dinge haben sehr tiefe Gründe im Glaubensverständnis, — da wo es um die tiefsten Tiefen geht. Man kann das sehr deutlich am Römerbrief verfolgen. Dieser nämlich — so könnte man es ausdrücken — leitet das Glaubensverhältnis selbst aus der Frage nach dem echten Gegenüber ab. Er beginnt mit der Bezeugung der Sünde. Er beschreibt sie im Blick auf die erste Tafel der Gebote als Asebeia (Gottlosigkeit). Er sagt, diese bestehe in Vertauschung Gottes mit Mensch und Tier. Neben die Asebeia stellt er die Adikia (Ungerechtigkeit) und läßt uns wissen, diese finde ihren Höhepunkt in der Vertauschung von Mann und Frau, in welcher der Mann den Mann als Frau und die Frau ihre Geschlechtsgenosin als Mann nimmt.

Das Gegenstück dazu ist die Gerechtigkeit, die von Gott kommt und vor Gott gilt. Hier erhält der Mensch ein neues Gegenüber. Denn Gott „stellt vor uns hin“ — dies ist die wörtliche Übersetzung — den Sohn als Sühnedeckel (Rö. 3, 24). Und nun liegt dem Apostel daran, daß wir unter gar keinen Umständen aus diesem neuen, von Gott geschenkten Gegenüber ein Selbstverhältnis machen. Dieses ist es, was die lutherische Kirche in allen Variationen immer wieder bezeugt hat, daß die Vertauschung des „Objektiven“, des Christus für uns, mit unseren Stimmungen und Leistungen die eigentliche Gefährdung des Christlichen darstelle. Und es ist ihre Stärke, daß sie von nie erlahmender Sorge erfüllt war, wir möchten in uns selber finden, was wir doch nur in unserem Gegenüber finden können. Von hier aus ist der Sakramentalis-

mus der lutherischen Kirche zu verstehen. Ist in Brot und Wein nicht wahrhaftig Christi Leib und Blut gegenwärtig, dann ereignet sich gerade im Sakrament wieder jene Vertauschung der Herrlichkeit Gottes mit dem Gleichnis des Geschaffenen. Ist die Sakramentshaltung wesentlich Erinnerung, dann geschieht gerade das, was das Sakrament vermeiden will: Ich selbst werde mir in meinem Erinnern zu meinem Gegenüber.

Erst wenn mir Christus zum unwandelbaren Gegenüber geworden ist, kann ich zum echten Selbstverhältnis und zum gesunden Verhalten zu meinen Nächsten kommen. Wie viel liegt daran, daß ich aus jenem Zauberkreis herauskomme, in dem ich doch nicht ich bin, in dem also die Sünde in mir Taten vollbringt, die dann doch auf mein Konto gehen (Rö. 7). Im Gegensatz dazu muß ich lernen, mich selbst in Christo zu nehmen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß gerade im 6. Kapitel des Römerbriefes die Tauflehre des Apostels gefunden wird. Denn in unserem Kampfe gegen die Sünde muß es sich zeigen, ob wir zu sterben wissen in und mit Christus und also aus uns selbst herausgetreten sind und „uns verlassen“ haben.

Liest man unter diesem Aspekt, was der Apostel dann später über den Nächsten als das Gegenüber des Christen zu sagen hat, so versteht man leicht die Grundzüge seiner Ethik. Es rückt alles an den gerade ihm zukommenden Platz. Es werden die Vertauschungen, welche die Sünde so sehr liebt, vermieden und überwunden. Darum kann sich der Glaubende nicht mehr an Gottes Stelle setzen wollen, um an Gottes Stelle die Rache zu üben und Lohn und Strafe auszuteilen (Rö. 12, 20). Dies alles jedoch geschieht „in Christus“, der vor uns als erster, als Exempel, als der Durchbrecher die Bahn öffnete, auf welcher man nun nicht mehr den Nächsten verteufelt oder vergöttert, sondern ihn als das Bild Gottes nimmt. Deshalb kann Paulus mitten im ethischen Teil seiner Ausführungen feststellen, daß der Christ, wenn er lebt, dem Herren lebt, und wenn er stirbt, dem Herren stirbt (Rö. 14, 8). Und dies ist auch der Zusammenhang, in dem von der rechten Stellung des Untertan geredet wird (Rö. 13).

##### 5.

Es war schon ein großer Griff, als Luther die doppelte Feststellung traf, daß ein Christenmensch, ein Herr aller Dinge und doch zugleich jedermanns Knecht ist. Damit machte er deutlich, daß er die Lehre von dem echten Gegenüber durch Christus und in Christus verstanden hatte. Eine kürzere Exegese von Phil. 2, 5—11 ist nie geschrieben worden. Denn auch Christus ist ja ein Herr aller Dinge und jedermanns Knecht. Wie sollten seine Diener andere Wege gehen?! Von jener Feststellung Luthers in seiner „Freiheit eines Christenmenschen“ bis zum XVI. Artikel der C. A., in der von unserem Verhältnis zur Obrigkeit geredet wird, führt eine gerade Linie.

Denn wie hat Christus uns aus der Sünde erlöst? Er hat den Tausch, den wir in der Sünde vollzogen haben, rückgängig gemacht, indem er

selbst in göttlicher Vollmacht und menschlicher Unterwerfung den gegenteiligen „Tausch“ durchführte. „Er wechselte mit uns wunderlich.“ „Er wurde ein Knecht und ich ein Herr.“ So stellte er der unseligen Vertauschung der Sünde eine selige Vertauschung gegenüber, so daß nun legitimer Weise der Mensch Gott als sein Gegenüber haben kann. Das Kennzeichen der verderbenden Sünde ist das Homoioima (Gleichheit) des Menschen, in welches wir Gott verkehren (Rö. 1, 23). Das Kennzeichen der beseligenden Gnade ist das Homoioima des Sündenfleisches, in welches Christus seine Gottheit verkehrte (Rö. 8, 5). Nun wird es zum Zustande, den Gott will und mit seinem Segen belegt, wenn der Mensch Gott in diesem einen Menschen sucht.

Darin wurzelt nun die Doppelheit der Ethik unserer Kirche, auch unserer Staatsethik. Wir sind in einer Vorläufigkeit verschlossen, in welcher noch nicht erschienen ist, was wir sein werden. Denn wir sind wohl errettet, doch in Hoffnung. Darum können wir es ertragen, schlecht und recht Untertanen zu sein und also in den wirklichen Nöten eines „Unten“ und „Oben“ unser Leben zu führen. Denn darin folgen wir Christus nach, der das Kreuz erduldet, ob er wohl hätte mögen Freude haben. Hier gibt es kein Ausweichen! Es muß auch uns sichtbar werden, wie schrecklich die Sünde das Gegenüber von „Unten“ und „Oben“ auf Erden verkehrt hat. Wir sind aber auch frei, obrigkeitliche Ämter zu führen, weil wir alles Macht haben. Denn ob Christus es schon nicht für einen Raub halten mußte, Gott gleich zu sein, stellte er sich doch in das Homoioima der Menschen hinein (Phil. 2, 7).

Aber eines können wir nicht tragen. Wir können es nie mitmachen, wenn das Gegenüber mit mir selber identifiziert wird und also „Unten“ und „Oben“ an einer anderen Stelle eingegeben wird als dort, wo Christus es einmal getan hat. Es ist eitel Schwärmerei — und zwar Schwärmerei am Heiligen — wenn so getan wird, als gehöre die Aufhebung von „Unten“ und „Oben“ zur wahren Natur der Schöpfung. Es ist Verkürzung des Verdienstes Christi, wenn die Vereinigung von Ich und Du an anderer Stelle erhofft und erstrebt wird als in der Vereinigung mit Christus.

Es sind also schon ernsthafte Gründe, wenn wir starke Bedenken dagegen äußern, staatliche Ordnungen zu schaffen, in welchen das „Unten“ und „Oben“ so gründlich verkehrt wird, daß schließlich mit der Formel „das Volk ist die Regierung“ das Ich zum Du wird und das Volk selbst aufhört, überhaupt noch Volk zu sein; man rechnet mit ihm nur noch als Produktionsfaktor.

## 6.

Aber lassen wir nun einmal einen Gegner zu Worte kommen, damit die Kontroverse, in der wir stehen, sichtbar wird. Arthur Frey schreibt in seinem Heft „Kirchen im Gericht“ (Zollikon Verlag), daß mit der VELKD die Restauration in Deutschland zum Siege gekommen sei.

Und dann heißt es: „Diese konfessionelle Restauration ist schon rein kirchlich gesehen eine bedenkliche Sache, weil sie zu einer Verengung und wie jede Verengung auch leicht zu einer Überheblichkeit führt. Durch diesen engen Konfessionalismus wird das ökumenische Gespräch erheblich erschwert. Das gemeinsame Hören ist von vornherein begrenzt durch die eigenen lutherischen Bekenntnisschriften. Man läßt sich im Grunde gar nicht auf ein gemeinsames Hören ein, sondern die Aufgabe, die die Lutheraner in der Ökumene sehen, ist die, der Ökumene mit den Erkenntnissen der lutherischen Kirche zu dienen. Darum hat man um Amsterdam herum in den lutherischen Zeitschriften von der „lutherischen Sendung“ gegenüber der Ökumene lesen können! Eine ähnliche Auffassung ist uns von keiner anderen Kirche zu Gesicht gekommen. Die lutherische Kirche hat von einem ökumenischen Gespräch nichts zu lernen, für die meisten Lutheraner sind in den lutherischen Bekenntnisschriften abschließende Erkenntnisse vorhanden, sie hat aber in der Ökumene eine Sendung zu erfüllen. Am lutherischen Wesen soll die Ökumene genesen!

Dieser lutherische Konfessionalismus hat aber noch eine weitere bedenkliche Seite. Auch sie hat ihre Entsprechung auf weltlichem Boden, die in Deutschland geradezu mit Händen zu greifen ist. Diesem engen Konfessionalismus in der Kirche entspricht der enge Nationalismus im Staate. Wer in der Kirche nur konfessionalistisch und nie ökumenisch denken lehrt, der vermag auch im Staate nur national, aber nie überstaatlich zu denken. Der Deutsche, der die Kirche nur durch die lutherische Brille sieht, der sieht die Welt nur durch die deutsche Brille! So ist im lutherischen Konfessionalismus dafür gesorgt, daß auch der deutsche Nationalismus erhalten bleibt.

Sowohl in bezug auf die autoritäre Ordnung in der Kirche, wie in bezug auf den Konfessionalismus, sind gegenwärtig in der kirchlichen Entwicklung in Deutschland die Weichen wieder so gestellt, daß die Kirche, genau wie nach dem ersten Weltkrieg, die Hüterin der Reaktion bleibt. Gleichgültig, ob sie das beabsichtigt oder nicht. Würde sich diese Entwicklung endgültig durchsetzen, dann müßte eine weitere Katastrophe die sichere Folge sein. Von daher muß man es auch verstehen, wenn man im Ausland diese Entwicklung im deutschen Luthertum mit so großer und wachsender Sorgfalt verfolgt... Ist es leider heute keine Frage, daß in Deutschland die kirchliche Reaktion am Zuge ist, so muß deshalb doch nicht alles verloren gegeben werden. Es ist trotz allem auch eine andere Kirche auf dem Plan, wie sie nach der Katastrophe des ersten Weltkrieges noch nicht da war. Durch die Wirksamkeit von Karl Barth und seines großen theologischen Werkes ist eine Kirche sichtbar geworden, die darum bemüht ist, die Gemeinde zu ihrem Recht kommen zu lassen, die Kirche auf der Gemeinde aufzubauen und dem engen

Konfessionalismus zu widerstehen. Wohl sind die Träger dieser Kirche noch zerstreut und vielfach isoliert. Auf ihnen steht die Hoffnung, ihnen gilt unsere Fürbitte, und der Herr der Kirche wird sie nicht verlassen.“

7.

Sehen wir einmal davon ab, daß es sich hier um eine faustdicke politische Diffamierung und Denunziation handelt, vergessen wir für einen Augenblick, was für ein merkwürdiger Mißklang vorherrscht zwischen diesen Vorwürfen, die wir nun seit 1945 ohne Ende hören, und dem reformierten Ruf nach der Einheit der Christenheit. Sehen wir einmal davon ab, daß hier aus dem Raume einer Kirche zu uns geredet wird, die geistlich uns nun wirklich kein Vorbild sein kann, — man denke nur an die jüngsten Pfarrwahlen in Basel! Arthur Frey ist in der reformierten Kirche nicht dieser und jener. Er hat Einfluß in Deutschland. Äußerungen von ihm pflegen Aktionen bei uns einzuleiten.

Was steckt eigentlich hinter diesem äußerst ungewöhnlichen Verhalten, daß man, während alle Ursache besteht, auf Schäden im eigenen Hause den Finger zu legen, seine Lebensaufgabe darin sieht, einer Kirche anderer Konfession in einem fremden Lande das „Nötige zu stecken“? So lange ich die kirchliche Presse in Deutschland verfolge, habe ich es noch nie erlebt, daß ein deutsches Kirchenblatt ohne Rücksicht auf deutsche Schäden etwa die Schäden der Baseler Staatskirche zum dauernden Gegenstand der Betrachtung macht. Das muß doch alles einen Sachgrund haben!

Es ziemt uns, den Grund für ein so auffälliges Verhalten nicht im Moralischen, sondern im Sachlichen, im Verständnis des Evangeliums zu suchen. Dieses äußert sich in einer ganz anderen seelsorgerlichen Haltung. Denn auch wir wissen darum, daß im Nachkriegsdeutschland der Nationalismus hin und her im Wachsen ist. Aber wir sind eben auch Zeugen gewesen davon, daß gerade die Geistigkeit, aus der heraus Frey spricht, — das gilt auch für die Geistigkeit Barths — sich als förderlich für diesen Nachkriegsnationalismus erwiesen hat. Wir wußten 1945 nichts mehr von dieser Begierde, bis dies Gesetz zu uns kam und sprach: Laß dich nicht gelüsten (Rö. 7, 7). So nahm auch hier die Sünde ihren Start am Gebot. Wir haben im Gegensatz dazu beobachtet, daß die „Bußpredigt“ eines Mannes wie Bodensieck die deutschen Hörer befreite und reinigte. Hinter beide Beobachtungen können wir nicht zurück. Wenn es der hinter Frey stehenden Gruppe ernst ist mit der Parole, man solle aufeinander hören, dann müßte sie sich ernstlich fragen, ob es nicht an der Zeit ist, den Nationalismus auf diese Weise nun gerade nicht mehr zu fördern.

Wir haben es von 1918—1933 erlebt, was es bedeutet, wenn der Untertan sich selber zur Obrigkeit erhöht und damit sein Gegenüber verliert. Wir haben es bitter erlebt, wie dieser Irrweg der

Identitätsphilosophie in der Praxis umschlägt in ein totalitäres Regime. Wir können es nicht verantworten, wenn sich mit unserer Schuld das alles noch einmal wiederholen sollte. Was Barth und Frey uns theologisch-politisch zu sagen haben, kann ja nicht zufällig an jener Grenze stehen, wo die reine „Demokratie“ sich mit der neuen Totalität trifft. Wer uns auf diesen Weg ruft und uns zu gleicher Zeit vor Nationalismus und Staatstotalität warnt, der muß sich ernsthaft fragen lassen, ob nicht ihm das Wort gesagt sei: „Worin du einen anderen richtest, verurteilst du dich selbst.“

8.

Jedoch hinter dem Ephemeren stehen tiefe theologische Fragen. Es scheint in der Tat so, als ob der unausgetragene Streit zwischen Genf und Wittenberg nun sollte ausgetragen werden. Es wird immer deutlicher, daß hüben und drüben die Tatsache, daß wir von unserem Gegenüber leben, grundsätzlich anders verstanden wird. Das zeigt sich auf allen Gebieten, in Sachen unserer politischen Ethik ebenso wie unseres Kirchenverständnisses, in Sachen des Sakraments ebenso wie in Sachen des formulierten Bekenntnisses. Wir wissen, daß wir keine Ursache haben, unsere lutherische Position zu überschätzen, da sie keineswegs einheitlich ist, glauben aber, daß die reformierte Position auch nicht so einseitig barthianisch ist, wie Frey sie darstellt.

So grobschlächtig die Verbindung vom Kirchlichen und Staatlichen bei Frey ist, so ist doch das an dieser Verbindung berechtigt, daß das innerkirchliche Selbstverständnis sich notwendig auf das Staatsverständnis auswirkt. Mit Erschrecken nehmen wir wahr, daß es in der Kirche eine Parallelerscheinung zu der staatlichen Entwicklung gibt, in welcher aus einer Scheinobrigkeit der Allgemeinheit sich ein Führertum einer theologischen Hierarchie entwickelt, die sich als „die Gemeinde“ ausgibt und ihre propagandistische Kraft in dem Anspruch hat, in ihnen spreche die Gesamtheit der wirklichen Gemeinde. Wir glauben, daß die ehrliche Setzung eines echten Gegenübers ein heilsamer Damm ist gegen solche kirchenpolitische Schwärmerei. Darum sind wir redlich Episkopalisten, ohne das Recht der Synode zu schmälern. Darum fordern wir allerdings auch, daß das einmal gesetzte Recht auch dann geachtet wird, wenn die Beschlüsse kirchlicher Körperschaften unbequem sind.

Wir glauben weiter, daß uns im Augenblick kaum etwas nötiger sei als die fleißige Übung des Sakraments. Denn wir beobachten erschreckt, daß die Parole, auf Gottes Wort zu hören, oft nur eine Verbrämung jenes verhängnisvollen Tausches ist, in welchem man den eigenen Wunsch als Gottes Wort ausgibt und Theologie mit Offenbarung verwechselt. Darum sind wir dankbar, in einer Kirche zu leben, die eine Liturgie hat, so daß im objektiven Wort das Wort des Predigers seine Grenze findet. Darum sind wir trotz kritischer Augen

gegenüber unserem Bekenntnis bewußt bekenntnisgebunden, weil wir wissen, daß eine Kirche, die nur vom gegenwärtigen Bekennen leben will, die Gemeinschaft als segensreiches Gegenüber zu den Vätern in ein Selbstverhältnis umdeutet.

Darum ist aber auch „Demokratie“ kein Fetisch für uns, mit dem man sich gut stehen müßte auf Grund echter und scheinbarer Opfer an Gegenwärtigem und Vergangenen. Auch die Vokabel „Sozialismus“ kann uns nicht betören, als spreche sie das christliche Liebesgebot aus. Wir sind der demokratischen Obrigkeit gehorsam, nicht weil wir glaubten, wir hätten diese Obrigkeit erzeugt und geboren, sondern weil wir wissen, daß Gott in seinem Humor und seiner Satire nach Ps. 2 Obrigkeiten selbst setzt, wie das der überraschende Erfolg der Präsidentenwahl in Amerika deutlich machte. Darum lehren wir die Leute, die sechste und siebente Bitte auch im Blick auf den Osten zu beten, da es uns verwehrt ist, so einfach wie Barth die innere Linie gegenüber dem Osten zu proklamieren. Käme der Osten über uns, so müßten wir gehorsamen und leiden; aber ferne von uns sei jede schwärmerische „Neutralität“, welche meint, darauf verweisen zu können, daß auch im Westen Fehler gemacht würden, so daß schließlich zwischen Ost und West doch kein Unterschied sei. Wir sind Fremdlinge; aber es ist doch ein ander Ding, ob man in Mara zelten muß (2. Mos. 15, 23) oder aber in Elim, wo immerhin zwölf Wasserbrunnen und siebenzig Palmbäume sind.

HANNS LILJE:

## Du bist nur eine Stimme... und weiter nichts!

Luther selber hat einmal das kirchengeschichtliche Paradoxon der Reformation formuliert. In dem großen Gespräch mit Erasmus, das er in seiner Schrift über den unfreien Willen führt, legt er dem großen Humanisten eine Wendung aus der bekannten Äsopschen Fabel vom Wolf und der Nachtigall in den Mund: *Vox es praeterea que nihil* — du bist nur eine Stimme und weiter nichts. Dieser Satz bezeichnet in der Tat das kirchengeschichtliche Geheimnis der Reformation. Nur eine Stimme und weiter nichts — aber diese Stimme hat die Welt durchdrungen! Es ist immerhin ein kirchengeschichtlich bedeutsamer Tatbestand, daß die Reformation kein anderes Mittel der Wirksamkeit hat kennen wollen als das Wort, daß sie aber mit diesem Mittel einen weltgeschichtlichen Weg gemacht hat. Es kehrt in ihr etwas von dem schon durch Mommsen beschriebenen Geheimnis der Urkirche wieder, die den Zusammenbruch der Antike überdauert hat, obwohl sie weder militärische, noch politische, noch finanzielle Machtmittel besaß, sondern nur das Wort.

Diese Tatsache kann man nur von dem eigentlichen tiefsten Selbstverständnis der Reformation überhaupt begreifen. Denn der Mittelpunkt aller reformatorischen Erkenntnisse war der: das Evangelium bewegt die Welt. Aus diesem zentralen Ansatz ergeben sich die Wirkungen der Reformation: das Paradoxon, von dem wir sprachen, wird ins Weltgeschichtliche übertragen. Infolgedessen kann man auch die Weltbedeutung der deutschen Reformation nicht so erkennen, daß man eine Reihe von äußeren, fast zufällig erscheinenden kulturgeschichtlichen Fortwirkungen zusammenträgt, sondern man muß begreifen, wie sich aus ihren zentralen Anliegen, dem Evangelium, ihre Weltwirkung entfaltet. Nur so wird das kirchengeschichtliche Geheimnis gewahrt, das der Reformation zugrunde liegt, und das im Grunde das Geheimnis der göttlichen Wirksamkeit innerhalb der Geschichte überhaupt ist. Nur eine Stimme — aber diese Stimme hat die Welt durchdrungen.

Luther lag nichts an der Bildung einer eigenen Kirche. Ihm war nicht an der Spaltung der Kirche, sondern an ihrer wahren Einheit gelegen. Es ist fast eine Ironie der Kirchengeschichte, daß zu den stärksten Argumenten, die Luther gegen das Papsttum erhoben hat, auch dies gehörte, daß es die Einheit der Christenheit zerstört habe. Er hat wiederholt das Papsttum bezichtigt, durch seinen unberechtigten Anspruch, das Haupt der Christenheit zu sein, das große abendländische Schisma (1054) zwischen Ost- und Westkirche verschuldet zu haben.

Dieser Anspruch des Papsttums auf die Führung der Christenheit war für ihn aber nicht nur eine kirchengeschichtliche Irrlehre, sondern auch ein Verstoß gegen das wahre christliche Verständnis von Kirche überhaupt. Denn für ihn stand es fest: Die Kirche ist nur eine, weil sie nur ein Haupt hat, Christus.

Über die entscheidende Bedeutung dieses Ansatzes kann kein Zweifel sein. Die Einheit der Kirche ist zugleich ein göttlicher Tatbestand und ein Gegenstand des Glaubens. Wo Christus gepredigt und im Glauben angenommen wird, da ist immer die ganze Kirche. Luther hat also das gelehrt, was die jüngste neutestamentliche Forschung wieder eindringlich herausgearbeitet hat, daß nämlich die Gesamtheit der Kirche sich ebensogut in jeder Einzelgemeinde manifestiert wie in der Summe aller Gemeinden. Wo Jesus Christus in der Verkündigung und in dem Glauben, den sie wirkt, gegenwärtig ist, da ist die ganze Kirche. Die wahre Einheit der Kirche wird also weder durch das magisch-verstandene Sakrament noch etwa durch die hierarchische Spitze der Kirche, den „Vicarius Christi“, zu Rom gewährleistet, sondern allein durch das Evangelium. Das Wort ist der einzige legitime Stellvertreter Christi auf Erden, und die Gemeinde, die der Ort der Verkündigung und des Glaubens ist, ist nach einhelliger christlicher Lehre der Leib, durch den Christus irdisch gegenwärtig ist. Daher konnte Luther sagen, daß nicht die Kirche im äußeren, institutionellen Sinn, sondern das Evangelium der Grund der Einheit der Christenheit sei. Nicht eine Institution, sondern eine Funktion ist das Fundament der Einheit, nämlich die Ver-

kündigung des Evangeliums. Das ist die klassische Bedeutung der grundlegenden Artikel des Augsburger Bekenntnisses.

Darin ist aber die Universalität schon ausgesprochen. Denn das Evangelium hat keine Grenzen. Diese Verkündigung geht wirklich den Weltkreis an. Dabei handelt es sich natürlich weniger um eine geographische als um eine sachliche Erkenntnis: es gibt keine sachliche Grenze für die Wirkung des Evangeliums. Man kann das etwa an der bekannten reformatorischen Wendung von der Viva Vox Evangelii verdeutlichen. Diese Formel ist ähnlich wie die neutestamentliche Wendung von der Basileia, dem „Reich Gottes“, dynamisch gemeint. Und wie man statt vom Reich Gottes nach heutigem Sprachverständnis besser von der Herrschaft Gottes spräche, also von der Königsherrschaft, die Gott ausübt, so bezeichnet auch das Wort Evangelium nicht etwas Statisches, sondern einen ungeheuer lebendigen Tatbestand. Die gesamte Luthersche Auslegung der ersten drei Bitten des Vaterunsers ist von diesem Grundverständnis des Evangeliums erfüllt, wie das schon aus Luthers Kleinem Katechismus, besonders aus der Auslegung der dritten Bitte, erkennbar ist.

Weil also das Verständnis des Evangeliums dynamisch bestimmt ist, sind auch Kirche und Verkündigung nicht anders zu verstehen. In einer Fülle von Bildern hat Luther beschrieben, wie das Evangelium darauf drängt, verkündigt zu werden. Es „rumort“ in der Welt. Einer seiner größten Sätze in dieser Hinsicht lautet: „Sooft das Wort Gottes kommt, kommt es die Welt umgestalten und neugestalten.“ Und jeder kennt das große Bild aus Luthers Schrift an die Ratsherren von 1524 von dem Evangelium, das wie ein „fahrender Platzregen“ über die Weltgeschichte dahergeht und eine unwiederholbare Entscheidung bringt, wohin es kommt. Das ist die eindrucksvolle Illustration dieser reformatorischen Erkenntnis: das Evangelium bringt die Entscheidung für die Völker wie für die einzelnen.

### Die Auswirkungen auf die Neuzeit

Es ist ein ganz seltener, wenn nicht einzigartiger Vorgang in der Geschichte, daß das Erlebnis eines einzelnen derartig weitreichende Folgen gehabt hat, wie Luthers reformatorisches Erlebnis. Was ihm in jener bekannten Stunde im Winter 1512/13 in der Turmstube des Wittenberger Klosters widerfuhr und was daraus folgte, hat das geistige Gesicht des Abendlandes verändert. Und man hätte wohl ein Recht, neben die vielen Namen, mit denen man Luthers Werk beschrieb, auch den zu stellen: „Vater der Neuzeit“. Weil die Auswirkungen der Reformation auf das Gebiet der staatlichen und kulturellen Geschichte vielfach einseitig und mißverständlich dargestellt sind, ist uns unter der grundlegenden theologischen Neubesinnung der letzten beiden Jahrzehnte die Unbefangenheit für diese Betrachtungsweise verlorengegangen. Aber es besteht kein Grund zu solcher Befangenheit. Wir sagen weder, daß diese breiten Auswirkungen das eigentliche Wesen

der Reformation ausmachen noch übersehen wir, daß die sogenannte Neuzeit noch andere geistige Väter als Martin Luther gehabt hat, den Humanismus, einen der besten, die Renaissance, einen der vieldeutigsten, die Aufklärung, den folgenreichsten Wegbereiter der neueren Geschichte. Aber darüber darf nicht vergessen werden, in welcher entscheidenden Weise die Reformation das Angesicht der neuen Zeit geprägt hat.

Vielfach ist unter dem Einfluß der früheren katholischen Polemik hiervon nur die Vorstellung übriggeblieben, die Reformation habe die geistliche Einheit des Abendlandes zerstört und damit die Säkularisation der Kultur in den folgenden Jahrhunderten verschuldet. Mit besonders kräftigem Unverstand ist diese Behauptung neuerdings noch einmal von Hilaire Belloc (*Characters of the Reformation*, London 1936) in seiner bekannten zügellosen Form erhoben worden. Geschichtlicher Tatbestand ist, daß diese Loslösung im katholischen Italien der Renaissance der Päpste begann und durch die von Paul IV. vertriebenen *Eretici italiani* weiter durch Europa getragen worden ist. In den lutherischen Ländern ist ihre Auswirkung am längsten paralytisch worden, weil dort ein neues Leben, das Leben gestaltende Frömmigkeitsideal wirksam war. An den Anfängen der Kirchenentfremdung Europas stehen nachweislich die romanischen Länder, besonders Italien und Frankreich. Das pflegt in der Arbeit des Historikers Belloc immer unterschlagen zu werden.

Schon ein flüchtiger Blick in die politische Gesamtentwicklung Europas lehrt, daß keine der anderen geistigen Mächte sich an geschichtlicher Wirkung der Reformation vergleichen läßt. Denn so wie Luthers Turmerlebnis der Anfang einer Neubildung der geistigen Welt Europas geworden ist, so hat zugleich die Reformation die politischen Triebkräfte ausgelöst, die das mittelalterliche Kaisertum, das in der Habsburger Monarchie schon längst ein völlig anderes Gesicht bekommen hatte, schließlich in eine Reihe selbständiger Nationalstaaten auflösten. Ein solcher schwerwiegender Wandlungsprozeß geht natürlich nicht ohne große voraufgehende Umwandlungen im geistigen Gesamtbild Europas vor sich: und die neuen Leitgedanken im politischen Amt der Völker und Fürsten stammen in ungleich größerem Maße aus der Reformation als aus irgendeiner der anderen zeitgenössischen geistigen Mächte. Wenn wir uns, um das nachzuweisen, im folgenden auf die Reformation Martin Luthers beschränken, so geschieht das um der Genauigkeit dieser Schilderung willen, nicht aber um die tiefgreifenden Wirkungen der beiden großen Schweizer Reformatoren zu übersehen oder gar zu leugnen.

Gegenüber jenen anderen geistigen Vätern der Neuzeit, die den ersten Versuch zu einer innerweltlichen, von Gott absehenden Deutung des Lebens gemacht haben, könnte man im Anschluß an eine neuere, tief sinnige Darstellung Luthers (Mereschkowski) dessen Eigentümlichkeit mit folgendem Satz beschreiben: Luther hat den Zusammenhang

mit Christus, Mensch und Kirche gelehrt. Sein Verständnis vom Leben des Menschen besteht darin, daß er unlöslich an beide gebunden ist, an Christus und die Kirche.

Die Moderne besteht in dem Versuch, das mittlere Glied aus dieser Freiheit herauszulösen, das heißt also, den Menschen ohne Rücksicht auf diese Gebundenheit an Jesus Christus und die Kirche zu verstehen. Wir können auf eine ausführliche Schilderung dieses Versuches verzichten, das Ergebnis liegt klar vor aller Augen. Es wird wohl niemand zu behaupten wagen, daß die Welt durch diesen Versuch besser und schöner geworden sei, und im Angesichte der Menschheitskatastrophe der letzten großen Kriege wird man seine mehr als begründeten Zweifel haben dürfen, ob die Menschheit durch diesen Versuch vorangekommen sei.

Luther hat dagegen den Zusammenhang des Menschen mit den beiden anderen Gliedern aktuell gemacht.

Zuerst durch die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Indem er den Menschen im Lichte der Rechtfertigung ansehen lehrte, hat er deutlich gemacht, daß der Mensch nur so seinen Stand in der Wirklichkeit gewinnt, daß er sich vor den Augen Gottes in seiner Endlichkeit und Sündlichkeit erkennt und zugleich begreift, daß er trotz seiner Sündlichkeit und Endlichkeit, so wie er ist, vor den Augen Gottes seine Existenz hat. Die vergehende Gnade Gottes ist die tatsächliche Ermöglichung seines Daseins in der Welt.

Das zweite Glied seiner Dreiheit hat er durch seine Lehre von der Ubiquität, der gnadenreichen Allgegenwart Christi, aktuell gemacht. Diese Lehre hat eine wahrhaft revolutionierende Bedeutung gehabt. Indem er die gnadenreiche Allgegenwart Christi in der Welt betonte, hat er das alte Weltbild zerschlagen, denn mit ihr wurde die wesentlichste Voraussetzung des mittelalterlichen Weltbildes, die Kirche als eine Heilinstitution, hinfällig. Kirche ist da, wo die Gnade Christi ergriffen wird.

Damit hat Luther, wieviel oder wie wenig er von dem allen auch bewußt empfunden haben mag, und wieviel oder wie wenig auch die „Konkurrenzbewegungen“ dazu beigetragen haben mögen, den Grund für alles das gelegt, was die wesentlichen Züge im geistigen Antlitz des neuzeitlichen Menschen ausmacht. Wieder können wir nur andeuten, inwiefern die geistige Wende des 16. Jahrhunderts hier entscheidende Bedeutung gehabt hat.

Das Bild des Menschen als eine Persönlichkeit ist auf diesem geistigen Boden gewachsen. Man muß sich freilich beeilen hinzuzufügen, daß es oberflächlich sein würde, Luther einfach für die Entwicklung des modernen Individualismus verantwortlich zu machen. Der moderne Individualismus ist schon eine Entartungserscheinung; an den Anfängen stand etwas anderes. Luther hat in einer schlechthin einzigartigen Weise die absolute Einsamkeit des Menschen in seiner Todesstunde begriffen und gelehrt. An der Todeserfahrung ist ihm aufgegangen, daß es gar keine menschliche Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen geben

kann, sondern daß der Mensch in voller Einsamkeit vor dem Gott steht, der der Herr über seinem Sterben, und darum auch der Herr über sein Leben ist. An der Unvertretbarkeit des Sterbens ist ihm aber auch die Unvertretbarkeit des Lebens aufgegangen. So wie niemand meinen Tod für mich sterben kann, so kann auch niemand mein Leben für mich leben. Die Selbstverantwortlichkeit vor dem Angesicht der Ewigkeit kann den Menschen auf keinerlei Weise abgenommen werden. Es ist deutlich, daß dieser lutherische Persongedanke noch auf einem völlig anderen Grunde steht, als das individualistische Denken der späteren Moderne. Das letztere lebt von dem Gedanken der Selbstherrlichkeit des Individuums, durch den es freilich ein Erbstück aus der Renaissance wieder aufnimmt und weiterbildet; das lutherische Verständnis vom Menschen aber lebt nicht von Gedanken der Selbstherrlichkeit, sondern der Selbstverantwortung des Menschen vor dem ewigen Gott. Daß die beiden Haltungen grundverschieden sind, ist unschwer einzusehen. Das lutherische Verständnis vom Menschen ist aber unstreitig das wirkungsvollere Element der geistigen Geschichte gewesen. Die gesamte Pflichtenlehre der späteren Philosophie und das bedeutsame staatliche Bewußtsein der späteren Jahrhunderte ist nur auf dem Boden dieser reformatorischen Gedanken möglich gewesen, der Individualismus dagegen hat auf beiden Gebieten auflösend gewirkt.

Die damit begründete Unabhängigkeit des Menschen, die vielleicht die edelste Frucht der Reformation im geistigen Raum ist, trägt ihre wichtigste Blüte in dem Wahrheitsstreben, ohne daß die Entwicklung der modernen wissenschaftlichen Forschung schlechthin unvorstellbar bleibt. Man muß in diesem Fall neben Luther alle diejenigen erwähnen, die um ihres aus dem Gewissen geborenen Wahrheitsstrebens willen von der mittelalterlichen Kirche als Sektierer bezeichnet wurden. Auch hier ist die gleiche Beobachtung wichtig, wie gegenüber dem Unterschiede von Persondenken und Individualismus: nicht an der willkürlichen oder bindungslosen Auflehnung gegen die mittelalterliche geistige Ordnung ist das Mittelalter zerbrochen, sondern an der Unbeugsamkeit eines Wahrheitswillens der sich vor Gott verantwortlich und nur an ihn gebunden wußte. Der geistige Revolutionär, der nach modernem Muster sich einer geistigen Welt nicht einfügen wollte, die er nicht begriff, war zu kraftlos, um die immerhin geschlossene Welt des Mittelalters zu überwinden, wie das etwa mit allen Vorbehalten an dem ergebnislosen geistigen Aufstand Ulrich von Huttens veranschaulicht werden könnte. Wenn dagegen der Wahrheitswille an Gott gebunden wird, ist er mächtiger als alle irdischen Autoritäten der geistigen Welt. Die vielgerühmte moderne „Voraussetzungslosigkeit“ der Forschung ist also wiederum im Grunde genommen nur das säkularisierte und völlig verzerrte Abbild dieses Ausgangspunktes. Daß es sozusagen eine chemisch reine Voraussetzungslosigkeit in der Welt nicht gibt, ist nicht schwer einzusehen, und es ist heute auch wohl allgemein zugestanden, daß dieser Begriff der Voraussetzungslosigkeit ein leerer Begriff ist. Alle For-

schung bleibt an die Wahrheitsregel gebunden; diese Bindung hat aber nur dann Bestand, wenn die Wahrheit nicht in wandelbaren menschlichen Voraussetzungen, sondern in Gott begründet ist. Es muß mit unerbittlichem Nachdruck deutlich gemacht werden, daß eine Forschung, die diese jenseitige, göttliche Bindung preisgibt, zunächst in den Formalismus leerer Voraussetzungslosigkeit verfällt und dann unweigerlich auf die Ebene zweckbestimmter Forschung herabsinkt, auf der es allenfalls noch vollendete wissenschaftliche Technik, aber unter gar keinen Umständen mehr unabhängiges geistiges Denken geben kann. Die Würde der geistigen Arbeit erlischt vollkommen in dem Augenblick, wo sie nichts mehr mit Gott zu tun hat. Luthers Ausgangspunkt bestimmt also in einer geradezu erschreckenden Unerbittlichkeit noch heute die Zukunft aller geistigen Arbeit, und der vielfache Abfall von seinen Anfängen bezeugt nur, daß diese Ablösung des Wahrheitsstrebens von dem in Gott gebundenen Gewissen das geistige Leben erstarren und schließlich ersterben läßt.

Das dritte Beispiel endlich, an dem man die Fortentwicklung der Gedanken Luthers sehr deutlich veranschaulichen kann, bezieht sich auf das öffentliche Leben, vor allem den Staat. Es ist auch gewiß nicht mit wenigen Worten zu sagen, welche grundlegende Bedeutung die Gedanken Luthers für die politische Neubildung Europas gehabt haben, nachdem das universalistische Gefüge des mittelalterlichen Kaisertums im Zerfall begriffen war. Weil man so oft die Reformation mit modernen Kategorien, also von rückwärts her, beurteilt, wird vielfach übersehen, in welch hohem Maße das politische Ethos, das die Reformation geschaffen hat, in den schwierigen staatlichen Verhältnissen des 16. und 17. Jahrhunderts nicht nur zur Entfaltung der staatlichen Ordnung beigetragen, sondern sie auch mit einem ethischen Sinn versehen hat. Wenn man es zunächst noch einmal von rückwärts her beurteilen darf, so unterscheidet sich das lutherische Staatsdenken ebenso deutlich von dem blassen aufklärerischen Ideal der „Gesellschaft“ wie von dem „Imperialismus“ fränkischer, päpstlicher oder romanischer Prägung. Weder die Zweckmäßigkeit noch der bindungslose Machtwille haben das Staatsdenken der Reformation bestimmt, sondern Zucht und Dienstbereitschaft sind auf Gemeinde und Staat hin ausgerichtet. Ich weiß nicht, ob es nötig ist, in diesem Zusammenhang noch einmal davor zu warnen, das politische Ethos der Reformation einfach mit dem blindgehorchenden Untertanenverhältnis gleichzusetzen. Was darüber gemeinhin gesagt wird, ist in der Regel Karikatur. Die unfreie Untertanenhaltung, die zu einem echten Ethos im Grunde gar nicht fähig war, ist eine Frucht aus der Zeit des Absolutismus, den man bekanntlich nicht für eine Eigentümlichkeit lutherischer Staatsethik ausgeben kann. Wie jeder weiß, stammt er aus dem katholischen Frankreich Ludwigs XIV. und hat auf deutschem Boden die katholischen Territorien nicht weniger erfaßt als die lutherischen. Wo aber ein von Herzen lutherischer Fürst regierte, hat er versucht „Landesvater“ zu sein. Das war seinem ur-

sprünglichen Verständnis nach ein neues, kraftvolles Ideal des Fürstentums. Der Soldatenkönig hat dieses hohe ethische Ideal sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn er sich als „Gottes Amtmann“ bezeichnet, und daß da, wo die klägliche Enge der deutschen absolutistischen Kleinstaaterei nicht herrschte, die Reformation auch zu großzügigen staatlichen Bindungen fähig war, beweisen die nordischen Länder, etwa die weitunspannende Genialität Gustav Adolfs. Auch auf diesem Gebiet gilt: das reiche Erbgut reformatorischen Denkens ist in dem gleichen Maße unwirksam geworden, in dem das staatliche Ethos aus seiner göttlichen Bindung gelöst wurde. Nicht die Reformation, sondern die französische Revolution war das politische Unglück Europas.

Die Reformation ist also in der Tat die Anfängerin der Moderne. Luther verdient den Namen „Vater der Neuzeit“, trotz aller Entartung, der später seine Gedanken ausgesetzt sind.

Für unseren Zusammenhang ist es nun von entscheidender Wichtigkeit, daß dies lutherische Verständnis des Evangeliums und seine Auswirkungen auch für die christliche Welt wirksam wird.

#### Die Bedeutung für die christliche Welt

Man kann es wieder nur in großen Zügen andeuten, wie schon im Reformationsjahrhundert dort selbst alle diese Gedanken eine weitreichende Wirkung entfalten. Wittenberg wird ein ökumenischer Ort, so wie in seiner Weise später das calvinische Genf. Nach Wittenberg strömen die fähigsten unter den jungen Köpfen Europas, besonders des europäischen Nordens und Ostens. Die kirchengeschichtliche Erforschung des Ostraums hat gerade in den letzten Jahren auf das Eindrucksvollste herausgearbeitet, für wie viele dieser Völker die Stunde der Reformation fast eine staatliche Neugeburt bedeutet hat. Ein breiter Gürtel evangelisch gewordener Völker liegt zwischen Deutschland und den orthodoxen Völkermassen Rußlands, und die gesamte Geschichte des Deutschtums in diesem Raum ist von der Reformation überhaupt nicht zu lösen. Das allein ist schon ein politischer Vorgang, dessen Bedeutung der Reformation ein bleibendes Verdienst in der europäischen Geschichte sichert. Eine Fülle markanter, zum Teil großartiger Gestalten evangelischer Theologen und völkischer Führer säumt diesen Weg der Reformation nach Osten.

Oft übersehen und ebenso oft mißdeutet ist der Beitrag der Reformation zur Weltmission der Christenheit. Im allgemeinen herrscht die Ansicht vor, daß die Reformation im 16. Jahrhundert keinerlei entscheidenden missionarischen Willen an den Tag gelegt habe. Gegenüber den glänzenden oft ans abenteuerliche streifenden Ansätzen der frühen Jesuitenmission, erscheint die Reformation arm an missionarischem Willen und von einer hausbackenen Befangenheit. Man übersieht, daß es der Reformation in dem immerhin eng begrenzten Raum Deutschlands vor allem an den Missionsgelegenheiten fehlte, die in den

spanischen und portugiesischen Ländern mit ihren neuen kolonialen Erwerbungen in Hülle und Fülle vorhanden waren, und daß, wenn hier ein Vorwurf erhoben werden muß, er zunächst der engen und zersplitterten Situation Deutschlands, aber nicht der Reformation gilt. Denn wo sich wirklich Gelegenheiten zur Ausbreitung des Evangeliums boten, sind sie kraftvoll ausgenutzt, im hohen skandinavischen Norden, gegenüber den Türken, wo sie erreichbar waren und anderswo. Vor allem aber war das, was wir heute den missionarischen Willen nennen würden, in der Reformation eindeutig vorhanden und wurde bewußt bejaht. Das Evangelium ist „immer im Aufgang“ und „gehet noch weiter“, hat Luther gesagt. Und Wilhelm Löhes Satz „Die Mission ist nichts als die eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung“ gibt genau Luthers Denken wieder. In der Tat hat das Evangelium keine sachliche oder räumliche Grenze. Das Wort gilt der politischen Welt.

\*

Was sich aus dem neugeschenkten Verständnis des Evangeliums bei Luther ergeben hat, das hat in breiter, geschichtlicher Front in die Welt gewirkt. Wir kehren zu unserem Ausgang zurück, wenn wir aufs neue auf die doppelte Paradoxie hinweisen, die den geschichtlichen Weg unserer Kirche kennzeichnet. Es ist zuerst die Kirche, die trotz aller geschichtlichen Stürme lebt, obwohl sie selber niemals zum Mittel der politischen Selbsterhaltung gegriffen hat. Es ist andererseits aber auch die Kirche, die in die Welt hineingewirkt hat, obwohl sie im Allerpersönlichsten wurzelt.

Man wird daraus mit großem Ernst die Lehre entnehmen müssen, daß diese Kirche nur in dem Maße, in dem sie an diesem Glaubenszentrum festhält, auch für die Welt wirksam werden kann. Und wenn man es so überdenkt, versteht man etwas von dem Urteil Mereschkowskis, der in seinem Lutherbuch von der noch völlig unausgeschöpften Bedeutung der Reformation spricht.

ERNST KINDER:

## Was muß sich die lutherische Kirche heute sagen lassen?

Die lutherische Kirche, nicht nur in Deutschland, macht heute ziemlich viel von sich reden. Aus Christenheit und Welt dringen viel Stimmen — kritische, fordernde und ermunternde — an sie heran. Es ist immer eine erfreuliche Sache, wenn jemand von sich reden macht. Es ist aber auch immer eine gefährliche Sache. Erfreulich ist es, weil es ein Zeichen dafür ist, daß sich etwas rührt. Gefährlich aber ist es, weil entweder die Tatsache, daß man von sich reden macht, mehr Bedeu-

tung für einen haben kann als das, was einem gesagt wird, oder daß man sich umgekehrt von dem, was da über einem gesagt wird, allzusehr abhängig machen kann. Es kommt also darauf an, daß die lutherische Kirche wirklich auf das hört, was ihr heute kritisch, fordernd oder ermunternd gesagt wird. Es kommt aber auch darauf an, daß sie in der rechten Weise darauf hört.

## 1.

Die lutherische Kirche muß sich mit Ernst und Bußfertigkeit all das sagen lassen, was ihr heute aus der Christenheit heraus kritisch in Bezug auf ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesagt wird.

Es ergeht heute aus der Christenheit heraus viel scharfe Kritik über die lutherische Kirche, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer bisherigen Geschichte, in der sie über ihrem „Sola“ manches Wichtige versäumt, ja verschuldet habe, als auch hinsichtlich ihres Verhaltens in der Gegenwart, in der sie bewußt als lutherische Kirche zu einem Neuaufbruch sich rüstet. Oftmals geht beides, die Kritik an der Vergangenheit der lutherischen Kirche und die an ihrer Gegenwart, Hand in Hand miteinander und richtet sich voller Bedenklichkeit auf ihre Zukunft: Die lutherische Kirche habe aus den Verfehlungen ihrer Vergangenheit nicht wahrhaft gelernt, sie komme nicht los von allerlei verkehrten Gesetzmäßigkeiten, nach denen sie in der Kirchengeschichte angetreten und fortgeschritten sei, und darum sei ihr weiterer Weg unheilvoll von diesen beschattet und belastet. — Die lutherische Kirche muß sich all das mit großem Ernst und in wahrer Bußfertigkeit sagen lassen. Es wäre dann sehr schlimm und schier hoffnungslos um sie bestellt, wenn sie in einer Art Selbstsicherheit, Selbstgerechtigkeit und Lehrgerechtigkeit sich selbst, ihre Eigenart, ihre Institution, ihre Tradition, ihr Handeln und auch ihre Lehre an sich für unfehlbar und unanfechtbar halten und sich von vornherein weigern würde, auf die Stimmen aus der Christenheit mit ehrlicher Aufmerksamkeit zu hören; denn dann wäre sie nicht mehr das, was sie ist: Kirche der lutherischen Reformation, deren *articulus stantis et cadentis* die Rechtfertigung durch keinerlei eigene Werke, sondern allein aus Gnaden ist.

Die heutige Kritik an der Vergangenheit der lutherischen Kirche entstammt vorwiegend dem Geist der neuen Begegnung zwischen Kirche und Welt in unseren Tagen, die vor allem durch ein neues Bewußtwerden der Verantwortung der Kirche gegenüber der Welt gekennzeichnet ist. Heute, wo die Welt in dem Emanzipationsprozeß ihres Autonomiestrebens mehr und mehr auf den toten Punkt und an das Ende ihrer Wege zu kommen droht, ist das vorherrschende Gefühl der christlichen Kirchen ihr gegenüber nicht mehr so sehr das der unwürdigen Abhängigkeit oder der ängstlichen Selbstverteidigung oder der feind-

seligen Trennung von ihr, sondern vielmehr das der helfen- und dienewollenden Verantwortung für sie. — Aus dieser Bewegung nun resultiert ein Großteil der Anklagen gegen die lutherische Kirche: Zumal sie vor anderen christlichen Konfessionen sei sich in ihrer Vergangenheit dieser Verantwortung der christlichen Kirche für die Welt nicht bewußt gewesen und habe sie nicht wahrgenommen; sie habe sich zu sehr von den weltlichen Angelegenheiten abgewandt, sich einseitig auf das rein Geistliche zurückgezogen; sie habe die Welt zu sehr sich selbst überlassen, ja sie habe durch ihre Praxis und Theorie die Wahrnehmung der christlichen Verantwortung für die Welt nicht nur vernachlässigt, sondern sogar gehindert: Indem sie durch ihr Verhalten und ihre Lehren die Politik, die Gesellschaftsordnung, das Rechtswesen, die Wirtschaft und die ganze Zivilisation in ihrer weltlichen Autonomie gerechtfertigt und religiös sanktioniert habe, habe sie sich damit der Möglichkeit christlich mitverantwortlicher Einwirkung und Einflußnahme auf sie begeben, habe sie die Welt in ihrem Säkularisationsprozeß bestärkt und sich somit an dem heutigen Verhängnis des diesseitigen Totalitarismus (wie des Nihilismus als dessen Kehrseite) mit schuldig gemacht.

Lutherische Weltflucht, lutherischer Quietismus, lutherische Trennung von Geistlichem und Weltlichem, lutherischer Positivismus, lutherische Obrigkeitsverklärung und Volksunmündigkeit usw. sind heute vor dem Forum der Christenheit auf die Anklagebank gezogen. Und wir dürfen uns der Anklage nicht entziehen. Wer von uns wollte leugnen, daß in der genannten Linie Versäumnisse, ja auch manche verkehrten Motive und Fehlentwicklungen aus der Vergangenheit der lutherischen Kirche — zumal in Deutschland — vorliegen? Es sprechen davon auch die (sicher zutreffenden) Hinweise darauf nicht frei, daß wir hier mit der übrigen Christenheit zusammen auf der gleichen Anklagebank sitzen, daß es sich um allgemeinprotestantische, ja allgemeinchristliche geschichtliche Versäumnisse, Fehl motive und Fehlentwicklungen — und nicht nur in Deutschland! — handelt; denn es ist das Vorrecht von Christen, daß jeder zunächst an seine eigene Brust schlägt und die Schuld nicht auf den auch Mitschuldigen abwälzt. Und die Kirche, deren einzige Ehre die rechte Verkündigung der Gnade Gottes ist, sollte auch im Bekenntnis der Schuld die erste sein. Und abgesehen davon ist es ja auch wohl wirklich so, daß in der Linie der nicht gesehenen und nicht oder schlecht wahrgenommenen Weltverantwortung der Kirche typisch lutherische Versäumnisse und Verfehlungen liegen. Und es ist wohl auch so, daß die Ursache zwar zu einem beträchtlichen Teil in den hierfür ganz besonders mißlichen geschichtlichen Verhältnissen des Mutterlandes der lutherischen Reformation seit Luthers Zeiten (und schon vorher) beschlossen liegen, aber daß jene Versäumnisse doch auch irgendwie mit dem Grundansatz und der charakteristischen Eigenart des Luthertums zusammenhängen: daß man nämlich in dem ernsthaften Bestreben, das Eine, was wahrhaft nottut, ständig über allem

anderen als die Hauptsache zu betonen, das andere, was man auch nicht lassen soll, leicht übersieht.

So muß sich die lutherische Kirche all dies und noch manches andere sagen lassen, was sie in ihrer Vergangenheit versäumt und gefehlt hat. Ihr heutiger Neuaufbruch wird vor Gott, in Bezug auf die Gesamtchristenheit und für die Seelen ihrer Glieder keine Verheißung haben, wenn sie sich unbußfertig selbst rechtfertigen wollte, aus ihren Fehlern nicht lernen würde und sich nicht nach Kräften bemühte, mit manchen sei es schuld-, sei es schicksalhaft bedingten Trägheitsgesetzen ihrer vergangenen Geschichte zu brechen. Und sie soll ehrlich auch ihre Lehre prüfen, ob nicht auch in ihr die Gründe für manche mißlichen Entwicklungen liegen. —

Es wird heute in der Christenheit aber nicht nur an der vergangenen Geschichte, sondern auch an dem gegenwärtigen Verhalten der lutherischen Kirche starke Kritik geübt. Diese entstammt zumeist dem Zuge der neuen Bewegung hin zur Einheit, die sich in der Christenheit unserer Tage mit elementarer Macht ereignet. Die ökumenische Bewegung hat seit dem Ende des zweiten Weltkriegs eine neue Intensivierung und zugleich eine neue Vertiefung erfahren. Sie unterscheidet sich von der der vorigen Generation einmal dadurch, daß ihre Motive mehr durch die Not und Krisen unserer Zeit als durch eine optimistische Weltanschauung und Kulturseligkeit bestimmt sind; und zum anderen dadurch, daß sie nach Einheit nicht nur in externis, sondern gerade auch in sacris strebt. Beides geht Hand in Hand miteinander in der Erkenntnis, daß angesichts der Tiefe der Krisen und der Not unserer Zeit ein halbes, verflachtes und verdünntes Christentum nicht mehr stichhält, daß man darum in den Einheitsbestrebungen an der Substanz nicht vorbeigehen dürfe. Die gegenwärtigen Einheitsbestrebungen im deutschen Protestantismus, die durch den Kirchenkampf noch ihr besonderes Gesicht und ihren besonderen Nachdruck bekommen haben, sind nur als Teilausschnitt dieser ganzen ökumenischen Bewegung zu sehen. Man will auch hier im Gegensatz zu den Unionsbestrebungen des vorigen Jahrhunderts nicht die Einheit in der christlichen Substanzlosigkeit und kraft säkularer Motive. Auf der anderen Seite aber will man es — wie ebenfalls weithin in der ökumenischen Bewegung — noch nicht wahr haben, daß uns die Substanz des Christentums eben nicht anders als in seinen Konfessionen gegeben sei.

Darum wird hier zumal die lutherische Kirche besonders bitter angeklagt, weil sie nicht anders als von ihrer Konfession aus und mit ihr in diese Einigungsbestrebungen einstimmen und an ihnen mitwirken will. Man wirft ihr deswegen vor, daß es ihr ja doch nicht ernst sei und sie es nicht ehrlich meine mit dem von ihr zwar behaupteten Willen zur Gemeinschaft, weil sie hier ja doch ständig ihre konfessionellen Vorbehalte mache. Man klagt die lutherische Kirche an, daß sie dadurch diese Bewegung zur Einheit der Christenheit hemme, wo nicht hindere; daß sie sich unbrüderlich abkapsle aus der Gemeinschaft der Christen-

heit; daß sie ängstlich und selbstgenügsam ihre Sonderanliegen sichern, ihr Erbe hüten und genießen wolle. — Im Zusammenhang damit werden gegen die lutherische Kirche noch nach zwei besonderen Richtungen hin Anklagen erhoben: die des Traditionalismus und des Klerikalismus. In und mit dem bewußten Festhalten an ihrer Konfession treibe sie rückwärts gewandte Restauration, statt frei und offen nach vorwärts zu schreiten, sei sie mehr auf die historische Kontinuität der Kirche bedacht als darauf, daß „Kirche“ ja doch ein gegenwärtiges Ereignis sei, und betone sie das objektive Bekenntnis mehr als das existentielle Bekenennen. Und mit ihrem durch ihr charakteristisches Betonen der Lehre bedingten Amtsbegriff halte sie schließlich die Laien und Gemeinden in Passivität und Unmündigkeit. Der durch die Christenheit unserer Tage spürbar gehenden Bewegung nach Mündigkeit und mitverantwortlicher Aktivierung der Laien und Gemeinden stelle sich die lutherische Kirche durch ein klerikales kirchliches Führerprinzip und einen autoritären Episkopalismus hemmend in den Weg.

Lutherischer Konfessionalismus und Separatismus, lutherische Engstirnigkeit und Eigenbrötelei, lutherischer Traditionalismus und Objektivismus, lutherischer Klerikalismus und Autoritarismus sind vor dem Forum der Christenheit auf die Anklagebank gezogen. Wir müssen uns auch hier der Anklage stellen. Wer von uns wollte leugnen, daß in den angedeuteten Richtungen besondere Gefahren gerade der lutherischen Kirche liegen, und daß sich hier auch tatsächlich manche bedenklichen Erscheinungen bei ihr in der Gegenwart bemerkbar machen? Sicherlich sind all diese „Ismen“, die man hier gegen die lutherische Kirche schleudert, Karikaturen, die die polemische Leidenschaft (die vielleicht auf ganz etwas anderes zielt) zu Fratzen verzerrt hat. Aber ist nicht doch, und sei es ein Körnchen, Wahrheit an ihnen? Gibt es die Karikatur des Konfessionalismus als des fleischlich sicheren Lehrpharisäismus oder des fleischlich ängstlichen Separatismus, gibt es das Zerrbild der bangen oder müden Flucht aus dem „Hic Rhodus, hic salta!“ in die reine überzeitliche Objektivität oder die Vergangenheit, gibt es die Fratze der unbrüderlichen „beati possidentes!“ nur in der polemischen Phantasie unserer Bestreiter, oder nicht doch auch ein wenig in unserer Wirklichkeit? Ganz sicher wurzeln auch manche dieser genannten Anwürfe gegen die lutherische Kirche in Ressentiments, und die entsprechenden Gegenbilder, in deren Namen sie erhoben werden, wurzeln in Ideologien politischer und weltanschaulicher Art. Aber sind wir deswegen, weil die Anklagen gegen uns weithin aus säkularen Motiven kommen, davon freigesprochen, daß sich bei uns keinerlei säkulare Motive finden? Sind wir als lutherische Kirche in unserem gegenwärtigen Verhalten tatsächlich frei von weltlichem Konservativismus und von dem Ordnungsdenken bloß um der Ordnung willen? Sind wir frei von romantischer Verklärung der Vergangenheit und einem romantischen Bischofsmythus? Sind wir wirklich frei von Rechthaberei und Prestigedenken?

So muß sich die lutherische Kirche auch dieses alles und noch manches andere sagen lassen, was an ihrem gegenwärtigen Verhalten im Verein mit ihrem Festhalten an ihrer Konfession gefährlich und bedenklich sein kann. Sie muß sich bei ihrem Neuaufbruch, den sie bewußt nicht anders als mit ihrem Bekenntnis unternehmen will, mit Furcht und Zittern prüfen, ob sich da nicht doch manche fleischlichen Beweggründe daranhängen und zwischeneinmischen. Wenn solche Motive in Wahrheit ausschlaggebend wären, dann wäre die lutherische Kirche mit ihrer Weigerung, sich ganz und vorbehaltlos in die Bewegung zur Einigung der Christenheit hineinzugeben, nicht gerechtfertigt! Und auch hierbei hat sie gleichfalls ihr Bekenntnis zu prüfen, ob und wie weit das Anhängen solcher Motive nicht auch mit durch dieses begünstigt wird.

## 2.

Über die Kritik hinaus muß sich die lutherische Kirche in Tat und Wahrheit all das sagen lassen, was heute von ihr in Hilfe heischendem Sinne erwartet, erbeten und gefordert wird.

Es ergeht heute auch vieles dringende Hilferufen an die lutherische Kirche, und zwar sowohl aus der Christenheit als auch aus der Welt heraus. Es ist viel Ratlosigkeit, Weglosigkeit und Hilflosigkeit, und es ist vor allem viel Not der Substanzlosigkeit und Vollmachtslosigkeit nicht nur in der Welt, sondern auch in der Christenheit unserer Tage. Und man leidet — wenn auch weithin noch unbewußt — sehr daran. Da erwartet man gerade von der lutherischen Kirche etwas, weil man bei ihr etwas vermutet. Es ist viel — auch weithin unbewußtes — Rufen nach der lutherischen Kirche vorhanden. — Dies hat die lutherische Kirche zu hören. Nicht unter Absehung von dem Ernstnehmen all der Kritik an ihr, aber durch dies hindurch und es noch wichtiger als diese nehmend, muß sie sich heute all das sagen lassen, was als Ruf um Hilfe und als Ruf zum Dienst, was als Anforderung ihrer Substanz und als Forderung der Erweisung ihrer geistlichen Kräfte an sie ergeht. Es wäre besonders verhängnisvoll, wollte sich die lutherische Kirche dem verschließen und nur auf die Sicherung ihres Bestandes aus sein! Denn Lutherum ist Dienst und nicht Sicherung und Wahrung des Bestandes, und der lutherischen Kirche ist darum vor anderen christlichen Konfessionen Besonderes geschenkt und anvertraut worden, daß sie damit für andere und an anderen besondere Aufgaben erfülle. Ihre Daseinsberechtigung ist Daseinsverpflichtung und ergibt sich nicht von da her, was sie ist und hat, sondern was sie tut und gibt. Die heutige Neukonsolidierung der lutherischen Kirche in der ganzen Welt wäre dann schon gerichtet, wenn es ihr dabei nur um sie selbst, und nicht um die Erfüllung ihrer ökumenischen Aufgabe an der gesamten Christenheit und die Erfüllung ihres christlichen Dienstes an der Welt ginge. Es muß sich einfach geschichtlich und kirchengeschicht-

lich zeigen, ob der heutige bewußte Neuaufbruch der lutherischen Kirche ein inneres Recht hat (ob er nämlich in dem Ernstnehmen einer Verpflichtung liegt) oder nicht, und die Berechtigung dieses Neuaufbruchs wird sich nicht zum wenigsten darin zeigen, ob dieser Verpflichtung auch nachgekommen wird.

Wir wollen hier nicht von den schreienden Nöten der Welt in der heutigen Situation reden, die allmählich bis ans Letzte gehen und die immer dringlicher nach den wahren Christen rufen. Es wird genug von ihnen gesprochen, und es besteht manchmal die Befürchtung, daß — auch in dem christlichen Reden über sie — die Analysen und Diagnosen der Not und die Programmatik und Organisierung der Hilfe mehr Raum und auch mehr Interesse einnehmen als die einfache Tat der Hilfe selbst. Es ist wichtig, daß die lutherische Kirche hier weniger nach dem Motto: „man sollte, man müßte, man könnte“ verfährt als nach dem Motto: „man tut“! Es gilt, mit dem „lutherischen Berufsgedanken“ weniger apologetisch oder polemisch zu theologisieren, als ihn vielmehr schlicht zu betätigen, und die notwendige und geforderte Verbindung von Tat- und Wortzeugnis darf nicht zur empfehlenden Reklame des christlichen Handelns werden. Vor allem aber darf die lutherische Kirche in ihrem Dienst an der Welt nicht der heute verbreiteten Unart anheimfallen, daß sie in der Erfüllung (oder gar bloß schon in der Notwendigkeit) ihres Dienstes ihr Prestige zu wahren sucht.

Doch es muß hier etwas über die Not der Christenheit unserer Tage geredet werden. Es ist doch nicht zufällig, daß sich die Christenheit angesichts der Nöte der Welt weithin nur prinzipiell oder prestigehaft betätigt oder vielfach in Organisationen und Aktionen stecken bleibt; denn es liegt eine große Ratlosigkeit und Unsicherheit über ihr, und diese kommt aus einem Mangel an wirklicher christlicher Vollmacht und freudiger christlicher Zuversicht zu ihrer vollkräftigen und selbstmächtigen Sache. Das „Daß“ und das „Wie“ spielen in der heutigen Christenheit eine ungleich und ungesund größere Rolle als das „Was“. Und so versucht man im Protestantismus, entweder es in eindeutiger und handgreiflicher Manifestierung Rom gleichzutun — und vermag das ja doch nicht; oder man verharret im Antithetischen gegen dies und jenes und im Grundsätzlichen. Kurzschlüssiger Aktivismus oder negativistische und prinzipielle Verfestigung sind weithin die Kennzeichen des gegenwärtigen Protestantismus in aller Welt. Eine Auswirkung dessen sind alle die unechten Alternativen nach dem Exempel: „Dieser Baum ist nicht groß, sondern grün!“, die uns auf Schritt und Tritt befangen halten. Mit einer in Katastrophenzeiten menschlich verständlichen „Kurzatmigkeit“ möchte man, wo alles wankt, aber die Anforderungen einen immer gebieterischer bedrängen, einen festen Punkt haben. Den sieht man leicht im Nächstliegenden, jeder da, wo er steht, und meint, ihn nun dadurch zu halten, daß er ihn radikalisiert und sein Gegenteil als vermeintliche Wurzel alles Übels fanatisch bekämpft. So beherrschen allerlei „Ismen“ das Feld der Christenheit und fanatisieren die Atmosphäre.

Jeder beißt sich leicht an diesem oder jenem peripheren Punkt (der an seinem Ort zweifellos auch wichtig ist) fest unter Ausschließung der anderen (die an ihrem Ort doch auch wichtig sind), und man redet so schier hoffnungslos aneinander vorbei. Dabei kann ein unprinzipieller christlicher Pragmatismus oder Aktivismus natürlich zu eben solch einem christlichen „Ismus“ werden. Wo aber ein christlicher „Ismus“ vorhanden und am Werke ist, wo irgendein Punkt aus der ganzen christlichen Botschaft (mit Ausnahme des wahren Zentrums) ins Mittel gestellt, verabsolutiert und dem Ganzen von ihm her eine selbst erwählte Perspektive gegeben wird, da ist der Enthusiasmus da, der einerseits zum Substanzschwund und andererseits zur Sterilität weitertreibt.

Es hat keinen Sinn, diese Not der Kurzatmigkeit und die aus ihr resultierende Gefahr des Substanzverlustes und der lähmenden Sterilität im heutigen Weltprotestantismus über all dem Erfreulichen, was sich hier lebendig regt, nicht sehen oder beschönigen zu wollen. Es hat auch keinen Sinn, den deutschen Protestantismus, wie er sich nach dem Kirchenkampf in dem Kirchenbund der E. K. D. geordnet hat, irgendwie im verklärten Lichte sehen zu wollen. Der Zusammenschluß all dessen, was sich innerhalb der deutschen Grenzen im landeskirchlichen Sinne evangelisch nennt, stellt vielmehr in mannigfacher Hinsicht ein großes Notgebilde dar und ist mehr Patient als Arzt. Zwischen den beiden Mühlsteinen des machtvoll emporstrebenden römischen Katholizismus und des eines Tages auch bei uns sein Haupt drohend wieder erhebenden antichristlichen säkularen Totalitarismus befindet sich das Gros des deutschen Protestantismus, von allerlei Dynamiken getrieben und von allerlei Enthusiasmen durchzogen, in mancherlei Auflösungsgefahren.

Es ist nicht ohne weiteres abzusehen, wie aus solchen Sterilitäten und Enthusiasmen (die ja immer die Kehrseiten der gleichen „Kurzatmigkeit“ sind) herauszukommen ist. Jedenfalls nicht dadurch, daß man von den jeweiligen Randpunkten aus, an denen man sich festbeißt, prinzipielle Postulate erhebt und Feldgeschreie gegeneinander ausstößt. Man wird nur dann da herauskommen, wenn man wieder elementar von dem wahren Zentrum des Ganzen und der vollmächtigen Substanz selbst neu bewegt wird. Und hier ist die lutherische Kirche als die Kirche des „Sola“ einfach gerufen, hier hat sie eine große und wichtige Aufgabe. Andere Konfessionen mögen andere Vorzüge haben. Die lutherische Kirche hat mit ihrer Konfession die Aufgabe, die zentrale Sache der Kirche über allem großzumachen und alles in deren Perspektive als der wahrhaft gottgesetzten sehen und werten zu lehren und von hier aus die rechte Akzentsetzung zu zeigen für das, worin man in der Kirche ganz eng, und für das, worin man ganz weit zu sein hat. Die lutherische Kirche muß sich sagen lassen, daß sie als die „Kirche der wahren Mitte“ eine ökumenische Aufgabe an der gesamten Christenheit hat und welche. Sie muß sich aber auch sagen lassen, daß sie selbst dieses Dienstes ebenso bedürftig ist wie die anderen. Sie steht ja nicht neben der Not der heutigen Christenheit, sondern selbst mitten drin.

Sie hat ja teil an all den geschilderten Gefahren. Und darum kann sie ihre Aufgaben, die nur sie erfüllen kann, nicht erfüllen als neben jenen Nöten und Gefahren stehend, sondern als die selbst ebenso stark von ihnen betroffen ist. Auch das hat die lutherische Kirche sich sagen zu lassen, daß die einzelnen christlichen Konfessionen (einschließlich der vorsätzlichen oder unvorsätzlichen christlichen Konfessionslosigkeit und auch einschließlich Roms) ja nicht nur eine große Notgemeinschaft, sondern auch eine große Schicksalsgemeinschaft sind, daß sie gar nicht voneinander los können, sondern einander ihr Schicksal sind. Darum hat die lutherische Kirche sich sagen zu lassen, daß sie immer nur in dem Maße aus ihrem „Soll“ heraus ihren Dienst mit Verheißung an anderen wird erfüllen können, als sie sich nicht weigert, ihn ihrem eigenen „Haben“ gegenüber zu erfüllen.

Nachdem uns die Theologie der vorherrschenden Antithesen und des vorwiegend Prinzipiellen nach mancherlei wertvollen und heilsamen Anstößen im Stich ließ, besteht heute ein fühlbares theologisches Vakuum. Wird die lutherische Theologie, deren besondere Eigenart das eifersüchtige Herausstellen des wahrhaft Zentralen und das gehorsame und verantwortliche Hüten der geistlichen Substanz ist, heute von daher produktiv fruchtbar sein können angesichts dieses Vakuums? Wird sie die Christenheit von den falschen Radikalismen wahrhaft „ad radices“ weisen und führen können? Wird sie die dementsprechenden, ja noch längst nicht gehobenen und ausgewerteten Schätze, die in ihrem Bekenntnis beschlossen liegen, in der heutigen Not der Christenheit so aktivieren können, daß von hier aus nicht nur der „lange Atem“ der Vollmacht und Freudigkeit wiedergewonnen wird, den nur die Substanz selbst zu geben vermag, sondern auch konkrete Weisungen und Hilfen für die heutigen Fragen in Kirche und Welt gegeben werden können, in denen wir am Ende des Säkularisierungsprozesses des Christentums so verlegen und ratlos geworden sind? Das sind die ernsteren Fragen an die lutherische Kirche heute, und sie hat sich diese in dringender Verantwortung sagen zu lassen.

### 3.

Über allem und vor allem muß sich die lutherische Kirche heute in Gehorsam und Demut das sagen lassen, was ihr von dem Herrn der Kirche selbst an Verheißung und Gebot gesagt wird.

Die lutherische Kirche soll und muß sich heute sehr ernsthaft, sehr ehrlich und sehr bußfertig all das gesagt sein lassen, was ihr aus der Christenheit heraus an Kritik, an Vorwurf und an Anklage zugerufen wird. Und sie soll und muß sich darüber hinaus sehr ernsthaft, sehr verantwortlich und sehr dienstbereit all das gesagt sein lassen, was sie aus Christenheit und Welt heraus an Forderungen ruft und an Hilferufen fordert. Aber all das (und zumal das, was ihr von dieser oder jener Seite etwa auch an Beifall gezollt und an Ermunterung zu-

gerufen wird) kann und darf ihr nicht der Hauptmaßstab für ihr Selbstverständnis und für ihr Handeln sein. Die lutherische Kirche darf weder in dem Eingehen auf die unter 1. genannte Kritik, noch in der Erfüllung der unter 2. genannten Forderungen (noch gar in der Freude über den — nicht genannten — ihr gespendeten Beifall) ihr Prestige suchen wollen. Darum darf all das nicht dasjenige sein, was sich die lutherische Kirche in erster Linie sagen lassen muß. Denn es kommt von außen. Was aber von außen kommt, kann wohl Fragen aufwerfen und Aufgaben stellen — und wenn es aus der Christenheit heraus geschieht, müssen diese sehr ernst genommen werden —, aber es kann und darf nicht letztlich verbindliche Norm sein, weder für die eigentliche Frage- und Aufgabenstellung, noch für die Art der Beantwortung und Erfüllung. Letzte Instanz für beides darf nur die Sache selbst sein, d. h. das Wort des lebendigen Herrn der Kirche. Darum hat sich die lutherische Kirche gerade heute in all der Aktualität und Not sagen zu lassen, daß sie doch ja nichts ernster und für wichtiger zu nehmen habe als das Wort des Herrn in Gebot und Verheißung und das das Maß aller Dinge sein lasse.

All das an Kritik und Forderung Genannte kommt deswegen von außen, weil es bei den Auswirkungen und nicht bei dem Ausgangspunkt einsetzt, weil es von der Fragestellung des „quo“ und nicht des „unde“ bewegt ist. Auch da, wo es bis in das Zentrum der lutherischen Kirche vorzustößen scheint, tut es das doch nur um gewisser Wirkungen willen, an denen es in erster Linie interessiert ist. Es argumentiert von den „Werken“ her. Nun verwehrt uns das Neue Testament ja ernstlich, solche Kritik und Forderungen von den Werken und Früchten her a limine zu verachten und völlig in den Wind zu schlagen. Mit der Weigerung, sie überhaupt ernstzunehmen, wären wir schon gerichtet. Das Neue Testament verwehrt uns aber ebenso ernstlich, solche Kritik für kirchliches Handeln letztlich maßgebend sein zu lassen. Würden wir irgendetwas „argumentum ex operibus“ für unser kirchliches Handeln entscheidend und ausschlaggebend sein lassen, so wären wir erst recht gerichtet. Darum muß es die lutherische Kirche ablehnen, sich ihr Handeln und Lehren allein von der Seite der Wirkungen aus bemessen zu lassen, seien das nun weltliche oder seien es geistliche Wirkungen. Sie darf sich jedenfalls weder negativ noch positiv das Gesetz dadurch vorschreiben lassen. Sie darf sich dadurch die Schwerpunkte der Hauptfragestellung und der wahren Kennzeichen der Kirche nicht von dem Einen, was nottut, auf Dinge verschieben lassen, die dem gegenüber nun einmal von sekundärer Dignität sind. Die Frage aller Fragen aber ist und bleibt nun einmal die von dem Herrn in seinem Wort selbst gestellte Heils- und Rechtfertigungsfrage, und der Schwerpunkt, die Hauptsache, das, was zum Heil der Seelen wahrhaft nottut und was darum unabdingbares Kennzeichen der wahren Kirche ist, das sind nun einmal die „Gnadenmittel“, kraft deren sie im Namen des Herrn die Menschen ihrer Rechtfertigung vor Gott vergewissert: nämlich die reine Verkündigung des

Evangeliums und die Darreichung der recht verwalteten Sakramente. Die lutherische Kirche darf sich durch all jene Kritik und durch all jene Forderungen, so ernst sie diese auch zu nehmen hat, doch nicht die eigentliche Fragestellung verrücken und die Wertakzente verschieben lassen. Muß denn zum Beispiel ihre Lehre schon darum unbedingt falsch oder revisionsbedürftig sein, weil sie — gesetzt den Fall, daß es so wäre — zu diesen und jenen politischen, soziologischen, kirchlichen und ökumenischen Konsequenzen führt? Ist das denn Kennzeichen der wahren Kirche? Nein, die lutherische Kirche darf sich weder aus der Weltverantwortung als solcher noch aus der Aktualität als solcher, weder aus den Forderungen der Brüderlichkeit als solcher noch aus dem Streben nach Einheit als solcher, weder aus dem Begehren der Gemeinden noch aus irgendwelchen anderen guten Früchten des Glaubens an sich das erste Gesetz ihres Handelns und ihrer Lehre machen lassen, um zu dessen Gunsten in Bezug auf ihre Hauptfragestellung, Aufgabestellung und Normgebung indifferent zu werden. Dann würde sie sich als lutherische Kirche selbst aufgeben.

Aber vielleicht soll sie das ja gerade! Vielleicht will ein großer Teil der genannten Kritik — weithin sicher unbewußt — im Grunde gar nicht die fraglos vorhandenen wunden Punkte und ungunen Auswüchse an der lutherischen Kirche treffen, sondern ihre Konfessionalität selbst. Und vielleicht will man auf der anderen Seite wohl den Dienst der lutherischen Kirche, aber will ihn ohne ihr proprium, so daß, wenn sie sich dadurch das Gesetz vorschreiben ließe, sie sich dessen begeben müßte. Die lutherische Kirche aber ist, was sie als lutherische Kirche ist, nicht durch dies oder jenes, sondern allein durch ihr Bekenntnis. Alles, was sie sich heute sagen lassen muß, mündet zuletzt in die Frage nach ihrem Bekenntnis ein. Da aber für ein Bekenntnis als Echo des Glaubens und Antwort der Glaubensgemeinschaft auf das Wort Gottes (ohne welches das Wort Gottes nun einmal nicht erkannt werden kann noch wirksam sein will in dieser Welt) weder Kritik noch Postulat von außen her zuständig ist, sondern letztlich allein der, den es bekennt, so hat sich die lutherische Kirche mit der Frage nach ihrem Bekenntnis nicht von dieser oder jener Instanz, sondern von dem Herrn der Kirche selbst gefragt sein zu lassen, dem sie steht und fällt. Indem sich die lutherische Kirche all das gesagt sein läßt, was ihr heute sowohl an Kritik als auch an Forderungen zugerufen wird, muß sie dabei doch die eigentlichen Tendenzen und Motive herauszuhören suchen, ob dies nur ihr „Haben“, oder ob es ihr „Soll“ betrifft. Betrifft es aber ihr „Soll“, so steht sie damit vor dem Herrn und nicht vor Menschen. Und so hat sich die lutherische Kirche heute das erste und das letzte Wort von ihrem Herrn sagen zu lassen und hat dessen Gebot und Verheißung ernster zu nehmen und für wichtiger zu halten als alles andere. Wenn gesagt wurde, Luthertum sei Dienst und nicht Sicherung des Bestandes, so muß nun hinzugefügt werden: Luthertum ist vor allem und über allem Zeugnis. Darum muß sich die lutherische Kirche heute in erster

Linie — und zwar von dem Herrn selbst — sagen lassen, was Matth. 10, 32 f. geschrieben steht. Wo sie nach ihrem Letzten, ihrem Bekenntnis gefragt ist, da ist die lutherische Kirche vor ihren Herrn und Sein Wort gestellt, und da kann sie nur bekennd antworten und den Befragter seinerseits nach seinem Bekenntnis fragen.

Ist das aber nicht Flucht in einen Zirkel? Gerade das Konfessionelle (und nicht bloß seine Karikatur: das Konfessionalistische) ist es, was schließlich an der lutherischen Kirche in Frage gestellt wird, und sie antwortet darauf mit konfessionellen Argumenten? Ja, die lutherische Kirche glaubt, für das „ökumenische Gespräch“ einen schuldigen „Weichenstellerdienst“ mit dem Hinweis darauf zu tun, daß wir die Wirklichkeit des Christentums in dieser Welt nicht anders als in der Form von Konfessionen haben. Ist das vielleicht nur eine lutherische Marotte, erdacht zum Zweck ihrer Selbstrechtfertigung und Selbstsicherung? Bietet und gebietet nicht die Heilige Schrift einen überkonfessionellen Richterstandpunkt und eine neutrale Norm, von dem aus und mit der alle Konfessionen zu messen und zu prüfen sind? Hier sagt Gottes Wort: Nein, einen solchen Standpunkt und eine solche Norm gibt es nicht. Die Heilige Schrift sagt selbst deutlich und oft genug, daß es dem Worte Gottes gegenüber nur eine bekennde Haltung und mit ihm nur einen bekennden Umgang gibt. Wir hören das Wort Gottes nur so aus den Zeugnissen der Heiligen Schrift heraus, daß wir die bejahende und bestätigende Antwort aus Glauben darauf geben, und nur so und nicht anders können wir es auch weiterverkündigen. Damit stellt die lutherische Kirche nicht — wie wohl der Hauptvorwurf gegen sie lautet — das Bekenntnis über die Heilige Schrift; denn das Bekenntnis ist als Antwort auf das Wort Gottes ja aus Schrifterfahrung hervorgegangen, und es will (im Gegensatz zu einer bloß formalen und ganz allgemeinen und daher inhaltlich völlig unverbindlichen Berufung auf die Heilige Schrift) für ihren Inhalt eintreten. Das Bekenntnis ist inhaltliche Berufung auf die Heilige Schrift, und es will um deswillen ständig unter der Schrift als seiner norma normans stehen. Die Kirche soll immer weiter und ständig neu auf die Heilige Schrift hören und ihr Bekenntnis an ihr prüfen. Aber dieses Hören kann nicht von dem „archimedischen Punkt“ eines freischwebenden Standortes aus erfolgen, sondern nur aus dem bisherigen Bekenntnis heraus im Wechselgespräch mit den Zeugnissen der Heiligen Schrift, so daß diese dabei die Invariable und jenes die Variable ist — aber ein Gespräch zwischen Wort und Antwort muß es sein! Das „Sola scriptura“ ist ja selbst eine Bekenntnisaussage (und zwar eine des lutherischen Bekenntnisses!) und nicht ein allgemein neutrales Prinzip. Das „Formalprinzip“ hat keine Vollmacht ohne „Materialprinzip“, sondern gilt nur Hand in Hand mit ihm. Ein „Sola scriptura“ ohne ein bestimmtes Bekenntnis zum Schriftinhalt wäre eine Absurdität. Die Annahme eines überkonfessionellen neutralen Standorts und Maßstabs ist eine Illusion, weil man zu der

Substanz des Christentums nur Zugang und Umgang mit ihr nur im Bekennen haben kann. Das tut in Wirklichkeit auch jeder, und die Frage geht eigentlich nur darum, ob man dem subjektiven, unausgesprochenen und jeweils neuen den Vorzug vor dem magno consensu und publice bekannten der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten geben soll oder nicht! Die erstere Haltung, die auch eine bestimmte „Konfession“ ist, es aber nicht sein will, könnte man als „Konfession der Konfessionslosigkeit“ bezeichnen. Es ist bezeichnend, daß die von ihr ausgehende Kritik an der lutherischen Kirche immer nur mit dem „quod“, nie aber mit einem „quid“ der Heiligen Schrift gegen das lutherische Bekenntnis argumentiert. Es wird immer nur das Bekenntnis wie ein Prinzip erwähnt und die allgemeine Tatsache der Heiligen Schrift rein formal dagegen betont und gefordert, daß die lutherische Kirche durch sie ihr Bekenntnis revidieren müsse. Es wird aber niemals gesagt, was denn inhaltlich aus der Heiligen Schrift welchem Inhalt des lutherischen Bekenntnisses widerspreche! — Die lutherische Kirche hat — weil sie letztlich nur ihren Herrn ernstzunehmen hat — letztlich nur das ernstzunehmen, was ihr inhaltlich mit Gründen aus der Heiligen Schrift — und zwar selbst in bekennender Weise — gesagt wird. Denn man kann inhaltlich verbindliche, treffende und weiterführende Erkenntnisse aus der Heiligen Schrift nur bekennend, indem man es kirchlich-existentiell darauf wagt, gewinnen. Das ist allerdings ein Zirkel, der hier besteht, aber den hat die lutherische Kirche nicht erfunden. Er liegt im Wesen der Sache.

Kommt dann aber nicht schließlich alle Forderung und alle Kritik von außen, wenn sich nur innerhalb von Konfessionen treffend, verbindlich und weiterführend etwas sagen läßt? Bleibt da nicht ein jeder bei sich, wie die Billardkugeln, die sich bloß von außen berühren? Nein, es gibt auch echte, letztlich ernstzunehmende und einander wirklich etwas sagende und weiterhelfende Kritik und Anforderung innerhalb der Christenheit. Das ist die, wo die echten christlichen Konfessionen sich offen so miteinander ins Gespräch begeben, daß sie alle, eine jede aus ihrer Konfession heraus, gemeinsam auf die Schrift hören. Was der lutherischen Kirche so, inhaltlich aus der Heiligen Schrift heraus (mag es aus einer Konfession kommen, aus welcher es wolle — wenn es nur Inhalte der Schrift beim Namen nennt!) zugerufen wird, das hat sie sich wirklich erstrangig und letztverbindlich sagen zu lassen, davon hat sie sich wirklich zutiefst bewegen und in Frage stellen zu lassen. Das aber geschieht leider so selten. Es kann auch nicht eher und nicht anders geschehen, als daß der andere, statt seine eigene Konfession zu bagatellisieren und zu verbergen, diese im ständigen Hören auf die Heilige Schrift gleichfalls ernst nimmt. Und bis das gemeinsam geschehen darf, müssen wir's eben mit Ernst bei uns tun. Wir kommen weiter nur durch die Erfüllung der Konfession als das, was sie ist: Antwort auf das Wort Gottes — nicht aber durch ihren Abschleifung! Darum:

Die lutherische Kirche muß sich heute von ihrem Herrn her sagen lassen, daß sie noch viel mehr, viel echter und viel freudiger „sie selbst“ sei.

„Sie selbst“: das heißt die Kirche, die leidenschaftlich und eifersüchtig darüber wacht, daß die von Gott gesetzte Mitte von allem, das Kreuz Jesu Christi in Gericht und Gnade, auch wirklich ständig und allem gegenüber in der Mitte bleibe, sowohl in bezug auf die Frage, die es als Hauptfrage aufreißt, die Heilsfrage, als auch in bezug auf die Antwort, die es gibt: die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gottes Gnade, — und daß alles Sein und Handeln der Kirche in erster Linie und über allem anderen danach ausgerichtet wird, daß dies Wort vom Kreuz in Wort und Sakrament richtig weiterlaufe! Hierin das A und O der Kirche zu sehen und alles Sonstige hiernach zu bemessen, das ist wirklich lutherisch. Die Erkenntnis, daß das Kreuz Jesu Christi der Herzpunkt der Heiligen Schrift sei, der allem andern die Perspektive gibt, und damit nun wirklich ernst zu machen — das ist das Wesen der Lutherischen Reformation. Und die Existenzberechtigung einer besonderen lutherischen Kirche innerhalb der Christenheit steht und fällt damit, ob es noch fernerhin nötig sei, das „Sola Christus, sola gratia, sola fide“ besonders zu betonen. Jemand, mit dem ich mich über diese Fragen auseinandersetzte, sagte zu mir, das seien doch alles Banalitäten, Selbstverständlichkeiten, Gemeinplätze, zumindest allprotestantisches Allgemeingut. Ist das so? Ist wirklich der Liberalismus, der Säkularismus, der Enthusiasmus — zumindest im deutschen Protestantismus — überwunden? Ist die Rechtfertigung auf Grund der Versöhnung als Mitte der Schrift und als Hauptartikel der Kirche wirklich allgemein evangelische Erkenntnis? Und wird nur von da aus nun wirklich alles andere in die rechte Perspektive gesetzt und richtig akzentuiert? Und wenn es so wäre — muß es nicht dann auch immer wieder jemanden geben, der es als seine Hauptaufgabe ansieht, dies über allem anderen, in das wir uns immer wieder allzu leicht verlieren, einseitig hochzuhalten und ständig darüber zu wachen, daß es in der Mitte bleibe? Und ist es — von ihrer Aufgabe an der übrigen Christenheit abgesehen — nicht eine heilige Verpflichtung der lutherischen Kirche den ihr anvertrauten Seelen gegenüber, daß sie nicht abläßt, das Eine, was nützt und den Grund der Gewißheit in diesem Einen und das Maß, das dies Eine allem anderen gibt, immer wieder von neuem großzumachen? Die übrige Christenheit aber (deren andere Konfessionen andere Vorzüge haben), sollte sich diesen besonderen Dienst gefallen lassen, einen Dienst, den man eben nicht tun kann, wenn man sich nicht entschlossen und gehorsam um die „Dienstanweisung“ dieses Bekenntnisses sammelt!

Die lutherische Kirche darf sich nie von ihrem Prestige, sondern muß sich von ihrer Aufgabe her verstehen. Ihre Existenzberechtigung steht

und fällt damit, daß sie eine Aufgabe hat, die ihr sonst niemand in der Christenheit abnimmt, und sie hat diese ihre Existenzberechtigung dadurch zu erweisen, daß sie diese Aufgabe tut. Darum muß sie sich in erster Linie sagen lassen, daß sie noch viel mehr, noch viel bewußter, noch viel entschlossener, noch viel kräftiger, und noch viel fröhlicher, ohne „lutherische Minderwertigkeitsgefühle“, den Mut haben möge, „sie selbst“ — in dem beschriebenen Sinne — zu sein. Nicht mit mehr oder weniger richtigen und glücklichen theoretischen und programmatischen Apologien erweist sie ihr „quia“, die Richtigkeit ihrer Konfession, d. h., daß diese wirklich den Herzpunkt des Zurufs Gottes aus der Schrift heraushört und in rechter Antwort bestätigt, sondern indem sie dementsprechend real noch viel mehr und noch viel überzeugender sie selbst ist und dementsprechend noch viel mehr und noch viel überzeugender als wirkliche lutherische Kirche real handelt und wirkt. Nicht „weniger lutherisch!“, sondern — im rechten inhaltlichen Sinne — „noch viel mehr lutherisch!“ — das muß sich die lutherische Kirche heute von ihrem Herrn her sagen lassen! — wobei ihr der Name für jene ihre Sache, nämlich „lutherisch“, als nach einem Menschen, viel mehr eine Anfechtung als ein Stolz zu sein hat, und allein in der Vollmacht dieser Sache kann sie die Anfechtung dieses geschichtlich nun einmal überkommenen Namens überwinden. Mehr Freudigkeit zu ihrer Sache! — Das muß sich die lutherische Kirche heute zumal sagen lassen. Und je mehr sie solche Freudigkeit haben wird, desto weniger werden all jene unter 1) genannten karikierenden „Ismen“ für sie charakteristisch sein — und umgekehrt. Und je mehr sie zu ihrer Sache Freudigkeit hat, desto fruchtbarer wird sie auch ihren Dienst erfüllen.

Die lutherische Kirche hat es nötig, sich das „Mehr Freudigkeit zu ihrer Sache!“ sagen zu lassen, da es ihr noch viel zu sehr an Mut gebricht, „sie selbst“ zu sein. Die lutherische Kirche traut weithin sich selber nicht, weil sie ihrer Sache zu wenig traut, weil sie dem „quia“ des Zentralartikels ihrer Konfession nicht traut, sondern oft genug diesen Zentralartikel in der Unsicherheit, dem Relativismus und den heimlichen Vorbehalten eines „quatenus“ „bekennt“. Das aber ist kein Bekennen! Die lutherische Kirche ist viel zu wenig bekennende lutherische Kirche! Und zwar ist sie in dem Maße zu wenig „sie selbst“, als sie ihr Fundament und ihre Daseinsberechtigung weniger in der Gewißheit dieses „quia“, ihres Gegründetseins in der Schrift, als irgendwie bei sich selbst sucht, in einer Eigenart von sich, die unabhängig von ihrem articulus stantis et cadentis besteht und von ihm nicht gefordert ist. Die lutherische Kirche ist um so mehr „sie selbst“, je weniger sie sich selbst meint! Darum gibt es unter uns so viele „Luthertümer“, weil dann, wenn einem die wahre Sache der lutherischen Kirche nicht mehr bewußt ist und man von ihr nicht mehr in erster Linie bewegt wird, jeder etwas anderes für „typisch lutherisch“ hält und das in den „status confessionis“ erhebt. Darum sind auch in dem

heutigen — vor allem dem deutschen — Luthertum so viel Unsicherheit, so viel Vereinzelnung, so viel Schüchternheit, so viel Minderwertigkeitskomplexe, so viel Apologie, so viel vorwiegend defensive Haltung, und darum auch der erschreckende Mangel, die Geister zu unterscheiden: Weil man seines einzigen und wahren Zentrums und Fundaments zu wenig in Gewißheit, in Freudigkeit, in Vollmacht und in Dienstbereitschaft bewußt ist: Denn verliert man das aus dem Auge und weiß man sich nicht mehr allein darin begründet — warum dann noch „lutherisch“? Dann müssen Konstruktionen die Existenzberechtigung dartun, deren man im Grunde selbst nicht froh wird, und die auch innerhalb der Christenheit keine Verheißung haben.

Darum ist das, was die lutherische Kirche sich heute — und zwar von ihrer Sache, von ihrem Herrn her — vor allem sagen lassen muß, dies, daß sie den Mut habe, noch viel mehr „sie selbst“ zu sein, daß sie erst einmal den Willen zu „sich selbst“ habe — womit, wie gesagt, ja gerade nicht ihr eigenes Selbstsein, sondern im Gegenteil ihr ganzes Sichverlieren an ihre Sache und an ihren Auftrag gemeint ist, und zwar so, daß sie auch ihre Sache, ihren Auftrag, das ihr besonders Geschenke und Anvertraute nie meint, an und für sich zu haben, sondern daß sie sich das in ständigem Umgang mit der Heiligen Schrift täglich neu bestätigen, vertiefen und gegebenenfalls auch ergänzen läßt. Und hierin ist auch das eingeschlossen, was der lutherischen Kirche heute in rechter, nämlich inhaltlich bekennender Weise auf Grund der Heiligen Schrift zugerufen wird. So wenig die lutherische Kirche die Argumentation eines rein allgemeinen, bloß formalen und ganz unverbindlichen Hinweisens auf die Heilige Schrift ernstzunehmen braucht, so über alles ernst muß sie inhaltliche Argumente aus der Heiligen Schrift nehmen, die ihr bekennend vorgehalten werden. So gilt für die lutherische Kirche, daß sie sich in erster Linie weder von der Kritik ihrer Bestreiter noch von den Erwartungen ihrer Gönner, weder von den Fragestellungen dieser oder jener Kreise in der Christenheit noch von selbsterwählten „lutherischen Sonderfündlein“, weder von ihren Wirkungen auf die Welt noch von den Rücksichten auf die „Brüder“ oder die Majorität derer, die man „Gemeinden“ nennt, sondern in erster Linie allein von ihrer in der Schrift begründeten Sache als ihren Auftrag bestimmen und bewegen lasse, daß die noch viel klarer, noch viel lebendiger und noch viel überzeugender zum Ausdruck komme. Nur dann, wenn die lutherische Kirche so der Verantwortung gegen sich selbst, d. h. gegen ihren Auftrag, den ihr keiner abnimmt, gegen ihre Sache, die ihr vor anderen besonders geschenkt und anvertraut ist, erst einmal wirklich, ehrlich, bewußt, kräftig und freudig nachkommt, dann kann sie auch der Verantwortung, die sie gegen die übrige Christenheit und der Verantwortung, die sie der Welt gegenüber hat, so gerecht werden, daß das eine Verheißung hat. Die lutherische Kirche darf nie „sich selbst“ um ihrer selbst willen wollen, sondern muß sich in ihrem „Selbst“ immer von ihrem Verhaftetsein an ihre

Sache her im Sinne eines Auftrages und eines Dienstes verstehen. Sie soll sich hineinstellen in die große Gemeinschaft der Christenheit, und sie soll der Welt Salz und Licht sein, aber eben nicht leer, sondern kraft dessen und mit dem, was ihr besonders geschenkt und anvertraut ist.

5.

Das, was sich die lutherische Kirche heute von den Menschen in Christenheit und Welt an Kritik und Aufforderung sagen lassen muß, hat sie von dem her zu bemessen, was sie sich von ihrem Herrn und Seiner Sache her sagen lassen muß, und nicht umgekehrt.

Es kommt bei dem, was sich die lutherische Kirche heute sagen lassen muß, entscheidend darauf an, was sie sich in erster Linie, und was sie sich dann auf Grund dessen sagen lassen muß. In erster Linie muß sie sich von ihrem Herrn her sagen lassen, daß sie noch viel mehr Mut, viel mehr Entschlossenheit und viel mehr Freudigkeit zu dem habe, was sie von Ihm aus wirklich sein soll. Und alles andere, was dann auch sehr nötig ist, daß sie es sich sagen läßt, darf sie sich erst von da aus und auf Grund dessen sagen lassen. Auf Grund dessen muß die lutherische Kirche sich nun aber auch all das „andere“ nun wirklich und ernstlich sagen lassen. Aus der Fülle dessen, was der lutherischen Kirche heute besonders nötig zu sein scheint, daß sie es sich sagen läßt, greifen wir die zwei wichtigsten Komplexe heraus:

a) Die lutherische Kirche muß sich heute sehr ernsthaft sagen lassen, daß sie auch in rechter Weise „sie selbst“ sei, d. h. daß sie in rechter Weise ihr unaufgebbares Anliegen, mit dem sie als Konfession des Schriftzentrums steht und fällt, vertrete, zum Ausdruck und zur Geltung bringe. Ist ihr Anliegen richtig, gefordert und unaufgebbbar, so ist doch damit noch nicht gesagt, daß die Art und Weise, wie sie es vertritt, zum Ausdruck und zur Geltung bringt, auch richtig, und daher notwendig und unaufgebbbar sei! Eintreten für die Konfession und den Konfessionalismus sind zweierlei. Hier ist zwischen Gott befohlenem, unaufgebbarem Urbild und selbsterwähltem menschlichen Zerrbild zu unterscheiden. Es ist deutlich, daß solche Kritik allerdings nur intern sein, d. h. nur von der Bejahung oder doch Achtung des Grundanliegens aus sachgemäß erfolgen kann. Solche Kritik aber hat nun auch sehr genau und unerbittlich zu fragen, ob dies und jenes wirklich die von der Sache allein geforderte und durch die Sache allein bevollmächtigte Art und Weise sei, sie zu vertreten, und solche Kritik hat die lutherische Kirche sich heute sehr ernsthaft sagen zu lassen. Sie hat sich im Blick auf ihre Geschichte wie auf ihr gegenwärtiges Verhalten mit Furcht und Zittern zu fragen, ob diese oder jene Erscheinung, dieses oder jenes Verhalten wirklich aus dem ganzen und alleinigen Hingegebensein an ihre Sache und ihren Auftrag erwächst. Wenn ja, dann ist das gerechtfertigt, mag es nach außen hin nun so oder so

wirken! Wenn aber nicht, dann ist es — und zwar durch ihr eigenes Soll — gerichtet, dann hat das „seinen Lohn dahin“, und mag es noch so konsequent und linientreu wirken! Könnte es nicht in manchem so sein, daß die lutherische Kirche ihre menschliche selbsterwählte Sicherung für ihre Sache mit der gottbefohlenen Verantwortung, zu der diese selbst sie drängt, verwechselt? Daß sie oft in der Gefahr steht, ein verfügbares Prinzip — sei es ein philosophisches oder ein juristisches — aus ihrem Bekenntnis zu machen, das doch nur als Echo, und zwar bleibend nur als Echo auf Gottes Wort Wahrheit, Geltung, Vollmacht und Verbindlichkeit hat? Und daß sie dieses Prinzip nun mit der Fleischlichkeit seiner immanenten Konsequenz verfehlt? Dann ist alles scheinbar sehr richtig, und doch falsch; denn es läßt sich nun einmal aus dem Bekenntnis (seinem eigenen Wesen nach!) in keinem Sinne ein verfügbares Prinzip machen, das man nun nur in seiner eigenen Konsequenz zu verfolgen und zu verfechten brauchte. Und dann erwachsen aus der nur im Sinne der Konsequenz bekenntnistreuen Haltung eben jene Einseitigkeiten, jene Lieblosigkeiten, jene Selbstsicherheiten usw. Sie erwachsen nicht aus der das Bekenntnis bejahenden und dem Bekenntnis getreuen Haltung als solcher (wie Außenseiter schmähen, die das Bekenntnis als solches treffen wollen), aber aus einer Haltung, die in verkehrter Weise für das Bekenntnis eintritt. Darum muß sich die lutherische Kirche all das, was darauf zielt, von dem, dem es ernst um ihre Sache ist und der es mit ihrer Sache gut meint, wirklich sagen lassen!

b) Es geht nicht nur um das rechte Vertreten und Zurgeltungbringen, sondern es geht nun auch um das rechte Tun des Bekenntnisses. Es mag ja sein, daß die lutherische Kirche heute ihr Bekenntnis in der rechten Weise vertritt und für seine Geltung eintritt — daß sie es aber nicht oder nicht richtig praktiziert. Danach muß sie sich sehr eindringlich fragen lassen. Das Bekenntnis ist als bestätigendes Echo auf Gottes Wort immer zugleich auch eine Dienstanweisung, und Luthertum ist nicht geprägte Form oder kodifiziertes Wesen, sondern Aufgabe. Hier muß die lutherische Kirche sich heute mit großem Ernst fragen lassen, ob sie sich vielleicht nur mit der rein rechtlichen Geltung ihres Bekenntnisses begnügt, ob das für sie nur eine kirchenpolitische oder akademisch-theologische Rolle spielt, oder ob es auch wirklich bestimmend ist für ihr ganzes Sein und Tun! Ob sie ihr Bekenntnis auch wirklich kirchlich und geistlich aktiviert! Und das heißt, ob es bei ihr wirklich — wie es einzig legitim wäre — in erster Linie für die Verkündigung und Sakramentsverwaltung und für die Sammlung der Gemeinde um Wort und Sakrament eine konstitutive, normative Rolle spielt, und erst von daher für Kirchenleitung und Theologie als dienenden Funktionen an Verkündigung und Sammlung der Gemeinde! Die lutherische Kirche muß es sich heute sagen lassen und darf dem nicht ausweichen, wo sie ihr Bekenntnis nicht in dieser Weise praktiziert und aktiviert! Sie muß sich sagen lassen, daß sie mit dem Geltendmachen ihres Be-

kennnisses zu allererst an sich selbst eine sehr hohe Aufgabe stellt, und sie muß sich von da her nach der Erfüllung dieser Aufgabe fragen lassen.

Sie muß es sich ferner sagen lassen, wo sie nicht von da aus ihrem Dienst an der Gesamtkristenheit und an der Welt verantwortlich nachkommt. Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert. Die Forderung wird sich immer nur auf Grund der Gabe erheben lassen, aber auf Grund von ihr muß man sie sich sehr ernsthaft stellen lassen. Es wird sich nicht um diesen oder jenen erwünschten Dienst an Ökumene oder Welt handeln können. An den Dienst jedoch, den sie beiden auf Grund ihres Bekenntnisses schuldig ist, wird sich die lutherische Kirche sehr nachdrücklich erinnern lassen müssen und sich ihre diesbezüglichen Versäumnisse in echter Bußfertigkeit sagen lassen müssen. Das Zentrum, die Heilsfrage und Rechtfertigungsantwort, darf sich die lutherische Kirche von keinem menschlichen, auch keinem christlichen Tage verrücken lassen und sich aus Welt und Ökumene andere Frage- und Aufgabestellungen zuschieben lassen. Aber sie muß sich sagen lassen, daß ihr die Wahrung dieses Zentrums nicht um ihretwillen und nicht um der Wahrung als solcher willen, nicht um ihrer Ehre, ihrer Geltung und auch nicht nur um ihres Heiles willen geschenkt und anvertraut ist, sondern die lutherische Kirche, als die Kirche der „wahren ökumenischen Mitte“, hat von ihrer Erkenntnis dieses Zentrums her eine Aufgabe an der Gesamtkristenheit, und sie hat — immer von diesem Zentrum her — auch eine Aufgabe an der heillosen Welt.

Möchte die lutherische Kirche doch immer viel solche echten Kritiker finden, die ihr um der Sache willen alles das sagen, was sie hier schuldig ist und schuldig geblieben ist, und möchte sie sich solche echte Kritik, die aus wirklicher Liebe zu der Sache hervorgeht, auch wirklich sagen lassen! Es wird über dem echten Gespräch der Konfessionen, wenn es aus dem Gehorsam gegen die bisherigen echten Führungen Gottes heraus immer weiter auf Gottes Zuruf aus der Heiligen Schrift am Hören bleibt, eine Verheißung liegen. Das lutherische „quia“ heißt, daß es an der bisherigen echten Schrifterfahrung nicht vorbeigeht, sondern da hindurch. Es heißt aber nicht, daß es die abschließende und letztmögliche Schrifterfahrung sei, sondern daß es durch sie hindurch weiter und tiefer gehen kann. Und es steht wohl geschrieben, daß man Gottes Wort nicht anders als bekennend hören und weitersagen kann, es steht aber nirgends geschrieben, daß solches Bekennen immer nur spalte, daß es nicht auch einmal wieder zusammenführen könnte.

## Die lutherische Kirche und der Pietismus

Dreimal ist der lutherischen Kirche in Deutschland der Pietismus begegnet, um 1700 der im engeren Sinne so genannte Pietismus, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Erweckungsbewegung und am Ausgang des Jahrhunderts die Gemeinschaftsbewegung. In allerlei Formen heischt er seitdem bis heute Eingang. Steckt doch selbst in den Anfängen der modernen Gruppenbewegung, geschichtlich gesehen, ein guter Schuß Pietismus. Wie soll sich die lutherische Kirche zu ihm stellen?

Verbreitet ist die Meinung, sie solle seine Anregungen aufnehmen, zum mindesten als „Sauerteig“ in sich wirken lassen, wie sie bei allen Begegnungen ihm starke, lebendige Anregungen zu verdanken habe. Prüft man die Geschichte genauer, so liegen die Dinge freilich nicht so einfach. Das Bild ist vielmehr sehr bunt und kompliziert.

Die einzelnen Kirchen haben sich sehr verschieden verhalten. Am stärksten und nachhaltigsten ist von Anfang an die württembergische Kirche vom Pietismus geprägt. Die hannoversche ist, wenn man von dem damals noch selbständigen Ostfriesland absieht, vom alten Pietismus kaum berührt. Auch der Gemeinschaftsbewegung blieb sie lange verschlossen wie übrigens auch Bayern und Braunschweig, wirklichen Einfluß hat diese Bewegung auf das kirchliche Leben hier nicht gewonnen.

Fragt man nach dem Grunde, so hat in Hannover dem alten Pietismus sicherlich auch die Stellung der Kirchenregierung entgegengewirkt. Man braucht nur das kirchenpolitisch weise Generalreskript Württembergs von 1745 oder die Haltung des ostfriesischen Kanzlers Brenneysen mit den scharfen hannoverschen Pietistenedikten jener Jahre zu vergleichen. Aber man muß auch berücksichtigen, daß die pietistischen Erscheinungen, die jene hannoverschen Edikte veranlaßten, sich fast völlig auf den Oberharz und seine nichtniedersächsische Bergmannsbevölkerung beschränkten, während der Pietismus im hannoverschen Bauerntum überhaupt nicht Fuß faßte. Dieses hat sich auch der Gemeinschaftsbewegung nicht geöffnet; dasselbe gilt vom fränkischen Bauerntum. Dagegen hat der Pietismus in Schwaben gerade im Bauerntum tiefe Wurzeln geschlagen. Anderwärts war es der Adel, der den Pietismus aufnahm und unter den von ihm Abhängigen protegierte. Auf diesem Wege hat die Gemeinschaftsbewegung z. B. in Mecklenburg Eingang gefunden, während der hannoversche landsässige Adel sich ihr ebenso wie das Bauerntum versagte. Nimmt man noch hinzu, daß vielerwärts die Kreise der kleinen Handwerker in den größeren Städten zu allen Zeiten dem Pietismus offenstanden, so ergibt sich, daß zu der verschiedenen Aufnahme des Pietismus in den lutherischen Kirchen auch solche rein natürlichen Momente

wie Stammesart und soziale Motive erheblich beigetragen haben. Nebenbei bemerkt, gilt das nicht nur für die lutherische Kirche, sondern auch für die dem Pietismus an sich näher stehende reformierte. In der reformierten Industriebevölkerung fränkischen Stammes des Siegerlandes hat die Gemeinschaftsbewegung eine bedeutsame Rolle gespielt, im niedersächsischen Bauernum des ebenso reformierten Tecklenburger Landes in der gleichen westfälischen Provinzialkirche keine.

Aber nicht nur die lutherischen Kirchen, auf die der Pietismus traf, waren ihrer sozialen und Stammesstruktur nach verschieden, sondern auch der Pietismus selbst war niemals einheitlich. So pflegte bei der ersten Begegnung der Pietismus der Adligen gemäßigt zu sein, der der kleinen Handwerker um so radikaler. Erst recht war es ein Unterschied, ob hallische oder Bengelsche Theologie den Untergrund abgab. Nicht minder groß waren in der Gemeinschaftsbewegung die Gegensätze zwischen schwäbischem, von der neuen Strömung neu angeregten Altpietismus und der geschichtslosen Bewegung des Ostens. Ja, im alten Pietismus und in der Gemeinschaftsbewegung begegnen wir der eigenartigen Parallele, daß der Initiator der Bewegung selbst ihr nur sehr uneigentlich zuzurechnen ist. Es ist nur wenig zugespitzt, wenn man behauptet, Spener, der Vater des Pietismus, sei ebensowenig Pietist gewesen wie Professor Christlieb, der erste Leiter der Gnadauer Konferenzen, ein Gemeinschaftsmann.

Vor allem war der Pietismus in der dreifachen Begegnung nicht jedesmal der gleiche. Die Gemeinschaftsbewegung unterschied sich vom älteren Pietismus schon durch den starken Zusatz von Methodismus (der freilich selbst aus pietistischer Wurzel erwachsen ist) und teilweise Darbyismus, der ihr beigemischt war, und war sich dieser Unterschiedenheit auch bewußt. Die Erweckungsbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber war überhaupt nicht rein pietistisch, auch nicht in dem Sinne, daß sie es wenigstens in ihren Anfängen gewesen wäre, die dann in den lutherischen Kirchen später konfessionalisiert und damit, wie wohl gesagt wird, ihres ursprünglichen frischen Lebens beraubt worden wären. Vertieft man sich vielmehr in die großen Gestalten der Väter der lutherischen Erweckung wie Vilmar, Löhe, Graul, Petri, Munkel, Spitta, L. Harms und, um auch einen Laien zu nennen, August von Arnswaldt, so findet man, daß sie zum Teil überhaupt nicht durch den Pietismus hindurchgegangen, wohl aber alle irgendwie durch die Romantik beeinflusst sind. Bei einigen hat diese unmittelbar zur Wiederentdeckung des väterlichen Luthertums geführt, bei einigen, wie bei L. Harms, haben sich pietistische und romantische Motive eigenartig gemischt, und bei einigen, besonders ausgeprägt bei v. Arnswaldt, haben romantische und pietistische Perioden miteinander abgewechselt, bis das wiedergefundene Luthertum die Auflösung der Spannungen brachte. Unter diesen Umständen trägt es für die Beurteilung der Folgen der Begegnung zwischen Pietismus und luthe-

rischer Kirche noch nichts Entscheidendes aus, wenn unbestreitbar feststeht, daß von der Erweckungsbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirklich ein Aufschwung der lutherischen Kirchen, das Erwachen eines neuen Lebens, ja eine gewisse Blüte datiert, so daß Kirchen, die, wie die braunschweigische, von ihr wenig berührt sind, noch lange darunter gelitten haben. Es wird sehr schwer festzustellen sein, wieviel von diesem neuen Leben gerade der pietistischen Wurzel entstammt. Daß andererseits vereinzelt die in der Erweckung wirksamen pietistischen Motive (wie übrigens auch die romantischen, z. B. im Hochkirchentum!) verhängnisvoll nachgewirkt haben, zeigt die Separation in Hannover. Es waren doch wohl die von L. Harms nicht ganz überwundenen pietistischen Gedanken vom kleinen Häuflein, die bei seinem nicht so bedeutenden Bruder den Entschluß zur Separation auslösten. Daß auch der alte Pietismus neben seinen positiven Anregungen ungünstige Folgen gehabt hat, wie die Auflösung kirchlicher Sitte und gottesdienstlicher Ordnungen, ist bekannt. Auf der anderen Seite hat unbestritten die württembergische Kirche ihrem Pietismus, der hier auch in der Erweckung ausschließlicher als anderswo wirksam war, ihr besonders kräftig pulsierendes Gemeindeleben zu verdanken. Vor allem aber geht ja der Anstoß zur Äußeren und im gewissen Umfang auch zur Inneren Mission in den lutherischen Kirchen tatsächlich auf den Pietismus zurück.

Will man angesichts dieses überaus bunten Bildes zu einer grundsätzlichen Besinnung über die lutherische Kirche und den Pietismus gelangen, so wird man versuchen müssen sein Grundanliegen zu erheben, soweit es allen seinen Formen zugrunde liegt. Am besten schält dieses sich heraus, wenn man beachtet, in wem der Pietismus seinen eigentlichen Gegenspieler sieht. Zwar scheint auch das gewechselt zu haben. Für den alten Pietismus war die Orthodoxie der Gegner. Die Erweckung erhob sich gegen den Rationalismus, und die Gemeinschaftsbewegung stand in Front gegen den Liberalismus. Aber bei ihr ist bei näherer Betrachtung ohne weiteres klar, daß sie in der Orthodoxie mindestens ebenso sehr ihren Feind sah, wenn nicht sogar den eigentlichen Feind. In der Erweckungsbewegung freilich scheinen Pietismus und Orthodoxie einen Bund geschlossen zu haben, aber fast überall hat das Bündnis sich bald gelöst, vor allem wenn der gemeinsame Gegner zurückgedrängt war, und ist zum Gegensatz geworden. So ist der einzige stets bleibende Gegner für den Pietismus doch die Orthodoxie gewesen, und zwar gerade die lutherische, deren Satz, daß, wo Gottes Wort lauter und rein verkündigt wird, Kirche sei, ihm, wie er gern sagt, „tote“ Orthodoxie ist. Es ist geradezu ein Kernsatz des Pietismus, daß, auch wo Gottes Wort rein verkündigt wird, lauter Tod sein könnte. Damit kommen wir dem pietistischen Grundanliegen näher. Er vermißt an der nichtpietistischen lutherischen Kirche das Leben, sowohl an den einzelnen Christen wie an den Gemeinden und der Kirche als ganzer. Er verspricht auf seine Weise lebendig gläubige, in

wirklich ernstem Heilungsleben stehende Christen und lebendige Gemeinden zu schaffen. Es wäre fleischliche Sicherheit, wenn die lutherische Kirche die in diesen Vorwürfen liegenden Fragen an sie einfach überhören wollte. Vielmehr ist ohne weiteres zuzugeben, daß an den Vorwürfen Berechtigtes ist. Wir dürfen nicht leugnen wollen, daß die Betonung der reinen Lehre je und dann dazu geführt hat, daß man sich mit der Kenntnis dieser Lehre und mit dem Fürwahrhalten von Glaubenssätzen begnügt hat. Gar nicht so selten ist der Kurzschluß: „Ich weiß, daß ich nur durch den Glauben an Christus gerecht werde vor Gott, also habe ich Glauben.“ Ebenso wenig dürfen wir bestreiten, daß manche lutherische Christen es mit der Heiligung viel zu wenig ernst nehmen. Sie machen unbesehen alles mit, was ihre Umgebung tut, sie haben wenig Lust Opfer zu bringen und nur geringes Interesse für die Arbeit der Kirche. Auch wo man nicht etwa gar unbekümmert selbst in gröberen Sünden dahinlebt, kommt man doch vielfach nicht darüber hinaus, treue fleißige Berufsarbeit mit der Heiligung des Christen gleichzusetzen. Wie oft wird beim Tode als einziges, aber auch genügendes Merkmal christlichen Lebenswandels konstatiert, daß der Verstorbene doch stets so fleißig gearbeitet habe. Was aber die „toten Gemeinden“ angeht, so gibt es wohl keinen lutherischen Pastor, der nicht selbst schon darüber geseufzt hätte. Wir wissen, wie weit unsere Parochien, vor allem die Massenparochien von jeglichem Gemeindeideal entfernt sind. So muß eingeräumt werden, daß die Anklagen des Pietismus gegen unsere Kirche nicht unberechtigt sind. Es trifft auch zu, daß in pietistischen Kreisen manches anders ist und daß die so stark pietistisch geprägte württembergische Kirche in vielen Stücken anderen vorleuchtet. Muß also die lutherische Kirche den Weg des Pietismus gehen? Oder soll sie sich wenigstens etwas vom pietistischen Sauerteig durchdringen lassen? Oder muß sie auf die vom Pietismus ihr gestellten Fragen eigene Antworten und Lösungen suchen?

Gewiß, die lutherische Kirche darf sich nicht mit einem Fürwahrhalten von Lehrsätzen begnügen. Sie muß sich vielmehr bemühen durch Predigt und Seelsorge, soweit das in Menschenmacht steht, die Gemeindeglieder zu heilsgewissem Glauben zu führen, aber eben zum Glauben. Wer aufrichtig spricht: „Ich glaube, daß Jesus Christus sei mein Herr, der mich verloren und verdammten Menschen erlöst hat“, der ist seines Heils gewiß. Selbst wenn dieses Vertrauen noch schwach oder angefochten wäre, soweit es Vertrauen ist, ist es eben Gewißheit. Heilsgewißheit ist Glauben, ist Vertrauen in actu, aber weder etwas, was zum Glauben hinzutritt noch etwas, worauf er beruht. Darauf aber kommt es im Pietismus immer irgendwie hinaus. Der Akt der Bekehrung, in dem der Mensch sich dem Herrn Christus im Glauben gänzlich übergibt, schließt nach pietistischer Anschauung ab mit dem „zum Frieden kommen“, d. h. eben dem Geschenk der Heilsgewißheit. Es gilt als unnormal, wenn „ein Gotteskind, das

sich seinem Herrn übergeben hat, keinen Frieden hat im Gefühl“. So wird die Heilsgewißheit in eine besondere Versicherung, „Versiegelung“, gesetzt, die irgendwie als Gefühlseindruck gedacht wird. Damit beruht aber schließlich die Heilsgewißheit auf einem subjektiven Gefühlserlebnis und nicht mehr allein auf dem objektiven Grunde Christus. Darum kann die lutherische Kirche den pietistischen Weg nicht mitgehen. Sie könnte wohl auch wie der Pietismus sagen, es gelte, einen persönlichen Heiland zu haben. Aber dies „Haben“ besteht für sie in actu des Glaubens. Das persönliche Bekenntnis: „Ich glaube an Jesus Christus meinen Herrn“, ist und bleibt ein persönliches Wagnis zuversichtlichen Vertrauens auf das Wort. Diese Zuversicht beruht nicht auf einem besonderen Gefühlserlebnis, sondern Glauben, Vertrauen, Zuversicht, Gewißheit ist eins. Solchen Glauben wirkt Gottes Geist durch das Wort, und die lutherische Kirche ist gewiß, daß, wo das Evangelium rein verkündigt wird, der Geist gewißlich in irgendwem solchen wagenen heilsgewissen Glauben wecken wird. Zu dieser reinen Predigt des Evangeliums gehört aber freilich, daß der Gemeinde wirklich klar gezeigt wird, was es um solchen Glauben ist, und daß die Prediger nicht müde werden in Predigt und Seelsorge zu warnen vor bloßem Fürwahrhalten und Nachsprechen, vor Trugschlüssen und Kurzschlüssen. Ob sie diese ihre ureigene Aufgabe nicht vernachlässige, danach muß sich die lutherische Kirche vom Pietismus fragen lassen.

Ähnlich steht es mit dem Heiligungsleben. Selbstverständlich ist es eine Verkehrung und bedenkliche Säkularisierung lutherischer Berufsethik, wenn fleißige Berufsarbeit ohne weiteres mit der Heiligung des Christen gleichgestellt wird. Davor muß lutherische Predigt unermüdlich warnen und betonen, daß Berufsarbeit nur dann Gottesdienst ist, wenn der „Beruf“ wirklich als Gottes Ruf empfunden und ausgeübt wird. Aber ebenso sehr muß sie festhalten, daß so ausgeübte Berufsarbeit nun eben in der Tat Gottesdienst ist und nicht bloß, wenn auch nicht ganz vermeidbare Erwerbstätigkeit, neben die als der eigentliche Gottesdienst die „Reichsgottesarbeit“, das „etwas für den Herrn tun“ treten müßte. Gewiß sind die Gemeindeglieder zu kirchlicher Mitarbeit heranzuziehen und zum Opfern für ihre Kirche und deren Werke zu erziehen. Aber das alles ist nicht in irgendeiner Weise mehr Gottesdienst, Gott wohlgefälliger als jede schlichte Berufsarbeit, wenn anders sie wirklich als Dienst vor Gott getan wird. Ebenso wenig kann die lutherische Kirche die Enthaltung von bestimmten Mitteldingen wie etwa Theater- und Konzertbesuch, Tanz, Alkoholgenuß u. ä. zur allgemeinen Pflicht und zum Kennzeichen eines wahren Christenwandels machen, selbst wenn sich höchst unchristliche Geister auf solche evangelische Freiheit berufen. Sie kann über das paulinische Wort: „Ich habe es alles Macht, aber es frommt nicht alles“, nicht hinaus. Wohl muß sie das: „es frommt nicht alles“ oft genug betonen, muß auf den Wert rechter Askese, eben als „Übung“ für den Christen und als Liebesdienst am Nächsten hinweisen und den ganzen Ernst christlicher Heiligung ein-

schärfen. Insbesondere hat der lutherische Pastor immer wieder zu erwägen, in welcher Form der Askese und wieweit darin er gerade seiner Gemeinde vorangehen muß. Aber den Grundsatz: „Alles ist euer“, kann die lutherische Kirche nicht wie der Pietismus aufgeben. Sie muß sich von ihm fragen lassen, ob sie es ernst nimmt mit der Predigt der Heiligung, aber seine Antwort kann sie nicht übernehmen.

Damit hängt unmittelbar zusammen, daß auch der pietistische Weg, den „Tod“ in den Gemeinden zu überwinden, zu lebendigen, „neutestamentlichen“ Gemeinden zu gelangen, für die lutherische Kirche nicht gangbar ist, nämlich der Weg des Konventikels. Das pietistische Konventikel, die ecclesiola in ecclesia, die Kerngemeinde, oder wie man dieses Gebilde sonst nennt, beansprucht die lebendige, die eigentliche Gemeinde zu sein. Der Rest ist Missionsobjekt, wenn es hoch kommt, eine Schar von solchen, die jedenfalls die Stufe voller Christlichkeit nicht erreicht haben. Nun ist diese letztere Unterscheidung für die lutherische Kirche, die eine Stufenethik nicht kennt, nicht möglich. Ja, wenn die Enthaltung von Mitteldingen und das „etwas für den Herrn tun“ eine höhere Stufe christlicher Sittlichkeit bedeutete wie in der katholischen Kirche die Befolgung der consilia evangelica, dann könnte die Sammlung einer ecclesiola in der Tat ein Weg zur Verlebendigung der Gemeinde sein. Aber in der lutherischen Kirche gibt es keine Stufenethik, und das hängt damit zusammen, daß das Christsein überhaupt nicht in der Ethik, sondern allein im Glauben steht. Im Glauben aber gibt es schon gar keine Stufen. Wer glaubt, und wäre es nur schwacher Glaube, der ist Christ. Daher kommt es — trotz mancher glücklicher Inkonsequenz in der Praxis — in der Konsequenz immer wieder darauf hinaus, daß das pietistische Konventikel nicht nur eine gehobene Stufe in der Gemeinde, sondern die eigentliche Gemeinde zu sein beansprucht, neben der der Rest der Parochie nichts als Missionsobjekt ist. Aber ist nicht vielleicht die Sonderung der „Heils-erfüllten“ von den „Heillosen“ gerade der richtige Weg? Auch er ist auf dem Boden der Volkskirche mit Kindertaufe und christlicher Unterweisung nicht gangbar, deshalb nicht, weil der Glaube nicht feststellbar ist. Gewiß ist offenbarer Unglaube feststellbar, obwohl hinter dem krampfhaften „Nein“ etwa eines jungen Mannes ein schüchternes innerliches „Ja“ stehen kann, echter als manches hergebrachte. Selbstverständlich kann man auch tiefgegründeten Christenmenschen begegnen, von deren Glaubensleben man unmittelbar tiefen Eindruck hat. Aber darum bleibt doch bestehen, daß man auf dem Boden einer Parochie von als Kinder Getauften und christlich Unterwiesenen den Kreis der „Gläubigen“, der „Heils-erfüllten“ nicht nach äußerlich (ja, notwendig auch irgendwie rechtlich!) feststellbaren Merkmalen umreißen kann, es sei denn, man nehme doch seine Zuflucht wieder zu dem wie gezeigt, unbrauchbaren ethischen Merkmal der Enthaltung von den Mitteldingen. Daß das daneben auftauchende Merkmal des Sichhingezogenfühlens zu den „Gotteskindern“ noch weniger brauchbar ist, weil es vielfach rein

soziologischer Art ist, ist auch schon angedeutet. Tatsächlich hat ja auch der Pietismus mit der Sammlung der Bekehrten im Grunde bankrott gemacht. Schon Ph. Matth. Hahn wollte bekanntlich aus den Stunden die wirklich Bekehrten sammeln und in der Gemeinschaftsbewegung hat man die verschiedensten Versuche gemacht immer engere Kreise auszusondern. Es bleibt eben stets die Möglichkeit bestehen, daß, wenn man meint eine Kerngemeinde gebildet zu haben, einmal in ihr kein einziger Glaubender in actu vorhanden ist, während daneben irgendwo in der Parochie jemand in aller Schwachheit von Herzen glaubt.

Was soll denn zur Überwindung der toten Parochien geschehen? Wieder hat die lutherische Kirche nur das eine Mittel, extensivste und intensivste Predigt, Unterricht und Seelsorge in jeder nur möglichen Form, auch als Bibel- und Bibelbesprechstunde im kleineren Kreise. Mit solchen kleineren Kreisen ist nebenbei auch das sich regende soziologische Gemeinschaftsbedürfnis berücksichtigt. Wurde doch vor 50 Jahren von Gemeinschaftsseite offen zugegeben, daß die in der hannoverschen Kirche zahlreich gehaltenen Bibelstunden das Gemeinschaftsbedürfnis weithin befriedigt hätten. Auch die Helferkreise der kirchlichen Arbeit werden besonders um Gottes Wort zu sammeln sein, weil alle kirchliche Arbeit nur aus der Kraft des Wortes geschehen kann. Aber weder der Bibelstunden- noch der Helferkreis sind abgesonderte Kreise von „Gläubigen“ oder von „Heilserfüllten“ auf dem Hintergrund von „Heillosen“, weswegen sie auch auf jeden Fall „offen“ sein müssen, d. h. für jeden aus der Gemeinde offenstehen, der teilnehmen will, und nicht „geschlossene“ ecclesiolae. So gilt auch in diesem Punkte, daß die lutherische Kirche sich wohl vom Pietismus fragen lassen muß, was sie tue gegen die „toten“ Parochien, ob sie sich auch nicht müde mit deren Vorhandensein abgefunden habe. Aber die Antwort muß sie in ihrem eigenen Wesen suchen und darf sie sich nicht vom Pietismus vorschreiben lassen.

Oder könnte und sollte nicht doch die Kirche etwas mehr vom Pietismus lernen? Wäre ihr nicht eine strengere Kirchengzucht vonnöten? Täte ihr nicht im allgemeinen etwas pietistischer „Sauerteig“ gut wie einst, da sie vom Pietismus die Anregung zur Äußeren und Inneren Mission aufnahm? Ist sie nicht damit gut gefahren? War es nicht verkehrt, daß die Lutheraner die Innere Mission anfangs abwiesen? Gewiß war das Wort von der Inneren Mission als einem „Schlinggewächs am Baum der Kirche“, das in Petris Zeitblatt stand, ein böses Wort. Aber wenn man es zitiert, muß man sofort hinzufügen, daß diese Bedenklichen wie etwa der genannte Hannoveraner Petri, der übrigens den betreffenden Aufsatz wahrscheinlich nicht selbst geschrieben hat, gegen die einzelnen Arbeiten der Inneren Mission, die ihnen vor die Hand kamen, keineswegs etwas einzuwenden hatten, sondern selbst tatkräftig mit Hand anlegten. Ihre Bedenken richteten sich vielmehr einmal gegen die Vereinsform und sodann gegen den dem Gesamtwerk eignenden unionistischen Zug. Das Eifern gegen die freie

Vereinsform und für die Unterstellung aller Tätigkeit unter das „geordnete Amt“ war von lutherischen Grundsätzen sicher ungerechtfertigt und ging auf ein pseudolutherisches Hochkirchentum zurück. Kein Geringerer als eben D. Petri hat das Irrige dieser hochkirchlichen Anschauung vom Amt später selbst eingesehen. Daß man aber im Gesamtwerk der Inneren Mission unionistische Tendenzen witterte, war keineswegs ganz unberechtigt. Der „Zentralausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche“ erinnerte doch in der Tat ein wenig an den Schirmherrn der deutschen evangelischen Kirche, als den Bischof Eylert im Zusammenhang mit der Union Friedrich Wilhelm begrüßt hatte. Es war doch nicht unberechtigt, wenn man sich in den Kreisen der Allgemeinen Evang.-luth. Konferenz später darauf besann, daß lutherische Innere Mission in der lutherischen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung etwas Besonderes habe und daß auf ihre Anregung hin die Landesvereine für Innere Mission in den lutherischen Kirchen neben ihrer Verbindung mit dem Zentralausschuß sich 1886 untereinander in einer Delegiertenkonferenz zusammenschlossen, die dann gemeinsam die deutsche lutherische Seemannsfürsorge betrieb. Es ist nicht fraglich, daß die neu entstandene Vereinigte Evang.-Luth. Kirche Deutschlands diesen Zusammenschluß und damit die lutherische Eigenart der Inneren Mission wird pflegen müssen. Das gilt auch von den früher ebenfalls zur Inneren Mission gezählten sogenannten Werken der Kirche, z. B. vom Männerwerk. Es ist doch kaum zu bezweifeln, daß hier die Gefahr vorliegt, durch zentrale Anregungen die erfaßten Kreise in gewissem Grade unionistisch zu beeinflussen. Vielleicht ist sich aber die lutherische Kirche überhaupt eine klare theologische Besinnung über das, was Innere Mission ist, noch schuldig. Die so oft gebrauchte Formel, daß Innere Mission „organisierte christliche Liebestätigkeit“ sei, reicht nicht aus, auch deswegen nicht, weil damit eine Einschränkung des Begriffes „Innere Mission“ auf rein diakonische Arbeit und eine Abtrennung aller „Wortmission“ Hand in Hand geht. Das entspricht Wicherns großem Wurf sicher nicht. Im lutherischen Dänemark ist Innere Mission gerade umgekehrt nur Wortmission! In der Tat müßte in der Kirche des Wortes eine Definition der Inneren Mission jedenfalls vom Worte ausgehen. Innere Mission ist in der lutherischen Kirche nie nur äußere Hilfe, sondern zielt immer irgendwie auf Wortverkündigung ab. Mir scheint daher am richtigsten Innere Mission zu bestimmen als alle die Arbeit, die erforderlich ist, um allen denen, die durch ihre Lage gehindert sind das Evangelium im geordneten Gemeindegottesdienst zu hören, das Evangelium nahezubringen. So verschieden diese hindernde Lage sein kann, physisch, psychisch oder sozial bedingt, so umfassend und mannigfaltig ist die Arbeit. Taubstummen das Evangelium verständlich zu machen ist ebenso Innere Mission wie dem Verhetzten die Schlagworte zu zerschlagen, den gefährdeten Jugendlichen aus der gefährdenden Umgebung in die Atmosphäre einer christlichen Erziehung zu verpflanzen wie den verbitterten Siechen in die das verhärtete Gemüt auf-

lockernde liebevolle Pflege eines christlichen Heims, dem Körperbehinderten Besserung und womöglich das Gefühl Nützlichens wirken zu dürfen zu verschaffen wie dem Seemann im ausländischen Hafen ein Heim mit der Predigt in der eigenen Sprache, alles das ist Innere Mission. Mit solcher Auffassung des weiten Umfanges der Inneren Mission würde die lutherische Kirche auch hier ihre eigene Weise gefunden haben.

In der Äußeren Mission hat sie sie längst gefunden. Pietistische Mission ist und bleibt die Gewinnung der Einzelseele. Der große lutherische Missionsmann Karl Graul steckte der lutherischen Kirche als Missionsziel die Bildung von „Nationalkirchen“. Die Behandlung der Kastenfrage in der Leipziger Mission war typisch unpietistisch, wie es noch heute die grundsätzliche Ausrichtung der Leipziger Mission unter den Dschaggas oder der Neuendettelsauer auf Neuguinea ist. Hier ist vom pietistischen Sauerteig nichts übrig geblieben.

Aber wäre nicht etwas pietistischer Sauerteig in der Form strengerer Kirchenzucht in unseren großen Volkskirchen erwünscht? Da wäre zuerst zu fragen, was man mit dieser Kirchenzucht will: Will man dadurch Kerngemeinden, Gemeindlein von Gläubigen schaffen, etwa den „reinen Abendmahlstisch“ herstellen? Das wäre der pietistische Weg, den die lutherische Kirche nicht gehen darf. Oder will man dem Einzelnen erzieherisch helfen, also, um wieder auf das Abendmahl zu exemplifizieren, ihn bewahren vor unwürdigem Genuß? Das ist in der Tat Recht und Pflicht der Kirche. Aber das ist nur zu erreichen durch intensive Einzelseelsorge, die vielleicht durch Zuchtmaßnahmen unterstützt werden kann. „Vielleicht“, sage ich, denn viel ist in den großen Volkskirchen durch kirchliche Zuchtmaßnahmen — von den im Grunde staatlichen Polizeimaßnahmen früherer Zeiten ist ja nicht zu reden — noch nie erreicht. Alle Ansätze haben sich vielmehr immer wieder totgelaufen. Die lutherische Kirche mag sich weiter um diese Frage bemühen. Aber vermutlich behält Munkel recht, der einmal in einem Vortrag über Kirchenzucht gesagt hat, wahrscheinlich seien mit der Volkskirche „babylonische Zustände“ untrennbar verbunden, und doch im gleichen Atem erklärt, er halte an der Volkskirche bis zum äußersten fest. Intensive Seelsorge ist wichtiger als Kirchenzucht, und „nicht die Kirchenzucht macht die Gemeinde, sondern die Gemeinde die Kirchenzucht“.

Endlich darf eines nicht übersehen werden. Wo immer die lutherische Kirche sich dem Pietismus geöffnet oder auch nur einen starken Schuß pietistischen Sauerteigs in sich aufgenommen hat, da hat sie den dadurch erlangten Gewinn stets mit einer Schwächung des lutherischen Bewußtseins bezahlt. So ist die württembergische Kirche durch ihren Pietismus früh in eine Sonderstellung gedrängt. Sie ist als einzige bei der pietistischen Baseler Mission verblieben, als alle lutherischen deutschen Kirchen sich der lutherischen Leipziger Mission zuwandten, und die daneben in Württemberg später angesiedelte Lieben-

zeller Mission ist, wenn man den Ausdruck prägen darf, schier noch pietistischer, während in den übrigen Kirchen sich neben Leipzig eigene lutherische Missionen bildeten, wie Hermannsburg in Hannover, Neuen-dettelsau in Bayern, Breklum in Schleswig-Holstein. Ebenso fand das deutsche lutherische Diasporawerk, das mit der Gründung des ersten Evang.-Luth. Gotteskastens am 31. Oktober 1853 in Hannover durch Petri, Steinmetz und Münchmeyer einsetzte und in Sachsen, Mecklenburg, Lauenburg und Bayern alsbald aufgenommen wurde, in Württemberg viel geringeren Anklang. So hat Württemberg an den lutherischen Einigungsbestrebungen der letzten hundert Jahre sich viel weniger beteiligt als die übrigen lutherischen Kirchen. Wohl aber war es Württemberg, von wo 1846 der Ruf nach dem Zusammenschluß aller deutschen evangelischen Kirchen ausging, und der Vorschlag, diesem Zusammenschluß eine Art Auszug der Confessio Augustana zugrunde zu legen, zeigt eine charakteristische Erweichung lutherischen Kirchenbewußtseins. Ganz folgerichtig bejaht heute die württembergische Kirche vorbehaltlos die Evang. Kirche in Deutschland und zögert gegenüber der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands.

Aber diese Dinge sind für die grundsätzliche Haltung der lutherischen Kirche dem Pietismus gegenüber nicht entscheidend. Das ist allein die Wahrheitsfrage. Wenn die lutherische Kirche mit ihrem Bekenntnis glaubt, daß da, wo Gottes Wort lauter und rein gepredigt wird und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden, Gott in irgendwem und irgendwie Glauben weckt, dann kann sie den Weg des Pietismus nicht gehen. Sie wird sich aber immer wieder von ihm fragen lassen, ob sie etwa aus diesem Glaubenssatz ein Ruhekitzel für die Trägheit macht, und wird sich anspornen lassen zu intensivster und extensivster Tätigkeit in Predigt, Unterricht und Seelsorge und nicht versäumen, dabei alle falsche Sicherheit bei ihren Gliedern zu zerstören.

PAUL SCHATTENMANN:

## Zum Verständnis des deutschen lutherischen Pietismus

Der mit dem Wort „Pietismus“ umschriebene Umfang von Fragen scheint zunächst nicht im Vordergrund der augenblicklichen Erörterungen zu stehen, die die Evang. Kirche in Deutschland bewegen. Er stellt sozusagen ein Kampffeld zweiter Ordnung dar. Und doch tun wir gut, Hermann Bezzels Warnung zu hören: „Ach, wenn in unserem deutschen Volk sich eine lutherische Rechtgläubigkeit ohne das heilige Öl des gesunden Pietismus erheben würde, wenn sich eine Lehrweise breitmachte, der nicht die innere Kraft der Gottseligkeit innewohnte, dann würde unsere Kirche ihre Gemeinden mit Recht verlieren.“ (I. Rupprecht,

H. B. als Theologe 1925, Seite 279) Das darf uns aber nicht daran hindern, den Pietismus als eine Erscheinung in der Geschichte der Evang. Kirche Deutschlands scharf ins Auge zu fassen und zu würdigen. Gewiß, er bleibt eine Übergangsperiode zwischen der sog. Orthodoxie und Aufklärung, eigentlich nur eine Generation umfassend — etwa die Jahre 1690—1730 —, und doch sind von ihm Wirkungen ausgegangen, die noch heute im deutschen Protestantismus spürbar und aus ihm nicht wegzudenken sind. Gerne wird er in den religiösen Auseinandersetzungen der Gegenwart von mancher Seite als eine befreiende Lösung beurteilt. Sein Biblizismus, seine allem ausgeprägten Konfessionalismus abholde subjektive gefühlswarme Herzensfrömmigkeit, die Forderung eines wirklichen Tatchristentums, die Betonung des Lebens und einer ganz bestimmten Lebensführung gegenüber der bekennnismäßig bestimmten Lehre scheinen ihn besonders eindrücklich empfehlen zu sollen. Wir erinnern uns dabei an die Würdigung, die einst der Philosoph Kant ihm hat zuteil werden lassen: „Man sage dem Pietismus nach, was man will: genug, die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Mit einem Wort: auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen.“ Wir lassen es dahingestellt, ob Kant den Pietismus richtig gezeichnet hat. Wir fragen aber: ist der Pietismus ein notwendiger und unentbehrlicher Durchgang in der lutherischen Kirche Deutschlands gewesen? Liegt er auf der Linie des Luthertums oder ist er als eine bedenkliche und folgenschwere Fehlentwicklung und Verfälschung des lutherischen Geistes zu verstehen? Damit stehen wir vor zwei Fragen, die seine Geschichte uns aufgibt:

1. Wo liegen seine Wurzeln? 2. Worin besteht sein Wesen und seine Eigenart? Wir versuchen ihnen nachzugehen, um von da aus zu einer gerechten Würdigung zu gelangen.

## I.

Soviel Werke auch schon über den Pietismus geschrieben worden sind, beginnend mit A. Ritschls dreibändiger Geschichte des Pietismus 1884 ff. bis herab zu verdienstvollen Einzeluntersuchungen in der Gegenwart, eine neuzeitlichen Ansprüchen genügende umfassende Geschichte des Pietismus ist „noch ungeschrieben“ (K. Aland). Und über die Frage nach seinem Ursprung werden wir keineswegs in einer abschließenden Weise unterrichtet. Das hängt nun freilich damit zusammen, daß man von einer einheitlichen Wurzel des deutschen lutherischen Pietismus nicht reden kann. Liegt sie tatsächlich in der mittelalterlich-katholischen Mystik (Ritschl) oder im Spiritualismus, dieser dritten Religion der Reformationszeit, so, daß Seb. Franck als sein Ahnherr zu bezeichnen wäre? Oder muß die Linie vom Täuferium her über das Schwenkfelder-

tum gezogen werden? Ist, theologiegeschichtlich betrachtet, der Melancthonianismus und Synkretismus des 17. Jahrhunderts die Brücke, die zu ihm führt? Liegen seine Ursprünge im Luthertum selbst und in der kräftigen Reformbewegung, die nach dem Dreißigjährigen Krieg aufbrach und die nach der Überbetonung der begrifflich gefaßten Lehre in der Synthese von Glaube und Leben, „lauterer Lehre“ (sinceritas doctrinae) und „gottseligem Wandel“ (puritas vitae) das wahre Christentum — „pietas“ — im Sinne Johann Arndts (gest. 1621) erblickte? Ist etwa der westliche Calvinismus, vornehmlich der Niederlande, sein geistiger Mutterboden und der englische Puritanismus die ihn befruchtende Strömung, so daß er schließlich doch nur als eine ausländische Importware gewertet werden muß, die von vielen Kreisen als dem deutschen Wesen fremd empfunden wurde? (I. v. Walter) In der Tat, so viele Fragen hier aufgeworfen werden, so viele Antworten sind in diesem Sinne schon erteilt worden. Es durchkreuzen und überschneiden sich hier die mannigfachsten geistigen Strömungen, die z. T. weit in die Vergangenheit zurückreichen. Die der kirchengeschichtlichen Forschung gestellte Aufgabe ist die, sie nach ihrer tatsächlichen Wirkung gegeneinander abzuwägen und zu bewerten.

Gewiß hat die katholische und jesuitische Mystik, die sich im 17. Jahrhundert in das Luthertum ergoß — denken wir nur an Johann Arndt — bei der Entstehung des Pietismus mitgewirkt, aber sie muß in Abwandlung der bekannten Ritschl'schen These doch nur als eine Unterströmung gewertet werden, die freilich auch in treulutherischen Kreisen auf eine besondere Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit stieß, ohne jedoch den Wesenskern der lutherischen Kirche nur von ferne auflösen zu können. Solange uns die Quellen zur Geschichte des Täuferniums noch nicht völlig erschlossen sind, werden wir uns über die Zusammenhänge zwischen Täufernium und Pietismus nur vorsichtig äußern können, wenn es auch sicher nicht an Enthusiasten und kirchlichen Außenseitern gefehlt hat, die zu Wegbereitern eines außerkirchlichen radikalen Pietismus und Separatismus geworden sind. Immerhin haben Mystik und Spiritualismus mit ihren Idealen und ihren Konventikeln den Boden für ein Neues mitauflockern helfen. Nicht zuletzt ist es der tiefe Einschnitt des Dreißigjährigen Krieges mit den durch ihn bedingten Wandlungen im Frömmigkeitsbild überhaupt, der es uns verbietet, diese Zusammenhänge allzu einfach und geradlinig darzustellen. Weit greifbarer ist natürlich der Einfluß des Calvinismus, besonders des englischen Puritanismus, der durch seine in Deutschland schon vor dem Dreißigjährigen Krieg — bereits ab 1607! — viel gelesene und weitverbreitete Erbauungsliteratur auf das Festland gewirkt hat und ein neues religiöses Lebensideal empfahl. Darauf hat ein so unbestechlicher Forscher wie Albert Hauck schon vor einem Menschenalter hingewiesen, wenn er urteilte: „Ohne Zweifel hat diese Literatur bei der Entstehung des Pietismus mitgewirkt“. (Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen 1917) Für das westliche Deutschland, besonders für den

Niederrhein, wurde die Berührung mit der Niederländisch-reformierten Kirche von Wichtigkeit, was auch für den lutherischen Zweig des deutschen Protestantismus nicht ohne Bedeutung blieb. Es gab genug literarische und persönliche Beziehungen, welche zwischen dem reformierten und lutherischen Kirchentum Querverbindungen und Wechselwirkungen schufen. Ganz gewiß hat auch das deutsche Luthertum diese Einflüsse mitverarbeitet, ohne jedoch seine Selbständigkeit — das muß immer wieder betont werden — dabei einzubüßen. So ist es doch wohl eine Übertreibung, den deutschen lutherischen Pietismus lediglich als einen Ableger englischer Frömmigkeit zu betrachten. Hier müssen doch die Reformideen und Reformbewegungen mit veranschlagt werden, die im Luthertum nach dem Dreißigjährigen Krieg hochkamen und die Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie weithin wandelten. Karl Holl (gest. 1926) und Hans Leube (gest. 1947) haben das Verdienst, darauf entscheidend hingewiesen zu haben. Diese Neubelebung der Frömmigkeit, die im bewußten Bekehrungs- und Rechtfertigungserlebnis des Christentums wurzelte und ein starkes verfeinertes Persönlichkeitsgefühl erzeugte, war zweifellos ein Ansatz für das Aufkommen des Pietismus und konnte nicht ohne Einfluß auf den herrschenden kirchlichen Betrieb bleiben. Man hatte das Gefühl, „daß irgendetwas in der praxis pietatis nicht stimme und daß eine Aufrüttelung des persönlichen Ernstes dringend nottue“ (Holl). Das war ein verheißungsvolles Anzeichen dafür, daß um die Mitte des 17. Jahrhunderts in den Erschütterungen des großen Krieges eine neue Zeit heraufzog, die sich auch sonst im Wandel des Weltbildes ankündigte. Man sah nur allzu deutlich, wie die äußeren kirchlichen Handlungen und die inneren Herzenvorgänge einander nicht mehr entsprachen. So setzte auf allen Seiten ein starker Wille zum religiösen und kirchlichen Wiederaufbau ein. So hat nicht zuletzt diese innerkirchliche Reformbewegung die lutherische Kirche unbewußt und fast unmerklich umgebildet und den Pietismus mitvorbereitet, und zwar in der Weise, daß sich in der Anfangszeit sein Anliegen und das Anliegen der wirklich lebendigen Orthodoxie ganz innig berührten und begegneten. Denn darüber herrschte einmütige Überzeugung, daß die Kirche als Ganzes der Erneuerung bedürfe. Mit diesen kurzen Andeutungen glauben wir die Frage nach den Wurzeln des deutschen lutherischen Pietismus — gewiß nicht abschließend — knapp umrissen zu haben.

## II.

Worin liegt nun das Wesen des Pietismus und was kennzeichnet seine Eigenart?

Ist er wirklich nur eine Reaktion gegenüber einer toten Orthodoxie? Diese unzulängliche und einseitige Betrachtungsweise hat sich seit den Tagen eines Gottfried Arnold (gest. 1714) und eines Christian Thomasius (gest. 1728) fortgeschleppt. Sie war nicht imstande, den Strom zarter, inniger Frömmigkeit zu sehen, der auch das Zeitalter der lutherischen

Redtgläubigkeit durchzog. Gewiß, es war vieles da, was zweifellos einen inneren Rückschritt gegenüber der Reformationszeit bedeutete. Wer wollte z. B. leugnen, daß es seit Leonhard Hutter (gest. 1616) und dem großen Theologen Johann Gerhard (gest. 1637) eine lutherische Scholastik gab, die in Gefahr stand, die lebendigen Kräfte und Größen des religiösen Lebens begrifflich aufzuspalten, und einen falschen Intellektualismus züchtete, aber darüber darf nie vergessen werden, welche Samariterdienste die lutherische Geistlichkeit dem Volk in seiner großen Trübsal erwiesen, welche sittliche Kraft und aufopferungsvolle Selbstlosigkeit sie bekundet hat. Wie bibelfest war das damalige Geschlecht, zu welcher Blüte entfaltete sich das Kirchenlied und die Kirchenmusik (denken wir nur an Johann Krüger und Leo Haßler!). Welche Leistungen konnte das alte Luthertum wirklich aufweisen, wenn es nach dem Dreißigjährigen Krieg zwei Drittel des bebauten Bodens in Württemberg neu bestellte, und eine geordnete Armenpflege durchzuführen versuchte, die nur mit dem heutigen Hilfswerk verglichen werden kann. Auf welchen religiösen Weitblick stoßen wir, der mehr als gelegentlich Gedanken aussprechen konnte, die in die Tat umzusetzen erst einer späteren Zeit vorbehalten blieb. Nicht erst der Pietismus, sondern ein streng orthodoxer Theologe, Balthasar Meisner, hat in seinen „Pia desideria“ von 1616 die Missionspflicht der Kirche eindrücklich ans Herz gelegt. So dürfen wir von einer neuen Wertung der Orthodoxie sprechen, in deren Mitte, wie schon erwähnt, eine umfassende Reformbewegung aufbrach, deren Ideen auf Grund ihres gedruckten Schrifttums Hans Leube zum ersten Mal in ihrer ganzen Breite dargestellt hat. (Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie 1924.) Alle diese Gedanken und Kräfte, die vielfach unter der Oberfläche geschlummert hatten, drängten mehr und mehr ans Licht, und mündeten in den sogenannten Pietismus ein, den H. von Schubert einmal mit einem großen Dammbbruch vergleicht. Sie liefen zunächst in einem Manne wie Philipp Jakob Spener (gest. 1705) wie in einem Brennpunkt zusammen. Was kennzeichnet nun die Eigenart der von ihm gepflegten Frömmigkeit und Kirchlichkeit? Ein neues Gemeinschaftsideal kam auf: es fußte auf dem reformatorischen Grundsatz des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Mit ihm wurde wirklich Ernst gemacht. Die von Spener eingerichteten Erbauungsversammlungen, seine „collegia pietatis“, waren die einzige konkrete Verwirklichung seiner Gedanken. Damit wurde die Pflege des persönlichen Christenlebens den in der Gemeinde selbst vorhandenen Kräften anvertraut, nämlich den Laien, welche sich zur gegenseitigen Seelsorge verpflichteten. Die Spannung mit der bisherigen Art des kirchlichen Lebens war unausbleiblich und wurde umso stärker, je weniger Spener in späterer Zeit die Weiterentwicklung dieser Erbauungsversammlungen in der Hand hatte. Individualismus und Subjektivismus hielten nun mit der pietistischen Frömmigkeit ihren Einzug. Die objektiven Größen der Kirche, das Dogma, die Symbole und das geistliche Amt traten unwill-

kürlich in den Hintergrund. Aller Nachdruck wurde auf die „Gottseligkeit“ gelegt, die auf Bekehrung und Wiedergeburt sich gründende „pietas“ wurde der entscheidende Begriff, um den alles kreiste. Sie empfing mehr und mehr ein gesetzlich-weltflüchtiges Gepräge. Der Protest gegen alles Staats- und Massenchristentum war damit von selbst gegeben. Gewiß war der Pietismus in der Spenerschen Form kein eigentlicher Bruch mit der Orthodoxie, sondern zunächst nur eine Weiterbildung des Besten, was in ihr lebte, und eine beschleunigte Durchführung ihrer Reformgedanken, aber je mehr er, Spener aus der Hand gleitend, sich verbreitete, desto mehr wurde er das Sammelbecken auch solcher geistlicher Kräfte, die nicht mehr die Richtung auf das lutherische Rechtfertigungserlebnis innehielten. Sie nährten sich obendrein von fremden Idealen, die für die kirchliche Frömmigkeit eine tödliche Gefahr bedeuten mußten und ihre Auflösung begünstigten. Es ist darum abwegig, wenn einst I. Dorner in seiner „Geschichte der Prot. Theologie“ (1867 S. 588) im Pietismus „die Ausbildung des protestantischen Prinzips nach einer neuen, in seinen Keimen bereits enthaltenen Seite, nämlich in der Richtung des Gefühls und des Willens“ erblickte, so richtig auch seine Beobachtung bleibt, daß er mehr eine Erscheinung des kirchlichen Lebens als der Theologie darstelle. Hat es doch der Pietismus bei keinem einzigen seiner Vertreter zu einem geschlossenen System seiner Ideen gebracht. Hier hat schon V. E. Löscher (gest. 1749) richtiger gesehen, wenn er den Gegensatz von lutherischer und pietistischer Frömmigkeit scharf erkannte und hauptsächlich den Vorwurf des Enthusiasmus und der falschen Schätzung der Werke als Maßstab der Gotteskindschaft gegen ihn erhob. Mochte auch das kirchliche Dogma weithin unangetastet bleiben, so wandelte sich doch langsam und sichtlich das Gottesbild: Gottes Alleinwirksamkeit und majestätische Willensfreiheit verblaßten mehr und mehr; statt Gott zu dienen legte man alles Gewicht darauf Gott zu genießen. Es war, wie Preuß es einmal ausdrückt, „eine Frömmigkeit der erhöhten Gefühlstemperatur“, die nun ihr Recht forderte. Der Akzent verschob sich mehr und mehr von der Rechtfertigung auf die Wiedergeburt und Heiligung. Mit anderen Worten: Das Religiöse und das Moralische, das im ursprünglichen Luthertum unauflöslich an der Wurzel verbunden war, klaffte auseinander und bald überwog das Letztere das Erstere. Damit ging eine Wandlung des Kirchenbegriffs Hand in Hand: entscheidend wurde der freiwillige Zusammentritt und Zusammenschluß der wahrhaft „Bekehrten“. Die Objektivität der Kirche als einer göttlichen Stiftung, die vor den Einzelnen da ist, trat in den Hintergrund. Damit war der Weg frei zu einer Haltung, die sich bis zum Verzicht auf jedes Kirchentum steigern konnte, um schließlich eine unsichtbare „Geistkirche“ zu fordern. Die Wahrheitsfrage wurde ebenso vernachlässigt wie die Gewißheitsfrage, die über ein inneres Schwanken nicht hinauskam. So war es kein Wunder, daß der Pietismus je länger, desto mehr ein verschiedenartiges Gebilde wurde, das sich vom alten Luthertum immer schärfer absetzte.

Eine doppelte, einander widerstrebende Bewegung muß in ihm festgestellt werden. In Männern wie Spener, Francke und auch Zinzendorf wurde noch der Zusammenhang mit der lutherischen Reformation offenkundig gepflegt. Es war keine leere Versicherung, wenn Spener seine Anknüpfung an Luther betonte und sich als sein Nachfolger verstand. Auch Zinzendorf fühlte sich als Vollstrecker der Wahrheiten der Augsburgischen Konfession. Ein Gebiet wie Württemberg wurde das klassische Land eines ganz und gar kirchlich gerichteten Pietismus. Es ist gerade Karl Holl gewesen, der immer wieder die Punkte aufzeigte, wo lutherischer Geist im deutschen Pietismus zum Durchbruch gelangte, so daß er in die Wirkungen eingereicht werden kann, die von der deutschen Reformation ausgingen. Und doch entfernte sich der Pietismus gleichzeitig von dieser Grundlage, um andersartigen Kräften schwärmerischer Art Raum zu geben, die notwendiger Weise bei anderen Zielen enden mußten. Einerseits eine typische Periode des Übergangs, ist er doch andererseits ein notwendiger Durchgangspunkt in der Gesamtgeschichte des deutschen Protestantismus gewesen. Er hat in vielem der Aufklärung den Weg gebahnt. Aber ihm ist es doch letztlich zu danken, wenn diese Bewegung in Deutschland in verhältnismäßig gemäßigten Bahnen sich bewegte. Hielt sie doch am christlichen Vorsehungsglauben fest und betonte sie doch gegenüber der mechanischen Weltanschauung die Bedeutung der Persönlichkeit. Auch für die ethischen Werte und Fragen hielt sie sich offen. So darf man gewiß von wirklichen Leistungen des Pietismus sprechen. Soweit er sich in gesunden Bahnen bewegte, erwies er sich im 18. Jahrhundert als der Träger einer lebendigen, gewiß durchaus subjektiv gearteten Frömmigkeit, die nach unmittelbarer Berührung mit dem Göttlichen sich sehnend, das sittliche Empfinden verfeinerte und die christliche Tatkraft ohne Zweifel stärkte, mochte sie sich nicht immer mit strenger Kirchlichkeit decken (v. Loewenich). Manche neuen religiösen Kräfte brachen in ihm auf und manchen Zeitbedürfnissen wurde von ihm Rechnung getragen. Freilich hat er die Kirche — aufs Ganze gesehen — doch nicht so gefestigt, daß sie den Anstürmen der späteren Zeiten gewachsen gewesen wäre. Woran lag das? Karl Barth hat darin wohl recht gesehen, daß mit dem Pietismus „die Entwicklung von der Theologie zur Anthropologie einsetzte“ und daß man versucht habe, „den Mangel an christlichem Leben durch eigenes menschliches Tun wettzumachen statt durch ein sorgfältiges Hören und Verstehen des wirklichen Wortes Gottes“.

Zusammenfassend darf man wohl urteilen, daß Lutherthum und Pietismus letztlich doch zwei verschiedene Ausprägungen christlicher Frömmigkeit darstellen. Daß zwischen beiden eine fruchtbare Spannung besteht, ist die Verheißung, die über ihnen aufleuchtet. Das Lutherthum wird sich durch den Pietismus immer wieder daran erinnern lassen, daß nicht die Lehre, sondern das Leben den Menschen zum Christen macht. „Fides numquam sola“ (Melancthon). Er bleibt ein Korrektiv der lutherischen Fröm-

migkeit, die niemals auf ernste Selbstkritik verzichten darf und sich immer wieder zur Buße gerufen weiß. Umgekehrt wird sich der Pietismus auf das Bekenntnis der Kirche weisen lassen müssen, in dem in maßgeblicher Weise gezeigt wird, „wie jederzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt worden ist“ (Formula Concordiae, Epitome). Eines ist freilich unmöglich: seine bloße „Repristination“. Sie wäre unglaublich und würde keine wirkliche Hilfe in den Nöten und Wirren der Gegenwart bedeuten. Das Luthertum allein bleibt spannungsreiches Leben und wirklich gelebtes Bekenntnis.

HANS LAUERER:

## Diakonie in lutherischer Bestimmtheit

Was Diakonie ist, kann in verschiedener Weitschaft des Begriffes gefaßt werden. Am einfachsten ist es, das Wort auf diejenigen zu beschränken, die die Berufsbezeichnung von Diakonen und Diakonissen haben. So entspricht es der geschichtlichen Prägung des Begriffes, namentlich seitdem Fliedner „der Erneuerer des apostolischen Diakonissenamtes“ wurde. So ist Wichern der Gründer der männlichen Diakonie, und einigermaßen geht in diese Linie auch Zimmer mit der Gründung des Ev. Diakonievereins, wiewohl schon hier die Schwestern sich nicht Diakonissen nennen. Gegenwärtig geht durch die evangelische Kirche Deutschlands das Bestreben, unter Diakonie alles zu befassen, was geordnete Liebestätigkeit der Kirche ist. Die Diakonie im engeren Sinn soll dagegen nicht protestieren, auch wenn man verstehen muß, daß sie ihr geschichtliches Anrecht auf das Wort immer wieder einmal geltend macht. Es läßt sich ja kaum für den gesamten Komplex der Liebestätigkeit eine andere einfache und behältliche Bezeichnung finden. Wenn irgend etwas dem Wesen und Willen der Diakonie widerspräche, so wäre es gewiß die Behauptung eines Monopols. Wenn freilich für die Erweiterung des Begriffes auf den Sprachgebrauch des Neuen Testaments hingewiesen wird, so sollte man denken, daß hier einerseits das Dienen, also die Diakonie, von jedem Christen verlangt wird, auch wenn er nicht Amt und also kirchlichen Auftrag hat, und daß andererseits namentlich Paulus von Diakonie, ohne daß gerade die Liebestätigkeit gemeint ist, vom „Amt“, wie Luther hier Diakonie richtig übersetzt, als vom kirchlichen Auftrag überhaupt spricht: sein apostolisches Amt bezeichnet er als Diakonie. Trotz dieser Bedenken sowohl vom 19. Jahrhundert als vom Neuen Testament her wird es sich wohl mehr und mehr durchsetzen, daß Diakonie und kirchliche Liebestätigkeit identifiziert werden. Im folgenden ist Diakonie im engeren Sinne gemeint, und zwar speziell im Sinne des Diakonissentums.

Die Anwendung auf die Diakonie im weiteren Sinne wird sich von selbst ergeben.

Es mag und muß zunächst befremden, daß wir von Diakonie in lutherischer und damit in konfessioneller Bestimmtheit reden wollen, also von bekennnismäßiger Gebundenheit der Diakonie. Es werden viele denken, daß das möglich und nötig sei in Sachen des Glaubens, bei der Auffassung und Verkündigung des Evangeliums, also in der Lehre. Aber ist es nicht wirklich übertriebener und engstirniger Konfessionalismus, wenn wir dasselbe von der Übung der Liebe, vom Dienst sagen? Es ist doch tatsächlich in den Nöten der Gegenwart jeder zum Helfen und Dienen aufgerufen, der überhaupt Willen und Kraft dazu hat. Was wir Fürsorge oder Wohlfahrtspflege nennen, das erscheint wie ein neutrales Gebiet zwischen den Konfessionen, ja zwischen den Weltanschauungen überhaupt, und viele werden Gott dafür danken. Wir auch, soweit es bei der Zusammenarbeit um eine von Gott gewollte Wirklichkeit, nicht um menschliche Wünsche geht, um Erlaubnis und Befehl Gottes, nicht um ein menschliches Ideal, soweit Liebe und Wahrhaftigkeit verbunden sind. Niemand wird etwas dagegen sagen und tun, wenn aus der Not die Notgemeinschaft entsteht, wenn interkonfessionelle, ja über das Christentum hinausgreifende Zusammenschlüsse sich bilden. Sie sind nicht bloß möglich, sondern nötig. Selbstverständlich haben gerade auch die Diakonissen von jeher den Kranken und allen anderen Menschen in der Not gedient, ohne einen Unterschied zwischen Protestanten, Katholiken, Juden, Freireligiösen usw. zu machen. Was wir wollen und müssen, ist nicht die Aufrichtung und das Aufreißen eines Zwiespaltes, das Abbrechen von Brücken. Es wird aber jeder, der am gemeinsamen Kampf gegen die Not mitarbeitet, nur dann sein Bestes leisten, nur dann wirklich sich selbst ganz und gar einsetzen können, wenn er seiner Sache, seines „Standpunktes“ gewiß ist. Wenn wir also versuchen, von lutherischer Bestimmtheit auch der Diakonie zu reden, so geht es nicht ums Objekt, sondern ums Subjekt, nicht um die Hilfsbedürftigen, sondern um die Helfer. Wilhelm Löhe in Neuen-dettelsau hat die Diakonissenanstalt gegründet aus der sehr allgemeinen Erwägung heraus, daß er einerseits die mancherlei Nöte sah und andererseits die Töchter, die zu einem befriedigenden Lebensberuf geführt werden sollten, also aus dem sozialen Gedanken einerseits und einigermaßen im Zusammenhang mit der Frauenbewegung andererseits. Dabei aber hat er mit der größten Bestimmtheit es ausgesprochen, daß er in Sachen der Diakonie sich nicht bloß von der katholischen Auffassung und Übung geschieden wisse, sondern auch, daß er nichts weiter wolle, als den „Beweis dafür liefern, daß der Herr auch meine, der Augsburger Konfession sozusagen angestammte Heimat und uns arme Lutheraner deshalb, daß wir das Fähnlein der ungemischten Abendmahlsgemeinschaft emporhielten, weder von der Inneren Mission noch von der heiligen Diakonie des 19. Jahrhunderts ausschließe“. So antiunionistisch

denkt er gerade auch hinsichtlich der Diakonie bei aller aufrichtigen Verehrung und Bewunderung für Wichern und Fliedner, denen er tausendfältiges Gelingen wünscht. Indirekt wird es auch die Schwestern und Brüder, die nicht im lutherischen Lager stehen, klären und damit fördern, wenn wir Lutheraner uns immer wieder darauf besinnen, was uns unser Luthertum für die Diakonie zu geben hat. So wollen wir weder polemisch noch pazifistisch reden, sondern nur Gott danken für seine Gabe, aus der unsere Aufgabe erwächst. Wir wollen die Brücke bauen und festigen; aber Brücken baut man ja nur dort, wo es nötig ist. Das Technische und im gewöhnlichen Sinne Praktische kann und soll bei unserer Besinnung zurücktreten. Es geht ums Motiv und damit dann freilich auch ums Ziel der diakonischen Arbeit und indirekt dann freilich auch um die Weise der Ausrichtung.

Wie nimmt sich die Diakonie im Ganzen des Luthertums aus? Wir meinen jetzt nicht so sehr die Lehre als das Lebensgefühl, das Luthertum als ein Prinzip und eine Art der Lebensauffassung und der Lebensgestaltung. Klar ist dabei das eine, daß auf dem Boden des Luthertums keinerlei Klerikalismus Raum und Recht haben kann. Gemeint ist damit, daß Stand und Beruf nicht einen Wert oder ein Verdienst vor Gott begründen. Abgelehnt ist der Gedanke des „evangelischen Rates“, dessen Erfüllung über die Gebote Gottes hinaus zur „Vollkommenheit“ führe, die Zweistufigkeit der Frömmigkeit und der Sittlichkeit, also die Unterscheidung des „aktiven“ und des „kontemplativen“ Lebens, das Ideal des Klosters. Es ist das einer der Grundgedanken der lutherischen Reformation; darum hat ihn auch Luther im Katechismus durch die Haustafel festgelegt: wenn er dort die Stände nacheinander aufzählt, so bedeutet das keinen Unterschied des Ranges, soweit die Stellung vor Gott in Betracht kommt: „Ein jeder lern sein Lektion, so wird es wohl im Hause stohn.“ Das heißt also: Die Diakonie, daß jemand Diakon oder Diakonisse sei, ist ein Stand und Beruf, der nicht geringer und nicht größer ist als jeder andere Stand und Beruf eines Christen. Es mag zweifelhaft sein, ob es schon in den neutestamentlichen Gemeinden hauptberufliche Diakone und Diakonissen gab, wiewohl es sehr wahrscheinlich ist. Jedenfalls hat sich in unseren Verhältnissen der Haupt- und Lebensberuf in der Diakonie längst so nach Gottes Willen herausgebildet, daß der Diakon und die Diakonisse den Anspruch an sich selbst und an die andern machen muß, daß der Beruf ganz ernst und voll genommen werde, eben als Lebensberuf mit all dem, was sich daraus für die Vorbereitung und Ausbildung, für die ausschließliche und hingebende Treue der Ausrichtung, für den aus dem Beruf zu gewinnenden Lebensunterhalt usw. ergibt. Diakonisse zu sein, ist ein Stand und Beruf, der an Wichtigkeit und Würde den einer Lehrerin oder Ehefrau weder übertrifft noch hinter ihm zurückbleibt. Man sieht, wie wir uns damit ebenso gegen den Katholizismus wie gegen die Romantik wenden; man kann

auch sagen gegen den Enthusiasmus oder die Schwärmerei. Hier hat die lutherische Diakonie ihre klare Linie, weil sie das Luthertum hat.

Man mag und muß dabei die Besonderheit wie jedes Berufes so auch der Diakonie würdigen. Nach der Anweisung des Apostels an die Korinther im 7. Kapitel seines ersten Briefes soll der Christ seinen Stand als Beruf ansehen, als den an ihn ergehenden Ruf Gottes, welchem die ihm von Gott zugewiesene Begabung, das Charisma, entspricht, wodurch er dann eben als Ruf Gottes begründet ist. Es kommt jetzt nicht darauf an, das für den Diakon und besonders für die Diakonisse notwendige Charisma in seiner Besonderheit zu beschreiben. Es mag verhältnismäßig selten sein; es mag in mancher Beziehung vom Gewöhnlichen abweichen; aber es ist nicht mehr und nicht weniger zu ehren als alle andere so mannigfaltige Gabe Gottes, die ein Christ braucht, wenn er etwa Hausvater oder Hausmutter so ist, wie ein christliches Hauselternamt verwaltet sein soll. Es kommt auf der einen Seite immer wieder vor, daß man die Diakonie wie eine Art edleren Zeitvertreibs anschaut; wenn in der Familie eine Not ausbricht, dann holt man selbstverständlich die Diakonisse in ihre Familie zurück, weil sie doch am entbehrlichsten sei; wenn sich eine Heiratsgelegenheit findet, dann ist es selbstverständlich, daß das Diakonissentum nur ein Übergang war, nicht nach der Einschätzung der Diakonisse selbst, aber nicht selten nach der ihrer Anverwandten. Andererseits wird in der öffentlichen Meinung die Diakonisse gerne emporgehoben, als sei sie so etwas wie ein höheres Wesen, ein Mensch, der an Wert und Würde weit über den anderen steht, die einen „bürgerlichen“ Beruf haben. Nun ist gewiß, daß das letztere, die gesteigerte oder übersteigerte Hochachtung vor der Diakonisse, das sehr viel bessere ist; aber grundsätzlich müssen wir gegen den einen wie gegen den anderen Irrtum protestieren, sonst geraten wir in die unevangelische Linie. Man sage auch nicht, daß diese lutherische Nüchternheit in unserer Jugend die Freudigkeit zum diakonischen Beruf ertönen müsse: der junge Mensch braucht doch etwas, wofür er sich begeistern kann. Das ist ganz richtig. Es ist durchaus notwendig, daß die Diakonissen selbst durch die Darstellung des Freudvollen, des auch menschlich Schönen und Befriedigenden an ihrem Beruf dem Nachwuchs den Beruf lieb machen, und es liegt ja auch wirklich im Diakonissenberuf vieles, was den Menschen das Herz erwärmen kann. Es ist richtig, wenn im Mutterhaus Feierstunden auch wirklich gefeiert werden. Es wird wohl jeder, der z. B. die Einsegnung der Diakonissen in Neuendettelsau miterlebt, einen tiefen Eindruck davontragen. Etwas anderes aber ist es, und zwar nichts Gutes und wirklich Fruchtbringendes, wenn junge Menschen durch romantische Vorstellungen angezogen und verführt werden. Es gibt für evangelische Christen kein anderes Lebensideal, als mit ganzem Ernst in dem Stand und Beruf, in den sie Gott führt, evangelische Christen zu sein. Auf ein Doppeltes sei noch zur Beleuchtung des Gesagten hingewiesen: das eine ist die Ehelosig-

keit. Auf dem Boden des Luthertums ist weder die Ehe noch die Ehelosigkeit ein Verdienst; sowohl der heidnische Satz, daß der Mensch nur in der Ehe ein vollwertiger Mensch sei, als der katholische Satz, daß vor allem der Verzicht auf die Ehe die höhere Stufe der Frömmigkeit bedeute, wird von uns abgewiesen. Der Diakon mag verheiratet sein; es gibt auch Posten genug, wo er verheiratet sein soll. Die Diakonisse kann nicht verheiratet sein; die Lehrerin kann es auch nicht und ebensowenig die Angehörigen der meisten Frauenberufe. „Ein jeglicher, worin er berufen ist, darin bleibe er bei Gott.“ Wenn aber eine Diakonisse durch eine klare Führung Gottes hernach doch noch in die Ehe kommt, so tritt sie aus, und das Mutterhaus gibt ihr für den Ehestand seinen Segen mit. Über den Gehorsam der Diakonisse müßte man besonders handeln, weil hier in den Fragen, die sich neuerdings hinsichtlich der Diakonie ergeben, ein besonders dringliches Problem empfunden wird. Es genügt hier das eine Wort Löhes: „Ergebt euch zu einem Gehorsam, der eure Gebieter beschämt, daß sie nur mit Scheu euch zu gebieten wagen, der sie einlädt, selber Knechte der Knechte und Mägde zu werden. So muß euer Gehorsam strahlen, daß man es für die größte Verantwortung halten muß, euch zu gebieten.“ Es liegt also alles an der inneren Einstellung der Gebietenden wie der Gehorchenden. Mit einer äußeren Änderung der Regel und der Praxis ist hier wirklich nichts getan. Außerdem sieht ja jeder Verständige, daß große und schwere Aufgaben von einer Genossenschaft ohne Disziplin überhaupt nicht erledigt werden können. Erinnern wird man auch daran, daß im Luthertum von vornherein das Verständnis für die „Ordnungen“ Gottes und damit auch für richtige Unterordnung angelegt ist. Den beiden Beispielen der Ehelosigkeit und des Gehorsams analog wird man auch zu einem klaren Urteil über die Tracht, über das „Dienen ohne Lohn“ usw. kommen. Uns genügt der Grundgedanke: Wer in der Diakonie steht, der soll sich in ihr als in seinem Beruf als evangelischer Christ erweisen; nicht mehr und nicht weniger ist von ihm verlangt.

Noch bedeutsamer, weil noch mehr aufs Inwendige gehend, ist die Konstatierung, daß für unsere Diakone und Diakonissen sich von unserm Luthertum das Motiv des Dienstes ergibt. Nach dem 6. Artikel der Augustana kommt alles gute Werk des Christen, „allerlei, so Gott geboten hat“ und das „um Gottes willen“ geschieht, aus dem Glauben, den der 4. Artikel beschreibt als die Hinnahme der rechtfertigenden Gnade Gottes und dessen Entstehung der 5. Artikel schildert. Alles vor Gott bestehende Werk des evangelischen Christen und also auch die Diakonie, wenn anders sie, wie wir zu zeigen versuchten, eine legitime Betätigung evangelischen Christentums ist, ruht auf der Rechtfertigung; hier ist die Triebkraft, also die Entstehung des Willens und die Fähigkeit zur Durchführung. Was herauskommt, ist insofern Frucht, als es Gottes Wirkung ist, und insofern, als es des Menschen Antwort ist. Wir betonen ausdrücklich, daß dieser Satz vom

Gesamtbereich des evangelischen Christentums gilt; im Luthertum aber hat er die entscheidende Stellung im Zentrum. Löhes bekannter Diakonissenspruch, daß die Diakonisse nicht um Dank und um Lohn dient, sondern aus Dánk, eben aus dem Dank für Gottes Gabe in Christo Jesu, also für die Rechtfertigung, ist ja Gemeingut der gesamten Diakonie; für die Diakonie in lutherischer Bestimmtheit aber bezeichnet er die Quelle, aus der sich alles ableitet. Wenn Menschen sich z. B. der Krankenpflege als ihrem Lebensberuf widmen, weil ihre Lebensführung und ihre natürliche Begabung sie dazu bringt, so ist dagegen so wenig zu sagen, daß wir selbstverständlich auch und gerade bei der lutherischen Diakonisse die Prüfung dieser Gegebenheiten als Pflicht erachten; es geht hier ja letztlich um Weisungen Gottes, die man nicht verachten oder verkennen darf. Aber das Entscheidende sind sie nicht. Wenn man die Bekehrung als Voraussetzung für den Eintritt in die Diakonie fordert, so wäre zu diesem wahrhaft ersten Anliegen alles zu sagen, was über das Verhältnis von Luthertum und Pietismus überhaupt zu bedenken ist. Es kann an diesem Ort selbstverständlich nicht geschehen. Maßgebend ist jedenfalls einerseits, daß der 6. Artikel der Augustana vom „neuen“ Gehorsam reden will, also als selbstverständlich voraussetzt, daß der gerechtfertigte Mensch ein „neuer“ Mensch im Sinne des Neuen Testaments ist, nicht mehr in der Adamslinie, sondern in der Christuslinie, also vom Ungehorsam zum Gehorsam gewendet, wie Paulus Röm. 5 ausführt. Bekehrung ist also ein Anliegen nicht bloß derer, die im geistlichen Amt oder in der berufsmäßigen Diakonie stehen, sondern aller, die mit Ernst Christen sind, was nicht heißt, daß sie nicht mehr Sünder sind, sondern „gleichzeitig Sünder und Gerechter“. Andererseits zeigt der Katechismus Luthers den Unterschied von Wiedergeburt und Bekehrung, indem er die Taufe nach dem Wort des Apostels an Titus als „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes“ beschreibt. Mit besonderem Nachdruck redet Luther, wenn er nach der Bedeutung des Wassertaufens fragt, von der Bekehrung als einer täglichen Aufgabe: der alte Mensch soll täglich sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten. Das Luthertum nimmt also die Bekehrung so ernst, daß es keinem, was er auch an Begnadigung nicht bloß erlebt zu haben meint, sondern auch wirklich erlebt hat, es zugesteht, sich bekehrt zu nennen, wenn er nicht immer wieder sich bekehrt. Weil somit Bekehrung ein Urteil Gottes gegenüber den Menschen ist und nicht ein Urteil des Menschen über sich selbst, ist der Ausdruck nicht geeignet, die innere Voraussetzung für die Diakonie und das Motiv zu bezeichnen. Da nach Augustana 5 der Glaube an den Gebrauch von Wort und Sakrament gebunden ist, weil Gott, der den Glauben wirkt, wann und wo er will, diese Verbindung zwischen dem heiligen Geist und den Gnadenmitteln gesetzt hat, so folgt von da aus, daß zwar um des 1. Glaubensartikels willen die Ausbildung und Übung der natürlichen Kräfte und Gaben so wichtig ist, daß z. B. hinsichtlich der Technik in der Krankenpflege die Diakonisse bestimmt hinter keiner andern Krankenpflegerin

zurückbleiben darf, daß aber das Herzstück der die ganze Persönlichkeit formende Unterricht in Gottes Wort, das Stehen auf der Taufe, der Gebrauch des Altarsakraments, die Beichte, die Anleitung zum Gebet sein muß, damit nicht der verkehrte Unterschied von geistlichen und ungeistlichen Dingen aufkomme, sondern damit wahrhaft geistliche Menschen, also Menschen, in denen Gottes Geist das Fleisch richtet und bekehrt, alle Dinge geistlich auffassen und betreiben. Ohne weiteres klar ist auch, daß mit der Rechtfertigung und nur mit dem Stehen auf der Rechtfertigung die Heilsgewißheit sich verbindet und daß mit ihr die Berufsgewißheit und damit die Berufsfreudigkeit immer wieder gegeben wird. Die Rechtfertigung als Zentrum haben, das heißt Christus zum Grund haben. Es kann auch für die Diakonie niemand einen anderen Grund legen. „Diakonissen sind Helferinnen, denen geholfen ist“ (Löhe).

Von der lutherischen Bestimmtheit her bekommt die Diakonie auch Anweisung und Weite für ihre Aufgaben. Man darf gerade an diesem Punkt nicht theoretisieren, also vom Prinzip her konstruieren und von vornherein konstatieren wollen, was nun die praktische Tätigkeit der Diakone und der Diakonissen sein soll. Im Gegenteil macht ja gerade das Luthertum weltoffen und damit auch zeitoffen, bereit zu alten und neuen Aufgaben und insbesondere für alle immer wieder sich ergebende Not. Hierin ein Gesetz der Meder und Perser aufzurichten, wäre namentlich in der gegenwärtigen Situation wahrhaft töricht, ja letztlich ungehorsam gegen Gottes Führung. Rezepte zu geben, dazu ist weder Gottes Wort noch das lutherische Bekenntnis geeignet. „Alles ist euer; ihr aber seid Christi.“ Zum festen Grund in der Rechtfertigung und zur Regel der Weltoffenheit muß man, um die lutherische Bestimmtheit der Diakonie festzulegen, noch den Kirchenbegriff nehmen. Daß die Diakonie und überhaupt die Innere Mission trotz der vereinsmäßigen Gestaltung von Anfang an Werk und Funktion der Kirche war und ist, daß sie dessen sich in der gegenwärtigen Situation mehr und mehr bewußt werden muß, und zwar nicht bloß aus dem praktischen Zweck der Anlehnung an die verfaßte Kirche, sondern um ihres Wesens willen, daß sie sich klar unterscheidet von aller humanitären Wohlfahrtspflege: diese Tatsache kann hier nur behauptet, aber nicht begründet werden. In großartiger Einfachheit sagt der 7. Artikel der Augustana, daß die christliche Kirche die „Versammlung aller Gläubigen sei, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden“. So wird aus der Aufgabe der Kirche das Wesen der Kirche bestimmt. Daß von hier aus gerade manche Lutheraner — im Unterschied von Löhe, der gerade als Lutheraner die Kirchlichkeit der Diakonie von Anfang an klar erkannte — Bedenken gegen die Diakonie und Innere Mission hatten, ist begreiflich: Das Wiedererwachen der Liebestätigkeit erfolgte eben im großen und ganzen auf dem Boden der Union oder wenigstens nicht des bewußten Luthertums. Die Bedenken gegen die „Betrießam-

keit“ waren von Anfang an und im Grunde nicht berechtigt und sind längst überholt. Im Gegenteil ist gerade auch die Diakonie eine Art der Predigt des Evangeliums von Jesus Christus. Mit dem, was die Diakonie tut, muß sie notwendig auch etwas sagen, und was sie in und mit allem zu sagen hat, ist das Evangelium; sie ist nicht nebenbei, sondern ihrem Wesen nach Tatpredigt von Jesus Christus. Dieses Ziel unterscheidet sie wie jener Grund in der Rechtfertigung von aller Wohlfahrtspflege. Die Diakonie lebt von Christus und lebt für Christus. Wie er selbst nur das Evangelium predigte, aber dieses nicht bloß mit dem Wort, sondern auch mit all seinem Werk, wie in der urchristlichen Gemeinde die Liebestätigkeit nicht als ein Zweites und Anderes neben dem Bleiben bei der Apostel Lehre anzusehen ist, sondern als Ausfluß und Veranschaulichung dieser Predigt, so muß sich die Diakonie vom Amt des Wortes immer wieder die grundmäßige Ausrichtung und Zielgebung erbitten, und sie muß ihrerseits die Predigt des Wortes so veranschaulichen, daß dieses eine und immer wieder gleiche Wort nicht bloß hörbar, sondern auch sichtbar und spürbar wird. So war die Kirche nie ohne Diakonie, auch nicht in den Zeiten, da die organisierte Diakonie fehlte; und so kann sie nie wieder ohne Diakonie sein, was auch immer an den Formen der Diakonie sich verändern oder neu gestalten mag. Diakon und Diakonisse müssen wirklich das sein, was sie heißen: Diener und Dienerin Jesu Christi. Weil der Herr in der Predigt des Evangeliums seinen Zweck sah und nicht trotz sondern gerade um dieses Zweckes willen die Kranken heilte und den Hungrigen das Brot brach, weil den Aposteln das Dienen bei Tisch so wichtig war, daß sie eigens das Amt der Almosenpfleger schufen, muß bei der Diakonie Seelenpflege und Leibespflge zusammengehen, und zwar nicht bloß so, daß Diakon und Diakonisse neben ihrer Liebestätigkeit auch einmal das Zeugnis mit dem Wort abgeben, sondern so, daß die Liebestätigkeit ihren Sinn verfehlen würde, wenn sie nicht selbst und mit ihrem letzten und eigentlichen Wollen missionarisch wäre, also das Bewußtsein der Sendung hätte. Auf der anderen Seite wird sie, wenn sie weiß, was sie sein soll, vertiefen und klären, also nicht verwischen und vermischen, was Mission, Evangelisation, Aufgabe der Kirche und jedes evangelischen Christen ist. In diesem Sinn muß man Löhes bekanntes Wort deuten, daß er, wenn er ein Maler wäre, die Diakonisse bei den verschiedensten Tätigkeiten malen wollte, aber immer ein und dieselbe Person. Von hier aus wird auch das Verhältnis der beiden kirchlichen Ämter, also des Predigtamtes und des Amtes der Diakonie, im biblischen Sinne richtiggestellt.

Das Amtskreuz, das die Neuendettelsauer Diakonissen bei ihrer Einsegnung empfangen, zeigt auch das Korpus des Gekreuzigten. Damit ist die Kondeszendenz Jesu Christi ganz ernst genommen, sein Kommen ins Fleisch, die Fülle seiner herablassenden Barmherzigkeit. Auch das ist lutherisch, daß die Diakonissen nicht das andere Kreuz ohne Korpus

tragen. Im übrigen aber stellen wir zum Schluß noch einmal aufs nachdrücklichste fest, daß wir mit der Herausstellung der lutherischen Bestimmtheit der Diakonie in ihren wesentlichen Zügen nicht einen Zaun aufrichten wollen. Das ist ja auch keineswegs die Absicht, wenn das deutsche Luthertum sich in der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands zusammenfaßt. Auch wir von der lutherischen Diakonie freuen uns des Zusammenschlusses und erhoffen uns davon Stärkung. Wie weit die Diakonie ihrerseits einen Beitrag zum inneren Ausbau geben kann, das sei Gott anheimgestellt. Jedenfalls ist sicher, daß wir an unserem Teil um so eher brauchbare Helfer sein werden, je deutlicher es uns wird, was und wie wir sein sollen.

ERNST EMMERT:

## Die lutherische Kirche und die Anthroposophie

Was seit dem Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts den sich immer weiter in ihrer vermeintlichen Autonomie verfeinernden Intellekten an Abweichung vom Kern des Evangeliums einfiel, ist in der Anthroposophie unter der wahrhaft genialen Redaktion des als Goetheforscher wissenschaftlich anerkannt gewesenen Rudolf Steiner zu einem weltanschaulichen System von imponierender Konsequenz und Kühnheit der Zusammenschau gewissermaßen festgeronnen. Allerdings ist die Geschlossenheit dieses Systems erkaufte durch eine nicht mehr überbietbare Eigenwilligkeit seines Autors, die auf jede wissenschaftliche Nachprüfbarkeit ihrer Behauptungen im Bewußtsein prophetischer Sehergaben verzichtet und deshalb bei Menschen, die dem Autor nicht seelisch hörig werden können, dem berechtigten Vorwurf begegnet, willkürliche Phantastereien zu bieten, die allerdings unter sich ein zusammenhängendes Ganzes bilden. Jedenfalls könnte der lutherischen Kirche, die auf dem Glauben an den durch Martin Luther klargestellten Kern des Evangeliums beruht, kaum eine bessere Gelegenheit geboten werden zu neuer Fassung ihrer Glaubenserkenntnisse und damit zu einem neuen Selbstverständnis zu kommen als sie die Auseinandersetzung mit der Anthroposophie bietet.

In solcher Auseinandersetzung bereitet uns das Liebesgebot Christi eine gewisse Schwierigkeit, die zuerst gleich ins Auge gefaßt werden muß. Die Kirche des Evangeliums führt ihren Auftrag, alle Völker zu lehren, kraft ihres Glaubens an die erlösende Gnade Gottes in dem Geist der Liebe aus. Es ist die zur ewigen Seligkeit heimholende Liebe. Nur in ihr können wir also auch die Auseinandersetzung mit der Anthroposophie unternehmen, niemals in der Strafgesinnung des Ketzergerichts oder in jener Form der Selbstgerechtigkeit, welche intellektuelle Werkgerechtigkeit oder Lehrgerechtigkeit genannt werden könnte. Je-

doch wäre es ein verhängnisvolles Mißverstehen der heimholenden Liebe, wenn Vertreter der Kirche die Anthroposophie ohne tiefere Prüfung brüderlich begrüßen, sie als eine Christus auf ihre Weise auch in ihren Mittelpunkt stellende Sektenlehre zu akademischer Diskussion über die dogmatischen Divergenzen einladen oder sie als eine veredelnde Lehre der allgemeinen Menschenliebe verharmlosen würden. Es ist nicht die wahrhaft heimholende Liebe, die den Heimzuholenden nicht zuerst zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit, zur Buße erweckt. Kann doch kein Mensch ohne die Buße der allein durch Christus geschehenen Erlösung und also der ewigen Seligkeit teilhaftig werden. So muß es gerade aus dem Liebesamt der lehrenden Kirche geschehen, daß sie die Anthroposophie prüft auf die von ihr vermittelte Bußbereitschaft. Nur wenn die Auseinandersetzung mit der Anthroposophie unbeirrbar geleitet bleibt von der Frage nach der Bußfertigkeit der Anthroposophen, geschieht sie im Einklang mit dem Liebesgebot Christi.

Diese Frage aber muß die Anthroposophie auf der ganzen Linie mit Fehlanzeige beantworten. So lange ein Anthroposoph bewußt und klar bei seiner Lehre bleibt, ist er verschlossen und verbaut gegen jede Möglichkeit der Buße, der Zugabe seiner Sündhaftigkeit und ewigen Verlorenheit und damit gegen die Erlösung durch Jesus Christus. Anthroposophos heißt ja: als Mensch, also auf menschliche Art, dank menschlichen Könnens und Wissens, weise; weise auch in Bezug auf den Menschen und auf sein Wesen und Schicksal, seine Herkunft und seine Bestimmung, seine natürlichen und geistigen Beziehungen. Weise über alles, was den Menschen betrifft, aus Quellen, die allein im Menschen liegen, weise aus einem Wissen, das dem Menschen aus eigener Vollmacht erreichbar ist. Solche Weisheit aber kann für den evangelischen Christen keine wirkliche Weisheit sein; Menschenweisheit ist für ihn eine *contradictio in adjecto*: die Weisheit, die er anerkennen soll, muß höheren als nur menschlichen Ursprungs sein. „Unsere Weisheit ist der Gekreuzigte.“ Unsere Weisheit ist dies, daß wir uns, unseren Leib, unsere Seele „und alles“ in „die Hände“ unseres himmlischen Vaters empfehlen in täglich wiederholtem, ausdrücklichen Gebet durch Jesum Christum, in dem er sich als der liebende, zur Vollendung seiner Geschöpfe in Erlösung vom Übel und in Heiligung entschlossene Vater offenbart hat. Wir können zu ihm in keinem anderen Verhältnis stehen als dem von Kindern, auf seine Allmacht und Liebe Angewiesenen, keinesfalls in dem rechtlich Gleichgestellter oder dem in gleichem Maßstabssystem mit ihm stehender Intelligenzen.

Diesen Begriff vom allmächtigen liebenden Vater gibt es in der Anthroposophie nicht. In der Liturgie des „Gottesdienstes“ der anthroposophischen „Christengemeinschaft“, der zugegebenermaßen kein Gottesdienst, sondern nur ein „Kultus“ ist, der den offiziellen Namen „Die Menschenweihehandlung“ hat, erscheint eine öfters wiederkehrende Formel, die eine der heiligen Dreifaltigkeit ungefähr entsprechende dreigeteilte Gottheit erwähnt. Der ersterwähnte Teil dieser Gottheit heißt

nun wohl „der Vatergott“; er wird aber — ebensowenig wie der dann folgende „Sohnesgott“ und der „Geistgott“ — nicht unmittelbar angesprochen, sondern die zum Kultus Versammelten, Priester, Ministrant und Laien, wünschen sich und einander, der Vatergott möge „in ihnen sein“. Ein wichtiger Bestandteil des Kulttextes heißt „Credo“, in dessen erstem Teil die Entsprechung zum apostolischen Glaubensbekenntnis vorliegt. Er lautet: „Ein allmächtiges, geistig-physisches Gotteswesen ist der Daseinsgrund der Himmel und der Erde, das väterlich seinen Geschöpfen vorangeht.“ Ja, so ungefähr könnte das der aufgeklärte kleine Moritz sich vorstellen, so ein „geistig-physisches Gotteswesen“ muß es, meint er, schließlich ja doch geben, da kommt man wohl nicht ganz darum herum. Jedoch, obwohl der Text der Menschenweihehandlung Rudolf Steiners zum Autor hat, steht er nicht etwa zu einer anthroposophischen Theologie in dem Verhältnis wie die Liturgie der lutherischen Kirche zur lutherischen Theologie. In diesem Sinne gezogene Analogieschlüsse würden Fehlschlüsse sein. Man muß damit rechnen, daß die „Christengemeinschaft“ nicht identisch ist mit der anthroposophischen Gesellschaft, daß sich die Christengemeinschaft mit ihrem Kultus nicht an das erkennende Denken, sondern an das Gemüt und an den „Bildekräfteleib“ (am besten verdeutscht mit „Gewohnheitsleib“) ihrer Mitglieder wendet, während es dem wahren Anthroposophen auf die Ausbildung des erkennenden, des „leibfreien“ Denkens, der Bewußtseinskräfte seines Ich, seine „Bewußtseinsseele“ ankommt. Anregung und Material bezieht er dazu aus den zahlreichen Lehrbüchern Steiners, den als Manuskripte vervielfältigten Nachschriften seiner zahllosen Vortragszyklen, aus den „Leitsätzen der Anthroposophischen Gesellschaft“ und aus den Diktaten, die den Mitgliedern der sogen. ersten Klasse (gemeint ist: der Freien Hochschule für Geisteswissenschaften in Dornach, Schweiz) gegeben sind; und aus dem aus all dieser Literatur kombinierten Vortrags- und Publikationswesen der Anthroposophischen Gesellschaft. In dem respektablen Umfang all dieser Literatur wird der nach einer anthroposophischen Theologie Forschende vergeblich suchen nach einer faßbaren Formulierung der Überzeugung von der ewigen Existenz Gottes des Vaters, des allmächtigen Schöpfers Himmel und der Erde, der in Bezug auf die Erde und die auf ihr von ihm geschaffenen Menschheit in ewig unerforschlichem Geheimnis zugleich als sein Sohn hervortrat und ihr seinen Geist der gläubigen Erfassung seiner Selbstoffenbarung schenkte; der nur als Sohn die Erdenmenschheit aus ihrer Verlorenheit an die Schwerkraft der Absonderung von ihm errettet durch das freiwillige Aufsichnehmen aller Sünde und ihrer äußersten Folgeerscheinungen und durch sein allmächtiges Herrsein über den Tod der Sündhaftigkeit, durch seine Auferstehung. Der ewig allmächtige Vater, die in Sünde verlorene Menschheit, Christus, der wahre Gott und Herr in Menschengestalt als der einzige Erlöser der Menschheit von der Sünde, der heilige Geist, der die Teilhabe an der geschehenen Erlösung allein durch ihre gläubige Hinnahme bewirkt — alle diese Kerninhalte lutheri-

scher Theologie bedingen einander und, wo auch nur einer von ihnen fehlt, werden auch die anderen zu sinn- und kraftlosen Spekulationen. Der Anthroposophie fehlt der Glaube an Gott, den absolut transzendenten Schöpfer, also auch die Erfahrung der Unzulänglichkeit alles Menschlichen vor seiner unerreichbaren Höhe und Vollkommenheit, also der Sündhaftigkeit des Menschen als solchen, der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die nur durch Gott allein gültig gestillt werden kann. Die ganze Anthroposophie ist abgeleitet aus der grundsätzlich optimistischen Überzeugung, daß der Mensch gut sei, daß er sein könne wie Gott; daß er sich entwickeln könne, allenfalls erzogen werden müsse: zu einer aktiven Teilhabe an den schöpferischen Kräften der Welt, welche zwar zunächst noch jenseits unserer Sinneserfahrung walten, die aber den durch die nötige Selbsterziehung sich öffnenden „Geistorganen“ durchaus diesseitig werden können. Ein wirkliches Jenseits menschlicher Erkenntnisgrenzen, das ganz Andere als Menschliche und dem Menschen Erreichbare, ein Göttliches als dem Menschlichen ewig transzendent Gegenüberstehendes, leugnet die Anthroposophie faktisch. Sie ist bei aller religiös klingenden Erweiterung des diesseits der menschlichen Möglichkeiten liegenden Bereichs lediglich auf ihn beschränkt und ist also nichts anderes als ein atheistischer Monismus für den aus lauter Aufklärung schon wieder nach geistigen Kräftewelten verlangenden Bildungsphilister. Die Frage des Anthroposophen ist nicht die des letzten Ernstes, die da heißt: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, sondern die des zum Teufelsbündnis neigenden Dr. Faustus: „Wie erlangt man Erkenntnisse höherer Welten?“ An der Stelle des in seiner „Theologie“ nicht vorkommenden Gottesgedankens figuriert der Begriff „die geistige Welt“. Ihre Anerkennung könnte allenfalls die „Religion“ des Anthroposophen genannt werden. Sie ist aber ein zu erwerbender Wissensinhalt, kein Glaubensinhalt; sie steht dem Menschen nicht in ewiger Transzendenz gegenüber, aus der sich Gott, wie er in Christus tut, in reiner, d. h. unerforschlicher Gnade dem Menschen erlösend schenkt, sondern sie ist dem Menschen und dem erforschbaren Kosmos immanent.

Mit besonderer Genugtuung zitiert der Anthroposoph jene bekannten, gegen einen mechanistischen Deismus gerichteten Verse Goethes:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,  
 Im Kreis das All am Finger laufen ließe!  
 Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,  
 Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,  
 So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,  
 Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.“

Es verrät eine recht lückenhafte Kenntnis Goethes, ihn auf Grund dieser vereinzelt und ausschließlich gegen die Einseitigkeit eines mechanistischen Transzendentalismus gerichteten Verse zum Gewährsmann eines ebenso einseitigen monistischen Immanentismus machen zu

wollen. Wir wollen zwar auch einen besser verstandenen Goethe wiederum nicht zum Gewährsmann unseres lutherischen Christusglaubens machen, aber mit diesen seinen Versen kann man nun niemals unseren Glauben ironisieren. Sein Inhalt ist nicht die Vorstellung von Gott als einem Weltenuhrmacher, dessen jenseits der von ihm in Gang gesetzten gesetzmäßigen Naturabläufe im Ruhestand verbrachte Existenz wir auf Grund anschauungslos tradierteter Bibelberichte gehorsamt und gewaltsamst für wahr halten. Wir wissen uns aber dank unseres lebendigen, d. h. vom ewig gegenwärtigen Vater uns durch seinen heiligen Geist allaugenblicklich neu geschenkten Glaubens von Gottes unerschöpflich allgegenwärtiger, allwissender und allliebender Teilnahme an unserem Seelenheil getragen, weil er sich in Christus ewig in die Bruderschaft mit uns sonst in den Tod verlorenen Menschen hineinopfert, durch sein Wort die Menschen zu seiner allgegenwärtigen Tatsache ruft und ihre Schicksalsfügungen und ihre Sozialordnungen bestimmt nach dem Glauben an sein Wort und dem von diesem bestimmten Lebensvollzug. Dem evangelischen Christen geschieht, wie er glaubt. In dem unerforschlichen, aber immer neu zu verehrenden Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit Gottes stehen wir Christen vor der Lebensatsache der polar geschehenden Gleichzeitigkeit, der sogenannten Transzendenz und der sogenannten Immanenz Gottes. Diese Polarität hat der ewig allmächtige Gott im Zusammenhang seiner ganzen Schöpfung und Selbstoffenbarung geschaffen und geordnet. Nie kann die Polarität zwischen der sogenannten Transzendenz und der sogenannten Immanenz Gottes in Gegensatz gesehen werden zu der Verehrung eines letzt übergreifenden Primats der Transzendenz. Aber Gott begibt sich in Christus, seinem in Ewigkeit eingeborenen Sohn, jenseits von Raum und Zeit seiner Transzendenz in liebender und erlösender Konkreszenz und tritt in dem historischen Jesus Christus damit in Raum und Zeit ein, um so die in Raum und Zeit, das „Fleisch“, die Individuation, die Sonderung, die irdische Beschränktheit, die Schwerkraft, das Böse, die Gewalt des Teufels und des endlichen Todes verlorene Menschheit zu erlösen. Evangelischer Glaube steht und fällt mit der Ernstnahme des Sündenfalls wie ihn die Bibel berichtet. Anthroposophie steht und fällt mit der Bagatellisierung des Sündenfalls, ja mit der Gültigkeit des Schlangewortes: „Sollte Gott gesagt haben? . . . Mit nichten! . . . Ihr werdet sein wie Gott!“

Die Anthroposophie erkennt die wesensmäßige Sündhaftigkeit des Menschen nicht an, rechnet nur mit zeitweiliger Unvollkommenheit, die in aufsteigender Entwicklung aus eigener Kraft vom Menschen überwunden werden kann, mit Abirrungen von der Zielbestimmung, die durch Schicksalsschläge zum Bewußtsein gebracht und korrigiert werden können. Das Ziel eines von allen Abirrungen gereinigten, vollkommenen Lebenslaufs kann natürlich in einem einzigen Menschenleben nicht erreicht werden, dazu sind viele wiederholte Erdenleben, vor allem die dazwischen liegenden Aufenthalte in der geistigen Welt,

nötig, bei welchen die im vorhergegangenen Erdenleben angefallenen Abirrungen durch die Hierarchien bearbeitet, sozusagen besprochen werden und die zu ihrer Korrektur nötigen Anordnungen für die nächste Inkarnation geplant werden. Diese in der neuen Inkarnation vorgefundenen Schicksalsbedingungen, die also im Zusammenhang stehen mit den im vorigen Leben begangenen Abirrungen, nennt die Anthroposophie das „Karma“ des Menschen. Die ganze Seelenkultur also im Erdenleben hat demnach die Bereinigung des Karmas zum Ziel und Inhalt. Jeder Anthroposoph ist konzentriert darauf aus, sein Karma zu reinigen, zu verbessern, sich eine möglichst fabelhafte nächste Inkarnation vorzubereiten. Der Anthroposoph ist also nicht liebevoll und menschenfreundlich um des Wertes willen, den Liebe und Menschenfreundlichkeit darstellen, auch nicht um des geliebten oder mit Menschenfreundlichkeit zu beglückenden Nächsten willen, sondern um des eigenen Ergehens in folgenden Erdenleben willen. Man könnte dieses aktivistische Verhalten gegenüber der eigenen „Sündenkrankheit“, wie die Menschenweihehandlung sagt, mit dem Namen „Selbsterlösung“ annähernd richtig charakterisieren. Aber diese Charakteristik stimmt nicht. Denn es findet sich im ganzen Bereich der anthroposophischen Aussagen über den unendlichen Prozeß jener Bereinigung des Karmas keine Auskunft über eine letzte Erlösung. Es finden sich im anthroposophischen Schrifttum keine faßbaren Vorstellungen von dem Ziel der durch die Inkarnationen hindurchgehenden Seelenentwicklung, obwohl Steiner geradezu detaillierte Schilderungen bietet von den einzelnen Regionen der geistigen Welt, die die Seele immer wieder nach dem Tode zu durchschreiten hat. Das monistische Prinzip der Anthroposophie läßt keine letzte Ausmündung in ein wirklich Anderes, wirklich Jenseitiges zu, die Vorstellungen des anthroposophischen Sehers (Steiner blieb bis heute der einzige) müssen, da die Vertikalbeziehung ins wirklich Transzendente nun einmal diesem Monismus fehlt, in ungehemmter horizontaler Ruhelosigkeit immer wieder zur Erde zurückkehren. Es gibt für ihn weder praktisch noch theoretisch eine Erlösung von den Übeln der Erde. Die Selbsterlösung, die die Anthroposophie unkritischen Interessenten anzupreisen vermag, ist keine Erlösung. Auch der Begriff der Selbsterlösung ist eine *contradictio in adjecto*: der mit dem Bestandteil „Selbst“ gemeinte Tatbestand hebt den mit dem Bestandteil „Erlösung“ gemeinten auf.

Welche Rolle spielt nun in dieser ganzen anthroposophischen Selbsterreinigung von der „Sündenkrankheit“ Jesus Christus? Ein Priester der Christengemeinschaft belehrte mich und unsere Zuhörer bei einer öffentlichen Auseinandersetzung, daß Jesus und Christus als zwei ganz verschiedene Dinge von einander getrennt werden müßten. An die Stelle des ewig allmächtigen und in Jesus Christus sich der Erdenmenschheit erbarmenden, gnädigen Gottes setzt, wie wir sahen, die Anthroposophie die „geistige Welt“, deren Zentralkraft von ihr Christus genannt wird. Christus ist also eine kosmische, okkulte höchste Intel-

lizenzen, ein sehr hoch, ja wohl an höchster Stelle zu suchender Bestandteil der geistig-okkulten Hierarchien, mit denen die Anthroposophie immer in Wirklichkeit von Gott dem Herrn geschaffene Wesen meinen muß, weil sie den Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem von ihm Geschaffenen, also die Vorstellung eines Schöpfers, nicht kennt. Christus ist also für die Anthroposophie eine „kosmische Individualität“, nicht aber Gott. Aber so wenig Christus in der Anthroposophie Gott ist, so wenig wurde er in Jesus wirklicher Mensch. Sondern der Mensch Jesus war nur (durch nicht anders als phantastisch zu nennende Manipulationen der geistigen Welt mit den in den angeblich zwei verschiedenen Jesusknaben des Matthäus- und des Lukasevangeliums reinkarnierten Individualitäten; vgl. R. Steiner, Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit, S. 52 ff.) der Leib, der am Jordan die Johannestaufe empfing. „Es stand also dem Täufer gegenüber der Leib des Jesus von Nazareth und in diesen wirkt nun herein die kosmische Individualität des Christus.“ (a. a. O. S. 54.) Die Krankenheilungen, die der seit der Johannestaufe erst mit dem Christusgeist begabte Jesus vollbrachte, seien darauf zurückzuführen, daß er jeweils zur entsprechenden Sternstunde Kranke, d. h. aus dem rechten Strahlungsverkehr mit dem Kosmos Abgeirrte, wieder in harmonischer Weise an die geistig-seelisch-physischen Strahlungen des Kosmos anschloß, die fortwährend in ihn hereinwirkten. Bei seinem Kreuzestod sei er schon vorher von dem Christusgeist verlassen gewesen, aber sein Blut sei doch nun „durchchristet“ (ein charakteristischer Lieblingsausdruck des anthroposophischen Vokabulars) gewesen, und da dieses durchchristete Jesusblut nun auf und in die Erde von Golgatha sickerte, sei seitdem die Erde auch durchchristet. A. a. O. S. 57: „Als Paulus vor Damaskus hellsehtig geworden war, konnte er erkennen, daß in den Geist der Erde übergegangen war, was früher im Kosmos war. Davon wird sich jeder überzeugen können, der seine Seele dazu bringen kann, das Ereignis von Damaskus nachzuleben.“ (Sperrung von mir. Der Verfasser.) Dazu ist nun die Menschheit bestimmt: zum Nachleben des Ereignisses von Damaskus zu kommen; das Niveau gebend dafür diejenigen an, die sich durch „esoterische Schulung hellsehtige Kräfte aneigneten“; aber dann wird „künftig durch die naturgemäße Menschheitsentwicklung den fortschreitenden Seelenkräften das Schauen Christi in der Geistessphäre der Erde möglich sein.“ (Zitiert a. a. O. S. 57) Die angeführten Stellen haben vor anderen den Vorzug, daß in ihnen auf verhältnismäßig einfache und faßbare Form reduziert ist, was sonst in einem uferlos komplizierten System von Begriffen, die nur im Vokabular der Anthroposophie existieren, dem erkenntnisdurstigen Anthroposophen nur recht ungefähr klargemacht wird. Sie kommen auch dem lutherischen Kritiker insofern entgegen, als sie mit unüberbietbarer Deutlichkeit die unüberbrückbare Gegensätzlichkeit dokumentieren, in der die Art und Weise, wie auf anthroposophischer Seite von Christus gesprochen wird, zu wahrer evan-

gelischer Glaubenserkenntnis steht. Uns ist in Jesus Christus die Gnade Gottes offenbar und verbürgt und allein aus Gnade haben wir überhaupt eine Gottese Erfahrung, allein aus Gnade und in der Gnade gibt es für uns die Gottestatsache und alle Gottestatsachen; die Gotteskraft, die wir erleben, heißt allein Gnade. Das Erlebnis des Paulus vor Damaskus ist nun eines der wichtigsten Beispiele für das Gnadenwirken Gottes. Es nun zum Beispiel gemacht zu sehen für eine vom Menschen durch esoterische Schulung und natürliche Entwicklung garantiert zu erreichende Einweihung in Gottes Geheimnisse, in ein willentlich zu handhabendes Schauen Christi in der geistigen Sphäre der Erde, ist für uns das Signal dessen, daß hier kein Christentum mehr vorliegt, sondern blasphemischer Mißbrauch des Evangeliums. In der ganzen anthroposophischen Literatur spielt die Gnade Gottes keine Rolle. Auch im Text der Menschenweihehandlung erscheint das Wort Gnade lediglich einmal in einer frommen Höflichkeitsfloskel: „Wenn deine Gnade, o Christus, mich erwürdigt, kann rein mein Herz, rein mein Wort sein.“ Das hat der Priester zu sagen, ehe er die Evangelienverlesung vornimmt. Bei oberflächlichem Hinhören könnte der bisher lutherisch Unterwiesene meinen, es handle sich auch hier um den lutherischen Zentralbegriff der gratia. Aber wenn er im Gesamttext der Menschenweihehandlung auf die zentrale Bedeutung der göttlichen Gnade achtet, so entdeckt er, daß hier nur Fehlanzeige erstattet werden kann. Auch an dieser vereinzelt Stelle handelt es sich nicht um die Gnade Gottes, die uns allein in Christus gewährleistet ist, sondern um die Gnade jenes von Rudolf Steiner aufgefundenen und völlig willkürlich von ihm Christus genannten kosmischen Wesens, das nun also bei entsprechender Seelenkonfiguration des Priesters so gnädig sein kann, ihn das Wort des Evangeliums mit entsprechender Reinheit des Stimmtens, der Artikulation, des ästhetischen Gleichmaßes, so „objektiv“ wie möglich, aussprechen zu lassen. Im besten Fall ist es ein hoher Geist aus der Hierarchie der Zwischengeister, der Engel, Erzengel, Fürstentümer, Throne und Mächte — jedenfalls aber ein von Gott, dem Herrn, erschaffener Geist, nicht der Weltenschöpfer selbst, der allein im strengen Sinn des Wortes „genade“ erweisen kann. Hier tritt also der Begriff der Gnade in der Kümmerlichkeit auf, in die ihn das säkulare Denken verdrängen mußte. Durch es geriet er in die Bedeutung einer gelegentlich herablassenden Stimmung eines relativ höher Gestellten gegen einen relativ niedriger Gestellten; säkulares Denken ist ja der Erfassung des legitimen Ursprungs des Begriffs der Gnade nicht fähig, der allein im Evangelium als dem Worte Gottes gegeben ist: Gnade ist die in ihrer Unbegreiflichkeit ewige Haltung des absolut Oberen zu dem absolut Unteren. Wäre Gott nicht der absolut Obere, so wäre er nicht Gott; wäre der Mensch nicht der absolut Untere, so wäre er nicht Mensch. Darin aber erweist sich der absolut Obere als solcher, daß er zu dem absolut Unteren spontan gnädig ist, d. h. ihn aus seiner Lage als der absolut Untere erlösen und zu sich heraufziehen will. Und dadurch

erweist sich der absolut Untere als solcher, daß er von sich aus nichts anderes fertig bringt als den absolut Oberen nicht den absolut Oberen sein zu lassen, sich dem Kern von dessen ewiger Überlegenheit, der Gnade, zu widersetzen, sie zu entwerten durch eigene Aktivität, sich gerade der Gnade durch Ignoranz zu verschließen, sich nicht erlösen und hinaufziehen lassen zu wollen, dem Gnadewillen von oben durch ein selbständiges sich Hebenwollen entgegenzuarbeiten und es zu sabotieren. In dem Augenblick aber, in dem er sich allein von oben her heben und hinaufziehen läßt, ist er nicht mehr nur Mensch, sondern Gottes Kind, ist er frei, erlöst, hat nicht mehr den knechtischen Geist, der nach frei und unfrei fragen und sich seine vermeintliche Freiheit dauernd beweisen muß, sondern den kindlichen Geist, aus dem er jederzeit rufen darf: „Lieber Vater!“ Erst durch das lutherische und paulinische Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus rückt der Begriff der Gnade wieder in seine Vollmacht ein, der Name zu sein für die Gotteskraft, die allein jeden Menschen geboren werden, sein Leben führen und selig sterben läßt.

## II.

Wir haben damit den Grund bloßgelegt, aus dem es der Anthroposophie unmöglich bleiben muß, etwa den Prozeß der Säkularisierung des abendländischen Geisteslebens von ihrer Seite aus aufzuhalten und die verheerenden Folgen desselben für die Sozialpraxis der Nationen von irgendeiner Stelle aus zu heilen. Sie bleibt ja grundsätzlich selbst auf dem Boden der Säkularisation, ja stellt eine ihrer raffiniertesten, weil religiös getarnten, Vollendungsformen dar. Wo der Mensch seinen Schwerpunkt aus eigener Kraft unterstützen und tragen will, da liegt eine Lebens- und Weltorientierung vor, die wir auf dem Boden des Evangeliums stehenden Lutheraner als im Gegensatz zu unserer säkular nennen. Denn im Wort des einzigen, wahren ewigen Gottes ist gesagt, daß Er, Gott, der Herr, allein es ist, der die Menschen erschafft, erhält und zur Vollendung trägt. Diesem Wort glauben heißt also seinen Schwerpunkt von außerhalb seiner selbst, von einem Umkreis aus, der dem eigenen Kräftebereich überall gegenüberliegt, getragen, ja schon bestimmt und gewährleistet wissen. Sich von der in Jesus Christus als liebend geoffenbarten Allmacht Gottes tragen lassen ist das Wesen des Glaubens an die Wahrheit der Bibel. Jeder Versuch, der in und mit der Bibel verbürgten Gnade Gottes durch eigene Willensleistung zuvoroder zu Hilfe zu kommen, ist Abfall von dem Leben aus der Wahrheit der Bibel, ist Säkularisation. Aber nicht jede Entfaltung menschlicher Intelligenz ist Säkularisation. Im Gegenteil: erst die im Glauben an die Gotteswahrheit befreite Intelligenz entfaltet sich im Sinne ihrer ewigen Bestimmung; zur theoretischen Anerkennung der absoluten Überlegenheit des in Christo gnädigen Gottes zu kommen ist eine Frage ernstesten Wahrheitsstrebens und angespannter Intelligenz, erfordert alles andere vom Intellekt als seine Unterdrückung und Aufopferung. Dem auf die

Bibel sich mit bestem intellektuellen Gewissen verlassenden Glauben zeigt sich die ganze Welt gesetzmäßig geordnet, und es bleibt den Kräften des Verstandes noch unendliche Arbeit übrig, die Gesetze dieser Ordnung zu erkennen. Es liegt vor uns durchaus noch die Aufgabe, eine biblisch begründete Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Kulturkritik, Geisteswissenschaft, aber auch Kosmologie und Physik zu entwickeln. Auch eine wahre Hellsichtigkeit für die okkulten Gesetzmäßigkeiten des Menschenwesens kann nur der Glaube an die in Christus geoffenbarte Gnade des ewigen, allmächtigen Gottes eröffnen. Denn dieser Glaube allein sieht das Urbild und damit das Maß für das Verhältnis des Menschen zu Gott, das wahrhaft okkult und real das Urbild des Menschen und das Maß für alles Menschliche und Menschenmäßige bestimmt. Gemessen mit diesem Urbild des von der Gnade Gottes in seinem Schwerpunkt allenthalben getragenen, erlösten, freien Christenmenschen zeigen sich die willentlich säkular orientierten Menschen als aus ihren wahren Mittelpunkten verrückte Gebilde. Solchem aus evangelischem Glauben hellsichtigen Blick zeigt sich auch, wie die einzelnen glaubenslos und schwerpunktlos im Lebensumschwung sich mehr und mehr zerrüttenden Seelengebilde der Menschen die Zerrüttung ansteckend um sich verbreiten, weil es sich ja bei keinem Menschen nur um eine statische Größe handelt, sondern um eine in allseitig dialogisch bedingtem und bedingendem Umschwung befindliche, eminent dynamische und immerzu in einem Netz von dialogisch-dynamischen Beziehungen rotierende. Das ist schon ein Stück evangelisch begründeter Kulturkritik: die säkulare Kultur als immer weiter um sich fressendes okkultes Seelen- und Sozialverderben der Menschheit zu erkennen. Evangelische Kulturdiagnose ist aber zugleich Kulturtherapie: nur weil sie das einzige Heil in der bußfertigen Hinnahme der allmächtigen Gnade in Jesus Christus anbietet, sieht sie so scharf, so zunächst ausweglos und erbarmungslos scharf. Aber ohne die große Erbarmungslosigkeit des Bußrufs kommt das Himmelreich des großen Erbarmers nicht nahe herbei.

Der evangelischen Sozialdiagnose und Sozialtherapie stellt von allen Formen des Säkularismus die Anthroposophie die größten Widerstände entgegen. Denn sie pflegt und verfestigt und verhärtet die Verrückung der in ihr Kraftfeld geratenen Menschen aus ihren wirklichen, von Gott getragenen Schwerpunkten, petrefiziert sie durch jahrelange Übungen und durch ein einleuchtendes weltanschauliches System aller antievangelischen Kulturimpulse in verblüffender Synthese selbst mit dem Evangelium. Bis der Anfänger von der verblüffenden Wahrscheinlichkeit der erst gehörten anthroposophischen Behauptungen zu neuen Erhellungen der angedeuteten Zusammenhänge weiterforscht im anthroposophischen Schrifttum, wird er von der Magie des anthroposophischen Sozialstils erfaßt, es vergehen Jahre, ehe er zum Zweifel und zur Kritik aus der allseitig auf ihn einströmenden Narkotisierung aufwacht, inzwischen ist seine Lebensverfälschung mit der anthroposophischen Sache durch Gewohnheiten, Freundschaften, Liebes- und wo möglich Eheverbindung so

unlösbar geworden, daß er aus dem Prozeß der Petrefizierung seiner Seelen- und Sozialverzerrung nicht mehr herauskommt und als heillos ver-,„steinertes“ Menschenbild auch dem normal säkularisierten Sozialleben ein unverdauliches Hindernis bildet. Keine andere Form des bewußt gepflegten Säkularismus bietet den Dämonen des Antichrists ein so groß angelegtes System von Einfallstraßen und Einflußkanälen wie die Anthroposophie. Denn Anthroposoph sein heißt nicht nur die Christusrealität in Wort und Sakrament versäumen, sondern das säkular-antichristliche Wesen in Kult und bewußter Seelenpflege, in Konzentrations- und Meditationsübungen planmäßig, willentlich und besten Gewissens in seiner Seele ansiedeln und entfalten.

So stellt denn auch bei näherem Zusehen anthroposophisches Gemeinschaftsleben ein extremes Gegenbild dar zu dem, was lutherische Kirche sein und werden soll. Auch in der Beurteilung dieser Behauptung gilt es klar und unbestechlich die absoluten Werte unseres Glaubens im Auge zu behalten und sich nicht von oberflächlichen Erscheinungen ablenken zu lassen. Zu den oberflächlichen Erscheinungen gehört es z. B., daß es in gleicher Weise in der lutherischen Kirche wie auch in der Christengemeinschaft und der anthroposophischen Gesellschaft Meinungsverschiedenheiten, Zank und Streit, ja sogar wohl auch sich durch Jahre hinschleppende Gehässigkeiten geben kann. Der tiefer dringende Blick aber und das jahrelange treue, intensive Mitarbeiten in der einen und dann in der anderen Gemeinschaftsform entdeckt die grundsätzliche Verschiedenheit: Was bei der lutherischen Kirche ein allenfalls da und dort noch mitzuschleppender Schandfleck ist an Sünde der unversöhnlichen Zwiethracht, an verfestigter Sünde gegen den heiligen Geist der Sündenvergebung, entspringt und entspricht bei den Anthroposophen dem Prinzip. Die Anthroposophie kennt nicht nur keine Sündenvergebung, sie will sie nicht, verachtet den Gedanken derselben, weil sie ja weder die Sünde noch die vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes anerkennt, vor der sich der Mensch unter allen Umständen auch in dem besten Leben, absolut unzulänglich und grundsätzlich vorkommen muß. Die Anthroposophen wollen ja „erhobenen Hauptes“ durchs Leben gehen. Damit ist aber ausbrechender Streit unter ihnen grundsätzlich unheilbar. Wenn das kleinste und erste Bauglied der Gemeinschaft die „In-dividualität“, die „autonome“ Persönlichkeit ist, wenn das höchste Heiligtum „Ich“ heißt und der am heißesten zu erstrebende Wert im Leben die eigene Karmaverbesserung, die eigene bessere nächste Inkarnation ist, wenn alle gesteigerten Seelen- und Willens- und Verstandeskräfte darauf konzentriert sind, die eigenen Belange zu bewachen, zu verteidigen, zu verbessern, die Pflöcke der eigenen Position immer weiter vorzuschieben, dann erschöpft sich die „moralische Phantasie“ auch und gerade des „Initiierten“ eines Tages an der Grenze, an der der bei allen säkularen Menschen so beliebte Kampf bis aufs Messer beginnt. An dieser Grenze aber — auch die lutherischen Christen sind sündige und natürliche Menschen, die immer wieder einmal an diese

Grenze geführt werden — steht in der lutherischen Kirche das Sakrament der Sündenvergebung. In seinem Kraftfeld kann keine sachliche Meinungsverschiedenheit zur willentlich nachgetragenen Gehässigkeit werden. In seinem Kraftfeld werden lutherische Christen einander für zu scharfe Worte, die in ernsten und um die höchsten Anliegen der Kirche gehenden Verhandlungen gefallen sein mögen, um Vergebung bitten im Namen Christi; nicht aus idealistischem Edelmüt, nicht aus Humanismus, nicht als fabelhafte Persönlichkeiten, sondern unter dem Zeichen des Kreuzes, getragen alle und im Innersten deshalb gelassen und dramatisch entschärft, wo der säkulare Mensch dramatisch überreizt und überschärft ist, gesegnet von der gratia, die als Christus in der Nacht, da er verraten ward, sprach: „. . . Für Euch . . .“. Wir wissen wohl, daß dies der höchste evangelisch-lutherische Maßstab ist, den wir uns, weil wir eitel arme Sünder sind, immer wieder in Wort und Sakrament neu zueignen lassen müssen, weil wir ihn in der Praxis der Welt immer wieder nicht garantiert zur Verfügung haben; aber wir können uns nie bewußt und willentlich von ihm trennen, ohne unseren Namen als lutherische Kirche preiszugeben. Wie aber mag die Sozialpraxis dort sein, wo an die Stelle des göttlichen „Für Euch“ die gesteigerte Ichkraft der autonomen Persönlichkeit getreten ist? Die Darstellung müßte hier dazu übergehen, mit Beispielen aus der geschichtlichen Erfahrung zu argumentieren. Dem Referenten sei dies aus Gründen des Geschmackes zwar erlassen, aber doch erlaubt, hier darauf hinzuweisen, daß eine ihm bis ins Innerste wohlbekannte Persönlichkeit, die heute durch die Gnade Gottes in die lutherische Kirche zurückgeführt wurde und in ihr auch bereits über Erfahrungen aus aktiver Teilnahme an wichtigen Verhandlungen verfügt, 10 Jahre in treu und redlich anthroposophisch gemeinter Mitarbeit an der anthroposophischen Sache an den Zentren Dornach, Stuttgart und Hamburg gestanden hat, auf diese zehn Jahre von dem in der Verwaltung der lutherischen Kirche vorgefundenen Element des Friedens aus, der höher ist als alle Vernunft, zurückschaut wie auf ein durchgemachtes Inferno, in der ihr planmäßiger, wiederholter Betrug, raffinierte Diffamierung, Neid und Qualitätshaß, versuchte Zerstörung ihrer Ehe, und der Kampf bis aufs Messer in verschiedenen Formen begegnet sind.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> In unserer Darstellung werden nur die hauptberuflichen Anthroposophen und die für die Gestaltung der anthroposophischen Gesellschaft, sowie für die Christengemeinschaft und ihre Unternehmungen Verantwortlichen ins Auge gefaßt. Es ist wohl unnötig zu bemerken, daß es unter den nominellen Mitgliedern dieser Vereinigungen immer wieder auch ganz prachttvolle Menschen gibt, die trotz der Anthroposophie das Herz auf dem rechten Fleck behalten und ihre gute christliche Traditionssubstanz in die ihnen neue Weltanschauungsgemeinschaft hineintragen, die ihnen aus Gründen, die ihnen selbst gar nicht ganz bekannt sind, plötzlich mehr zuzusagen scheint als ihre alte Kirche. Auch der eben erwähnte Vertraute des Referenten empfing während unserer Notjahre in Deutschland von einem Schweizer Freund, der der anthroposophischen Gesellschaft als Mitglied angehört, Beweise christlicher Nächstenliebe.

Nun ist die Steigerung der Ichkraft ebenso wie die Autonomie der Persönlichkeit, die Erlangbarkeit von Erkenntnissen höherer Welten, die Verbesserungsfähigkeit des Karmas, alle die Werte der Anthroposophie sind eine Fata Morgana, Scheinziele, zum Greifen einleuchtend und nah vor dem Wanderer auftauchend und beim Näherkommen in Nichts zerfließend, um weiter vorne wieder zu erscheinen. An die Stelle des ewigen allmächtigen Gottes, der der Menschheit in der Bibel so viel von sich geoffenbart hat, wie sie nach seinem Ratschluß nötig hat, um ein von der demütigen Hinnahme dieser Offenbarung gesund zentriertes geistiges Leben der Vorbereitung seiner vollen Herrlichkeit in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde führen zu können, setzt der Anthroposoph den Menschen Rudolf Steiner als höchste Offenbarungsinstanz und Erkenntnisquelle. Gefragt nach Beweis oder Beleg für die von ihm vertretenen, z. T. sehr phantastischen Behauptungen etwa über die verschiedenen Kulturzeitalter, die verschiedenen Regierungszeitalter der Erzengel, nicht zu reden von den verschiedenen Inkarnationen historischer Persönlichkeiten, antwortet der Anthroposoph: „Rudolf Steiner hat es geschaut. Er hat es aus der ‚Akasha-chronik‘ abgelesen.“ Eine beneidenswerte, respektable Gabe; aber bei ihrer frappanten Vereinzeltheit für den Menschheitsverkehr irrelevant und unbrauchbar. Rudolf Steiner schreckte im Bewußtsein dieser seiner von niemandem nachprüfbaren Gabe auch nicht davor zurück, sich anheischig zu machen, die ganzen Evangelien neu zu schreiben, falls sie der Menschheit verloren gegangen wären. Der fromme Zuhörer oder Leser könnte bei solcher Behauptung dazu kommen, in Steiner eben einen der großen Beauftragten Gottes zu verehren und ihn in eine Linie mit den Propheten zu setzen, von denen das Alte Testament berichtet. Aber seine Lehre paßt zu den Prophetien der erhabenen Gottesknechte des Alten und zu den Evangelien und Sendschreiben des Neuen Testaments genau wie die Faust auf ein Auge.

Demgegenüber wird von anthroposophischer Seite gesagt, die von Steiner gebrachte neue Wendung des Christentums sei gerade das im Weltenplan gelegene völlig Neue; denn der menschheitsgeschichtlich einmalige Auftrag Steiners sei es, die moderne Naturwissenschaft mit dem Christentum zu versöhnen und zu verbinden. Ein solches Christentum, das nicht mehr im unversöhnlichen Gegensatz stehe zur Naturwissenschaft, müsse natürlich ein ganz neues Aussehen haben. Steiner predige ein neues naturwissenschaftliches Christentum.

Das Christentum bedarf aber keiner anderen Erneuerung als der mit seinem reinen Selbstverständnis immerfort gegebenen; sie heißt: permanente Bußfertigkeit, permanentes Leben sola gratia, sola fide. Jedes Verlassen des Bußelements ist Verfälschung oder mindestens, was aber das gleiche ist, Erstarrung des Christentums zu einer „Religion“. Eine Religion aber oder Weltanschauung, die nicht von der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Angewiesenheit auf die erlösende Gnade Gottes ausgeht, die allein in Christi Tod und Auferstehung mit der

vollen Legitimation des Ewigen dokumentiert ist, mag noch so geistreich und synthetisch sein: sie darf nie Christentum genannt werden und vollends nicht erneuertes oder neues Christentum.

Was nun die Anthroposophie mit der Naturwissenschaft zu tun hat, scheint die lutherische Kirche zunächst nichts anzugehen. Sie würde sich aber selber untreu, wenn sie darüber in die Annahme verfiel, daß vielleicht irgendeine Errungenschaft der fortschreitenden exakten Wissenschaften die Wahrheit dessen, was sie glaubt, verändern oder beeinflussen könnte. Die Vertreter der exakten Wissenschaften bedürfen angesichts der neuesten Entwicklung derselben einer seelischen Erneuerungsmöglichkeit, da sie sonst entweder zu amoralischen Spezialisten werden oder die unmittelbaren Wunder, als die sich die Substrate ihres Forschens in zunehmendem Maße entpuppen, nicht mehr in einen übergeordneten Ganzheitszusammenhang einordnen können und so mit ihrem Anspruch, die Wahrheit erforschen zu wollen, an einer unübersteigbaren Grenze Halt machen müßten. Wir geben zu, daß wir in der lutherischen Kirche damit vor großen neuen Aufgaben stehen; wir müssen das Gespräch mit den Vertretern der exakten Wissenschaften im Namen der Wahrheit des Evangeliums in Gang halten. Aber nie werden die Grundlehren des lutherischen Christentums verändert oder erneuert werden; was in demütiger Bußfertigkeit immer wieder erneuert werden muß, ist unsere Ausdrucksweise, ist unsere Geöffnetheit für das zunächst Befremdliche; erneuert werden müssen die Menschen auf den beiden Seiten des Gesprächs, und davon wird auch die Naturwissenschaft in ihren ernstesten Vertretern unabsehbaren Gewinn ernten. Die Anthroposophie aber kann in diese seelische Erneuerung der Vertreter der exakten Wissenschaften nur Verwirrung bringen, indem sie dieselben auf Jahre hinaus auf ihre Holzwege verlockt. Eine Möglichkeit dazu, manchen Naturwissenschaftler zu verblenden, ist für die Anthroposophie dadurch gegeben, daß sie sich in ihren Ausgangspositionen stark mit den naturwissenschaftlichen Studien Goethes berührt. Nun hat aber Goethes künstlerisch-intuitive, ganzheitsbeflissene Schauensart mit den Problemen der mathematischen Naturwissenschaft von heute kaum noch etwas zu tun. Was die Anthroposophie unter dem Namen „Naturwissenschaft“ betreibt, ist ein „Goetheanismus“, in den Augen der modernen Naturwissenschaft ein Dilettantismus, der wohl manchen geistreichen Einfall zeitigen kann. Mit diesem naturwissenschaftlichen Goetheanismus läßt sich ja dann auch jene kosmisch-monistische Christusmythologie verbinden, für die man bei der nötigen Vergewaltigung der Texte sogar die Evangelien irgendwie beiziehen kann. Aber von einer inhaltlichen Versöhnung des Christentums mit der modernen Naturwissenschaft auf anthroposophischem Wege kann keine Rede sein. Die „durchchristete“ Naturwissenschaft der Anthroposophie, die „Metamorphose des Laboratoriumstisches zum Altar der Transsubstantiation“ und wie die verblendenden anthroposophischen Begeisterungsformeln alle lauten mögen, ist weder ein wahres Christentum noch eine wahre Naturwissenschaft.

In der Zwiesprache zwischen Kirche und Welt, die im Namen der nur im Vollzuge, nicht in der abstrakten Lehre wirksamen Nächstenliebe von der Kirche aus immer neu zu führen ist, bleibt der Kirche ein unabdingbares „ceterum censeo“ beizubehalten, und das ist die buffertige Unterwerfung unter den Willen des lebendigen, gewaltigen und gnädigen Gottes. „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“ heißt so viel als: „Nimm deinen Gesprächs- oder Begegnungspartner so ernst wie dich selbst!“ oder auch: „Verehere in dem Befremdlichen und Unsympatischen, deine höchsten Werte Bedrohenden, das dir aus dem Gehabe und Gerede deines Partners entgegenschlägt, den Willen, der nicht der deine ist, der also nur der Gottes sein kann!“ Wie kann der Vertreter der lutherischen Kirche diese Linie des christlichen Liebesgebotes innehalten, wenn der Partner ein Vertreter der Anthroposophie ist? In 99 von hundert Fällen ist mit Sicherheit anzunehmen, daß eine Auseinandersetzung mit einem „sicheren Mann“ der Anthroposophie fruchtlos und unnötig ist. Der Anthroposoph denkt nicht daran, von einem Nicht-anthroposophen auch nur die mindeste Anregung anzunehmen. Der Nichtanthroposoph ist für ihn unter allen Umständen Missionsobjekt, das so gut wie alles erst von dem Anthroposophen zu lernen hat. Außerdem ist der Anthroposoph durch seine Mediationspraxis im Besitz einer Geläufigkeit im intellektuellen Handhaben der anthroposophischen Begriffe und Lehrinhalte, der der Nichtanthroposoph notwendig unterlegen ist. Gespräche vor Zeugen, auf die man nicht vorbereitet ist, sollte man ruhig mit brüsker Ablehnung vermeiden. Der lieblose Anschein solcher brüskten Ablehnung ist ein kleinerer Schaden als das Schauspiel eines wehrlosen Überschüttetwerdens mit anthroposophischer Lehrsubstanz vor wissenschaftlich unkritischen Zeugen, die gerade deshalb oberflächlich Kritik üben und mit Eindrücken nach Hause gehen, die sie lebenslang in ein falsches Fahrwasser leiten können. In der Person eines „Zentralanthroposophen“, d. h. eines Hauptberuflichen oder sonst Verantwortlichen, hat man es immer mit einem mehr oder weniger willentlichen Dämonenträger, einem bewußten Verführer von der Wahrheit des Evangeliums zu tun. Das Liebesgebot Christi verlangt, einen solchen Menschen mit Gottes Zulassung so sein zu lassen wie er ist, aber nicht ihn durch unzulängliche Bekehrungsversuche zu unerschöpflichen Ergüssen seiner Propagandareden zu veranlassen. Sollte es aber der Herr mit dem Leben eines solchen Menschen so wenden und fügen, daß er sich am Ende seines Lateins sieht und mit einer Frage zum Lutheraner kommt, so muß er ihn sehr ernst nehmen als einen in ganz besonderem Maße der Anfechtung des Antichrists Ausgesetzten. So ist das Wichtigste die Fürbitte vor dem Gespräch, die fürbittende Wachsamkeit im Gespräch. Das zweite ist die ruhige und friedensbringende Unterweisung in der befreienden Wahrheit des Evangeliums von der alleingegenwärtigen Gnade Gottes in Jesus Christus. Dazu ist aber in stetem Gebet der feine Takt zu erwerben, der die gute Stunde erkennt und nützt und die schlechte demütig vorübergehen lassen kann. Aktivistisches Debattieren und

Rechtbehaltenwollen ist, wo es zum Ausbruch kommt, als unevangelisch entschlossen abzubrechen. Der Begegnungspartner muß sich ernstgenommen fühlen können. Das kann er, wenn ich ihn als eine zur ewigen Seligkeit und Vollendung bestimmte Seele einschätze, die Gott den Opfertod Christi wert ist. Zur evangelischen Bußfertigkeit im Dialog gehört es, daß ich jederzeit bereit bin, von meinem Partner zu lernen und mich in meinen bloß menschlichen bisherigen Meinungen korrigieren zu lassen. Auch er ist ja nur Figur in der Hand des Herrn. In der mich zunächst vielleicht erschütternden Fremdartigkeit des Partners den Willen des Herrn verehren heißt nicht diesen Menschen verehren. Heißt aber: auch diesen Menschen in das Kraftfeld dessen hereinholen, der da verhieß: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.

Nicht allein der einzelne Lutheraner, auch die lutherische Kirche als Ganzes kann von den Anthroposophen manches lernen. Nur muß sie es tun im unablässigen Aufblick zu ihrem Herrn und ohne über einzelnen lebens-technischen Vorteilen, die der Anthroposoph zu haben scheint, den großen Vorzug zu vergessen im Besitze der erlösenden Gnadenzusage des Herrn selbst zu sein. Wenn z. B. die Kirche von der Verehrung und Sorgfalt etwas lernen wollte, welche die Anthroposophen dem Gottesgeschenk und Wunderbau der Sprache im Vollzuge des Sprechens angedeihen lassen, würde sie von ihrem unabdingbaren „*ceterum censeo*“ keinen Fuß breit abrücken und ihrer Sache nur noch besser dienen. Wenn sich mancher Pfarrer vergleichen wollte mit manchem ersten Priester der Christengemeinschaft, der mit respektabler Selbstlosigkeit und großem geistigen Mut an das Gründen neuer Gemeinden ging und seine Existenz von den Aufbringungen der neu zu begründenden Gemeinde abhängig zu machen wagte, so könnte die bußfertige Lebendigkeit und die missionarische Willfährigkeit gegenüber den Aufträgen des Herrn nur noch zunehmen. Indes, wir dürfen bei aller Aufgeschlossenheit gewissen lebens-technischen Vorzügen unserer Partner gegenüber unseren dank der Gnadenlehre des Evangeliums hell-sichtig gewordenen Blick nicht verlieren für das Eitle, menschlich Aktivistische und natürlich Idealistische allen anthroposophischen Tuns und Gehabens. Nie darf die Kirche ihr Herrenvermächtnis aus dem Auge lassen, das in dem gewaltigen und schlichten Ausdruck: „Für Euch“ jederzeit leicht gegenwärtig gehalten werden kann.

Was unser Reformator von den Beiträgen der gläubigen Seele zur Verwirklichung des Altarsakraments sagt, die letzten Endes auf hybride Werkgerechtigkeit und die semipelagianistische Willenslehre zurückgehen, von dem Fasten und leiblich sich Bereiten, gilt auch für alles, was uns von den Anthroposophen zu einer wohl-tätigen Kontrolle allen-fallsigen eigenen Schlendrians einleuchten darf: es ist eine feine äußerliche Zucht. Der aber ist recht würdig und wohlgeschickt, der den Glauben hat an diese Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.“ Allein in diesem Glauben ist die wahre Würde

und Weihe des Menschen gegeben. Die lutherische Kirche lebt allein von diesem Glauben und pflegt ihn in demütiger Verkündigung des Evangeliums und dankbarer Begehung der von Christus selbst eingesetzten Sakramente. Sie würde aufhören zu bestehen, wenn sie nicht mehr in allen ihren kommunizierenden Gliedern lebte

solā fide,  
solā gratiā,  
secundum solam scripturam.

HERBERT BREIT:

## Der Mundschenk des Pharao

Das Alte Testament ist reich an farbigen Erzählungen, die wir schon um ihrer Dramatik willen gerne auf uns wirken lassen. Der unbefangene, durch keine literarkritische oder literarhistorische Fragestellung vorbelastete Leser scheint zuweilen die religiöse Tiefe mancher alttestamentlichen Perikopen besser erfassen zu können als jener, der die subtile historische Forschung und deren Probleme studiert und bedacht hat. Ja es ist merkwürdig, daß die Deutung manches alttestamentlichen Textes, welche wesentlich durch die intensive, vielleicht sogar meditierende Betrachtung des Textes entsteht und reift, oftmals ganz andere Wege geht, als die Exegese des Forschers, die den Anspruch allgemeiner Gültigkeit erhebt. Die folgenden Gedanken, die durch eine Bibelarbeit über die Josefgeschichten angeregt wurden, wollen ein Versuch sein, dem biblischen Erzähler nachzuspüren, warum er die Figur des Mundschenks in so farbiger Weise beschreibt.

Josef wird auf Veranlassung des lügenderischen Weibes Potiphars ins Gefängnis geworfen, ohne daß ihm die Möglichkeit gegeben wird, sich zu verteidigen und seine Unschuld zu beweisen. In der Haftanstalt, die Josef verwahrt, befinden sich die persönlichen Gefangenen des Pharao (1. Mose 39, 20). Der neue Häftling erwirbt die Zuneigung aller Insassen, einschließlich des Gefängnisaufsehers. Denn Gott war mit ihm. Diese Begründung, welche der Erzähler kurz und ohne eigene Ausweitung mitteilt, ist insofern charakteristisch, als sie nicht ein Urteil darstellt, welches post festum gefällt sein will, sondern es soll eindeutig festgestellt werden: weil Gott mit Josef war, darum konnte dieser die Liebe des ganzen Hauses erwerben. Hätte Josef nicht die Zuneigung aller gewonnen, vor allem die Gunst des obersten Aufsehers, so wäre er den Mißhandlungen der Wächter sicherlich ausgesetzt gewesen, wie uns dies an Stellen wie Hiob 3, 18; Matth. 18, 34; Luk. 12, 58 berichtet wird. Menschenrechte gab es für den orientalischen Gefangenen nicht. Die Häftlinge konnten ohne Hinderung gequält werden, sofern Polizei oder Wächter aus irgendwelchen persönlichen Racheempfindungen dazu

Lust empfanden. Vielleicht schweigt deshalb das Bundesbuch und das Deuteronomium (übrigens auch der Codex Hamurapi) über Freiheitsstrafen. Das geistliche Gesetz weiß nur von Untersuchungshaft (3. Mose 24, 12; 4. Mose 15, 34; 2. Chron. 18, 26).<sup>1)</sup> Josef vertrat während seiner Haft die Stelle des obersten Aufsehers, wobei ausdrücklich von dem biblischen Erzähler betont wird, daß der Kommandant des Gefängnisses sich um gar nichts kümmerte (1. Mose 59, 23). Die Dienstzeit des Josef dauerte anscheinend länger. Denn es heißt im biblischen Text, daß „Gott alles gelingen ließ, was Josef vornahm“ (vgl. auch 1. Mose 40, 1). Sicherlich war es für den königlichen Aufseher ein Wagnis, sein Amt gerade Josef zu übertragen, der mit Potiphar, dem Obersten der Leibwächter, in Konflikt geraten war. Man spürt dem hebräischen Text ab, daß der Erzähler auch darin ein von Gott gewirktes Wunder sah.<sup>2)</sup>

Der Mundschenk und der Bäcker des Königs von Ägypten kamen zu Recht in das Gefängnis; denn sie hatten sich gegen ihren Herrn verfehlt (1. Mose 40, 1 und 2). Josef wird eigens mit der Fürsorge für die beiden Gefangenen beauftragt.<sup>3)</sup> Diese Betreuung dauert einige Zeit. Als Josef eines Morgens das Gefängnisgemach der beiden Hofbeamten betritt, fällt ihm auf, daß der Bäcker und der Mundschenk niedergeschlagen aussehen. Josef fragt die beiden nach dem Grund dieser Veränderung. Hier zeigt der biblische Erzähler unaufdringlich die Art der Fürsorge, welche Josef seinen Mitgefangenen angedeihen läßt, aber verschweigt durchaus jegliche Andeutung, die darin die Zuneigung der Mitgefangenen begründet wissen will. Denn das Alte Testament psychologisiert an keiner Stelle, wie es auch niemals das Tun des Menschen um seiner selbst willen heraushebt oder gar verherrlicht. Die beiden gefangenen Hofbeamten berichten kurz — fast möchte man aus der Knappheit der Antwort die Unwilligkeit und Verzagtheit heraushören — den Grund ihrer großen Besorgnis. Die Gegenrede des Josef nimmt dieselbe kurze Form an, wie die Worte der Gefragten. Lapidar klingt der Satz: „Traumdeutungen sind Sache Gottes; erzählt mir doch eure Träume“ (1. Mose 40, 8). Zunächst berichtet der Obermundschenk von seinem Traum. Die Deutung durch Josef folgt ohne Umschweife. Das Entscheidende war ja vor der Mitteilung des Traumes einfach und klar gesagt worden. Es bedarf also keiner weiteren Erklärungen, wieso

---

1) In der Königszeit wurden dann Freiheitsstrafen trotzdem verhängt, freilich nicht in einem ordentlichen Gerichtsverfahren, vgl. 1. Kön. 22, 27; Jer. 29, 26; vgl. dazu Volz, *Altertümer*, S. 489—490.

2) Vgl. hierzu wie zum ganzen L. Ragaz, *Die Bibel, eine Deutung*, Band 1, Diana Verlag, Zürich, 1947.

3) Wir gehen hier nicht weiter auf gewisse Unstimmigkeiten des Textes ein, die einer eingehenden literarkritischen Untersuchung bedürfen. Nach 1. Mose 39, 1 ist Potiphar der Oberste der Leibwächter. 40, 3 läßt der Pharao die beiden Beamten in Haft legen im Hause des Obersten der Leibwächter, wo auch Josef gefangen war. Und 40, 4 beauftragt der Oberste der Leibwächter Josef mit der Fürsorge; danach würde also Potiphar selbst Josef dazu beordern. Dies ist aber wohl undenkbar, vgl. zum ganzen Problem Procksch *Gen. 3. Aufl. 1923 z. St.*, Heinisch, *Gen. 1930 z. St.*, König *Gen. 3. Aufl. 1925 z. St.*

Josef das Geheimnis der Deutung zu enthüllen vermag. Doch fügt der gefangene Hebräer der Sache Gottes, die er verkündigt, eine persönliche Bitte bei: der Mundschenk möge sich dieser Stunde heilenden Trostes erinnern, wenn er wieder vor dem Pharao steht, auf daß Josef mit der Hilfe des ägyptischen Königs diesen Kerker verlassen könne, in dem er zwiefach Unrecht leide: als einer, der aus dem Lande der Hebräer heimlich gestohlen wurde und der dann noch dazu unrechtmäßig in den Kerker geworfen, ohne etwas Schändliches begangen zu haben.

Der Bäcker muß eine schlimme Deutung hören. Er wagt erst dann seinen Traum zu erzählen, als er die günstige Prognose, welche Josef dem Mundschenk stellen konnte, vernahm. Hier wird schon zart angedeutet, daß beide jenen programmatischen Satz „Traumdeutungen sind Sache Gottes“ nicht hörten und glaubten. Denn lediglich die gute Weissagung löste des Bäckers Zunge. Der Bäcker reagierte ja auch dann gar nicht auf die Rede Josefs in Sachen seines Traumes, d. h. der biblische Erzähler konnte nichts Entscheidendes mehr über den zweiten Höfling berichten, das die alttestamentliche Gemeinde hätte in ihrem Glaubensstand fördern können. Die weitere Geschichte zeigt, daß auch der Mundschenk die Traumdeutung keineswegs als eine Sache Gottes verstand: „Aber der Obermundschenk dachte nicht mehr an Josef, sondern vergaß ihn“ (1. Mose 40, 23). Er durfte auch gar nicht an Josef denken! Denn solche Erinnerung war am Hof eines orientalischen Despoten gefährlich. Die erfahrene Gnade könnte verscherzt werden, wenn man für einen prominenten Gefangenen, der sich im Hafthaus des Königs befand, ein gutes Wort beim Pharao einlegen würde. Der Mundschenk würde sich wahrscheinlich auch mit Potiphar verfeindet haben. Er könnte auf diese Weise Intrigen zum Opfer fallen, die ihn aufs neue ins Gefängnis brächten. So mußte die Vergangenheit ausgelöscht werden im Gedächtnis des Hofes, und Vorsicht und Rücksicht bestimmten die Haltung des befreiten Mundschenk. Der Trost Gottes war längst überhört und vergessen und darum aller Mut geschwunden.

Auch das Rechtsempfinden des Mundschenks war keineswegs verletzt, so daß er hätte innerlich Not erleiden müssen. Wußte er doch Josef zu Unrecht im Gefängnis. Es kümmerte ihn jedoch nicht. Wer sich der Sache Gottes nicht mehr oder noch nicht verpflichtet weiß, kann viel vergessen, ohne sich innerlich beunruhigt zu fühlen. Die Erinnerung jedoch wird sofort wach, wenn persönliche Vorteile daraus erwachsen. Je mehr ich die biblische Erzählung bedenke, desto stärker drängt sich mir der Gedanke auf, als ob der begnadigte Höfling des Pharao nicht zufällig den Beruf des Mundschenk inne hatte. Der Mundschenk ist gewohnt, ausschließlich Handlangerdienste seines höchsten Brotgebers zu verrichten, nichts anderes zu wollen und zu denken, denn dieser befiehlt. Er kann gar nicht zum Hören der göttlichen Botschaft kommen; denn der gefährliche Beruf am Hof des Despoten nimmt seine Sinne gefangen. Daniel kennt dieses Spiel und sammelt sich täglich um die Zeit

des Abendopfers im Gebet, um niemals dem Opportunismus zu verfallen, wie der Mundschenk des Pharaos.<sup>4)</sup>

Zwei Jahre stillen Wartens, die starke innere Kraft fordern, müssen vergehen, bis der Mundschenk zum Reden gezwungen wird. Gott läßt seine Sache wachsen und reifen und treibt sie, auch wenn Menschen widerstreben. Diese Zeit, in der nichts geschieht, erträgt Josef, ohne daß in ihm Gedanken der Verbitterung oder gar Rache entstehen; Gott aber benutzt den Mundschenk auf seine Weise.

Der König hatte zwei Träume. Die Wirkung, welche diese Träume auf den Pharaos ausübten, glich weithin jener, die bei dem Mundschenk und dem Bäcker sichtbar wurde. Der König war am Morgen beunruhigt. Der biblische Erzähler betont ausdrücklich, daß nicht alle Träume solche Erregung hervorrufen. Sicherlich hatten Mundschenk, Bäcker und Pharaos öfter derartige nächtliche Gesichte im Schlaf, jedoch fühlten sie sich eben einmal so beunruhigt und bewegt. Deshalb müssen wir uns hüten, theologische Erklärungen über das Wesen des Traumes an Hand biblischer Berichte zu geben, die den Traum als eine Offenbarungsquelle statuieren. Darüber will der biblische Erzähler sicherlich nichts aussagen.<sup>5)</sup>

Der Mundschenk, der wohl als erster in der Umgebung des ägyptischen Königs von dessen bedeutungsvollen Träumen erfuhr, hätte nun reden müssen. Doch auch jetzt hüllt er sich noch in Schweigen. Die Unruhe des Pharaos muß stärker werden und die Sorge und Angst des Mundschenk, der infolge der Gereiztheit des Pharaos nun seine Stellung verlieren könnte, größer. Alle ägyptischen Traumdeuter, deren es sicherlich nicht wenige gab, mußten herbeigeholt und befragt werden (1. Mose 41, 8). Nachdem niemand Bescheid wußte und die Ratlosigkeit groß war, „nahm der Mundschenk das Wort“. Der biblische Erzähler meidet geflissentlich irgendeine Formulierung, nach der der Leser die Meinung haben könnte, als ob erst jetzt der Obermundschenk sich an jene Szene vor zwei Jahren im Hafthaus des Königs erinnert hätte. Der Mundschenk greift nun nach der letzten Möglichkeit, zu der er sich nach Lage der Dinge gezwungen fühlt. Daß ihm dieses Unterfangen sehr schwer fällt, zeigt der biblische Erzähler mit Betonung an: „Ich muß heute meine Verfehlungen in Erinnerung bringen“ (1. Mose 41, 9).<sup>6)</sup>

Zunächst versucht der Mundschenk die Parallelität des Geschehens damals und heute aufzuzeigen. Der Prolog seiner Rede läßt deutlich die starke Besorgnis des Hofbeamten erkennen, er könnte aufs Neue in Ungnade fallen. Darum wird prononciert die Besonderheit der da-

<sup>4)</sup> Es wäre reizvoll, den Mundschenk des Pharaos zu vergleichen mit dem Propheten Jeremia, der sich als Mundschenk Jahwes bestellt weiß (Jer. 25, 15 ff.); vgl. dazu Procksch, *Theol. d. A. T.*, 2. Lief. 1949 S. 263.

<sup>5)</sup> Vgl. die Erzählungen und Berichte über Träume: 1. Mose 37, 5–10; Richt. 7, 13–14; 1. Kön. 3, 14 und 15; Jeremia über die Träume der Nabis; Jer. 23, 21–32; 29, 8 usw.

<sup>6)</sup> Einige Exegeten meinen, daß mit den Verfehlungen jene Schuld, die der Mundschenk dem Josef gegenüber hatte, indem er nicht für Josef beim Pharaos eintrat, gemeint sei. Doch würde diese Deutung keineswegs in das Bild passen, das der Erzähler vom Mundschenk entwirft.

maligen Träume im Gefängnis hervorgehoben (1. Mose 41, 11). Auch der Mann der Welt weiß um die metaphysische Hintergründigkeit solchen Geschehens. Aber er zieht nicht die Konsequenz daraus und läßt sich so das Wort des Josef sagen: „Traumdeutungen sind Sache Gottes.“ Der Mundschenk sieht nicht im Traum den ausgestreckten Finger Gottes, der mahnen und warnen will. Der Erfolg allein erweist für ihn die Wahrheit der Deutung. Nur deshalb vermag der Mundschenk auf Josef zu hören. Der gefangene Hebräer bleibt ein Magier, der über wunderliche Kräfte und Einsichten verfügt, deren man sich bedienen muß, wenn man sich in Not befindet. Daß der Mundschenk vor dem ägyptischen König geflissentlich das Eigentliche, das Wesentliche der Rede des Josef verschweigt, zeigt das Wort des Pharaos an den herbeigeholten Häftling: „Nun hab ich von dir sagen hören, du brauchst einen Traum nur zu hören, so könntest du ihn auch schon deuten“ (1. Mose 41, 15). Josef wehrt sich energisch gegen diese Beurteilung seiner Deutungskunst. „O nein, nicht ich; aber Gott wird etwas kundtun, was dem Pharaos Segen bringt“ (1. Mose 41, 16). Der biblische Erzähler erwähnt nun fürderhin den Mundschenk nicht mehr. Josef ist aus dem Gefängnis entlassen; der Mundschenk trug in seiner Weise dazu bei. Wir hören im folgenden von keiner Auseinandersetzung zwischen Josef und dem Mundschenk. Es wäre dem zu großen Ehren gelangten Hebräer leicht gewesen, den Mundschenk aufs Neue in Haft zu bringen und das Gesetz der Vergeltung anzuwenden. Der biblische Bericht weiß davon nichts. Der Mundschenk blieb am Hof des Pharaos. Er gehört zu den Unzähligen, die die Botschaft Gottes in Not hören, ihren heilenden Trost anzunehmen gewillt sind, aber dann, wenn die Not sich gewendet hat, fürderhin vergessen, wer sie errettete. Politischer Ehrgeiz, Sorge um die persönliche Existenz, verschloß den Mund des gewandten Höflings, der doch für die wunderbare Befreiung aus dem Kerker hätte danken können und müssen. Als ihn aber die Umstände zwingen zu reden, da löste er von der Rede des Josef die religiöse Begründung ab, er säkularisierte die göttliche Botschaft, weil er meinte, daß der Erfolg der weissagenden Deutung allein die Wahrheit erweise. Es ist deshalb nicht zufällig, daß auf den Mundschenk die Rede des Josef über das Unrecht, welches dem Hebräer widerfahren war, keinen Eindruck machte. Der Mundschenk lebt nicht unter einem göttlichen Gesetz, dem er sich verhaftet weiß, sondern handelt, wie es im Augenblick günstig erscheint. Er hilft, wenn diese Hilfe ohne persönliche Gefahr geleistet werden kann. Er redet zu Gefallen, aber er widerspricht nie. Er hört, aber er kommt nicht zum Glauben. Die Sorge vor der anderen Möglichkeit, die der Bäcker erlitt, formt heimlich und unheimlich das Leben des Mundschenk. Der Höfling mag freundlich und sympathisch gewesen sein. Er wird sich wohl gerühmt haben, daß es ihm nun nach zwei Jahren endlich gelungen sei, Josef zu retten. Der Mundschenk hört die göttliche Botschaft, aber er bleibt was er ist, ein Kind dieser Welt, hilflos verhaftet den Leidenschaften und Sorgen eines feudalen Lebens.

## Der Westfälische Frieden

### Eine Säkularerinnerung

Der Westfälische Frieden, dessen im Jahre 1948 zur Erinnerung an seinen Abschluß vor dreihundert Jahren viel gedacht worden ist, ist alles andere als ein verstaubtes Museumsstück der Geschichte. Er lebt noch unter uns in Deutschland, und wir leben, ohne es zu wissen, in seinen Gedanken und Auswirkungen. Seine Aktualität ist manchmal geradezu erschreckend, nicht nur weil der Vergleich zwischen 1648 und 1948 naheliegt, sondern weil historisch-politisch seine Bestimmungen uns Menschen des 20. Jahrhunderts in eigentümlicher Weise nahe sind. Wir staunen, wenn wir uns bewußt werden, wie stark unser staatlich-politisches und nicht zuletzt auch unser kirchlich-religiöses Leben in Deutschland bis in die Gegenwart hinein von ihm geformt ist. Für die Fernwirkung des Rechts durch die Zeiten hindurch ist er ein Beispiel, das zugleich die Verantwortung derjenigen deutlich macht, die zur Gestaltung solchen Rechtes berufen sind.

Schon die Entstehungsgeschichte des Westfälischen Friedens spricht uns, die wir auf einem dornigen Wege dem Frieden näher zu kommen suchen, fast vertraut an. Sie zeigt, daß der Weg vom Krieg zum Frieden unendlich lang ist, und daß viel Geduld dazu gehört, ihn zu gehen. Der Hamburger Vorfriede vom 25. Dezember 1641 wurde erst am 2. April 1643 bestätigt. Und erst im Laufe des Jahres 1643 fanden sich die Gesandten, deren Zahl schließlich 160 betrug (unter Einrechnung der abberufenen und neu ankommenden) langsam ein.

Im Hamburger Vorfrieden von 1641 war auch der ganze schwerfällige Apparat des Kongresses vereinbart worden. Es handelte sich um einen Kongreß, der in zwei Städten tagte, dem katholischen Münster und dem protestantischen Osnabrück, die 54 km voneinander entfernt liegen. Die Straße zwischen beiden mußte neutralisiert werden. Denn anders ging es nicht. Wenn man überhaupt einen Kongreß wollte, mußte man die Doppeltagung wählen. Man vermied auf diese Weise unlösbare Rangstreitigkeiten zwischen den Gesandten des Königs von Frankreich und der Königin von Schweden, und der päpstliche Nuntius Chigi, der spätere Papst Alexander VII., der zwischen den katholischen Mächten vermittelte, konnte in Münster alles kirchliche Zeremoniell entfalten, ohne daß die in Osnabrück tagenden Protestanten daran Anstoß nahmen.

Aber mit dem Zusammentritt des Kongresses in zwei Städten begannen die Schwierigkeiten erst. Das Zeitalter des Barock nahm es mit Rangfragen auch unter Glaubensgenossen sehr ernst. Unendlich wurde darüber debattiert, ob ein Staatsbesuch vor der Türe, an der Treppe oder erst im Zimmer zu empfangen sei, und ob die Frau des Mainzer Gesandten das Recht habe, in einer eigenen Kutsche ihren Einzug zu halten, obwohl sie in den Kongreßakten nicht besonders genannt war.

Wir Menschen des sehr formlos gewordenen 20. Jahrhunderts sind sehr geneigt, über alle diese Formalitäten mitleidig zu lächeln. Wir vergessen aber dabei, daß, wie jedes Recht, auch das Recht der völkerrechtlichen Etikette errungen und unter Schwierigkeiten hervorgebracht werden mußte. Damals war die Völkerrechtsgemeinschaft der abendländischen Völker in genossenschaftlicher Form der Gleichberechtigung erst im Werden. Sie mußte deshalb auch auf diese Weise um die Ausdrucksmittel ihres Wesens ringen. Manches damals Erkämpfte und Erarbeitete ist bis heute geblieben und erleichtert den völkerrechtlichen Verkehr der Staaten untereinander. Dazu gehört z. B. die gleichbleibende Anrede „Exzellenz“ für jeden Gesandten eines souveränen Staates.

Wie alle späteren großen Kongresse und wie seine Vorgänger, die großen Konzilien der vorreformatorischen Zeit, war auch der Westfälische Friedenskongreß in ein reiches gesellschaftliches Leben eingebettet, wobei es im heiteren katholischen Münster üppiger zugeht als im strengen protestantischen Osnabrück. Gleich seinem berühmten Nachfolger in Wien hat auch der Westfälische Kongreß zeitweise mehr getan als Fortschritte gemacht, wobei eine schöne und kluge Frau, die Gemahlin des französischen Gesandten, den gesellschaftlichen Mittelpunkt bildete. Das alles ist nicht nur ein Stück Kulturgeschichte, sondern auch ein Stück Rechtsgeschichte. Denn damals wurde der gesellschaftliche Typus des modernen Diplomaten geboren, der nicht nur in den Akten, sondern auch auf dem Parkett zu Hause sein muß. Die deutschen Reichstände hinkten dieser Entwicklung nach. Sie waren beim Westfälischen Kongreß in der Mehrzahl noch, wie man das seit der Rezeption des römischen Rechts gewohnt war, durch hochgelehrte und brave Doctores juris vertreten, die vor allem in die Atmosphäre von Münster nicht immer hineinpaßten.

Aber nicht nur gesellschaftliche Verpflichtungen, sondern auch ernstere Dinge hielten den Gang der Verhandlungen auf, so daß sich der Friedensschluß jahrelang hinzog. Man mußte sich durch eine unendliche Fülle von Material hindurcharbeiten. Dem Kongreß lagen nicht weniger als neun Friedensvereinbarungen vor, die schließlich in drei Friedensverträgen ihren Niederschlag fanden. Diese drei Friedensverträge waren:

1. der Sonderfriede zwischen den Niederlanden und Spanien vom 15. Mai 1648;
2. der Frieden von Osnabrück zwischen dem Kaiser und der Krone Schweden, durch Handschlag in Osnabrück beschworen am 6. August 1648, unterzeichnet gemeinsam mit dem Frieden von Münster zu Münster am 24. Oktober 1648.
3. der Frieden von Münster zwischen dem Kaiser und der Krone Frankreich vom 24. Oktober 1648.

Durch die gemeinsame Unterzeichnung der beiden Verträge in Münster wurde die Einheit des Kongresses trotz des doppelten Tagungsortes noch einmal abschließend zum Ausdruck gebracht.

Nach dem Sonderfrieden zwischen den Niederlanden und Spanien vom 15. Mai 1648 kam es zu einer ernsten Krise, weil Extremisten die katholischen Mächte zur Fortführung des Krieges bewegen wollten. Auch sonst gab es genug Krisen und Momente, in denen man die Nerven verlieren konnte. So erklärte der schwedische Kanzler Oxenstierna bei dem Handel um die zehneinhalb Millionen Reichstaler Reparationen für Schweden, die schließlich auf fünf Millionen herabgesetzt wurden, er würde lieber den Krieg noch einmal 24 Jahre lang fortführen, als nachgeben. Nebenbei bemerkt waren die Reparationen damals ein sehr wichtiger Punkt aus einem ganz besonderen Grunde. Die Staaten brauchten unbedingt Geld zu einem Zweck, den wir heute etwa als „wirtschaftliche Demobilmachung“ bezeichnen würden. Sie konnten ihre Heere nicht einfach auflösen und entlassen, sondern mußten sie auch reichlich auszahlen. Sonst bestand die Gefahr, daß die Soldateska nicht auseinander ging und durch eine Militärrevolte die Sicherheit des Staates bedrohte. So war es ein Hauptanliegen des Kongresses, im Interesse der allgemeinen Sicherheit für alle Staaten die Demobilmachungskosten aufzubringen, um die es natürlich einen großen Schacher gab.

Und schließlich war der Frieden nach der Unterzeichnung am 24. Oktober 1648 noch nicht durchgeführt. Die Ratifikation des Friedens erfolgte erst am 18. Februar 1649. Und über die Durchführung, die „Exekution“ des Friedens, verhandelte man noch bis 1650 in Nürnberg. Denn vieles war unklar und bedurfte genauer Durchführungsvorschriften, wie die Bestimmungen über die Restitution des Vorkriegsbesitzes, den Schuldner- und Vollstreckungsschutz. Wir haben ja heute einen Begriff davon, wie schwierig derartige Materien, vor allem nach den Wirrnissen eines langen Krieges, zu regeln sind.

Für den Rechtshistoriker ist interessant, daß in Nürnberg das große Friedensmahl stattfand, das von dem Nürnberger Maler v. Sandrart in einem berühmten Gemälde verewigt worden ist. Darin steckt uralte Rechtssymbolik. Der Frieden ist erst dann wirklich vollständig, wenn man sich wieder an einen Tisch zum gemeinsamen Mahl setzt, nachdem so lange das Tischtuch zwischen den streitenden Parteien zerschnitten war.

Der Westfälische Frieden hat zwei Seiten, eine völkerrechtliche und eine staatsrechtliche. Wir haben es völkerrechtlich nach äußerer Form und innerem Gehalt mit einer eigentümlichen Übergangserscheinung zu tun. Die äußere Form weist insofern noch in das Mittelalter zurück, als sowohl das Instrumentum Pacis Osnabrugense als auch das Instrumentum Pacis Monasteriense in lateinischer Sprache abgefaßt sind. Das bedeutet einen gewissen Konservatismus, der den wirklichen Gegebenheiten auf dem Kongreß nicht mehr entsprach. Dort wurde vielfach, trotz der gelehrten Doktoren, welche die Reichsstände geschickt hatten, in modernen Sprachen verhandelt, wobei das Französische dominierte und damit seine Entwicklung zur Diplomatensprache der nächsten Jahrhunderte antrat.

Dagegen ist der Westfälische Frieden seinem inneren Gehalt nach ein moderner völkerrechtlicher Vertrag. Ja, er ist darüber hinaus der erste Versuch eines modernen völkerrechtlichen Systems. Wenn davon natürlich auch kein Wort in ihm enthalten ist und er insofern dem Völkerbundspakt oder der Charta der UN unserer Tage in keiner Weise verglichen werden kann, so ist es doch kein Zufall, daß in der Theorie die ersten Völkerbundssysteme wie Campanellas Sonnenstaat und Sully's Memoiren mit seinem Plan vom ewigen Frieden demselben 17. Jahrhundert angehören. Nachdem die Idee des *Unum corpus christianum*, des einen unzerreißbaren Leibes der Christenheit, durch die Reformation aufgehört hatte, das Abendland zu formen, und seitdem nach den Lehren der Staatsräson im Sinne Machiavellis die souveränen Staaten zu einander belauernden Raubtieren im rechtlosen Raum geworden waren, hatte dieser Gestaltwandel Europas notwendig zu dem *bellum omnium contra omnes* des Dreißigjährigen Krieges führen müssen.

Nun galt es, aus diesem rechtlosen Zustand herauszukommen, gleichsam einen Ur- und Gesellschaftsvertrag der sich bekämpfenden Staaten zu schließen. So wuchs aus Notwendigkeiten heraus neues Recht. Nicht umsonst hatte der forschende Geist eines Hugo Grotius juristisches Neuland beschreitend in dem Werk über das Seebeuterecht, und dann in dem berühmten *jus bellica pacis* das unbekanntes Terrain zwischen souveränen Staaten abgetastet. Das alles fand im Westfälischen Frieden seinen ersten praktischen Niederschlag und schuf — man kann sagen bis in unsere Tage hinein — die Ordnung Europas. Das Vertragswerk hatte zwar nicht den Zweck, eine Völkerrechtsgemeinschaft zu organisieren, aber es bewies dadurch, daß es in dieser Weise zustande kam, ihre Existenz und zugleich ihre Notwendigkeit.

Eine *pax Christiana, universalis, perpetua*, ein christlicher, allgemeiner und ewiger Friede, war nach Artikel 1 beider Instrumente, des von Osnabrück und des von Münster, das Ziel des Vertragsschlusses. Deswegen enthielten beide Instrumente eine gleichlautende Amnestieklausel. Auf beiden Seiten sollte *perpetua oblivio et amnestia*, ewiges Vergessen und Vergeben, aller der gegenseitig begangenen feindseligen Handlungen herrschen. Auch damit war eine Institution geschaffen, die fast dreihundert Jahre in Geltung bleiben sollte. Erst nach dem ersten Weltkrieg kommt, zuerst im Versailler Vertrag, die Wendung in der Richtung, daß Kriegsverbrechen beim Friedensschluß nicht mehr selbstverständlich amnestiert sind, sondern einer gerichtlichen Verfolgung ausgesetzt bleiben.

Eine weitere lang fortwirkende Bestimmung des Westfälischen Friedens betrifft die internationalen Ströme. Der Begriff wird zwar noch nicht klar herausgestellt. Aber der Gedanke, daß bei einem Strom wie dem Rhein, der durch so vieler Herren Länder fließt, die Schifffahrt nach Möglichkeit juristisch ungehemmt sein soll, kommt deutlich zum Ausdruck.

Die vielen Bestimmungen des Westfälischen Friedens über Gebietsveränderungen der beteiligten Staaten interessieren uns heute nicht mehr im einzelnen. Zu oft ist seither manches herüber und hinüber gegangen. Man denke nur an das Schicksal des Elsaß. Dagegen ist zweierlei in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse:

Auch der Westfälische Frieden zeigt an einigen Stellen, gerade was die Umschreibung des Staatsgebietes angeht, wie so mancher völkerrechtliche Vertrag nach ihm, die gewußte und gewollte Unklarheit. Die territorialen Rechte Frankreichs im Westen sind bewußt unklar ausgedrückt. Man weiß z. B. bei den drei Bistümern Metz, Toul und Verdun nicht, ob das weltliche Gebiet oder das Gebiet der kirchlichen Diözese gemeint ist, wie weit die lehensmäßig abhängigen Gebiete mit erfaßt sind usw. Schaut man hinter die Kulissen des Kongresses, — schon im 17. Jahrhundert erschien ein Buch über die Arcana, die Geheimnisse, des Westfälischen Friedens —, so entpuppt sich diese Unklarheit nicht als juristischer Kunstfehler, sondern als feinstes Spiel der Diplomatie. Man konnte sich nicht einig werden und verdeckte die mangelnde Einigung durch Unklarheit. Außerdem wollte der Kaiser den Reichsständen gegenüber verschleiern, wieviel er eigentlich vom Reichsgebiet abgetreten hatte. Und ebenso war Frankreich daran gelegen, im Augenblick bescheiden zu erscheinen. Aber man war sich auch klar über den geheimen Vorbehalt Frankreichs, zu gegebener Zeit durch eine andere Interpretation seiner Rechte auf Metz, Toul und Verdun und ebenso seiner Rechte im Elsaß diese augenblickliche Bescheidenheit fallen zu lassen.

Eine zweite territoriale Regelung von geschichtlichlicher Bedeutung bis in unsere Tage hinein ist die Loslösung der Schweiz vom Reich. Sie beginnt schon am Ende des 15. Jahrhunderts mit dem Frieden von Basel 1499, der die Eidgenossenschaft von der Jurisdiktion des Reichskammergerichts ausnimmt, das wenige Jahre vorher, 1495, gegründet worden war. Aber das Reichskammergericht hatte diese Regelung immer bekämpft; es hatte sie insbesondere in dem Sinne eng ausgelegt, daß nur die Kantone, die 1499 bereits zur Eidgenossenschaft gehörten, die Exemption genossen, während für die später hinzugekommenen die Jurisdiktion weiter in Anspruch genommen wurde. So war die Schweizer Frage auf dem Friedenskongreß in erster Linie eine Rechtsfrage und wurde als solche von dem Vertreter der Eidgenossenschaft, dem bedeutenden Basler Bürgermeister Wettstein, geschickt durchgefochten. Seine Methoden erinnern an diejenigen moderner Schweizer Diplomatie. Es wird berichtet, daß Wettstein derjenige Gesandte war, der das ungeteilte Wohlwollen aller übrigen genoß.

Die Dinge liefen schließlich darauf hinaus, daß ein Gutachten des Reichshofrates in Wien eingeholt wurde, der wie üblich eine dem Reichskammergericht entgegengesetzte Auffassung vertrat. Das Gutachten ging davon aus, daß sich die Schweiz seit dem Frieden von Basel politisch und rechtlich mit dem Reich auseinandergelebt hatte. Und darin

hatte der Reichshofrat vollkommen recht. Während das Reich im Dreißigjährigen Krieg vom Kriegslärm durchtobt wurde, war es der Schweiz gelungen, neutral zu bleiben. So war sie, wie heute auch, eine andere Welt geworden, eine Welt des Friedens.

In diesem Zusammenhang soll eine Stelle aus Grimmelshausens *Simplicissimus* wiedergegeben werden, die beweist, wie sehr der Reichshofrat im Recht war. *Simplicius Simplicissimus* besucht während des Krieges die Schweiz, das einzige Land, „darin der liebe Friede noch grünte“ und berichtet, was er dort gesehen hat:

„Das Land kam mir gegen andere deutsche Länder so fremd vor, als wenn ich in Brasilien oder China wäre. Da sah ich die Leute im Frieden handeln und wandeln; die Ställe standen voll Vieh, die Bauernhöfe liefen voll Hühner, Gänse und Enten, die Straßen wurden sicher von Reisenden gebraucht, die Wirtshäuser saßen voll Leute, die sich lustig machten. Da war ganz und gar keine Furcht vor dem Feinde, keine Sorge vor Plünderung und keine Angst, sein Gut, Leib und Leben zu verlieren. Ein jeder lebte sicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und zwar, gegen andere deutsche Länder zu rechnen, in lauter Wollust und Freude, also daß ich dieses Land für ein irdisches Paradies hielt, wiewohl es von Natur rauh genug zu sein schien.“

Dadurch, daß die Schweiz seit dem Frieden von Basel der Jurisdiktionsgewalt des Reichskammergerichts widerstrebt hatte, ein Zustand, der im Westfälischen Frieden endgültig legalisiert wurde, ist eine für die gesamteuropäische Rechtsgeschichte entscheidende Wendung eingetreten. In der für die Rezeption des römischen Rechts maßgebenden Zeit nach 1500 wirkte das Reichskammergericht, das nach des Reiches gemeinen Rechten, also nach römischem Recht richtete, nicht in die Schweiz hinein. Auf diese Weise ist die Schweiz ein Gebiet des deutschen Rechts geblieben, das wohl von Westen her dem vernünftigen Einfluß des römischen Rechts offen war, es aber nicht sklavisch rezipierte. Es ist so der Boden bereitet worden, auf dem eine Großtat moderner Kodifikation, das Schweizerische Zivilgesetzbuch von 1907, wachsen konnte.

Nicht minder bedeutsam als die völkerrechtlichen sind die staatsrechtlichen Auswirkungen des Westfälischen Friedens. Das Vertragsinstrument nimmt eine eigentümliche Zwitterstellung zwischen Völkerrecht und Staatsrecht ein. Außerlich gesehen liegen nur zwei völkerrechtliche Verträge vor, der Vertrag des Kaisers mit Frankreich und der Vertrag des Kaisers mit Schweden. Aber zugleich war in beiden Verträgen die Bestimmung enthalten, daß sie in Zukunft als *perpetua lex et pragmatica Imperii sanctio*, also als ewiges Gesetz und pragmatische Sanktion des Reiches zu gelten hätten. Sie sollten, wie es wenige Jahre später der Regensburger Jüngste Reichsabschied von 1654 formulierte „gleich andern des Heiligen Reichs Fundamental-Satz und -Ordnungen verbundlich seyn.“

Damit ist bereits in der Geburtsstunde des modernen Völkerrechts ein Problem aufgetreten, das uns bis zum heutigen Tage zu schaffen

macht. Es handelt sich um die Frage, inwieweit Völkerrecht, das seiner Natur nach zwischenstaatliches Recht ist, auch als innerstaatliches Recht wirken kann. Heute stehen wir vom Kontrollratsrecht bis zum Besatzungsstatut wieder mitten in dieser Problematik darinnen. Der Westfälische Frieden hat die Frage auf eine einfache und praktische Weise klar gelöst. Man war offenbar der Auffassung, daß durch völkerrechtlichen Vertrag nicht ohne weiteres inneres Reichsstaatsrecht geschaffen werden könnte. Deswegen wurde bestimmt, daß die Verträge von Osnabrück und Münster dem nächsten Reichsabschied und der Kaiserlichen Wahlkapitulation eingefügt werden sollten. Das ist dann insbesondere im Jüngsten Reichsabschied von 1654 geschehen.

Auf diese Weise ist der Westfälische Frieden zu einem grundlegenden Verfassungsgesetz des Reichs geworden. Diese Tatsache gibt zu interessanten geschichtlichen Überlegungen Anlaß. Im allgemeinen geht man bei der Geschichte der modernen geschriebenen Verfassungen davon aus, daß ihr Typus nicht vor dem 18. Jahrhundert in Erscheinung tritt. Ihr Zeitalter, in dem wir noch mitten darinnen stehen, beginnt mit den amerikanischen Verfassungen und wird dann — mit Ausnahme von England — durch die Verfassungen der französischen Revolution für Europa und schließlich für die ganze Welt maßgebend. Im Gegensatz dazu kannte das Mittelalter und die beginnende Neuzeit nur einzelne Verfassungsgesetze wie z. B. die Magna Carta von 1215, die Goldene Bulle von 1356 oder die Regimentsordnungen von 1500 und 1521.

Gewiß ist der Westfälische Frieden noch kein kodifiziertes allgemeines Verfassungsgesetz im modernen Sinne. Das konnte und wollte er gar nicht sein. Er gehört äußerlich gesehen noch dem Typus des einzelnen Verfassungsgesetzes der älteren Zeit an. Und doch ist er bereits eine Übergangserscheinung zum modernen allumfassenden Verfassungsgesetz. Liest man nämlich die Verträge des Westfälischen Friedens auf ihren Gehalt für die Reichsverfassung durch, so finden wir tatsächlich schon alle Materien des modernen Verfassungsrechts vertreten. Da soll die Rechtsstellung des Kaisers als Staatsoberhaupt durch eine ständige Wahlkapitulation geregelt werden, da ist die Rechtsstellung der einzelnen Reichsstände entscheidend festgelegt, da sind erste Ansätze für das spätere Grundrecht der Religionsfreiheit gegeben. Es läßt sich also insofern eine Linie von Osnabrück und Münster zur Frankfurter Paulskirche, vom Jahre 1648 zum Jahre 1848 ziehen.

Das Reich, das im Westfälischen Frieden diese Fortbildung seiner Verfassung erfahren hat, ist in eigentümlicher Weise nur Objekt der Gesetzgebung gewesen. Vertragspartner der beiden Verträge mit Frankreich und Schweden war auf deutscher Seite nur der Kaiser, nicht das Reich. Das war logisch. Denn das Reich befand sich weder mit Schweden noch mit Frankreich im Krieg. Im Gegenteil: Die Reichsstände waren zum Teil mit Frankreich, zum Teil mit Schweden verbündet. Es liefen z. B. Heiratspläne zwischen dem jugendlichen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg, dem späteren Großen Kurfürsten, und

Königin Christine von Schweden, der Tochter Gustav Adolfs, welche die Gründung eines protestantischen Großreiches um die Ostsee herum zum Gegenstand hatten. Und der süddeutsche Große Kurfürst jener Epoche, Maximilian von Bayern, war ein eifriger Förderer der französischen Politik. Aus allen diesen Gründen trat das Reich nicht als Vertragspartner in Erscheinung. Aber die Verträge wurden „im Namen aller Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reiches“ abgeschlossen. Und ein Ausschuß von kurfürstlichen, fürstlichen und reichsstädtischen Abgeordneten, die zu diesem Zweck besonders ausgewählt waren, unterzeichnete die Friedensinstrumente.

Unter diesen Umständen hätte die staatsrechtliche Geltung des Westfälischen Friedens nach wie vor zweifelhaft bleiben können. Denn der Kaiser war zu diesen tiefgreifenden Verfassungsänderungen des Reiches allein nicht befugt, und die Unterschrift einzelner Abgeordneter der Reichsstände ersetzte keinen Reichsschluß. Aber durch die ausdrückliche Erklärung des Westfälischen Friedens zu des Reiches Fundamental-Satz und -Ordnung auf dem Regensburger Reichstag wurden alle Zweifel behoben.

In der Tat ist das Reich, was in diesem Zusammenhang soviel heißt wie die Reichsstände, im Westfälischen Frieden, wenn es auch formal nur als Objekt der Gesetzgebung in Erscheinung trat, tatsächlich keineswegs nur als solches behandelt worden. Es war im Gegenteil das Bestreben der mit dem Kaiser verhandelnden Mächte, Frankreich und Schweden, die „Libertät“ des Reiches, wie man es damals nannte, zu stärken. Schweden trat ja durch Belehnung mit ausgedehnten norddeutschen Gebieten selbst in den Kreis der Reichsstände ein und ließ sich z. B. schon im Vertrag von Osnabrück selbst unbeschränkte Gerichtshoheit in seinen zum Reich gehörigen Ländern durch Gewährung des *privilegium de non appellando* erteilen.

Die Reichsgewalt erscheint durch den Westfälischen Frieden zwischen dem Kaiser und den Reichsständen zum mindesten als geteilt. Ja es läßt sich darüber hinaus ein starkes Übergewicht der reichsständischen Freiheiten feststellen. Ihr Recht der Landeshoheit, das *jus territorii et superioritatis* über ihre Untertanen, oder wie sich der französische Entwurf ausdrückte, das *droit de souveraineté*, wurde ausdrücklich anerkannt. Und nach außen wurde ihnen volle völkerrechtliche Verkehrsfähigkeit, das Recht Bündnisse zu schließen, zuerkannt. Nur sollten die Bündnisse nicht gegen Kaiser und Reich gerichtet sein. Damit war dem sich auflösenden Reich eine seinem status entsprechende Verfassung gegeben. Ein geistvoller französischer Schriftsteller hat sie eine „wohlorganisierte Anarchie“ genannt. Aber es ist auch eine hohe Kunst, anarchische Zustände zu organisieren. Dafür haben wir heute wieder ein Verständnis bekommen. Der in Regensburg seit 1665 ständig tagende Reichstag, der ein die kaiserliche Regimentsführung dauernd überwachender Gesandtenkongreß der Reichsstände war, bringt sowohl die

Teilung der Hoheitsgewalt zwischen Kaiser und Reich als auch die deutsche Libertät unmittelbar zum Ausdruck.

Damit war der selbständige deutsche Klein- und Mittelstaat geboren. Er ist viel geschmäht worden, und in vielem mögen die anklagenden Stimmen recht haben. Aber wir haben die Pflicht, ihm auf seinem Gebiet auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wieviel treue Beamtenarbeit, wieviel Verwaltungskunst und wieviel Ordnung der sozialen Zustände stecken dahinter. Und wieviel Werke von bleibendem Wert für die deutsche Kultur sind ihm zu verdanken. Ohne den deutschen Kleinstaat ist das harmonische Leben und Schaffen eines Goethe nicht denkbar. Wenn über ganz Deutschland, vor allem im Süden und Westen, kleine und kleinste Kulturmittelpunkte zerstreut sind, welche zu einem nicht geringen Teil dem Schicksal der Zerbombung, das die großen Städte betroffen hat, entgangen sind, so ist das eine Frucht ehemaliger Kleinstaaterei. Wir wollen und können sie nicht zurückwünschen, aber wir können, je mehr wir von ihr Abstand gewinnen, sie auch gerechter beurteilen.

Ein weiteres verfassungsrechtliches Ergebnis des Westfälischen Friedens ist die föderalistische Gestaltung des Reiches. Auch sie bedarf einer gerechten Beurteilung. Daß sie bei der Unzahl von Territorien, die in der föderalistischen Verfassung des damaligen Reiches zusammengefaßt waren, nur schwer funktionieren konnte, ist selbstverständlich. Aber auch hier gebietet die Gerechtigkeit eine gewisse Korrektur des üblichen Geschichtsbildes. Es ist in Regensburg nicht nur ödes Religionsgezänk betrieben und um Titel und Ehren gefeilscht worden, sondern es ist auch ehrliche Arbeit geleistet worden. Die beiden Verträge des Westfälischen Friedens tragen noch zwei Daten, den 14. und den 24. Oktober 1648, weil sie zwischen Katholiken und Protestanten geschlossen waren und die einen den Gregorianischen, die anderen den Julianischen Kalender gebrauchten. Ein Beschluß des Corpus Evangelicorum des Regensburger Reichstages nahm zum 1. März 1700 auch für die evangelischen Territorien Deutschlands den Gregorianischen Kalender an. Wir haben heute wieder ein Gefühl dafür bekommen, was eine solche Einheit auf kulturellem Gebiet, auch bei politischer Zerrissenheit, bedeuten kann.

Damit tritt uns das Recht des Westfälischen Friedens entgegen, dessen Fortwirkung wir am intensivsten empfinden. Es sind seine kirchlich-religiösen Normen. Die Bedeutung des Westfälischen Friedens auf diesem Gebiet läßt sich am einfachsten auf die Formel bringen, daß er das erste Fortschreiten von der staatlichen Parität zur persönlichen Toleranz bedeutet. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 hatte im schließlichen Gleichgewicht der Kräfte zwischen Alt- und Neugläubigen die Parität gebracht. Nach dem Grundsatz cuius regio illius religio gab es im allgemeinen nur geschlossen katholische und geschlossen protestantische Territorien, die sich gleichberechtigt gegenüber standen — Parität ohne Toleranz. Nur in einigen freien Reichs-

städten, wie z. B. Augsburg, gab es Bürger beider Konfessionen, die nebeneinander wohnten. Das gab Anlaß zu unendlichem Streit. Die Stadt Donauwörth verlor über solchen inneren Religionswirren ihre Reichsfreiheit und wurde bayerisch.

Im Gegensatz dazu brachte der Westfälische Frieden eine Lockerung des starren Grundsatzes *cuius regio illius religio*. Aus mancherlei rechtlichen Gründen konnte es seit 1648 vorkommen, daß Katholiken, Lutheraner und Reformierte, die durch den Westfälischen Frieden als dritte Religionspartei anerkannt wurden, nebeneinander wohnen und sich gegenseitig dulden mußten.

Das Normaljahr 1624 brachte unter Umständen eine solche Mischung der Konfessionen. Wenn ein Fürst die Konfession wechselte, konnte er seine Untertanen nicht mehr zum Übertritt zwingen, konnte aber neben ihnen Untertanen seines eigenen Glaubens dulden. Auf der Rechtsgrundlage des Westfälischen Friedens konnten beispielsweise in die lutherische fränkische Markgrafenstadt Bayreuth reformierte französische Hugenotten einwandern. Das von Katholiken und Protestanten bewohnte Fürstbistum Osnabrück wurde abwechselnd mit einem katholischen und einem evangelischen Bischof besetzt. Der letztere mußte aus dem Haus Braunschweig-Lüneburg sein.

Aber auch dort, wo den Andersgläubigen ein öffentlicher Kultus nicht gestattet war, wurde grundsätzlich, allerdings mit Ausnahme für manche Gebiete, die *devotio domestica*, die Andacht zu Hause, zugelassen und die Teilnahme am Gottesdienst der eigenen Konfession in einem benachbarten andersgläubigen Gebiet nicht verboten. Wie intensiv die rechtlichen Formulierungen, die Unterscheidung des Westfälischen Friedens zwischen *devotio domestica* und *cultus publicus* in das deutsche Rechtsdenken eingegangen sind, beweist die Tatsache, daß sie noch in Artikel 142 der Bayerischen Verfassung von 1946 wiederkehren. Dort wird im Rahmen des Grundrechtes der Religionsfreiheit die „Freiheit der Vereinigung zu gemeinsamer Hausandacht“ und „zu öffentlichen Kulthandlungen“ garantiert.

Am fortschrittlichsten erscheint uns in dieser Beziehung Artikel V § 35 des Friedens von Osnabrück. Er lautet in deutscher Übersetzung: „Ob aber die Untertanen katholisch oder Augsburger Bekenntnisses sind, sollen sie nirgendwo verachtet werden, noch von der Gemeinschaft des Verkehrs, der Handwerker oder Gilden, von Erbschaften, Vermächtnissen, Hospitälern, Aussätzigenheimen, Almosen oder anderen Rechten und Verbindungen, noch viel weniger von den öffentlichen Friedhöfen und der Ehre des Begräbnisses ausgeschlossen sein oder soll für die Gewährung des Begräbnisses von den Überlebenden etwas außer den Gebühren jeder Pfarrkirche, die für die Toten gewöhnlich gezahlt werden, verlangt werden; sondern in diesen und ähnlichen Dingen sollen sie gleiches Recht mit den Mitbürgern haben, von gleicher Gerechtigkeit und gleichen Schutz gesichert.“

Und ebenso fortschrittlich klingt heute im 20. Jahrhundert das Auswanderungs- und Ausweisungsrecht für Andersgläubige: Artikel V § 57 des Osnabrücker Friedens gewährte eine fünfjährige Frist und bestimmte: „Man ist aber übereingekommen, daß von den Landesherren jenen Untertanen, die im genannten Jahre (1624) weder öffentliche noch private Religionsübung gehabt und demnach zur Zeit der Veröffentlichung des vorliegenden Vertrages im Gebiet unmittelbarer Stände wohnend angetroffen werden, . . . . . eine Frist von mindestens fünf Jahren, denen aber, die nach Veröffentlichung des Friedens die Religion wechseln, mindestens von drei Jahren zur Auswanderung gestellt werden soll, wenn sie keine längere Frist erhalten können; es sollen auch den freiwillig oder gezwungen Auswandernden nicht Zeugnisse über Geburt, edle Herkunft, Entlassung, Gewerbeausbildung, anständiges Leben vorenthalten werden, auch sollen sie nicht mit ungebräuchlichen Verpflichtungen oder unbillig gesteigerter Versteuerung des mitgenommenen Vermögens belastet werden, noch viel weniger soll den freiwillig Auswandernden ein Hindernis unter dem Vorwand der Leibeigenschaft oder unter einem anderen bereitet werden.“

Selbstverständlich wäre es falsch, die durch den Westfälischen Frieden an Hand dieser Bestimmungen geschaffenen Verhältnisse nun einseitig idealisieren zu wollen. Eine raffinierte Politik fand immer Mittel und Wege, sie zu umgehen. Man ließ z. B. die andersgläubigen Untertanen, einfache Laien, die sich zu einer bestimmten Konfession bekannten, in den Glaubenslehren dieser Konfession von einem beschlagenen Theologen prüfen. Und wenn sie dann in irgendeiner Beziehung von dem offiziellen Dogma ihrer Religion aus Unkenntnis abwichen, wurde festgestellt, daß sie ja gar nicht zu dieser durch den Westfälischen Frieden geschützten Konfession gehörten, sondern außerhalb des Friedens stehende Sektierer seien.

Und daß die durch das Normaljahr 1624 geschaffenen Simultankirchenverhältnisse, die den Gebrauch einer Kirche zwei Konfessionen einräumten, reibungslos funktioniert hätten, wird niemand zu behaupten wagen. Prozesse um Simultankirchen hat es bis in unsere Tage hinein gegeben. Die religionsrechtlichen Normen des Westfälischen Friedens waren also nicht der Boden, auf dem die Konfessionen sofort friedlich miteinander lebten. Das war auch wirklich nicht zu verlangen, nachdem man ja noch nicht einmal in derselben Stadt miteinander Frieden schließen konnte. Aber sie waren doch die Plattform, auf der man, wenn auch oft streitend und miteinander ringend, sich schließlich zusammenfand. Sie wurden einfach unentbehrlich. Das beweist am besten die Tatsache, daß nach der Nichtigerklärung des bisherigen Reichsrechts und damit des Westfälischen Friedens durch die Rheinbunds-Akte vom 12. Juli 1806, diese unentbehrlichen Normen einfach gewohnheitsrechtlich weiterlebten. Das führende Staatsrecht des deutschen Bundes von Klüber hat diese gewohnheitsrechtliche Rezeption des Westfälischen Friedens anerkannt. In dieser Form kann sein Recht heute noch lebendig sein.

Mit dieser allmählichen Zusammenführung der Konfessionen in Deutschland hat der Westfälische Frieden seine größte Leistung vollbracht. Der Zeitpunkt, den Artikel V § 1 des Friedens von Osnabrück so umschreibt:

„bis man sich durch Gottes Gnade wegen der Religion selbst wird geeinigt haben“ ist zwar immer noch nicht gekommen. Aber wir haben vielleicht als schönste Frucht der letzten schweren Jahrzehnte einen weitgehenden inneren Frieden unter den Konfessionen zu verzeichnen, der aus dem erzwungenen äußeren Frieden der Instrumente von Osnabrück und Münster langsam herausgewachsen ist. Den erzwungenen Simultaneen des Normaljahres 1624 sind in den letzten Jahren des zweiten Weltkrieges und in der gegenwärtigen Nachkriegszeit aus der Flüchtlingsnot heraus zahlreiche freiwillige Simultaneen gefolgt, indem sich die Konfessionen ihre Kirchen im Falle der Not gegenseitig zum Gebrauch einräumen. Eine erfreulichere Fernwirkung eines 500 Jahre alten Gesetzes wird sich wohl selten feststellen lassen.

Im Jahre 1898 sprach zum zweihundertfünfzigjährigen Jubiläum des Westfälischen Friedens der bedeutende Historiker Heinrich Finke die Worte: „Wir mußten durch einen solchen Krieg hindurch gehen, um die Grundlagen des konfessionellen, des religiösen Friedens zu finden, den wir heute haben.“ Diese Entwicklung hat sich in den letzten fünfzig Jahren im verstärkten Maße fortgesetzt. Vielleicht dürfen wir aus dem, was vom Westfälischen Frieden heute noch wirksam ist, in unserer gegenwärtigen schweren Zeit den Trost schöpfen, daß auch wir durch sie um einer besseren Zukunft willen hindurchgehen müssen.

ROLAND STEINACKER:

## Erinnerung an 1548

Von allen Seiten wurde die Erinnerung an das Jahr 1848 aufgefrischt und das Erbe, das dieses Jahr dem deutschen Volke hinterlassen hat und seine geschichtliche Bedeutung gewürdigt. Ähnlich, wenn auch nicht in demselben Maße, gedachte man auch des Jahres 1648. Ganz vergessen hat man aber scheint des Jahres 1548. Und doch bedeutet dieses Jahr in der Geschichte unseres Volkes und unserer Kirche nicht weniger, sondern eigentlich mehr als 1648 und 1848. Ja, man könnte sogar sagen, es zeigt eine gewisse Ähnlichkeit mit der Lage der Jahre 1945—1948. Der Zusammenbruch dieser Jahre ist gewiß noch schrecklicher als der von 1547—1552. Aber, so wie heute Deutschland wehrlos zu den Füßen der Siegermächte liegt, so lag damals Deutschland zu den Füßen des Siegers, Kaiser Karls V., dessen spanisches Weltreich unüberwindlich schien. So wenig wir heute einen Ausweg aus dem Elend sehen, so wenig schien es damals möglich, sich von der spanischen Knechtschaft frei zu machen. Kein Mensch konnte ahnen, was dann 1552 geschah, und daß 1555 der Augsburger Religionsfriede den Kaiser um alle Erfolge seines Sieges

über die Schmalkaldischen Verbündeten bringen werde. Im Jahre 1548 schien Kaiser Karl V. das Ziel eines dreißigjährigen Ringens um die Weltmacht erreicht zu haben. Er stand da als der Herrscher des Abendlandes, mächtiger als jemals ein deutscher Kaiser, und gebot über Europa und über die Kirche. Wer hat ihm den Siegespreis entrissen? War es Moritz von Sachsen, war es Heinrich II. von Frankreich? Das mag für die reine Politik gelten, aber die letzte Ursache, weshalb Karl V. scheiterte, liegt anderswo. Sie lag auf kirchlichem Gebiet und die Jahre 1548—1549 brachten die Entscheidung im Kampfe um das Interim, das Karl V. im Juni 1548 auf dem Reichstag zu Augsburg den Evangelischen aufzwang.

Das Interim sollte das deutsche Volk zurückführen in den Schafstall des „Nachfolgers St. Petri“ und die Herrschaft Roms über das ganze Abendland sicherstellen. Es sollte gelten interim d. h. bis zu dem Konzil, das die Einheit der Kirche und die Ausrottung der lutherischen Ketzerei besiegeln sollte. „Groß Macht und viel List“ stand an seiner Wiege. Scheinbar sollten den Evangelischen Zugeständnisse gemacht, unvermerkt aber das alte römische und päpstliche Wesen wieder eingeführt werden. Und dennoch ist das Interim gescheitert, selbst dort, wo man es mit Gewalt durchführte. Es ist gescheitert an der evangelischen Glaubensstreue des Volkes und der Pfarrerschaft. Zwar die Fürsten unterwarfen sich fast alle, die Hochburg des Evangeliums und der reinen Lehre, Wittenberg, seine theologische Fakultät und namentlich Melancthon, gewissermaßen „der Nachfolger“ Luthers und Erbe seiner Autorität versagte völlig: die Hirten verließen die Herde. Und dennoch verwarf alles, was wirklich evangelisch war, das Interim. Das Volk erkannte: „das Interim hat den Schalk hinter ihm“. Und die Pfarrer, vor die Wahl gestellt ihren Glauben zu verleugnen und den „Antichrist“ anzuerkennen oder Brot und Stellung, vielleicht auch Freiheit und Leben zu verlieren, lehnten das Interim ab. Zu Hunderten müssen sie fliehen, allein 400 im schwäbischen Oberland. Das Jahr 1548 ist ein Ruhmesblatt in der Geschichte der lutherischen Kirche Deutschlands. Es bewies, daß unser Volk damals das Evangelium wirklich in sein Herz genommen hatte, daß die rechte Glaubenserkenntnis in ihm lebte, daß Luther nicht vergebens 30 Jahre lang gelehrt und gewirkt hatte, daß die evangelische Christenheit erfolgreich zu widerstehen vermochte, um sich den Schatz des Evangeliums und die reine Lehre biblischer Erkenntnis nicht entreißen zu lassen. Das Gedächtnis dieser Zeit sollte in unserem Kirchenvolk wieder lebendig gemacht werden. Warum hat kein evangelischer Verlag Wilhelm Raabes Roman: „Unseres Herrgotts Kanzlei“ neu herausgegeben? Mag er auch nicht erstrangig sein und an andere Werke Raabes nicht heranreichen, er gibt doch ein lebendiges Bild von dem Heldenkampf Magdeburgs, das die Reichsacht nicht scheute um des Evangeliums willen. Der Volksmund hat die schließliche Niederlage Karls V. nicht unrichtig in das Wort zusammengefaßt: „Die Metz und die Magd, die haben dem Kaiser den Tanz versagt“. Bei Metz (1553)

handelte es sich um Politik, um den Machtkampf zwischen den spanischen Habsburgern und den französischen Valois, bei Magdeburg um die reine Lehre und das Evangelium.

Wohl war es erst Moritz von Sachsen und seine Verbündeten, die 1552 den Kaiser zwangen, den Passauer Vertrag und später den Augsburger Religionsfrieden sich gefallen zu lassen, durch die sein Lebenswerk zerstört wurde. Aber daß es dazu kam, das verdankte man doch zuletzt dem Widerstand des deutschen evangelischen Volkes — es war damals zu neun Zehntel lutherisch — und der evangelischen Pfarrerschaft. Ohne diesen Widerstand von Volk und Pfarrern hätten die deutschen Fürsten nicht zu den Waffen gegriffen, und Karl hat zuletzt den Kampf aufgegeben, weil er sah, das deutsche Volk will evangelisch bleiben und ist für Rom und das Papsttum verloren.

Es ist recht und billig, daß man das Gedächtnis derer erneuert, die den Widerstand gegen das Interim ermöglicht, durchgehalten und geführt haben. An erster Stelle muß da der gefangene und abgesetzte sächsische Kurfürst Johann Friedrich der Großmütige genannt werden. Allen Versuchen des Kaisers, ihm durch Güte oder Strenge die Zustimmung zum Interim abzurufen, hat er ein unerschütterliches Nein entgegengesetzt. Seine Antwort sollte in jeder Schulkirchengeschichte stehen. Sie lautete: „Ich stehe vor Ew. Majestät als ein armer gefangener Mann, ich lüge nicht, hab die Wahrheit bekannt und darum verlassen Hab, Gut, Land und Leut und habe nichts denn diesen gefangenen Leib . . . und soll dazu das Ewige auch verlassen durch meinen Widerruf? Davor wolle mich Gott behüten. Mir stünd auch übel an, daß durch mein törllich Widerruf viel tausend Menschen in groß Ärgernis sollten geführt werden.“ Den Augsburger Predigern, die aus dem Reich ausgewiesen wurden, gab er beim Abschied im Gefängnis als Zehrpennig seine Schatulle mit seinen letzten Kleinodien. Sein Beispiel hat zweifellos mächtig gewirkt und den Widerstand gegen das Interim sehr gestärkt. Philipp von Hessen dagegen hat sich gebeugt. Allerdings darf man nicht verschweigen, daß es auch an solchen nicht gefehlt hat, die völlig versagten, auch unter den Genossen und Gehilfen des Reformators, der ja in prophetischer Sicht vorausgesagt hatte, was nach seinem Tode kommen werde. Ein wirklicher Verräter der evangelischen Sache war wohl nur einer von ihnen, Agricola in Berlin, der einzige evangelische Theologe, der am Interim mitgearbeitet hat.

Schmerzlich aber ist es, daß Melancthon selbst und die anderen Wittenberger Professoren sich dem Kampf gegen das Interim feige versagt haben, und zwar wider besseres Wissen und Gewissen. Sie hatten damit den Anspruch, Luthers Erbe zu verwalten und in der evang. Kirche zu führen, verspielt. Ganz anders Brenz und Amsdorf und alle die anderen Freunde und Schüler Luthers, die den Widerstand gegen das Interim, vor allem aus Magdeburg, mutig und erfolgreich durchgehalten haben. Denn das ist klar, ohne Führung war ein solcher Widerstand vom Kirchenvolk nicht zu erwarten. Die Hirten mußten die Herde führen. Wir wollen hier nicht Namen häufen, aber der Mann, der der

geistige Führer und der unermülichste Arbeiter im Widerstandskampf war, verdient es, daß sein Name nicht vergessen werde. Denn er hat sich in diesem Kampfe als der rechte Schüler Luthers erwiesen. Das war Matthias Flacius Illyricus, der Retter der lutherischen Kirche in Deutschland. Es ist bezeichnend, wenn man die Lehrbücher der Kirchengeschichte für unsere Schulen und die volkstümlichen Darstellungen der Kirchengeschichte durchsieht, so findet man seinen Namen kaum und der ganze Interimskampf wird kaum erwähnt oder ganz verschwiegen. Das läßt sich auch damit nicht rechtfertigen, daß Flacius später mit seiner Erbstundenlehre irregegangen ist.

Wir können und wollen hier nicht ein Lebensbild dieses großen lutherischen Kirchenmannes geben, der als Theologe, im exegetischen wie historischen und systematischen Zweige der Theologie bahnbrechende Arbeit geleistet hat. Nur kurz sei darauf hingewiesen, daß Flacius der erste war, der angesichts des Versagens von Melanchthon den Kampf gegen das Interim aufnahm, und zwar, das muß gegenüber der üblichen falschen Beschuldigung betont werden, nicht aus Streitsucht, nicht aus Undankbarkeit gegen seinen Lehrer, sondern allein aus Treue gegen Luthers Erbe, aus berechtigter Sorge, daß die reine Lehre unterdrückt, und die evang. Kirche ihrer Freiheit beraubt werden müsse, wenn alle so weich und nachgiebig blieben wie Melanchthon und die anderen Wittenberger damals. An hundert Schriften hat Flacius aus „unseres Herrgotts Kanzlei“ in Magdeburg ausgehen lassen, nicht nur in lateinischer, sondern vor allem in deutscher Sprache, obwohl er diese erst in seinem Mannesalter in Wittenberg erlernt hatte. Er war ja ein Südslawe aus Istrien und hieß eigentlich Vlassitsch. Er ist auch erst dann öffentlich aufgetreten, als er sah, daß die berufenen Männer, vor allem Melanchthon, völlig versagten und nachdem alle seine Bitten und Mahnungen bei Melanchthon vergeblich waren. Und er verstand vor allem, dem Interim seine heuchlerische Larve abzureißen. Das waren die Adiophora, die sogenannten Mitteldinge. Die Wittenberger meinten „das Bekenntnis besteht nicht in Mitteldingen“. Die Kultusforderungen des Interims seien nebensächlich, man könne sie aus Friedensliebe ruhig annehmen. Damit verwirrten sie die evangelischen Gewissen. Es ist das große Verdienst von Flacius, daß er besonders in dem „Buch von wahren und falschen Mitteldingen“ gezeigt hat, daß es im Falle des Bekenntnisses (in casu confessionis) keine Mitteldinge gebe, wie das dann die Konkordienformel bekenntnismäßig festgelegt hat.

Unsere Väter haben wahrlich nicht ohne Ursache und nicht vergebens den Kampf um die reine Lehre geführt, den man später gescheut, ja geschmäht und aus Lieblosigkeit und Streitsucht abzuleiten versucht hat. Sie haben den Lockungen, um der Einheit der Kirche willen die Reinheit der Lehre preiszugeben, tapfer widerstanden und so die evangelische Wahrheit und die evangelische Kirche gerettet. Darum soll das Gedächtnis jener Bekenner und Interimsgegner uns teuer und unvergessen bleiben.

## Von kirchlicher Sitte und kirchlicher Zucht

Die Glieder der ev.-luth. Diasporakirche aus Befarabien wurden im Jahre 1940 nach Deutschland umgesiedelt. Seit 1945 leben sie als Flüchtlinge zerstreut im Lande. Wie sie die kirchlichen Ordnungen ihrer 125-jährigen Geschichte in der Fremde für ihren Christenstand heute nutzbar machen möchten, zeigt der folgende Beitrag, der ursprünglich für die Leser ihres eigenen Heimatkalenders bestimmt war, der eben in Vorbereitung ist. Der Herausgeber.

In den Spalten unseres Mitteilungsblattes kann man immer wieder von Heimattreffen lesen, die oft mit Gottesdiensten für unsere Glaubensgenossen aus Befarabien und der Dobrudscha verbunden sind. Von diesen Gottesdiensten wird meistens berichtet, daß sie eine große Zahl von Teilnehmern zusammenführen und daß dieselben durch das Treffen und die gottesdienstlichen Feierstunden Trost und Aufrichtung und neue Hoffnung empfangen. Diesen Eindruck haben auch wir Pastoren, und darum sind wir dankbar, wenn wir diesen Dienst an den zerstreuten Gliedern der ehemaligen evang.-luth. Kirche unserer Heimat tun dürfen.

Doch wollen wir eines dabei nicht übersehen. Zu diesen Gottesdiensten versammelt sich nicht eine Gemeinde, wie sie ehemals war, sondern eine mehr oder weniger zufällige Schar von Glaubensgenossen aus der Heimat tritt im Gotteshause zur Gemeinde zusammen. Und das ist doch ein Unterschied. Die Gemeinde in der Heimat war in den meisten Fällen die Dorfgemeinschaft: Familien, Nachbarn, engere oder weitere Verwandtschaft, also alles Menschen, die schon durch das Zusammenwohnen Haus bei Haus, durch die Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinde, einer Schule, einer Obrigkeit, einem dörflichen Landbesitz eine Schicksalsgemeinschaft waren. Feste — meist ungeschriebene — Sitten und Ordnungen hielten diesen Kirchen- und Volkskörper zusammen. Man kannte einander, man achtete aufeinander, man begegnete einander oft, man stand vor denselben Fragen und hatte meist auch die gleichen Ziele vor sich. Es fiel sehr auf, wenn einer aus dieser Front ausbrach und eigene Wege ging.

Heute ist das ganz anders. Die allermeisten Familien aus unserer Heimat leben viele Wochen und Monate, ohne auch nur einem Landsmann zu begegnen. Die Lebensverhältnisse sind untereinander sehr verschieden, ebenso die Umgebung, die Erwerbsmöglichkeiten, die Wohnungen, die ganze soziale Lage. Wir sind weithin Einzelgänger geworden. Alte Ordnungen, Sitten und die Lebensweise, wie sie in der Heimat als Rahmen unseres Daseins sich von selbst ergaben, sind einfach nicht mehr vorhanden. Sie waren auch schon in den Ostgebieten nicht mehr da, wo die meisten von uns von 1940 bis 1945 gewohnt haben. Denn auch dort waren wir durch die Ansiedlung sehr

zerstreut worden. Und das ist nun nach diesem Kriege in noch viel weitgehendem Maße der Fall.

Ich selbst konnte noch nicht viele Gottesdienste für unsere Glaubensgenossen aus der Heimat halten. Aber die Gespräche, die ich auf den wenigen Treffen mit Landsleuten, aber auch mit einheimischen Pfarrern, Dorf- und Stadtbewohnern geführt habe, geben mir viel zu denken. Wir sind nicht mehr dieselben, die wir vordem waren. Auch die kirchlichen Höhepunkte der Heimatgottesdienste können uns darüber nicht hinwegtäuschen. Von der kirchlichen Sitte und Zucht aus der Zeit unserer Väter sind wir schon in den letzten Jahren in der alten Heimat etwas abgerückt. Wichtige Bindungen haben sich schon dort gelockert; und das nicht zu unserem Besten. Durch die Umsiedlung aber, die Einweisung im Osten, die Ausweisung oder Flucht vor dort, das Umherirren und die Zerstreung in Deutschland ist dieser Vorgang immer noch weitergetrieben worden.

Ich meine nun nicht, daß wir heute — 1949 — unvermittelt da wieder weitermachen könnten, wo wir vor 20 oder 30 oder 50 Jahren gestanden haben. Ich meine aber allerdings, daß es für unseren Glaubensstand als Christen, für unseren ganzen inwendigen Menschen, auch für unser und unser Kinder äußeres Fortkommen von ganz wesentlicher Bedeutung ist, daß wir uns auf das gute, väterliche Erbe besinnen, das uns durch den Wirrwarr der letzten Jahre und bei dem bitteren Kampf um die bloße Existenz heute einfach zu entgleiten droht.

Wenn ich darüber als jüngster der heute lebenden befarabischen Pastoren schreibe, so möchte ich gleich hinzusetzen, daß ich sehr wohl weiß, daß die Dinge aus dem Blickfeld eines gereiften Alters und einer längeren geistlichen Erfahrung gesehen sich vielleicht anders ausnehmen. Ich bin einer Belehrung hierüber sicher nicht verschlossen. Ich halte mich aber aus meiner Kenntnis und Beobachtung heraus doch für verpflichtet, auch dazu das Wort zu nehmen. Dabei meine ich, daß vielleicht auch denen, die keine Heimatgottesdienste, Aussprachversammlungen und sonstige Treffen mitmachen können, wo allenfalls in echter Seelsorge auch solche Besinnungen angestellt werden können, ein Dienst getan wird. Wenn es sich hierbei um Dinge der kirchlichen Sitte, der Ordnung und der Zucht handelt, die wir sonst auf der Kirchenratssitzung, der Gemeinde- oder Kirchspielsversammlung oder der Synode besprochen hätten, so wissen wir alle, daß uns das heute nicht möglich ist. Darum möge es auf schriftlichem Wege geschehen.

Unsere kirchliche Herkunft aus der evang.-luth. Kirche Deutschlands, unsere Eingliederung in die evang.-luth. Kirche Rußlands, das Eigenleben in unserer engeren Heimat haben die kirchliche Sitte, wie sie bei uns gang und gäbe war, geformt. Ebenso ist es mit der kirchlichen Zucht, wie sie bei uns geübt worden ist. Wir wollen beide nicht gering achten, denn sie sind biblisch wohl begründet. Freilich, wenn dieser biblische Grund verloren geht, dann werden sie zu toter

Form und entbehren jeden Sinnes. So weit ist es aber bei uns doch noch nicht. Aber nötig ist es, daß wir uns mit Ernst darauf besinnen, woraus in unserer Heimatkirche Ordnung und Zucht im Gemeindeleben erwachsen sind.

Aus nichts anderem nämlich, als aus dem Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes. Woran lag es, daß es sich z. B. für unsere Gemeinden von selbst verstand, daß für die Kinder Schulen da sein mußten, auch wenn man sie aus eigenen Mitteln und ohne Hilfe des Staates aufzubauen und zu unterhalten hatte? Woher kam es, daß der Schulzwang, das Gesetz, daß alle gesunden Kinder die Schule besuchen müssen, bei uns, im Unterschied zu den um uns wohnenden Völkern, nicht erzwungen zu werden brauchte? Das kam einfach aus dem richtigen biblischen Verständnis von der Verantwortung, die eine christliche Gemeinde trägt. Eph. 6, 4, war bei uns bekannt und wurde auch geübt: „Ziehet sie (die Kinder) auf in der Zucht und Vermahnung zum Herrn!“ Durch die Konfirmation wurden sie dann zu selbständigen Gemeindegliedern. Diese Feier ist aber nur der Abschluß einer geordneten Unterweisung der Jugend in der Glaubenslehre unserer Kirche; ebenso geht ihr die Darlegung des Heilsweges und der Ruf zur Nachfolge Jesu Christi voraus. Um diese Unterweisung erhalten zu können, muß man aber zuerst einmal lesen und schreiben können und dann auch in den übrigen Fächern des elementaren Wissens unterwiesen worden sein. Dazu aber mußten Lehrer angestellt und Schulgebäude errichtet werden. Der Schulunterricht wurde von den Gemeinden als Vorbereitung zur Konfirmation verstanden und gefordert. Es scheint heute sehr umständlich und altmodisch, ihn so zu begründen. Wir wollen uns aber klar darüber sein, daß bei den Kolonisten in Südrußland aus diesem Grunde so großer Wert auf die schulische Erziehung gelegt worden ist, — und das wahrlich nicht zum Schaden des heranwachsenden Geschlechtes und der Kirche. Die Konfirmation, die dem Schulunterricht folgte, und die dreijährige Kinderlehre, die noch festigen sollte, was erworben war, waren feste kirchliche Ordnungen, die dem Gehorsam gegenüber Gottes Geboten entstammten und dem Aufbau der Gemeinde dienten.

Ebenso war es mit dem Gottesdienstbesuch. Er war eine gute Sitte. Man achte sie nicht gering. Man sage nicht, viele seien ihr nur der Form wegen gefolgt, und um nicht unliebsam aufzufallen. Es wird übrigens erst die Ewigkeit erweisen, wieviele Menschenseelen dadurch gerettet worden sind, daß der Gottesdienst in einer Gemeinde „ganz gewohnheitsmäßig“ besucht worden ist. Aber auch ein biblisches Wort will ich für die feste Sitte und Gewohnheit hier herschreiben. Es steht Luk. 4, 16. Es wird von dem Herrn Christus erzählt: „Er ging in die Schule (= Stätte der Lehre des Gesetzes; Synagoge, Kirche) nach seiner Gewohnheit am Sabbattage . . .“ ER hatte die Stütze der Gewohnheit nicht nötig, denn er fragte schon mit 12 Jahren seine Eltern im Tempel: „Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines

Vaters ist?“ Uns aber ist diese gute Ordnung eine rechte Hilfe, besonders auch in Zeiten der Lauheit und auch dann, wenn vielleicht einmal ein schlechtes Beispiel uns andere Wege weisen will.

Und was ist es überhaupt um die Heiligung des Sonntags, der nicht nur ein Ruhetag des Leibes, sondern auch ein Feiertag der Seele sein soll? Es war bei uns eine gute Sitte, daß für beides gesorgt war. Schon das war eine Hilfe, daß in der Gemeinde einer auf den andern sah und auf ihn acht hatte. Heute wohnen wir unter Menschen, die wir jedenfalls nicht so gut kennen, wie unsere alten Nachbarn im Heimatdorf. Wir haben aneinander nicht das gleiche Interesse, jeder geht seinen Weg für sich. Keiner hält darum aber auch den andern zu einem rechten christlichen Leben an. Darum ist es not, daß wir, um der guten Sitte der Sonntagsheiligung treu zu bleiben, uns auf ihre Wurzel besinnen: die ist das dritte Gebot, das wir alle kennen, und der Vorgang der alten Christenheit, die am ersten Tage der Woche sich um des Herrn Wort scharte und seinen Auferstehungstag jede Woche neu beging. Das schließt es aber aus, daß man andere als nur Notarbeiten tut, aber auch, daß man etwa den ganzen Tag über nichts anderem als leidenschaftlich dem Sport hingegeben ist. Auch das Fußballtoto hat keine Verheißung in der Heiligen Schrift! Für uns Menschen, die wir auf dem Weg zur Ewigkeit sind, will und soll der Sonntag ein Tag der Ruhe und der Sammlung sein, an dem uns unser himmlischer Vater mit seinem Wort und Sakrament viel mehr dient, als wir ihm jemals dienen können; darum sollst du den Feiertag heiligen! Und darum ist er auch in der Heimat geheiligt worden.

So könnten wir durch den Lauf des Kirchenjahres gehen und fänden überall den biblischen Grund der kirchlichen Ordnung. Ebenso war unser ganzer Lebensweg, besonders in seinen Stationen und Höhepunkten, aber auch in seinem ganzen Verlauf, bestimmt durch gute kirchliche Sitte. Sitte ist etwas anderes als Mode. Man kann es nicht eine Mode nennen, daß man bei uns die Kinder schon bald nach der Geburt zur Taufe brachte, daß man sie in der Zucht des Herrn aufzog, sie zum fleißigen Lernen von Katechismusstücken, Liedern und Sprüchen anhielt, daß wir ein festes Alter für die Konfirmation hatten und daß kirchliches Aufgebot und kirchliche Trauung, Gottesdienstbesuch und Abendmahlsgang, Tischgebet und Hausandacht weithin in fester Übung standen. Es war nicht eine Mode, daß wir unsere höheren Schulen und die Anstalten der Barmherzigkeit durch unsere eigenen Beiträge, Opfer und Gaben unterhielten, daß wir das alte Jahr mit der Feier des Heiligen Abendmahls schlossen und daß den Verstorbenen seine nächsten Freunde zu Grabe trugen. Das waren gute kirchliche Sitten. Sie ordneten unser Leben in Haus und Gemeinde im Geiste der Bibel.

Wir werden auch in der Gemeinde und Kirche, zu der wir nun in Deutschland gehören, nur in soweit ernst genommen, als wir unser weiteres Leben durch unseren christlichen Glauben bestimmt

sein lassen. Wo man einen Mann oder eine Frau trifft, bei denen es ersichtlich ist, daß sie am Alltag und Sonntag unter der Zucht des Gotteswortes stehen, da wird man ihren Rat gern suchen, hören und befolgen, ja man wird bald daran denken, sie auch etwa in den Kirchenvorstand, in die Gemeindevertretung, in die Bezirks- und Landessynode zu wählen. Wir brauchten, wenn wir entschieden für den Glauben unserer Väter einträten und ihm im Alltag unseres Flüchtlingsdaseins zur Geltung brächten, nicht darum besorgt zu sein, daß wir ja zahlenmäßig entsprechend in den kirchlichen Körperschaften vertreten seien. Das ergäbe sich von selbst. So ernst wir es selbst mit unserem Christsein nehmen, so ernst nimmt man uns auch in der Gemeinde und Kirche, zu der wir nun gehören.

Das setzt freilich voraus, daß wir nicht nur die überkommene, gute Sitte weiterpflegen, sondern daß unser Leben — auch in der Not der Gegenwart — unter die Zucht des Gotteswortes komme und darunter bleibe.

„Zucht“ kommt her von ziehen. Zucht ist etwas, was sich nicht von selbst einstellt, sondern was geschaffen und gewirkt wird. In der Kirche gibt es seit alters Lehrzucht und Sittenzucht. Das sind die Bemühungen der Gemeinde um ihre Reinhaltung. Die biblische Grundlage steht dazu Matthäus 18, 15—17: „Sündigt aber dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er dich nicht, so nimm noch einen oder zwei zu dir, auf daß alle Sache bestehe auf zweier oder dreier Zeugen Mund. Hört er dich nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner“. Diese Ordnung ist der Gemeinde von ihrem Herrn gegeben. Wir dürfen sie nicht vergessen. Apg. 5, 1—11; 1. Kor. 5, 1 ff.; 2. Thess. 3, 14, 15 erweisen die Übung der Kirchenzucht in der ältesten Christenheit. Eine Kirche, die nicht strafen kann, wird auch nicht segnen können. Auch Luther hat die Übung der Zucht sehr wohl für möglich gehalten. (Siehe das 6. Hauptstück im Kleinen Katechismus!) Die lutherischen Bekenntnisschriften: das Augsburger Bekenntnis 28, die Apologie 14, die Schmalkaldener Artikel III, 9 verwerfen den in der römisch-katholischen Kirche geübten großen Bann, das ist der Ausschluß aus der Kirche. Sie bekennen sich aber, wie Luther ihn nennt, zu dem kleinen Bann. „Den großen Bann, wie es der Papst nennt, halten wir für ein lauter weltliche Strafe und geht uns Kirchendiener nichts an. Aber der kleine, das ist der rechte christliche Bann, ist, daß man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder ander Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden . . .“

Die Abendmahlzucht wurde in der lutherischen Kirche vom Pastor kraft seiner Schlüsselgewalt geübt. Das Urteil der Gemeinde wurde dabei gleichsam mitgesprochen. Wie die Kirchenzucht, die doch Heil und Rettung im Auge hat, mehr und mehr verfällt, kann man

auch daran sehen, daß das 6. Hauptstück „Vom Amt der Schlüssel“ heute in manchen Ausgaben von Luthers Kleinem Katechismus gar nicht mehr enthalten ist.

Die Lehrzucht in der Gemeinde, also die Aufsicht über die Reinheit und Schriftgemäßheit aller Verkündigung und Lehre der biblischen Botschaft wurde in unserer Kirche vom Pastor ausgeübt. Er achtete auf jede Unterweisung und Verkündigung in Schule, Kinderlehre, Brüderversammlung usw.; er trat Irrlehrern und Sekten entgegen. Der Pastor selbst unterstand der Lehrzucht des Oberpastors und des Konsistoriums.

Alles, was in unserer alten Heimat an kirchlicher Sittenzucht vorhanden war, ging auf das biblische Gebot, das Gehorsam fordert, zurück. Wenn es 1. Kor. 14, 40 heißt: „Lasset alles ehrbarlich und ordentlich zugehen!“ und wir auf dieses Wort hören, so wissen wir uns in der Nachfolge unseres Herrn. Der Pastor und die Gemeinde sind gleicherweise dazu aufgerufen, auf die Einhaltung kirchlicher Sitte und Zucht zu achten. Wenn ich nur einiges in Erinnerung rufe, so wird jedem gleich deutlich werden, was gemeint ist. Die konfirmierte Jugend war zur Teilnahme an der Kinderlehre verpflichtet. Unentschuldigtes Fehlen wurde bestraft. — Wir kannten den Unterschied bei der Trauung zwischen Brautpaaren ledigen und nicht mehr ledigen Standes. — Wir wußten, daß man, so lange man mit jemandem im Streit lebte, nicht zum Abendmahl gehen konnte. Es kam vor, daß bei Gemeindestreitigkeiten durch längere Zeit ganze Gemeindeteile nicht zum Tische des Herrn kamen, bis endlich wieder Friede geschlossen war. Diese Reihe ließe sich fortsetzen. Wir wissen zwar, daß wir auf Erden auch durch Kirchengzucht keine sichtbare Gemeinde der Heiligen schaffen werden. Das entbindet uns aber nicht der Pflicht, mit ernstem Streben in die Nachfolge Jesu Christi und den Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes zu treten.

Auch die Zucht der gemeindlichen Ordnung gehört hierher. Die Mittel, die das Gemeindeglied zum Ganzen beisteuert, gehören zu diesen Ordnungsdingen. Wie hieß es, besonders in den letzten Jahren, in unseren Gemeinden? Wer nicht zahlt, wird nicht bedient! Ein Satz, den die Gemeinde um ihrer säumigen Zahler willen, selbst aufgestellt hat. Gottesdienstbesuch und Sakramentsgenuß waren ihnen natürlich nicht verwehrt. Auch das war in Ordnung. Denn ohne diese Gnadenmittel Gottes kann keiner ein anderer Mensch werden, und auch in diesen äußeren Dingen, wie kirchliche Beitragsleistung, nicht in Ordnung kommen.

Wo alle diese Zucht von einer lebendigen Gemeinde, der lebendigen Kirche geübt wird, die dazu geistliche Vollmacht und geeignete Mittel besitzt, wird dieselbe nicht zu pharisäerhafter Absperrung noch zu sektenhafter Verengung führen, sondern es kann viel fruchtbare Wirkung davon erhofft werden. Die Mittel dürfen nur auf rein

kirchlichem Gebiet liegen und sollen in seelsorgerlichem Geist gehandhabt werden.

Von großem Segen ist, wie das Gemeinden des Missionsfeldes zeigen, die aber auch schon in der 3. Generation christlich sind, die Erziehung eines Gemeindegewissens, das die Verantwortung für alles spürt, in priesterlicher Fürbitte das Leben der Gesamtgemeinde trägt, als stille Gewalt wirkt, sich aber in entscheidender Stunde durch wirksame Entschließungen hervorwagt.

Von den Ordnungen der kirchlichen Zucht war in unseren Heimatgemeinden noch manches lebendig. Und das nicht zum Schaden der Kirche und der einzelnen Gemeindeglieder. Heute, wo wir in alle Winde zerstreut sind, ist es gut, sich einmal auf diese Dinge zu besinnen. Wir können sie nicht alle wieder unter uns lebendig werden lassen. Eines ist uns aber in unserem Christenstande der Zerstreuung not: daß wir den biblischen Grund von kirchlicher Zucht und Sitte bedenken, uns unter den Gehorsam gegenüber Gottes heiligem Gebot und seinen Anspruch gestellt wissen, unsere Kinder erziehen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn und in alledem festhalten an der Botschaft des Evangeliums, daß wir Sünder gerecht werden ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben an unsern Herrn Jesus Christus.

## Der Martin Luther-Bund

das Diasporawerk der Ev. Luth. Kirche Deutschlands

Von Rudolf Schäfer stammt eine Zeichnung, die dem Martin Luther-Bund gehört und einen Raum der Bundesleitung schmückt. Sie zeigt einen Streiter Christi; die Fahne mit dem Bild des Lammes in seiner Rechten bezeichnet das Regiment, unter dem er steht; der Schild mit Luthers Wappen in der Linken gewährt ihm Schutz bei Angriff und Verteidigung. An seiner Seite trägt er ein Horn. Er braucht es, um den Weckruf erschallen zu lassen, wenn die Stunde da ist aufzustehen vom Schlaf. Auch wird ein kurzes Signal genügen, der ganzen Kampfeinheit Befehl und klare Weisung zu vermitteln. So steht der Kämpfer Christi an der wehrhaften Mauer bereit, die das Heiligtum seines Glaubens — das Gotteshaus — umgibt. Sein Blick ist ruhig und fest nach vorn gerichtet, nichts lenkt ihn ab, nichts wird ihm entgegen. Er ist bereit.

Hinter ihm tritt aus dem Gotteshause, gebeugt von der Last der Jahre, ein altes Mütterlein. Die eine Hand umklammert ein Buch, die andere läßt das Scherflein in den Gotteskasten fallen. Sie hat nicht mehr lange zu wallen, bis sie den von Angesicht schauen darf, dem ihr Opfer gilt. Die Last der Jahre, vielleicht der Einsamkeit, vielleicht auch der Not und der begrabenen Hoffnungen, trug sie ins Gotteshaus.

Gottes Wort und Sakrament haben sie in die Nähe dessen gebracht, dessen väterliche Hand Lasten zwar auflegt, sie aber auch tragen hilft. Nun tritt sie getröstet den Weg nach Hause an. Sie will ihn nicht gehen ohne ihren Dank dem abzustatten, der ihr Trost und ihr Friede geworden ist, auf daß Sein Name geheiligt werde, Sein Reich komme und Sein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden.

Von links ragen in das Bild die knospenden Zweige eines Baumes. Verheißungsvolle Knospen sind es. Knospen, die gesundes Wachstum anzeigen, Knospen, die die Blüte und die Frucht ahnen lassen.

So zeichnet Rudolf Schäfer das Bild der lutherischen Kirche, die bereit ist, den Weckruf zu hören, bereit auch zum Angriff und zur Verteidigung. Sie hält die Fahne des Lammes und den Glaubensschild ihres guten Bekenntnisses; sie steht im Dienste ihres Herrn. Sie dankt ihm durch das Opfer, das sie willig bringt und freut sich des Wachstums, das der göttliche Sämann dem Samen seines Wortes gibt.

Dieses Bild ist den Freunden lutherischer Diasporafürsorge gut bekannt, schmückte es doch seit vielen Jahren die Hefte der „Lutherischen Kirche in der Diaspora“ und wurde so zum Symbol des Dienstes an der Kirche in der Zerstreuung.

Die Zerstreuung wird bleiben, solange das Wort gilt, daß wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen. Sie wird bleiben bis wir alle zu dem Berge Zion gekommen sind und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und zu der Menge vieler tausend Engel. Sie wird bleiben bis die Gemeinde Jesu Christi vom Glauben zum Schauen gelangt ist.

Solange aber die Zerstreuung dauert und die Fremdlingschaft noch währt, wollen wir Weggefährten sein der Brüder und Schwestern unseres Glaubens. In der Gemeinschaft mit ihnen wollen wir in der Erkenntnis wachsen, in der Liebe zunehmen und in der Hoffnung vollendet werden.

So dient der Martin Luther-Bund durch seine Diasporafürsorge denen in der Ferne und denen in der Nähe, und letztlich dient er dem, der uns gedient hat und sein Leben zu einer Erlösung gegeben hat für viele.

### Seine Leitung

#### Bundesleitung:

1. Bundesleiter: Oberkirchenrat D. Thomas Breit, Nördlingen, Pfarrgasse 5, Fernsprecher: Nördlingen 442
2. stellv. Bundesleiter: Vizepräsident D. Paul Fleisch, Hannover, Körtingstr. 7, Ruf: Hannover 659 07
3. Generalsekretär: z. Z. unbesetzt.  
Mit der Führung der Geschäfte beauftragt:  
Pfarrer Erwin Meyer, 2. Geschäftsführer.
4. Schatzmeister: Wolfgang Link, Dachau,  
Hermann-Stockmann-Straße 17, Telefon 11 39

Weitere Mitglieder des Bundesrates:

5. Pastor Lic. v. Boltenstern,  
Hamburg 19, Eidelstedterweg 107
6. Professor D. Dr. Elert, Erlangen, Hindenburgstr. 44
7. Oberkirchenrat Koch, Ansbach, Welsersstr. 6
8. Professor D. Sommerlath,  
Leipzig-Markkleeberg, Gustav-Freytag-Straße 8
9. Superintendent Lic. Srocka, Hermannsburg/Hann.
10. Pastor D. Steinwand, Hannover, Hubertusstr. 4
11. Pfarrer Eugen Zügel, Stuttgart, Neckarstr. 69

Bundeskanzlei: Erlangen, Fahrstraße 15

Fernsprecher: Erlangen 30 15

Postscheckkonto: Nürnberg 405 55

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 1250

Die ihm angeschlossenen Landesgruppen und kirchlichen Werke

1. Martin Luther-Verein in **Baden** (gegr. 1919)  
Vors.: Superintendent W. Daub, Freiburg i. Br., Stadtstr. 22  
Kassenf.: Kfm. Otto Marquardt, Ispringen b. Pforzheim  
Postscheck: MLVerein in Baden, Karlsruhe, PSA Karlsruhe 288 04.
2. Martin Luther-Verein in **Bayern** (gegr. 1860)  
Vors.: Dozent Pfr. M. Wittenberg, (13a) Neuendettelsau, Waldstraße 7 (Fernruf: Windsbach 171)  
Stellv.: Pfr. Dr. Hans Ammon, Ansbach, Unterer Markt 5, II  
Schriftf.: Miss. Insp. Langholf, Neuendettelsau, Heilsbronner Str. 16  
Kassenwart: Revisor Herrmann, Ansbach, Bahnhofstr. 45  
Postscheck: Geschäftsstelle des MLVereins in Bayern (Lutherischer Gotteskasten), Ansbach, PSA Nürnberg 88 26.  
Girokonto: Stadt- und Kreissparkasse Ansbach, Nr. 2.
3. Martin Luther-Verein in **Braunschweig** (gegr. 1899)  
Vors.: Pastor Runge, Burgdorf über Lebenstedt  
Kassenf.: Studienrat Märtens, Braunschweig, Marthastr. 15/I  
Postscheck: MLVerein in Braunschweig, PSA: Hannover 205 15
4. Martin Luther-Bund, Landesgruppe **Hamburg** (gegr. 1887)  
Vors.: Pastor Lic. Fr.-W. v. Boltenstern, Hamburg 19, Eidelstedterweg 107  
Stellv.: Pastor E. Bauer, Maschen, P. Horst, Kr. Harburg  
Schriftf.: Pastor Erwin Körber, Hamburg-Poppenbüttel, Am Markt  
Kassenf.: Hans Spitzer, Hamburg-Wandsbek 3, Ostende 32  
Postscheck: MLBund Hamburg, PSA Hamburg 163 97
5. Martin Luther-Verein in **Hannover** (gegr. 1853)  
Vors.: Vizepräsident i. R. D. Paul Fleisch, Hannover, Körtingstraße 7 (Fernruf Hannover 639 07)  
Schriftf.: Pastor D. Steinwand, Hannover, Hubertusstr. 4

- Kassenf.: Landesk.-Amtmann Welz, Hannover-Westerfeld, Im Buchholzfelde 1  
 Postscheck: MLVerein in Hannover, PSA Hannover 39 77  
 Bank: Niedersächs. Landesbank -Girozentrale- Hannover Nr. 3473
6. Martin Luther-Verein in **Hessen** (Kurhessischer Luth. Gotteskasten) (gegr. 1880)  
 Vors.: Dekan Schmidmann, Marburg a. Lahn  
 Schriftf.: Pfarrer Fokken, Amönau, Kr. Marburg a. L.  
 Kassenf.: Pfarrer Wilhelm Weber, Fronhausen/Kr. Marburg a. L.  
 Postscheck: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg/Lahn, PSA Frankfurt a. Main, Nr. 825 49
7. Martin Luther-Bund (**Lauenburgischer** Gotteskasten), (gegr. 1857)  
 Vors.: Pastor Otte, Hohenhorn, Bergedorf Land  
 Schriftf.: Pastor Heß, Schwarzenbek, Bz. Hamburg  
 Kassenf.: Landessuperintendent Matthießen, Ratzeburg/Lauenburg  
 Postscheck: Schwarzenbeker Verbandssparkasse, PSA Hamburg 661
8. Martin Luther-Verein in **Lippe** (gegr. 1900)  
 Vors.: Superintendent Lic. Brandt, Bad Salzuflen, Baumstr. 25  
 Schrift- u. Kassenf.: Pastor Tietz, Bad Salzuflen, Kirchstr. 7a  
 Bankkonto: Städtische Sparkasse Bad Salzuflen Nr. 20 72
9. Martin Luther-Verein in **Lübeck** (gegr. 1928)  
 Vors.: Rechtsanwalt Schorer, Lübeck, Adolfplatz 3  
 Schrift- u. Kassenf.: z. Zt. unbesetzt.
10. Martin Luther-Werk d. Ev.Luth.Landeskirche **Mecklenburgs** (gegr.1854)  
 Vors.: Landessuperintendent Werner, Schwerin i. M., Bischofstr. 4  
 Schriftf.: Pastor Grahl, Schwerin i. Me., Packhof 9  
 Postscheck: Martin Luther-Bund in Mecklenburg, Schorrentin, PSA Berlin 37 17
11. Martin Luther-Verein in **Oldenburg** (gegr. 1895)  
 Vors.: Pastor Hinrichs, Hude i. Oldbg.  
 Kassenf.: Arnold Drechsler, Wildeshausen i. O., Westerstr.
12. Ev. luth. Gotteskasten in **Preußen** (gegr. 1900)  
 Vors.: Superintendent G. Heinzelmann, (22a) Essen, Wallotstr. 7  
 Stelly.: Pastor Fr. Nagel, (15) Erfurt, Tettaustr. 4  
 1. Schriftf.: Pastor M.Fuhrmann, (21b) Dortmund-Mengede, Galenstr.10  
 2. Schriftf.: Pastor H. Koepsell, (22a) Köln, Blumenthalstr. 97  
 Kassenwart: Rentmeister Wolfram Beyreiß, Holzminden/Weser, Markt 1  
 Postscheck Osten: Ev. luth. Gotteskasten in Preußen E. V., Berlin-Zehlendorf, Rendantur Holzminden, PSA Berlin 357 79

Westen: Braunschweigische Staatsbank, Zweigkasse  
Holzminden, deren PSKonto: Hannover 21 56 zur  
Gutschrift auf Sonderkonto II,  
Rentmeister Beyreiß, Holzminden.

13. Martin Luther-Werk der Ev. luth. Landeskirche **Sachsens** (gegr. 1854)  
Vors.: Superintendent Winter, Marienberg/Sa., Freiburgerstr. 2  
Schriftf.: Pfarrer Schleinitz, Berbisdorf, Bz. Dresden  
Kassenf.: Frau Else Schaarschmidt, Marienberg/Sa., Scheffelstr. 8  
Postscheck: Martin Luther-Bund, Landesgruppe Sachsen, Marienberg, PSA Dresden 26 01  
Sächsische Landesbank, Zweigstelle Marienberg Nr. 20 75  
Kreissparkasse Marienberg 421
14. Ev. Luth. Gotteskasten in **Schleswig-Holstein** (gegr. 1886)  
Vors.: Pastor Hinrichsen, Kellinghusen/Holstein  
Schriftf.: Pastor W. Steffen, Henstedt b. Kellinghusen/Holstein  
Postscheck: Ev. Luth. Gotteskasten in Kellinghusen, PSA Hamburg 105 39.
15. Martin Luther-Werk der **Thüringer** Evangelischen Kirche (gegr. 1899)  
Vors.: Oberpfarrer Günther, Nöbdenitz/Thür.  
Stellv.: Pfarrer i. R. Hugo Böttcher, Altenburg i. Thür.  
Postscheck: Pfarrer Heinrich Günther, Nöbdenitz, Kr. Gera  
PSA Leipzig 905 05
16. Martin Luther-Bund in **Württemberg** (gegr. 1879)  
Vors.: Pfarrer Eugen Zügel, Stuttgart O, Neckarstr. 69/I  
Stellv.: Oberpostrat i. R. H. Clement, Stuttgart-Degerloch, Ahornstr. 48  
Schriftf.: Pfr. Herm. John, Weiler zum Stein, üb. Winnenden/Wttbg.  
Kassenf.: Frl. Berta Heimberger, Stuttgart W, Schwabstr. 104  
Postscheck: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart,  
PSA Stuttgart Nr. 138 00
17. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche, **Neuendettelsau** (gegr. 1849)  
Obmann: Pfarrer Friedrich Rupprecht, Nürnberg, Regensburger Str. 50  
Stellv.: Dekan Otto Dietz, Bamberg, Eisgrube 16
18. Pfarrkonvent der Selbständigen Ev. luth. Kirche in **Baden, Hessen und Niedersachsen**  
Präsident: Superintendent Martin, Marburg/Lahn, Am Grün 35
19. Martin Luther-Verein in der **Schweiz** (gegr. 1932)  
Vors.: z. Zt. unbesetzt.
20. Société Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure, **Elsaß**  
Vorsitzender: Monsieur le Pasteur R. Wolff, Inspecteur ecclésiastique, Strasbourg (Bas-Rhin), 1, Rue Louis Apffel  
Schriftführer: Monsieur le Pasteur Th. Schweyer, Mulhouse (Haut-Rhin), 7 Rue du Saule

Kassierer: Monsieur le Pasteur H. Wieger, Graffenstaden  
(Bas-Rhin)

Beisitzer: Monsieur le Pasteur F. Bachmann, Strasbourg (Bas-  
Rhin) 5, Rue Salzmann

21. Martin Luther-Verein in **Österreich** (Evang. luth. Verein in Öster-  
reich) im Neuaufbau begriffen (gegr. 1954)  
komm. Leiter: Superintendent Mensing-Braun, Linz, Bergschlüssel-  
gasse 7

---

Ferner sind dem Martin Luther-Bund folgende Kirchen verbunden:

Evangelisch-Lutherische Kirche in Brasilien

Präses: Pastor Schlünzen, Serra Alta, Sta. Catharina, Brasilien

Ev. Luth. Kirche im Königreich der Niederlande

Leiter: Ds. J. P. van Heest, Amsterdam-Zuid, Frans van Mieris-  
straat 120

Wiederhergestellte Ev. Luth. Kirche in den Niederlanden

Leiter: Professor Dr. J. E. B. Blase, Bussum

Vereinigte Ev. Luth. Kirche in Australien

Präsident: Präses Stolz, North Adelaide/Südaustralien 39 Hill Street

Deutsche Hermannsburger Synode in Südafrika

Präses: Pastor Hahne, P. O. Moorleigh, Natal, Südafrika

Freie Ev. Luth. Synode in Südafrika

Präses: Pastor W. Reusch, P. O. Glencoe, Natal, Südafrika.

### Seine Arbeitszweige

Das Auslands- und Diasporatheologenheim des  
Martin Luther-Bundes

Anschrift: Erlangen, Fahrstraße 15, Fernsprecher: Erlangen 30 15

Ephorus des Heimes: Bundesleiter OKR D. Breit, Nördlingen, Pfarrg. 5  
In seiner Vertretung: Pfarrer Erwin Meyer, 2. Geschäftsführer, Erlangen,  
Fahrstr. 15

Das 1955 durch † Professor D. Dr. Friedrich Ulmer in Erlangen  
errichtete Haus konnte nach langjähriger kriegsbedingter Unter-  
brechung mit dem Wintersemester 1948/49 seine Tore wieder öffnen.  
Aufgenommen werden etwa 25 Theologiestudenten, die aus der lutheri-  
schen Diaspora des In- oder Auslands stammen oder sich für den kirch-  
lichen Dienst in diesen Gebieten rüsten wollen.

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

Dem Gesuch sind beizufügen: a) ein Lebenslauf; b) das von der Bun-  
desleitung anzufordernde Personalblatt; c) ein Gutachten der zuständi-  
gen Kirchenbehörde (entweder der Kirchenleitung oder der Super-

intendentur); d) eine Zusicherung, an keiner ansteckenden oder geistigen Krankheit zu leiden; e) ein Vermögenszeugnis und die Angabe über Zahlungserlaßwünsche; f) Abschriften von Stipendienzeugnissen.

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

### Die Bibelmission des Martin Luther-Bundes

Anschrift: Stuttgart O, Neckarstraße 69

Postscheckkonto: Stuttgart 105

Leiter: Pfarrer Eugen Zügel, Stuttgart, Neckarstraße 69.

Die im Frühjahr 1957 begründete Bibelmission hat in ständig ansteigender Linie kostenlos 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-Wannsee, Robertstraße 2  
Erlangen, Fahrstraße 15

Postscheck: Sendschriften-Hilfswerk des MLB, PSA Berlin 333 00 und  
PSKonto des MLBundes Erlangen, PSA Nürnberg 405 55

Leitung in Berlin: Landessuperintendent Th. Werner,  
Schwerin i. M., Bischofstraße 4

Geschäftsführung in Berlin: Frau Erna Rieger,  
Berlin-Wannsee, Robertstraße 2  
in Erlangen: Bundeskanzlei des MLB, Fahrstraße 15.

Seit 1956 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 Brasilianische Hilfskasse

steht in besonderer Verwaltung des Martin Luther-Vereins in Bayern (Vorsitzender: Dozent Pfarrer M. Wittenberg, Neuendettelsau, Wald-

straße 7, Fernruf Windsbach 171). Postscheck: Brasilianische Hilfskasse in Ansbach, PSA Nürnberg Nr. 561 52.

Die Brasilienarbeit der lutherischen Diasporafürsorge kann auf eine jahrzehntelange Arbeit (seit 1896) zurückblicken. Sie kann seit kurzem wieder arbeiten. Freilich kann sie nicht einfach dort wieder anknüpfen, wo ihr Dienst besonders seit der Kriegserklärung Brasiliens an Deutschland unterbrochen worden ist. Alle Pfarrer der Lutherischen Kirche in Brasilien hatten ihre Ausbildung in Deutschland, vornehmlich in Neuendettelsau erhalten, und auch die meisten Gemeindeglieder wurzelten kirchlich im Lande ihrer Abstammung, wenn sie politisch auch zu den treuesten Bürgern ihres Landes gehörten. Viele dieser Fäden hat der Krieg mit seinen Folgen wohl für immer zerrissen, und wo eine Anknüpfung wieder möglich ist, muß sie sehr behutsam geschehen.



Das Flüchtlings- und Erholungsheim des Martin Luther-Bundes „Sachsenmühle“.

Postanschrift: Kirchliches Heim „Sachsenmühle“, Post Behringersmühle, Fränkische Schweiz

Fernsprecher: Amt Gößweinstein Nr. 41

Heimleitung: Fräulein Hanne Frisch.

Seit August 1945 unterhält der Martin Luther-Bund im Wiesenttal 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).

Das Haus ist das ganze Jahr für Freizeiten und Urlaubsgäste geöffnet. In seiner ruhigen Lage am Ufer der Wiesent wird es von Freizeiten und Erholungsgästen gleich gern aufgesucht. Auf Rüstzeiten und Konferenzen kann in diesem stillen Hause gut und ohne Störung gearbeitet werden. Für freie Stunden bietet sich die schöne Umgebung zu Spaziergängen an. Urlaubsgäste erfreuen sich ihrer in derselben Weise.

Alle Gesuche um Aufnahme sind an die Bundeskanzlei des MLB in Erlangen, Fahrstr. 15, zu richten. Ein fester Pensionssatz wird nicht erhoben; Spenden zur Fortführung dieses Arbeitszweiges werden aber mit Dank entgegengenommen. Sie können dem Vermögen, dem Ermessen und der Bereitschaft des Einzelnen angepaßt sein.

Bahnverbindung: Das Haus liegt 150 m von dem kleinen Bahnhof Gößweinstein entfernt. Derselbe ist von der Hauptstrecke Bamberg-Nürnberg aus auf der Nebenstrecke Forchheim-Behringersmühle zu erreichen.

Autobuslinien: Pegnitz-Behringersmühle (Bhf.)  
Pegnitz-Gößweinstein (Bhf.)  
Bayreuth-Behringersmühle (Bhf.)

### 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.

### Der Martin Luther-Verlag Erlangen

mußte 1939/40 auf Anordnung des Staates die Arbeit einstellen. Seine Wiedereröffnung steht bevor. Zunächst ist an die Herausgabe periodischen Schrifttums (Bundeszeitschrift usw.) gedacht.



20. MRZ. 1961

24. JULI 1962

28. 2. 68

18. AUG. 1971

16. OKT. 1981

7. DEZ. 1981

15. FEB. 1982

29. MRZ. 1982

8. AUG. 1982

