

N12<522854822 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei  
R. Schaffhauser





# Schöpfung <sup>26-2</sup> Gerechtigkeit Frieden



LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1989

Begründet von Christian Stoll

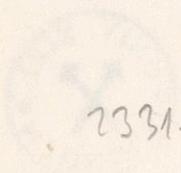
Herausgegeben von Joachim Heubach

SCHÖPFUNG  
GERECHTIGKEIT  
FRIEDEN

Lutherische Kirche in der Welt  
Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
— Folge 36 — 1989



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN



233116



Inhaltsverzeichnis

Zum Geist 7  
Jan Oelke 9  
Alle Zehn 10  
Jochim Hebach 15  
Luther über Schöpfung 16

# SCHÖPFUNG GERECHTIGKEIT FRIEDEN

Lutherische Kirche in der Welt  
Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
Folge 36 · 1989



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN



SCHÖPFUNG  
GERECHTIGKEIT  
FRIEDEN

Lutherische Kirche in der Welt  
Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
Folge 36 · 1989

ISBN 3-87513-059-6

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1989

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes  
von Joachim Heubach

Redaktion: Peter Schellenberg

Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen

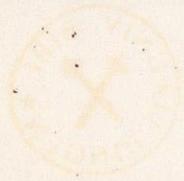
Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Gh 5225 66 - 36



## Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit	7
Ján Grešo Alle Zukunft kommt von Gott her	9
Joachim Heubach Luther über Schöpfung, Gerechtigkeit, Frieden	16
<b>SCHÖPFUNG</b>	
Karol Gábriš Die Theologie der Schöpfung im Zusammenhang mit dem ökologischen Problem	31
Werner Möller Wir Menschen: Teil der Schöpfung und Verwalter der Schöpfung	51
Geiko Müller-Fahrenholz Gefährdete Schöpfung – Lob des Schöpfers	68
Karol Nandrásky Das Symbol des Paradieses	80
<b>GERECHTIGKEIT</b>	
Albert Greiner Luther und die Menschenrechte	90
Reinhard Slenczka Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit für die Menschen	99
Eberhard Schendel Martin Luther und die Armen. Sein Beitrag zur sozialen Frage	112



## FRIEDEN

Frederic Cleve

Gesetz und Evangelium als die theologische Grundlage  
für die Friedensarbeit der Kirchen 125

Dieter Haack

Frieden mit weniger Waffen.  
Ethische und politische Überlegungen 158

Ján Michalko

Die Beteiligung der Slowakischen Evangelischen Kirche  
am konziliaren Prozeß 165

Klaus Obermayer †

Christliche Verantwortung für den Frieden der Welt 173

Helmut Tschoerner

Kirche im Sozialismus – das Friedenszeugnis  
der evangelischen Kirchen in der DDR 184

Risto Lehtonen

Die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit  
in Europa – Ergebnisse, Chancen und Aufgaben  
für die lutherischen Kirchen 200

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 210

Anschriften der Verfasser 222

ISBN 3-87151-059-8

GERECHTIGKEIT

© Martin-Luther-Verlag Leipzig 1989  
Reinhold Steinhilber, Leipzig  
Gedruckte Götter und Göttinnen für die Menschheit  
Redaktion: Peter Schönbach  
Martin Luther und die Annahme der Menschlichkeit  
Sein Beitrag zur sozialen Frage

Gh 5225 bb - 36



## Zum Geleit

Alle in diesem Jahrbuch veröffentlichten Beiträge behandeln die Thematik, die vom Genfer Sekretariat des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Weltrates der Kirchen den Mitgliedskirchen im Blick auf den sogenannten „konziliaren Prozeß“ zur Behandlung erbeten worden ist.

Der Martin Luther-Bund hat sich damit in den Jahren 1987–1989 auf vier Tagungen in Gallneukirchen (Österreich), Bad Segeberg, Bratislava (Slowakei) und auf dem Liebfrauenberg (Elsaß/Frankreich) beschäftigt.

Wer diese nunmehr im Druck vorliegenden Vorträge aufmerksam liest, wird erkennen, daß von sehr verschiedenen theologischen Ansätzen her das jeweilige Thema behandelt worden ist. Für den ökumenischen Dialog werden allerdings die Fragen, die von lutherischer Theologie her an die jeweilige Thematik gestellt werden, ernsthaft zu beachten sein.

Wir wissen, daß von den verschiedenen und oft sehr unterschiedlichen Voraussetzungen und Zielvorstellungen her der Dialog nicht leicht ist und auch künftig nicht zu vorschnellen Verlautbarungen führen darf. Hier haben wir von seiten der reformatorisch lutherischen Kirche eine unverzichtbare Verantwortung.

Darum unterbreiten wir, was unter uns an Überlegungen, Erfahrungen und theologischen Konzeptionen laut geworden ist, einem größeren Leserkreis und wünschen eine gründliche und auch kritische Auseinandersetzung mit den jeweils vertretenen Positionen.

Bückerburg, im Februar 1989

Joachim Heubach



## Alle Zukunft kommt von Gott her

*Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde vergingen, und das Meer ist nicht mehr.*

*Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem von Gott aus dem Himmel herabfahren, bereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Mann.*

*Und ich hörte eine große Stimme von dem Thron, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott, wird mit ihnen sein;*

*und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.*

*Und der auf dem Thron saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu! Und er sprach: Schreibe, denn diese Worte sind wahrhaftig und gewiß!*

*Und er sprach zu mir: Es ist geschehen. Ich bin das A und das O, der Anfang uns das Ende. Ich will dem Durstigen geben von dem Brunnen des lebendigen Wassers umsonst.*

*Wer überwindet, der wird es alles ererben, und ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein.*

*Der feigen Verleugner aber und Ungläubigen und Frevler und Totschläger und Unzüchtigen und Zauberer und Götzendiener und aller Lügner, deren Teil wird sein in dem Pfuhl, der mit Freuer und Schwefel brennt; das ist der zweite Tod.*

*Offenbarung 21,1-8*

Hat es einen Sinn, sich bei der Suche nach einer Lösung unserer schwierigen und bedrohlichen Probleme durch Jahrtausende alte Texte leiten zu lassen oder in ihnen Anstöße zu suchen? Der Skeptiker würde die Frage verneinen. Die alte Zeit habe von unseren Problemen keine Ahnung gehabt. Diesen Einwand dürfen wir zwar nicht einfach überhören, aber andererseits brauchen wir uns auch nicht von ihm faszinieren zu lassen. Wenn die betreffenden Texte von unserer konkreten Problematik auf den ersten Blick zwar nichts zu wissen scheinen, wenn sie aber eine ganzheitliche Vision der Welt bieten, in die unsere konkrete Situation und Problematik nicht nur hineingezogen, sondern durch die sie radikal transzendiert wird, dann sind solche Texte für uns höchst relevant, und es ist nicht nur sinnvoll und erlaubt, sondern geradezu geboten, sie zu hören.

In unserem Abschnitt ist von einer neuen Welt die Rede. Das Adjektivum καινός (neu) bestimmt das ganze Bild: Οὐρανός καινός, γῆ καινή, Ἰερουσαλήμ καινή, Ἴδου καινὰ ποιῶ πάντα (ein neuer Himmel, eine neue Erde, das neue Jerusalem; siehe, ich mache alles neu). Es wird betont, daß das Alte vergangen ist: Ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν; τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν (denn der erste Himmel und die erste Erde vergingen; das erste ist vergangen).

Es geht also um eine neue Welt. Um eine absolut neue? Um eine neue Welt, die zu der alten, zu der jetzigen Welt überhaupt kein Verhältnis hätte? Eine solche Konzeption würde der biblischen Botschaft nicht entsprechen. Vielleicht wird es gut sein, das Verhältnis zwischen den beiden Welten durch ein dialektisches Begriffspaar, Diskontinuität und zugleich Kontinuität, zu beschreiben. Der Diskontinuität-Aspekt der neuen Welt ist im allgemeinen christlichen Bewußtsein tief verwurzelt. Die Kontinuität wird bei weitem nicht so ernst genommen. Aber die Notwendigkeit, zugleich auch von der Kontinuität zu sprechen, ergibt sich aus dem richtig verstandenen Begriff des Eschatologischen. „Eschatologisch“ ist an erster Stelle nicht ein zeitlicher, sondern ein qualitativer Begriff. Es ist nicht genau, wenn man sagt: Eschatologisch ist das, was einem bestimmten Zeitpunkt an geschieht, sondern: Eschatologisch ist das, was qualitativ in die neue Welt gehört. Eschatologische Phänomene in diesem Sinn gibt es schon in dieser Welt. Darum müssen wir nicht nur von der Diskontinuität, sondern auch von der Kontinuität sprechen. Wir sollten offene Augen für die Tatbestände haben, die inmitten der alten, vergänglichlichen Welt schon eschatologisch, d. h. der neuen Welt zugehörig sind.

In diesem Sinn spricht die Bibel von der Dimension des Eschatologischen, und zwar sowohl im Bereich des individuellen als auch des sozialen Lebens. Zunächst ist das Wort Gottes, das Wort Jesu eschatologisch: „Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich“ (Jes. 40,8). „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Matth. 24,35). Der Heilige Geist, den uns Gott als Unterpfand in unsere Herzen gegeben hat, ist eschatologisch (2. Kor. 1,22; 5,5). Der Weizen im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen hat eschatologischen Charakter: Während das Unkraut verbrannt werden soll, soll der Weizen in die Scheune gesammelt werden (Matth. 13,30). Ohne Bild gesagt: „Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich“ (Matth. 13,43). Die Liebe ist eschatologisch: „Die Liebe höret nimmer auf“ (1. Kor. 13,8). Der neue innere Mensch ist eschatologisch: „Ob auch unser äußerlicher Mensch verfällt, so

wird doch der innerliche von Tag zu Tag erneuert“ (2. Kor. 4,16). Vor allem: Wo immer sich die Herrschaft Christi in der Gemeinde und im Leben des einzelnen Menschen verwirklicht, da geht es um eine eschatologische Wirklichkeit. Selbst im Offenbarungsbuch kann man das sehen. Aus den sieben Sendschreiben des erhöhten Herrn (Offb. 2 und 3) ergibt sich, daß die Gemeinden schon teilweise in der eschatologischen Wirklichkeit leben. Es gibt zwar Anlaß genug zu Kritik und Ermahnung, aber die Herrschaft Christi über die Gemeinden, wenigstens in einigen Punkten, ist unbestreitbar.

Es würde interessant sein, ein vollständiges Bild dessen zu gewinnen, was in der Bibel, vor allem im Neuen Testament, als eschatologische Wirklichkeit schon in dieser Welt anzusprechen ist. Ein solches Bild würde uns auf eindrucksvolle Weise zeigen, daß wir im Verhältnis zwischen der alten und der neuen Welt nicht nur von einer Diskontinuität, sondern auch von einer Kontinuität sprechen müssen.

Aber auch die Diskontinuität zwischen der alten und der neuen Welt ist unbestreitbar. Das betonte Adjektivum *καινός* (neu) in unserem Abschnitt, die Betonung der Tatsache, daß der erste Himmel, die erste Erde und überhaupt die ersten Dinge vergangen sind, und die Aufzählung dessen, was von der alten Welt in die neue keinen Eingang findet, sondern von dem zweiten Tod betroffen wird, das alles müssen wir als einen Ausdruck der Diskontinuität ansehen. In dem erwähnten Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen spielt die Ernte als Einschnitt im Sinne der Diskontinuität eine sehr wichtige Rolle.

Genauso wie es wichtig wäre, ein vollständiges neutestamentliches Bild dessen zu zeichnen, was in der alten Welt schon eschatologischen Charakter hat, genauso wichtig wäre es, ein vollständiges Bild dessen darzustellen, was wirklich alt, also nicht-eschatologisch ist. Dann würden die Begriffe Diskontinuität und Kontinuität nicht mehr vage sein, sondern sie würden mit konkreten, anschaulichen Inhalten gefüllt und so viel weniger dem Mißverständnis ausgesetzt sein.

Wie kommt es überhaupt dazu, daß in der alten Welt eschatologische Elemente gegenwärtig sind und daß wir eine vollkommene, neue Welt erwarten dürfen? Die Antwort der Bibel ist eindeutig: Das ist keine Sache einer anonymen automatischen Entwicklung, sondern es ist das Werk Gottes und seines Lammes. Die alttestamentlichen prophetischen Verheißungen einer neuen Welt stammen von Gott. Die alttestamentliche prophetische Kritik des Alten im Dienst des Neuen stammt von Gott. Das einzigartige und entscheidende eschatologische Werk Jesu Christi stammt

von Gott. Die eschatologischen Elemente, die sich schon in der alten Welt finden, stammen von Gott. Die Verheißung der neuen Welt auch in unserem Abschnitt stammt von Gott. Die Verwirklichung der neuen Welt ist das Werk Gottes. „Und der auf dem Thron saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu.“ Allen andersartigen Vorstellungen gegenüber müssen wir betonen: Die neue Welt und der Weg dazu ist das Werk Gottes.

Welche sind die charakteristischen Züge der neuen Welt? Ein entscheidendes Charakteristikum ist, daß die alte sündhafte Entfremdung überwunden sein wird. Es wird überwunden sein: Die Entfremdung zwischen Mensch und Gott, die Selbstentfremdung des Menschen, die Entfremdung zwischen Mensch und Mensch, die Entfremdung zwischen Mensch und Natur.

An die Stelle der alten Spannung zwischen Mensch und Gott, durch die das Verhältnis des alten Menschen zu Gott gekennzeichnet ist, tritt ein neues, ungestörtes Verhältnis: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen. Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott, wird mit ihnen sein ... Wer überwindet, der wird alles ererben, und ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein.“ Απιστοι (Ungläubige), είδωλολάτραι (Götzendienen) werden in der neuen Welt keinen Platz haben. Gott und sein Lamm stehen im Mittelpunkt, und diese exklusive zentrale Stellung wird von allen, die der neuen Welt angehören, anerkannt, respektiert, ernst genommen.

Als ein Beispiel der Entfremdung des Menschen von sich selbst nennt der Text die Gestalt des Feiglings. Ein Feigling ist der Mensch, der weiß, was er tun und lassen sollte; aber aus Angst verhält er sich ganz anders, als es seinem besseren Wissen entsprechen würde. In der neuen Welt gibt es keinen Platz mehr für den Feigling. Entweder erlaubt er dem Heiland, daß er ihn zu einer einheitlichen, innerlich harmonischen Persönlichkeit macht, die mit Jesu Hilfe ihre eigene Selbstentfremdung überwindet, oder er wird aus der neuen Welt ausgeschlossen.

Da die Liebe, die niemals aufhört, das Leben in der neuen Welt bestimmt, kann sich dort auch keine Entfremdung zwischen Mensch und Mensch mehr behaupten. Φονεύεις (Totschläger), πόρνοι (Unzüchtige) werden an der neuen Welt kein Anteil haben können. Die beiden angeführten Gruppen sind nur Beispiele der Entfremdung zwischen Mensch und Mensch. Diese Entfremdung macht sich in vielen anderen verkehrten Verhaltensweisen bemerkbar. Aber all diese verschiedenen Formen der Entfremdung zwischen Mensch und Mensch werden aus der neuen Welt ausgeschlossen werden.

Die φαρμακοί, von denen der Text sagt, daß auch sie aus der neuen Welt ausgeschlossen werden, sind Giftmischer, Zauberer. In ihnen sind die Repräsentanten aller derer sehen, die die Natur und alle ihre Gaben grob mißbrauchen für Ziele, für die uns Gott die Natur nicht gegeben hat. Hier können wir also von der Entfremdung zwischen Mensch und Mensch sprechen. Auch für diese Entfremdung gibt es in der neuen Welt keinen Platz mehr.

Das neue Verhältnis zu Gott ist in unserem Abschnitt positiv beschrieben, während das neue Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu anderen Menschen, zur Natur nur durch Negationen plastisch gemacht wird. Da aber unser Abschnitt nicht isoliert dasteht, sondern nur ein Teil des großen Bildes der neuen Welt ist, würde es nicht schwerfallen, auch die positiven charakteristischen Züge, die an die Stelle der alten Entfremdung treten werden, darzustellen.

Es gibt kein Meer mehr in der neuen Welt. Nicht um das Wasser als solches geht es hier, sondern um einen symbolischen Ausdruck der Quelle der chaotischen, destruktiven Mächte. Erst wenn die Quelle der chaotischen Mächte abgeschafft ist, kann die neue Welt in Vollendung zustandekommen. Wenn auch die Kräfte der neuen Welt schon jetzt wirksam sind, wenn auch die Elemente der neuen Welt schon in dieser alten Welt zu sehen sind, so ist doch auch das Böse wirksam, und zwar manchmal so stark, daß es zu einer Anfechtung werden kann für die, die die neue Welt erwarten. Aus der zurückliegenden Erfahrung kennen wir keinen Zustand, in dem es das Böse und die Quelle des Bösen nicht gäbe. Ein wichtiger Unterschied zwischen der alten und der neuen Welt ist, daß in der neuen Welt das Böse auch mit den Wurzeln radikal abgeschafft sein wird.

Wenn die Wurzeln des Leidens abgeschafft sind, wird auch das Leiden selbst verschwinden. Wieder: Nicht automatisch, nicht anonym, sondern durch Gott: „Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein.“ Gelegentlich werden diese Worte isoliert und infolgedessen zu sentimental, zu billig gehandhabt. Sie sind jedoch zu sehen in dem großen Kontext des eschatologischen Kampfes Gottes und seines Lammes gegen das Böse.

Wenn wir beachten und ernstnehmen, daß dies das Bild unserer Zukunft ist, dann muß es sofort und direkt für die Gestaltung unserer Gegenwart bestimmend wirksam werden. Seine Bedeutung ist mehrfach.

Zuerst: Es gibt Zukunft. Es gibt eine Zukunft, die nicht von den Zufälligkeiten der Geschichte abhängig ist, sondern es geht um eine Zukunft,

die in Gottes Hand ist. Es geht also um eine Perspektive, mit der wir sicher rechnen dürfen und sollen. Das bringt wichtige Implikationen mit sich. Da es eine Zukunft gibt, mit der man sicher rechnen kann, hat es einen sehr guten Sinn, für die Zukunft schon in der Gegenwart zu arbeiten. Das Gefühl der Sinnlosigkeit lähmt die Kräfte. Wer aber sicher ist, daß es sinnvoll ist, für die Zukunft zu arbeiten, dessen Kräfte werden mobilisiert und konzentriert.

Das Bild der neuen Welt ist ein kritischer Maßstab für die Beurteilung der alten Welt und ihrer einzelnen Elemente. Da es in der alten Welt nicht nur Unkraut, sondern auch Weizen gibt, da das Verhältnis zwischen der alten Welt und der neuen Welt nicht nur durch Diskontinuität, sondern zugleich auch durch die Kontinuität gekennzeichnet ist, wird es gewiß möglich sein, in der alten Welt auch einige Elemente der werdenden neuen Welt – wenn auch nicht in reiner Form – zu finden. Derselbe Maßstab ermöglicht uns auch, all das klar zu bestimmen, was in der neuen Welt keinen Platz mehr hat, also aus der wahren Zukunft ausgeschlossen sein wird. Da es nach verschiedenen biblischen Texten möglich ist, auch das positive Bild der neuen Welt – wenigstens in den Grundzügen – zu zeichnen, kann der Maßstab auch in dieser Hinsicht vervollständigt werden.

Das Bild der neuen Welt befähigt uns aber nicht nur, zu beurteilen, sondern es ist zugleich auch ein wichtiger Ansporn, an der Zukunft zu arbeiten. Die neue Welt ist zwar ein Werk Gottes, aber wir sind deswegen nicht zur Passivität verurteilt. Umgekehrt: Passivität ist unerlaubt, Passivität ist Sünde. Wir sollen schon jetzt fleißig daran mitarbeiten, daß möglichst viel Entfremdung zwischen Mensch und Gott abgeschafft wird – Gott hat das Seine getan und will uns zu unserer Mitarbeit helfen. Wir sollen schon jetzt fleißig daran mitarbeiten, daß wir selbst von der Selbstentfremdung zur inneren Integrität kommen und auch anderen die Integrität zu erreichen helfen. Wir sollen schon jetzt fleißig daran mitarbeiten, die Entfremdung zwischen Mensch und Mensch im Bereich der individuellen und im Bereich der sozialen Ethik abzuschaffen. Eindeutig, daß dazu in unserer gegenwärtigen Situation vor allem die Arbeit für einen stabilen, gerechten Frieden und für soziale Gerechtigkeit gehört. Wir sollen schon jetzt fleißig daran mitarbeiten, daß die Entfremdung zwischen Mensch und Natur abgeschafft wird und daß ein normales, gesundes Verhältnis des Menschen zur Natur erreicht wird. Solche Arbeit sollten wir nicht als etwas Zufälliges ansehen, sondern als etwas, was sich für uns aus dem

Bild der neuen Welt ergibt. Solche Arbeit ist nicht fakultativ, sondern notwendig; wir sind für sie verantwortlich.

Das Bild der neuen Welt zeigt, daß das Böse keinen selbstständigen, eschatologisch positiven Wert hat, d.h., daß das Böse keine wirkliche Zukunft hat. Das zu wissen ist sehr wichtig für unsere Gegenwart. Angesichts des Leidens, der Ungerechtigkeit und aller anderen Formen des Übels in der Welt kann man bis zum Verzweifeln durch das Böse fasziniert sein, und man ist sehr oft von dieser Perspektive innerlich gefangen und fasziniert. Wird vielleicht das Böse am Ende siegen, so fragt man bange. Psychologisch ist eine solche angstvolle Frage sehr leicht begreifbar. Wer wäre in besonders schwierigen Situationen noch nicht von dieser Frage nicht gequält worden? Das ist nicht nur psychisch gesehen eine sehr schwierige Situation, sondern diese innere Einstellung kann zu der weiteren gefährlichen Frage führen, ob es Sinn habe, gegen das Böse zu kämpfen. Gerade für den, der an diesen so gefährlichen Punkt geraten ist, kann die die Vision der neuen Welt, in der das Böse keinen Platz, keine Wirkung, kein Sein mehr hat, große Kraft entfalten. Nehmen wir sie ernst, werden wir auch angesichts der Macht des Bösen fest bleiben in dem Glauben, daß nicht das Böse, sondern Gott und sein Lamm, daß Liebe und Gerechtigkeit und Wahrheit siegen werden.

Es falle uns Anfechtung, Not, Kummernis, Verfolgung an, wie sie wollen, so ist doch Christus bei uns und hält seine Hand über uns, damit wir am Ende siegen und die Erlösung spüren; nicht allein hier eine zeitliche, sondern auch eine ewige Erlösung.

Martin Luther

## Luther über Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden

### I.

#### *Anlaß der Fragestellung*

Dieses Thema und vor allem die Zusammenstellung seiner Bestandteile Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung<sup>1</sup> wäre ohne die Arbeit von Carl Friedrich von Weizsäcker nicht so gestellt. Dafür verdient von Weizsäcker Anerkennung. Was hat er – theologisch gesprochen – getan? Er hat als christlicher Laie mit seinem physikalischen und philosophischen Sachverstand öffentlich dazu aufgerufen, „das Gute zu tun“. Dabei weiß er als Christ, daß christliche Kirchen *grundsätzlich* auf das Gute ansprechbar sind. Denn Gutes zu tun, ist von Gott geboten, ja im Tun des Guten erweist sich der wahre Glaube. „Haßt das Böse, hängt dem Guten an!“ (Röm. 12,9) – „Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann! Ist’s möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden!“ (Röm. 12,17 f.) – „Laßt uns aber Gutes tun und nicht müde werden; denn zu seiner Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht nachlassen. Darum, solange wir noch Zeit haben, laßt uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“ (Gal. 6,9 f.).

In seinem Buch „Die Zeit drängt“<sup>2</sup> legt er einleuchtend dar, wie in Zukunft der Appell, Gutes zu tun, sich auf die drei Brennpunkte unseres Themas konzentrieren muß und wie diese Brennpunkte untereinander zusammenhängen: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Ginge es heute nicht um Theologie, sondern um Philosophie, dann könnte ich mit einem Sprichwort Einverständnis erbitten, wonach es Eulen nach Athen tragen hieße, aus dem Alten und Neuen Testament eigens beweisen zu wollen, daß Gott selbst den Frieden auf Erden, Recht und Gerechtigkeit gegenüber dem Volk, den Schwachen und Armen und den verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung, z.B. mit dem Leben in der Welt will.

Hinter der einleuchtenden Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verbergen sich allerdings Unterschiede. Das Thema *Gerechtigkeit* wird von Vertretern der Dritten Welt und des Ostblocks als

Priorität angesehen. Untereinander verstehen sie dabei meist Verschiedenes.

Das Thema *Naturbewahrung* in der heutigen Diskussion stammt, wenn ich richtig sehe, aus drei verschiedenen Quellen, die sich untereinander ausschließen. Ich meine damit die exakte Naturwissenschaft der abendländischen Aufklärung; sodann die alternative Aussteigerszene der westlichen Wohlstandsgesellschaft und schließlich – auf ganz eigene Weise – auch das traditionelle Heidentum in Ländern der dritten Welt.

Die Sorge um den *Weltfrieden* verbindet zunehmend den Westen mit dem Osten. Carl Friedrich von Weizsäcker räumt ein, daß im Süden der Welt das Verständnis für das Friedensanliegen am ungünstigsten ist. Er erwähnt, daß man gelegentlich extreme Stimmungsausbrüche *der* Form hören könnte: „Warum führen diese beiden nördlichen Barbaren nicht endlich ihren Krieg gegeneinander! Dann wären wir sie beide los!“<sup>3</sup>

Von Weizsäcker beschreibt in seinem neuesten Buch „Bewußtseinswandel“ im sechsten Kapitel „Verfasser als Zeitzeuge“<sup>4</sup>, wie der Einstieg in den Bewußtseinswandel ihm als jungen Atomphysiker beim Thema *Frieden* widerfuhr – selbstkritische Rückblicke auf seine und Heisenbergs Rolle bei der Entwicklung der deutschen Kernspaltung inbegriffen!

Das Büchlein „Die Zeit drängt“ versucht nun, eine umfassende Interdependenz der Sorgen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung darzulegen: Entweder werden in einer „äußersten moralischen Anstrengung“ – so eine Lieblingswendung von Weizäckers – *alle* drei Probleme gelöst, oder die Katastrophe erscheint unausweichlich.

Von Weizsäcker richtet seinen Aufruf an „die Christen in aller Welt“<sup>5</sup>. Zunächst sei die wichtigste Aufgabe, auch die römisch-katholische Kirche mit an den Tisch zu bekommen.<sup>6</sup> Von Weizsäcker merkt, daß es mit der Konfessionalität des Christseins etwas auf sich haben muß, versucht aber, seinen Appell zur Weltverantwortung als derart dringend vorzustellen, daß einem die Lust vergehen soll, sich *mit Belanglosigkeiten wie Tradition und Bekenntnis aufzuhalten*, denn die Zeit drängt ja, wie von Weizsäcker nicht müde wird, einzuschärfen. Trotzdem – oder gerade deshalb – sollten wir tiefer fragen: Welche Art von Christentum ist von Weizsäcker selber wichtig, d. h. zu welchem hat er persönlichen Zugang? Und wie prägt und formt seine heimliche Konfession womöglich seine Appelle zur Gerechtigkeit, zum Frieden und zur Naturbewahrung? Alsdann wollen wir fragen, welchen Zugang *Luther* zu diesen Problemen gewähren könnte.

Auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1985 beschrieb von Weizsäcker, wie

er bald nach dem Zweiten Weltkrieg den Versuch machte, mit Karl Barth ins Gespräch zu kommen:

„... Günter Howe war nach 1945 einer meiner wichtigsten Gesprächspartner in dieser Frage. Er brachte mich einmal zu Karl Barth, etwa 1953. Ich erzähle noch einmal, was ich oft, auch öffentlich erzählt habe. Ich sagte zu Barth: ‚Von Galilei führt ein schnurgrader Weg zur Atombombe. Jedes Jahr frage ich mich, ob ich das, was ich am liebsten tue, weiter tun darf: Physik treiben, meinen Beruf, den ich liebe.‘ Er antwortete: ‚Herr von Weizsäcker, wenn Sie das glauben, was alle Christen bekennen und fast keiner glaubt, daß nämlich Christus wiederkommt, dann dürfen Sie, ja dann sollen Sie weiter Physik treiben. Glauben Sie das nicht, dann müssen Sie sofort aufhören.‘ Ich habe weiter Physik getrieben; in diesem Jahr 1985 erscheint mein Bericht über diese Arbeit. Denn ich habe geglaubt, was Barth sagte. Was die Gleichnisrede von der Wiederkunft Christi konkret ankündigt, weiß ich nicht. Das weiß niemand von uns. Aber ohne dieses Gleichnis vermöchte ich nicht zu leben.“<sup>7</sup>

In einer privaten Aufzeichnung von 1957 kommt er auf dieses Gespräch mit Barth zurück, drückt nun aber Unzufriedenheit über die christologische Konzentration aus: „Das ist richtig, aber es reicht nicht aus, solange sich Wissenschaft und Kirche nicht auf einer Ebene treffen, auf der das, was Barth meint, überhaupt zu diskutieren ist.“<sup>8</sup>

In einer autobiographischen Aufzeichnung von 1986 drückt er noch einmal seine Enttäuschung darüber aus, daß zwischen dem neuzeitlichen Vernunft- und Fortschrittsglauben und Karl Barths „Senkrecht von oben“ keine rechte Vermittlung gelang. Interessant ist, daß er hier Luthers Angriffe gegen die „Hure Vernunft“ und Barths „Senkrecht von oben“ als einvernehmlich in *einem* Atemzug erwähnt.<sup>9</sup> Interessant ist hierbei auch von Weizäckers Annäherung und Distanz zu *Paulus*.<sup>10</sup>

Das einfache, tiefe Evangelium Jesu und der komplizierte, steile und durch die Abgründe rechthaberischer Rechtgläubigkeit gefährdete Paulus!<sup>11</sup> Der theologiegeschichtlich geübte Hörer merkt sofort die theologischen Entscheidungen von Weizäckers!

In dem Maße, in dem er sich von den Herausforderungen von Paulus, Luther und (dem frühen) Barth unbefriedigt und sogar befremdet fühlte, in dem Maße näherte sich von Weizäcker dem protestantischen Liberalismus an. Diese Annäherung war ihm erleichtert, insofern als viele Barth-Schüler selbst diese Wendung vollzogen: Weg von der sogenannten Engführung auf den zweiten Glaubensartikel und hin zu den drängenden Fra-

gen der angeschlagenen Schöpfung, die dem Vernehmen nach erst wahre Dringlichkeit und Relevanz verbürgen.

Der Vollständigkeit halber seien in Bezug auf die Trias unseres Themas noch andere Verschiebungen wenigstens genannt, die aufzuarbeiten dringlich wären:

Es ist ja nicht nur so, daß die authentischen „Barthianer“ „selten geworden sind wie die Steinböcke“ – in Rückgriff auf ein berühmtes Diktum Barths über die Hegelianer nach Hegels Tod –, wohingegen sich viele prominente „Links-Barthianer“ mit den klassischen Anliegen des Liberalismus des 19. Jahrhunderts anfreundeten. Gleichzeitig bzw. schon früher hatte das Luthertum der dreißiger Jahre die paulinische und lutherische Konzentration auf Kreuz und Soteriologie verschoben und eine gefährliche Sympathie für den Bereich des Gesetzes mit seiner angeblichen Eigengesetzlichkeit entwickelt. Nicht übersehen werden darf schließlich, daß der alte Pietismus keineswegs nur die Pflege des persönlichen Seelenheils vor Augen hatte, sondern aus der Kraft der Wiedergeburt heraus auch die Früchte des Glaubens in den gesellschaftlichen Nöten. So gut wie alle Einrichtungen und Bewegungen der Kirche, die sich um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung des Lebens in seiner Geschöpflichkeit kümmerten, sind pietistischen Ursprungs.

Es ist deutlich, daß von Weizsäckers eigener Zugang zum Christentum links-barthianisch und liberal geprägt ist. War dies biographischer Zufall? Gesah es aus persönlicher Überzeugung? Oder liegt dies an einer sachlichen Verwandtschaft, d. h. an einer moralischen Interpretation des christlichen Glaubens? Ist das Christentum von Weizsäckers sozusagen als Bewußtseinsvertiefer bzw. Motivationsverstärker heute so geschätzt?

Vielleicht wäre dies bei einem theologischen Laien nicht so schlimm, wenn doch nur „das Gute“ (siehe oben) gefördert wird – sei es auch auf verschiedene Weise. Die Frage ist allerdings, ob es dem Guten in der Welt durch ein gewissenhaftes Hören auf Luther *besser und mehr* gedient wäre. Bei dieser Frage bin ich mir im klaren, daß schon durch ihren Ansatz das Mißfallen derjenigen Richtungen ausgelöst wird, bei denen sich von Weizsäcker Hilfe versprochen hat und auch kräftige Unterstützung erfahren wird.

Theologisch verantwortet geht es hier um sehr grundsätzliche und für den reformatorischen Ansatz Luthers entscheidende Fragen, nämlich um das, was Gerhard Ebeling „Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen“ genannt hat.<sup>12</sup>

### Zu Luthers Verständnis von Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden

In der ganzen jetzigen und künftigen Debatte um diese Fragen wird sich ein lutherischer Theologe darüber immer wieder im klaren sein müssen: Für die Theologie Luthers sind die drei Begriffe Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung zunächst *theologische* Begriffe, und zwar nicht so, daß *Schöpfung* nur Schöpfung Gottes am Anfang meint, sondern daß alles Geschaffene und uns Zuhandene Gottes Gabe ist und bleibt, die er uns gibt und – bei Luther – die er uns auch bewahrt. Denn ohne Gottes immer wieder neues schöpferisches Tun und Bewahren hätten wir keine Gabe des Lebens.

Ebenso verhält es sich nach Luther bei dem Begriff der *Gerechtigkeit*. Gerechtigkeit ist zunächst und bleibt ein theologischer Begriff, sowohl die *Justitia Dei*, die Gerechtigkeit Gottes, und die *Justitia civilis*, die öffentliche, bürgerlich-staatliche Gerechtigkeit, die Gott haben will und für die er bestimmte Ordnungen gesetzt und Ämter in Staat und Gemeinwesen geordnet hat, daß in Verantwortung vor Gott und dem Nächsten gehandelt werde.

Gleiches gilt vom Begriff *Frieden*. Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, der unsere Herzen bewahren soll in Christus Jesus (Phil 4,7), ist für den Theologen und Christen zunächst, immer wieder und zuletzt das höchste Gut der Barmherzigkeit und Gnade Gottes. Dieser Friede Gottes um Christi willen gilt und ist auch im Widerspiel des irdischen Unfriedens und in der notvollen Erfahrung des Kreuzes die uns geltende Wirklichkeit, zu der der Glaube hinflieht und von der er auch im Sterben seine Gewißheit nimmt.

Etwas anderes ist der öffentliche Friede der Menschen untereinander. Er ist nach Gottes Willen allen Menschen aufgetragen. Aber der irdische Frieden ist seit Adams Fall und Kains Brudermord durch die angeborene Sündhaftigkeit und Bosheit des Menschen ständig gefährdet und steigert sich bis zur bestialischen Unmenschlichkeit und tyrannischen Menschenverachtung. Durch alle möglichen Gesetze und Ordnungen muß irdischer Friede geschützt und bewahrt werden. Das ist die von Gott gebotene Aufgabe der „Obrigkeit“, nach seinen Geboten und nach der in Verantwortung für den einzelnen und die Gesellschaft wahrgenommenen Vernunft für die Bewahrung des irdischen Friedens (und der irdischen Gerechtigkeit und

der Bewahrung der Schöpfung) Sorge zu tragen. Aber bei allem noch so verantwortlichen Bemühen werden wir niemals in einen paradiesischen Zustand des Friedens und der Gerechtigkeit gelangen.

Alle drei Begriffe (Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden) sind für Luther zunächst *theologische* Begriffe und Gegebenheiten, die *von Gott her* zu sehen sind, und sind zugleich weltliche-irdische Bezüge, die von uns zwar auch theologisch zu werten, aber klar voneinander zu unterscheiden sind. Hier ist die *Kunst des Unterscheidens* gefordert, die für Luthers reformatorische Erkenntnis und in seinem gesamten theologischen Denken von entscheidender Bedeutung ist.<sup>13</sup>

Es besteht daher eine besondere Verpflichtung für die lutherische Theologie und Kirche, bei der Beteiligung am sogenannten „konziliaren Prozeß“ für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auf das „rechte Unterscheiden“ (G. Ebeling) immer wieder hinzuweisen und in den eigenen Beiträgen und Bemühungen die „Kunst des Unterscheidens“ (Luther) zu handhaben und durchzuhalten.

Wir werden weithin erst wieder neu lernen müssen, was Luther darunter verstand. Und es wird schon jetzt sehr schwer, bei dem weltweit inganggesetzten „Prozeß“ dafür Verständnis zu gewinnen. Die Gefahr der Vermischung der Begriffe ist hochaktuell. Um so mehr muß die lutherische Theologie und Kirche bei diesem „konziliaren Prozeß“ mit theologisch klarem Kopf auf dem Plan sein.

Was ist das Gefährliche? Daß diese drei in Luthers Theologie so bedeutsamen Begriffe auch in ihrer „weltlichen“ Bedeutung „theologisch“ gesehen, aber dennoch unterschieden werden. Nun aber werden sie in der Diskussion und in Verlautbarungen weithin zu rein „weltlichen“ Forderungen, die mit einem „religiösen“ Anspruch zur Verwirklichung von allen eingefordert werden. Es droht ernsthaft die Gefahr, daß eine „politische Theologie“ die Kirchen so in Atem halten wird, daß sie verführt werden, mit diesen Begriffen nicht zunächst theologisch, sondern vor allem politisch zu agieren.<sup>14</sup> Wenn sich das in den Kirchen durchsetzt, stehen wir in einer „konstantinischen Wende“ der reformatorischen Theologie und Kirche.

Die Folgen einer solchen „Wende“ wären eine neue „Theologie des Gesetzes und der guten Werke“ und der Verlust des Evangeliums und der „Freiheit des Christenmenschen“.

## 1. Zur Theologie der Schöpfung

„Eine der dringendsten und schwierigsten Aufgaben der Lutherforschung und Lutherdeutung liegt an diesem Punkte, wie vor allem die heftige Diskussion über die Lehre von den beiden Reichen gezeigt hat.“<sup>15</sup> So urteilt Martin Schmidt zu dem Thema „Schöpfung und Leiblichkeit“.<sup>16</sup> Er weist in diesem Zusammenhang besonders auf Franz Laus alte Untersuchung der Schöpfungslehre Luthers hin<sup>17</sup> und auf die Gesamtschau von Luthers Schöpfungslehre des Schweden David Löfgren in seiner umfangreichen Lundenser Monographie zu unserem Thema.<sup>18</sup> Löfgren hat unter dem Begriff der Schöpfung die gesamte theologische Konzeption Luthers gefaßt, und zwar aller drei Artikel des Glaubensbekenntnisses. Er hat damit den Begriff der Schöpfung ungemein ausgeweitet, und Franz Lau hat in seiner Rezension dieser Arbeit, die er sonst lobt, mit Recht hierzu kritische Fragen gestellt.<sup>19</sup>

Aber das hat Löfgren überzeugend nachgewiesen, daß für Luther Schöpfung (creatio) sich vor allem auf Gott, sein allmächtiges, schöpferisches, ja sein schöpferisches Handeln aus dem Nichts (creatio ex nihilo) bezieht. Auch das Bewahren und Erhalten seiner Schöpfung (conservare) gehört zur unablässigen creatio ex nihilo Gottes.<sup>20</sup>

Wiederum bedient sich Gott der Schöpfer beim Bewahren seiner Schöpfung des Menschen und hat ihn zum Hüter seiner Schöpfung eingesetzt. Als Hüter der Schöpfung handelt der Mensch im Auftrag und als Werkzeug Gottes, aber im „weltlichen Regiment“.<sup>21</sup> Hier hat der Mensch den Auftrag der Bewahrung (Gen 1,28). Dieses Bewahren hat der Mensch in Verantwortung vor dem Schöpfer nach Einsicht und Vernunft durchzuführen und die dafür erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen. Das gehört in das „weltliche Regiment“.

## 2. Gerechtigkeit

Luthers Unterscheidung ist hier von grundlegender Bedeutung: „Im gewöhnlichen Leben nennt man Gerechtigkeit die Tugend, die einem jeden gibt, was sein ist; in der Schrift ist der Glaube an Jesus Christus die Gerechtigkeit.“<sup>22</sup> Oder: „Merke auf die neue Definition der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit heißt, Christus erkennen.“<sup>23</sup> Hier ist nun Gesetz und Evangelium strikt zu unterscheiden: „Die Gerechtigkeit des Glaubens besteht in der Gnade, nicht aber in den Werken.“<sup>24</sup>

Die Unterscheidung von *Justitia Dei*, der uns rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes, und der *Justitia civilis* ist für Luther so selbstverständlich

wie das Amen in der Kirche. Und das Leiden an der irdischen Ungerechtigkeit und der erkannte Grund, warum das so ist, ist für ihn theologisch in seiner Anthropologie und in seinem Sündenverständnis begründet. Wie tief Luther an der irdischen Ungerechtigkeit gelitten hat, darüber hat Martin Brecht in seiner umfangreichen Luther-Darstellung<sup>25</sup> ausführlich berichtet. Damit sind wir beim säkularen Thema Wirtschaftsordnung: Geiz, Wucher und Zins etc. Hier hat Luther auf sehr anschauliche Weise nüchtern und realistisch die Situation in Wittenberg und um ihn herum erkannt, und er hat die Pfarrherrn aufgefordert, wider den Wucher zu predigen, also eine politische Predigt gegen den Wucher zu halten. Aber am Ende seines Lebens, das kann man bei Brecht sehr anschaulich lesen, ist er völlig verzweifelt. „Der Kritik am Wirtschaftsgebaren war wenig Erfolg beschieden. 1544 mußte Luther wieder mehrfach gegen unberechtigte Preiserhöhungen protestieren. Man nahm Höchstpreise. ‚Bier, Weinschenken, Tuch, Eisen, Gewürz ist alles gefälscht. Lohn auch gesteigert, die Welt ist lauter Dieberei.‘ Beteiligt waren ‚die großen Hansens, die die gelben goldenen Ketten tragen und Hengste reiten‘. Die gleichfalls adeligen Amtsleute halfen mit. Aber die Bauern trieben es im Grunde ebenso. Die großen Übeltäter in den Schauben (Überröcken) aus Marderpelz gingen wie üblich straflos aus. Luther verschwieg nicht, daß es daneben auch die faulen Schmarotzer gab, die sich von der allgemeinen Fürsorge aushalten ließen. Dies hatte die Obrigkeit ebenso zu unterbinden wie die Wirtschaftsvergehen.“<sup>26</sup>

So werden ihm in seiner Genesisvorlesung (1545) bei der Behandlung der Hungersnot in Ägypten (1. Mose 47) die ihn belastenden Wirtschaftsprobleme noch einmal wichtig.<sup>27</sup> Wie aktuell das alles bis in die Gegenwart hinein ist, zeigt seine Kritik an der Verschwendung der Gerste für das Bierbrauen, die Geldverschwendung für „Weinkonsum und Kleiderluxus sowie die großen Handelsmessen in Frankfurt und Leipzig.“<sup>28</sup> Das alles bringt Luther schließlich in einer Predigt am 14. Juni 1545 zu der resignierenden Klage: „Was predigen wir? Es ist besser, daß wir es lassen ... Es scheint, als sei alles verloren.“<sup>29</sup>

Luthers Ergebnis: Die Predigt richtet nichts aus! So ist er denn schließlich dabei, seiner Käthe vorzuschlagen, daß man Wittenberg verlasse, und dieses ein Jahr vor seinem Tode.<sup>30</sup>

In Fragen der „bürgerlichen Gerechtigkeit“ (Justitia civilis) hatte Luther eine sehr nüchterne und realistische Sicht des immer wieder durch die Boshaftigkeit des selbstsüchtigen Menschen gefährdeten Gemeinwohls. Seine Anthropologie stand der des Humanisten Erasmus diametral entge-

gen und war für eine realpolitische Einschätzung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sehr viel geeigneter. In seinem hervorragenden Aufsatz „Erasmus und Luther“ hat Heinrich Bornkamm die hier gegeneinanderstehenden geistigen und theologischen „Welten“ treffend dargestellt: „Der Mensch des Erasmus war der seiner selbst mächtige, sich selbst durchschaubare, verstandeshelle und besonnen wählende Mensch der antiken Popularphilosophie. Der Mensch Luthers sah, auch in sich selbst betrachtet, anders aus: verstrickt in Wollen und Nichtkönnen, unfähig, sich selbstunbefangen und wahrhaftig zusehen, aus nicht unterscheidbaren höheren und niederen Regungen zum Ganzen verwoben, vor Gott flüchtig und nach ihm verlangend, ein Ich aus unberechenbaren Kräften, rational nie aufzuhellen. Luthers Lehre vom ganzen Menschen war auch psychologisch gegenüber der traditionellen Analyse des Erasmus ein gewaltiger Wurf, ein Mittelding zwischen dem Menschenbild der Bibel und Augustins und dem Pascals und Kierkegaards, ja überhaupt ein geheimes Reservoir des modernen menschlichen Selbstverständnisses.“<sup>31</sup>

Wenn Luther im Bereich der *Justitia civilis* immer wieder klare Forderungen an diejenigen gestellt hat, die „von Amts wegen“ zur Wahrung von Recht und Gerechtigkeit eingesetzt und verpflichtet sind, so waren seine Mahnungen, Erwartungen und Forderungen doch niemals begleitet von der Utopie einer „besseren“ oder gar „vollkommenen“ Gesellschaft.

### 3. Frieden

Auch hier weiß Luther den „Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft“ (Phil 4,7) vom irdischen Frieden der Menschen untereinander zu unterscheiden. Der Frieden Gottes gilt um Christi willen. Er wird allein aus Gnade empfangen, im Glauben angenommen, darin gelebt und gestorben.

„Der zeitlich fride der das grossesete gut auff erden ist, darinn auch alle andere zeitliche guter begriffen sind, ist eigentlich eine frucht des rechten predig ampt. Denn wo dasselbige gehet, bleibt der krieg, hadder vnd blutvergiessen wol nach, Wo es aber nicht recht gehet da ists auch nicht wunder, das da krieg sey odder yhe stettige vnruhe vnd lust vnd willen zu kriegien vnd blut zu vergiessen.“<sup>32</sup>

Aber wieder ist Luther in der Sicht des irdischen Friedens sehr nüchtern, wenn er in einer Predigt 1523 über 1. Petr. 3,11 sagt:

„Das helt die welt fur fride, wenn eyner eynem andern unrecht thut, das man yhn auff den kopff schlage. Aber damit komet man nymmer mehr

zum fride. Denn das hatt nye keyn könig vermügt, das er were zu friden fur feynden geweset. Das Römisch reych ist so mechtig gewesen, das es alles darnyder hat geschlagen, was sich darwider aufflegt, noch kondten sie es nicht darbey erhallten. Drumb taug dieser weg nichts, das man zum frid kome. Denn wenn man schon eyne feynd nyderlegt und tewbet, stehen yhr darnach widder zehen und zwentzig auff, so lange biß es muß untergehen. Der sucht aber den fride recht und wirt yhn auch finden, der seyne zunge schweyget, der sich vom bösen wendet und gutts thut, das ist eyn ander weg denn die welt gehet.“<sup>33</sup>

Wieder sehen wir die Spannung zweier Realitäten: Die Wirklichkeit des Heiles und der immer wieder so schwer zu verwirklichende Friede der Menschen untereinander. Darin hat Luther eine sehr nüchterne Sicht. Er weiß etwas von den Mühen um den irdischen Frieden „in kleinen Schritten“, z. B.: die Zunge zum Schweigen zu bringen, die Hand nicht zu erheben, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Und er weiß ebenso darum, wie schnell wir Menschen vergessen, wenn wieder äußerlicher Friede hergestellt ist, das Übel von uns genommen wurde und keine innere Wandlung in unserem Herzen sich vollzogen hat.<sup>34</sup>

So wichtig mit allen äußerlichen Mitteln des weltlichen Regiments für Frieden zu sorgen ist, so ist das Wort vom „inneren Frieden“, vom Frieden im christlichen oder evangelischen Sinne ein ungemein verborgenes Ding des Herzens. Man muß die theologische Sicht Luthers, die er für das von ihm sehr deutlich unterschiedene Verständnis des Friedens verwendet, sehr wohl im Blick behalten, um sich nicht beirren zu lassen durch das, was im sogenannten „konziliaren Prozeß“ als politisch gemeinsam geforderte Weltverantwortung erwartet wird. Wenn wir es als Christen aus politischer Verantwortung tun: ja! Wenn aber diese Forderungen nicht in der gebotenen Unterscheidung der zwei Reiche erfolgen: nein! In allen drei Bereichen (Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden) ist die Unterscheidung der zwei Regierweisen Gottes und ebenso die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für lutherische Theologie und Kirche zu beachten. Unsere Position im ökumenischen Prozeß wird dabei von Gerhard Ebeling sehr nüchtern eingeschätzt: „Luthers Art, das Politische theologisch zu verantworten, scheint heute weithin obsolet.“<sup>35</sup>

Was Gerhard Ebeling in aller Klarheit für die lutherische Theologie und Kirche angesichts der immer mehr um sich greifenden Tendenz zu einer „politischen Theologie“ (z. B. Moltmann) formuliert hat, fordert gerade im Blick auf den sogenannten „konziliaren Prozeß“ ständige Beachtung.

Man ist „voll des Mißtrauens gegen eine Theologie im Gefolge Luthers. Sie gehe an den heutigen Problemen vorbei, sei viel zu subtil und fördere die politische Abstinenz der Theologie und des geistlichen Amts. Das christlich Folgerichtigste sei die völlige Verschmelzung theologischer und politischer Verantwortung – nicht etwa zwecks Klerikalisierung der Politik, sondern im Interesse der Politisierung der Theologie, um sie direkt für politische Parteinahme und Aktion einsetzen zu können.

Für Luther sind jedoch Theologie und Politik zweierlei. Sie dürfen nicht ineinandergemengt werden. Praedicator non debet politica agere. Das Politische theologisch verantworten heißt bei ihm, durch das Wort Gottes zur rechten Wahrnehmung politischer Verantwortung freizumachen.“<sup>36</sup>

### III.

#### *Zusammenfassung*

Trutz Rendtorff hat in einem kritischen Beitrag zu Carl Friedrich von Weizsäckers Schrift „Die Zeit drängt“ unter dem Titel „Die Zeit drängt? – Nehmt Euch Zeit!“<sup>37</sup> wichtige Fragen gestellt, die der allgemeinen Beachtung in dem begonnenen „konziliaren Prozeß“ wert sind. Hier hat er u. a. den von von Weizsäcker entwickelten Gedanken der „Realeschatologie“ kritisch untersucht und die berechtigte Feststellung getroffen: „In keinem eschatologischen oder apokalyptischen Text der Bibel ist die Rede von einem ‚Überleben der Menschheit‘. In dem Horizont der Überlebensperspektive ist die Eschatologie nicht zu Hause, und sie soll es auch nicht sein.“<sup>38</sup>

Es geht im „konziliaren Prozeß“ um politische Verantwortung im Welt-horizont. Hier ist das Gebot der Vernunft gefordert. Alle irrigen Überhö-hungen zu einer politischen Theologie müssen von der Theologie Luthers her mit allem Nachdruck zurückgewiesen werden.

In aller noch so bedrohlichen Situation ist der Auftrag der Kirche aber, das Evangelium zu bezeugen, der Hoffnungslosigkeit zu wehren und die Angefochtenen geistlich mit dem Worte Gottes zu trösten und sie auf Gottes Führung hinzuweisen.<sup>39</sup>

Wie ist die Angst zu überwinden? Wie ist das Vertrauen auf Gott zu stärken, der aus dem Nichts schafft und mir, dem verlorenen und ver-dammten Sünder, seine Gnade um Christi willen zugewendet hat? Hier weist mich Luther als Prediger und Seelsorger in seiner meisterhaften

Auslegung des 32. Psalms auf den rechten Weg mit Gott in die Zukunft hinein:

„Nun antwortet Gott. Ich will dir Verstand geben und dich unterweisen in dem Weg, darin du wandeln sollst, darin ich dich haben will. Du bittest, ich soll dich erlösen. So laß dirs nicht leid sein: lehre du mich nicht, lehre auch dich selber nicht, überlaß dich mir, ich will dir Meister genug sein, ich will dich den Weg führen, darin du mir gefällig wandelst. Dich dünkt, es sei verdorben, wenn es nicht geht, wie du denkst. Dies Denken ist dir schädlich und hindert mich. Es soll nicht gehen nach deinem Verstand, sondern über deinen Verstand. Senk dich in Unverstand, so geb ich dir meinen Verstand. Unverstand ist der rechte Verstand; nicht wissen, wohin du gehst, ist recht wissen, wohin du gehst. Mein Verstand macht dich ganz unverständig. So ging auch Abraham aus seinem Vaterland und wußte nicht wohin. Er ergab sich in mein Wissen und ließ sein Wissen fahren und ist auf dem rechten Weg an das rechte Ende gekommen. Sieh, das ist der Weg des Kreuzes. Den kannst du nicht finden, sondern ich muß dich führen als einen Blinden. Darum: nicht du, nicht ein Mensch, nicht eine Kreatur, sondern ich, ich selber will dich unterweisen den Weg, darin du wandeln sollst. Nicht das Werk, das du erwählst, nicht das Leiden, das du erdenkst, sondern das dir wider dein Erwählen, Denken und Begehren kommt, dem folge, da rufe ich, da sei Schüler, da ist es Zeit, da ist dein Meister gekommen.“<sup>40</sup>

#### Anmerkungen

- 1 Die Reihenfolge haben wir aus theologischen Gründen anders geordnet, nämlich Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden.
- 2 Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, München-Wien 1986, 1988<sup>7</sup>.
- 3 A. a. O., S. 40.
- 4 München-Wien 1988, S. 301 ff.
- 5 Die Zeit drängt, S. 16.
- 6 A. a. O., S. 12.
- 7 Bewußtseinswandel, S. 238 f.
- 8 A. a. O., S. 405.
- 9 A. a. O., S. 421.
- 10 A. a. O., S. 421: „Luther ging von Paulus aus. Mich haben die Bergpredigt, die Gerichtsreden, der Klang der Worte Jesu seit dem elften Lebensjahr erschüttert. Paulus ist mir fremd geblieben. Jetzt habe ich mir mit einer gewissen Lust aufgeladen, ich sollte ihn verstehen. Was mir an Paulus fremd ist, ist zunächst der Stil: die hochintellektuelle Erregt-

heit. Der Stil von Jesus ist einfach, direkt, unausweichlich, noch in der absoluten Forderung und der Gerichtsprophetie tröstlich. Der Stil von Paulus ist die Auseinandersetzung mit Vorgefundenem, zeit- und situationsgebunden, kompliziert, hochrhetorisch, noch im Trösten voller Qual. Er ist zweifellos mit Abstand der intelligenteste der neutestamentlichen Autoren. Aber wo finde ich in ihm, ehe ich eine riesige Übersetzungsarbeit geleistet habe, mein Problem wieder?“

- 11 A. a. O., S. 225.
- 12 Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. III, Tübingen 1985, S. 44–73; ferner weise ich auf weitere, unser Thema direkt oder indirekt betreffende Arbeiten von G. Ebeling hin, z. B.: *Lehre und Leben in Luthers Theologie* (*Lutherstudien*, Bd. III, S. 3–43); *Der Mensch als Sünder* (a. a. O., S. 74–107); *Das Gewissen in Luthers Verständnis* (a. a. O. S. 108–125); *Das Leben, Fragment und Vollendung* (a. a. O., S. 311–336) und die umfangreichste Studie: *Karl Barths Ringen mit Luther* (a. a. O., S. 428–573); ferner G. Ebelings Aufsatzsammlung: *Umgang mit Luther*, Tübingen 1983, darin bes.: *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft* (a. a. O., S. 101–130); *Usus pliticus legis – usus politicus evangelii* (a. a. O., S. 131–163); und bes.: *Theologisches Verantworten des Politischen*. Luthers Unterrichtung der Gewissen heute bedacht (a. a. O., S. 16–201). Hier beginnt er mit dem Satz: „Aus meiner Überzeugung mache ich keinen Hehl, daß wir für das theologische Verantworten des Politischen heute entscheidend von Martin Luther zu lernen haben. Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß man dabei einer massiven Gegnerschaft ausgesetzt ist und in den Verdacht einer höchst fatalen Nachbarschaft gerät“ (a. a. O., S. 164).
- 13 Hierzu bes. G. Ebeling, *Das rechte Unterscheiden*. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft (*ZThK* 85, 1988, S. 218–258; auch abgedruckt in: *Die Kunst des Unterscheidens*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 14, Erlangen 1989); ferner Hermann E. J. Kalinna: *Not und Gewinn des Unterscheidens eines Theologen im Geschäft der Politik*, in: *Die Kunst des Unterscheidens*, a. a. O.
- 14 Als markanter Vertreter sei nur genannt: Jürgen Moltmann, *Politische Theologie – politische Ethik* (*Fundamentaltheologische Studien*, Bd. 9), München 1984; zur kritischen Auseinandersetzung mit J. Moltmann s. Hermann Kalinna, *Not und Gewinn des Unterscheidens eines Theologen im Geschäft der Politik*, a. a. O.; ferner Per Lønning, *Die Schöpfungstheologie Jürgen Moltmanns – eine nordische Perspektive*, in: *KuD* 33, 1987, S. 207–223.
- 15 *Luther-Jahrbuch*, Jg. XXX, Hamburg 1963, S. 44, Anm. 120.
- 16 A. a. O., S. 44 ff.
- 17 Franz Lau, „Äußerliche Ordnung“ und „Weltlich Ding“ in Luthers Theologie; *Studien zur system. Theologie*, Heft 12, Göttingen 1933.
- 18 David Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 10, Göttingen 1960.
- 19 Franz Lau, *Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt? Zur Auseinandersetzung mit Löfgrens Luther-Buch*, im *Luther-Jahrbuch* Jg. XXIX, Hamburg 1962, S. 44–51.
- 20 David Löfgren, a. a. O., S. 41 ff.; vgl. auch, was Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, zum Thema „Schöpfung“ aus Luthers Predigten erhoben hat, a. a. O., S. 47–60.
- 21 Ulrich Asendorf, a. a. O., S. 51 ff.; David Löfgren, a. a. O., S. 203: Im geistlichen Regiment wird der Mensch in ein Akzeptionsverhältnis zu Gott gesetzt, im weltlichen Regiment in ein Funktionsverhältnis.
- 22 WA 2, 503,34–37: *Vide ergo novam iusticiam novamque iusticiae definitionem. Usitate enim dicitur ‚iustitia virtus est reddens iusticuique quod suum est‘. Hic dicitur ‚iusticia est*

- fides Iesu Christi seu virtus qua creditur in Jesum Christum'.
- 23 WA 31, II, 439,19–20: Ergo nota definitionem novam iusticiae. Iusticia est cognitio Christi.
- 24 WA 18, 771,6–8: Deinde per gratiam iustificari non fert, ut personae ullius dignitatem afferas, ut et infra 11 cap. (Röm 11,6) dicit: Si ex gratia, ergo non ex operibus. – Vgl. auch zur Unterscheidung von Justitia civilis und Justitia Dei Luthers Galaterbriefkommentar (1519), WA 2, 487 ff.
- 25 Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 3, Stuttgart 1987, S. 257 ff.; das Hauptübel: Geiz und Wucher; vgl. auch Luthers Schrift: Von Kaufshandlung und Wucher (1524) WA 15, 297 ff.; Großer Sermon vom Wucher (1520) WA 6, 33 ff.; auch: An die Pfarrherm, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung (1540) WA 51, 325 ff.
- 26 A. a. O., S. 260.
- 27 WA 44, 664,25 ff.
- 28 Martin Brecht, a. a. O., S. 260.
- 29 A. a. O., S. 261.
- 30 Darüber ausführlich bei Martin Brecht, a. a. O., S. 261 ff.
- 31 In: Luther-Jahrbuch Jg. XXV, 1958, S. 3–33.
- 32 WA 30, II, 538,4–9.
- 33 WA 12, 355,17–27.
- 34 WA 10, I, 2, 281,8–16 (1526 Sermon über Joh 14,27):  
 „der herre setzet hinzu, was er jn für ein fryd wünsche, und spricht: Meinen frid gib ich euch, nicht wie die welt pfleget fryd zu geben. Da scheidt er mit klaren worten seinen fride von der welt fride. Aber die junger verstundens nit, gleich wie sie auch nit verstunden, was lieben was und gottes gebotte halten.  
 Nu ist es umb der welt Fryde also gethan, das sie alleyn in eüsserlichen dingenn Fryd hat, Isset unnd trincket, singet und springett unnd ist frölich im fleysch, Aber der Christliche frid ist im hertzen, ob es gleich aussen grosse verfolgung, angst, not und widerwertikait leydet.“  
 Auch in der Predigt am 12. 4. 1523 über Joh 20, WA 12, 519,27–38:  
 „Weltlicher frid stehet darynn, das da weg genomen werde das eusserlich ubel, das unfrid machet. Als wenn die feynd vor einer stat ligen, so ist unfride, wen aber die feynd hinweg synd, so ist wider fride. Also ist armut unnd krankheit: weils dich drucket, bistu nicht zu frid, wenn es aber hinweg kumpt unnd du des unglucks loß wirst, so ist wider fride und ruge von da aussen, aber der solchs leydet, wirt nicht gewandelt, bleibt eben so verzagt, wenn es da ist oder nicht da ist, nur das ers fulet und yhn engstet, wenn es da ist.  
 Aber der christenliche oder geistliche fride wendet es eben umb, das aussen ungluck beleibt, alls feynd, krankheit, armut, sund, teuffel und todt, die synd da, lassen nicht ab unnd ligen rings herumb, dennoch ist ynnwendig fride und sterck unnd trost ym hertzen.“
- 35 Gerhard Ebeling, Die theologische Verantwortung des Politischen, in: Umgang mit Luther, Tübingen 1983, S. 170.
- 36 A. a. O., S. 171; Ebeling zitiert a. a. ., S. 170, Anm. 8 zwei wichtige Stellen aus Von weltlicher Obrigkeit (1523) und der Auslegung des 101. Psalms (1534/35), die ich hier aufnehme: WA 11, 252, 12–14: „(Von weltl. Obrigk., 1523): Darumb muß man dise beyde regiment mit vleyß scheidun und beydes bleyben lassen: eyns das frum macht, Das ander das eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret. Keyns ist on das ander gnug ynn der welt.  
 WA 51, 238,16–62 (Ausl. d. 101. Ps., 1534/35): Es ist, Gott lob, nu aller welt wol offenbar gnug, wie die zwey regiment sollen unterscheiden sein. Denn auch das werck an jm

selbs solch unterscheid reichlich gnug anzeigt, wenn schon kein gebot noch verbot von Christo daruber gethan were. Den wir sehen ja wol, das Gott die weltliche herrschafft oder königreiche unter die Gottlosen strewet auff das aller herrlichst und mechtigest, gleich wie er die liebe Sonne und regen auch uber und unter den Gottlosen lesst dienen, Und doch kein Gottes wort noch dienst unter sie stiftet noch durch Propheten sie leret oder weiset, wie er doch zu Jerusalem gethan hat jnn seinem volck. Dennoch heisst er solch weltlich regiment der Gottlosen seine ordnung und geschepffe und lesst sie des selben misbrauchen, so ubel sie können, Gleich wie er einen buben und huren lesst brauchen leibs und seele, doch gleich wol wil gerhümet sein (als er auch ist) ein Schepffer, Herr und erhalter solchs leibs und seelen. Dar aus man ja greiffen mus, das Weltlich reich ein anders ist und on Gottes Reich sein eigen wesen haben kan.

Widerum sehen wir auch, das er sein geistlich Reich so genawe und scharff von dem Weltlichen scheidet, das er die seinen lesst eitel jammer, elend, armut leiden auff erden.

239, 22–25: Ich mus jmer solch unterscheid dieser zweier Reich ein blewen und ein kewen, ein treiben und ein keilen, obs wol so oft, das verdrieslich ist, geschrieben und gesagt ist. Denn der leidige teuffel höret auch nicht auff diese zwey Reich ynn einander zu kochen und zu brewen.“

- 37 In: Das Ende der Geduld. Carl Friedrich von Weizsäcker, „Die Zeit drängt“ in der Diskussion, München-Wien 1987, S. 25 ff.
- 38 A. a. O., S. 32. Und wenig später sagt er: „Die Christenheit hat, mühsam genug, gelehrt, der Eschatologie des Urchristentums nicht einen linearen, weltimmanenten Sinn zu geben. In dieser Hinsicht könnten gegenwärtig nur Regressionen passieren. Eine Theologie des Friedens wird darum immer in den Ruf münden müssen: Seid Vernünftig! Und das bedeutet mehr und anderes als die Akzentuierung eines allseitig plausiblen Überlebenswillens. Politischer Auftrag ist es, Überlebensfragen in Lebensfragen zu verwandeln.“ A. a. O., S. 33.
- 39 Gerhard Ebeling, a. a. O., S. 201: „... für das Gewissen haben wir kein anderes gewiß machendes Wort als die Bezeugung des Evangeliums. Dadurch wird zwar die Unsicherheit des politischen Lebens und Handelns nicht behoben. Diese Unsicherheit verliert aber den hypnotischen Effekt der Hoffnungslosigkeit und wird tragbar kraft der Gewißheit des Glaubens. Was die Kirche in dieser Hinsicht geistlich schuldig bleibt, ist durch keine Mitwirkung an politischen Aktionen aufzuwiegen. Je beunruhigender die politischen Perspektiven werden, desto dringender ist die Kirche zu ihrer eigentlichen Sache gerufen.“
- 40 Luther in der Auslegung der Sieben Bußpsalmen (1517), zitiert nach Erwin Mühlhaupt, Luthers Psalmenauslegung, 2. Bd., Göttingen 1962; WA 1, 171,21–172,7.

Ich bitte und vermahne treulich einen jeden frommen Christen, daß er sich an den einfältigen Reden und Geschichten, die in der Bibel stehen, nicht ärgere noch stoße und nicht daran zweifele. Wie schlecht und albern sie sich immer ansehen lassen, so sind es doch ganz eitel Worte und Geschichten und Gerichte von der hohen göttlichen Majestät. Martin Luther

## Die Theologie der Schöpfung im Zusammenhang mit dem ökologischen Problem

*Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen,  
du, den man lobet im Himmel!  
Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast du eine Macht  
zugerichtet  
um deiner Feinde willen, daß du vertigest den Feind  
und den Rachgierigen.  
Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk,  
den Mond und die Sterne, die du bereitet hast:  
was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst,  
und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?  
Du hast ihn wenig niedriger gemacht denn Gott,  
und mit Ehre und Schmuck hast du ihn gekrönt.  
Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk;  
alles hast du unter seine Füße getan,  
Schafe und Ochsen allzumal, dazu auch die wilden Tiere,  
die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer  
und was im Meer geht.  
Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!*

*Psalm 8*

Uns soll die Beziehung des Menschen zur Natur und zur Schöpfung beschäftigen, die Störung der Natur und des daraus resultierenden und sich vergrößernden Schadens bis in jene Dimensionen hinein, welche die höchste Alarmstufe von Gefahr anzeigen. Der Psalm deutet an, daß es hier eigentlich um zwei Dimensionen geht: einmal um die Natur, die außerhalb des Menschen steht – und dann um den Menschen selber. Der Mensch kann ja nur als Teil der Natur leben, und er wird aufhören zu existieren, wenn sich seine Beziehung zur Natur so zerstörerisch und vernichtend gestaltet, daß die Natur aufhört, ein entsprechender Hintergrund für das Leben der Menschheit zu sein.

Es handelt sich um ein sehr breit gefächertes System. In unserer Zeit wird von einem „ökologischen Problem“ gesprochen, aber durch das Anwachsen dieser Problematik im quantitativen wie auch im qualitativen Sinne ist das ökologische Problem zugleich ein ökonomisches und damit ein politisches Problem geworden. Wir werden von hier aus fragen: Hat dieses Problem auch mit Theologie zu tun?

Ja, denn es geht dabei um die Schöpfung Gottes. Vor allem treten in diesem Zusammenhang anthropologische Fragen in den Vordergrund, nämlich die Frage nach dem Mandat, das den Menschen an die Schöpfung bindet. Daraus entstehen Konsequenzen, und es geht deshalb um ethische Normen, vor allem im Hinblick auf den Umgang mit der Natur, die ein Teil der ganzen Schöpfung ist, aber auch im Hinblick auf den Umgang mit dem Mitmenschen, der ebenfalls ein Teil der Schöpfung ist. Der Mensch steht vor einer doppelten Verantwortung: Er ist die Krone der Schöpfung, aber er ist zugleich abhängig von ihr. Die Umweltethik hat heute ihre besondere Brisanz dadurch, daß sie dem Christen, der von seiner Gotteschau aus denken und handeln will, Normen setzt, die des Menschen Verantwortlichkeit nicht nur präzisieren, sondern auch fordern, daß sie in die Praxis umgesetzt werden.

## **I. Die Bedeutung der Problematik im Kontext der Theologie**

a) Die Tiefe der Problematik wird zum einen ersichtlich, wenn wir uns bewußt machen, daß es beim Menschen nicht um ihn als Einzelmenschen geht, der in der Vereinzelung existiert, gewissermaßen als Seelenmonade (Leibniz), sondern um den Menschen, der sich als Glied an einem Leib, also als Glied in der Gemeinschaft empfindet. Er ist durch die Wirklichkeit bestimmt: durch die Beziehung zu Gott als dem Schöpfer, durch die Beziehung zur Schöpfung als dem Werke Gottes, durch die Beziehung zu allen Menschen, die als Werk Gottes der Gipfel der Schöpfung sind.

b) Zum anderen wird die Problematik plastisch, sobald wir uns nicht darauf beschränken, die Verbindung zur Schöpfung als dünnen Faden zu sehen, durch den der Mensch mit der unbelebten Natur und mit dem Mitmenschen verbunden ist. (Ich analysiere hier nicht die Anschauungen orientalischer Religionen, welche in ihren mystischen Kontakten mit der Natur und besonders in ihren pantheistischen Anschauungen von vielen so bewundert werden – aber darin eher als romantisch und faszinierend empfunden werden, ohne daß praktische Folgerungen in Betracht kämen).

c) Eine solche Beziehung zur Natur – eine solche Distanz von der Natur – kann momentane Unannehmlichkeiten für das äußere Leben mit sich bringen, aber was schwerer wiegt: sie kann zu einer inneren Abkapselung

gegen die Natur führen – mit der Folge der Negation aller Werte des Lebens.

Dies ist in unserer Gegenwart deutlich erkennbar, wenn Kriege vorbereitet oder gar geführt werden. Es kann sich dabei um verschieden geartete Handlungsweisen und Entwicklungen handeln, aber die Folge ist immer eine ökologische Katastrophe, ökonomischer Rückschritt, irreparabler Schaden für das Wohl des Menschen und der Welt. Schon politisch gesehen ist heute ein Krieg sinnlos, weil es in unserem Zeitalter keinen Sieger und keinen Besiegten geben kann, wenigstens nicht im Blick auf die atomare Form des Krieges, dessen jederzeit möglicher Ausbruch inzwischen furchtbare Realität geworden ist. Theologisch gesehen ist die Vernichtung des Lebens sowie der Voraussetzungen für das Leben der Qualität nach etwas Unentschuldbares. Hier muß das Wort Sünde in den Raum gestellt werden, die darin erkennbar und auch meßbar, also qualifizierbar wird. Wir behaupten nicht, daß der jeweilige Anteil der Beteiligten an dieser Sünde von gleichem Gewicht ist. Aber das Bewußtsein, daß hier der Mensch sündigt – was dem Begriff der „Kollektivschuld“ seine Berechtigung gibt –, hält uns in einem Gefängnis bzw. in einem Labyrinth gefangen. (Goethe sagt einmal: Du läßt den Armen schuldig werden ... denn alle Schuld rächt sich auf Erden). Ich erwähne dies, damit klar sei, daß das Problem des Krieges (jetzt als ökologisch-ökonomisch-theologisches Problem) nicht umgangen werden kann; die Situation ruft zur Stellungnahme und damit auch zur Entscheidung auf. Das hat, wie bei jeder Entscheidung, zwei Seiten: Buße, d.h. das Abgehen von dem, was zum Wesen der Sünde gehört, und ein schöpferisches Überwinden der Folgen aus der Sünde. In den nachfolgenden Überlegungen werden wir auch diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit zuwenden, weil ja hier ein enger Zusammenhang mit der Natur – für uns: mit der Schöpfung Gottes – besteht.

Es können an dieser Stelle nicht alle Zusammenhänge der Theologie der Schöpfung erwähnt werden; eine Exegese des 1. Glaubensartikels muß unterbleiben. Es gibt diesbezüglich viele dogmatische Abhandlungen, sowohl älteren wie auch jüngeren Datums, es gibt auch viele monographische Arbeiten, die sich die Lösung aktueller praktischer Aufgaben zum Ziel gesetzt haben. Es ist wahrlich kein Zufall, daß gerade der 1. Glaubensartikel so breit behandelt worden ist.

Für viele Theologen ist die Behandlung der Natur kein so wichtiges Problem, als daß ihr viel Aufmerksamkeit gewidmet werden müßte. Andere wiederum sehen die Natur als ein undurchdringliches Phänomen, dessen Wesen in letzter Konsequenz nicht beherrschbar ist; darum wohl auch eine

Art Müdigkeit, mit der Natur zu kommunizieren. Wiederum andere stellen die Frage, ob der Apostel Paulus in dem Gedankengang Röm. 8,13–23 wirklich fähig war, gefühlsmäßig die Nöte und Schmerzen der Natur richtig zu interpretieren und ob die „neue Schöpfung“ (kaine ktisis) kosmisch oder individuell zu verstehen ist.

Es geht hier um eine Glaubenswahrheit, welche dessen gewiß ist, daß es zwischen Mensch und Natur einen geheimnisvollen Zusammenhang gibt. Darum spricht Paulus von den Schmerzen der Natur und über ihre Erlösung durch die Geburt von „Söhnen Gottes“. In diesem Fall erweisen sich die Ängste und Schmerzen der Natur als Zeichen einer unerlösten Welt. Sie machen das Wesen der *Theologia Viatorum* aus. Durch die Erlösung werden sie aufgehoben (*Theologia Crucis*).

Vielen Theologen erscheint die Natur als „verzaubert“ (verflucht?) für den Menschen. Insofern kann Max Weber sagen, daß die „Entzauberung der Natur“ und die Beseitigung all dessen, was in ihr „tabu“, also unberührbar für den Menschen ist, doch eine Möglichkeit darstellt, den verkehrten Weg des Menschen zu ihr zu korrigieren und in die richtige Richtung zu lenken. Dieser Zustand hat in der Gegenwart eigentümliche Formen angenommen, wenn man an die hochtechnisierte „erste Welt“ denkt und Vergleiche mit der „dritten Welt“ zieht. Die technisch dominierende „erste Welt“ will sich die Erde unterwerfen. Sie beherrscht auch große Teile der Natur – der Mensch bemächtigt sich ihrer (wie er sich der Erde bemächtigt, davon weiter unten). Die „dritte Welt“ füllt die Erde durch eine Bevölkerungsexplosion, was aber nicht bedeutet, daß sie die Erde beherrscht. In der technisierten Welt wächst die Möglichkeit der Vernichtung durch unrichtige Beherrschung der Natur – in der dritten Welt wächst aufgrund des Bevölkerungswachstums ebenfalls die Vernichtung der Natur durch die Überbeanspruchung der Lebensquellen. In beiden Fällen sieht es (mit Weber gesprochen) so aus, als ob sich die Welt entzaubern ließe. Aber in der Gegenwart, in der modernen technischen Welt tritt an die Stelle Gottes, welcher im Sinne einer Harmonie von Mensch und Natur die Art und das Ziel der Herrschaft des Menschen über die Natur bestimmt, die Maschine und die Technik in einem vordem nicht bekannten Ausmaß; in der modernen dritten Welt ergibt sich aufgrund einer ungenügenden, aber auch unbekanntem Technik, hauptsächlich jedoch aufgrund der strukturellen Übermacht der ersten Welt, daß die Welt zu klein wird für die 6,5 Milliarden Menschen – wobei hinzuzufügen ist, daß in einigen Jahrzehnten die Zahl von 15 Milliarden von Menschen erreicht sein wird und daß auch diese Zahl von Menschen fähig wäre, auf der Erde zu leben, wenn sowohl auf die Natur wie auf die Schöpfung überhaupt genügend Rücksicht genommen würde.

Seit der Renaissance wurde bei der Aufzählung der Eigenschaften Gottes ein besonders starker Akzent auf die Eigenschaft „Allmacht“ gesetzt; Gott ist der Herr, niemand und nichts kann seine Macht schmälern. Die ganze Welt gehört zu seinem Besitz, ist sein Eigentum. Er kann alles tun, was er will – also kann er auch an mir tun, was ihm gefällt. Diese einseitige Sicht mit dem inhaltlich nicht konsequent durchdachten Prinzip der Allmacht hatte zur Folge, daß die Welt nur noch als passives Objekt der Herrschaft Gottes erschien. Erst wenn das Prinzip der Allmacht mit dem Inhalt, der den Namen „Liebe“ trägt, gekoppelt wird, entsteht das Bild Gottes, der als der *Einige*, der *Einzige*, der einzigartige Gott im Credo als der Dreieinige Gott bekannt wird. Im anderen Falle würde der Monotheismus zum Grund für die Säkularisation der Natur.

So entsteht notwendigerweise die Frage: wie kann der Mensch der Herr der Welt sein – wenn er zugleich das Ebenbild Gottes sein soll? Solche Polarität ist nur dann möglich, wenn der Mensch daran festhält, die Existenz Gottes so zu beschreiben, daß Er Alles in Allem ist: Gott tritt liebevoll an seine Schöpfung heran, und darum ist seine Allmacht weder Selbstzweck noch in irgendeiner Weise vernichtend. Überall, wo es um eine Demonstration menschlicher Macht geht, muß gefragt werden: Ist dieses Macht- und Besitzergreifen des Menschen über die Natur seine Bestimmung, welche er aufgrund der Schöpfung, also auch aufgrund des Willens Gottes hat – oder aber liegt darin der tiefste Ausdruck seiner Auflehnung gegen Gott? Trifft das Letztere zu, dann ist es Sünde. Selbstverständlich kann man diese Frage nicht in den Mund eines Menschen legen, der sich nicht vor Gottes Angesicht gestellt sieht und sich auch nicht vor Gott stellen will. Wir haben auch kein Recht, einen Menschen zu verurteilen, der sich nicht vor Gott als Geschöpf Gottes gestellt weiß. Aber aus dem Bewußtsein heraus, daß Gottes Schöpferwerk ein Zusammenspiel von Allmacht und Liebe ist, kann jedem die Frage vorgelegt werden: Handelt der Mensch in dem Bestreben, die Natur zu beherrschen aus seinen berechtigten Bedürfnissen heraus – oder aber handelt er aus Geiz, der eine Sucht ist und darum nicht entschuldigt werden kann!

Wenn der Mensch als Herrscher über die Natur im Zeichen der Erfüllung seiner Bedürfnisse steht, hat er das Maß für sein Handeln, was aber nicht zur Negierung des göttlichen schöpferischen Willens führen muß. Jedenfalls vollzieht sich der Prozeß der Selbstrealisierung des Menschen als Herr über die Natur in der Polarität von *Bedürfnis* und *Geiz*. In der Zeit eines Friedrich Gogarten war es noch möglich, den Menschen darin anzuerkennen, daß er die Natur immer besser erkenne und somit auch besser und zweckmäßiger beherrschen könne – die heutige Situation läßt das nicht mehr zu. Was sachgemäße Beherrschung sein soll, nimmt unter der

ökologisch-ökonomischen Bedrohung die Form des sündigen Geizes an. Dies darum, weil das Prinzip Liebe nicht mehr funktioniert – oder wie andere sagen, weil der Mensch das Kapital Liebe aufgebraucht oder über Bord geworfen hat.

Dies führt uns zu der weiteren Frage: Kann es noch zu einer Versöhnung mit der mißbrauchten und gestörten Natur kommen? Manche meinen, an dieser Stelle sehr schnell eine Antwort parat zu haben; sie bieten eine Lösung an, der gegenüber, wie sie sagen, es keine Alternative gibt. Sie stellen beispielsweise die Forderung auf, der Mensch solle auf die ökologische Bedrohung so antworten, daß er einfach aus der Welt der Industrialisierung aussteige; also frei nach Rousseau: *Retournions a la nature!* Wieder andere sehen das wirtschaftliche Wachstum mit einem apokalyptischen Zusammenbruch enden, nicht ohne daß gleich hinzugefügt wird, dieser Weg sei nicht mehr zu verhindern. Noch andere wollen einen Teil der Menschheit von dem Recht der Teilhabe an den Reichtümern der Erde ausschließen; der Faschismus hat einen Teil der Menschen als minderwertige bzw. wertlose Menschen eingestuft. Es gibt auch noch andere Besserwisser: sie betonen den Eigenwert der Natur und sehen die Hauptursache des ökologischen Problems darin, daß der Mensch die Natur nur als Sache, als Gegenstand ansehe, den man benutzen, ausbeuten kann, darf und soll – und somit auch mißbrauchen kann. Auf jeden Fall wird auf die Natur mehr Rücksicht genommen werden müssen. In vielen Äußerungen klingt als Ausgangspunkt das durch Albert Schweitzer geprägte Wort von der Achtung vor dem Leben auf: *Bewahrung der Natur, Pflege der Natur, Aufmerksamkeit für die Folgen des Tuns und die Gefahren, Sorge um den Menschen, für den seine Zukunft bewahrt werden muß.* In jedem dieser Worte steckt ein gutes Stück Wahrheit, etwas Aufmerksamkeit Gebietendes – und ist deshalb von christlicher Seite unbedingt zu bejahen und in die diesbezüglichen Überlegungen einzubeziehen.

Alles Nachdenken wird aber zuerst von der Frage bestimmt sein: wie weit weiß sich der Mensch als Teil der Schöpfung und wie weit weiß er sich verantwortlich in der Mitwirkung bei der Erhaltung der Schöpfung.

## II. Der Mensch als Teil der Schöpfung

Philosophie, Physik und andere Wissenschaften versuchen jeweils auf ihre Art, das Wesen des Existierenden zu fixieren; aber gewöhnlich wird dabei das Problem der Entstehung – christlich ausgedrückt: der „Schöpfung“ – umgangen bzw. außer acht gelassen. Mit den Augen des Glaubens gesehen ist die Schöpfung nichts mehr und nichts weniger denn eine *„freie Tat Gottes, der in Jesus Christus den Menschen in einem dauernden Bund*

mit sich verwirklicht“ (Karl Barth). Die Schöpfung ist nach Barth „der äußerliche Grund des Bundes“. Dieser Bund wird in Jesus Christus auch sichtbar und greifbar, denn die Erlösung in Christus führt zur Rettung dessen, was geschaffen ist. Nur durch das, was uns Jesus Christus offenbart hat, konnte das Christentum formulieren: Credo Creatorem! Nur als Konsequenz daraus, daß Gott als Creator offenbar geworden ist und auch als solcher erkannt wird, kann auch über den Begriff der Creatura gesprochen werden, nämlich über Himmel und Erde als der Schöpfung Gottes. Während in vielen Religionen die Himmelskörper den Rang von Göttern erhalten haben, hat Israel sie in die Schöpfung eingereiht. Die Schöpfung existierte schon vor Christus, aber ihr Wert als Creatio wurde Realität erst durch Christus. Gott als Schöpfer ist kein neuer Gott, der eine „neue Schöpfung“ schafft – er kam doch in sein Eigentum (Joh. 1). Schon Israel hat diesen Rückschluß gezogen: der Gott der Erlösung mußte auch der Gott der Schöpfung sein, so formuliert Jesaja in seinem grandiosen Bild über den Schöpfer (Jes. 40,12–26). Hier wird die schöpferische Tat Gottes im historischen Handeln Gottes an Israel erkannt – und dies gerade durch die Befreiung Israels. Gott der Schöpfer existiert also nicht als abgesondertes Subjekt, er ist zugleich Geber des Seins und des Lebens und darum auch ganz und gar gegenwärtig durch sein Wirken in der Schöpfung und an der Schöpfung (1. Tim. 6,13: Gott, der dem Universum Leben schenkt). Die Schöpfung würde dem Nichts anheimfallen, wenn sie nicht durch das fortwährende Werk des Gebers am Leben gehalten würde. Die Schöpfung ist also nicht nur an eine Person der Dreifaltigkeit gebunden. Das Nicänische Glaubensbekenntnis spricht nicht nur „zufällig“ über den Sohn, durch den alles geschaffen ist. Gott als Geist ist Creator Spiritus und somit die lebensschaffende Macht Gottes, die immer gegenwärtig ist; gleichzeitig gibt der Geist davon Zeugnis, daß die Gegenwart Gottes auch zur Erhaltung der Schöpfung Gegenwart ist. Gott als Schöpfer ist zugleich stets der Geber – der Mensch nimmt somit ein Gottesgeschenk an.

Die Schöpfung kann daher stets nur Empfängerin sein. Sie ist dem Schöpfer zu Dank verpflichtet, weil durch ihn die Fortdauer ihrer Existenz gesichert ist. So kann die Sendung des Geschaffenen verdeutlicht werden: daß es weiß, aus Gott zu sein und in der Dankeschuld Gott gegenüber zu stehen. Und so erweist sich das Erschaffene mehr als nur geschaffene Existenz, die vordem nicht war; die Schöpfung hat zu antworten in zwei Richtungen: durch Empfangen und durch Zurückgeben. Der Schöpfer ist und bleibt seiner Schöpfung immer verbunden. Gott ist nicht Gott für sich allein. Er ist nicht Gott ohne die Welt und ohne den Menschen. Durch den freien Schöpfungsakt erweist Gott seine Gottheit in seiner gebenden und schenkenden Liebe.

Alle Teile der Schöpfung sind miteinander verbunden und aneinander gebunden. Eine Welt, die einen Teil ihrer selbst aus der Verbindung mit dem Schöpfer und aus dem Zusammenhang mit anderen Teilgebieten der Schöpfung ausschalten wollte, würde aufhören, eine gottgefällige Schöpfung zu sein. Ein solches Verhalten würde das Bibelwort leugnen: Und Gott sah, daß alles gut war.

Eben dazu ist es gekommen, daß sich die Welt geändert hat, und zwar durch eine Unterbrechung der Kontinuität der schöpferischen Bewegung. So wurde die Welt zu „diesem Äon“, wie die Bibel sagt. Dieser Äon kann also gar nicht der letztgültige sein; die Lösung liegt im „kommenden“, im „zukünftigen Äon“. Es geht dabei nicht um eine zeitliche Zukunft, sondern um etwas qualitativ ganz und gar Neues. Die neue Schöpfung realisiert sich fortwährend, sie wird sich auch in der weiteren Zukunft realisieren. Mit dem Kommen Christi ist die Änderung eingetreten.

Es will heute in der Theologie so scheinen, als sei sie trotz so vieler Auslegungen, was das Verhältnis Gott–Natur–Schöpfung–Mensch angeht, doch nicht genügend darauf vorbereitet, um auf die nun so akut auftretenden Fragen und ökologischen Probleme eine einschlägige Antwort geben zu können. Dies gilt besonders, wenn die Rede ist von der Eigengesetzlichkeit der Natur, von der Automatik der Schöpfung. Bonhoeffer sagt in seiner Ethik (208), daß die Wirklichkeit Gottes sich gerade dann am eindrucksvollsten realisiere, wo der Mensch der Wirklichkeit der Welt konfrontiert sei, oder anders gesagt, in Zusammenhang mit ihr gebracht werde. Die Welt ist doch die Schöpfung Gottes. Und die Theologie zieht die Folgerung daraus, wenn sie auf den Gegensatz bzw. die Konfrontation zwischen Gott und Mensch hinweist – und auch versucht, hier eine Antwort zu finden. Der Schöpferakt Gottes hat seinen besonderen Charakter gerade dadurch, daß als Krönung der Schöpfung der siebente Tag gegeben ist. Er ist ein Mahnmal, welches dem Menschen zu allen Zeiten verkündigt, daß, was Gott geschaffen hat, „alles gut war“. Im ersten Kapitel der Genesis liegt hierauf die Betonung, aber schon im zweiten Kapitel wird dem hinzugefügt, daß der siebente Tag von den übrigen Tagen ausgesondert und darum ein besonderer Segenstag ist. Hier ist der Mensch gefordert.

Die christliche Lehre vom Menschen ist eigentlich das Bekenntnis, daß Gott die Welt erlöst hat: Gott hat den Menschen nicht nur dadurch herausgehoben, daß er ihm schöpferische technische und kulturelle Kräfte gab, sondern auch dadurch, daß er den Menschen von seinen Unmenschlichkeiten befreit und ihn aus der Knechtschaft herausführt, indem er ihm die Fähigkeit verleiht, sein Tun zu beurteilen und zu bewerten. Zugleich aber

hat der Mensch die Möglichkeit erhalten, Gott dafür zu danken, ihn zu feiern und an ihn zu glauben. Darum ist auch die Natur nicht nur ein Betätigungsfeld für die Physik oder für die Biologie, sondern hier darf, ja soll auch die Theologie mitreden und darauf aufmerksam machen, daß auch die Natur in einer Beziehung zu Gott steht, Gottes Schöpferwerk ist. Calvin spricht von einem „*theatrum gloriae Dei*“. Die Aufgabe der Theologie besteht also darin, in dem allen den Platz des Menschen zu bestimmen, besser gesagt, recht zu interpretieren, was der Schöpfergott dem Menschen in die Lebenswiege gelegt hat. Die erste Frage, die aus der Welt Gottes kommt, als Urfrage Gottes an den Menschen, ist also nicht die Frage des Menschen: Gott, wo bist Du? (Sie ist gewiß auch nicht die zweite Frage; die heißt nämlich: Kain, wo ist dein Bruder Abel?). Was will diese Fragestellung zur Problematik der Beziehung zwischen Mensch und Gott sagen? Wie stellen wir uns zu jenem Kreuzweg, wo Gott und die Welt sich treffen? Haben wir Menschen hier den richtigen Standpunkt, das richtige Fundament?

Was heißt es, daß wir den Menschen zur Schöpfung zählen? Das schon erwähnte Mandat und auch die Segnung des Menschen durch Gott nach Genesis 1,27-28 sagt, daß Gott den Menschen zu seinem Bilde als Mann und Frau geschaffen und daß er ihn gesegnet und gesagt hat: Füllt die Erde, unterwerft sie euch. Freilich ist dem Menschen die Art seiner Erschaffung verborgen geblieben (darüber gibt es nur Spekulationen oder vererbte gefährliche und unbiblische Vorstellungen). Eines ist sicher: der Mensch ist kein autonomes Subjekt, das von sich aus in die Existenz getreten ist. Gott hat ihn geschaffen. Das heißt aber, daß Gott ihm bestimmte Direktiven gegeben, aber auch Eingrenzungen festgesetzt hat. Er ist von Gott verschieden, Gott hat ihm die Erde als Ort des Wohnens zugewiesen. Darum ist das Existieren als Schöpfung gleichbedeutend mit der Tatsache: existieren in bestimmten Grenzen. Daß der Mensch durch Gott eingeschränkt ist in seinem Wesen, heißt nicht so sehr Mangel als eher Auszeichnung. Das Ideal der Uneingeschränktheit ist gleich vom Anfang her unrealistisch. Der Mensch erkannte sich selbst voll und ganz als Mensch, als er beim Sündenfall – Hinweis auf alle noch kommenden Sündenfälle – versuchte, die Grenzen, die ihm durch Gott bestimmt waren, zu überschreiten.

Die Schöpfung Gottes ist von Anfang an eine Grenzsetzung, eine Scheidung, um aus dem Chaos Ordnung zu schaffen. Darum Himmel und Erde, Erde und Meer, Tag und Nacht; also Gegenpole, die zueinander passen und sich gegenseitig bedingen. Das heißt „Gut“. Zwischen diesen Polen, die sich aber nicht gegenseitig neutralisieren, ist dem Menschen die Mög-

lichkeit gegeben, mit Zuhilfenahme der Auswahl und der Entscheidung Existenz als Existenz aus Gott zu realisieren. (Biblich ausgedrückt: Alles hat sein „oikos“ – den Ort der Wohnung).

In der Schöpfung steht der Mensch an der Spitze. Er ist über die Pflanzen- und Tierwelt erhöht, er ist bestimmt zum Bilde Gottes. Freilich gibt die Bibel keine ausführliche Beschreibung dieses Bildes. Es handelt sich nur um eine Aussage über den Menschen. Aber aus dieser Aussage ist ersichtlich, wozu der Mensch bestimmt worden ist.

Wir wenden uns nun der Aussage über die Bestimmung des Menschen zu, welche so bedeutungsvoll für die Erde ist, aber auch für die Natur. Unterwirft sie euch, herrscht ... über alle Tiere, welche sich auf der Erde bewegen. In diesem Augenblick stand der Mensch vor dem Problem der Herrschaft, des Regierens. Das heißt vor allem, daß dem Menschen die Fähigkeit zugesprochen wurde, sich ein Verhältnis zur Welt zurechtzulegen, die Welt als Welt zu verstehen. Von Anfang an ging es um eine Beziehung. Dessen sollte sich der Mensch bewußt sein, und zwar auf einer besonderen Ebene. Die Welt der Flora und der Fauna ist für den Menschen keine äußere Kulisse für das Leben. Der Mensch braucht beide Schöpfungsteile zum Essen und zum Bekleiden; darum ist es so wunderbar, daß diese Welt vor dem Menschen da war. Jeder Versuch, aus diesem gegebenen, vorbestimmten Beziehungsverhältnis auszubrechen, wäre eine Verneinung dessen, daß auch der Mensch geschaffen ist. Auch die Freiheit des Menschen ist nur im Rahmen der gegebenen Realität, also in der Beziehung zur Umgebung möglich. Der Mensch soll sein Erschaffensein, wie auch die Erschaffung der übrigen Welt, als einen permanenten Aufruf zur richtigen Anwendung und Verwendung der Möglichkeiten, die er vom Schöpfer erhalten hat, verstehen. Es darf nicht zu einer Geringschätzung der Natur kommen, als ob die Natur für uns nicht notwendig wäre; es darf aber auch nicht zu einer Überschätzung der Natur kommen, als ob die Natur eine Gottheit wäre (so die Naturreligionen und Tierreligionen bis hin zur Vergottung des Menschen).

Die Reichweite des Mandates an den Menschen breitet sich aus: der Mensch setzt gewissermaßen einen schöpferischen Akt, indem er nach Gen. 2,19–20 die einzelnen Gegenstände, Sachen, Wirklichkeiten benennt. Aber der Griff des Menschen danach, nun auch die Schöpfung als solche, als Natur zu bezeichnen, kommt einem Ausschalten der Wirklichkeit Gottes aus dem Leben gleich. Darum ist es die Aufgabe der Theologie zu zeigen, daß in religiöser Hinsicht der Satz nicht gilt, das Geschaffene sei Natur, sondern der Satz, daß die Natur Schöpfung ist. Das war der Sinn

der Bestimmung des siebenten Tages als des Tages der Ruhe, der Erholung, des Sabbats. Der Sabbat führt uns nicht nur zu einem gefühlsmäßigen Betrachten der Natur, sondern zum Erfassen der Natur in ihrer ganzen Schönheit, Erhabenheit, aber auch Sinnhaftigkeit – eben von Gott herkommend.

In dem Augenblick, wo der Mensch dies erkennt, beginnt er sein ihm aufgegebenes Mandat zu realisieren, und zwar so, daß er das Recht des Erschaffenen zur Existenz anerkennt. Die Zerschlagung der ökologischen Ordnung ist das Gegenteil von dem Angeführten; das würde zum Ruf nach einem zweiten Sabbat berechtigen, der dann den gestörten „Schalom“, den Frieden wieder herstellt, wo ihn der Mensch vernichtet hat.

Es gibt nun einen Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Im Alten Testament ist der Bericht über die Schöpfung als Bestätigung des Faktums der Schöpfung und auch der Harmonie wichtig, die einmal gegeben war; aber auch der Hinweis auf den Platz, den der Mensch einzunehmen hat (Gen. 2,15). Im Neuen Testament begegnen wir dem Hinweis auf die fortdauernde Kontinuität der Schöpfung und der Erlösung. Der Logos war am Anfang, und er ist stets ein neuer Anfang bis hin zur neuen Schöpfung. Luther hat dies so ausgedrückt: „Das natürliche Leben ist der Anfang, aber es erneuert sich ins ewige Leben durch Christus.“ Der Logos inkarniert sich in den Menschen, und der Mensch bekommt so das richtige Verständnis für die Schöpfung– weil Jesus da ist, der sich zu jenen erniedrigt, die krank sind, zu den Sündern, denen er einen neuen Anfang ermöglicht.

Aber hier kommt es zugleich zur Konfrontation mit der Schöpfung. Sie wird in ihrem Gestörtsein durch den Menschen verschieden interpretiert. Aber das Gestörtsein ist durch Christus abbaubar, heilbar. Zugleich geschieht hier jedoch auch der Durchbruch, der in die Zukunft des Reiches Gottes einmündet. Die Geschichte der Schöpfung erhält einen neuen Sinn: sie ist zum Übergang in die Ewigkeit bestimmt. Darum rechnet das Neue Testament auch mit einer Geschichte der Schöpfung, die ihrem Endziel zueilt, parallel verläuft mit der Erlösung des Menschen. Dies darum, weil der Mensch die Not der Schöpfung hervorgerufen hat. Als Gott Mensch wurde, wurde er auch der gesamten Problematik der Schöpfung bis in die Tiefe des Kreuzes teilhaftig. Und das ist die Erlösung. Das ist das Ende jeder Vereinsamung, in welche der Mensch hineingeraten ist durch seine Sünde. Darum ist der Mensch auch dem Schmerz, dem Seufzen verfallen, es tut ihm weh, wenn er die vielen Beziehungen, in denen er steht, in Betracht zieht (auch die Beziehung Mensch und Natur).

### III. Die ökologische Krise

Wann kam es zur Spaltung zwischen Mensch und Natur? Das Alte Testament spricht sehr wenig über die „Feindschaft der Natur“, und „zur Natur“. Vielleicht zeigt sich dies am markantesten in Gen. 3,15, wo von der Feindschaft zwischen Mensch und Schlange die Rede ist. Dagegen spricht das Alte Testament ausführlich über Feindschaften zwischen Menschen als solchen, welche eigentlich verpflichtet wären, auf dem Grunde der Liebe Gottes zu handeln – der Mensch hat diese Linie verlassen. Schon das Alte Testament interpretiert bestimmte Naturserscheinungen als Folge schlechten Verhaltens des Menschen. Freilich nicht so, daß hier behauptet würde, der Mensch selber habe dies bewirkt, sondern als Strafe Gottes über das schlechte Verhalten Gott gegenüber und dem Menschen gegenüber. Die Ordnung des Kosmos (Psalm 104) ist durch den Gehorsam der Schöpfung gegeben, welche in den ihr zugewiesenen Grenzen lebt. Gott ist der Garant des Lebens, und der Mensch kann nichts anderes tun, als den Platz zu übernehmen, welchen er neben Gott und vor Gott zugewiesen bekam, aber vor allem auch in der Beziehung zum Mitmenschen: der Mensch steht also vor der Möglichkeit, entweder schöpferisch oder zerstörend zu sein! Das zeigt sich sehr markant an dem Verhalten des Menschen zur Natur, welche der Mensch ja vor sich hat. Wer hat dem Menschen das Recht gegeben, in die Natur einzubrechen und diese so zu zerstören, daß die Störung des notwendigen Gleichgewichtes in der Welt die Folge ist? Es können dies gelegentlich sehr unschuldige Eingriffe sein, aber am Ende doch mit schrecklichen Folgen. Als Siedler den Urwald am Amazonas zugänglich machen wollten, verursachten sie anfangs nur die Zerstörung bestimmter überschaubarer Gebiete – aber in der Folge wurde dabei das gesamte Gebiet in Mitleidenschaft gezogen. Der Mensch degradiert die Natur zu einem Gegenstand, der es ihm ermöglicht, sich als „homo faber“ zu präsentieren, und zwar in seiner individualistischen Abgesondertheit vom Mitmenschen bzw. von der Gesellschaft, in der er lebt. Wo sich der Mensch auf die Position der Feindschaft gegen die Natur stellt und sie vernichtet, dort kommt es zu dem, was gegen Ende dieses 20. Jahrhunderts so offenbar geworden ist: Die Entfremdung von der Natur führt zur Feindschaft gegen die Natur; aber die Feindschaft fällt wie ein Bumerang auf den Menschen zurück. Die lebende Natur stirbt, denn das Leben auf der Erde ist an das Leben als solches gebunden. Wir sehen, daß bestimmte Arten von Tieren aussterben – und es kann doch unmöglich ein Wunsch sein, daß eines Tages auch der Mensch aussterbe!

Das ist dann aber nicht mehr nur ein ökologisches Problem, sondern es berührt auch die Theologie. Wenn er es als theologisches Problem einer

Lösung zuführen will, muß der Theologe zunächst ökologisch gut geschult sein, um durch Kenntnis und durch Erfahrung an seinem Problem zu arbeiten. Durchaus verständlich ist es, wenn auch der Theologe zunächst nicht imstande ist, eine Patentlösung anzubieten. Aber das Interesse der Theologie daran muß wach bleiben. Wir bekunden unser Interesse; wir werden auf bestimmte Gebiete der Erde hinweisen, wo das ökologische Problem so brennend ist und nach einer Lösung schreit.

Das wird nicht möglich sein, ohne daß besonders auf das heikle Problem des Krieges eingegangen wird, in unserem Zeitalter auf den „Atomkrieg“, den „Atomwinter“. Diese Wirklichkeit gibt auch der Theologie die Chance, auf das Absolutum im negativen Sinn hinzuweisen: es geht zuletzt um die grausame Realität globaler Vernichtung; der Mensch steht vor der Möglichkeit, sich selber zu vernichten. Das Absolutum ist nicht des Menschen Sache – nur Gott ist das Absolutum, und zwar im positiven Sinn: nicht als Vernichtung, sondern als Bewahrung. Der Mensch dagegen kommt immer näher zur Realität des Turmbaus zu Babel. In dieser Apostrophierung liegt auch schon die Konsequenz. Immer noch gilt: Gott kann nicht verlacht werden, Gott läßt sich nicht verleiten, seine absolute Liebe in absolute Vernichtung umzukehren, weil dies einer Annullierung seines Schöpferwerkes gleichkäme.

#### **IV. Die ökologisch kritischen Gebiete**

Die ökologische Krise ist kein Erzeugnis des Zufalls oder der Entwicklung der Natur – auch nicht das Produkt einer vorgegebenen Feindschaft der Natur zum Menschen (selbst nicht der sogenannten wilden Natur in Gebieten, die nicht bewohnbar sind). Die ökologische Krise ist das Ergebnis des verkehrten Handelns des Menschen. Sie bekommt Dimensionen, die die Menschheit bedrohen, und zwar darum, weil so mancher Umgang mit der Natur kein Irrtum ist, sondern vielmehr ein sündiges Tun, das aus dem Egoismus stammt. Es gibt eine Verflechtung mit der technischen Entwicklung, die einfach von irgendjemand inganggesetzt wird, der Mitmenschen als untergeordnet oder gar minderwertig betrachtet. Auf allen Gebieten, wo die ökologische Krise akut wird, sind Fehlentscheidungen des Menschen die Ursache. Es kann sich dabei in einzelnen Fällen nur um eine mehr oder weniger ungewollte Beschädigung der Natur handeln, aber das ist selten der Fall. In jedem Falle geht es um den Zusammenhang mit der Unvollkommenheit des Menschen und mit der unrichtigen Einschätzung der eigenen Kräfte und Möglichkeiten, so daß dann die technischen Errungenschaften, welche er erfunden oder sie anderen weitergegeben hat, dem Menschen über den Kopf wachsen. Wir treten auch hier für die Integrität

der Schöpfung ein und im ökumenischen Programm im Zusammenhang mit dem konziliaren Prozeß für die Idee: Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung.

Die ökologische Krise verursacht einen weit verbreiteten Schaden, angefangen bei der Vernichtung der Pflanzen und beim Aussterben von Tierarten. Von den rund zehn Millionen Arten von Pflanzen existiert die Hälfte in den tropischen Wäldern. Ähnlich verhält es sich mit der Tierwelt. In tropischen Wäldern rechnet man mit 30 Millionen Insektenarten. Bis zum Ende unseres Jahrhunderts gehen in den Tropen ungefähr eine Million Pflanzenarten zugrunde. Im nächsten Jahrhundert wird es schon die Hälfte aller Pflanzen sein, die untergehen werden. Dabei erhält die Menschheit gerade aus diesen Gebieten eine immense Hilfe für die Landwirtschaft, für das Gesundheitswesen und auch für die Industrie. Die Pflanzenwelt bietet viel für die Gesundheit, aber auch für den Wohlstand der Menschen an. (Gegen Leukämie z.B. helfen Pflanzen aus Madagaskar, und nach einem Bericht der Vereinten Nationen liefern tropische Wälder pflanzliche Arzneimittel gegen Krebs.)

Es ließe sich noch vieles anführen. Aber uns soll noch die Frage beschäftigen: Warum kommt es zur ökologischen Krise? Wer trägt die Schuld daran? Die Frage kann auch so gestellt werden: Wer zieht daraus Gewinn, daß die Natur zerstört wird? Und hier zeigen sich ganz klare Konturen; es sind Einzelmenschen und Menschengruppen, die die Bedürfnisse anderer außer acht lassen, um nur auf eigenen Gewinn zu spekulieren. In hohem Ausmaß geht es hier um internationale Konzerne, welche große Gebiete ausbeuten; es ist der Neokolonialismus, der ebenso groß ist wie der alte Kolonialismus, genau so grob, brutal und rücksichtslos. Eine sehr große und entscheidende Rolle spielt die Militarisierung, die nicht durch den Hinweis entschuldigt werden kann, daß es auf dem Gebiet der militärischen Forschung zu neuen Erkenntnissen gekommen ist, die für zivile Zwecke sehr nützlich sind und die darum einen wichtigen Beitrag zur Ökologie leisten. Der Fortschritt wäre auf jeden Fall größer, wenn es um Produktionszweige ginge, die dem Frieden dienen, die somit keine negativen Folgen bzw. Nebenwirkungen mit sich brächten.

Es ist etwas Natürliches, daß die Menschheit so manches zu ändern versucht. Gegenüber den nahezu oder vielleicht endgültig irreparablen Schäden aus der ökologischen Zerstörung können doch auch mancherlei Versuche der Abhilfe angeführt werden:

Zum Beispiel eine Aktion zur Rettung der tropischen Wälder. Es existiert ein Plan, dessen Realisierung nach vorliegenden Berechnungen

75 Millionen Dollar kosten würde (zum Vergleich: ein Panzer kostet etwa drei Millionen Dollar).

Ein Plan zur Verhinderung der Versteppung in der Sahelzone kann nicht verwirklicht werden, weil dieser Eingriff jährlich dreißig Millionen Dollar kosten würde (zum Vergleich: für Rüstung wird ein solcher Betrag in fünfzehn Tagen ausgegeben).

Für einen Plan zur Erneuerung des Wassergleichgewichtes wäre soviel Geld notwendig, wie die Rüstung in fünf Monaten verschlingt.

Die Pläne zur Erhöhung der Lebensmittelproduktion stellen wohl das schwerste Problem dar, und ihre Realisierung würde auch vergleichsweise den höchsten finanziellen Aufwand erfordern. Ausgehend von sechs Milliarden Menschen am Ende unseres Jahrhunderts wären jährliche Investitionen von 300 Millionen Dollar notwendig, und dies durch zwei Jahrzehnte hindurch.

Auch die Kontrolle der Bevölkerungsentwicklung durch aufklärende Maßnahmen würde viele – bisher nicht vorhandene – Finanzmittel erfordern. Hier geht es um Geburtenregelung auf der einen Seite und Gesundheitsschutz auf der anderen Seite.

Diese Angaben stammen aus verschiedenen Kommissionen der Vereinten Nationen, die diesen Problemen Zeit und Arbeit gewidmet haben. Sie markieren jenes sündige Vorgehen des Menschen, welches das „Mandat Gottes an den Menschen“ in Bezug auf die Herrschaft über die Erde stört, aber in der Konsequenz auch vernichtet.

Solche Versuche, den Menschen zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückzuführen und ihn zu verantwortlichem Umgang mit der Schöpfung und mit dem Mitmenschen anzuleiten, erweisen sich schon jetzt als sehr bedeutsam und können als Regeln für ein verantwortliches Verhältnis zur Schöpfung gelten.

Versuchen wir, diese Regeln in aller Vorsicht zu fixieren:

a) Vor allem muß es um verantwortungsbewußte Partnerschaft gehen. Richtungweisend kann die Partnerschaft zwischen Mann und Frau sein, welche ihr Ziel in einer harmonischen und zielbewußten Elternschaft hat. Der Begriff Verantwortung hat zwei Akzente: die Ermöglichung des Seins und die Ermöglichung des Handelns. Hier ist Humanität gefordert, aber auch Humilität (Respekt und Demut sind auch nach Luther zentrale Begriffe für die Ethik). Bei der Praktizierung der Partnerschaft zwischen

Mann und Frau sollte die an sich verborgene Verantwortung für das schöpferische Mitwirken eine Rolle spielen.

b) Hier soll auch der Gedanke der sogenannten Naturrechte in Parallele zu den Menschenrechten erwähnt werden. In dem Projekt einer Deklaration der Naturrechte geht es vor allem um eine Beschreibung der Pflichten des Menschen der Natur gegenüber. Leider sind die Aussichten für eine solche Deklaration im Zusammenhang mit einer angemessenen Nutzung der Natur bzw. Verhinderung des Mißbrauchs der Natur sehr gering.

c) Des weiteren sei der Bemühungen für den Tierschutz gedacht. Im Jahre 1978 wurde in der Bundesrepublik ein Vorschlag formuliert, der den Schutz der Tiere auf eine neue Grundlage stellen sollte. Es geht dabei darum, daß der Mensch die Tiere in Schutz zu nehmen habe: Die Haustiere solle der Mensch für das Leben und die Aufzucht halten. (Es geht um die Nahrung, aber auch um entsprechende Bewegungsfreiheit – im Gegensatz dazu steht, wie man heute bei der Fleischproduktion mit Tieren umgeht). Hier zeigt sich, daß mit der Natur, mit Lebewesen so umgegangen werden kann, daß der Wert der Tiere für den Haushalt nicht ins Hintertreffen gerät. In diesem Zusammenhang ist auch die Agrochemie zu erwähnen, welche leider zu den rücksichtslosesten Methoden der Zerstörung der Natur greift. Auch hier geht es um Verantwortung, welche die Voraussetzungen für die Pflege des Lebens respektiert.

d) Eine besondere Verantwortung erfordert die Erhaltung des Lebens in den Städten. Hier haben sich neue gemeinschaftliche Lebensformen gebildet, in deren Folge viele städtische Gebiete zu Orten ohne Natur geworden sind. Es müßte der Zustand eines guten Zusammenspiels zwischen Stadt und Land hergestellt werden.

e) Die Menschheit steht vor der Aufgabe, harmonischere Formen des Handels durch die entsprechende Gestaltung von Geschäften und Märkten zu entwickeln.

Im globalen Sinn müssen folgende drei Prinzipien eingehalten werden:

a) Das Prinzip der Orientierung auf die Zukunft hin, für welche wir alle Verantwortung tragen. Hierher gehört der gesamte Komplex der Vernichtung von Quellen für das Leben, die Ausbeutung von Ländern, die aufhören, Quellen der Ernährung, Lieferanten der Ernährung zu sein. Auch die Gewinnung und Verwendung von Energie hat hier ihren Platz.

b) Das Prinzip des gerechten Entgelts für Rohstoffquellen (sozialer Entgelt). Das hängt wiederum mit dem Problem der Gerechtigkeit in der Welt zusammen. Zahlreiche Länder verfügen über eine gute Rohstoffbasis, kön-

nen aber keinen Nutzen aus ihnen ziehen, weil sie gezwungen sind, ihre Quellen anderen zu überlassen (im großen Maße unfreiwillig und dazu auch noch zu einem geringen Preis). Es muß im Hinblick auf die Kommerzialisierung und Kapitalisierung der Natur zu einer Grenzziehung kommen. Das würde eine neue wirtschaftliche Weltordnung hervorbringen. Die Idee ist da – eine gute Idee –, aber sie wird nicht Wirklichkeit, weil einfach behauptet wird, daß sie nicht realisierbar sei.

c) Das Prinzip der Kooperation, d.h. der Zusammenarbeit und der Bereitschaft zu Kompromissen bei Lösungen von anstehenden Fragen und Problemen, weil gewöhnlich eine endgültige Lösung nur über Kompromisse angestrebt werden kann. Hier spielt die Überproduktion ihre besondere Rolle (die Folge: Produkte werden angeboten, auch wenn sie nicht notwendig zum Leben sind), dann das Angebot von Luxusgütern (in verschiedener Fächerung). Es bedarf der Unterscheidung von „natürlichem“ und „produzierendem“ Kapital, und die Rolle des privaten Kapitals muß gründlich überdacht werden.

Das alles soll im konziliaren Prozeß in Betracht gezogen werden, welcher in der Kirche auf seine Verwirklichung zusteuert, um in die große Versammlung (Friedenskonzil) im Jahre 1990/91 (unter dem Titel: "Für Gerechtigkeit – Frieden – Erhaltung der Schöpfung") einzumünden. Diese drei Begriffe hängen auf das engste zusammen, sie können also nur zusammen behandelt werden. Die Bedrohung hat ja auch globale Ausmaße. Darum müssen auch wir Theologen uns mit diesen Fragen beschäftigen, die an sich zunächst in das Gebiet von Wissenschaft und Technik gehören. Es war ein Fehler, daß die Christen die Probleme zunächst nur nach den ihnen innewohnenden Kriterien beurteilen wollten und nicht nach theologischen Merkmalen. Theologisches Denken ist notwendig, was anders gesagt heißt: es muß auf den letzten Sinn der Wissenschaft und der Technik, ja auch der Kultur hingewiesen werden. Für den Christen bedeutet dies, sie in den Zusammenhang mit Gott zu stellen, was Ursprung und Bestimmung anbelangt. Als Kriterium bleibt die inhaltliche Seite des Schöpfungswerkes Gottes, welche wir als „schaffende Liebe“ apostrophieren. Das heißt, daß wir die Erde auf keinen Fall dem überlassen können, der unverantwortlich mit ihr umgeht. Ebenso ist es für uns unannehmbar, daß es bei der Entwicklung um eine eigengesetzliche Verwirklichung des Lebens geht. Erde und Himmel sind für uns Ausfluß des Werkes Gottes, und darum fragen wir immer wieder, was uns von Gott zukommt als Richtschnur für unser Tun (es ist für uns nicht akzeptabel, wenn z.B. der Dichter Heinrich Heine sagt: den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen!).

## V. Der Krieg als ökologisches Problem

In die Kategorie der Zerstörung bzw. Vernichtung im ökologischen Sinn gehört das vielleicht gravierendste Problem: der Krieg. Es ist dies ein besonderes Gebiet mit apokalyptischen Dimensionen. Mit einem Krieg zu kalkulieren und ihn einzusetzen als Mittel zur Lösung von menschlichen Problemen, ist Sünde in höchster Potenz. Es geht dabei um Zerstörung und Vernichtung nicht nur in partiellem Sinn: ein Atomkrieg hat heute stets die Dimension des Totalen. Immer wird die ganze Welt in diese nicht mehr überbietbare Totalität einbezogen. Heute ist dies nur Möglichkeit, morgen könnte die Vernichtung schon nackte Realität sein. Die Menschheit verfiere dann in das Gegenteil dessen, was Schöpfung heißt.

Die Schöpfung konfrontiert den Menschen mit der Frage: Wie hat Gott die Welt geschaffen. Heute muß man sie umfassender stellen: Wenn die Welt Gottes geschaffene Welt und sein einmaliges Werk ist, wie kann und soll der Mensch mit ihr umgehen, damit es nicht zum Tod der Welt, zum Erlöschen des Lebens komme?

Die Erbauer des babylonischen Turms treffen die Feststellung (Gen. 11,6): Von nun an ist uns nichts mehr unmöglich. Damals waren die technischen Möglichkeiten bescheidener als heute. Angesichts der heutigen Möglichkeiten steht jener Turm als ein Mahnzeichen da, ein erstes *Mene-Tekel-Ufarsin*. Die Technik ist weit gefährlicher geworden. Ihre absolute Verwendung, ihr totaler Einsatz im Kriege und damit auch ihr Mißbrauch ist inzwischen in einen kaum mehr überbietbaren Stand der Perfektion getreten. Wir werden uns dazu entschließen müssen, die Unruhestifter, Zerstörer, Angsterreger beim Namen zu nennen. Wie wir vor Jahren den rigorosen Kapitalismus als Sünde bezeichnet haben, so erhalten heute die Vorkehrungen zum Kriegführen den Charakter des Absoluten. Die Lösungen, die angestrebt werden müssen, können nicht die Bedeutung der Technik herabsetzen, aber sie müssen ihrem Mißbrauch ein Ende machen. Die Bombe von Hiroshima hat angesichts der heutigen schrecklichen Möglichkeiten geradezu zwergenhafte Dimensionen!

Die Geschichte von der Sintflut weist darauf hin, daß „der Menschen Bosheit groß war auf Erden, und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“ (Gen. 6,5). Gott antwortete darauf mit Strafe, und er tat dies nicht, weil ihn etwa Feindschaft zur Menschheit dazu bewogen hätte. Heute sind Menschen dazu bereit, aus Feindschaft gegen Mitmenschen zu zerstören und zu vernichten. Bei der Sintflut führte – modern gesprochen – Gott die Regie. Alles lag in Gottes Hand. Weil seine Liebe nicht aufhören kann, rettete er trotz aller Strafe seine Menschheit in der Gestalt des Menschen Noah. Die Feindschaft des Menschen gegen den

Mitmenschen, also auch die Feindschaft jener, die einen Krieg vorbereiten oder führen, ist gleichbedeutend mit der „Regie“ des Menschen. Man muß fragen: Woher soll da ein neuer Noah kommen? Es gibt keine Alternative: Es muß verhindert werden, daß der Krieg entfacht wird, dessen Folge immer nur Zerstörung und Vernichtung ist.

Stehen wir noch mitten in der Epoche des Wettrüstens der Weltmächte, oder ist sie im Begriff, zuendezugehen? Noch wagen wir die Zeichen von Furcht und Hoffnung nicht zu deuten. Die schmerzliche Wunde, die sich die Menschheit selber zufügt, wenn sie mit Kernwaffen, mit chemischen Waffen, ja mit Waffen überhaupt experimentiert, hat sich jedenfalls noch nicht geschlossen. Die ganze Menschheit leidet darunter – wirtschaftlich, ökologisch und auch moralisch und existentiell.

In langen Jahren ist überall in der Welt eine große Friedensbewegung entstanden. Neben dem Weltfriedensrat und den verschiedenen Gruppierungen von Ärzten, Wissenschaftlern und Künstlern steht in vorderster Reihe auch die Christliche Friedenskonferenz. Diese Bewegungen haben große Bedeutung errungen. Ihnen ist es mit ihrer Resonanz in der öffentlichen Meinung gelungen, die Maschinerie der Militärpropaganda lahmzulegen und in vielen Ländern zugleich eine Änderung des Denkens zu bewirken. Sie haben ihren Anteil daran, daß die Beziehungen zwischen den Großmächten sich verbessert haben.

In der Menschheit wächst das Bewußtsein, daß allein gerechte Strukturen der Schlüssel für eine friedliche Zukunft sind. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat in Nairobi betont, daß das Wachstum der Rüstung mit der ihm eigenen Dynamik krebsartigen Charakter angenommen habe. Anders gesagt: Die Rüstung ist der leitenden Hand des Menschen entglitten und unbeherrschbar geworden. Dagegen wollen die Kirchen das Bewußtsein stärken, daß es möglich ist, ohne Waffenarsenale zu leben. Eine wichtige Äußerung des Reformierten Bundes aus dem Jahre 1982 lautet, die Frage des Friedens sei eine Bekenntnisfrage. Hier wird der Status Confessionis konstatiert, weil in einer Situation, wo es um die Leugnung des Evangeliums geht, unbedingt Bekenntnis abgelegt werden muß.

Schon öfter ist hier betont worden, daß Gott immer nur der Gott des Friedens sein kann. Daraus Konsequenzen zu ziehen, bedeutet gerade in der Frage von Krieg und Frieden, daß man einen Standort bezieht. Hier ist die Devise, daß was dem einen Gebiet der Erde recht sei, auch dem anderen Gebiet billig sein müsse, nicht anwendbar. Überall nämlich geht es in gleicher Weise um die Bewahrung der Menschheit und um das Ausschöpfen der Möglichkeiten, die ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden gewährleisten.

Ausgegangen sind wir von ökologischen Überlegungen. Die Friedens-  
thematik konnte dabei nicht ausgeschlossen bleiben. Die ganze Problema-  
tik hat es mit dem ersten Glaubensartikel zu tun, und natürlich mit dem  
zweiten. Denn das Evangelium soll allen verkündigt werden; möglich ist  
das nur, wenn die Schöpfung erhalten bleibt. Dem Menschen steht es nicht  
zu, partiell oder global zu zerstören. Hier behält der Psalm recht, der am  
Anfang zitiert wurde: *Herr, mein Gott, wie bist du herrlich...*

Gott gibt Sonne und Mond, Sterne und Elemente, Feuer und Wasser, Luft und  
Erde und alles Geschaffene, Leib und Seele und allerlei Nahrung an Früchten,  
Getreide, Korn, Wein und alles, was uns nütze und not ist, dieses zeitliche  
Leben zu erhalten. Und darüber gibt Er uns noch sein liebes Wort, ja sich  
selber.

Martin Luther

## Wir Menschen – Teil der Schöpfung und Verwalter der Schöpfung

### *Exegetische und systematische Überlegungen*

#### Vorbemerkung

Das einzige Wort in dem gewichtigen Thema, das nicht als theologischer Begriff und schon garnicht als Fachterminus der Schulsprache vorbelastet ist, ist das Wort Verwalter. Gerade deshalb ist es mir besonders wichtig, denn es verbindet sich für mich mit diesem Wort nicht nur eine konkrete Person, sondern es klingen auch Erlebnisse aus meiner Kindheit an. Es war in den Jahren 1942/43, also während der schweren Bombenangriffe. Wir hatten in unserem Wohnblock einen Verwalter, der während Fliegeralarme nicht den Luftschutzkeller aufsuchte, sondern auf dem Boden des Wohnblocks Posten bezogen hatte. Er war sehr schwerhörig, so daß ihn das Geräusch der Flugzeuge nicht irritierte oder ängstigte. Darüber hinaus sorgte er mit einem Schnäpschen, mit dem ihn die Hausbewohner versorgten, für die innere Ruhe. Seine Aufgabe sah er darin, die Stabbrandbomben, die mit dem tückischen Phosphor gefüllt waren, sofort unschädlich zu machen, indem er sie mit Sand löschte. Nach den Angriffen verkündete er dann mit einem gewissen Stolz, wieviele er wieder erwischt hatte. Dieser Verwalter war es, dem wir es verdankten, daß unser Wohnblock im Gegensatz zu den anderen nicht ausbrannte. Wir können diese kleine Episode noch weiter exegesieren, etwa auf den Mut, die Klugheit und die Uneigennützigkeit dieses einfachen Mannes hinweisen, der fremdes Eigentum bewahrte, der allerdings auch mit einer gewissen Fügung dazu eingesetzt war, von Menschen Leid abzuwenden. Das alles würde zum Thema passen und auch das Ethos eines guten Verwalters exemplarisch verdeutlichen. Es soll trotzdem zunächst bei dieser persönlichen Erinnerung bleiben.

Es ist interessant zu beobachten, daß im Thema, weder vom Menschen, noch von der Menschheit die Rede ist. Wäre vom „Menschen an sich“ oder der „Menschheit“ die Rede, wäre bereits eine bestimmte Anthropologie vorgegeben. Diese wiederum wäre schon von einer entsprechenden theologischen und philosophischen Wirkungsgeschichte bestimmt, die

dann zuvor aufgearbeitet werden müßte. Es soll versucht werden, die Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen in den folgenden exegetischen Bemerkungen so offen wie möglich lassen, um sie dann vom Zeugnis der Heiligen Schrift selbst füllen und prägen zu lassen.

## **I. Exegetische Bemerkungen zu zwei alttestamentlichen Schöpfungsaussagen: Gen. 1,26 ff. und Gen. 2,15**

Es hat zunächst den Anschein des Willkürlichen, gerade diese beiden Stellen, obwohl sie loci classici der biblischen Anthropologie und in ihrem Kontext der biblischen Schöpfungszeugnisse sind, auszuwählen und auf sie die folgenden Erwägungen zu gründen. Das ist nur unter der Voraussetzung legitim, sie im Kontext auch der anderen biblische Zeugnisse über Schöpfung und Welt, etwa auf dem Hintergrund von Psalm 8 oder Deuteronomiasaja, zu verstehen. Wir können auf diese beiden Verse aus der Genesis nur zurückgreifen, wenn wir sie weder absolut setzen noch als den Abschluß einer theologiegeschichtlichen Entwicklung ansehen, sondern sie exemplarisch behandeln. Dabei kommt uns allerdings ein Vorzug entgegen – beide Stellen haben in ihrer Auslegung eine lange theologische Wirkungsgeschichte hervorgerufen.

### **1. Zu Genesis 1,26 ff.**

Dann sprach Gott: wir wollen Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich, die sollen herrschen ... So schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf er ihn ... und Gott segnete sie und sprach zu ihnen, ... macht euch die Erde untertan ... (Gen. 1,26 ff.)<sup>1</sup>

Nicht zu beschäftigen braucht uns die Auslegung der Imago-Dei Aussage, nur soviel sei auf Grund der einschlägigen Kommentare doch angemerkt: Aufgrund der religionsgeschichtlichen Parallelen und Analogien aus Mesopotamien, wo das Standbild des Großkönigs den Großkönig selbst repräsentierte, ist hierbei nicht an eine geistige oder körperliche Abbildung oder auch nur Ähnlichkeit zu denken; Imago-Dei ist eine Funktionsbezeichnung für den Menschen, die ihn einerseits aus der Schöpfung heraushebt und ihm zugleich besondere Verantwortung überträgt. Das Grundwort Bild wird nun durch das demut (Ähnlichkeit) näher erklärt und präzisiert, und zwar in dem einfachen Sinne, daß dieses Bild dem Urbild entsprechen, daß es ihm ähnlich sein solle. Es sind also Deutungen abzulehnen, die von einer dem Alten Testament fremden Anthropologie ausgehen und die Gottesebenbildlichkeit einseitig auf das geistige Wesen des Menschen, die „Würde“ des Menschen, seine „Persönlichkeit“ oder „sittli-

che Entscheidung“ usw. beziehen. Das Wunder der leiblichen Erscheinung des Menschen ist von dem Bereich der Gottesebenbildlichkeit keineswegs auszunehmen.<sup>2</sup> Die Ganzheit des Menschen in seiner Einheit von Leib, Seele und Geist also trägt dieses Prädikat „Gottes Ebenbild“ und damit die Funktion – die bei von Rad erwähnten Deutungen dürften sämtlich der Anthropologie der idealistischen Philosophie entstammen. Damit wären sie nicht nur unbiblich, sondern könnten auch gefährlich werden, weil sie einer Ideologisierung des Herrscherauftrags des Menschen Vorschub leisten könnten.

Wir wenden uns den beiden tragenden Verben in unsren Versen zu. Zunächst das „bara“ – schaffen. Wir wissen aus den Kommentaren von Delitzsch bis Westermann, daß dieses Verb exklusiv vom Schaffen Gottes gebraucht wird, im Gegensatz zum menschlichen Machen, das stets vorgegebener Materie bedarf, die dann gestaltet wird. Das göttliche bara ist also immer ein Schaffen aus dem Nichts. Nur ist uns leider eine theologische Schlußfolgerung abhanden gekommen, die sich, da im Schaffen Gottes sich nicht nur eine Eigenschaft unter anderen, sondern sein Wesen offenbart, zwingend daraus ergibt. Gott ist der Schöpfer schlechthin: so verbietet es sich, vom Menschen als einem Partner Gottes oder als dem Mitschöpfer zu reden. Auch der schöpferische Mensch bleibt in erster Linie Mitgeschöpfer der übrigen Schöpfung. Das bara bleibt Gott vorbehalten. Vom Menschen zu reden, als stünde ihm dieses bara zu, wäre nicht nur eine Verwischung des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott – dem Gott der Bibel – und dem Menschen als dem Ebenbild Gottes und der Krone der Schöpfung. Dieses auch im Hinblick auf das Gesamtthema Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu realisieren, sollte uns nicht aus dem Gedächtnis entschwinden. Andernfalls würden wir uns der Majestätsbeleidigung Gottes schuldig machen.

Das andere tragende Verb ist im Auftrag Gottes enthalten: „Macht euch die Erde untertan.“ Dieses „herrschen“ läßt sich ohne weiteres in Einklang bringen mit der Imago-Dei des Menschen. Schon die deutsche Übersetzung „herrschen“ und „untertan machen“, ist bereits Harmonisierung. Das hebräische Verb ist ungleich stärker in seiner Aussagekraft. kava heißt „niedertreten“, so wie Wein in der Kelter niedergetreten wird. Auch auch radah ist auffallend stark. Es ist der Nomadensprache entnommen, wo es leiten, zähmen bedeutet.<sup>3</sup> Wenn dieses Wort angemessen ist für Hirtenherrschaft<sup>4</sup>, dann zeigt sich die Fraglichkeit dieses Wortes bereits in der Ausweitung im Blick auf Natur und Technik. Der Mensch ist nicht Lenker und Bezähmer der Natur. Immer wieder wird er gezwungen, diese Erfahrung zu machen. Eine solche Auffassung wäre auch eindeutig eine eigenmächtige Ausweitung des von Gott gegebenen Auftrages.

Und wie verhält es sich mit dem kava? Das Wort kommt auch in Psalm 8 vor („alles hast du unter seine Füße getan“), und wieder folgt die Aufzählung der Kreaturen, die dem Menschen unter die Füße getan sind. Das Verb kava kann aber auch „geschlechtlich vergewaltigen“ bedeuten. Daß der Mensch seinen Herrscherauftrag oft im Sinne einer Vergewaltigung nicht nur mißverstanden, sondern mißbraucht hat, liegt auf der Hand und gibt diesem Wort eine kaum zu überbietende Aktualität im Hinblick auf unser Thema. Dabei ist es sicherlich einmal gebraucht worden, um als Waffe gegen Mächte und Gewalten, gegen die Götter, die in Wirklichkeit nichts sind, eingesetzt zu werden. Es proklamiert also gerade die Freiheit der Schöpfung, der Geschöpfe. Wie kommt es dann, daß unsere Zeitgenossen, indem sie das „Niedertreten“ und das „Bezähmen“ allzu wörtlich nehmen, es in ihr Gegenteil verkehren? Vielleicht liegt die Ursache darin, daß es jetzt der Mensch ist, der die Welt dämonisiert, um sie dann zu entdämonisieren. Anders ausgedrückt, die Ursache liegt in der Lösung der Schöpfung von ihrem Schöpfer, in der Weigerung, die Geschöpflichkeit nicht nur gegenüber den Mitgeschöpfen, sondern auch gegenüber dem Schöpfer zu respektieren.

Der Erweis eines solchen Respekts ist ein Akt des Glaubens, das Gegenteil ist praktizierter Unglaube. Diesen Vorwurf wollen wir nicht gegen A. Ganoczy erheben, wohl aber seine Schlußfolgerungen in Frage stellen. Er schreibt: „Alles sieht so aus, als wollte Gott absichtlich dem Menschen keine vollkommene, selbständige, fertige, abgeschlossene Welt und Geschichte anvertrauen, sondern eine Art von menschlichem ‚Mitschöpfer-tum‘ ermöglichen. Daß diese Würde auch Bürde ist, daß die Gefahr der großen Perversion auch hier lauert, zeigt der Jahwist ebenfalls ganz deutlich.“<sup>5</sup>

Wird hier nicht Gottes Urteil über jedes Werk („und siehe, es war sehr gut“) zugunsten eines menschlichen „Mitschöpfertums“ in Frage gestellt? Wird hier nicht das Verhältnis von Urstand und Fall in der Weise gelöst, daß der Mensch gleichsam durch seine Rückversetzung in den Urstand und durch seine Mitschöpferfähigkeit den Sündenfall relativiert, ja überspringt? Gewiß sind die Vollkommenheit der Welt im philosophischen Sinn und das biblische Zeugnis über alle Werke der Schöpfung – „siehe, es war sehr gut“ – nicht identisch. Für den Gedanken der creatio continua, der fortdauernden Schöpfung, ist hier, genau genommen, kein Platz mehr. Oder: Gott hat sie an den Menschen abgetreten und sich aus seiner Schöpfung zurückgezogen. Daß unsere Welt eben keine selbständige ist, zeigt unsere tägliche Erfahrung. Tagtäglich ist sie auf ihren Schöpfer angewiesen: das ist ja eines der Anliegen der Lehre von der creatio continua, ja

das ist ihr existenzieller Grund. Aus der Gefahr der Pervertierung der Schöpfung durch den Menschen ergibt sich denk- und glaubensnotwendig unser Ja zu dem, was Luther in seiner Erklärung zum 1. Artikel im Kleinen Katechismus sagt.

## 2. Der zweite Schöpfungsbericht

Wir haben unseren Blick auch noch auf den zweiten, älteren Schöpfungsbericht zu lenken, der in unseren Bibeln oft überschrieben wird als Geschichte vom Paradies. Dieser zweite Schöpfungsbericht ist ja nicht nur der ältere, sondern enthält in Gen. 2,15 ein wichtiges Korrektiv zur Weisung, sich die Erde untertan zu machen. Der Mensch soll den Garten Eden bebauen und bewahren (oder bewachen, wie eine andere Übersetzung lautet). „Der Vers geht sichtlich mit dem Vers 8b parallel; darüber hinaus gibt er aber den Daseinszweck des Menschen an: er soll ihn bearbeiten und vor allen Schädigungen bewahren...“<sup>6</sup> Das Herrschen und Untertan machen kann also nur in der Weise des Bebauens und Bewahrens geschehen. In dieser dem Menschen vom Schöpfer zugewiesenen Aufgabe liegen Grenzen und Freiraum zugleich. Die Grenze zeigt sich darin, daß es Gottes Garten, Gottes Lebensraum für den Menschen ist. Dieser Raum Gottes für den Menschen wird übertragen, nicht einfach an den Menschen abgetreten. „Gott beginnt mit einer großen Freigabe, die wieder den Reichtum seiner väterlichen Fürsorge erkennen läßt, zugleich aber auch die Größe des Bereiches, in dem sich der Mensch ganz frei und unversucht, von keinem Verbot beschränkt, bewegen konnte“.<sup>7</sup>

Auch in diesem biblischen Schöpfungszeugnis liegt das Schwergewicht auf dem Tun Gottes, seiner Initiative, seiner Motivation, er setzt den Menschen in den Garten, so wie er ihn nach dem Zeugnis des ersten, jüngeren Berichts geschaffen hat. Alles Tun des Menschen ergibt sich daraus. Gottes Tun und des Menschen Tun korrespondieren nicht, sondern stehen im Verhältnis von Auftrag und Gehorsam, Wort und Antwort.

Fassen wir die alttestamentliche Erkenntnis zusammen, so ergibt sich für uns folgendes: Die biblischen Schöpfungsberichte ermächtigen uns nicht, von einer Partnerschaft des Menschen im Blick auf Gottes Schöpfung zu reden, sie verpflichten uns aber, das Bebauen und Bewahren als Ziel der Beherrschung anzusehen. Nur so kann der Willkür gewehrt werden, die Gottes Auftrag mit einem Freibrief für die Ausbeutung der Schöpfung verwechselt. Mit anderen Worten: Jede Aussage, die nur vom Beherrschen und Untertan machen der übrigen Schöpfung vonseiten des Menschen spricht, verkürzt einseitig den biblischen Befund und verfälscht ihn damit.

## II. Neutestamentliche Anmerkungen

### 1. Die Verkündigung Jesu

Eigentlich müßten unsere neutestamentlichen Überlegungen zum Thema einsetzen mit der Frage: Was hat Jesus gesagt zum Menschen als Teil der Schöpfung und über seine Aufgabe als Verwalter der Schöpfung? Die Frage zu stellen heißt zugleich, die Antwort schuldig zu bleiben. Die Frage kommt so in der Verkündigung Jesu nicht vor. Gewiß er hat etwas zur Schöpfung gesagt; aber im Mittelpunkt seiner Verkündigung und seines Wirkens stand etwas anderes: die βασιλεία τοῦ θεοῦ, oder verkürzt übersetzt: das Reich Gottes. Wollten wir dennoch eine Stellungnahme Jesu, des „historischen Jesus“, erschließen, so böte sich nur der Weg einer traditions- geschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Analyse der betreffenden Stellen bei den Synoptikern an. Jedes Mal wäre dann von neuem die Frage zu entscheiden: handelt es sich hier um ein Wort des historischen Jesus oder um ein Wort der urchristlichen Gemeinde, autorisiert durch den auferstandenen und verherrlichten Herrn. So reizvoll dieses Unternehmen auch wäre, es würde unsere Überlegungen mit Hypothesen belasten.

Vielleicht dürfen wir dennoch von folgenden Voraussetzungen ausgehen. Jesus hat als Jude den alttestamentlichen Schöpfungsglauben geteilt; zugleich hat er der jüdischen Interpretation des Schöpfungsglaubens mit ihren spekulativen Momenten kritisch gegenüber gestanden und ist deswegen auch mit seinen pharisäischen Gegnern in eine Auseinandersetzung eingetreten. Dennoch: im Mittelpunkt seines Denkens stand nicht die Schöpfung, nicht der Anfang, sondern die Gottesherrschaft und die Vollen- dung. Dabei sind wir uns dessen bewußt, daß die kurze Darstellung auch die Schwäche einer Verkürzung in sich birgt.

### 2. Zu Römer 8, 18-23

Der Abschnitt steht im Kontext von Röm. 8,1, die Überleitung geschieht durch v.17c. „... um auch (mit ihm sc. Christus) verherrlicht zu werden. Ich behaupte nämlich: Nicht ins Gewicht fallen die Leiden der gegenwärtigen Zeit gegenüber der bevorstehenden Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterworfen worden, nicht aus eigenem Willen, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung hin. Denn auch sie, die Schöpfung, wird befreit werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit hinein in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen: Die ganze Schöpfung stöhnt und liegt insgesamt in den Wehen bis jetzt. Doch nicht

nur das, auch wir selbst, die den Geist als Anfangsgabe haben, auch wir selbst in unserem Inneren (oder: untereinander) stöhnen in Erwartung der Sohnschaft der Erlösung unseres Leibes.“<sup>8</sup>

Dieser Abschnitt birgt im Blick auf unser Thema eine Fülle von Problemen, die alle bis heute nahezu kontrovers diskutiert werden. Da ist zunächst die Sprache. Unter den Exegeten besteht weithin Einigkeit darüber, daß Paulus sich hier der apokalyptischen Sprache und Vorstellung bedient. Nun stehen aber weder die Schöpfung noch der Mensch im Mittelpunkt, sondern der verherrlichte Christus. In ihm sieht Paulus das Ziel von Mensch, Geschichte und Schöpfung. Paulus fragt nicht nach dem Warum, sondern nach dem Wozu gegenwärtigen Leidens. Er ist so kühn, dieses gegenwärtige Leiden in Beziehung zu setzen zur Zukunft. Er leugnet den gegenwärtigen Zustand der Welt, der Schöpfung nicht, aber er zeigt den Sinn dieses Leidens auf. Seine Gedanken münden am Schluß des 8. Kapitels in das Hohe Lied der Glaubensgewißheit. Zunächst ist aber nach dem Umfang dessen zu fragen, das unter die Vergänglichkeit gestellt ist: „Es ist in VV 19-22 also durchaus davon die Rede, daß die gesamte Schöpfung am einstigen Fall und an der künftigen Erlösung des Menschen teil hat.“<sup>9</sup> Damit scheint also die Sonderstellung des Menschen und seine Sonderbehandlung durch Gott aufgehoben zu sein. Er steht in einer Schicksalsgemeinschaft oder besser: in einem Verhängniszusammenhang mit der ganzen übrigen Schöpfung. Dies hat Wolfgang Schrage in einer Bibelarbeit zu unserem Text besonders herausgestellt: „Der Text wirkt zunächst wie ein Dämpfer auf alle Bemühungen um ein positives Verhältnis zur Schöpfung. Er scheint alle Gegenwart von vornherein unter das negative Vorzeichen der Vergeblichkeit zu rücken und allein auf die völlige Neuschöpfung in der Zukunft zu setzen.“<sup>10</sup> Nicht auf einen einzelnen Schöpfungsakt am Anfang bezieht sich diese Feststellung, sondern sie wird verständlich vom Gedanken an eine creatio continua aus. Durch sie wird auch bei Paulus die Schöpfungstheologie ausgeweitet zu einer Schöpfungschristologie und Schöpfungseschatologie. Von daher sind die Aussagen von Röm. 8 und Kol. 1 gar nicht so weit voneinander entfernt, sondern ergänzen einander.

Umstritten bleibt nun, welchen Umfang nach Paulus die *καινή κτίσις*, die Neuschöpfung hat. Hat Wilckens recht oder gilt die einschränkende Deutung, wie sie etwa Vögtle oder im neuesten Kommentar zum Römerbrief auch Dieter Zeller vertritt: „Die Enthüllung der Sohnherrlichkeit ist auch das leuchtende Ziel der übrigen unerlösten Schöpfung, wobei trotz der pauschalen Ausdruckweise an die untermenschliche Kreatur (gegenüber den „Kindern Gottes“) zu denken ist. Sie ist nach jüdischer Auffassung an sich um des Menschen willen geschaffen ... wird aber durch dessen Ursünde in Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit hineingezogen, weil

sie mit dem Todesurteil über den Menschen gleichsam ihren Bezugspunkt verliert<sup>11</sup> „Was hier als mythisches Urgeschehen angedeutet wird, läßt sich zwar naturwissenschaftlich nicht fassen, hat aber für uns bedrückende Aktualität: Durch die Schuld des Menschen wird die Umwelt zerstört.“<sup>12</sup> Vielleicht können wir so formulieren: weil der Mensch seinem Auftrag nicht nachgekommen ist und sich gegen den Schöpfer empörte, steht er unter dem Gericht. Seine Folgen bekommt aber nicht nur er zu spüren, sondern auch die übrigen Geschöpfe, die er in den Abfall von Gott hineingezogen hat. „So wenig der Kosmos ohne den Menschen in den Blick genommen wird, so wenig kann der Mensch offenbar ohne den Kosmos gesehen werden.“<sup>13</sup> Eine Gegenüberstellung des Menschen zur Natur schließt ja nicht aus, sondern ein, daß hier ein innerer Wirkungszusammenhang besteht.

Fassen wir also die Argumente wie folgt zusammen: „Umstritten ist der Begriff der Schöpfung Röm. 8, 19–22 (4mal): Bezieht sich das Wort auf die gesamte Schöpfung einschließlich der (erlösten) Menschen oder nur auf die übrige Kreatur (Natur)? Aus dem Textzusammenhang wird deutlich, daß die Kinder Gottes (Christen) der Schöpfung gegenübergestellt werden; sie sind die Verheißung für die seufzende (unerlöste) Kreatur, wobei offensichtlich die außermenschliche Kreatur eingeschlossen ist. Fall (vgl. V. 20) und Erlösung haben damit nicht nur anthropologische Bedeutung, sondern auch eine kosmologische Dimension ... Sachlich ist diese Stelle ein Kommentar zum Begriff der Neuschöpfung.“<sup>14</sup>

Was sich bei Paulus andeutet, wird dann im Christushymnus Kol. 1 noch deutlicher. Gewiß bedient sich Paulus sowohl der apokalyptischen Sprache und der Vorstellungen seines zeitgenössischen Judentums. Doch übernimmt er sie nicht ungeprüft, sondern stellt sie in den Dienst seiner Argumentation. Das macht nicht nur die Auffassung einer beschränkten Wirkung der Neuschöpfung unwahrscheinlich, es relativiert auch den Streit. Darum können wir Petzke uneingeschränkt zustimmen. Um diese kosmische Dimension der erlösenden Christustat geht es Paulus und, wie wir sehen werden, auch dem Verfasser des Kolosserbriefes. Mensch und Schöpfung werden hier zu Objekten göttlichen Handelns und gewinnen damit ihr Subjektsein wieder. Was das Alte Testament im Blick auf Gott den Schöpfer bezeugt, wird hier konsequenter auf den Sohn als Schöpfungsmittler (und Erlöser) übertragen. Das Versagen des Menschen, sein Sich-Versagen dem göttlichen Auftrag gegenüber, wird hier in seiner verhängnisvollen Wirkung nach seinem ganzen Ausmaß deutlich und der Mensch in diesem Maße bei seiner Schuld behaftet. Erst in der Neuschöpfung wird sie durch Christus gelöscht. Es muß aber auch herausgestellt werden, daß das Neue Testament gerade mit seiner Verheißung einer neu-

en Schöpfung als Gabe des verherrlichten Christus das Interesse an Schöpfung und Geschöpf in ganz neuer Weise zur Sprache bringt. Es darf nicht der Anschein erweckt werden, als würde sich im kosmischen Erlösungsgeschehen durch Christus sein Interesse an der korrupten Welt erschöpfen. Im Gegenteil: die Kinder Gottes werden in neue Verantwortung gestellt. Doch können sie diese nur wahrnehmen aufgrund des Erlösungsgeschehens, das an ihnen vorher vollzogen wurde. Neuer Mensch und neue Schöpfung entsprechen einander, und beide sind auf das Ziel hin ausgerichtet, das Paulus die bevorstehende Herrlichkeit nennt. Sie ist gekennzeichnet von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

### 3. Der Christushymnus Kolosser 1

Vorangestellt sei die Übersetzung und Rekonstruktion, die Pokorny vorgelegt hat:<sup>15</sup>

Er ist das Bild,  
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung,  
denn in ihm wurde alles geschaffen,  
das Sichtbare und das Unsichtbare.

Er ist der Anfang,  
der Erstgeborene von den Toten,  
denn in ihm hat die Fülle Wohnung genommen  
das auf der Erde und das im Himmel...

An dieser Rekonstruktion fällt auf, daß sich alle Aussagen der ersten Strophe auf die Schöpfung „in Christus“ beziehen. Genau genommen könnte man nur bei einer Schöpfung „durch Christus“ von einer Schöpfungsmittlerschaft reden. Doch ist diese Auffassung, die Christus als  $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ , als Ziel der Schöpfung im Blick hat, mit der ersten eng verwandt. Von diesem Versuch der Rekonstruktion durch Petr Pokorny weicht der von Eduard Schweizer<sup>16</sup> auch erheblich ab.

Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,  
der Erstgeborene aller Schöpfung  
denn in ihm wurde alles geschaffen, im Himmel  
und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare;  
durch ihn und auf ihn hin ist alles geschaffen.  
Und er ist vor allem.  
und alles findet in ihm seinen Zusammenhalt,  
und er ist das Haupt des Leibes  
(nämlich der Kirche).

Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten;  
denn in ihm gefiel es aller Fülle Wohnung zu nehmen,  
und durch ihn und auf ihn hin alles zu versöhnen,  
Frieden schaffend sei es dem auf der Erde,  
sei es dem im Himmel.

Es fällt auf, daß beide Rekonstruktionsversuche erheblich voneinander abweichen. Besticht der erste durch seine Kürze und Klarheit, so tritt bei dem zweiten doch der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft klar hervor. Auch die Verbindung von Schöpfung und Versöhnung, der Friedensgedanke treten hier zutage. In unserem Zusammenhang ist es nicht nötig, die Gedankengänge und philologischen, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Arbeiten beider Forscher nachzuvollziehen, um uns dann für einen der beiden Entwürfe zu entscheiden. Für unser Thema können beide Übersetzungen in gleicher Weise berücksichtigt und die eine als jeweilige Ergänzung der anderen aufgefaßt werden.

Daß dieser Christus-Hymnus zu unserem Thema gewichtige Aussagen macht, ist unbestritten. Wenn wir ihn als zweiten Text aus dem Neuen Testament in unsere Überlegung einbeziehen, so hat das folgende Gründe. Er entstammt eindeutig der zweiten Generation der frühen Christenheit. An dieser Tatsache wird deutlich, daß da eine Kontinuität im Blick auf das Thema Schöpfer-Geschöpf zu sehen ist, die noch um den Aspekt der Versöhnung und der präexistenten Schöpfungsmittlerschaft Christi erweitert wurde. Wir brauchen nicht im einzelnen auf die vorchristliche Vorlage (oder Vorlagen) dieses Hymnus einzugehen. Die religionsgeschichtlichen Probleme sind bis heute noch nicht einhellig gelöst, sondern werden kontrovers diskutiert. Aber soviel gilt doch als gesichert: In der vorchristlichen Fassung ist er einerseits von der Gnosis beeinflusst. „Es handelt sich danach zwar schon um eine christianisierte Gnosis ...“<sup>17</sup> Doch finden sich in ihm auch Gedanken der jüdischen Weisheitslehre und Philo von Alexandrien „Doch ist schon von der Weisheit gesagt, daß Gott durch sie die Welt geschaffen habe (Spr. 2,19). Sie ist Gottes Werkmeisterin (Spr. 8,30). Daß man Gott an seiner Schöpfung erkennen kann, ist vom Alten Testament her dem Juden und von daher auch der christlichen Gemeinde selbstverständlich und in keiner Weise verdächtig. Das hebt aber den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf nicht im geringsten auf, und der folgende Ausdruck stellt Christus eindeutig auf die Seite des Schöpfers.“<sup>18</sup> Daß es sich bei diesen religionsgeschichtlichen Hinweisen nicht nur darum handeln kann, die Quellen aufzuzeigen, liegt auf der Hand. Vielmehr geht es uns darum, die Uminterpretation, die ja zugleich eine Indienstnahme für christliche Theologie und Gemeinde ist, aufzuzeigen.

Schweizer schlägt vor, den Ausdruck „Bild Gottes“ in moderner Sprache sachentsprechend wiederzugeben mit „Repräsentant“ oder „Manifestation Gottes“. Gerade die erste Wiedergabe, exklusiv auf Christus angewendet, empfiehlt sich.

Damit sind wir schon zu der theologischen Intention zurückgekehrt, welche das Anliegen des Kolosserbriefes ist: „Der Hymnus preist die Schlüsselstellung Jesu: a) als des Mittlers der Schöpfung und b) als des Mittlers der Versöhnung und des Gebers des neuen Lebens. Das sind große Aussagen, die mit Hoheitsattributen nicht sparen. Erstaunlich, wenn man bedenkt, daß sich das alles auf einen armen Juden bezieht, der etwa dreißig bis fünfzig Jahre vorher in einer römischen Provinz als Prophet und Lehrer gewirkt hat und als einer der wenig bedeutenden Unruhestifter hingerichtet wurde.“<sup>19</sup> Halten wir also fest, daß dieser Hymnus sich wirklich auf die Person Jesu von Nazareth bezieht, den Auferstandenen und Erhöhten. Der Hymnus funktioniert also das Werk und die Person Jesu Christi in keiner Weise um, sondern reflektiert sie, um sie dem Christusglauben und dem Christusbekenntnis der Gemeinde dienstbar zu machen. Es handelt sich in diesem Hymnus also nicht um eine christliche Spielart religionsphilosophischer Spekulation, sondern um eine Lebensäußerung der christlichen Generation, für die der Kolosserbrief bestimmt ist. „Die Erlösten sind fähig, Jesus Christus als den Schöpfungsmittler zu erkennen, d.h. als denjenigen, der den Sinn der ganzen Schöpfung offenbart und auf diese Weise den Bruch zwischen dem Schöpfer und der sündigen Schöpfung überwindet.“<sup>20</sup> Dies wird auch durch den ursprünglichen Bestand dieses Hymnus gesichert, unabhängig von späteren Erweiterungen. Für unser Thema ist der Hymnus noch aus zwei anderen Gründen wichtig. Hier wird der Mitgeschöpflichkeit des Menschen voll Rechnung getragen. Er wird nicht herausgehoben aus der übrigen Schöpfung. Ihm wird keine Vorzugsstellung eingeräumt. Zum anderen bringt dieser Hymnus Schöpfung und Versöhnung in einen gedanklichen Zusammenhang. Dabei vermeidet er jeden Dualismus oder gar eine Abwertung der Schöpfung. Schon in V.17 „wird das Angewiesensein der Welt auf Gottes Handeln in Christus dadurch festgehalten, daß dieser ihr zeitlich und räumlich ‚als Haupt‘ übergeordnet ist.“<sup>21</sup> Selbst wenn es heute nicht mehr unumstritten ist, daß es sich bei diesem Hymnus um ein Tauflied handelt, wie es noch etwa Käsemann annahm, so bleibt doch eindeutig der Bezug auf den Sitz im Leben der Gemeinde, der dann im Gottesdienst zu suchen wäre. „Hinter dem Hymnus steht die Auffassung des christlichen Gottesdienstes als der Proklamation der Herrschaft Christi angesichts aller Kräfte, die den Menschen beeinflussen und bestimmen wollen. Es ist eine liturgische Proklamation, anders als Verkündigung und Bekenntnis ...“<sup>22</sup>

Allerdings weist dieser Hymnus eine starke Gemeinsamkeit mit paulinischem Gedankengut auf. Vielleicht können wir sogar sagen: in diesem Hymnus haben wir es mit der Wirkungsgeschichte und Aktualisierung paulinischer Gedanken zu tun. Anklänge und Parallelen wären dann nicht nur formal oder zufällig, sondern absichtlich hergestellt. Damit soll aber auch herausgestellt werden, daß dieser Hymnus etwas Eigenes, Unverwechselbares zum Ausdruck bringt, indem er auf paulinischem und im Grunde gesamt-frühchristlichem Denken aufbaut.

#### 4. Zusammenfassung

Fassen wir diese Beobachtungen zusammen: „Wesentlich ist, daß die Schöpfung überhaupt zum Thema wird. Von noch größerer Bedeutung ist, daß dies in hervorgehoben christologischem Zusammenhang geschieht.“<sup>23</sup> „Das besagt also, daß die Welt von ihrem Ursprung und von ihrem Ziel her nicht sinnlos, sondern von Gottes Liebeswillen getragen ist. Christus wird so zum Herrn, der dem Leben überhaupt seinen Sinn schenkt.“<sup>24</sup> Dieser Hymnus hat also auch ermahnenen Charakter. Er fordert die Christen auf, d.h. die in Christo, die dem Haupt Unterstehenden und in seinen Leib Eingegliederten, diesen Liebeswillen Gottes am Werk seiner Schöpfung und in seinen Geschöpfen zu erkennen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens findet hier geradezu ihre Antwort. Wer sie infragestellt oder sich über diesen Willen Gottes sündhaft hinwegsetzt, indem er die aufgetragene Verantwortung nicht wahrnimmt, verfehlt nicht nur den Sinn seines eigenen Daseins, sondern trägt dazu bei, daß die Grundlage und der Sinn der gesamten Schöpfung verfehlt wird. Dieses wäre im Sinne der neutestamentlichen Aussagen nicht nur an dieser Stelle eine Majestätsbeleidigung des erhöhten Christus, des Herrn über das All. Seine Schöpfungsmittlerschaft infragezustellen bringt eine doppelte Isolierung – die Isolierung des Menschen von der übrigen Kreatur und die Isolierung dieser Kreatur von Gott, dem Vater, und dem „erstgeborenen Sohn“.

Damit bestätigen diese Überlegungen, was wir schon im Hinblick auf die Aussagen des Alten Testaments gesagt haben: der Mensch ist nicht Partner Gottes und schon gar nicht Brücke zwischen Gott und der übrigen Schöpfung. Vielleicht ist aus dieser Hybris heraus das gegenwärtige Dilemma im Blick auf die Bewahrung der Schöpfung und die ökologische Krise zu verstehen. Ist es Schuld des Menschen, daß unserer Welt der Schalom genommen ist, die endzeitliche Friedensgabe, die die gesamte Schöpfung umfaßt, so wird auch von daher verständlich, daß Schöpfung und Friedensstiftung nicht nur einander entsprechen, sondern daß beide einen einzigen Ursprung haben: in der Schöpfungsmittlerschaft des erhöhten Christus.

### III. Systematische Überlegungen

Es ist an dieser Stelle weder Raum noch Möglichkeit, um – was eigentlich vor einer systematischen Erörterung im einzelnen geboten wäre – die ganze Breite anthropologischer Entwürfe in der neueren Systematik von Pannenberg über Jüngel und Moltmann bis zu Albrecht Peters würdigend darzustellen. Deshalb sei der umgekehrte Versuch gewagt, den Ausgang bei einem Theologen und seinem theologischen Werk zu nehmen, bei dem gar nicht erst der Verdacht aufkommt, mit ihm sei das Spektrum dessen, was gegenwärtig theologisch gedacht wird, zu erfassen. Immerhin: es will so scheinen, als gewinne die Lehre von der oder den Schöpfungsordnungen neue Aktualität. Wir nähern uns ihr im Bewußtsein der Problematik. Die Lehre von den Schöpfungsordnungen ist seinerzeit auf heftigen Widerstand im Lager der Barthschen Theologie gestoßen, und sie war ja auch gegen den Barthschen Primat der Christologie, den Christomonismus gerichtet. Die zum Teil verhängnisvolle Wirkungsgeschichte dieser Theologie in ihrer Engführung und Beschränkung auf Rasse, Volk und Staat schien den Gegnern recht zu geben. Dennoch sollte man nach über fünfzig Jahren den Versuch wagen, die Lehre von den Schöpfungsordnungen auf die uns gestellte Problematik anzuwenden.

#### 1. Werner Elert: Der christliche Glaube

Wir berufen uns dabei auf die Dogmatik Werner Elerts, die 1941 in erster Auflage erschien, also bereits nach den heftigen Auseinandersetzungen in den dreißiger Jahren und dem Kirchenkampf. Im 2. Kapitel „Ethische Haltung“ finden sich einige Ausführungen, die bis in unsere Zeit wegweisend sind. „Der Glaube, in Gottes Auftrag zu handeln, versteht diesen Auftrag entweder als göttliche Sendung zur Erreichung bestimmter Zwecke oder Ziele, wobei in der konkreten Durchführung der eigenen Entscheidung freier Spielraum gelassen wird, oder als Summe von Einzelschriften für jeden einzelnen Akt, bei dem auch in jedem Moment der Durchführung der freien Entscheidung vorgegriffen sein soll.“<sup>25</sup> Während der zweite Weg in die Kasuistik führt, die Elert ablehnt, so ist im ersten Weg beidem Rechnung getragen, dem Freiraum des Geschöpfes Mensch und dem Ordnung gebietenden und Ordnung setzenden Schöpfer. Dieser freie Spielraum, von dem Elert spricht, ist kein Freibrief für ein dominium terrae. Die göttliche Beauftragung meint ja auch immer ein Doppeltes – die Gewißheit, etwas nicht aus eigener Kraft und eigener Vollmacht tun zu müssen, und die Verantwortung vor dem Auftraggeber. Die moderne Rede von den Sach- und Entscheidungszwängen hat hier keine Deckung gefunden. Wie wenig Elert in eine falsch verstandene Ordnungstheologie zu

stellen ist, mag das folgende Zitat deutlich machen: „Wo die revolutionäre Selbsthilfe von dem Glauben an eine ‚höhere Gerechtigkeit‘ getragen wird, da gelangt dieser Glaube in offenkundige Nachbarschaft zu dem angstbezwingenden Vers von Johann Jakob Schütz: ‚Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten.‘ Die Fortsetzung freilich: ‚Darüber will er frü und spat mit seiner Gnade walten‘ ist nur dann keine Illusion, wenn der Grund der Gnade durchschaut ist. Dazu gehört noch etwas anderes als der Glaube an die höhere Gerechtigkeit oder an die Lebensnotwendigkeit der geschaffenen Kreatur.“<sup>26</sup> Das Zitat macht einerseits deutlich, daß die Frage, ob von der oder den Schöpfungsordnungen gesprochen wird, zweitrangig ist. Es macht darüber hinaus weiter deutlich, daß jede Schöpfungsordnung auch eine Gnadenordnung ist, weil in ihr der gnädige Schöpfer am Werk ist. Vielleicht besteht gerade in dieser Erkenntnis der stärkste Schutz vor einem Mißverständnis oder einer Ideologisierung des Redens von der Schöpfung.

Wie weit Elert den Rahmen für die Ordnungen absteckt, mag das folgende Zitat deutlich machen: „Wie der Vater nur ist, was er heißt, wenn er ein Kind hat, und umgekehrt, oder wie die Anrede durch einen Käufer den Kaufmann zum wirklichen Kaufmann macht, so gehört zum Räuber der Beraubte oder der zu Beraubende, wenn er seinen Räubernamen mit Recht führen soll. Der Räuber ist also in der – Sprache Gogartens – ‚nur von dem andern her‘, was er ist. Der andere muß für ihn da sein, damit er seine Existenz als Räuber verwirklichen kann ... Beide sind aufeinander angewiesen, um ihre konkrete Existenz zu verwirklichen.“<sup>27</sup> Ordnung und das Geordnete entsprechen also einander. Es gibt keine Ordnung um ihrer selbst willen, doch das Geschaffene, die Schöpfung, der Mensch eingeschlossen, braucht diese Ordnung, um zu sein und zu bleiben, was er nach dem Willen des Schöpfers sein soll. Die Ordnung bleibt also auch da sinnvoll, wo sich der Mensch in sündiger Weise über sie hinwegsetzt, ihre Gültigkeit negiert oder relativiert. Eigentlich tritt der Sinn solcher Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung besonders dann deutlich zutage, wenn die Folgen der Übertretung, Chaos und Zerstörung, offen zutage liegen.

Wir haben die Begriffe Schöpfungs- und Erhaltungsordnung als Synonyma verwandt. Das ist möglich, wenn wir einmal vom Ursprung und das andere Mal vom Ziel und Zweck her argumentieren. Beide Ausdrücke beleuchten also denselben Sachverhalt von zwei Seiten her.

## 2. Wilfried Joest

Wilfried Joest hat in einem Aufsatz kürzlich Elerts Gedanken unter einem doppelten Ansatz aufgenommen. Schon Werner Elert hat durch

Literaturangaben auf den Zusammenhang zwischen der Lehre von den Schöpfungsordnungen und der Lehre von den beiden Reichen hingewiesen. Joest nimmt diesen Ansatz in seinem Aufsatz „Die Lehre von den Zwei Regimenten Gottes und der Gedanke der Schöpfungsordnungen“<sup>28</sup> ausdrücklich auf. Der Untertitel „Kritische Überlegungen zu zwei Leitbegriffen lutherischer Theologie“ führt dann im 2. Teil zu den Schöpfungsordnungen. „Schöpfungsordnung ist im Unterschied zu der Zwei-Regimenten-Lehre eine verhältnismäßig späte theologische Begriffsbildung. Sie konnte anknüpfen an die Bezeichnung von *politia* und *oeconomia* in CA 16.“<sup>29</sup> Unter Berufung auf Franz Lau umschreibt Joest dann den Umfang der Lehre von den Schöpfungsordnungen so: „Die Lehre besagt, daß der Christ also vor und unabhängig von seinem Christsein in bestimmten Lebensordnungen – Volk, Staat, Rasse, Ehe, Familie, Wirtschaft – steht und in ihnen in eine Geboteordnung gestellt ist, die Gott als Schöpfer allen menschlichen Geschöpfen vorordnet und die in (scheinbarem) Gegensatz oder in Spannung zu offenbarten biblischen Geboten steht, aber, weil vom Schöpfergott stammend, unbedingt bindet.“<sup>30</sup> Joest empfindet an dieser Bestimmung als unbefriedigend, daß sie nicht genügend differenziert. Eigentlich müßten wir sagen, daß sie nicht umfassend genug ist, ja, daß sie einzelne Ordnungen verabsolutiert und damit zu einer Engführung wird, die das Ganze der Schöpfung aus den Augen verliert. Es dürfte auch nicht ausreichen, die Lehre von den Schöpfungsordnungen nur als normierende Anordnung für menschliche Gemeinschaftsformen zu verstehen. Auch diese Problematik sieht Joest: „...handelt es sich bei dem Gedanken der Schöpfungs- (Erhaltungs-)ordnungen um die Vorstellung, daß mit diesen Ordnungen von Gott bestimmte, das Leben in ihnen strukturierende Normen gesetzt sind, die für alle Menschen verbindlich sind. Man darf den Begriff der offenbarten biblischen Gebote nicht zu eng fassen, schon gar nicht auf den Dekalog beschränken, dann lassen sich Schöpfungsordnung und Gebot durchaus miteinander in Einklang bringen...“ Dennoch bleibt als letzte und entscheidende Frage zu diesem Komplex: Wie weit ist die Lehre von den Schöpfungsordnungen schriftgemäß, oder wie Joest es vorsichtiger formuliert: „Wieweit ist die Rede von Schöpfungsordnungen biblisch begründet?“<sup>31</sup> Joests Antwort läßt bei grundsätzlicher Bejahung doch genügend Spielraum für kritische Einrede und Abgrenzungen: „Wird dabei an die Ordnung der Natur als Lebensraum des Menschen gedacht, so hat dies vor allem im Schöpferlob des Alten Testaments ein breites Fundament. Und in diesem Sinn könnte ‚Schöpfungsordnung‘ in einer Zeit, in der die Gefährdung dieses Lebensraums durch den Menschen immer deutlicher wird, auch eine ganz neue Aktualität gewinnen.“<sup>32</sup> Nicht nur das Schöpferlob des Alten Testaments legitimiert diese Rede als schriftgemäß,

sondern, wie wir gesehen haben, auch die beiden Stellen des Neuen Testaments. Die Abgrenzungen können wir an dieser Stelle nur global nennen: Es ist das Verständnis der Schöpfungsordnungen einmal als Herrschaftsordnungen im Sinne klarer Über- und Unterordnungen und zum anderen im Sinne des klassischen Naturrechts, das Joest als Illusion entlarvt.

Zusammenfassend: Die Lehre von den Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen in der lutherischen Theologie ist nicht nur legitim, sondern sie bietet darüber hinaus ein Denkmodell, das durchaus auch unseren Fragestellungen der achtziger Jahre gerecht werden kann. Gerade in seiner Weite ist dieses Modell konsensfähig im Blick auf andere theologisch-ethische Bemühungen zum Thema „Bewahrung der Schöpfung“. Die Fehlentwicklung und zum Teil verhängnisvolle Wirkungsgeschichte dient heute dazu, Warnungen zu artikulieren. Mit Wilfried Joest sehen wir es differenzierter: „Und wenn wir Gott überhaupt als den Schöpfer und Erhalter unseres Lebens glauben, dann werden wir auch in jenen sozialen Grundgefügen, die menschlichem Leben unabdingbar sind und ohne die es nicht erhalten bleiben könnte, den Willen und Auftrag dieses Gottes erkennen, unser Leben in ihnen als seine ‚Anordnung‘ verstehen.“<sup>33</sup>

#### Anmerkungen

- 1 Übersetzung nach G.v.Rad, a.a.O.
- 2 So G.v.Rad, a.a.O.
- 3 Ganoczy, Theologie der Natur, a.a.O., S. 41, unter Berufung auf den Alttestamentler Norbert Löhfkink.
- 4 A.a.O., S. 41.
- 5 A.a.O., S. 42 f.
- 6 v. Rad, a.a.O., S. 56.
- 7 v. Rad, a.a.O., S. 56.
- 8 Übersetzung nach Wilckens, Der Brief an die Römer, a.a.O., S. 146.
- 9 So Wilckens gegen den katholischen Exegeten Vogtle; a.a.O., 156.
- 10 W. Schrage in: Versöhnung mit der Natur? hrg. von Jürgen Moltmann, a.a.O., S. 150.
- 11 Zeller, a.a.O., S. 161 f.
- 12 Zeller, a.a.O., S. 162.
- 13 Schrage, a.a.O., S. 152.
- 14 G. Petzke in EWNT II, Sp. 806 f.
- 15 Pokomy, Kolosser, a.a.O., S. 51.
- 16 Schweizer, EKK, a.a.O., S. 52.
- 17 Pokomy, a.a.O., S. 54.
- 18 Schweizer, a.a.O., S. 57 f.

- 19 So Pokorny, a.a.O., S. 59) unter Berufung auf den englischen Neutestamentler Moule.
- 20 Pokorny, a.a.O., S. 59.
- 21 Schweizer, a.a.O., S. 61 f.
- 22 Pokorny, a.a.O., S. 62.
- 23 Schweizer, a.a.O., S. 62.
- 24 Schweizer, a.a.O., S. 63.
- 25 Werner Elert, a.a.O., S. 77.
- 26 A.a.O., S. 79.
- 27 A.a.O., S. 84.
- 28 In: Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung, a.a.O.
- 29 A.a.O., S. 246.
- 30 A.a.O., S. 246 f., nach F. Lau, RGG 3, Art. Schöpfungsordnung.
- 31 A.a.O., S. 248.
- 32 A.a.O.
- 33 A.a.O., S. 252.

#### Literatur

- Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD 2-4, Göttingen 1976<sup>10</sup>.
- Alexandre Ganoczy, *Theologie der Natur*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1982; *Theol. Meditationen*, hrg. von Hans Küng, Band 60.
- Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband (Kap. 6-11), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1980, EKK VI/2.
- Wolfgang Schrage, *Bibelarbeit über Röm 8, 18-23*, in: *Versöhnung mit der Natur?*, hrg. von Jürgen Moltmann, München 1986, S. 150 ff.
- Dieter Zeller, *Der Brief an die Römer*, RNT, Regensburg 1985.
- Gerd Petzke, Art. „Ktizo“, in: Balz-Schneider, *EWNT II*, Sp. 803 ff., Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982.
- Petr Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/I, Berlin 1987.
- Eduard Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, EKK, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1979.
- Werner Elert, *Der christliche Glaube*, Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Erlangen 1988<sup>6</sup>.
- Wilfried Joest, *Die Lehre von den zwei Regimenten Gottes und der Gedanke der Schöpfungsordnungen. Kritische Überlegungen zu zwei Leitbegriffen lutherischer Theologie*, in: Hans-Christian Knuth und Wenzel Lohff (Hrg.), *Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD*, (Zur Sache, Heft 26), Hannover 1987<sup>2</sup>.
- Gott ist ein solcher Herr, der nichts anderes zu schaffen hat, als nur zu erhöhen, was niedrig ist. Martin Luther

## Lob des Schöpfers – Schöpfung in Gefahr

Wie geht das zusammen, das Lob und die Gefahr? Wie sollen wir des Herrn Lob singen, die wir sein Werk gefährden? Oder anders gefragt: Wie sollen wir Menschen unseren Platz in der Schöpfung wiederfinden, wenn wir das Gotteslob nicht wieder lernen?

Vor meinem inneren Auge steht ein Mosaik aus einem Baptisterium in Albenga im italienischem Ligurien. Es entstand vor langer Zeit, im 5. Jahrhundert:

Im Zentrum eines dreifach sich weitenden Kreises steht das Monogramm Christi, das Chi und das Rho. Es pflanzt sich dreifach weiter, gleichsam bis an die Enden der Welt. Links und rechts finden sich das Alpha und das Omega, ebenfalls dreimal sich wiederholend, das wir aus der Offenbarung des Johannes kennen: „Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende, spricht Gott der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige.“ (Offb. 1,8)

Das grosse Rund wird umgeben von zwölf Tauben, die sowohl Symbol des Geistes wie der Gemeinschaft der Apostel und Heiligen sind.

In einer Konzentration, die ihresgleichen sucht, finden wir in diesem Mosaik die Mitte unseres Glaubens dargestellt. In formelhafter Abstrahierung begegnen wir dem Mysterium des Heils, das in Christus dem ganzen Kosmos gilt.

Wie begegnen wir diesem Mysterium?

Vor einem solchen Mosaik können wir nicht als distanzierte Betrachter stehen. Es wäre sicher angemessener, wir sähen es, so wie es sich in der Kuppel des Baptisteriums über uns wölbt. Dann würden wir, auf dem Rücken liegend oder auf dem Arm des Menschen, der uns aus der Taufe gehoben hat, gleichsam wehrlos in dieses Heilsbild emporschauen. Was ich damit sagen will: Die angemessene Geste ist nicht die des distanziererten, kunstsinnigen Betrachtens, sondern adäquat sind die nach oben gewandten Augen, die ausgebreiteten Hände, die Geste der Anbetung, der Verherrlichung, der Doxologie.

Worte aus dem Psalter tauchen dann in uns auf: „Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist, und deine Wahrheit, so weit die Wolken

gehen“ (aus Psalm 36). Oder: „Herr, du erforschest mich und kennest mich“ (aus Psalm 139).

Von orthodoxen Theologen, aber auch von Edmund Schlink, haben wir gelernt, daß die erste, ursprünglichste und angemessenste Antwort des Gläubigen auf das uns geoffenbarte Heil das Lob ist und – wie die Rückseite des Lobes – die Erkenntnis eigener Unwürdigkeit: „Herr, gehe aus von mir; denn ich bin ein sündiger Mensch“ (Lk. 5,8).

So also fangen wir an, wenn wir *theologisch* über uns und unsere Welt nachdenken: Angefochten von unserer Unwürdigkeit und entwaffnet von der Allmacht Gottes, die sich in Christus als Allmacht der Liebe zu erkennen gibt, ist unser erstes Wort das Lob.

(Das es auch unser letztes Wort sei, wenn wir sterben, darum zu beten, laßt uns nicht müde werden).

Aus der Anbetung des Mysteriums, dem Lob Gottes, entsteht die Theologie. Sie ist explikative Rede, bezeugendes Entfalten, immer eingewurzelt in das Credo, aller apriorischen Beweise und Begründungen ledig.

## I. Die Welt als Schöpfung

Das gilt nun auch für alles, was schöpfungstheologisch zu sagen ist.

Was tun wir, wenn wir Gott als „Schöpfer“ und die Welt, den Kosmos, als „Schöpfung“ bekennen und bezeichnen?

Es mag im allgemeinen Sprachgebrauch durcheinander gehen, aber „Natur“, „Universum“ und „Schöpfung“ sind keine austauschbaren Begriffe. Eine weitreichende, kühne *Entscheidung* ist getroffen, wenn wir die uns umgebenden Phänomene, den Kern des Atoms ebenso wie den Sand der Wüste, die Wasserwüste des Ozeans oder den Lichtschein unermeßlich ferner Galaxien Schöpfung nennen, auch uns selbst, mit Leib und Seele und all den unerklärlichen Rätseln und Wundern unserer Sinne und unseres Gehirns als so gedacht, so gemacht, so geschaffen bekennen.

Wenn also alles geschaffen ist, dann ist alles gesegnet, dann ist alles ungeahnter Würden voll.

Dann folgt daraus nicht nur, daß uns angesichts solcher Schöpfermacht der Verstand stillsteht, sondern auch, daß jedes Phänomen dieser Welt mit den Augen der Ehrfurcht und des demütigen Entzückens betrachtet werden muß.

„Ehrfurcht vor dem Leben“, diese berühmte Formel Albert Schweitzers, ist also primär kein ethisches Postulat, sondern ein dogmatisches Prädikat, dann aber, wie noch zu zeigen sein wird, für das Verständnis von Welt und für unsere Ethik von maßgebender Bedeutung.

Es verhält sich ganz anders, wenn wir uns selbst und die von uns wahrnehmbare Welt als Dinge, Objekte im cartesianischen Sinne, als bloße „Natur“ betrachten. Dann werden wir über die Entstehung der Welt diese oder jene naturwissenschaftliche Theorie entwickeln, dann werden wir ihre Phänomene rationaler Forschung und praktischer Verwertung aussetzen. Dann wird aus unserem Leib eine Leistungsmaschine, aus den Schätzen des Bodens werden Rohstoffe. Aus der Gemeinschaft alles Geschaffenen, in dem auch der Mensch nur ein Teil ist, wird ein Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis.

Gerhard Liedtke hat in einem Vortrag zum Thema „Gottes Schöpfung – Unsere Erde, formuliertes und gelebtes Bekenntnis“ anlässlich des Studientags der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Hamburg im Kloster Nütschau am 7. September 1987 im Anschluß an André Dumas diesen auffälligen Vorgang, der die abendländische Moderne, vor allem die Entwicklung im 19. und besonders ausdrücklich im 20. Jahrhundert prägt wie kein anderer, „Schöpfung ohne Natur“ genannt. „Schöpfung sollte mit dem Realitätsbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft (mit dem Bereich der res extensa des Descartes) praktisch nichts mehr zu tun haben. ‚Schöpfung‘ und ‚Natur‘ wurden fein säuberlich unterschieden. ‚Schöpfung‘ war Interpretationsdatum der Heilsgeschichte, der Zusammenhang von Schöpfung und Natur mußte nicht mehr bedacht werden, wie Karl Barth im Vorwort seiner Schöpfungslehre sogar ausdrücklich betont hat.“<sup>1</sup> Dort stellt Barth bekanntlich das Verhältnis von Schöpfung und Bund in den Mittelpunkt.

Die Formel „Schöpfung ohne Natur“ bezeichnet nicht nur den Prozeß der Entfremdung von Theologie auf der einen sowie Naturwissenschaft und Technik auf der anderen Seite. Es handelt sich hier beileibe nicht nur um ein wissenschaftstheoretisches Problem, sondern um eine epochale, bis in Politik, Ökonomie und eben auch Ökologie hineinstrahlende Entfaltung einer „schrankenlosen Ausbeutungs- und Verfügungsgewalt des Menschen über die Erde“<sup>2</sup>. Wir beginnen erst heute unter dem Einfluß zunehmender ökologischer Krisen zu erahnen, wie massiv und umfassend dieser Angriff auf das Gewebe des Lebens wirklich ist. Nachdenklich gewordene Naturwissenschaftler sind die Unheilspropheten unserer Zeit geworden, nachdem die Kirchen versäumt haben zu bekennen, was ihnen schon das Nizänische Glaubensbekenntnis zu verkünden geboten hatte. Wir wissen nicht, ob bei der weltweit zunehmenden Verbrennung fossiler Brennstoffe klimatologische Schäden drohen oder bereits eingetreten sind. Wir wissen nicht, ob angesichts der bereits vorhandenen Nuklearwaffen und der Kernreaktoren kriegsbedingte, terroristische oder auch nur durch „menschliches Ver-

sagen“ bedingte Kettenreaktionen vermieden werden können, welche alles organische Leben, von dem das menschliche ja nur ein Bruchteil ist, vernichten können. Wir wissen nicht, ob die Manipulationen im genetischen Code von Pflanzen, Tieren oder Menschen zur Bildung von Chimären führen werden, die das Ökosystem gar nicht verkraften kann.

Diese Hinweise bezeichnen objektive Gefährdungen, für die es keine Präzedenzen gibt. Sie zwingen uns in den Kirchen, selbstkritisch über unseren Beitrag zur Entschärfung der Gefahren, Minderung der Gewalt, Heilung des Beschädigten nachzusinnen.

Ich will heute aber nicht die *ethische* Frage nach einer Neuformulierung von Schöpfungsverantwortung in den Mittelpunkt stellen, sondern die *theologische* im Blick behalten. Noch einmal zurück zu dem frühchristlichen Mosaik: Da haben wir ein in Christus zentriertes, trinitarisch akzentuiertes, vom Geist umfangenes Bild von kosmischen Heil vor Augen. Vergleichbare Perspektiven finden sich auch in unseren frühchristlichen Glaubensbekenntnissen. Diese Zeugnisse können uns helfen, den Blick für die biblische Ganzheitlichkeit zurückzugewinnen.

## II. Creatio continua

Ein weitverbreitetes Mißverständnis unter Christen besagt, daß die Schöpfung nur ein Akt Gottes im Anfang sei. So als sei der Kosmos eine Uhr, die der göttliche Uhrmacher einmal gemacht, dann aber aus der Hand gelegt habe, so daß sie nunmehr alleine weiterlaufen könne. Das ist ein verhängnisvoller Irrtum. Wir haben vielmehr zu entfalten, daß Gottes Schöpfung ein ständiges Schaffen ist, daß wir keinen Atemzug tun könnten, wenn Gott seinen Odem, seine *RUACH* von uns nähme. In Psalm 104 heißt es:

„Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie;  
nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie  
und werden wieder zu Staub.  
Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen,  
und du machst neu die Gestalt der Erde. (V. 29.30)

Gottes *RUACH*, so heißt es hier, durchwaltet die Welt. Wo Gott seinen Lebensatem einzieht, treten Mattigkeit und Sterben ein. Ohne *RUACH* vergeht das Leben. Ohne ihre Nähe breitet sich lähmender Schrecken aus. Wo aber Gottes *RUACH* kommt und ausströmt, da erwachen die Müden, erneuert sich das Antlitz der Erde.

Liedke gebraucht hier ein Wort, das wir im ersten Impuls vielleicht als unpassend, ja ungehörig empfinden: Er beschreibt das Verhältnis zwischen Gott und der Schöpfung mit dem Bild der Mund-zu-Mund-Beatmung und sagt: „So geht Gott mit der Welt weiter, indem er mit ihr atmet, indem sie in seinem Aus- und Einatem-Rhythmus lebt.“<sup>3</sup>

Ungehörig erscheint uns vielleicht die unmittelbare Nähe, die mit dem Bild der Mund-zu-Mund-Beatmung gemeint ist. In unserer verbreiteten Verklemmung finden wir es schwierig, der Assoziation standzuhalten, daß dieser Vorgangja etwas mit Küssen zu tun hat, d. h. mit Lieben und Befruchten. Immerhin kommt die Beseelung Adams durch Gott in Gen. 2,7 diesem Bild sehr nahe. Wir gehen der körperlichen Intimität, die auch dort angesprochen ist, gern aus dem Wege. Aber damit verlieren wir auch das Empfinden für die Leidenschaftlichkeit der Liebe, die Gott zur Schöpfung hat, ohne die alles längst zum leblosen Staub zurückgekehrt wäre, weil sich ohne solche leidenschaftliche Liebe die große Mühsal der creatio continua nicht erklären ließe.

Psalm 104 hilft uns nicht nur, diese Leidenschaft Gottes zu errahnen. Sie macht es uns auch möglich, den dazugehörigen Gedanken zu fassen, der zu den großen Problemen der Theologie seit der Scholastik gehört, nämlich woher das Leiden und die Risse in der Schöpfung kommen. Auch sie, so lehrt uns der Psalm, kommen vom Schöpfer. Die Schöpfung ist gut und zerstörerisch, sie kennt das überschwengliche Befruchten und das unaufhaltsame Vergehen, sie wächst und erfährt Wachstumsbrüche. Kontinente driften, Meere steigen auf zu Gebirgen, Länder versinken: Ein ungeheures Kommen und Gehen spielt sich ab, aber mit einer noch ungeheureren Lebenskraft belebt sich das Antlitz der Erde, entfaltet sich die Vielfalt des Lebens, und ohne so viel Vergehen wäre so unendlich viel Aufgehen nicht möglich.

Wichtig ist hier, daß die RUACH so etwas wie eine Mittlerin zwischen Gott und der Schöpfung ist. Durch sie ist Gott allem Geschaffenen unendlich nahe, in zärtlicher Mühsal zugewandt, aber doch bleibt Gott von ihm *geschieden*. Eine pantheistische Verschmelzung findet nicht statt. Zwar ist die Welt göttlichen Odems voll, aber sie ist deshalb nicht Gott. Anders als er bleibt sie der Vergänglichkeit anheimgegeben.

Halten wir diesem Gedanken stand, dann wird uns noch einmal bewußt, wie kühn es ist, Gott den Schöpfer und diese Welt mit ihrer von Rissen und Katastrophen durchzogenen Geschichte Schöpfung zu nennen und nicht auf einen Dualismus zu verfallen, der das Böse und Destruktive einem gefallenem Engel oder einem Demiurgen zumißt, damit Gott gut,

rein, lieblich und – harmlos bliebe. Wenn wir uns abmühen, den Schöpfungsglauben wirklich theologisch zu explizieren, kommen wir an Aporien, die schwer auszuhalten sind und sich systematischer Glättung entziehen.

### III. Schöpfungsgeschichte als Heilsgeschichte

Wer *creatio continua* denkt, muß auch von einer anderen beliebten, aber gleichwohl verhängnisvollen Denkgewohnheit Abschied nehmen. Es geht mir um die falsche Unterscheidung zwischen Schöpfung und Heilsgeschichte.

Die gängigen heilsgeschichtlichen Denkmodelle verstehen die Schöpfung als eine Art Anfangsgeschehen, so als hätte Gott die Bühne aufgebaut, auf der dann das eigentliche Drama, nämlich die Geschichte Gottes mit den Menschen, ablaufen kann.

So wird dann die Heilsgeschichte zu Gottes eigentlichem Stück, das andere ist Staffage, Hintergrund, Beiwerk. Dies läßt sich in Oskar Cullmanns Werk geradezu exemplarisch zeigen. Gewiß ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Bibel eine partikuläre Geschichte erzählt: Die Geschichte Israels, voller Verheißungen, Zusammenbrüche, neuer Verheißungen. Dann die Geschichte von Jesus von Nazareth und in ersten Aufbrüchen die Entstehung der christlichen Gemeinden. Alles in allem, weltgeschichtlich gesehen, eine Winkelangelegenheit. Zwar ist, was mit Jesus begann, in zweitausend Jahren weltweit verbreitet, aber mit welchen Verwerfungen und Brüchen, mit wieviel Verrat und Entstellung behaftet! Heute sind die christlichen Kirchen unter den Religionen der Welt zahlenmäßig durchaus nicht die größten. Also kann von einem heilsgeschichtlichen Aufwärtstrend auch nicht die Rede sein.

Was diese in der Bibel erzählte Geschichte so unvergeßlich und unersetzlich macht, das ist ihr Zentrum: *Christus Kyrios*. Das ist die ins menschliche Leben getretene, unverkennbar inkarnierte Schöpfungsliebe, der Logos, durch den alles geschaffen ist, wie das Nizänum bekennt.

Es geht also darum, diese Geschichte, die in Jesus Christus ihren Dreh- und Angelpunkt hat, als den *soteriologischen und hermeneutischen Schlüssel für die ganze Schöpfungsgeschichte* zu verstehen. Im Prolog des Johannesevangeliums wird diese innere Einheit bezeugt. In Christus erscheint kein anderer Logos als der, durch den alles Geschaffene seinen Odem hat. Es nimmt keine andere, neue oder bessere Liebe in Jesus Gestalt an, sondern es ist die, mit der Gottes RUACH jedes Neugeborene und jede Blume beseelt und belebt.

Ich nenne das Christusgeschehen den *hermeneutischen Schlüssel*, der uns die Schöpfungsliebe Gottes in ihrer Tiefe, Leidenschaftlichkeit und Leidensfähigkeit aufschließt und zugänglich macht. Paulus hat dies im Römerbrief so ausgeführt: „Was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen (gemeint sind alle Menschen) offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken... Denn obwohl sie von Gott wußten, haben sie ihn nicht als Gott gepriesen und gedankt, sondern sind dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken...“ (1,19 f.)

Es geht nicht darum, jetzt wieder auf die alte Debatte zu verfallen, ob es eine natürliche Offenbarung geben könne oder nicht. Mit größter Selbstverständlichkeit spricht immerhin Psalm 19 davon, daß die Himmel Gottes Ehre erzählen und die Feste (also die Erde) seiner Hände Werk verkündigt. Ich denke, daß es mit Paulus darum geht, daß der Mensch seine Sinne und Sprache für Gottes Lob verloren hat, weil und indem er sich dem Nichtigen übergeben und sein Herz sich hat verfinstern lassen.

Deshalb läßt sich über die hermeneutische Bedeutung des Christusgeschehens nur in Verbindung mit dem *soteriologischen* sprechen: Wir Menschen bedürfen der Rettung aus unserer Herzensfinsternis, der Befreiung unserer dem Nichtigen, dem Nichtenden, d. h. dem Nihilismus verfallenen dialogismoi (Röm. 1,21). Wir bedürfen des Glaubens, daß uns trotz unseres nichtenden und vernichtenden Wesens immer wieder die Liebe Gottes gilt, mit der er nicht aufgehört hat, alle Welt zu lieben und zu erhalten.

Wir bedürfen also der *Krisis*, d. h. der Erkenntnis der unverdienten Zuwendung Gottes in, mit und unter unserer Unwürdigkeit, dieser *justificatio*, um wieder als wahre Geschöpfe an den Platz zu treten, an den wir gehören, um mit Leib, Herz und Verstand Gott zu loben, so wie Himmel und Firmament es tun, ohne Sprache und ohne Worte, in kreatürlicher Fraglosigkeit.

Ich wünschte, ich würde die Luther-Stelle wiederfinden, in der er sagt: „Ist Christus etwa auch für die Gänse gekommen? Nein, er ist für die Menschen gekommen, und daß sie selig werden sollten.“ Dieser Ausspruch ist nicht so zu verstehen, als hätte Christus für die Gänse nichts übrig. Sie schnattern Gottes Lob, weil sie nicht gut anders können. Der Mensch aber kann anders, weil er in der Natur das reflektierende, entscheidungsfähige Wesen ist, weil er deshalb mehr als jede Gans gefährdet ist, die Seligkeit zu verfehlen. Weil der Mensch jener Teil der Schöpfung ist, der am tiefsten gefährdet ist – und folglich, wie wir heute sehen, auch alles organische Leben auf dieser Erde gefährden kann –, deshalb bedarf

er der besonderen Offenbarung Gottes: Gottes Logos – menschengewordene Liebe.

Wenigstens andeutungsweise sei hinzugefügt: Wenn wir Luthers Wort nicht so verstehen könnten, wäre es außerordentlich mißverständlich, ja gefährlich. Es würde dann jenes *anthropozentrische* Gefälle verstärken, das ohnedies in der abendländischen Christentumsgeschichte auffällig genug ist und in den schon skizzierten heilsgeschichtlichen Entwürfen ein Beispiel findet. Ich meine einen auf den Menschen beschränkten Heilsegoismus, bei dem alle anderen Lebewesen nur Objekte sind, gleichgültig, bedeutungslos, nebensächlich.

Es ist diese Tendenz, welche die Abwertung der Natur zur bloßen Nutzung und Ausnutzung gefördert hat. Um im Bilde zu bleiben: Eine Einstellung die es zuläßt, daß Gänse genudelt werden, nur weil ihre Leber ein Gaumenkitzel ist! Ein frühes, brutales Beispiel von Gewalttätigkeit, die mit dem Nichtigen zusammenhängt, und was Gen. 6,11 der Frevel heißt, von dem die Erde voll ist.

Ich schließe diesen Gedankengang ab, indem ich noch einmal darauf hinweise, daß die ganze Schöpfungsgeschichte als Heilsgeschichte verstanden werden muß, daß das Spezielle der in Christus zentrierten Geschichte Gottes mit dem Menschen der Restituierung des Schöpfungsfriedens dient. Aller anthropozentrische Heilsegoismus muß ausgeschlossen sein. Vielmehr gilt es zu erkennen, daß Gottes Logos Mensch geworden ist, um diesem am meisten gefährdeten Teil der Schöpfung nahe zu sein und ihm sein Ziel zu zeigen, Haushalter über Gottes Geheimnisse zu sein (1. Kor. 4,1).

Noch einmal: Schöpfung darf nicht nur als Anfangsgeschehen werden. Der Gedanke der *creatio continua* impliziert nicht nur die Gegenwärtigkeit der Schöpfung, sondern bringt auch die Zukunft der Schöpfung in den Blick. Es ist das Verdienst der Moltmannschen Schöpfungslehre, daß sie die Sabbattradition des Judentums aufnimmt und vom Sabbatfrieden der ganzen Schöpfung spricht. „Der Sabbat ist als die Vollendung der Schöpfung zu verstehen. Diese Vollendung geschieht durch die ruhende Gegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung ... Faßt man beides zusammen, den Sabbat als *Vollendung* der Schöpfung und den Sabbat als *Offenbarung* des ruhenden Daseins Gottes in der Schöpfung, dann weisen diese beiden Elemente des Sabbat über den Sabbat hinaus in eine Zukunft, in der Schöpfung und Offenbarung eins werden. Das ist die *Erlösung*.“<sup>4</sup> Und er zitiert Franz Rosenzweig, der sagt: „Was denn anderes wäre die Erlösung als dies, daß sich Offenbarung und Schöpfung versöhnten.“ Erst in dieser Perspektive wird die Schöpfungsgeschichte als Heilsgeschichte offenbar und an ihr Ende gebracht.

#### IV. Treuhänderschaft als praktiziertes Gotteslob

Der höchste Beruf der Christen ist nach Paulus, daß sie Haushalter über Gottes Geheimnisse seien. Dazu leben sie. Ob sie dabei Erfolg haben oder nicht, ist nicht entscheidend. Was zählt, ist ihre Treue.

Wir haben bei der Betrachtung des Mosaiks von Albenga eine Vorstellung von dem Heil als eines den Kosmos erfüllenden Mysteriums gewonnen. Die Schöpfungstheologie ist also der weiteste und eigentliche Rahmen, um zu erfassen, was „Gottes Geheimnisse“ sind. Auch hier ist wieder zu betonen, daß mit den  $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha\ \theta\epsilon\omicron\delta$  nicht nur das menschliche Seelenheil gemeint ist. In der Nachfolge Jesu geht es nicht um das Wohl und Wehe einer sektiererischen Gruppe von Menschen, sondern um das Wohl und Wehe der Erde.

Wir haben das in Theologie und Kirche bis in unsere Zeit hinein nicht beachtet. Das mag nicht zuletzt daran gelegen haben, daß wir bisher die uns umgebende Natur als überlegen und übermächtig angesehen haben, gegen deren Größe und Kraft wir uns zu wehren hatten. Ohne Zweifel ist es ja auch über Jahrtausende so gewesen – und diese Erfahrung ist in der kollektiven Erinnerung der Menschen bis heute lebendig –, daß der Mensch sich nur unter viel Mühsal und im Schweiß seines Angesichts in der Welt behaupten und heimisch machen konnte. Wie waren die Wälder tief, die Meere furchtbar, die Gebirge unüberwindlich, der Blitz zerstörerisch, der Frost zermürend, die Hitze lähmend, die Pflanzen giftig. Es ist ja erst sechs- oder siebentausend Jahre her, daß sich in klimatisch geschützten und fruchtbaren Tälern Zivilisationen und Kulturen von Menschen entwickelten. Psalm 8 ist ein aufschlußreiches Zeugnis des beginnenden Selbstbewußtseins, wenn es dort heißt:

„Wenn ich sehe den Himmel, deiner Finger Werk,  
den Mond und die Sterne, die du bereitet hast:  
Was ist der Mensch ...?“

Diese Frage spiegelt das Erschrecken über die Winzigkeit des Menschen wider, ein Erschrecken, das ja auch uns überkommt, wenn wir in klaren Nächten in den Sternenhimmel starren: O Gott, was ist der Mensch! Aber nun ist es überraschend, wie der Psalm fortfährt, und damit setzt er ein Zeichen für das im Frühling menschlicher Weltbemächtigung aufkeimende Selbstbewußtsein:

Du haßt ihn wenig niedriger gemacht als Gott! ...  
Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk:

Schafe und Rinder, die wilden Tiere,  
die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer ...“

Geradezu naiv äußert sich in solchen Versen die Freude über die Macht, die sich die Menschen über andere Kreaturen erworben haben. In Psalm 8 ist sie noch eingerahmt in das Lob des Schöpfers: „Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Namen in allen Landen.“

Heute aber sieht die Sache anders aus. Die Geschichte der Bemächtigung der Erde hat sich seit den Tagen des Psalmisten immer rasanter entwickelt, exponentiell gesteigert und in unserer Generation eine neue Dimension erreicht, die keine Präzedenzen kennt: Die Menschen, diese Winzigkeit im Gewebe des Lebens, können mit Atombomben die Zukunft des Lebens zerstören, das Klima der Erde verändern.

Längst ist die doxologische Klammer von Psalm 8 entfallen, ersetzt durch das gigantische „Wie herrlich ist unser Name in allen Landen.“

Dies ist also der Kontext, in dem nun von der Aufgabe der Christen zu reden ist: Οικονομοί, *Haushalter* sollen sie sein. Die *Trauer* über die bereits angerichtete Zerstörung müssen sie auf sich nehmen, auch den *Zorn* über die fahrlässigen Veruntreuer, die zum Beispiel mit dem giftigsten aller Gifte, dem Plutonium, umgehen wie mit Bananen. (Ich schreibe dies während des Nukem-Skandals.) Die *Wachsamkeit* müssen sie üben. Dann aber, vor allem, müssen sie sich hineinknien in die Gesetzmäßigkeiten des Oikos der Natur, nicht um sie auszubeuten, sondern um sie zu fördern und wieder gesunden zu lassen. Die Lebensformen und -strukturen, nach denen das Gebäude des Lebens gebaut ist, müssen respektvoll anerkannt und bewahrt werden. Der Ort des Menschen im Gefüge des Lebens muß erkannt und selbstkritisch begrenzt werden.

Haushalter, Stewards, Treuhänder zu sein ist eine exakte Berufsbezeichnung, die dem Auftrag des „Bebauens und Bewahrens“ aus Gen. 2,5 entspricht. Zu solcher fürsorglichen und pfleglichen Arbeit sind wir durch Christus befreit. Daß diese getan werde, darauf wartet nach Röm. 8 die ganze Kreatur.

Diese Einsicht muß uns beschäftigen: daß wir uns im nuklearen Zeitalter, d. h. in einer Epoche präzedenzloser Macht befinden. Was dies für die Theologie bedeutet, wird erst umrißhaft erkennbar. Wieviel Selbstkritik nötig wird, ist meines Erachtens deutlich geworden. Gerade unsere Orientierung an überlieferten Texten und Denkformen erschwert es uns, die Kategorien und die Sprache zu finden, die den neuartigen Herausforderungen des nuklearen Zeitalters entsprechen.

Meine schöpfungstheologischen Überlegungen sollten dazu helfen, daß wir nicht nur den ethischen Impuls aufnehmen, der in der Haushalterschaft über Gottes Geheimnisse enthalten ist, sondern auch den kerygmatisch-kritischen: Wenn die Haushalter- und Treuhänderschaft unsere „λογική λατρεία“, unser vernünftiger Gottesdienst (Röm. 12,1) sein soll, dann müssen wir auch dafür geradestehen, daß die Veruntreuung der Schöpfung blasphemische Ausmaße hat.

Wir sind davon ausgegangen, daß es eine kühne Entscheidung sei, Mensch, Natur, Welt und Weltraum als „Schöpfung“ zu bekennen; denn dann bekennen wir auch die intime Einwohnung des Schöpfers in seinen Geschöpfen und dann fällt auch uns Menschen nur ein Platz im Gewebe des Lebens zu, dann ist jeder Angriff auf die Welt der Kreaturen eine Verwundung des RUACH Gottes.

Es ist leichter, den ersten Glaubensartikel auszublenden und die distanzierte Perspektive einzunehmen, wie man sie zum Beispiel bei Naturwissenschaftlern häufig finden kann. Die sagen dann ganz kühl, daß der Versuch der Natur, ein vernunftbegabtes Wesen hervorzubringen, als gescheitert betrachtet werden müsse. Die sehen dann die wuchernde Destruktivität des homo sapiens als eine Facette in der unendlichen Evolution der Welt an und sagen: Warum sollte es dieser Spezies nicht ebenso ergehen wie vor langer Zeit den Sauriern: zuviel Panzer, zuwenig Verstand. Deshalb konnte die Erde sie nicht ertragen.

„Es wird Zeit, daß es uns nicht mehr gibt“, sagte kürzlich eine Frau zu mir. „So denke ich,“ fuhr sie fort, „wenn ich ohne Hoffnung bin. Aber wenn ich Hoffnung habe, denke ich: So darf man nicht denken. Wir sind das Wesen, das über sich hinausdenken kann. Es ist sinnvoll, den Versuch zu unternehmen, den Platz im Gefüge der Welt zu finden, den das System ertragen kann.“

Ich bin auch der Meinung: So darf man nicht denken. Zynismus ist eine grassierende Begleiterscheinung des nichtigen Denkens. Wir müssen in unserer Verkündigung den Zynismus angreifen. Er ist das süße Gift einer Menschheit, die ihre Gefährdung und Gefährlichkeit für den Oikos der Schöpfung nicht mehr wahrnehmen will.

Wir stehen coram Deo, vor Gottes Angesicht. Über uns das Monogramm Christi, dreifach sich erweiternd, bis es das All umfaßt. So werden wir an unseren Platz gewiesen, der Erde treu zu sein und darin den Schöpfer zu loben, solange sich sein Odem in uns regt.

Anmerkungen

- 1 Gerhard Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart 1979, S. 6 f.
- 2 Liedke, a.a.O., S. 7.
- 3 A.a.O., S. 14.
- 4 Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985<sup>2</sup>, S. 290.

Steige ein wenig herab und stelle dich unter einen anderen Meister und sprich: Lieber Herrgott, unterrichte mich, gib du mir Stärke und Weisheit, daß ich mein Haus oder Land richtig leiten kann. Sei du, der alles lenkt, ich will gern dein Werkzeug sein; nur regiere und leite mich derart, daß ich nichts umwerfe und Schaden anrichte, denn ich will gern alles tun, soviel es an mir ist.

Martin Luther

## Das Paradies als Symbol

### I.

Die Begriffe aus dem Bereich des Geisteslebens sind wie Gefäße, aus denen wir den Inhalt der in sie gegossenen Vorstellungen genießen. Das gilt auch für den Begriff „Paradies“ und für die Vorstellungen, die mit diesem Begriff verbunden sind. Die matten Fetzen von Vorstellungen über das Paradies, die in den Köpfen und Herzen der Christen heute leben, sind Gebilde der mittelalterlichen, statischen metaphysischen Interpretation. Diese Metaphysik mit ihrer Logik, die Abgründe von Widersprüchen schuf, hat eine Vorstellung hervorgebracht, nach der das Paradies etwas „Übernatürliches“ und „Wunderbares“, vom Leben der Menschen und deren Geschichte Abgekoppeltes ist. Dies geschah einerseits im Zusammenhang mit dem verabsolutierten Verständnis der Begriffe „Anfang“ und „Ende“, andererseits im Zusammenhang mit der einseitigen Spiritualisierung und Abschiebung des Paradieses ins Jenseits. Dadurch wurde der Eintritt in ein Paradies der Glückseligkeit im irdischen Leben des Menschen unmöglich gemacht. Das Leben der Menschen und deren Geschichte nahmen gerade durch solch eine metaphysische Interpretation die Gestalt eines „Tränentales“ an, aus dem es – so die Metaphysiker – keinen Ausweg und keine Befreiung gibt. Ist dem wirklich so? Bleibt uns im ganzen Leben, in der ganzen Geschichte nichts anderes vorbehalten, als das Los der aus dem Paradies Vertriebenen, der um das verlorene Paradies Wehenden? Ist eine solche Verkündigung wirklich die Verkündigung der Bibel? Ist dem wirklich so, daß es während des irdischen Lebens und während der Geschichte keine Rettung und keine Erlösung gibt? Hat die metaphysische Interpretation die Verkündigung der Bibel nicht auf den Kopf gestellt? Gibt uns eine solche Verkündigung wirklich Brot und Wein des Geistes aus dem Munde Gottes? Solchen Fragen müssen wir uns stellen einerseits im Zusammenhang mit der Situation unserer Zeit, in der die sterbenden Kirchen, aber auch die durch den Atomtod bedrohte Welt *akut* Hilfe und Erlösung benötigen, andererseits auch darum, weil es in der Geistesgeschichte oft dazu kommt, daß der Name, der Begriff („Gefäß“), bleibt, aber mit einem geänderten Inhalt gefüllt wird, der dann als „ur-

sprünglich“ und „wirklich wahr“ verkauft wird. Um aber wirklich Brot zu essen und Wein zu trinken aus dem Geiste des Mundes Gottes, müssen wir zu den Ähren und Trauben der Texte der Bibel greifen, um aus ihnen das Mehl für das Brot der Vorstellungen und den Most für den Wein der göttlichen Ideen zu schöpfen, aus denen wir essen und trinken und nicht sterben werden.

## II.

Die Verkündigung des Paradieses gehört zur Verkündigung der Schöpfertaten Gottes. Die erste ist der Schlüssel zur zweiten, und sie verkündigen gemeinsam, daß das schöpferische Tun Gottes auf die Schaffung eines Paradieses hinzielt. Davon zeugen die ersten wie auch die letzten Kapitel der Bibel (Gen. 2,4b–15; Offb. 22,1 ff.). Das zweite Kapitel der Bibel spricht in mythopoetischer Sprache: „Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten hin und setzte den Menschen hinein, den er gemacht hatte“ (2,8). Auch dort, wo im hebräischen Text das Alte Testament nicht das Wort GAN (Garten), sondern das Wort PARDES (vom altiranischen pairi-daēza, griechisch παραδεισος = Paradies) steht, geht es um einen Garten bzw. um einen Wald (Neh. 2,8; Pred. 2,5; Hld. 3 13). Die griechische Übersetzung des A. T. (LXX) gebraucht das Wort παραδεισος, und dies nicht nur an den drei erwähnten Stellen, sondern mehrmals auch dort, wo im hebräischen Text das Wort „GAN“ (Garten) steht (z. B. in Num. 24,6; Jes. 51,3; Gen. 2,8.10), wie auch an den Stellen, wo mit dem Ausdruck „der Garten Gottes in Eden“ das Bild eines märchenhaft reichen Lebens in manchen Ländern gemalt wird (Ez. 28.13; 31,8 f. und in Joel 2,3 das Land Israel vor dem Gericht). Aus dem griechischen Text (LXX) hat Hieronymus den Ausdruck in die Vulgata übernommen und unter dem Einfluß antiker Vorstellungen den ursprünglichen Sinn des Wortes „Garten“ verschoben. Jeder weiß, daß man einen Garten pflegen muß, und der biblische Text betont auch, daß Gott den Menschen nahm und ihn in den Garten Eden setzte, „daß er ihn bebaute und bewahrte“ (Gen. 2,15). Daraus geht eindeutig hervor, daß das „Paradies“, über das die Bibel spricht, einen irdischen Charakter hat. Die Überlieferung über den Garten Eden (Paradies) in den ersten Kapiteln der Bibel drückt in mythopoetischer Sprache die Erfahrung aus, daß aus dem Gehorsam gegenüber Gott Leben und Segen im Sinne von Glückseligkeit, Frieden und generativen Kräften quillt. Das „Paradies“ ist somit das Symbol eines freudenreichen Zusammenlebens von Mensch und Gott, damit auch ein Synonym für die Erlösung. Die große Fruchtbarkeit versinnbildlicht die Fülle des Segens, und darum liegt der Akzent auf der paradiesischen Glückselig-

keit und auf dem kulturellen Wirken der Menschen, wodurch das Leben auf der Erde gleichsam ein „kultivierter Garten“ wird. Die Bibel versteht „Anfang“ und „Ende“ nicht im absoluten Sinne, sondern relativiert sie als etwas „Früheres“ und „Späteres“. Das hängt mit der dynamischen und prozessualen Auffassung vom Walten des Schöpfers zusammen. Daraus ergibt sich, daß es in der mythopoetischen Überlieferung der ersten Kapitel der Bibel über das „Paradies“ um einen symbolisierenden Ausdruck der Wirklichkeit und damit um eine allgemeine Erfahrung geht, die nicht an den „Anfang“ gebunden ist. So wie die kreative Tätigkeit Gottes nicht stehengeblieben ist, sondern weitergeht, so hat auch die Möglichkeit, das „Paradies“ zu finden und zu verlieren, ihre Fortsetzung.

Aus dem diesseitigen Charakter des „Paradieses“ ergibt sich die Tatsache, daß wir im Alten Testament auch solche Stellen vorfinden, an denen das Wort „Paradies“ als Vergleich verwendet wird. So lesen wir z. B. in Gen. 13,10: „Da hob Lot seine Augen auf und besah die ganze Gegend am Jordan ... denn sie war wasserreich, bis man nach Zoar kommt, wie der Garten des Herrn“ (vgl. Ez. 28,13; 31,8 f.; Joel 2,3). Die Befreiung aus Ägypten verstand Israel als eine Begebenheit, die eine Parallele zur Schöpfung hat, und das „verheißene Land“ Kanaan, in dem „Milch und Honig fließt“ (Ex. 3,8.17; 13,5; 33,3 usw.), stellt die Parallele zum Paradies dar. Über die Stämme Israels, die sich im gelobten Land niederließen, sagt Bileam, sie seien „wie Gärten an Wassern“ (Num. 24,6). Der „Garten“ als Bild der Fruchtbarkeit und des Wirkens der Lebenskräfte wurde zum Symbol von Segen und Erlösung. Sowohl der Einzelmensch als auch das Kollektiv, die im Gehorsam des erkannten Willens Gottes leben, werden mit einem Baum bzw. mit einem Garten an Wasserbächen verglichen (Ps. 1,3; Jer. 17,8; Jes. 58,11). Die Folgen des Ungehorsams und die Drohung des Gerichtes Gottes werden mit dem Bild ausgedrückt: „Denn ihr werdet sein wie eine Eiche mit dürren Blättern und wie ein Garten ohne Wasser“ (Jes. 1,30). Das Verwelken ist ein Symbol für Vergänglichkeit und Verderben. Jes. 64,5 drückt dies in folgenden Worten aus: „Wir sind alle verwelkt wie die Blätter, und unsere Sünden tragen uns davon wie der Wind“. Jeremia drückt die Strafe des Gerichtes mit den Worten aus: „... so daß keine Trauben am Weinstock und keine Feigen am Feigenbaum übrigbleiben, ja auch die Blätter abfallen sollen“ (Jer. 8,13). Mit der Bildersprache im Denken und in der Ausdrucksweise hängt es zusammen, daß so, wie der Garten das Wirken der Lebenskräfte des Segens und der Erlösung symbolisiert, die Wüste ein Symbol der Unfruchtbarkeit, des Elends, der Bedrängnis und der Entfernung von Gott und somit ein Symbol des Wirkens der Kräfte des Verderbens und des Todes ist. Darum verkündet Jesaja den Einbruch des Gerichtes Gottes mit der Aussage: „Euer Land ist

zur Wüste geworden“ (Jes. 1,7); und als der Prophet Jeremia seinem Volk das Kommen des Gerichtes Gottes ankündigt, sagt er:

„Löwen brüllen über ihn und brüllen laut,  
und verwüsten sein Land  
und seine Städte werden verbrannt,  
so daß niemand darin wohnt“ (Jer. 2,15).

In die Situation nach dem Gericht klingen von neuem die Verheißungen: „Dann wird die Wüste zum fruchtbaren Lande und das fruchtbare Land wie Wald geachtet werden“ (Jes. 32,15), „ihre Seele wird sein wie ein wasserreicher Garten und sie sollen nicht mehr bekümmert sein“ (Jer. 31,12; und ähnlich auch Jes. 58,11). Die Erneuerung wird als Umwandlung der Wüste zum Paradiesgarten verkündigt.

Ja, der Herr tröstet Zion,  
er tröstet alle ihre Trümmer  
und macht ihre Wüste wie Eden  
und ihr dürres Land wie den Garten des Herrn“  
(Jes. 51,3).

Ganz ähnlich ruft auch der Prophet Hesekiel: „Und man wird sagen: Dies Land war verheert, und jetzt ist's wie der Garten Eden“ (Hes. 35,35). Die Veränderung im Zusammenhang mit der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft wird von Deuterocesaja als Verwandlung der Wüste in einen See und einen Garten versinnbildlicht:

„Ich will Wasserbäche auf den Höhen öffnen  
und Quellen mitten auf den Feldern  
und will die Wüste zu Wasserstellen machen  
und das dürre Land zu Wasserquellen“  
(Jes. 41,18; s. auch V.19).

Mit ähnlichen Bildern verkündigt auch Jes. 35,1 ff. die Rückkehr ins Vaterland: „Die Wüste und Einöde wird frohlocken, und die Steppe wird jubeln ... Denn es werden Wasser in der Wüste hervorbrechen und Ströme im dürren Lande ... wo es zuvor trocken gewesen ist, sollen Teiche stehen, und wo es dürre gewesen ist, sollen Brunnquellen sein.“ Ja sogar die Erlösung aller Völker vergleicht der Prophet Tritocesaja mit dem Wuchs in einem Garten, wenn er sagt:

„Denn gleich wie Gewächs aus der Erde wächst  
und Samen im Garten aufgeht,  
so läßt Gott der Herr Gerechtigkeit  
und Lob vor allen Heiden aufgehen“  
(Jes. 61,11).

In den angeführten Aussagen gibt es keine metaphysischen Spekulationen. Diese Aussagen zeugen eindeutig davon, daß die verkündigte Erlösung und das Heil sich als Gesundung, Hilfe und Errettung in der Geschichte der Menschen manifestieren. Die Bilder, die in den angeführten Aussagen zur Interpretation der Geschichte, des „Paradieses“ und der Erlösung in der Geschichte (!) angewendet werden, sind aus dem Gebiet der lebendigen Natur genommen als Unterbau, der die Mittel zum Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und seinem Volke bietet. Da der „berieselte Garten“ als Bild für das Aufblühen des Lebens und der Glückseligkeit eines Zusammenlebens mit Gott dient, finden wir in der Bibel auch Stellen, die anstatt des „Gartens Gottes“ von der „Stadt Gottes“ sprechen, die sich an ihren Bächen und an ihrem Fluß „erfreut“ (Ps. 46,5; Offb. 22,1 f.), oder von dem „Wasser unter der Schwelle des Tempels“, wie es in Jes. 47,11 steht, wo der Prozeß der Erlösung im Sinne einer Gesundung des Ungesunden, einer Befreiung des Geknechteten und einer Belebung des Sterbenden verkündigt wird. Die Erlösung der Welt bedeutet Erlösung vom Tod im Sinne einer Überwindung von Kräften, die das Leben bedrohen, wie es das Bild Jesajas über die königliche Hochzeit auf dem Zion bezeugt (Jes. 25,6-8). Zum „paradiesischen Leben“ gehört der Friede unter den Völkern. Darum kommen die Motive des Paradieses auch an den Stellen vor, die das messianische Friedensreich auf der ganzen Welt verkündigen (Jes. 2,4; 11,6 ff.; Mi. 5,10 f.).

Jesus hat als zentralen Begriff für die Zeit der Erlösung und des Heils, die mit ihm begann, nicht das Wort „Paradies“, sondern „Reich Gottes“ gewählt. Indem er dies tat, verkündigte er das Ende der Zeit im „Schatten des Todes“ und das Kommen des messianischen Zeitalters der Gottesherrschaft. Darum ist das Reich Gottes das „Land der göttlichen Verheißungen“, das „Paradies“, das mit dem Kommen Jesu Christi in die Welt eingebrochen ist. „Die ganze Hoffnung auf das Reich Gottes für die Erde ist die Erwartung eines Eintritts des Paradiessymbols in die geschichtliche Wirklichkeit.“<sup>41</sup> Die Welt, in die er kommt, steht unter der Herrschaft des Satans; ihr kündigt Jesus den Sturz des Satans und den Beginn des Zeitalters der kommenden Gottesherrschaft an (Luk. 10,18). Als Erlöser der Welt macht Jesus alles Alte neu, alles Veraltete grün, alles Tote zum Aufstehenden und revolutioniert den Blick in die Zukunft. Das Neue Testament verkündigt Jesus Christus als Auferstehung, Weg, Wahrheit und Leben, indem er selber das Licht, das Brot und das Wasser ist – und alle, die dieses Brot essen und das Blut des Geistes seiner Worte und Taten trinken, werden zu Söhnen und Töchtern des Paradieses göttlicher Herrschaft, zu Bürgern des neuen Jerusalem, das als die „Braut“ vom Himmel herabsteigt und dessen Burgmauern „zwölf Grundsteine und auf ihnen die zwölf Na-

men der zwölf Apostel des Lammes“ haben (Offb. 21,14). Das heißt, daß die kommende Erlösung die Veränderung der Menschen und der Welt betrifft, weil das Heil schon vom Alten Testament her durch den Ausblick auf die Erlösung der ganzen Welt bestimmt ist, und in diesem Zusammenhang ist ihr Augenmerk auch auf die Zukunft des Einzelnen konzentriert. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht somit eine zum Paradies des Reiches Gottes gewordene erneuerte Welt.

So wie wir die Weltschöpfung nicht statisch, sondern dynamisch verstehen, so sollen wir im Lichte der Schrift auch die Vollendung der Welt dynamisch verstehen. Das heißt, daß es um einen Prozeß geht, der schon angefangen hat, ebenso wie der Prozeß der Schöpfung noch nicht beendet ist, sondern fortlaufend immer noch geschieht. Genauer gesagt: Es geht nicht um zwei Prozesse, sondern um einen einzigen Prozeß.<sup>2</sup> Die Wurzel der Eschatologie ist das Bekenntnis, das sich auf die Verheißung Gottes stützt, daß das heilsträchtige Wirken der kreativen Tätigkeit Gottes über die Mächte des Todes letztlich siegen und mit der Erlösung der Welt in Form eines „ewigen Paradieses“ vollendet sein wird (Offb. 22,1). Der Heilsplan Gottes wird als ein „Strom des Lebens“ dargestellt, der aus dem Throne Gottes und des Lammes hervorfießt (nicht aus dem Tempel wie in Hes. 47,1–12). Denn es geht um ein neues Jerusalem, in dem es keinen Tempel geben wird, weil Gott und das Lamm sein Tempel ist (Offb. 21,11). In dieser Vision steht an den Ufern des Flusses der Baum des Lebens, der zwölflei (apostolische) Frucht bringt und dessen Blätter der Genesung der Völker dienen. Das bedeutet, daß der Erlösungsprozeß kollektive Ausmaße annehmen und auch das Zusammenleben der Völker so ändern soll, daß sie aufhören, sich wie Raubtiere zu benehmen (Jes. 11,6 ff.). Den Kämpfern in diesem die Welt verändernden heilbringenden Prozeß wird versprochen: „Wer überwindet, dem will ich zu essen geben von dem Baum des Lebens, der im Paradies Gottes ist“ (Offb. 2,7). Das heißt: Jesus Christus ermöglicht den Teilnehmern am Ringen um die große Metarmorphose, an den Wohltaten Gottes teilzuhaben. Es geht um das Leben aus Gott und mit Gott, wodurch der heilbringende Prozeß der göttlichen Erlösung sich verwirklicht.

### III.

Das Leben auf der Erde, die Gott geschaffen hat, ist in unserer Zeit kein Leben im Paradies. Im Gegenteil, die Erde erlebt den gefährlichsten Abschnitt ihrer Geschichte. Die Menschheit unserer Tage blutet aus vielen Wunden, wie z. B. Hunger und soziale Ungerechtigkeit. Gleichzeitig droht unserem ganzen Planeten, daß er in eine nukleare Wüste verwandelt wird.

Eine ähnliche Drohung liegt im Kollaps der ökologischen Krise, durch den die Zivilisation der heutigen Welt gefährdet ist. Auf die Frage, warum dem so ist, antwortet die Bibel, daß der Mensch daran schuld ist. Die Manifestationen des Bösen in der Welt sind somit weder ein Spiel des Schicksals, noch sind sie Zeichen des Willens Gottes, sondern sie sind das Werk des Menschen. Wäre das existierende Böse ein Ausfluß des Willens Gottes oder des Schicksals, würde dies heißen, daß man über das Böse nicht siegen kann. Das Böse würde zur Weltordnung gehören. Eine solche Auffassung ist bis heute leider weit verbreitet, sogar unter Christen. Wie ein Schleier verdeckt sie den Ausblick und hilft deshalb dazu, die Macht des Bösen in der Welt zu festigen. Eine solche Haltung widerspricht aber diametral der biblischen Botschaft. „Wenn die Welt durch die Tat des Menschen geworden ist, wie sie ist, so kann sie durch die Tat des Menschen verändert werden. Anders und besser gesagt: Wenn die Welt, wie sie ist, nicht so ist, wie Gott sie will, sondern anders, als er sie will, dann kann sie revolutioniert werden, wenn sein Wille geschieht.“<sup>3</sup> Das geschieht durch Verwirklichung des Willens Gottes, dem sich die Menschen zur Verfügung stellen und in dem sie die Last und Bürde des Weges der Söhne und Töchter des Paradieses, der Herrschaft Gottes, auf sich nehmen. Da Gott freie Menschen will, haben die Menschen auch die Möglichkeit, den Willen Gottes nicht zu tun. Diese Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, wenn man sich von dem Versucher blind verführen läßt; er mag ja nur zu gern auch in ein religiöses Kleid hineinkriechen.

Das Kerygma vom Paradies hat gezeigt, daß die Verheißungen Gottes und damit auch sein Wille die Umwandlung der Welt in den „Garten Gottes“ zum Ziel haben. Die durch die metaphysische Interpretation vergiftete Religion spricht dagegen von der Macht der Sünde. Sie behauptet, daß die Macht der „Erbsünde“ die Verwirklichung solcher Verheißungen und die daraus folgenden Forderungen Gottes verhindert. Es muß klar gesagt werden, daß eine solche Argumentation einen „Kult der Sünde“ pflegt, wodurch die Herrschaft der Sünde in der Welt stabilisiert wird. Formal wird proklamiert, daß Jesus Christus den Teufel und die Welt überwunden hat, aber in Wirklichkeit wird ein Glaube praktiziert, der mehr an die Macht des Teufels als an die heilbringende Macht Gottes und Jesu Christi glaubt.

Die Bibel weiß von der Schuld des Menschen, die lebensbedrohende Kräfte freiläßt, aber die Bibel spricht auch von der Möglichkeit einer Erneuerung, vom Sohnesgehorsam, und damit auch von der Möglichkeit einer Erneuerung der Welt. Die Bibel weiß von der Schuld, vor allem weiß sie aber von der Freude der Errettung und Erlösung. Die Bibel weiß

von der Macht des Bösen und der vernichtenden Kräfte des Verderbens, aber sie verkündigt den göttlichen Prozeß des Heilens, der die Wüste in den Paradiesgarten umwandelt. Darum befinden sich alle jene, die sich als Erlöste fühlen, an eine Besserung der Welt aber nicht glauben, im Widerstand gegen die Intentionen des Glaubens, der in ihnen doch am Werk ist. Aus Kurzsichtigkeit verraten solche Menschen die göttlichen Verheißungen und verfallen dem Gericht Gottes. Das Gericht ist die angemessenste Bezeichnung dessen, was sich in den wüsten Gärten der Kirchen abspielt. Es kann nicht übersehen werden, daß sich die Worte des Propheten Jesaja auch in der Geschichte der Kirche bewahrheitet haben: „Denn ihr werdet sein wie eine Eiche mit dürren Blättern und wie ein Garten ohne Wasser“ (Jes. 1,30).

Der Grund für einen solchen Prozeß liegt in der methaphysischen Interpretation der biblischen Botschaft. Diese Interpretation ließ die Quellen des lebendigen Wassers zufrieren; infolgedessen zog sich der Saft des biblischen Messianismus in den Stamm und in die Wurzeln zurück. In den vertrockneten Zweigen der Kirchen phosphoresziert nur mehr die krankhafte Erwartung etwa in der Art des „Wartens auf den Godot“ (S. Beckett). Ein solches Warten ist aufgrund der totalen Entfremdung keiner Kommunikation fähig. Das kommt auf der Ebene interpersonaler Beziehungen einer Hölle gleich. In kollektiven Ausmaßen droht uns der Fall in die Hölle eines nuklearen Krieges. Das traurige Erbe der metaphysischen Interpretation mit ihren Kontradiktionen zwischen Geist und Materie, Himmel und Erde, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Erdenleben und Leben nach dem Tode, alles Äußerungen einer pathologischen Deperspektivierung starr gewordener Augen, besiegelt nur die tragisch-traurige Situation, weil die Erde dadurch als ganz bedeutungslos verraten wird. Um gesund zu werden und aufzustehen, muß man auf den Felsen der metaphysischen Interpretation hart einschlagen, damit aus diesem Felsen lebendiges und heilendes Wasser des Paradieses des biblischen Messianismus durchbreche. Der Messianismus ist vor allem die Erwartung des Messias, des Gesalbten, des Königs Gottes, des Immanuel (des Gott-mit-uns). Es geht um die Verheißung des Kommens Gottes und seines Reiches über die Menschen, damit Christus als das Leben Gottes in uns sei und wir in ihm. Der Messianismus ist darum vor allem die große Hoffnung, daß Gott vom Himmel herabsteigt und bei uns wohnen wird (Offb. 21,3).

Jesus objektiviert in einigen seiner Aussagen das Reich Gottes in eine himmlische Ferne (z. B. Joh. 14,3), in anderen Aussagen bringt er es bis in die Nähe des menschlichen Herzens (z. B. Mt. 12,28; Lk. 17,21). Das heißt, daß Himmel und Erde, Geist und Materie, die Vollkommenheit

Gottes und Christi im Himmel und die irdische Wirklichkeit der menschlichen Unvollkommenheit auf Erden zwei Pole unserer Anschauung sind, zwischen denen es zu einer Überbrückung (einem *transienten Prozeß*) in unserer Anschauung kommen muß. Wir müssen die Spannung zwischen Fern und Nah erkennen, und es muß zu Prozessen der Annäherung des Entfernten in Form der Einverleibung (*Incarnatio*) des Geistes und Vergeistlichung des Leibes, zu einer Assimilation zwischen Erde und Himmel kommen – nach der Aussage des Gebets des Herrn: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden!“ Die Metaphysiker haben sich für die Einseitigkeit des Objektivismus und die Objektivierung des Reiches Gottes in die Ferne entschieden und haben dabei die Subjektivierung in die Nähe menschlicher Herzen verworfen. Das Leben des Geistes aber beginnt mit Prozessen der Veränderung der Ferne des Reiches Gottes in die Nähe, und der Nähe in die Ferne, wie auch mit Prozessen der Assimilation der beiden Pole unserer Anschauung in die Identifikation, so daß wir in den Himmel der paradiesischen Glückseligkeit gelangen, und zwar so, daß die paradiesische Glückseligkeit in unsere Herzen gelangt. Nur zu objektivieren heißt soviel wie weitsichtig zu sein, und nur zu subjektivieren heißt Kurzsichtigkeit. An dem ersten Gebrechen leiden die metaphysischen Objektivisten – an dem zweiten wiederum die existentialistischen Subjektivisten.

Die einseitige Objektivierung der paradiesischen Glückseligkeit in den Himmel provoziert dazu, die Subjektivierung der paradiesischen Glückseligkeit auf die Erde in die menschlichen Herzen zu betonen; uns, „den Übeltätern zur Rechten Christi“ geschehe das noch heute, und morgen gelange diese Glückseligkeit in die Herzen der Menge. Es muß jedoch gesagt werden, daß eine gesunde Anschauung sich zwischen der Ferne und der Nähe bewegt. Darum brauchen wir die Schau des neuen Himmels und der neuen Erde als eines vollkommenen Zusammenwirkens zwischen Himmel und Erde. Diese irdische Welt und jene himmlische Welt müssen uns offenbart werden als eine Einverleibung des Geistes Gottes – und als eine Vergeistlichung des menschlichen Seins in die Gottessohnschaft hinein. Zwischen dieser Welt menschlicher Unvollkommenheit und jener Welt der Vollkommenheit Gottes und Christi muß es zu einer Durchdringung (*Transitio*) kommen, ähnlich wie dies beim materiellen Übergang Israels aus Ägypten in das verheißene Land Kanaan geschah. Das geistige Jerusalem muß in unserer Anschauung vom Himmel herabsteigen und unserer materiellen Erde sich so annähern, daß wir unsererseits wie auf der Leiter Jakobs hinauf- und herabsteigen können. Der Herr selber soll in unserer Anschauung so herabsteigen, daß er uns zu sich emporhebe und als Vater und Sohn in der Einheit des Geistes in uns ewig wohne, damit die Erde nicht zur Wüste, sondern zum Garten Gottes werde.

Anmerkungen

- 1 L. Ragaz, Die Bibel eine Deutung I, S. 40.
- 2 Th. und G. Sartory, Nach dem Tod die Hölle?, 1974, S. 36.
- 3 L. Ragaz, a.a.O., S. 44 f.

Wir sind schon in der Morgenröte des zukünftigen Lebens, da wir im Begriff stehen, die Erkenntnis alles Geschaffenen, die wir durch Adams Fall verloren haben, wiederzuerlangen. Martin Luther

## Martin Luther und die Menschenrechte

Aus zwei Gründen ist es geboten, gleich zu Anfang zu untersuchen, ob es gerechtfertigt ist, das Thema in dem Sinne, wie es die Formulierung nahelegt, überhaupt zu behandeln.

Erstens ist die Formulierung des Titels an sich selbst ein Anachronismus! Den Begriff *Menschenrechte* mit dem uns geläufigen Inhalt gab es zu Luthers Zeiten noch nicht. Erst etwa zwei Jahrhunderte später dürfte er aufgekommen sein, und zwar in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten (1776) und in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Revolution (1789). Im übrigen fühlte sich keiner der großen Reformatoren des 16. Jahrhunderts, auch keiner der radikalen, dazu berufen, etwaige „Menschenrechte“ auszurufen. Selbst Thomas Müntzer kam der Gedanke nicht, seine revolutionären Handlungen durch die Menschenrechte zu legitimieren. Wie Luther, Zwingli oder Calvin legitimierte er sein Eingreifen ausschließlich von oben, von Gott und von der Schrift her.

Zweitens scheint Luther im Bezug auf unser Thema auf den ersten Blick schlechter gestellt als seine Kollegen. Der Wittenberger Reformator – so denken viele – richtete sein einziges Interesse auf das Heil, auf das geistige Leben; er predigte nichts anderes als die Rechtfertigung durch die Gnade allein. Nach dieser Sicht ist Luther ein Verfechter der reinen Innerlichkeit, der Umkehr und des Glaubens. Lebt der Christ im Glauben, dann kümmert er sich nicht mehr um Äußerlichkeiten; die innere Freiheit genügt ihm ... Wäre dies zutreffend, dann hätte unser Thema natürlich überhaupt keinen Sinn.

Andere wissen zum Glück, daß diese Behauptung nicht stimmt. Gewiß ist die Heilsproblematik für Luther wie für die meisten seiner Zeitgenossen das Hauptanliegen, das er immer wieder betont. Dennoch reicht sein Engagement weit über diese Grenzen hinaus. Man kann sich nur wundern über die Weltkenntnisse dieses Mönches und über die Vielfalt der kulturellen, ethischen, wirtschaftlichen und politischen Probleme, zu welchen er Stellung bezog.<sup>1</sup> In Wirklichkeit ist er für die weltlichen Fragen ganz offen, und dies hat seinen guten Grund: die Predigt des Evangeliums zielt

nämlich auf das Leben und das Handeln des Christen in der Welt. Der Glaube, so wie Luther ihn versteht, krümmt sich nicht zurück zu sich selber; dies tut die Sünde, wie denn höchst einprägsam der Begriff der *incurvatio in seipsum* es beschreibt. Der Glaube hingegen ist „ein geschäftig, tätig Ding“, eine „totale Mobilmachung des ganzen Menschen“ (D. Olivier) auf allen Gebieten des Lebens. „Dieweil ein jeglicher für sich selbst genug hat an seinem Glauben, sind alles andere Werk und Leben ihm übrig, seinem Nächsten aus freier Liebe zu dienen“, schreibt der Reformator in seinem Freiheitstraktat.<sup>2</sup> Betont er die Priorität des Glaubens, so geschieht dies nur, um zu unterstreichen, daß das Handeln des Christgläubigen aus dem Glauben entspringt, und nicht umgekehrt. Es gab nie einen Heiligen, der sich nicht um Politik und Wirtschaft gekümmert hätte.<sup>3</sup>

Dies genügt natürlich nicht, um Luther aus der schlechten Lage zu ziehen, in welcher er sich für viele im Bezug auf das weltliche Engagement befindet. Kann man sich denn mit vielen seiner Stellungnahmen auf diesem Gebiet zufrieden geben? War er nicht immer gegenüber dem „gemeinen Mann“, dem „Herrn Omnes“, mißtrauisch? War er nicht ein verbissener Verteidiger der Obrigkeit, ja ein „Fürstenknecht“ (Engels)? Und was hat er nicht alles gegen die armen Bauern und Juden gesagt und geschrieben, das mit den Menschenrechten schlechthin unvereinbar ist?

Unser Anliegen kann nicht die bedingungslose Verteidigung Luthers sein. Viel ist an der eben gehörten Kritik leider wahr. Aber ihn wenigstens zu verstehen, können und müssen wir versuchen, indem wir zweierlei sagen. Erstens lebte Luther in Deutschland (und nicht z. B. in der Schweiz), und in Deutschland war das politische Regime damals das des patriarchalischen Fürstentums. Man kann es bedauern, daß er die heute viel beschworene „prophetische Weitsicht“ nicht aufbrachte, um eine andere soziale Ordnung vor auszusehen. Aber in die Lage, die damals herrschte, mußte er sich wohl fügen. Zweitens darf man hinzufügen, daß die Fürsten und Obrigkeiten, mit denen Luther zu tun hatte, wenn auch keine „besseren“ Herrscher als andere Politiker, so doch „christliche Fürsten“ sein wollten und waren in dem Sinne, daß sie Gottes Wort und Weisungen begehrten, und daß Luther somit im Blick auf sie Hoffnungen hegen durfte, welche für andere Obrigkeiten nicht zugetroffen hätten.

\*

Nachdem wir nunmehr das Vorfeld unseres Themas bereinigt haben, möchten wir zeigen, wie Luther, ohne ein Vorkämpfer oder ein Theoretiker der Menschenrechte zu sein, trotzdem auf diesem Gebiet einige Grundsteine gelegt und einige Impulse gegeben hat. Es soll nachfolgend

der Versuch unternommen werden, seine Aussagen zu systematisieren, obwohl das nicht ganz einfach ist, da Luther, wie jeder weiß, ein Systematiker niemals gewesen ist.

*Der erste Beitrag Luthers besteht darin, daß er die Existenz von Menschenrechten ausdrücklich erkannte, obwohl er sie lieber als Gaben des Schöpfers denn als Menschenrechte bezeichnete.*

Diese Rechte sind von zweierlei Art, je nachdem, ob sie auf dem Gebiet des Absoluten, d. h. des Glaubens, oder auf demjenigen des Lebens in der Welt, d. h. der Schöpfung liegen; wir dürfen sie nicht miteinander verwechseln.

Auf dem Gebiete des Absoluten, also „coram Deo“, hat jeder Mensch das Recht auf das Evangelium und auf den Glauben. Hier besteht ein absolutes Recht, das jedem ohne jeglichen Abzug zusteht. Hier geht es letztlich um das 1. Gebot, das keine Einschränkung zuläßt. Dies Recht ist eigentlich die Kehrseite, oder besser gesagt das Spiegelbild des Rechtes Gottes auf den Menschen. Hier entsteht allerdings auch die Perspektive der Gewissens- und Überzeugungsfreiheit, welche die spätere Zeit und besonders die Aufklärung dann – z. T. unter Berufung auf Luther und speziell auf seine Standhaftigkeit vor Kaiser und Reich in Worms – im säkularen Bereich weiterentwickelten.

Um die Rechte, die dem Menschen auf dem Gebiete des weltlichen Lebens zustehen, näher zu bestimmen, genügt es, den Kleinen Katechismus aufzuschlagen und z. B. in der Auslegung des 1. Glaubensartikels oder der vierten Bitte des Vaterunsers die Stellen zu lesen, in welchen Luther die Schöpfertätigkeit Gottes und seine Gaben an die Menschheit beschreibt: Leib und Seele, Vernunft und Sinne, Haus und Familie, Freunde, Ehre, Nahrung und Kleidung, kurzum das Leben in allen seinen Aspekten, um zu dem Schluß zu kommen, daß das fundamentale Menschenrecht in der Integrität der Person und des Lebens besteht. Dieses Recht zu verteidigen hat der Mensch nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht; tut er es nicht, so macht er sich der Undankbarkeit, um nicht zu sagen: der Blasphemie dem Schöpfer gegenüber schuldig. Dieses Recht hat für Luther nur eine einzige, allerdings dehnbare Grenze, nämlich wenn Gott selbst dem Christen die eben genannten Gaben entzieht, um ihn vor der Überheblichkeit zu bewahren.<sup>4</sup>

Indem der Reformator dieses fundamentale Menschenrecht bekennt, sagt er jedem systematischen Asketismus ab und bekennt: diese Welt ist von Gott gut geschaffen.

Nun weiß Luther natürlich, daß der Sündenfall diese gute Schöpfung Gottes zutiefst verdorben hat, und diese seine Erkenntnis führt uns zum

*zweiten Beitrag Luthers zum Thema der Menschenrechte. Er besteht darin, daß der Reformator klar gesehen hat, wie tief die Menschenrechte verletzt sind und wie hart der Kampf ist, den wir zu ihren Gunsten zu führen haben.*

Die Welt, in der wir leben, ist eine gefallene Welt, eine Welt in radikaler Unordnung. In ihr geht es nicht nur darum, gegen die Bosheit der Menschen zu kämpfen. Unser Kampf gilt vielmehr nach Epheser 6 den übernatürlichen Mächten, welche die Schrift als Satan und seine Helfershelfer bezeichnet.

Immer wieder beschreibt Luther die Tätigkeit dieses Feindes Gottes und der Menschen, der alles unternimmt, um die Predigt des Evangeliums und des Heils zu unterbinden und um schließlich die Welt im Chaos untergehen zu lassen. Unter Luthers Feder ist diese Beschreibung alles andere als theoretisch. Ich übertreibe nicht, wenn ich sage, sie ist hyperrealistisch. Diese Welt ist für ihn die Welt der Zwiespältigkeit, in welcher Recht und Unrecht so sehr vermischt sind, daß, je mehr die Menschen Recht aufzurichten versuchen, umso mehr Unrecht es letztlich gibt. Diese Welt ist für den Wittenberger Reformator der Schauplatz des endzeitlichen und doch ganz aktuellen Kampfes Gottes gegen den Teufel und damit nicht nur des Kampfes der Kirche und des Evangeliums gegen den Unglauben und für den Glauben, sondern auch (nach Gottes eindeutigem Willen) des Kampfes der Menschen für das, was wir heute die Menschenrechte nennen, und ganz besonders für das Recht auf Ordnung und Frieden, ohne welche es überhaupt kein Leben gibt.

Nun erkennt aber Luther, und dies ist sein

*dritter Beitrag zu unserem Thema, daß Gott ausgerechnet den Menschen dazu bestimmt hat, sein Mitarbeiter in seinem Kampf gegen das dämonische Chaos zu sein.*

An dieser Stelle sind zwei grundsätzliche Bemerkungen geboten.

Zuerst ist klar, daß Luther – gegen jede sektiererische Flucht aus der Welt sowie gegen jede kirchliche Bevormundung der Welt – die letztere in ihrer eigenen Realität wieder aufgewertet hat als den Ort der Schöpfung und der Geduld Gottes, wo dieser den Menschen als Mitarbeiter in seinem Werk der Schöpfung und der Erhaltung eben dieser Welt in Pflicht nimmt. Obwohl der Reformator der Realität der Welt gegenüber gänzlich illusionslos ist (vergleicht er sie nicht mit einem „Schweinstall“?), gibt er ihr dennoch *auch* einen positiven Wert. Im Glauben erkennt der Christ sie als den ihm von Gott geschenkten Ort seines Dienstes an. Dieser Dienst ist

Gottesdienst, weil der Christ weiß, daß bis zum Jüngsten Tage echter Gottesdienst nicht nur im Hören auf das Wort, im Gebet und im Lobgesang geschieht, sondern auch im Dienst am Nächsten.

Zweitens ist zu bemerken, daß der Herr die Menschen (und zwar alle Menschen!) in diesem speziellen, täglichen und sozusagen weltlichen Gottesdienst nicht allein läßt. Er hilft ihnen, indem er ihnen den Verstand und die Vernunft gibt, die es ihnen gestatten, Gesetze zu verfassen und so mehr oder weniger gut Frieden und Gerechtigkeit zu stiften und zu erhalten.<sup>5</sup> Und er hilft ihnen, indem er in die Welt Ordnungen wie Staat, Familie und Rechtswesen einpflanzt und indem er die Obrigkeit zum Gebrauch des Schwertes, d. h. der Gewalt befugt.

Nun hat aber dieser Begriff der Obrigkeit so viele verhängnisvolle Fehldeutungen erfahren, daß es der ausführlichen Differenzierung bedarf, um ihn einigermaßen zu klären. Dem sollen die folgenden Bemerkungen dienen, die, wenn sie auch den Anschein eines Exkurses haben, dennoch jedem modernen Menschenrechtsidealismus zum Trotz hier genau am Platze sind.

a) Auch wenn er von der Obrigkeit redet, ist Luther kein Theoretiker, kein Staatswissenschaftler, kein Politologe. Ganz realistisch nimmt er die Tatsache wahr, daß es immer und überall in jeder Gesellschaft ein „Oben“ und ein „Unten“ gegeben hat, gibt und auch bis zum Anbruch des Reiches Gottes geben wird.

b) Ganz in diesem Sinne ist Obrigkeit für Luther kein geschlossener, versteinertes, statischer Begriff. Als Obrigkeit bezeichnet er nicht nur die politischen Machthaber, sondern auch die Juristen, die Räte, die Gelehrten, die Pädagogen bis hin zu den einfachen Familienvätern.<sup>6</sup> Obwohl er von der Demokratie keine Ahnung hatte, ist es doch möglich zu behaupten, daß in seinen Augen sogar der unqualifizierte Untertan durch seinen simplen Gehorsam seinen Beitrag zur Obrigkeit leistet.

c) Gewiß schätzt Luther den Stellenwert der Obrigkeit sehr hoch ein. Er geht bis dahin, sie als „ein Bild und Schatten der Herrschaft Christi“ zu bezeichnen.<sup>7</sup> Das Wort „Schatten“ sollte aber schon genügen, um uns zu zeigen, daß wir diese Hochschätzung unter keinen Umständen als eine Art politischen Götzendienstes betrachten dürfen. Vor Gott besteht für Luther kein wesentlicher Unterschied zwischen den Menschen. Vor Gott hat der Regierende, dem der Reformator übrigens oft die Leviten liest, keine höhere Dignität als der Untertan. Der einzige Unterschied zwischen den beiden liegt bei ihrem von Gott gegebenen Auftrag, bei der Funktion. Allein das Wort Gottes (praktisch gesagt: das 4. Gebot), das sich wie ein Mantel um die Schultern des Herrschenden legt, und nicht eine seiner

Person innewohnende Eigenschaft, machen ihn zur „Oberperson“, welche der Untertan in der Anerkennung dieses Wortes Gehorsam schuldet, weil er, so könnte man wohl im Bilde sagen, den Herrn selbst wie ein Wasserbild durch die Obrigkeit hindurch erblickt.<sup>8</sup>

d) So sieht denn Luther eine gute Verordnung Gottes darin, daß es eine Obrigkeit gibt, nämlich Menschen, deren Aufgabe darin besteht, für das allgemeine Wohl, für Frieden, Recht und Gerechtigkeit zu sorgen, also einen Raum der Freiheit zu erhalten, der es den Menschen möglich macht, ihr Leben zu entfalten und das Wort Gottes zu ihrem Heile zu hören. Diese Freiheit ist ganz gewiß, wenn er es auch nicht so ausdrückt, in den Augen Luthers ein Menschenrecht!

Der Reformator nennt übrigens eine ganze Anzahl von Gebieten, für welche die Obrigkeit zuständig ist: voran die Erhaltung des Friedens, „der das größte Glück auf Erden ist“<sup>9</sup>, sodann das Erziehungswesen<sup>10</sup>, aber auch der Kampf gegen den Luxus, den Wucher, die Monopole und die Hurerei.

e) Gewiß ist die Obrigkeit die Trägerin des Schwertes, und es ist geradezu ihre göttliche Aufgabe, die Gewalt zu benutzen, wenn es nötig ist. Luther wird aber auch nicht müde, immer wieder zu betonen, daß Weisheit, Vernunft, Nachgiebigkeit, Sachbezogenheit, Realitätssinn und Menschlichkeit über allem geschriebenen Recht und vor aller impulsiven Gewaltanwendung stehen.<sup>11</sup> Bis hin in den Bauernkrieg, in welchem er diese letztere mit fast anwidernder Schärfe empfahl, hat er immer wieder zu Verhandlungen und Vergleichen ermahnt.

f) Endlich weiß Luther auch ganz genau, daß es Obrigkeiten gibt, welche die Gewalt mißbrauchen. Gegen diesen Mißbrauch verbietet er den Christen entschieden den gewaltsamen Aufruhr; sie sollen nämlich für sich selbst im Glauben dazu bereit sein, das ihnen zugefügte Unrecht zu erleiden. Aber *eine* Pflicht schärft Luther diesen Christen unter dem Kreuze ein: sie müssen immer dabei das Recht laut und herzlich bekennen! Es handelt sich hier also nicht, wie oft behauptet, um „passiven Gehorsam“, sondern um „passiven Widerstand“. Somit ist der Gewissensprotest für Luther ein Menschenrecht. Daß der Christ immer auch mutig gegen den Gewaltmißbrauch der Obrigkeit anderen gegenüber einzutreten hat, braucht nicht besonders betont zu werden, aber auch dieser Dienst am Nächsten soll rechtmäßig und in der Regel ohne Aufruhr geschehen.

*Der vierte Beitrag Luthers zu den Menschenrechten besteht darin, daß der Reformator mit klarsichtigem Realismus die Grenzen des menschlichen Kampfes und den vorläufigen, immer relativen Charakter von dessen Resultaten gesehen hat.*

Weit entfernt von jeglichem Götzendienste des politischen Engagements und von jeglicher Utopie unterscheidet sich der Wittenberger hier scharf ebensowohl von Erasmus wie von den sogenannten städtischen Reformatoren, deren Ziel es war, die Welt moralisch zu gestalten, die Stadt sozusagen in ein Kloster umzufunktionieren, dessen Abt die Obrigkeit und dessen Gesetzbuch die Bibel wären.<sup>12</sup>

Für Luther ist die Erneuerung der Welt, welche mit der Predigt des Evangeliums begonnen hat, keine menschliche, innerweltliche Möglichkeit. Alles, was der Mensch unternehmen kann und auch soll, besteht darin, die Lage zu verbessern und die Welt als Schöpfung zu erhalten. Was darüber hinausgeht, nämlich die große, endgültige Reformation, ist Gottes ureigenstes Werk, dessen Ausführung der Herr sich selbst vorbehält. Aus diesem Grunde ist die zweite Bitte des Vaterunser für Luther eines der Hauptanliegen der Christenheit.

Diese bibelgemäße Nüchternheit gestattet es Luther schließlich, einen *fünften Beitrag zu unserem Thema zu liefern, indem er die Art des Einsatzes der Kirche und der Christen in diesem, wir können wohl jetzt getrost sagen, Kampf für die Menschenrechte beschreibt.*

Das zu erreichende Ideal ist für Luther nicht dasjenige eines „christlichen Staates“, sondern eines „christlichen Staatsmannes“, einer „christlichen Obrigkeit“, eines „christlichen Politikers“ oder auch – immer modern ausgedrückt – eines „christlichen Bürgers“. Weder die Kirche noch der Christ sind dazu berufen, die Welt zu bevormunden oder zu verchristlichen. Solche Vorhaben vermischen alles und geben nur dem Teufel Waffen in die Hand. Sogar das eben gebrauchte Eigenschaftswort „christlich“ würde besser durch „gläubig“ ersetzt werden.

Weder die Kirche noch die Christen verfügen kraft ihres Glaubens über eine zusätzliche Weisheit, die es ihnen ermöglichen würde, das Reich Gottes in dieser Welt aufzurichten. Was der Christ hier tun kann, kann der Nichtchrist auch tun, und diese Erkenntnis gibt dem Christen die Freiheit, auch mit Nichtchristen zusammenzuarbeiten.

Christus ist kein neuer Gesetzgeber. Das natürliche Gesetz ist jedem Menschen ins Herz eingeschrieben, auch wenn es wahr ist, daß die Zehn Gebote diesem Gesetz eine endgültige Form gegeben haben und daß Christus und die Apostel es ausgelegt und verschärft haben. Die Schrift ist kein Gesetzbuch; sie muß immer von neuem im Lichte ihres eigenen Zeugnisses ausgelegt und aktualisiert werden, und zwar durch den Christen, der sich vom Wort und vom Heiligen Geist erleuchten läßt. Hier appelliert

Luther eindeutig an die Freiheit und an die Phantasie, an den Erfindungsreichtum des Glaubens, die sich mit dem illusionslosesten Realismus paaren.

Aufgabe der Kirche ist es unter diesen Vorzeichen, die Gewissen zu belehren und zu schärfen, die Obrigkeit an ihr Amt zu erinnern und jedem die gottgewollte Dignität dieses Amtes, aber auch aller anderen Ämter einzuschärfen.

Daß der einzelne Christ sich in der Sache der Welt zu engagieren hat, steht fest. Sein Glauben macht ihn dazu mobil und gibt ihm die Freiheit, dem Nächsten aus Liebe sachgemäß zu dienen. Das Recht zur dienenden Liebe gehört somit auch zu den Menschenrechten, die keine äußere Macht den Christen verbieten darf.

Für diesen Liebesdienst, der hauptsächlich, wie wir schon sahen, auf Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden zielt, hat der Christ allerdings auch beachtliche Trümpfe in der Hand. Nur einer davon sei erwähnt, der Luther besonders am Herzen lag, nämlich die Gelassenheit. Der Christgläubige ist durch seinen Glauben und durch die Vergebung der Sünden von jeglichem Egoismus, von jeglicher Sorge um sein eigenes Heil, von jedem Leistungszwang, von jeglichem krampfhaften Bemühen, immer Erfolg zu haben und nie zu scheitern, befreit. Darum kann er sich getrost (ein Lieblingswort Luthers!) auch auf die schwierigsten und schmutzigsten Geschäfte einlassen. Er hat der Welt und ihren Händeln gegenüber Distanz; er kann sich auch mit kleinen, „namenlosen“ Werken begnügen.<sup>13</sup> Ja, er weiß, es gibt Probleme, die trotz aller redlichen und ausdauernden Mühe keine Lösung finden und die er dann – immer getrost – Gott anheimlegen darf. Gegenüber allen anderen Menschen hat der Christ sogar den großen Vorteil, auf sein persönliches Recht verzichten zu können, ohne dabei an eine endgültige Niederlage denken zu müssen, denn als Jesus am Kreuz das Zeichen des Rechtes der Liebe aufrichtete, gab er uns zugleich die Gewißheit, daß Gottes Sieg durch das scheinbare Scheitern hindurchbricht.

Alles in allem können wir wohl von Luther im Bezug auf die Menschenrechte *dreierlei* lernen.

*Erstens* können wir lernen, wie er jedem egoistischen Menschenrechtsdenken, das die Rechte in den Vordergrund stellt und von den Pflichten schweigt, Einhalt gebietet, indem er immer theozentrisch denkt und Gott in die Mitte seiner Erwägungen stellt.

*Zweitens* können wir lernen, wie er genauso das schwärmerische Menschenrechtsdenken unterbindet, das Illusionen hegt, die früher oder später in Resignation umschlagen.

*Drittens* können wir lernen, wie gerade die Predigt des Evangeliums keine Resignation duldet, sondern den Christen im weitesten Sinne des Wortes dazu befreit, als Mitarbeiter des Herrn erfinderisch für das bestmögliche Wohl der Menschen zu wirken.

#### Anmerkungen

- 1 Reiches Belegmaterial ist zu finden in: Hermann Kunst, *Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater*, Stuttgart 1976.
- 2 WA 7,35.
- 3 S. WA 40 III,244.
- 4 WA 7,580 f.
- 5 Wie hoch Luther den Verstand einschätzt, ist aus dem Umstand ersichtlich, daß er ihn dem „englischen Regiment“ Gottes zuschreibt: „Durch den Verstand (verstehe ich) alles, was die lieben Engel brauchen, damit sie uns bewegen und hindern vom Bösen und fordern zum Guten“, WA 23,513.
- 6 Aufschlußreich ist hierzu die Liste der Ämter, Stände und Berufe, die Luther in „Eine Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten soll“ WA 30 II,526—288) aufzählt.
- 7 WA 30 II,554.
- 8 S. WA 30,214.
- 9 WA 30 II,538.
- 10 WA 30 II,579 f.
- 11 „Das alles beweiset alle Erfahrung in allen Historien, daß Gewalt ohne Vernunft oder Weisheit niemals etwas ausgerichtet hätte ... So daß kurzum nicht Faustrecht, sondern Kopfrecht, nicht Gewalt, sondern Weisheit oder Vernunft unter den Bösen sowohl wie unter den Guten regieren muß“ (WA 30 II,557). S. auch WA 11,272.
- 12 S. Heiko A. Oberman, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986; insbesondere S. 162 ff. und S. 238 ff.
- 13 WA 10,2.

Das edle Kleinod, das natürliche Recht und Vernunft heißt, ist ein sehr seltenes Ding unter Menschenkindern. Martin Luther

## Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit für die Menschen

### I. Das Problem

Das Thema dieser Überlegungen bezeichnet ein aktuelles Problem, von dem die christlichen Kirchen weltweit *bewegt* sind, durch das sie aber auch oft genug zutiefst *zerrissen* werden.

In *Bewegung* gesetzt sind die Kirchen durch den von der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver 1983 proklamierten und 1987 durch das Generalsekretariat des ÖRK in Gang gesetzten „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Dieses Programm wurde von einzelnen Kirchen, von regionalen und weltweiten kirchlichen Zusammenschlüssen, darunter auch vom Lutherischen Weltbund (LWB) aufgenommen. Die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik“ hat vom 13.–17. April 1988 in Königstein im Taunus ein erstes nationales Forum zu dem Programm veranstaltet, von dem ausführlich auch in der überregionalen Presse berichtet worden ist. Die Bewegung im Einsatz für diese Programmpunkte überschreitet die Grenzen der Konfessionen, ja auch der verschiedenen Religionen. Von der römisch-katholischen Kirche wurde im Oktober 1986 ein interreligiöser „Weltgebetstag für den Frieden“ in Assisi veranstaltet, der im August 1987 mit einer Veranstaltung auf dem Heiligen Berg Hiei bei Kyoto in Japan fortgesetzt wurde. Freilich erhoben sich dagegen auch schwerwiegende Bedenken. Die Zusammenarbeit bei den Programmpunkten überschreitet auch die Grenzen zwischen den verschiedenen ideologischen Lagern, denn, so scheint es wenigstens, Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung betrifft Werte, die für alle Menschen und mithin für die gesamte Menschheit überlebensnotwendig sind. Wenn die das Überleben bedrohenden Gefahren deutlich vor Augen sind, dann sind es auch die Hoffungsziele, nach denen solche Bewegung strebt. In dem Schreiben des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Emilio Castro, vom 9. 3. 1987 heißt es dazu: „Wir stehen heute auf der Schwelle zu einer breiten Bewegung innerhalb der gesamten von Gott geschaffenen Menschheit, die eine Welt herbeisehnt und dafür kämpft, in der Menschenwürde und Menschenrechte verwirklicht und geschützt werden, in der es keine

Kriege und Kriegsdrohungen mehr gibt, die sich danach sehnt und dafür kämpft, daß Gottes Schöpfung mit Ehrfurcht behandelt wird.“

Das unmittelbare Ziel des „konziliaren Prozesses“ ist eine „Weltversammlung“ – „World Convocation for Justice, Peace, and the Integrity of Creation“ –, im Jahre 1990.<sup>1</sup> Die ursprünglich vorgeschlagene Bezeichnung „Konzil“ für die Veranstaltung wurde fallengelassen, weil die damit verbundenen ekklesiologischen Vorstellungen manchen Kirchen eine Beteiligung unmöglich gemacht hätten.

*Zerrissen* aber werden die Kirchen durch aufkommende Fragen und Einwände, ob mit solchem Programm die Kirche nicht in das politische Amt übergreife, ob hier nicht die Erwartung des Reiches Gottes als zukünftiger Tat umschlägt in eine schwärmerische Bereitung des Reiches Gottes in menschlicher Verwirklichung, ob nicht schließlich die Kirche hier bereits den Prinzipien und Zielen einer bestimmten Ideologie erlegen sei.

Wer die Lage kennt, wird freilich wissen, daß Einwände dieser Art wenig Aussicht haben, gehört zu werden. Das hat sogar verständliche Gründe. Denn Begriffe wie „Gerechtigkeit“, „Friede“, „Freiheit“, „Bewahrung der Schöpfung“ usw. sind Wertvorstellungen, die das Bewußtsein von Menschen erfüllen und beherrschen. Jeder Ansatz zu einer Kritik und jeder Einwand führt daher leicht zu der Reaktion, daß diese Werte verletzt oder überhaupt bestritten werden. So ist es nicht verwunderlich, daß begeisterte Bewegtheit mit leidenschaftlichen Protesten reagiert und daß Gespräche in solchen Situationen kaum möglich sind. Man steht hier sehr rasch vor einem Entweder–Oder.

Eine auf Luther sich berufende Theologie setzt sich dabei auch sehr rasch dem Vorwurf aus, mit einer „Zwei-Reiche-Lehre“ die politische Verantwortung zu versäumen, konservative Kräfte zu bestärken und vor allem das Weltgeschehen einer „Eigengesetzlichkeit“ auszuliefern. Freilich ist diese heute weitverbreitete Konfessionalisierung des Politischen eine Erscheinung, die in ähnlicher Weise bei den sozialen und politischen Auseinandersetzungen der zwanziger und dreißiger Jahre in Deutschland zu beobachten war. Es ist schwer, solchen Etikettierungen zu entkommen; doch man sollte sich dadurch nicht den Blick verstellen lassen für die eigentlichen Probleme, um die es hier geht.

Nach dem Selbstverständnis der Bewegung scheint es, daß in unseren Tagen die Einsicht in die Notlagen der Welt und gleichzeitig die Bereitschaft zur Bewältigung in besonderem Maße geweckt worden sei. Dies freilich ist ein Irrtum. Wer allein schon die neuere Theologie- und Kirchengeschichte kennt, wird in den zahlreichen Erklärungen immer wieder auf die Stimme des amerikanischen „social gospel“ stoßen, etwa mit dem

Ziel, „die menschliche Gesellschaft in das Reich Gottes umzugestalten durch eine Erneuerung aller menschlichen Beziehung und ihre Wiederherstellung im Einklang mit dem Willen Gottes“.<sup>2</sup> Er wird auch den Vorstellungen des mitteleuropäischen „religiösen Sozialismus“ begegnen, der die Heilsgeschichte als Sozialgeschichte und Geschichte der „Revolution Christi“ zu interpretieren suchte.<sup>3</sup> Zu erinnern ist ferner an eine ganze Reihe von interkonfessionellen und auch interreligiösen Kongressen, die seit dem Ausgang des vergangenen Jahrhunderts stattgefunden haben wie z. B. das „Weltparlament der Religionen“ in Chicago 1893, die „Weltkongresse für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ seit 1901 oder der „Religiöse Menschheitsbund“ 1921, der „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“, der unmittelbar bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges am 2. 8. 1914 in Konstanz gegründet wurde, gleichzeitig am 10. 8. 1914 in Lüttich die „Internationale Liga von Katholiken für den Frieden“. Die Bewegung für „Praktisches Christentum“ hat nach 1919 diese Ansätze aufgenommen und fortgesetzt.<sup>4</sup> Aber auch früher, so im 17. und 16. Jahrhundert, hat es Programme und Veranstaltungen dieser Art gegeben. Von einem Neuaufbruch oder Fortschritt kann man also nur sprechen, wenn man von dieser Geschichte nichts weiß.

Zu dieser früheren Geschichte gehört aber auch die Erinnerung an das Scheitern dieser Bewegungen und Bestrebungen. Ein vergessenes Dokument dafür ist das Buch von Reinhold Niebuhr (1892–1971), seit 1928 „Professor of Applied Christianity“ am Union Theological Seminary in New York mit seinem Buch „Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics“ (1932). Dieses Buch, verfaßt von einem Vertreter des „social gospel“, ist deshalb so erschütternd, weil es einerseits das Zerschneiden der Illusion dokumentiert, durch christliche Grundsätze und christliches Handeln könne die Welt in der Richtung auf das Reich Gottes umgestaltet werden. Andererseits aber wird daraus von Niebuhr die Konsequenz gezogen, daß in der Realität der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht die moralischen Werte, auch nicht christliche Prinzipien und prophetischer Protest entscheiden, sondern allein die Macht. Daraus folgt, daß es Gerechtigkeit nur durch Revolution und nie ohne politische Gewalt geben könne.<sup>5</sup> „Dieses Buch warf einfach alles um, indem es den Glauben an den religiösen Menschen umwarf.“<sup>6</sup>

1932 konnte ein solches Buch allenfalls noch in den USA geschrieben werden, während in vielen anderen Ländern bereits die bittere Erfahrung um sich griff, welche Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit im Namen menschlicher Gerechtigkeit begangen werden kann.

Auf diesem Hintergrund ist es dann schon höchst befremdlich, wenn man in der für den „konziliaren Prozeß“ grundlegenden Erklärung der

Fachgruppe 6 von Vancouver 1983 zum Thema „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen“ liest: „Christus regiert die Welt. Sein Volk ist berufen, an seinem Kampf gegen die dämonischen Mächte teilzunehmen.“ Ebenso, wenn dazu aufgerufen wird, „den dämonischen Mächten des Todes zu widerstehen“, und dann wird die ganze Reihe der bekannten Konfliktthemen aufgezählt: „...die dem Rassismus, dem Sexismus, der Klassenherrschaft, der Unterdrückung der Kasten und dem Militarismus innewohnen“; daran schließt sich an, „... die Mißstände in der Wirtschaftsordnung, der Wissenschaft und der Technologie zu verurteilen, die den Mächten und Gewalten gegen das Volk dienen.“ Und schließlich, auf die christliche Gemeinde selbst bezogen, wird dazu aufgerufen: „Wir sollten die häretischen Kräfte verwerfen, die den Namen Christi oder die Bezeichnung ‚christlich‘ dazu mißbrauchen, die Mächte des Todes zu rechtfertigen.“<sup>7</sup>

Das Pathos ist unüberhörbar; das Vokabular ist keineswegs neu, doch auf jeden Fall zeigt sich gerade an diesen peinlichen Passagen, daß wir es mit religiösen Phänomenen zu tun haben, die aus menschlichen Emotionen kommen und solche Emotionen auslösen. Und es sollte niemand meinen, von solchen Emotionen frei zu sein, ganz gleich, in welchen Situationen das geschieht. Aber Diktatur und Totalitarismus setzen zu allen Zeiten bei den Leidenschaften ein, die mit menschlichen Lebensbedürfnissen verbunden sind und denen man sich als Mensch nicht entziehen kann oder nicht zu entziehen wagt.

Hier treffen wir auf den Kern des Problems. Hier stellt sich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit für die Menschen.

## II. Die Gerechtigkeit Gottes

„Gerechtigkeit‘ und ‚Ungerechtigkeit‘ sind aber mehrdeutige Begriffe. Indes, weil die hier unter einem Begriff zusammengefaßten Bedeutungen einander stark angenähert sind, ist die Mehrdeutigkeit verhältnismäßig schwerer zu entdecken, als wenn die Bedeutungen auseinander liegen ...“ So beschreibt Aristoteles im Buch V seiner „Nikomachischen Ethik“ das Problem bei der Bestimmung von Gerechtigkeit.<sup>8</sup> Es ist ein Wort, unter dem Menschen sich sehr Verschiedenes, ja auch Gegensätzliches vorzustellen pflegen. Der Schein der Eindeutigkeit trügt, und nach aller Erfahrung zerbricht die Gemeinschaft im „Kampf um Gerechtigkeit“ oder für den Frieden oder was es sonst sein mag, an den verschiedenen, ja gegensätzlichen Inhalten, die sich dahinter verbergen.

„Gerechtigkeit Gottes“ ist die entscheidende Voraussetzung, um die hier notwendige Eindeutigkeit zu gewinnen. Das heißt aber von vornherein,

daß wir nicht die vielen Vorstellungen von Gerechtigkeit aus der menschlichen Erfahrung auf Gott übertragen, sondern daß wir von Gott und seinem Wort her erkennen, was Gerechtigkeit ist.

Es ist wohl auch merkwürdig, daß die menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit vorwiegend, wenn nicht ausschließlich aus dem Gegensatz zu erfahrener Ungerechtigkeit projiziert werden. Gerechtigkeit wäre dann von vornherein das, was mir fehlt oder was in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen fehlt.

Gottes Gerechtigkeit aber ist dadurch bestimmt, daß die Gerechtigkeit ihren Grund im Wesen Gottes hat. *Die Gerechtigkeit ist nicht Gott, sondern Gott ist gerecht.*

Wenn wir aber als christliche Gemeinde von Gott reden, dann haben wir es nicht mit einem transzendenten Prinzip zu tun, sondern mit dem dreieinigen Gott, der seinen Sohn in diese Welt gesandt hat und der uns seinen Geist, den Geist der Kindschaft, schenkt. Rechtes christliches Reden von Gott geht von der Offenbarung des dreieinigen Gottes aus; es besteht in dem Bekenntnis zu dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Die Erkenntnisgrundlage dafür aber ist das Wort Gottes in der Heiligen Schrift.

Diese Selbstverständlichkeit muß in Erinnerung gerufen werden, weil es gerade unter dem Andrang so mancher Probleme übergangen und vergessen wird. Um auch das weitere in konzentrierter Deutlichkeit herauszustellen: Gottes Gerechtigkeit heißt, daß Gott gerecht ist, daß er gerecht handelt, daß er Recht setzt, daß er auch in endgültiger Weise als Richter richtet.

Um das zu erläutern, seien nur ein paar biblische Sachverhalte in Erinnerung gerufen: Bereits die Erschaffung der Welt am Anfang ist ein Akt der Rechtssetzung Gottes.

Es ist sein befehlendes „es werde“, mit dem Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Abend und Morgen, Himmel und Erde, Wasser und Land durch das Wort Gottes geschaffen und voneinander geschieden werden (Gen. 1). In den Psalmen wird das Lob des Schöpfers im Blick auf diese Ordnung der Natur besungen und der Gemeinde in den Mund gelegt (Ps. 8; 19; 104 u. a.).

Eindringlich begegnen wir dieser Einsicht in der Areopag-Rede von Apg. 17. „Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind ... Und er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen

sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir ...“ (V. 24–28). Man könnte meinen, daß hier von Gott und Menschheit im Sinne universaler Evidenz geredet würde, nicht also auf Grund spezieller Offenbarung. Das Zitat aus den Phaenomena des stoischen Schriftstellers Aratos „Wir sind seines Geschlechts“ erscheint dann als Beleg für eine natürliche Verbundenheit aller Menschen, die deshalb auch zum religiösen Postulat erhoben werden kann. Die Heilige Schrift weist jedoch in andere Richtung. Indem Gott als Schöpfer Himmels und der Erde bezeugt wird, wird auch hier die Unterscheidung zwischen Gott und den Göttern vollzogen. Weiter aber wird das Gericht Gottes über alle Welt und die Rettung aus dem Gericht durch Jesus Christus verkündigt: „Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, daß alle an allen Enden Buße tun. Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis richten will mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und hat jedermann den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferweckt hat“ (V. 30–31).

An dieser Stelle scheiden sich bei der Predigt des Paulus die Geister, und es kommt zu der Trennung von Glauben und Unglauben, die sich durch die Verkündigung der Auferstehung Jesu Christi vollzieht. Von Paulus wird in Athen nicht ein Ideal von Gerechtigkeit und Einheit der Menschheit verkündigt, sondern die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus. Die stoische Philosophie war, wohl auch noch in jener Zeit, eine Grundlage, durch Vorstellungen von Naturgesetz und Einheit der Menschheit die Vielfalt der Völker und Gegensätzlichkeit der Kulturen und Religionen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus hingegen führt dazu, daß das erwählte Volk Gottes aus allen Völkern der Welt herausgerufen wird. Der Ruf zur Gerechtigkeit Gottes steht unter der Ankündigung des Gerichtes Gottes über alle Welt und unter der Verkündigung der Rettung aus diesem Gericht allein durch den Glauben an Jesus Christus.

Wenn dieser Zusammenhang aufgelöst wird, wird die Grundlage christlicher Erkenntnis aufgegeben. Die Folge ist, daß man sich dann sehr rasch und leicht in die Vielfalt und Widersprüchlichkeit menschlicher Vorstellungen und Programme von Gerechtigkeit verliert. Das ist das Feld der Mängel, der Bedürfnisse und der Hoffnungen, von denen Menschen bewegt sind.

*Nicht der Begriff Gerechtigkeit, sondern das Subjekt in der Erkenntnis Gottes entscheidet über die rechte Einsicht in Gottes Gerechtigkeit. Damit wird aber auch deutlich, daß wir es nicht mit einer subjektiven Begrenzt-*

heit christlicher Überzeugungen zu tun haben, sondern mit dem lebendigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erden, der sich durch sein Wort in der Dreieinigkeit seines Wesens offenbart. Wenn wir diese Grundlage der Erkenntnis nicht festhalten, wird nicht nur alles weitere falsch, sondern wir verlieren uns dann auch an alle möglichen menschlichen Werte, Hoffnungen und Ziele. Es ist dann oft gar nicht mehr leicht zu durchschauen, wie sich damit bereits die Abwendung von dem wahren Gott und die Hinwendung zu allen möglichen anderen Göttern im Kreatürlichen und im menschlichen Denken vollzogen hat.

### III. Die Sünde des Menschen

In dem hier gestellten Thema sind Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit der Menschen einander gegenübergestellt. Doch wer recht von Gerechtigkeit reden will, der muß klar von der Sünde des Menschen reden. Es könnte sich sogar herausstellen, daß dies der Punkt ist, an dem die folgenden Fehlentscheidungen auch in der christlichen Gemeinde aufzubrechen pflegen.

Die Gerechtigkeit Gottes mag uns bisweilen ebenso fraglich sein wie die Wege zur Verwirklichung menschlicher Gerechtigkeit (vgl. Ps. 73). Was aber Sünde ist und entsprechend Ungerechtigkeit, das scheint allen Menschen einsichtig. Vor allem scheint es so selbstverständlich, daß die Sünde zu meiden bzw. zu bekämpfen sei.

Es gibt dafür handfeste Formeln; hierzu ein Beispiel: „Rassendiskriminierung ist Sünde. Sünde muß bekämpft werden, und diejenigen, die Sünde bekämpfen, müssen unterstützt werden ...“ Dieser Satz in der klassischen Form des Syllogismus ist so überzeugend, daß man ihm kaum zu widersprechen wagt.<sup>9</sup>

Ähnlich wirkungsvoll und überzeugend mag die folgende Bestimmung von Sünde sein: „Wenn man früher des Menschen Sünde aufweisen konnte an den Abweichungen von den vorgegebenen Ordnungen, so müssen wir sie heute vor allem am Versagen gegenüber der Zukunft messen. Sünde wird heute vor allem dort sichtbar, wo der Mensch seinen Auftrag und seine Bestimmung verfehlt. Das heißt konkret: Wo der Mensch als Verwalter dieser Erde die Strukturen und Verhältnisse dieser Welt menschenunwürdig macht und so die Menschen einander zu Feinden werden läßt ...“<sup>10</sup>

Sünde wird in diesen und ähnlichen Formulierungen daran gemessen, daß ein Verhalten oder Zustände hinter dem zurückbleiben, was für den Menschen und sein Wohlbefinden nötig scheint. *Sünde wäre also ein Man-*

gel an Wohlstand und Wohlbefinden. – Schuld aber wäre es, sich der tätigen Verantwortung für die Veränderung solcher Zustände zu entziehen. Im amerikanischen „social gospel“ findet man dafür Bestimmungen, die auch heute noch im Umlauf sind, wenn es heißt, daß Sünde und Schuld zu verstehen seien als *Apathie*, d. h. als Gleichgültigkeit und Untätigkeit, sowie als *Kollaboration*, d. h. eine Mittäterschaft.<sup>11</sup> Wer nicht dagegen ist, der ist dafür. Dieser Mechanismus ist ebenso einfach wie wirkungsvoll und führt zu den uns bekannten Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft.

Vor allem erscheint es dann nicht nur als Selbstverständlichkeit, sondern als zwingende Notwendigkeit, gegen die Sünde zu kämpfen. Es ist merkwürdig, wie in zahlreichen Erklärungen der Gegensatz von Gut und Böse oder auch die Gegenüberstellung der Menschen guten Willens mit den Strukturen, Mächten etc. propagiert wird. Ein Beispiel: „Die Dämonen bedienen sich unserer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen. Die Wurzel des Übels sitzt so tief wie die Sünde des Menschen, und nur Gottes Liebe und die gehorsame Antwort des Menschen können sie austreiben.“<sup>12</sup> Es ist ein scharfer *Dualismus*, der hier zutage tritt; es ist zugleich ein *Exorzismus*, der dann gefordert oder betrieben wird. Und bei allem steht dahinter die Vorstellung, diese Erscheinungen der Sünde könnten mit entsprechendem Engagement der Menschen guten Willens bekämpft, überwunden und endgültig beseitigt werden.

Gibt es eigentlich eine natürliche Sündenerkenntnis, oder besteht unsere natürliche menschliche Situation nicht vielmehr darin, daß wir nicht nur um uns, sondern vor allem auch in uns die Realität der Sünde verkennen und verstellen. In den Schmalkaldischen Artikeln heißt es, daß rechte Sündenerkenntnis nur vom Wort Gottes her möglich ist, niemals aber als menschliche Selbsterkenntnis. Denn „solche Erbsünde ist so gar ein tief bose Verderbung der Natur, daß sie kein Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden“.<sup>13</sup> Hans Joachim Iwand hat einmal gesagt: „Die Sünde ist nicht ein Störung, sondern eine Befriedigung der menschlichen Natur.“<sup>14</sup>

Wenn wir einen Blick auf die Heiligen Schriften werfen, dann können wir feststellen, daß dort vom Begriff her Sünde keineswegs so eindeutig ist, wie es nach unserem alltäglichen Wortgebrauch scheinen mag. Es gibt überhaupt kein durchgehendes Wort für Sünde, sondern im Alten Testament ist es ein Feld von 23, im Neuen Testament von mindestens 13 verschiedenen Wörtern, die den einen Sachverhalt bezeichnen. In der Erzählung vom sogenannten „Sündenfall“ (Gen. 3) kommt seltsamerweise das Wort Sünde niemals vor. Wohl aber zeigt sich gerade hier, wie es sich bei

der Sünde um Beziehungen handelt, um das Verhältnis, das durch das Gebot Gottes bestimmt ist und daran zerbricht. Kurz, die Heiligen Schriften zeigen uns, daß die Sünde nicht ein Begriff ist, sondern wie wir von ihr ergriffen sind.

Die Tiefe der Sünde in ihrer Radikalität (Wurzelhaftigkeit) offenbart sich überhaupt erst dort, wo der Sohn Gottes für Sünder stirbt. Luther hat es einmal prägnant so formuliert, daß er sagt: „Remissio peccatorum“ sagt mir, daß ich ein Sünder bin, der der Vergebung bedarf.<sup>15</sup> Dasselbe gilt von der täglichen Bitte „Vergib uns unsere Schuld ...“<sup>16</sup>

Noch ein weiterer Punkt ist hier zu beachten. Er betrifft die *Gebote Gottes*, von denen zweierlei zu bedenken ist: Einmal gilt, daß das Gesetz „um der Übertretungen willen“ hinzugefügt wurde (Gal. 3,19). Zum anderen gilt, daß durch das Gesetz nicht nur die Erkenntnis der Sünde, sondern gerade das Begehren der Sünde geweckt wird, die ohne das Gesetz tot ist (Röm. 7,7 f.). Gen. 3 liefert dafür den anschaulichen und menschheitlichen Beleg, wie dies geschieht.

In ihrer Form sind die Gebote Gottes entweder ausdrücklich oder implizit Verbote: „Du sollst nicht ...!“ Verboten wird, was der Mensch durchaus von sich aus will, ja auch für gut und notwendig hält, was ihm jedoch schadet. Wenn das göttliche Verbot im Urstand die Freiheit des Menschen begründet gegenüber Gott, daß er zu ihm nein sagen kann, so ist es nach dem Sündenfall jener Rückruf an einer Grenze, an der der Mensch von sich aus geneigt ist, sich selbst zugrunde zu richten. Die göttlichen Verbote/Prohibitive haben ihren Ort in der göttlichen Erhaltung. Erhaltung aber heißt, daß die Welt trotz des verschuldeten Gerichts und des Todes durch Gottes Güte vor ihrem Ende aufgehalten wird.

Damit wird auch erkennbar, daß die Gebote Gottes nicht unter der Verheißung stehen, den Urstand, die am Anfang sehr gut geschaffene Schöpfung wieder zu erreichen. Wohl aber sind sie dazu da, den Menschen dort zu warnen, wo er geneigt ist, sich selbst und seinesgleichen zugrunde zu richten.

Wo das Evangelium als Kraft Gottes verkündet wird, da wird gleichzeitig und gegenwärtig auch der Zorn Gottes offenbart (Röm. 1,16–18). Die Wurzel aller menschlicher Perversion aber liegt darin, daß der Mensch Gott nicht in seiner offenbaren Herrlichkeit anbetet und verehrt, sondern daß er Schöpfer und Geschöpf vertauscht, und damit dem Kreatürlichen anheimfällt bzw. „dahingegeben wird“ (Röm. 1,24. 26. 28).

Wenn man dies alles bedenkt, was hier nur andeutend in Erinnerung gerufen werden kann, dann müßte auch deutlich werden, welche Illusion, ja welche Verblendung die christliche Gemeinde erfaßt, wenn sie der Vor-

stellung folgt, die Sünde sei lediglich als Mangel an menschlichem und menschheitlichem Wohlbefinden zu verstehen und sie könne fortschreitend und endgültig beseitigt werden, wenn der Mensch nur als Mensch vernünftig handelte in einer Koalition von allen Menschen „guten Willens“.

Solche Vorstellungen lösen zwar zu allen Zeiten und aus verständlichen Gründen einen Fanatismus aus, doch sie widersprechen der Wahrheit des Wortes Gottes und der dadurch geleiteten Erkenntnis des Menschen.

Vorstellungen dieser Art sind zutiefst unchristlich, auch wenn sie aus tiefster christlicher Überzeugung zu kommen scheinen. Die Tiefe der Erkenntnis, daß der Tod „der Sünde Sold“ ist, hat ihren Erkenntnisgrund in der „Gabe Gottes“, die das „ewige Leben in Christus Jesus, unserm Herrn“ ist (Röm. 6,23).

#### IV. Die christliche Gerechtigkeit

Von „Rechtfertigung“ ist nun zu reden. Aber auch hier werden wir uns Klarheit verschaffen müssen: Rechtfertigung ist nicht eine konfessionelle Sonderlehre, etwa noch in zeitgebundener Interpretation, sondern die Tat Gottes in Jesus Christus, durch die er Sünder gerecht macht. „Gerecht machen“ aber bezieht sich darauf, daß wir unter der Berufung auf Jesus Christus und durch die Gemeinschaft mit ihm vor Gott im Gericht über alle Welt bestehen und gerettet werden. Dies ist unser Glaube, und das empfangen wir allein im Glauben.

Wenn man den ganzen Widerspruch, der sich dagegen auch in der christlichen Gemeinde, ja wohl auch in einem Christenherzen erhebt, ausdrücken will, braucht man nur einen Theologen unserer Zeit zu zitieren, der gesagt hat: „Das Evangelium wird zum religiösen Rechtfertigungsgrund für die bestehende Gesellschaft und zu einer Mystifikation der elenden Wirklichkeit, wo man die Verheißung der Freiheit *nur im Glauben* ergreift, sich aber nicht den realen Zumutungen der Freiheit in einer unfreien Welt stellt“.<sup>17</sup>

Mit Einwänden dieser Art mußte sich auch der Apostel Paulus auseinandersetzen: „Sollen wir nun sündigen, damit die Gnade voll werde?“ (Röm. 3,5–8; 6,1) Wir haben es also hier nicht mit einem zeitgebundenen, sondern mit einem grundsätzlichen Problem zu tun, das die Verkündigung des Evangeliums zu allen Zeiten begleitet. Dahinter steht die bohrende Frage nach den sichtbaren Zeichen und Konsequenzen der Evangeliumsverkündigung und des christlichen Glaubens.

Das Problem wird von Luther in seiner Einführung zur großen Vorlesung über den Galaterbrief von 1531/35 aufgegriffen; der entscheidende Abschnitt sei hier in erläuternder Übersetzung zitiert: „Daher ist die christliche Gerechtigkeit sorgfältig von allen möglichen anderen Formen der Gerechtigkeit zu unterscheiden; jene stehen zu dieser in direktem Gegensatz, denn es sind schlechtere Formen der Gerechtigkeit aus Gesetzen, Vorschriften, Überlieferungen und menschlichen Handlungen. Das ist die Gerechtigkeit, die wir selbst tun, ob sie nun aus den rein natürlichen Kräften erwächst oder auch aus der Gabe Gottes, wie übrigens alle Werke. Doch die Gerechtigkeit, die aus uns selbst geschieht, ist nicht die christliche Gerechtigkeit; wir werden nicht durch sie gerecht (auch wenn wir gerecht handeln, sind wir doch nicht gerecht). Die christliche Gerechtigkeit steht dazu in völligem Gegensatz; sie ist eine passive, die wir nur empfangen, wenn wir nicht handeln, sondern wenn wir dulden, daß ein anderer in uns handelt, nämlich Gott. Von der Welt wird das nicht verstanden: ‚Es ist im Geheimnis verborgen‘ (1. Kor. 1,7). Selbst Christen haben Verstehensschwierigkeiten und begreifen nicht, auf welche Weise es geschieht ... *Illa distinctio bene consideranda. Ego nondum scio.* (Dieses Unterscheidung ist wohl zu beachten. Ich verstehe sie noch nicht.)“<sup>18</sup>

Wir halten zunächst fest: Menschliche Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit in Christus sind streng zu unterscheiden und bilden einen völligen Gegensatz. Es ist aber auch zu beachten, daß von der menschlichen Gerechtigkeit als von einer Gabe Gottes gesprochen werden kann. Doch, selbst, wenn wir gerecht handeln, sind wir doch nicht gerecht – vor Gott!

Das entscheidende Problem jedoch betrifft die Frage, wie kann Luther als Lehrer seiner Studenten zu diesem entscheidenden Punkt sagen: „Ich selbst verstehe es noch nicht“?

Das ist etwas anderes als ein theologisches Programm. Bei Luther entspricht dieses Nichtwissen vielmehr auch der nötigen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von der er sagt, daß dies erst den Theologen ausmache. Und trotzdem fügt er hinzu: „*Solus spiritus sanctus scit.*“ – „Nur der Heilige Geist weiß es.“<sup>19</sup>

Um die Werke der Gerechtigkeit und die Verwirklichung menschlicher Werte werden Menschen zu allen Zeiten ringen und – so paradox das klingt, obwohl es so geschieht – miteinander kämpfen. Es ist ja merkwürdig, mit welcher widersprüchlichen Leidenschaftlichkeit man für den Frieden „kämpft“ oder auch um der Gerechtigkeit willen Ungerechtigkeit in Kauf nimmt. Gute Grundsätze, um noch einmal an Niebuhr zu erinnern, scheinen in diesem Spiel der Kräfte hilflos und sinnlos.

Das Entscheidende aber liegt in der Einsicht, daß, wenn die Gemeinde sich darin verliert, sie damit alles verloren hat, was der Grund ihres Glau-

bens, der Inhalt ihrer Verkündigung und das Ziel ihrer Hoffnung ist. Und sie hat damit zugleich nach allem scheinbaren Realismus und Realitätsbezug die Wirklichkeit dieser Welt und der Menschheit verkannt. Verkannt ist die Realität der Sünde und zugleich die Realität der Gnade. Verloren ist, was Grund ihrer Verheißung und Inhalt ihres weltweiten Auftrags ist.

## V. Schluß

„Durch Schweigen oder Untätigkeit schuldig zu werden“ – das ist wohl die Zwangsvorstellung, unter der die christliche Gemeinde und der einzelne Christ dem menschheitlichen Ringen um „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“ gegenübersteht. Der Vorwurf, sich den Nöten der Welt zu verschließen, ist leicht bei der Hand; aber es ist ein alter Vorwurf, der die Gemeinde von ihren Anfängen an begleitet und bedrückt. Es ist der Punkt, an dem die Gemeinde als Ganze und der Christ als einzelner zutiefst anfechtbar ist.

Eine bedenkenswerte Darstellung dieser Anfechtung und zugleich auch ihrer Bewältigung enthält die Versuchungsgeschichte (Matth. 4,1–11). Nach der Taufe mit der Offenbarung der Gottessohnschaft in dem Wort „das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“, wird Jesus „vom Geist in die Wüste geführt, damit er vom Teufel versucht würde“. Die erste Versuchung, aus Steinen Brot zu machen, bezieht sich auf die Bewältigung aller sozialen Probleme und des Hungers in der Welt. Die zweite Versuchung, von der Zinne des Tempels zu springen, betrifft die Überwindung der Schwerkraft und damit die Bewältigung der physikalischen Probleme. Die dritte Versuchung bezieht sich auf die „Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit“ und zielt auf die Bewältigung der politischen Probleme durch eine weltumfassende messianische Herrschaft.

Alle drei Versuchungen zielen auf einen Praxisausweis für die im Wort Gottes offenbarte Gottessohnschaft: „Bist du Gottes Sohn, dann ...“

Bestanden werden diese messianischen Versuchungen von dem Sohn Gottes allein durch das Wort Gottes, auf das er sich beharrlich beruft: „Es steht geschrieben.“ Dabei ist es eine erschütternde Zuspitzung der Versuchung, wenn bei der zweiten der Teufel selbst auch das Wort Gottes im Munde führt und Ps. 91,11 f. anführt.

Daß alle drei Versuchungen in die Entscheidungssituationen des 1. Gebots münden mit der Frage, wer anzubeten ist und angebetet wird, Gott oder der Teufel, führt zur Entscheidung. Der Sohn Gottes, der diese messianischen Versuchungen bestanden hat, ist auch derjenige, der für die Gemeinde in ihrer Anfechtung eintritt und sie vor Gott vertritt. Und damit

steht die christliche Gemeinde vor der Entscheidung, ob sie die Bewältigung aller sozialen, physikalischen und politischen Probleme durch die christliche Tat anstrebt und erwartet oder ob sie sich auf die Gabe der Gerechtigkeit in Tod und Auferstehung des Sohnes Gottes verläßt und darauf ihr Vertrauen setzt. Hier müssen sich die Geister scheiden.

#### Anmerkungen

- 1 Dokumentation: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Dezember 1987, Nr. 16–20, 1988 II/1 und 2.
- 2 Walter Rauschenbusch, *Christianity and the social Crisis*, New York 1919(22), XIII.
- 3 Leonhard Ragaz, *Die Geschichte der Sache Christi. Ein Versuch*, Bern 1945, S. 47; 71 ff.
- 4 Reinhard Slenczka, *Dogma und Kircheneinheit*, in: C. Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3, Göttingen 1984, S. 449 ff.
- 5 Ebd. S. 459 f.
- 6 Reinhard Neubauer, *Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit. Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik Reinhold Niebuhrs im Blick auf Martin Luther (= FSÖTh 12)*, Göttingen 1963, S. 215.
- 7 Vancouver 1983 (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 48), Frankfurt 1984, S. 110.122.116.
- 8 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1129a.
- 9 *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3, S. 556.
- 10 H. E. Tödt, in: *Evian 1970. Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (= ebd. Dokumentation 3)*, Witten/Frankfurt/Berlin 1970, S. 64.
- 11 Belege: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3, S. 450 f. In neuerer Zeit werden solch Auffassungen u. a. von Dorothee Sölle vertreten: *Sünde. Zur politischen Interpretation eines theologischen Begriffes*, in: *Dies., Politische Theologie. Auseinandersetzung mit R. Bultmann*, Stuttgart 1971.
- 12 *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3, S. 355 f.
- 13 *Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche*, S. 434, 8 ff.
- 14 Hans Joachim Iwand, *Nachgelassene Werke VI*, München 1964, S. 87.
- 15 WA 30, I, 46, 1 ff.
- 16 Augustin, *De spiritu et littera*, XXIX, 50.
- 17 Jürgen Moltmann, *Evangelische Kommentare*, 1/1968, S. 16.
- 18 WA 40, I, 40, 11 ff.
- 19 Vgl. z. B. WA TR 2, 3 f. Nr. 1234.

Woher kennen und haben sie den Heiligen Geist, daß er bei ihnen bleibt?  
Allein daher, daß sie durch den Glauben an Christus hängen, sein Wort  
liebhaben und wert halten. Martin Luther

## Martin Luther und die Armen

### *Sein Beitrag zur sogenannten sozialen Frage*

Zwei Bemerkungen zuvor: Wer geschichtlich zu denken gewillt ist, wird zugeben, daß die soziale Frage im Sinne einer „Weltverantwortung des Christen und der Kirche“ zu Luthers Zeit so nicht im Blick war.<sup>1</sup> Das gilt von der Zeit, in der er lebte, überhaupt. Denn die Welt wurde damals noch nicht als eine Einheit begriffen, in der vieles machbar war, so daß der Mensch auch im Großen fühlbar Einfluß nehmen konnte. Die Geschichte verlief vielmehr in einem Auf und Ab, das als weithin unvermeidlich und unberechenbar angesehen wurde.

Sodann liegt im Denken Luthers der Akzent eindeutig im Personalen. Eine Christianisierung der Ordnungen, in denen Menschen leben, war kein Thema.<sup>2</sup> Das moderne Interesse an Strukturen des Zusammenlebens in der Gesellschaft, wie es in der Soziologie und dann besonders im Marxismus genährt wird, war für den Reformator allenfalls zweitrangig.

Theodor Strohm hat freilich gezeigt, daß, wenn er sich schon zu Fragen dessen äußert, was wir heute Sozialethik nennen, seine Meinung sehr fortschrittlich klingt: Noch 1522 hält er den Unterschied von Adel und Bürgerstand für verwerflich. Er fordert sogar die Heirat zwischen Fürst und Bürgerin.<sup>3</sup> „Der Zugang zu allen Ämtern soll virtuell allen offenstehen, da Eignung, Ausbildung und Pflichtbewußtsein vor Privileg und Geburt rangieren,“<sup>4</sup> faßt der Autor zusammen.

Daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum demokratisierend wirkte, wird jedermann ohne weitere Erklärung einzuräumen bereit sein. Der Bauer weiß danach unter Umständen mehr vom Evangelium als der Bischof!

Entsprechend sagt er 1544 bei der Einweihung der Torgauer Schloßkirche, daß auch die Fürsten nur Geschöpfe Gottes seien wie (wörtlich) „der geringste Bauer auf dem Lande“.

Die gängigen Vorwürfe sind bekannt. Dieter Forte, geb. 1935, hat ihn als eine korrupte Sumpfbliume seiner Zeit dargestellt. Er ist in der „Wissenschaftlichkeit“ seiner Aussage dies selber, denn er hat in seinem Bühnensstück „Martin Luther und Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung“ den Reformator zu den Freunden Fuggers und zu den Hauptförderern des Frühkapitalismus gerechnet. Wie auch sonst bei den Marxisten

alter Schule wird die Schrift des Reformators gegen den gewaltsamen Aufbruch der Bauern als Rechtfertigung dieser Verzerrung des Geschichtsbildes herangezogen. Luther stand danach auf Seiten der Fürsten und des Adels gegen das Volk. Letzteres wird (wie schon bei Ernst Bloch und Friedrich Engels)<sup>5</sup> durch den Aufbrüher Thomas Müntzer vertreten. Mit allerlei erfundenen Situationen soll Luther als ein negativer Held aufgebaut werden. Grotesk, wenn dieser seine 95 Thesen eigentlich nur geschrieben haben soll, um vom Kurfürsten eine neue Mönchskutte zu erhalten. Das blasphemische Ende des Stücks mit dem Gebet „Kapital unser, erbarme dich“ etc. hat mit Recht Empörung ausgelöst. Inzwischen hört man kaum noch von Aufführungen dieses Stückes, wohl auch deshalb, weil der offizielle Marxismus der DDR inzwischen zu einer positiven Wertung der Gestalt Luthers gefunden hat. Doch die in den siebziger Jahren erfolgten zahlreichen Aufführungen vor viel Publikum, das seltsamerweise von diesem Machwerk angezogen wurde, haben möglicherweise Langzeitwirkungen.

## I.

Nun ist es freilich nicht ausreichend, darauf hinzuweisen, daß der Reformator ein Sohn des Volkes war, auch gelegentlich auf seine bäuerlichen Ahnen aus Möhra hingewiesen hat.<sup>6</sup> Es wäre nicht das erste Mal, daß jemand, der aus den sogenannten unteren Schichten des Volkes kam, sich auf die Seite der Besitzenden schlug, um neuerlangten Wohlstand zu schützen. Reichtum verändert Bewußtsein. Das ist wahr! Wie mancher wählt nach dem Erwerb eines bescheidenen Siedlerhäuschens oder einer ersten Aktie bereits eine andere, nämlich auf Wahrung des Besitzstandes hin wirkende Partei. Immerhin wollen wir uns das bekannte Wort ins Gedächtnis rufen: „Mein Vater ist ein armer Häusler gewesen, die Mutter hat all ihr Holz auf dem Rücken eingetragen, damit sie uns erziehen konnte; sie hat es sich lassen blutsauer werden.“ Jedermann weiß auch, daß er als Schüler ein „Partekenhengst“ war, der für Brot also singen ging.<sup>7</sup>

Wer die soziale Gesinnung eines Menschen beurteilen will, muß vor allem und zunächst seine private Sphäre in Augenschein nehmen. An Luthers Tisch im Grauen Kloster saßen viele, darunter auch eine Reihe armer Verwandter, die aus seiner und Kätes Familien bei ihm Unterschlupf suchten und auf seine Kosten leben durften. Dazu gehörten die fünf Kinder seiner Schwester, die wie ihr Mann Georg Kaufmann früh gestorben war, und die drei, welche der Frau Polner, einer anderen Schwester, gehört hatten. Von Kätes Seite wohnten bei ihm Florian, ein Sohn ihres Bruders, und eine Nichte namens Anna von der Saale. Die Aufzäh-

lung ist keineswegs vollständig! Vor seiner Eheschließung aßen auch eine Anzahl Studenten bei ihm, ohne zahlen zu müssen.

Es ist auch erwiesen, daß er, einer der fruchtbarsten Schriftsteller aller Zeiten, für alle seine Werke nie Honorar genommen hat.<sup>8</sup> Sein Professorengelohnte war mäßig, dennoch verzichtete er auf diese Einnahmequelle. Auch den immer wieder lange abwesenden Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen vertrat er ohne Bezahlung. Überhaupt war er in Geldsachen von einer großen Unbekümmertheit. Geiz verabscheute er. Die sächsischen Edelleute nennt er gelegentlich deshalb „Scharrhansen, Zentauern und Harpyien“. Der Kurfürst bot ihm für seine Bibelübersetzung Anteile an Silberbergwerken an, aber er antwortete: „Gott behüte, daß ich das Wort Gottes um Geld in die Welt tragen sollte.“ Gelegentlich bürgte er über hundert Gulden und verlor sein Geld.

Mit Geschenken ging er achtlos um. Als Erzbischof Albrecht ihm durch den Rat Rühel zwanzig Gulden als Hochzeitsgabe schickte, lehnte er die Annahme überhaupt ab. Käte hat das Geld dann freilich gegen seinen Willen doch genommen. Magister Hansmann schenkte Luther ein feines Glas, in ein Zinngeläß eingelassen. Luther gedachte damit seinerseits seinem Freund Agricola ein Angebinde zu machen. Käte versteckte freilich das Glas, um ihn daran zu hindern. Er gehörte nicht zu denen, die die Bergpredigt als Regierungsprogramm fordern und anderen als Richtschnur vorhalten. Aber für seine eigene Person spiegelt er ihren Geist der materiellen Sorglosigkeit, wie ihn Jesu Worte zum Ausdruck bringen. Als 1518 Serralonga<sup>9</sup>, ein Begleiter Cajetans, ihn fragt, wo er denn bleiben wolle, wenn der Kurfürst ihn doch nicht schützen könnte, antwortet er: „Unter dem Himmel!“ Ein herrliches Wort des wahrhaft Freien! – Sein Barbier war übrigens sein guter Freund. Ihm widmete er eine Schrift über das Beten. Niemand kann seine Volksnähe anzweifeln.

In seinen öffentlichen Stellungnahmen zur in Rede stehenden Sache hat sich Luther viermal über die Fragen des Frühkapitalismus geäußert – und zwar immer kritisch. 1519 tut er es im Sermon vom Wucher (in drei Auflagen erschienen), 1524 in der Schrift „Von Kaufhandlung und Wucher“ (sieben Ausgaben), und schließlich 1540 in „Vermahnung an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen“. Letztere Veröffentlichung hatte vier Ausgaben, dazu eine in lateinischer Sprache. Neben diesen Spezialschriften aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Reformator auch in seinem Grundsatzprogramm „An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung“ im Jahre 1520 schreibt: „Das größte Unglück deutscher Nation ist gewißlich der Zinskauf“, (d. h. das Ausleihen von Geld auf Zinsen). Ein paar Zeilen weiter:

„Der Teufel hat ihn erdacht.“ Ebenfalls in der gleichen Schrift: „Das weiß ich wohl, daß es viel göttlicher wäre, Ackerwerk mehren und Kaufmannschaft mindern.“<sup>10</sup>

Hier wird deutlich, daß das Lutherbild der Marxisten nicht zutreffend ist und entscheidende Koordinaten in ihrem System nicht stimmen. In „Von Kaufshandlung und Wucher“ (1524) setzt er sich mit den Inhabern von Monopolen auseinander und sagt von ihnen: „Diese Leute sind es nicht wert, daß sie Menschen heißen und unter Leuten wohnen.“ Kurz darauf: „Recht täte hier weltliche Obrigkeit, daß sie solchen alles nähme und triebe sie zum Lande hinaus.“<sup>11</sup> „Nun weiß ich wohl, daß ihnen mein Schreiben übel gefallen wird“, sagt er in diesem Zusammenhang, ist sich also des Mißfallens bewußt, das er bei den Reichen erregen wird. Aber dies bekümmert ihn nicht, wie er auch sonst herrlich unbekümmert gewesen ist, wenn es um Wahrheit und Gerechtigkeit ging.

Wer weiß schon, daß Luther in seiner Schrift an die Pfarrer sogar den Ausschluß vom Abendmahl für die vorsieht, die mit Geiz und Wucher umgehen, und sie „Unchristen“ im strengen Sinne des Wortes nennt.

Seinen angestammten Landesvater, Graf Albrecht von Mansfeld, der die kleinen Hüttenbesitzer des Mansfelder Reviers mit schmutzigen Tricks um ihr Eigentum zu bringen versucht, kanzelt er ab wie einen Schuljungen: „So fühlen E. G. selbst wohl, wie Sie bereits kalt und auf den Mammon geraten, gedenken sehr reich zu werden ...“,<sup>12</sup> wobei hier freilich der persönliche Hintergrund zu beachten ist. Karl Marx hat Luther aus diesem Grunde wiederholt im „Kapital“ zustimmend zitiert. Die Gerechtigkeit fordert auch, daß man von der „Leisniger Kastenordnung“ Kenntnis nimmt.<sup>13</sup> In acht Ausgaben an verschiedenen Druckorten wird sie mit Luthers Zustimmung veröffentlicht. Diese neue Ordnung sieht vor, daß die allgemeine Kasse von zehn durch die Gemeinde öffentlich gewählten Vertretern verwaltet und in der Kirche aufbewahrt werden soll. Mit vier Schlössern ist die Kasse zu sichern. Je ein Schlüssel ist bei der Ritterschaft, dem Rat, den Bürgern der Stadt, und (man höre!) bei den Bauern auf dem Lande. Nur gemeinsam kann die Kasse geöffnet werden, über deren Stand die Vorsteher sorgsam Buch zu führen haben. Der kirchliche Besitz, Vermächtnisse und alle anderen Einnahmen der Kirche sollen in sie fortan eingehen. Aus ihr sind dann folgende Ausgaben zu bestreiten: für den Pfarrer, den Küster, die Schulen, die Armen, die Waisen, durchreisende Fremde, für die Instandhaltung öffentlicher Gebäude. Aber auch ein Getreidevorrat soll angelegt werden, damit die Allgemeinheit in Zeiten der Teuerung darauf zurückgreifen kann. Kurfürst Friedrich der Weise hat dieser Kastenordnung übrigens zugestimmt. Wenn sie dennoch schwer

realisiert werden konnte, lag dies am Rat der Stadt, der sich seiner Privilegien beraubt sah. Aber noch bei der Visitation 1529 wurde der Plan durch D. Jonas bestätigt. Luther lag daran, daß der beschlagnahmte kirchliche Besitz nicht in die Hände der Mächtigen fiel, was hier und da bereits der Fall war, sondern dem allgemeinen Wohl zugute kam, wozu gerade auch das Wohl der Armen gehörte. Auch in diesem Leitwort für die Leisniger unterläßt er übrigens nicht, gegen den Wucher zu schreiben.

Es ist dem Reformator wohl mit den Jahren klar geworden, daß er auf verlorenem Posten stand, wenn er die Besitzgier der evangelischen Fürsten, des Adels oder der Kaufleute geißelte. Er bedrohte sie mit dem Kirchenbann, mit der Beerdigung auf dem Schindanger, ja der ewigen Verdammnis. Sie warfen ihm Unkenntnis der einfachsten wirtschaftlichen Gesetze vor und gingen zur Tagesordnung über. Er verglich den Kaufmann mit einem Straßenräuber, der im Gegensatz zu einem Wegelagerer durch Zinsen nahm, was ihm nicht gehörte. Aber selbst Melanchthon schüttelte dazu den Kopf und ermahnte, sich nicht so sehr um Ökonomie zu kümmern.<sup>14</sup>

Die Finanzreferenten eines Landeskirchenamtes würden ein Gleiches tun, wie Köstlin zeigt.<sup>15</sup>

Gelegentlich kann Luther sogar in Vorschlag bringen, daß die Obrigkeit durch vernünftige Leute die Handelspreise festsetzen soll.<sup>16</sup> Staatsdirigismus in Form von Preisstopp oder Preiskontrolle!

Wenn Luther andererseits nicht durch Eifer für diakonische Aktivitäten hervorgetreten ist, so ist dies zunächst als Reaktion auf die von ihm bekämpfte Werkgerechtigkeit zu verstehen, die bis dahin mit der Armenfürsorge verbunden war. Man hatte, fand er wohl, weniger die Armen als die eigene Seligkeit im Blick gehabt! In der Vorrede zur Apostelgeschichte betont er dementsprechend, die Gütergemeinschaft der Urgemeinde hätte „nicht lange gewährt“ und „zeitlich (was mit unserem heutigen ‚zeitig‘ synonym ist) aufhören müssen“. Fälschlich hätte Augustin also darin ein „Exempel guter Werke“ gesehen!

Es entsprach auch nicht seiner Theologie, den Bettlern oder anderen in Not befindlichen Personen mit organisierten Aktionen zu helfen. Ihm lag an jenem Glauben, der (spontan!) in der Liebe tätig ist.<sup>17</sup> Die Obrigkeit mußte organisiert handeln! Da sie sich als christlich verstand, war ihr das auch zuzumuten und zuzutrauen.

Luthers Verdienste in der sozialen Frage sind auch darin zu sehen, daß es durch ihn wieder zu einer positiven Einschätzung der Arbeit kam. Sein neues Berufs- und Arbeitsethos hat zweifellos indirekt bei der Bekämpfung des Bettlerunwesens positiv gewirkt. Indem er das Wort des Paulus

(und nicht nur dieses!) zitierte: „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen!“<sup>18</sup>, gab er zu verstehen, daß nicht nur die Bettelmönche, sondern die Nichtsteuer überhaupt verschwinden sollten. Wer die soziale Gesinnung nicht nur im Geben von Almosen dokumentiert sieht, wird zugeben, daß der Reformator wesentlich zur Gesundung der Verhältnisse beigetragen hat. Der Prediger und Sozialreformer Eberlin von Günsburg sagt von jener Zeit – in der er übrigens auch wiederholt in Wittenberg war, wo Luther und Melanchthon mäßigend auf ihn einwirkten –, daß damals nur jeder Fünfzehnte gearbeitet habe! Das Bettlerunwesen war eine umfassende Plage, mehr als je zuvor und wieder danach! „Arbeit ist (auch) Gottesdienst“, sagt Luther und setzt sie über das fromm-beschauliche Leben.<sup>19</sup>

Es ist schwer zu sagen, ob das moderne soziale Netz, in das sich mancher nur allzusehr fallen läßt, oder Luthers nüchterne Ermahnung, Hand anzulegen, mehr gefruchtet hat.

## II.

Damit ist Luthers Einstellung zur sozialen Frage klar. Die Sache mit seiner inneren Einstellung zum Aufstand der Bauern in Franken, Württemberg und Sachsen ist eigentlich auf einer ganz anderen Ebene zu sehen. Wenn man sie immer neu dazu benutzt, ihn als Freund der Besitzenden hinzustellen, zielt diese Meinung an dem damals wirklich zur Debatte stehenden Problem vorbei. Es ging für den Reformator um Tyrannenmord, Aufruhr und Empörung (d. h. Gewaltanwendung) gegenüber der weltlichen Macht. Diese war für ihn Obrigkeit, die ihr Mandat von Gott hatte. Man konnte sie ermahnen; Luther hat dies kräftig und ohne Scheu getan. Der Sturm auf die Burgen aber war ihm ein Greuel. Darin sah er den Satan am Werk. „Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Mann?“ Das erschien ihm als Beginn der Anarchie. Er hatte in „Von weltlicher Obrigkeit“ die Lehre von den beiden Regimenten dargelegt, durch die Gott die Welt regiert. Bezeichnenderweise kommt die soziale Frage dabei gar nicht in den Blick.<sup>20</sup> Die beiden großen Apostel Petrus und Paulus (Röm. 13 und 1. Petr. 2,13–17) sahen in den Fürsten Amtsinhaber, die ihre Vollmacht von Gott übertragen bekommen hatten. Man durfte sie also weder verjagen noch umbringen! „Darum ist auch kein Aufruhr recht, wie rechte Sache er immer haben mag.“<sup>21</sup>

Natürlich kann es nicht darum gehen, die jeweilige Weise der Ausübung des Amtes für untadelig zu halten! Allerdings ist für Lutheraner eine schlechte politische Ordnung immer noch besser als Chaos, weil Revolution die Menschen in Jammer und Elend stürzt und zugleich die Ausbreitung des Evangeliums hindert.

Ob die Bauern zu Luthers Zeit übrigens generell unter die Armen zu rechnen waren, ist zu bezweifeln. Er schilt ihre Preistreiberei, wiederholt auch den Geiz bei der Besoldung der Pfarrer. Luthers Einstellung zum Aufstand muß jedoch vor allem aus der Enttäuschung verstanden werden, die er mit ihnen erlebt hatte. Er war für die Bauern!<sup>22</sup> Jedoch: reich oder arm – niemand hatte das Recht, sich mit Gewalt zu nehmen, was die Obrigkeit nicht hergab oder erlaubte. Die zwölf Artikel des Kürschners und Kaufmanns Sebastian Lotzer klangen zunächst auch gar nicht danach, daß man zu den Waffen greifen wollte. Sie waren durchaus maßvoll! Am Rand der Schrift waren biblische Hinweise und Gründe angeführt. Das mußte Luther gefallen. Der letzte Artikel erklärt sich dann noch einmal besonders dazu bereit, alle Forderungen anhand der Bibel überprüfen zu lassen.

Seit Jahrzehnten hatte es denn auch bei Bauern und der armen Bevölkerung der Städte Unruhen gegeben, aufgrund von schreienden Ungerechtigkeiten, die keinem redlich Denkenden verborgen sein konnten und Luthers Mitgefühl erregten. Friedrich Engels hat die Vorläufer des eigentlichen Aufstandes in seiner Schrift „Der deutsche Bauernkrieg“ (S. 63–83) aufgezählt und in ihrem immer neuen Scheitern geschildert.<sup>23</sup> Zwischen Ungarn und dem Elsaß, in Schwaben, dem Schwarzwald und der Schweiz war bereits gekämpft worden. Jedoch mußte diese Tatsache einen Theologen zurückhaltend bleiben lassen. Man muß sich vorstellen, daß für Luther die Gewalt, wie sie an einer Reihe von Stellen bereits geübt worden war, nun zu kulminieren drohte.

Doch zunächst war in der augenblicklichen Situation offenbar an eine friedliche Lösung des Konfliktes gedacht, bei der der genossenschaftliche Zusammenschluß der Bauern nur einen gewissen Nachdruck verleihen sollte. Luther, nicht Thomas Müntzer oder Karlstadt wurde als Schiedsrichter benannt.

Luther hat dann in seiner „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“<sup>24</sup> so geantwortet, daß er zunächst die Herren darin beschuldigt, durch die Aussaugung des gemeinen Mannes viel zu der bedrohlichen Lage beigetragen zu haben. Die Berechtigung der Beschwerden erkennt er weithin an.

Er warnt dann freilich vor der Selbstjustiz und betont den Grundsatz: „Niemand kann sein eigener Richter sein.“ Auch berechtigte Forderungen, wie es besonders die nach dem Evangelium war, durften nach ihm nicht mit Gewalt durchgesetzt werden. Da dies ihm natürlich der höchst denkbare Wert war, ist der Schluß, daß materielle Dinge erst recht nicht mit Blut und Mord erzwungen werden sollten, für ihn logisch.

Seine Schrift kam freilich zu spät. Als sie im Druck erschien und Verbreitung fand, war der Konflikt bereits in die Phase der Gewaltanwendung übergegangen. Müntzers Predigt von der Gleichheit aller Menschen klang besser in den Ohren des Bauern, der in der Regel leibeigen war. „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?“ fragte einer den anderen spöttisch und agitatorisch. Luther predigte wiederholt an verschiedenen Orten, auch in Nordhausen, aber man hörte ihm nicht mehr zu. In Orlamünde bewarf man ihn mit Steinen. Da erkannte er das Dämonische in der Situation.

Als er nach Wittenberg zurückkehrt, besorgt er eine Neuauflage seiner Schrift, fügt ihr aber nun einen neuen Abschnitt „Wider die stürmenden Bauern“ an. Er ist dann von anderen mit der bekannten Überschrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ versehen und separat gedruckt worden.<sup>25</sup> Dies mußte zu dem falschen Bild beitragen, das man von Luther seitdem in der Sache hat – ging es doch nur um einen Anhang!

Um Luther zu verstehen, muß man auch sehen, daß die Gewalt, wie sie die Bauernhaufen jetzt ausübten (unter ihnen übrigens auch viele Vagabunden! siehe Engels, S. 40), die in der Schrift Lotzers angebotenen Verhandlungen als Scheinangebot erscheinen ließ, ihre Bereitschaft dazu Lügen strafte. Den Aufruhr koppelt Luther klar von der Reformation ab, auch wenn er soziale Forderungen an sich durchaus als einen Teil von ihr ansah. Daß der Mord im Namen des Evangeliums geschah, mußte ihm wie eine endzeitliche Perversität erscheinen. Das Evangelium war für ihn keine Ordnungsmacht, kein Gesetz, der Landfrieden aber Voraussetzung seiner Verkündigung und Gottes Wille. Deutschland und die Reformation drohten beim Hereinbrechen des Chaos unter den Trümmern begraben zu werden. Hier gebot er Einhalt.

Es ist in diesem Zusammenhang m. E. nicht genug beachtet worden, daß Luther auch dem Anerbieten Ulrich von Huttens und Franz von Sickingens, sich dem Aufstand der Ritter, also des niederen Adels zur Verfügung zu stellen, abgelehnt hat. Im Frühjahr 1522 hatte sich der oberrheinische Adel zu einem Rittertage in Landau vereinigt, auf dem über das Umsichgreifen der fürstlichen Macht, der fürstlichen Gerichte, Zölle und Lehenseinrichtungen laute Beschwerde geführt worden war. Die in Landau beschlossene „Brüderliche Vereinigung“ hatte Franz von Sickingen zu ihrem Hauptmann gewählt. Als solcher griff er nun zum Schwert. Luther mahnte ihn und riet ihm ab. Das Heer von zwölftausend Mann unterlag dann auch, Sickingen fiel. Luther erklärt dies in einem Brief an Spalatin als Gottesgericht. Der Kurfürst und Erzbischof von Trier hatte zu Unrecht Luther für diesen Krieg verantwortlich gemacht.

Wir schließen daraus, daß Luthers strenger Tadel im Blick auf die Gewalt, die die Bauern ausübten, um ihre Interessen zu wahren, nicht damit zu tun hat, daß er mit dem Adel oder mit dem Bürgertum sich besonders verbunden fühlte.<sup>26</sup> Er war für den Frieden und für die Reichsordnung, in der er bei aller Kritik an den Einzelheiten, die erlaubt und geboten war, grundsätzlich eine gottgewollte sah. Weder den Rittern noch den Bauern konnte es erlaubt sein, sich durch einen Aufstand zu nehmen, was auf geordnete Weise nicht zu haben war.

Dabei muß freilich gesehen werden, daß Luther die Gleichheit der Personen nur für eine Wahrheit ansah, die im Reiche Christi galt, im „Reiche von dieser Welt“ mußte es nach seiner Ansicht notwendigerweise Ungleichheit geben. Dies an sich zu bezweifeln, hielt er für Schwärmerei und gefährlich. Die Abschaffung der Leibeigenschaft hat er so wenig befürwortet wie der Apostel Paulus die Beseitigung der Sklaverei. Beide haben wohl den sittlichen Kräften des Evangeliums vertraut, die diese ungunstigen gesellschaftlichen Institute allmählich von innen her aufweichen würden. Eine plötzliche und dann noch gewaltsame Veränderung mußte das Gesamtgefüge in Gefahr bringen, das für das allgemeine Wohl Voraussetzung war. Die Parole, das Bestehende völlig niederzureißen und alles sofort anders zu machen, steht im Gegensatz zu einem wirklichen Vertrauen auf das Evangelium und seine Menschen verändernde sittliche Macht. Revolution ist Menschenwerk, Evolution kann Gotteswerk sein. „Der Antichrist, wie er Seines ohne Gewalt bekommen, wird ohne Gewalt fallen.“ Das Schwert, das Gewaltmonopol, wie wir heute sagen, ist in die Hand des Staates gegeben. Wenn daher Müntzer in einem agitatorischen Schreiben an die Mansfelder Bergleute sagt: „...Lasset euer Schwert nicht kalt werden vom Blut“, so ist er in Wahrheit der „Erzteufel von Mühlhausen“,<sup>27</sup> und mit ihm jeder, der im Namen Gottes ähnlich lehrt. Hier geht es um ein Entweder-Oder. Röm. 13,4 ist für Luther eindeutig. Die Obrigkeit, auch die wunderliche, ist zunächst einmal Gottes Dienerin und „trägt das Schwert nicht umsonst“. Griechisch: Eike! Lateinisch: sine causa! Um „des Gewissens willen“ sei so zu handeln, sagt der Apostel im gleichen Zusammenhang.

### III.

Um Luther zu verstehen, sollte man außerdem bedenken:

a) Er sah den Teufel, der in Müntzer Gestalt angenommen hatte, als eine reale personale Macht an und schmückte nicht nur aus rhetorischen Gründen die Schilderung „politischer Vorgänge“ mit solchen Ausdrücken aus.

„Wer Müntzer gesehen hat, der mag sagen, er habe den Teufel leibhaftig gesehen in seinem höchsten Grimm“, heißt es in diesem Sinne.<sup>28</sup>

b) Eben in jenen Tagen starb Luthers Kurfürst Friedrich der Weise, hochbekümmert um die Unruhen in seinem Land. In Anbetracht der Reichsacht, in der er war (und auch des Bannes), verdankte Luther ihm sein Leben.

c) Zu keiner Zeit war Luther ein anpassungsfähiger Taktiker, der mit unbequemen Wahrheiten hinter dem Berge hielt.

d) Nach dem Bauernkrieg mahnte Luther, keine unbarmherzige Rache zu üben und erklärte, daß er sich für die Exzesse bei den Strafgerichten der Sieger nicht verantwortlich fühle.<sup>29</sup> Auch hat er sich für einzelne unter den Verfolgten eingesetzt. „Nun sie aber gestoßen sind, sind es andere Leute und neben der Strafe der Gnaden wert.“<sup>30</sup> Die instinktlöse Rachsucht der Fürsten und ihrer Heerführer hat Deutschland einen lange nachwirkenden Schaden zugefügt. Luther war aber nicht daran schuld. Freilich ist in ihm seit jenen Tagen der Verirrung in Bauerntum ein Mißtrauen gegen den Herrn „Omnes“, wie er es ausdrückte, geblieben. Er hatte einen realistischen Begriff von der Verfallenheit und Sündigkeit der menschlichen Natur, die er in allen sogenannten „Schichten“ sah und bei Paulus so eindringlich verkündigt fand. Nicht nur deswegen wählte er Vorgänge von apokalyptischen Dimensionen um sich zu sehen (der Türke, der Papst waren ihm weitere Zeichen des Endes).<sup>31</sup>

Wie stand Luther also zur Armut? Er wollte sie abgeschafft wissen! Freilich nicht nach dem Grundsatz „Omnia sunt communia“.

Auch die lutherischen Bekenntnisschriften setzen Privateigentum als selbstverständlich und erlaubt voraus.<sup>32</sup> Melanchthon weist auf die „heidnische Heiligkeit“ des Diogenes in seiner Tonne hin. „Evangelische Armut steht nicht darin, daß ich die Güter verlasse, sondern daß ich nicht darauf vertraue.“<sup>33</sup> Das fromme Schwärmen für die Armut ist überwunden. Die Bettelmönche sind Schmarotzer, die Schwärmer Heuchler. Nur ein Armer leuchtet in den Augen Luthers und der Seinen: Der, von dem er dichtet: „Er ist auf Erden kommen arm, daß er unser sich erbarm.“

Die soziale Verpflichtung des Eigentümers freilich bleibt. Im Frühjahr 1539 kam es auf Grund einer Dürreperiode zu einer Verteuerung der Lebensmittel und einer Hungersnot.<sup>34</sup> Darauf schrieb Luther an den Rat der Stadt, er möge für Abhilfe sorgen. Dieser erklärte sich aber für unschuldig an der Lage. Das vorhandene Getreide werde zurückgehalten, weil man bei späterem Verkauf höhere Preise zu erzielen hoffe!<sup>35</sup> Luther wandte sich sofort an seinen Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und

klagte den Adel an, der das Korn aufkaufe und zurückhalte „zum Verderben Eurer Kurfürstlichen Gnaden Land und Leute.“<sup>36</sup> Wie stark ihn das Thema beschäftigte, zeigt die Tatsache, daß er bereits am folgenden Sonntag „eine sehr scharfe Predigt wider den Geiz der Wucherer“ hielt und meinte, „sie wären aller Vermaledeung und des Verfluchens wert und die größten Feinde der Lande“ und „erwürgten viel Leute mit ihrem schändlichen Geiz und Wucher“.<sup>37</sup>

Luther ist nicht, wie Engels und manche Soziologen es meinen, als der Vertreter des bürgerlichen Lagers, der bloß Reformierende im Gegensatz zu den Revolutionären, den „wahren“ Freunden des Volkes, zu verstehen.<sup>38</sup> Er geht in das gängige Schema nicht ein. Denn er war ein Christ mit dem Evangelium: Das sprengt die Kategorien der Welt.

#### Anmerkungen

- 1 Bernhard Lohse, Das Evangelium von der Rechtfertigung und die Weltverantwortung der Kirche, in: Die Verantwortung der Kirche, Stuttgart 1973.
- 2 P. Althaus, Luthers Lehre von den beiden Reichen, in: Reich Gottes und Welt, Darmstadt 1969, S. 114.
- 3 Leben und Werk Martin Luthers, Göttingen 1983.
- 4 Ebd., S. 212.
- 5 Ernst Bloch, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, München 1921, vgl. Engels, S. 42: "Die großartige Gestalt des Bauernkriegs".
- 6 TR. 3, 3838; TR. 4, 4035; TR. 5, 6250.
- 7 Fehlurteile im Blick auf Luthers Haltung auch bei W. L. Shirer, Aufstieg und Fall des 3. Reiches, S. 89, und Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrh., S. 29 f.
- 8 Hans Lufft wurde einer der drei reichsten Männer in Wittenberg!
- 9 Urban von Serralonga, der Gesandte des Markgrafen, ein „übersüßer Mensch“ (Luther).
- 10 WA 6,466.
- 11 WA 15,307 und 312 f.
- 12 Febr. 1542; schon sein Vater (gest. 1530) sowie sein Bruder Jakob waren durch diese in Schwierigkeiten geraten.
- 13 WA 12. Am 22. 9. 1522 war Luther persönlich dort. Die „Wittenberger Beutelordnung“ stammt freilich von Karlstadt, da Luther, als die Sache akut wurde, aus den bekannten Gründen auf der Wartburg weilte.
- 14 Piltz, a. a. O. S. 30.
- 15 Julius Köstlin, Autor von „Luthers Theologie“, Stuttgart 1901, war Oberkonsistorialrat.
- 16 WA 15,295 ff.
- 17 Gal. 5,6.
- 18 2. Thess. 3,10 (Schon in „An den christl. Adel...“).
- 19 S. dazu Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, S. 515 ff. (E. v. G. 1468–1533). Friedrich Engels (S. 40): „In allen entwickelten Ländern war die Zahl der Vagabunden nie so groß gewesen wie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.“

- 20 WA 11, S. 245-281.
- 21 Gollwitzer, S. 106 („Treue Vermahnung“).
- 22 Vgl. dazu bei Siegfried Bräuer, S. 462 f.
- 23 Die Schrift wurde von ihm 1850 in London geschrieben. Später nur unwesentlich verändert. Er zitierte nach Zimmermann, Allg. Geschichte des dtsh. Bauernkrieges, 3. Bd.
- 24 WA 18, 279-334.
- 25 Auch ...“der andern Bauern“, womit von den Verhandlungsbereiten wohl unterschieden werden sollte. Vgl. bei Mühlhaupt S. 124.
- 26 Die These von der Klassenbedingtheit der Theologie Luthers überschätzt die Rolle der wirtschaftlichen Faktoren im 16. Jahrhundert. (16. 1. 1521 an Spalatin, zuvor an Hutten).
- 27 So Luther in seiner Schrift.
- 28 WA Br 3, 515 ff.
- 29 Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, WA 18, 375-401.
- 30 WA 18, 436, 11-17.
- 31 Vgl. hierzu Greschat, Luthers Haltung im Bauernkrieg.
- 32 Augustana XVI „tenere proprium“ dann XXVII und öfter.
- 33 Apologie XXVII.
- 34 WA 51, 325.
- 35 WA Tr Bd. 4, S. 329, 22-332, 9.
- 36 WA Br Bd. 8, S. 403-405, bes. 404, 21 ff.
- 37 WA 51, 325.
- 38 Engels, S. 45.

#### Literatur

- Martin Luther, Weimarer Ausgabe, Bd. 12 u. a.
- Friedrich Engels, Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1974 (Leipzig 1875).
- Wilhelm Zimmermann, Allgemeine Geschichte des deutschen Bauernkrieges Bd. 1-3, Stuttgart 1841-45.
- Ernst Bloch, Thomas Müntzer als Theologe, München 1921.
- Karl Marx, Das Kapital, 1872<sup>2</sup> (Berlin 1952).
- G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, Stuttgart 1895.
- Julius Köstlin, Luthers Theologie, Stuttgart 1901.
- M. Greschat, Luthers Haltung im Bauernkrieg, Archiv für Reformationsgeschichte, Vol. 56, 1965.
- Harold M. Grimm, Luther's Contributions to Sixteenth-Century Organisation of Poor Relief, Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrg. 61, 1970.
- Ingtraut Ludolph, Luther und die Diakonie, Luther, Zeitschr. der Luthergesellschaft, Jg. 1967.
- Helmut Gollwitzer, Luther, Frankfurt/M. und Hamburg 1955.
- Paul Althaus, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Darmstadt 1969, (In: Reich Gottes und die Welt).
- Dieter Forte, Martin Luther und Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung, Berlin 1971.
- Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Erwin Mühlhaupt, Martin Luther und der Bauernkrieg, Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte, 43. Jahrg. 1976.

Erwin Mühlhaupt, Falsch-Müntzerei, Karlsruhe 1971.

Horst Schulze, Dieter Forte und Martin Luther, in: Kritik und Antikritik, Berlin 1971.

Kurt Aland, Martin Luther in der modernen Literatur, Witten und Berlin 1973.

W. L. Shirer, Aufstieg und Fall des 3. Reiches.

Eberhard Werner Happel, Thomas Müntzer und Martin Luther, in: P. Biehl, Kirchengeschichte im Religionsunterricht, Stuttgart 1973.

Karl Dummler, Die Leisniger Kastenordnung von 1523, Zeitschr. für ev. Kirchenrecht, 29. Bd. 1984.

Wieland Zademach, Vom „Bauernverräter“ zum „Revolutionär“? Zum Wandel des Lutherbildes in der DDR, Junge Kirche, 44. Jg. 1983.

Bernhard Lohse, Das Evangelium von der Rechtfertigung und die Weltverantwortung der Kirche, in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft“, 1973.

Martin Brecht, Martin Luther, 2 Bände, Stuttgart 1981 und 1986.

Georg Piltz, Daher bin ich, Leipzig 1983.

Siegfried Bräuer, Luthers Beziehung zu den Bauern.

Theodor Strohm, Luthers Wirtschafts- und Sozialethik, beides in Leben und Werk Martin Luthers, Göttingen 1983.

Helmut Hesse und Gerhard Müller, Über Luthers „Von Kaufhandlung und Wucher“ und zu Luthers Sozialethik, Frankfurt am Main und Düsseldorf 1987.

Das ist aber wahr: Wenn das Leiden und die Anfechtungen am größten sind, dann bedrängen und bedrücken sie uns derartig, daß man denkt, man kann nicht mehr, man müsse untergehen. Aber wenn du dann an Christus denken kannst, wird der treue Gott kommen und dir helfen, wie er von Anbeginn der Welt den Seinen geholfen hat. Martin Luther

## Gesetz und Evangelium als Grundlage für die Friedensarbeit der Kirchen

Wenn wir im folgenden das Thema Gesetz und Evangelium als theologische Grundlage für die Friedensarbeit der Kirchen aufgreifen, befassen wir uns mit einer aus der Sicht der lutherischen Theologie wichtigen Frage. Bilden Gesetz und Evangelium doch ein für die lutherische Theologie äußerst wichtiges Wortpaar. Luther meinte, daß er durch Gottes besonderes Eingreifen von neuem hatte entdecken dürfen, was es mit dem Evangelium eigentlich auf sich habe und wie zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden sei. An der mittelalterlichen scholastischen Theologie kritisiert er, daß deren Vertreter niemals das Eigentliche des Evangeliums zu verstehen lernten. Sie sahen die ganze Bibel als Gesetz an und deuteten das Evangelium als Gesetz der Liebe. Dadurch konnten sie auch Joh. 1,17 nicht richtig erfassen. Der Unterschied zwischen Mose und Jesus besteht nämlich nicht darin, daß Christus ein neues Gesetz errichtet, das weniger Gebot und darum mehr Kraft als das Gesetz Mose in sich trägt. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß das Wort, das Jesus bringt, von völlig anderer Art ist als das von Moses verkündigte Wort.<sup>1</sup>

Auf der anderen Seite ist Luther aber auch kein völliger Neuerer, will dies auch gar nicht sein. Er geht davon aus, daß seine reformatorischen Entdeckungen die Botschaft der Bibel selbst zum Ausdruck bringen. Ihm liegt zudem oft viel daran, daß seine Verkündigung mit dem gemeinsamen Glaubenszeugnis der Kirche übereinstimmt. Man darf deshalb annehmen, daß seine Gedanken über Gesetz und Evangelium als Grundlage für den Frieden Vorbilder in der christlichen Tradition haben, nicht zuletzt bei den Kirchenvätern.<sup>2</sup> Für unsere Fragestellung bietet sich daher Johannes Chrysostomus als ein wichtiger Vergleichspartner an. Wir wollen daher zunächst untersuchen, was dieser über den Frieden zu sagen hat und wie er verschiedene Aspekte der Friedensarbeit auf das verteilt, was wir Gesetz und Evangelium nennen. Danach wollen wir zu Luther übergehen und dabei mögliche Berührungspunkte und Unterschiede ausfindig zu machen suchen. Vor diesem Hintergrund sollen einige Überlegungen für die Diskussion über die Friedensfrage im Dialog zwischen der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands und der orthodoxen Kirche Rußlands dargelegt werden.

## I. Johannes Chrysostomus

### 1. Die Haltung zum Staat

Wir gehen aus von zwei Bibelauslegungen des Johannes Chrysostomus: Matth. 22,17 und Röm. 12–13. Bei der Auslegung der letzteren Stelle geht er allerdings nicht besonders gründlich auf die Frage nach dem Verhältnis der Christen zur Gesellschaft ein. Sein Hauptinteresse gilt der Kirche. Das hat seine Ursache sicher teilweise auch darin, daß er, als er diese Predigten hielt, noch Presbyter in Antiochien war und deshalb nicht genötigt, seine Haltung zur Staatsmacht und ihrem Anspruch im Detail offenzulegen. Dennoch lassen sich bei ihm einige Motive ausmachen, die für die spätere Diskussion wichtig werden sollten.

Chrysostomus äußert sich mehr über den inneren Frieden in der Gesellschaft als über das Verhältnis der Staaten zueinander. Was er zu sagen hat, läßt sich jedoch auch für die Friedensfrage im allgemeinen nutzbar machen. Ihm liegt sehr daran zu betonen, daß das Christentum den Staat und die Gesellschaftsordnung nicht untergräbt. Dies hebt er sowohl in seinem Kommentar zu Matth. 22,17 als auch in dem zu Röm. 13,1 hervor. Paulus wolle in Röm. 13,1 zeigen, daß Christus seine Gesetze nicht gegeben hat, um die Gesellschaft umzustürzen, sondern um ihr eine bessere Ordnung zu geben und die Menschen zu lehren, keine unnötigen und verlustreichen Kriege anzufangen.<sup>3</sup> Mit Hilfe von Apg. 5,36–37 vergleicht Chrysostomus Christus mit Theudas und dem Judas von Galiläa, die als Aufrührer hingerichtet wurden, und meint, die Pharisäer hätten Jesus in der Diskussion um den Steuergroschen dazu bringen wollen, sich so zu äußern, daß er mit Theudas und Judas gleichgesetzt werden konnte. Jesus habe jedoch die Absicht der Pharisäer durchschaut und es sei ihm gelungen, die Bezahlung der Steuern mit dem Gehorsam Gott gegenüber in Verbindung zu bringen.<sup>4</sup> Chrysostomus unterstreicht, daß Jesus kein wie auch immer gearteter Revolutionär war und auch seine Nachfolger keine waren. Zwar seien die Apostel und die ersten Christen oft der Aufwiegelei und revolutionärer Planungen bezichtigt worden und man habe gemeint, ihr ganzes Reden und Handeln sei allein darauf gerichtet gewesen, überkommene Institutionen zu zerbrechen. Dies sei aber eine Unterstellung, meint Chrysostomus. Die Christen seien keine Revolutionäre.<sup>5</sup> Jeder Christ solle sich vielmehr der Obrigkeit unterwerfen, und dies gelte für alle Christen, nicht nur für diejenigen, die einen weltlichen Beruf haben, sondern auch für Priester und Mönche, ja sogar für Apostel, Evangelisten und Propheten.<sup>6</sup> Chrysostomus lehnt, wie es scheint, den Gedanken ab, daß Diener und Leiter der

Kirche einen Machtbereich haben könnten, der vom Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ausgeschlossen wäre.

Wenn Chrysostomus in Anlehnung an Paulus den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit herausstellt, hat er sich mit zwei Einwänden auseinanderzusetzen. Der erste lautet: „Meinst Du, daß jeder Herrscher von Gott erwählt ist?“ Diesem Einwand begegnet Chrysostomus, indem er eine Unterscheidung zwischen Person und Amt einführt. Paulus spricht, so meint er, nicht über einzelne Herrscher, sondern über Herrschaft an sich. „Daß es Herrscher geben soll, daß die einen Herrscher sind und andere Beherrschte und daß alle Dinge nur in einer einzigen Bewegung ausgeführt werden sollen, so daß sich das Volk wie Wellen hin und her bewegt, das ist, sage ich, ein Werk der Weisheit Gottes.“<sup>7</sup> Chrysostomus ist sich bewußt, daß es sowohl gute als auch schlechte Herrscher gibt und daß Herrschaft und Macht mißbraucht werden können, aber das hebt für ihn nicht die Berechtigung einer Über- und Unterordnung in der Gesellschaft auf. Er vermag sie an vielen Stellen in der Natur auszumachen und meint, die Natur könne uns lehren, daß Anarchie, wo immer sie auch vorkommt, von Übel ist und Unrecht erzeugt. Auch führe Gleichheit oft zu Konflikten.<sup>8</sup>

Der andere Einwand, zu dem Chrysostomus Stellung bezieht, lautet: „Du tust uns Niedriges und Verachtenswertes an, wenn du willst, daß wir, die wir des Himmelreiches teilhaftig sind, uns irdischen Herrschern unterwerfen.“<sup>9</sup> Chrysostomus geht also nicht ganz selbstverständlich davon aus, daß die Obrigkeit Gottes Dienerin ist, sondern er muß sie erst vor den Christen legitimieren. Er muß aufzeigen, wie sich der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit mit dem ersten Gebot vereinbaren läßt und wie die Christen, die doch Gottes freie Kinder sind, sich irdischen Machthabern unterordnen können. Er löst das Problem mit dem Hinweis auf das Pauluswort, daß die Christen, indem sie ihrer Obrigkeit gehorsam sind, nicht irdischen Herrschern, sondern Gott unterstellt sind. Paulus sagt ja auch, daß, wer sich gegen die Obrigkeit auflehnt, mit Gott zu kämpfen hat, weil er gegen das angeht, was Gott verordnet hat. Wer also Gehorsam und Treue gegenüber seinen irdischen Herrschern erweist, bricht nicht das erste Gebot, sondern erfüllt es vielmehr. Gehorsam ist Pflicht und keine Überschußhandlung auf Seiten der Christen.<sup>10</sup> Chrysostomus weist auch daraufhin, daß es für die Christen jetzt, wo die Herrscher keine Heiden, sondern Christen seien, eigentlich viel leichter sein müßte, ihnen Gehorsam und Treue zu erweisen.<sup>11</sup>

Erst nachdem Chrysostomus in dieser Weise die Obrigkeit legitimiert hat, kann er sie als Dienerin Gottes beschreiben. Gott hat der Obrigkeit

den Auftrag gegeben, das Böse zu bestrafen und das Gute zu belohnen. Wenn die Obrigkeit dies tut, führt sie Gottes Willen aus, auch wenn sie sich dessen nicht völlig bewußt ist.<sup>12</sup> Somit kann auch eine heidnische Obrigkeit Gottes Dienerin sein. Chrysostomus unterstreicht auch, daß die Obrigkeit, da wo sie das Böse bestraft und das Gute belohnt, mit den Christen zusammenwirkt. In vielen Fällen sagen nämlich die Gesetze in der Gesellschaft und Gottes Gebot das Gleiche aus. Aufgabe des Staates ist es somit, die Menschen zu zwingen, das, was Gott sie zu tun geheißen hat, auch auszuführen. Seiner Meinung nach rechnen die meisten Menschen eher mit der Gegenwart als mit der Zukunft. Sie nehmen das jüngste Gericht nicht ernst, fürchten jedoch irdisches Urteil und Strafe. Mit ihren Machtmitteln ist die Obrigkeit daher in der Lage, sie gewissermaßen auf dem rechten Weg zu halten und sie für die christliche Verkündigung empfänglicher zu machen. Die Obrigkeit leistet also einen Dienst für das geistliche Wachstum der Menschen, wenn sie Gottes Auftrag ausführt, das Böse zu bestrafen und das Gute zu belohnen<sup>13</sup>

Auch dahingehend ist die Obrigkeit Gottes Dienerin, daß sie Frieden bewirkt und die weltlichen Institutionen aufrechterhält. Chrysostomus sieht dies als eine große Wohltat Gottes an: „Den Staaten werden durch diese Autoritäten (sc. die weltlichen Institutionen) unzählige Segnungen zuteil; und wenn du diese abschaffen würdest, würde alles zerstört und weder Stadt noch Land, weder private noch öffentliche Gebäude oder irgendetwas anderes würde bestehen bleiben, sondern die ganze Welt würde auf den Kopf gestellt werden, und die Mächtigeren würden die Schwächeren verschlingen.“<sup>14</sup> Für Chrysostomus ist wichtig, daß die Obrigkeit die bestehende Gesellschaftsordnung verteidigt, ihre Feinde auf Abstand hält, Aufruhr unterbindet und Konflikte beendet. All dies macht es den Bürgern möglich, aus dem Frieden Nutzen zu ziehen und ein in jeder Hinsicht geruhames und friedliches Leben zu führen.<sup>15</sup>

Ausschließlich Sache der Obrigkeit ist es nach Chrysostomus, durch eigenständiges Handeln auf die Einhaltung des Friedens zu achten. Dennoch gibt es einen Bereich, in dem der einzelne Bürger mitwirken kann. Er macht geltend, daß die Menschen von alters her darin übereingekommen sind, diejenigen zu unterhalten, die für die Lenkung des Staates Sorge tragen, damit diese ihre privaten Interessen hintanstellen, sich um die öffentlichen Angelegenheiten kümmern können, dafür ihre ganze Zeit zur Verfügung stellen und es damit den Bürgern ermöglichen, ihr Eigentum zu sichern. Indem sie Steuern entrichten, dokumentieren die Bürger, daß sie aus dem Einsatz der Obrigkeit Nutzen ziehen.<sup>16</sup> Die Steuer ist für Chryso-

stomus somit ein Ausdruck dafür, daß die Bürger, auch die christlichen, den Staat akzeptieren und in ihm und für ihn mitarbeiten. Ihre Wertschätzung für den Frieden und die Ordnung, die der Staat aufrichtet, bringen sie auch dadurch zum Ausdruck, daß sie für den Staat und seine Repräsentanten beten.<sup>17</sup> Gleichzeitig rechnet Chrysostomus auch deutlich mit einer Art ursprünglichem Gesellschaftsvertrag, in dem alle Bürger eine Übereinkunft über die Arbeitsteilung zwischen sich und der Obrigkeit erzielt haben.

Die Unterordnung unter die Obrigkeit findet jedoch auch ihre Grenzen. Chrysostomus begrenzt sie auf die Bezahlung der Steuern, Ehrfurcht vor der Obrigkeit und die Anerkennung ihrer Gerichtsgewalt. Dagegen soll man nicht gehorchen, wenn die Obrigkeit etwas verlangt, was den Gottesdienst verhindert oder ihm schadet. Zu einer solchen Forderung hat die Obrigkeit kein Recht, und wenn sie es tut, ist es nicht mehr die Forderung der Obrigkeit, sondern die des Teufels.<sup>18</sup> Die Obrigkeit ist dann nicht mehr eine Dienerin Gottes, sondern Werkzeug des Teufels.

## 2. Die Aufgabe der Kirche

Der von der Obrigkeit geschaffene Friede ist für Chrysostomus vor allem ein äußerlicher Friede und eine Ordnung, die den Bürgern Raum für die Verwirklichung ihrer eigenen Lebensziele gibt. Der Frieden der Obrigkeit ist primär Abwesenheit von Krieg, Konflikten und Unruhen. Die Sorge um das Beste für den Menschen dagegen ist Aufgabe für den Einzelnen. Für die Christen bedeutet dies, daß sie ihre Aufgabe in der Kirche erfüllen. Chrysostomus deutet damit Röm. 12 als Vorschrift für das Handeln des einzelnen Christen.

In seiner Auslegung von Röm. 12 hebt Chrysostomus vor allem den christlichen Opferdienst, die Gemeinschaft in der Gemeinde und die Solidarität mit den in Not geratenen Brüdern hervor. Er fragt, wie Christen, um einen Ausdruck des Paulus zu gebrauchen, ihren Leib als Opfer darbringen können. Seine Antwort ist: Unser Leib wird zu einem Opfer, wenn das Auge nichts Böses sieht, die Zunge nichts Unreines sagt und die Hand nichts tut, was gegen das Gesetz verstößt. Gleichwohl reicht es nicht, wenn man das Böse zu tun unterläßt, sondern der Mensch muß auch gute Werke tun. Die Hand muß Almosen geben, der Mund muß den segnen, der verflucht, und entsprechend müssen sich alle Glieder Gott zur Verfügung stellen.<sup>19</sup> Auf diese Weise kann jeder Christ zu einem Priester werden, der sich selbst Gott zum Opfer bringt.<sup>20</sup>

Was die Zusammengehörigkeit in der Gemeinde anbelangt, unterstreicht Chrysostomus die Gleichheit der Christen. In Christus gibt es keinen Gegensatz von Reich und Arm.<sup>21</sup> Somit herrschen in der Kirche andere Verhältnisse zwischen den Menschen als in der Gesellschaft. In der Kirche hat keiner das Recht, sich über den anderen zu erheben. Chrysostomus nennt drei Motive, durch die die Gleichheit besonders deutlich wird. Zum ersten sagt Paulus, daß alle Christen miteinander Glieder sind. Es verhält sich nicht allein so, daß die Kleinen die Glieder der Großen sind, sondern die Großen sind auch die Glieder der Kleinen. Die Großen sollen also den Kleinen dienen, und die Kleinen den Großen. Zum zweiten bilden alle Christen, große wie kleine, einen einzigen Leib. Und zum dritten ist es die Gnade Gottes, daß die Christen Glieder am Leib Christi sind.<sup>22</sup> Diese Zusammengehörigkeit erfordert Solidarität zwischen den Christen. Sie sollen lachen mit den Lachenden und weinen mit den Weinenden. Nach Chrysostomus ist es oft schwieriger, mit den Lachenden zu lachen, als mit den Weinenden zu weinen. Auf der anderen Seite kann Mitgefühl mit einem leidenden Menschen dessen Last wirklich erleichtern. Es ist eine Form der Hilfe, die der Christ geben kann, auch wenn er das Übel selbst nicht beseitigen kann.<sup>23</sup>

Sind die Christen somit Glieder ein und desselben Leibes, so sind sie auch voneinander abhängig. Chrysostomus findet es töricht und rücksichtslos, wenn Christen versuchen, überall aus eigener Kraft klarzukommen. Wenn sie glauben, sich durch die Bitte um den Beistand des anderen Menschen zu erniedrigen, berauben sie sich der Hilfe, der Kraft und des Schutzes, den die christliche Gemeinschaft zu geben vermag.<sup>24</sup> Noch stärker stellt Chrysostomus die Notwendigkeit für den Christen heraus, alles ihm Mögliche zu tun, um der Not eines Mitmenschen und besonders eines Mitchristen abzuhelpfen. Unter Berufung auf das Vaterunser könnte man meinen, vom Christen sei lediglich gefordert, das zu geben, was der Mitchrist benötigt, um einen Tag zurechtzukommen. Chrysostomus sieht in dieser Haltung viel Trägheit und Gleichgültigkeit unter den Christen. Er greift diejenigen hart an, die über die Not anderer moralisieren oder meinen, daß ein Mensch in Not der Hilfe nicht wert ist. Sogar wenn der Hilfesuchende ein Mörder oder Räuber wäre, ja sogar wenn er bereit wäre, den, bei dem er Hilfe sucht, zu berauben und zu töten, sollte ihm die Hilfe nicht abgeschlagen werden, betont Chrysostomus. Das große Vorbild der Christen ist hier Jesus, der dem Räuber, der ihn zunächst verhöhnnte, das Paradies öffnete und der den Kuß des Judas erwiderte und ihm mit einer Demut begegnete, für die man kein Wort finden kann.<sup>25</sup> Chrysostomus

kommt mehrfach darauf zurück, wie Jesus mit Judas umgeht, und betont, daß Jesu Liebe zu Judas nicht aufhörte, als dieser ihn verriet und ihn in den Tod führte. Auch die Christen können sich deshalb nicht erheben und Menschen niederschlagen, die schon geschlagen sind und Not leiden.<sup>26</sup>

Wer sich aber mit seinen Mitmenschen solidarisiert und alles dafür tut, seine Bedürfnisse zu erfüllen, wird dadurch natürlich auch zu einem Friedensstifter. Chrysostomus hält an der Mahnung des Apostels Paulus fest, Frieden mit allen Menschen zu halten, wenn es möglich ist und soweit es von ihnen selbst abhängt. Das gilt auch für ihr Verhältnis zu Juden und Heiden. Christen sollen nicht drohen oder andere verärgern. Aber Chrysostomus gibt auf der anderen Seite auch zu, daß es nicht immer möglich ist, mit allen Frieden zu halten. Die Ermahnung des Paulus enthält auch eine Grenzziehung: „Wenn es möglich ist und soweit es von euch abhängt.“ Es gibt Fälle, sagt Chrysostomus, wo es nicht möglich ist, Frieden zu halten, z. B. wenn es gilt, die Religion zu verteidigen oder für die zu kämpfen, denen übel mitgespielt wurde. Die Aussage des Apostels könne deshalb so zusammengefaßt werden: „Tu, was von dir abhängt, und gib niemandem, sei er Jude oder Heide, Veranlassung zu Krieg oder Kampf. Aber wenn du siehst, daß die Sache der Religion leidet, dann preise nicht die Eintracht vor der Wahrheit, sondern leiste tapferen Widerstand bis zum Tod. Aber auch dann sollst du dich nicht mit deiner Seele im Krieg befinden, du sollst nicht in deinem Herzen ein Feind sein, sondern lediglich kämpfen für das, um das der Streit geht.“<sup>27</sup> Chrysostomus meint hier wohl, daß der Christ in der Sache fest sein soll, aber nicht vor dem, mit dem er kämpft, auf Abstand gehen und ihn verwerfen soll. Möglich ist auch, daß er betonen will, derjenige, der einen Streit ausficht, solle dies mit gutem Gewissen tun. Er sagt jedoch nichts darüber aus, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen Christen für die Verteidigung der Sache Gottes und das Recht des Nächsten kämpfen sollen. Wenn die Christen aber selber Unrecht ausgesetzt sind, dann sollen sie nach Chrysostomus dem Beispiel Jesu folgen und die andere Wange hinhalten. Es sei das Gesetz des Teufels, daß Siege erzielt, wer härter zuschlägt und dem anderen Böses zufügt. Aber der Kampf Christi ist nicht wie ein Boxkampf bei den olympischen Spielen. Christus als Schiedsrichter gibt den Kranz dem Geschlagenen und nicht dem, der schlägt. Im Wettkampf Christi zählt nicht allein der Sieg, sondern auch der Weg zum Sieg. Daher kann auch das, was in irdischen Augen als Niederlage erscheint, Ausdruck für die Kraft Gottes sein.<sup>28</sup> Chrysostomus ist allerdings Realist genug, um einzusehen, daß es für seine Hörer schwer ist, danach zu leben: „Ich weiß, daß ihr jetzt ganz

durchgewärmt und weich wie Wachs geworden seid, aber wenn ihr hier fortgegangen seid, spuckt ihr alles wieder aus.“<sup>29</sup> Trotzdem versucht er mit mannigfaltigen Argumenten, seinen Hörern verständlich zu machen, daß es ihre Aufgabe ist, Friedensstifter zu sein und keinen Widerstand in eigener Sache zu leisten. Nur wenn es um die Religion geht, d. h. das Recht Gottes, oder wenn das Recht des Nächsten auf dem Spiel steht, sollen sie die Eintracht nicht vor die Wahrheit stellen.

### 3. Zusammenfassung

Für Chrysostomus' Auffassung vom Frieden scheint bezeichnend zu sein, daß er ihn sehr bestimmt aus der Sicht der Kirche und der Christen in den Blick nimmt. Die Christen erkennen den Staat an, sie sind durch ihre Steuern und ihre Gebete dem Staat gegenüber loyal, sie schätzen den Frieden und die Ordnung der Gesellschaft sehr hoch ein. Aber das Schaffen von Frieden und Ordnung ist einzig und allein Sache der Obrigkeit. Chrysostomus hat der Obrigkeit bzw. ihren Repräsentanten nichts darüber zu sagen, wie sie den Frieden und die Ordnung bewahren sollen. Dennoch sind die Obrigkeit und viele ihrer Diener schon Christen. Chrysostomus betrachtet die Christen lediglich als Objekte für die Machtausübung der Obrigkeit und kann darüber reflektieren, was Gehorsam gegenüber der Obrigkeit mit sich bringt und wie weit sie geht.

Die politische Aufgabe der Kirche ist auf zwei Dinge begrenzt. Auf der einen Seite soll die Kirche durch Verkündigung und Fürbitte die Loyalität ihrer Glieder zum Staat und seinen Vertretern wecken und stärken. Dadurch vermag die Kirche direkt und indirekt den Staat zu unterstützen in seinem Bemühen, den inneren und äußeren Frieden zu bewahren. Eine kritische Funktion im Verhalten zur Staatsmacht kommt der Kirche dagegen nicht zu. Auf der anderen Seite ist es Aufgabe der Kirche, Raum für ihre Liturgie und Diakonie zu schaffen. Ein Konflikt mit der Staatsmacht kann vor allem da entstehen, wo es um den Gottesdienst geht und wo der Staat einen religiösen Anspruch erhebt. Im Konfliktfall sollen die Christen Gott mehr als den Menschen gehorchen. Sie sollen sich dann weigern, dem Staat zu gehorchen und das ihnen daraus entstehende Leid ertragen. Der Bereich für die Diakonie ist dagegen sehr groß, da der Willen und die Möglichkeit des Staates, für das soziale Wohl aller zu sorgen, begrenzt ist. Der direkte Einsatz der Kirche für den Frieden findet in hohem Grad Gestalt in der diakonischen Arbeit, die der Not abhilft, welche Auswirkung oder Ursache eines Krieges sein kann. Die Kirche kann ihre Mitglieder ermahnen und zu Handlungen anleiten, die von der christlichen Liebe

zum Nächsten inspiriert sind. Dadurch, daß die Liebe auch auf die Unwürdigen und Feinde ausgedehnt wird, wird die Menschenwürde eines jeden Menschen hervorgehoben. Nicht einmal die persönlichsten Feinde werden als unmenschliche Wesen angesehen, denen aus dem Weg zu gehen man das Recht hat. In dem Maße, wie sich eine solche Haltung ausbreitet und durchsetzt, führt sie dazu, daß Barmherzigkeit und Mitmenschlichkeit Raum finden. Auch im Krieg und Konfliktfall kann dies dazu beitragen, die Grausamkeit des Krieges zu mindern und Versöhnung zu ermöglichen.

Setzt man dies in ein Verhältnis zur lutherischen Auffassung von Gesetz und Evangelium, läßt sich wohl sagen, daß das, was aus lutherischer Sicht Gesetz ist, vor allem als eine Angelegenheit des Staates gesehen wird. Die eigene Arbeit der Kirche für den Frieden ist in der Hauptsache im Evangelium und durch das Vorbild Christi begründet.

## II. Luther

### 1. Luthers Auffassung vom Gesetz

Bevor wir uns Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium als Grundlage für den Frieden zuwenden, möchten wir zu zeigen versuchen, was er mit Gesetz und Evangelium meint und wie er ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt. Inhaltlich gesehen steht das Gesetz nach Luther für alles, was den Menschen fordert und Ansprüche an ihn stellt. Gesetz können die zehn Gebote sein, die Bergpredigt Jesu, das Liebesgebot, aber auch das Gesetz in der Gesellschaft, kirchliche Vorschriften sowie Moralregeln, die Menschen formuliert haben. Das Gesetz Gottes läßt sich jedoch in einem Gebot zusammenfassen: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst“ (Luk. 10,27). Das Gebot der Liebe zum Nächsten wird besonders mit der Goldenen Regel illustriert: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten“ (Matth. 7,12).

Um Luthers Auffassung vom Gesetz Gottes richtig verstehen zu können, muß zunächst sein Verständnis der Bergpredigt Jesu dargelegt werden. Luther nimmt hier eine doppelte Frontstellung ein. Auf der einen Seite kann er die mittelalterliche Aufteilung in Gebot und evangelischen Rat nicht gutheißen. Dieser Auffassung zufolge gilt Gottes Gebot allen Menschen, aber die evangelische Ermahnung geht nur die an, die vollkommene Christen werden wollen. Die Bergpredigt wird dabei zu den evangelischen Ermahnungen gezählt. Auf der anderen Seite lehnt Luther aber auch

den Gedanken der radikalen Reformgruppen ab, daß das Gebot der Bergpredigt Norm für die Gesetzgebung in der Gesellschaft sein solle, so daß z. B. die Obrigkeit aufhören würde zu richten und stattdessen die andere Wange hinhalten würde.<sup>30</sup> Für Luther ist die Bergpredigt wirklich Gottes Gebot für alle Menschen. Jesus ist der richtige Ausleger des Gebotes Gottes, denn er kann das Gesetz zu dem machen, wozu Gott es von Anfang an bestimmt hat. In einem gewissen Sinne erkennen es alle Menschen schon mit ihrer Vernunft und ihrem Gewissen. Im Großen Katechismus legt Luther die Gebote mit Hilfe der Bergpredigt und der übrigen ethischen Verkündigung aus. Aber er macht eine Ausnahme. Im vierten Gebot unterscheidet er zwischen den Eltern und allen anderen, die auf irgendeine Weise mit Macht ausgestattet sind. Sie haben Ämter, zu deren Ausübung sie ihre Macht gebrauchen und durch die sie ihren Mitmenschen dienen sollen. Durch die Ämter sollen Wohlfahrt, Sicherheit, Frieden und Ordnung in der Welt aufrechterhalten werden. Die Träger dieser Ämter haben auch Verantwortung für den rechten Gottesdienst. Sie sollen ihr Amt mit Vernunft und Umsicht, in Treue und mit Mut ausüben. Es darf nicht vernachlässigt und auch nicht zum eigenen Vorteil mißbraucht werden.<sup>31</sup> Die Ämter gehören zu dieser Welt. Daher ist Jesus nicht der Gesetzgeber für sie und sagt auch nicht viel darüber, wie sie ausgeübt werden sollen. Jesu Reich ist nicht von dieser Welt (Joh. 18,36), und er ist nicht als Richter oder Schiedsmann in irdischen Dingen eingesetzt (Luk. 12,14). Dennoch sind diejenigen, die Ämter ausüben, nicht ihre eigenen Herren. Ihre Ämter sind in Gottes Gebot begründet und sind ein Mittel, mit dem Gott die Schöpfung aufrechterhält. Die Amtsinhaber üben Gottes Macht aus und sind, ob sie das anerkennen oder nicht, vor Gott für ihre Amtsführung verantwortlich.<sup>32</sup>

## 2. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Nach Luther besteht die wichtigste Aufgabe der Theologie darin, zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden zu können.<sup>33</sup> Nur wenn diese Aufgabe richtig erfüllt wird, ist es möglich deutlich zu machen und daran festzuhalten, daß Rechtfertigung und Erlösung allein Werk der Gnade Gottes sind.

Bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium geht Luther oft von deren Beziehung zum Menschen aus. Er beschreibt, wie Gesetz und Evangelium auf die Menschen wirken und was sie bei ihnen voraussetzen. Wenn Luther hier über das Gesetz spricht, sieht er von dessen Inhalt ab und schließt alles ein, was als Gesetz angese-

hen werden kann. In seinem großen Galaterbriefkommentar schreibt er z. B.: „Gesetz und Evangelium (sind) zwei einander scharf entgegengesetzte Lehren. ... Das Gesetz ist der Antreiber, der fordert, daß wir arbeiten und handeln. Es will, kurz gesagt, etwas von uns haben. Das Evangelium fordert nichts, sondern gibt für nichts und gebietet uns, mit offenen Händen anzunehmen, was uns angeboten wird. Aber Fordern ist ein Gegensatz zum Geben. Und Entgegennehmen Gegensatz zum Anbieten. Beides läßt sich nicht gleichzeitig tun. Denn ich nehme das an, was gegeben wird. Aber das, was ich gebe, empfangen ich nicht, sondern biete es jemand anderem an. Wenn also das Evangelium ein Geschenk ist und ein Geschenk anbietet, so fordert es nichts. Und umgekehrt gibt uns das Gesetz nichts, sondern fordert etwas von uns, und zu allem Überdruß noch etwas, das wir nicht erfüllen können.“<sup>34</sup> Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium besteht also darin, daß das Gesetz eine Forderung ist, die bestimmte Handlungen der Menschen voraussetzt, während das Evangelium ein Geschenk ist, welches bewirkt, daß die Menschen es entgegennehmen. Dem Gesetz korrespondiert auf der Seite der Menschen, daß sie nach dem Gesetz leben, während das entsprechende Verhalten zum Evangelium der Glaube ist. Dadurch, daß das Gesetz Forderungen stellt, ist nicht ausgeschlossen, daß es auch Verheißungen enthalten kann. Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium ist daher nicht identisch mit dem Unterschied zwischen Gebot und Verheißung. Luther schreibt z. B. in seinen Schmalkaldischen Artikeln: „So halten wir, daß das Gesetz gegeben sei von Gott, erstlich der Sünden zu steuern mit Dräuen und Schrecken der Strafe und mit Verheißen und Anbieten der Gnaden und Wohltat.“<sup>35</sup>

Luther denkt hier möglicherweise an 2. Mose 20,5–6, die Stelle, mit der er die Vorstellung der zehn Gebote im Kleinen Katechismus abschließt: „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der über die, so mich hassen, die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied.“ In Luthers Auslegung dieser Bibelstelle heißt es: „Gott droht damit, alle zu bestrafen, die seine Gebote übertreten; daher sollen wir seinen Zorn fürchten, damit wir nicht gegen seine Gebote handeln. Aber seine Gnade und alles Gute verheißt er allen, die seine Gebote halten; daher sollen wir ihn lieben, uns in ihm trösten und gerne in seinem Gebot leben.“<sup>36</sup> Es ist der Umstand, daß die Verheißungen eine Bedingung enthalten, der Luther dazu bringt, auch 2. Mose 20,6 als Gesetz zu verstehen. Gott verspricht seine Gnade und alles Gute dem, der seine Gebote hält. Das Gesetz sagt also: Wenn du Gottes Gebote hältst, darfst du leben.

Gottes Gnade oder Segen bleibt an die Gesetzeserfüllung des Menschen gebunden bzw. ist von ihr abhängig. Das Gesetz sagt daher nicht, wie der Mensch das Gesetz erfüllen kann. Für Luther ist somit auch Ausdruck des Gesetzes, wenn Jesus in seiner Antwort auf die Frage des Schriftgelehrten, was er tun solle, um das ewige Leben zu erben, auf das Liebesgebot hinweist und sagt: „Tu das, so wirst du leben“ (Luk. 10,28).<sup>37</sup>

Luther kann den Unterschied von Gesetz und Evangelium also von der Rechtfertigung her bestimmen. Diejenige Rechtfertigung, die durch die Erfüllung des Gesetzes erlangt wird, nennt Luther aktive Rechtfertigung. Hier ist der Mensch Subjekt. Die Rechtfertigung jedoch, die das Resultat des Evangeliums ist, bezeichnet Luther als passive Rechtfertigung. Hier ist der Mensch Objekt. Es handelt sich um etwas, das ihm widerfährt, ein Geschehen, bei dem er Objekt für das Eingreifen Gottes ist. Luther schreibt: „Aber die Rechtfertigung vor aller anderen, die Rechtfertigung des Glaubens, die uns Gott durch Christus ohne Werke zurechnet, ist weder bürgerlich noch zeremoniell und besteht auch nicht in der Erfüllung von Gottes Gesetz oder überhaupt in unserem Handeln. Sie ist etwas völlig anderes, eine rein passive Rechtfertigung. Gleichwie die oben genannte aktiv ist. Hier handelt es sich nicht darum, daß wir handeln oder Gott etwas geben, sondern wir stehen als reine Empfänger da und lassen einen anderen in uns wirken, nämlich Gott. Daher halte ich es für angebracht, die Rechtfertigung des Glaubens oder die christliche Rechtfertigung eine passive zu nennen.“<sup>38</sup>

Eine dritte Möglichkeit, den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium deutlich zu machen, besteht darin, ihn mit den Glaubensartikeln oder der Trinität zu verbinden. Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium bedeutet nämlich nicht, daß das Gesetz durch das Evangelium aufgelöst wird. Das Gesetz behält seine Bedeutung weiterhin bei, aber es geht darum, ihm seinen richtigen Platz zuzuweisen. Luther hebt dies ausdrücklich in seinem Großen Galaterbriefkommentar hervor: „Wenn die Vernunft zu hören bekommt, daß die Rechtfertigung oder der Segen von der Gnade oder der Verheißung kommt, zieht sie sofort den Schluß: Also ist das Gesetz zu nichts nütze. Daher muß man der Lehre vom Gesetz viel Aufmerksamkeit schenken, was und wie man über es denken soll, so daß man es auf der einen Seite nicht völlig verwirft, wie es die Schwärmer taten, die vor zehn Jahren den Anlaß für den Bauernkrieg gaben, indem sie sagten, daß die evangelische Lehre den Menschen von allem Gesetz freimacht. Auf der anderen Seite soll man dem Gesetz nicht die Fähigkeit zu rechtfertigen zuschreiben. In beiden Fällen handelt man gegen das Gesetz.“

Diejenigen, die durch das Gesetz gerechtfertigt werden wollen, gehen zu weit nach rechts, diejenigen, die völlig frei vom Gesetz sein wollen, kommen zu weit nach links. Statt dessen soll man sich an den Königsweg halten, daß man einerseits das Gesetz nicht völlig verwirft, ihm andererseits auch nicht mehr, als ihm gebührt, zuschreibt.<sup>439</sup>

Der Königsweg, von dem Luther spricht, besteht darin, daß das Gesetz seine positive Aufgabe in der Schöpfung hat, im ersten Glaubensartikel, seine Aufgabe in Bezug auf die Erlösung und Heiligung jedoch nur vorbereitenden Charakters ist. Sie wirkt als eine Hinweis auf Christus. Damit ist das verbunden, was Luther den Gebrauch des Gesetzes nennt. Das Gesetz hat verschiedene Funktionen im Handeln Gottes mit der Welt und den Menschen. Die erste Aufgabe besteht in der Aufrechterhaltung der Weltordnung und in der Verhinderung von Chaos. Luther versteht das Gesetz als Werkzeug Gottes im Kampf gegen den Teufel. Der strebt danach, selbst und durch seine Werkzeuge die von Gott eingerichtete Ordnung zu zerstören und dadurch die gesamte Schöpfung zu verderben. Um dies zu verhindern, hat Gott sein Gesetz gegeben. Luther betont daher besonders die negative Funktion des Gesetzes als Grenze für das Böse.

Nur indirekt hat das Gesetz eine positive Wirkung, nämlich durch die Schaffung von Lebensraum für das Gute. Luther schreibt: „Das erste Ziel und die erste Aufgabe des Gesetzes besteht also darin, die Gottlosen im Zaum zu halten. Denn der Teufel regiert in der ganzen Welt und treibt die Menschen zu allerlei Untaten. Daher hat Gott die Obrigkeit, die Eltern, Lehrer, Gesetze, Gefängnisse und alle bürgerlichen Einrichtungen verordnet, um zumindest die Hände des Teufels zu binden, damit sie nicht noch mehr tun können, so daß er nicht nach Gutdünken rasen kann. So wie man an besessene Menschen, in denen der Teufel mit Macht regiert, Ketten und Fesseln anlegt, damit sie nichts Übles tun können, so muß die ganze Welt, die vom Teufel besessen ist und sich Hals über Kopf in allerlei Verbrechen stürzt, von den Ketten und Fesseln der Obrigkeit gebändigt werden, d. h. von deren Gesetzen, die die Welt an Händen und Füßen binden, so daß sie sich nicht blind in Übel aller Art hineinhängt. Wenn sie sich auf diese Art nicht binden läßt, muß sie mit dem Verlust des Lebens büßen. Diese bürgerliche Zucht ist im höchsten Grad vonnöten und von Gott eingerichtet um des allgemeinen Friedens willen, um das Volk zu erziehen, und vor allem, um das Evangelium zu bewahren“<sup>440</sup>

Luther schließt jedoch nicht aus, daß das Gesetz auch bei der Verwirklichung der Nächstenliebe eine positive Aufgabe haben kann. Das Gesetz zieht nicht nur eine Grenzlinie für das Böse, sondern bringt, abgesehen

von den irdischen Dingen, auch eine positive Rechtfertigung zustande. „Die Rechtfertigung des Gesetzes ist eine irdische, sie handelt in irdischen Dingen und besteht darin, daß wir gute Werke tun“, schreibt Luther im Großen Galaterkommentar.<sup>41</sup>

In der gleichen Schrift bietet Luther auch eine interessante Erklärung, wie das Wort „tun“ verstanden werden will. Man muß, sagt er, dem Wort in der Natur, der Moralphilosophie und der Theologie verschiedene Inhalte zuweisen: „Tun ist also eine Sache in der Natur, eine andere in der Moralphilosophie und wiederum eine andere in der Theologie. In der Natur muß zunächst der Baum kommen und dann die Frucht. In der Moralphilosophie bedeutet „tun“, die richtige Einsicht zu haben und einen guten Willen zum Handeln. Als Theologen sagen wir dagegen, daß die Moraltheologie Gott nicht zum Ziel oder zur Zweckursache hat. Denn Aristoteles, ein Sadduzäer oder ein nach bürgerlichem Maßstab guter Mensch bezeichnet es als die richtige Einsicht und guten Willen, wenn man das gemeinsame Beste des Ganzen sucht, Frieden und Ehrbarkeit. Höher steigt weder der Philosoph noch der Gesetzestifter; er meint nicht, daß man durch richtige Einsicht und guten Willen die Vergebung der Sünden und das ewige Leben erlangt, wie es die Sophisten und die Mönche meinen. Daher ist ein heidnischer Philosoph viel besser als der durch das Werk Gerechtfertigte. Er bleibt nämlich innerhalb seiner Grenzen, nimmt nur Rücksicht auf Anständigkeit und Gesellschaftsfrieden, er vermischt Göttliches und Menschliches nicht miteinander.“<sup>42</sup> Luther akzeptiert offenbar, daß das gemeinsame Beste, Anständigkeit und gesellschaftlicher Friede, Ziel des irdischen Lebens sind. Bei der Verwirklichung dieser Ziele wendet man die Goldene Regel an, und Handlungen, die auf diese Ziele gerichtet sind, können als im moralischen Sinne gut bezeichnet werden. Hinsichtlich dieser Handlungen hat der Mensch auch eine moralische Verantwortung und einen freien Willen. Hinsichtlich der irdischen Rechtfertigung stehen Gesetz, Vernunft und Moralphilosophie weitgehend auf der gleichen Linie. Dennoch ist es schließlich Jesus, der in seiner Begpredigt und in seiner sonstigen Unterweisung die richtige Auslegung des Gesetzes bietet. Jesus verschärft in allen Punkten die Forderung des Gesetzes, so daß es dem Gebot entspricht, Gott mit dem ganzen Herzen und mit ganzer Seele und mit dem ganzen Verstande zu lieben und unseren Nächsten wie uns selbst. Jesu Unterweisung im Gesetz ist Gottes Wort. Es ist Gottes Gebot und Gottes Gesetz, das in der Gesetzesverkündigung an uns gerichtet ist. Durch Jesus wird diese Forderung so eindringlich gestellt, daß der gefallene Mensch sie aus eigener Kraft unmöglich erfüllen kann. Aber

dennoch handelt es sich stets um Gottes Gebot und Gottes Gesetz. Das Gesetz klagt daher an und richtet. Es zeigt uns unsere Übertretungen und macht uns klar, daß wir Gottes Gebot nicht erfüllen konnten und können. Das Gesetz würde uns verurteilen, wenn Christus nicht zu unserer Rettung gekommen wäre. Damit Christus zum Erlöser wird, treibt uns das Gesetz zu ihm. Das Gesetz wird also zu einem Erzieher zu Christus und erhält eine Aufgabe im Zusammenhang mit dem zweiten und dritten Glaubensartikel. Hier ist das Wirken des Gesetzes jedoch rein negativ. Es bereitet den Weg für die Rechtfertigung, bringt diese aber nicht zustande. Luther schreibt: „Die zweite Aufgabe des Gesetzes ist eine theologische oder geistliche und zielt darauf, die Übertretungen zu vermehren. Das Gesetz des Mose hat seine größte Bedeutung in der Vermehrung und Vervielfachung der Sünden, besonders im Gewissen. Darüber spricht Paulus vortrefflich in Röm. 7,7. Das wirkliche Amt des Gesetzes und seine vornehmliche und eigentliche Aufgabe liegt also darin, dem Menschen seine Sünde, Blindheit, Elend, Gottlosigkeit, Unkenntnis, Haß und Verachtung für Gott, Tod, Hölle, Gericht und Zorn, die er bei Gott verdient, klarzumachen.“<sup>43</sup>

Das Evangelium hat seinen eigenen Platz im zweiten und dritten Glaubensartikel, aber sein Wirken wird auch im menschlichen Leben in der Schöpfung spürbar. Das Evangelium zeichnet sich dadurch aus, daß es Christus offenbart und daß es Christus zum Inhalt hat. Luther schreibt: „Daher offenbart allein das Evangelium Gottes Sohn. ... Der Inhalt des Evangeliums ist Christus. Denn was das Evangelium lehrt und mir zeigt, ist eine göttliche Tat, die mir aus reiner Gnade gegeben ist. Sie ist nicht menschliche Vernunft oder menschliche Weisheit und nicht einmal Gottes Gesetz. Und dieses Geschenk empfangen wir allein aus dem Glauben.“<sup>44</sup> Indem es Christus offenbart und enthält, verschafft das Evangelium Anteil am gesamten Heilshandeln Christi: „Christus ist Gottes Lamm, das die Sünden der Welt trägt. Wer auf Christus vertraut, besitzt also den, der die Sünden der Welt wegträgt. Wenn die Sünde weggetragen ist, ist damit auch der Zorn weggetragen, und wenn der Zorn weggetragen ist, sind auch Tod und Verdammnis weggeräumt. Somit ist die Rechtfertigung anstelle der Sünde gekommen, die Versöhnung und die Gnade anstelle des Zornes, das Leben anstelle des Todes und die ewige Seligkeit anstelle der Verdammnis.“<sup>45</sup> Diese Gaben sind so groß, daß der Mensch sie sich weder ausdenken kann noch sie sich selbst beschaffen kann. Sie müssen von Gott selbst offenbart werden, und es ist der heilige Geist, der dem Menschen hilft, sie entgegenzunehmen. Luther schreibt: „Diese Art Lehre, die Gottes

Sohn offenbart, kann man sich nicht lehren, sie kann nicht verkündet werden oder durch irgendeine menschliche Weisheit und auch nicht durch das Gesetz selbst nachgewiesen werden, sondern sie wird von Gott offenbart, zunächst durch das äußere Wort und dann im Herzen durch den Geist. Das Evangelium ist also ein göttliches Wort, das vom Himmel herabkommt und durch den heiligen Geist offenbart wird, der auch darum ausgesandt ist, obwohl das äußere Wort vorangeht.<sup>46</sup> Das äußere Wort ist nicht nur das gepredigte Wort, sondern alle Formen, in denen das Heilshandeln uns erreicht und uns zugeteilt wird. In den Schmalkaldischen Artikeln heißt es darüber: „Wir wollen nu wieder zum Evangelio kommen, welchs gibt nicht einerleiweise Rat und Hulf wider die Sunde; denn Gott ist reich in seiner Gnade: erstlich durchs mundlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sunde in alle Welt, welchs ist das eigentliche Ampt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierden durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. 18: ‚Ubi duo fuerint congregati.‘<sup>47</sup>

Wenn der Mensch durch das Werk des heiligen Geistes anfängt, an das Evangelium zu glauben, erlangt er Rechtfertigung und Freiheit. Der Glaube erfüllt das erste Gebot. Der Glaube läßt Gott Gott sein, aber der Glaube wird immer im Kampf gegen seinen Gegensatz, den Unglauben verwirklicht. Dennoch rechnet Gott die Teilhabe des Glaubens an Christus als wirkliche und vollkommene Rechtfertigung. Luther schreibt: „Es sind diese zwei Dinge, die gemeinsam die Rechtfertigung ausmachen. Das eine ist der Glaube im Herzen selbst, der eine von Gott gegebene Gabe und der einwohnende Glaube an Christus ist. Das andere ist, daß Gott diesen unvollkommenen Glauben zur vollkommenen Gerechtigkeit um Christi, seines Sohnes, willen anrechnet, der für die Sünden der Welt gelitten hat und an den ich begonnen habe zu glauben. Und aufgrund dieses Glaubens sieht Gott nicht die Sünde, die in mir noch übrig ist. Denn solange ich im Fleisch lebe, gibt es wirklich Sünde in mir. Aber in der Zeit beschützt Christus mich unter dem Schutz seiner Fittiche und wälzt den weiten Himmel der Sündenvergebung über mich, unter dem ich sicher lebe. Er hindert Gott nämlich daran, die Sünden zu sehen, die noch in meinem Fleisch verblieben sind.“<sup>48</sup> Die Teilhabe an Christus, die der Mensch im Glauben gewinnt, verschafft ihm auch die Freiheit von Gesetz, Sünde, Tod, Fluch und Hölle. Es ist eine Freiheit, deren Platz vor allem im Gewissen des Menschen ist. Luther schreibt: „Es ist die Freiheit, durch die uns Christus freigemacht hat, nicht von menschlicher Knechtschaft oder

der Willkür eines Herrschers, sondern von Gottes ewigem Zorn. Wo? Im Gewissen, dort bleibt unsere Freiheit und geht nicht darüber hinaus. Denn Christus macht uns nicht durch eine bürgerliche oder fleischliche, sondern durch eine theologische und geistliche Freiheit frei, nämlich so, daß unser Gewissen frei und fröhlich wird, ohne Furcht vor dem kommenden Zorn. Das ist eine wirkliche und unschätzbare Freiheit, mit deren Größe und Majestät verglichen die bürgerliche und fleischliche Freiheit kaum etwas hermacht. Denn wer kann es beschreiben, gewiß zu sein, daß Gott nicht zornig ist und auch nicht zornig sein wird, sondern daß er in aller Ewigkeit ein guter und milder Vater um Christi willen sein wird! Das ist wahrlich eine unfassbar große Freiheit, in der höchsten Majestät einen Gönner, Beschützer und Helfer zu haben, der uns schließlich sogar leiblich so befreit, daß unser Leib, der in Vergänglichkeit, Niedrigkeit und Schwachheit gesät wird, in Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraft aufersteht (1. Kor. 15,42 f.). Dies ist eine unsägliche Freiheit, größer als Himmel und Erde und alles Geschaffene, daß wir auf ewige Zeit frei sind von Gottes Zorn.<sup>49</sup> An dieser Stelle kann man darauf hinweisen, daß das Wort „tun“ nach Luther auch einen theologischen Inhalt hat. Luther möchte deutlich machen, daß der Mensch gerechtfertigt sein muß, bevor er das Gesetz so erfüllen kann, wie es eigentlich verlangt wird. Das Sein kommt vor dem Wirken, den Baum muß es vor der Frucht geben, sagt Luther. Daher machen gute Werke keinen Menschen gut, aber der gute Mensch tut gute Werke. Der Christ ist, in dem Maße wie er Christ ist, ein guter Baum, der gute Frucht bringt. Er braucht daher kein Gesetz mehr, welches das, was er tut, aus ihm herausschleibt. Sein Handeln ist stattdessen eine Konsequenz aus seinem Glauben. Luther schreibt: „In der Theologie enthält das Wort ‚tun‘ eine völlig neue Bedeutung und fordert auch richtige Einsicht und guten Willen, aber in theologischer, nicht in moralischer Hinsicht, und zwar dergestalt, daß ich durch das Wort des Evangeliums einzusehen gelernt habe und glaube, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, um uns von Sünde und Tod zu erlösen. Tun wird dadurch zu etwas Neuem, zu etwas, das der Vernunft, den Philosophen, den Gesetzesstiftern und allen Menschen unbekannt ist. Es ist nämlich eine heimliche und verborgene Weisheit (1. Kor. 2,7). Tun setzt in der Theologie mit Notwendigkeit den Glauben selbst voraus.“<sup>50</sup>

### 3. Der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium

Durch das Evangelium wird es dem Menschen also möglich, das Gesetz in dem Maße, wie er Christ ist, zu erfüllen. Der Christ ist frei vom Gesetz

in dem Sinn, daß ihn das Gesetz nicht länger treibt und anklagt. Im Glauben ist er frei von der Anklage des Gesetzes. Er wird vielmehr von der Liebe Christi angetrieben. Er steht nicht länger unter Zwang. Dennoch ist das Gesetz Wegweiser für ihn in der Weise, daß die Unterweisung Jesu z.B. in der Bergpredigt Gottes Gebot ist, das Gott erfüllt haben möchte. Das Evangelium ist eine Kraft, die es dem Christen möglich macht, als einzelner Mensch nach dem Gebot der Bergpredigt zu leben. In dem Maße, wie der Christ ein Amt ausübt, gibt ihm das Evangelium Möglichkeiten, das Amt richtig zu gebrauchen. Das Evangelium macht die Vernunft und das Urteil frei von Eigensinn und der Abhängigkeit von falschen Götzen. Der Christ kann dadurch klarer sehen, wie sein Amt dem Besten seines Nächsten dienen kann. Das Evangelium gibt ihm auch den Mut, die Treue und die Ausdauer, die eine richtige Amtsausübung voraussetzt. Auf diese Weise wird die Freiheit verwirklicht, die das Evangelium in der faktischen Situation, in der der Christ lebt, in den Werken der Liebe gibt.

Luther ist sich jedoch völlig bewußt, daß die einwohnende Rechtfertigung des Christen auf Erden erst angefangen hat. Als Mensch ist er teilweise gerechtfertigt und teilweise Sünder.<sup>51</sup> Durch das Evangelium wohnt Christus in ihm und erneuert ihn durch den heiligen Geist. Aber auch im Christenmenschen gibt es weiterhin Kräfte, die gegen Christus und seinen Willen streiten und ihn ständig den Angriffen der Welt und des Teufels aussetzen.<sup>52</sup> Zu dem Teil, in dem der Mensch ein Sünder ist, steht er unter dem Gesetz. Das Gesetz muß ihn immer noch zwingen, den Willen Gottes zu tun, es klagt ihn an und verurteilt ihn, wenn er gegen Gottes Willen handelt oder darin säumig ist, ihn zu erfüllen. Luther macht sich keine Illusionen über die Möglichkeiten der Christen, das Gesetz in allen seinen Forderungen zu erfüllen. Die volle Rechtfertigung hat der Christ lediglich durch den Glauben an das Evangelium. Unter den Bedingungen, die auf Erden herrschen, ist Gemeinschaft mit Gott nur möglich durch die Vergebung der Sünden.

#### 4. Die zwei Regimente

Die Unterscheidung, die Luther zwischen Gesetz und Evangelium vollzieht, ist zwar eng mit seiner Lehre von Gottes weltlichem und Gottes geistlichem Regiment verbunden, fällt aber nicht mit ihr zusammen. In der Regimentenlehre geht es darum, wie Gott in der Welt wirkt und seine Macht in der Welt ausübt. Gesetz und Evangelium spielen in beiden Regimenten eine Rolle. Man kann daher nicht sagen, daß das weltliche Regiment das Gesetz in Funktion und das geistliche Regiment das Evangelium

in Funktion sein sollen, auch wenn das weltliche Regiment mehr mit dem Gesetz und das geistliche mehr mit dem Evangelium zu tun hat.

Luther lehrt, daß Gott seine Schöpfung durch das weltliche Regiment bewahrt und aufrecht erhält. Dieses Regiment zielt darauf, Chaos zu verhindern und das allgemeine Beste, den Anstand und den gesellschaftlichen Frieden zu fördern. Für dieses Ziel gibt es im weltlichen Regiment Ämter, z.B. die Obrigkeit, die Lehrer und Eltern. Auf diese Ämter hat Gott seine Macht delegiert. Die Ämter verfügen über Macht und können daher Zwang auf die Menschen ausüben und sie dazu antreiben, äußerlich gesehen das Gute zu tun. Aber die Macht des Amtes ist keine eigenständige Macht, sie hat sie vielmehr von Gott verliehen bekommen und soll ihre Macht als Dienerin Gottes ausüben.<sup>53</sup> Im Amtsbegriff selbst ist also eine Machtbegrenzung enthalten. Die Ämter sind in der Regel so eingerichtet, daß sich ihre Befugnisse nur auf eine bestimmte Anzahl Menschen erstrecken, und ihr Auftrag gilt auch nur einer bestimmten Seite im menschlichen Leben. Die Inhaber eines Amtes im weltlichen Regiment handeln nur dann recht, wenn sie das Böse in Grenzen halten und das Gute fördern. Natürlich können die Ämter von bösen und trägen Menschen mißbraucht werden, aber dann sind nicht die Ämter, sondern deren Inhaber schlecht. Die Ämter des weltlichen Regiments gehören schließlich allein in das irdische Reich, in das jetzige Zeitalter, das zu Ende geht, wenn Christus in seiner Herrlichkeit erscheint.

In seiner Wirkungsweise ist das weltliche Regiment ein Ausdruck für das Gesetz. Das Evangelium wird dadurch wirksam, daß es den Christen die Möglichkeit gibt, sich in Freiheit dem weltlichen Regiment unterzuordnen. Das Evangelium verschafft dem Christen auch die Freiheit, sich mit gutem Gewissen in ein Amt und einen Auftrag im weltlichen Regiment berufen zu lassen. Luther rechnet damit, daß sich die guten Werke als eine Folge des Glaubens in hohem Maße im Handeln der Christen im weltlichen Regiment niederschlagen. Die ganz gewöhnlichen irdischen Aufgaben, die von ihnen im Rahmen des weltlichen Regiments geleistet werden, werden für sie zu einem Dienst für Gott selbst. Die durch das Evangelium gegebene Freiheit wiederum macht es ihnen möglich, ihr Amt in Treue und mit Augenmaß auszuüben.

Durch sein geistliches Regiment will Gott die Menschen an der Erlösung durch Christus teilhaben lassen. Das geistliche Regiment erstreckt sich über das Gewissen der Menschen. Es hat also mit ihrem Verhältnis zu Gott, ihrem Glauben und dem Gottesdienst zu tun. Das geistliche Regiment wird vom Predigtamt ausgeübt. Es unterscheidet sich dadurch vom

weltlichen Regiment, daß Gott seine Macht bei sich selbst behält. Das Predigtamt verkündet das Wort und verwaltet die Sakramente, aber es sind Wort und Sakrament, nicht die Priester, die über das Gewissen der Menschen herrschen sollen. Die Macht des geistlichen Regiments ist die Macht des Wortes und des Sakraments. Um diese Macht ausüben zu können, müssen Wort und Sakrament frei sein. Das heißt, daß ihnen das auszuüben möglich sein muß, auf das hin Christus sie gestiftet hat. Keine weltliche oder kirchliche Autorität darf die Freiheit des Wortes und des Sakramentes begrenzen. Das Wort muß als Gesetz und Evangelium verkündet werden können, und das Sakrament muß auf die Weise und mit dem Ziel verwaltet werden können, wie es Jesus angeordnet hat. Gleichzeitig muß auch das Gewissen der Menschen frei sein, so daß es vom Evangelium und nur von ihm allein bestimmt wird.<sup>54</sup>

Während das weltliche Regiment durch Zwang gekennzeichnet ist, zeichnet sich das geistliche Regiment durch Freiheit aus. In dieser Hinsicht gehört es mit dem Evangelium zusammen, so wie auch sein Ziel ganz genau das gleiche wie das des Evangeliums ist: Gottes Reich aufzurichten, Menschen der Erlösung in Christus teilhaftig werden zu lassen. Jedoch gibt es auch für das Gesetz einen Platz im geistlichen Regiment, dadurch nämlich, daß es zu den Aufgaben dieses Regimentes gehört, das Gesetz zu verkünden.

Das geistliche Regiment begrenzt durch seine Freiheit das weltliche. Die Zwangsmacht des weltlichen Regiments erstreckt sich nicht über das Gewissen oder über Wort und Sakrament. Wenn das weltliche Regiment über das Gewissen bestimmen will, d. h. diktieren will, was die Menschen glauben sollen oder dürfen, oder wenn es die Freiheit von Wort und Sakrament begrenzen will, überschreitet es seine Grenzen. Dann wird es für die Untertanen nötig, den Gehorsam zu verweigern. Hier gilt es dann nach Apg. 5,29, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen und darauf zu achten, daß man dem Kaiser nicht gibt, was Gott gehört. Hier sind Unbeugsamkeit und Kompromißlosigkeit gefragt, die den Glauben auszeichnen. Die Gehorsamsverweigerung geschieht jedoch in der Form des passiven, nicht des aktiven Widerstandes. Man darf das weltliche Regiment nicht mit äußeren Machtmitteln bekämpfen. Wenn die Obrigkeit die Gehorsamsverweigerung nicht akzeptiert, sondern zu verstärktem Zwang greift, sieht Luther keinen anderen Ausweg für den Christen, als das Leiden auf sich zu nehmen oder in ein Gebiet zu fliehen, das unter einer anderen Obrigkeit steht. Auf jeden Fall muß das weltliche Regiment als die einzige Zwangsmacht respektiert werden.<sup>55</sup>

Auch das weltliche Regiment hat eine gewisse Freiheit im Verhältnis zum geistlichen. Es wird nicht erst dadurch zu Gottes Regiment, daß es den Zielen dient, die für Gottes Reich aufgestellt sind. Die Obrigkeit wird nicht dadurch zur Dienerin Gottes, daß sie sich unter die Leitung der Kirche stellt. Das weltliche Regiment ist schon allein deshalb Gottes Regiment, weil es Gott verordnet hat. Es dient Gott bei der Verwirklichung seiner innerweltlichen Ziele. Schon dadurch dient es der Kirche. Es ermöglicht so den gesellschaftlichen Frieden, der die Verkündigung des Evangeliums möglich macht. Durch die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente dient das geistliche Regiment wiederum auf vielfältige Weise dem weltlichen.

##### 5. Gesetz und Evangelium als theologische Grundlage für die Friedensarbeit der Kirche

Unsere Darstellung hat gezeigt, daß das Gesetz für Luther einen wichtigen Grund für die Friedensarbeit darstellt. Ist doch Frieden ein innerweltliches Ziel und eines der Ziele, zu deren Verwirklichung das weltliche Regiment da ist. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch das Evangelium für Luther als ein theologischer Grund für die Friedensarbeit der Kirche Bedeutung gewinnt.

Luther befaßt sich in verschiedenen Zusammenhängen mit den Voraussetzungen für den Frieden in der Gesellschaft und für den Frieden zwischen den Staaten. Er geht davon aus, daß der Frieden auf dem Respekt für das weltliche Regiment und auf der rechten Ausübung der Ämter innerhalb dieses Regiments aufbaut. Was den Frieden verdirbt, ist auf der einen Seite die Anarchie und auf der anderen Seite die Tyrannei. Für Luther ist das erste schlimmer als das letztere. Zwar mißbraucht ein Tyrann seine Macht und sein Amt, und er kann seinen Untergebenen bittere Leiden zufügen. Aber auch er hat ein Amt, das ihm von Gott gegeben ist, und dieses Amt ist zu respektieren. Man kann immer noch, trotz allem, hoffen, daß der Tyrann eines Tages zur Vernunft kommt und einsieht, daß er seine Machtausübung ändern muß, wenn er sein Amt behalten will. Tut er dies nicht, kann man nur darauf warten, daß ihm Gott sein Amt durch äußere oder innere Feinde wegnimmt. Luther rechnet damit, daß Gott sehr verläßlich ist und direkt in die Geschichte eingreift und seine Vergeltung ausführt. Die Untertanen und am allerwenigsten die Christen sollen jedoch meinen, daß sie es sind, die Gottes Urteil ausführen sollen. Sie sollen sich stattdessen an Röm. 12,19 halten: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr.“<sup>56</sup>

Im Unterschied zur Tyrannei beinhaltet die Anarchie nach Luther nicht nur, daß ein Amt mißbraucht wird, sondern auch, daß die heilige Ordnung, die Gott eingerichtet hat, zerbrochen wird. Das heißt: man lehnt sich gegen Gott auf, man ergreift Partei für den Teufel gegen Gott und gibt dem Teufel Gelegenheit, Chaos zu verursachen. Die bösen Kräfte der Menschen werden losgelassen. Früher oder später entsteht ein Krieg aller gegen alle, worunter besonders die anständigen Menschen und diejenigen, die sich nicht verteidigen können, zu leiden haben. Es ist, als würde man Schafe, Wölfe, Adler und Löwen in den gleichen Stall einsperren und ihnen sagen: „Seid fromm und lebt in Frieden miteinander.“ Man darf erwarten, daß das Schaf gehorsam ist und sich friedlich verhält. Aber es hilft nicht, gegenüber den Wölfen, den Adlern und dem Löwen freundliche Worte zu machen. Sie fressen das Schaf doch auf und zerfleischen sich am Ende gegenseitig.<sup>57</sup>

Eine geordnete Machtausübung im Staat ist also notwendig. Luther weist auf eine Reihe von Motiven dafür hin; wir haben einige schon angedeutet. Fürs erste kann gesagt werden, daß eine geordnete Machtausübung den Gebrauch von Macht begrenzt, während Anarchie und Tyrannei zu Machtmißbrauch und Gewalt führen. Eine geordnete Machtausübung hält auch böse und gottlose Menschen im Zaum und verhindert dadurch, daß das Böse überhand nimmt. Sie ist nötig, damit Gerechtigkeit entsteht, denn niemand kann Richter in eigener Sache sein. Sie soll die Schwachen und Wehrlosen schützen und ein Ausdruck der Barmherzigkeit ihnen gegenüber sein. Eine geordnete Machtausübung ist schließlich nötig, damit das Predigtamt seinen Auftrag in Frieden und Freiheit ausführen kann.

Luther selbst ging in der Regel davon aus, daß die ordnende Machtausübung innerhalb der hierarchisch strukturierten Standesgesellschaft, in der er selbst lebte, ausgeübt wurde. Es ist jedoch offenkundig, daß er eine solche gesellschaftliche und die aus ihr resultierende staatliche Ordnung nicht als prinzipiell notwendig ansieht. Er kann verschiedene Staatsformen diskutieren, akzeptiert aber seine Gesellschaft als die historisch vorgegebene. Er rechnet sehr damit, daß Gott in der augenblicklichen Situation am Wirken ist. Auf der anderen Seite ist ihm der Gedanke der Souveränität des Volkes, eines Gesellschaftsvertrages, der Demokratie und der naturgegebenen Menschenrechte fremd. Er weist die Auffassung geradewegs zurück, daß mit Hilfe des Schöpfungsberichtes behauptet werden könne, es gebe eine ursprüngliche Gleichheit in der Gesellschaft. Für ihn zeigt Römer 13, daß Gott Über- und Unterordnung in der Gesellschaft

eingerrichtet hat und alle sich danach richten müssen. Nur unter den Christen herrscht Gleichheit. Sie haben keinen anderen außer Christus über sich. Unter ihnen kann es keinen geben, der höher steht, denn sie sind alle gleich und haben in gleicher Weise Recht, Macht, Güter und Ehre. Unter ihnen strebt auch niemand danach, höher als ein anderer zu sein, denn jeder will in der Nachfolge Christi der geringste unter allen und der Diener aller sein.<sup>58</sup>

Wenn Luther der Obrigkeit durch sein Evangeliumsverständnis und durch seine Regimentenlehre eine gesteigerte Mündigkeit und Selbständigkeit gibt und wenn er gleichzeitig behauptet, daß sich die Obrigkeit mehr durch Vernunft und Billigkeit als durch die geschriebenen Gesetze leiten lassen solle, enthält seine Auffassung doch Züge, die es erlauben, sie weiterzuentwickeln und auf neue Verhältnisse anzuwenden, wenn nur die Forderung nach einer geordneten Machtausübung erfüllt wird. Luthers Auffassung vom Gesetz, der Staatsordnung und dem Gesellschaftsfrieden schließen Reformen und Erneuerung nicht aus. Dagegen kann man Luthers Auffassung kaum für eine Revolution anwenden. Sie setzt voraus, daß die Bürger in Zeiten großer politischer Konflikte und Umwälzungen Partei für die bestehende oder zumindest die gesetzliche Ordnung ergreifen. Nur das sich aus einer Revolution ergebende Resultat kann als ein historisches Faktum und damit als Eingreifen Gottes angenommen werden.

Luther wendet seine Sicht der Obrigkeit auch auf die Frage nach dem Frieden zwischen den Nationen an. Das hängt damit zusammen, daß er den Fürsten als einen Landesvater ansieht, der die Verantwortung für die Geschehnisse des Volkes trägt. Krieg und Frieden werden somit zu einem Verhältnis zwischen Personen. Im deutsch-römischen Reich, in dem Luther lebte, waren diese Personen zudem in ein System der über- und Unterordnung eingefügt, so daß Luther Römer 13 darauf anwenden konnte.

Wie in der Gesellschaft, so ist auch in den internationalen Beziehungen der Frieden das Ziel, das es zu erreichen gilt. Für Luther ist Krieg nur und ausschließlich von Übel. Er unterstreicht, daß Krieg Leiden und Tod bedeutet, daß er die Soldaten zwingt, ihr Leben zu opfern, daß er Frauen zu Witwen und Kinder zu Waisen macht. Das schlimmste ist, daß diejenigen, die mit schlechtem Gewissen in den Krieg zogen, ihr Heil verlieren, wenn sie fallen. Luther vermag im Krieg aber auch Gottes Urteil und Strafe für die Tyrannei der Obrigkeit und ihren Machtmißbrauch oder für den Eigennutz und die Hartheit der Untertanen zu sehen. Es genügt nicht nur zu

versuchen, Krieg zu vermeiden, man muß für den Frieden auch durch einen gerechten, vernünftigen und maßvollen Gebrauch der Macht und ihrer Mittel arbeiten.

Luther verurteilt den Krieg aber trotzdem nicht unter allen Umständen. Es ist für ihn von großer Bedeutung, daß Johannes der Täufer von den Soldaten, die zu ihm kamen, um sich taufen zu lassen, nicht verlangte, ihren Beruf aufzugeben. Er geht davon aus, daß die Zwangsmittel, die von der Obrigkeit zur Bewahrung des Friedens innerhalb eines Landes angewandt werden, auch im Verhältnis zwischen den Nationen nötig werden können. In gewissen Situationen kann der Krieg nach Luther das kleinere von zwei Übeln sein. Die Obrigkeit kann in einem solchen Fall als eine Art Arzt angesehen werden, der gezwungen ist, einen Arm oder ein Bein zu amputieren, wenn der Patient überleben soll. Jemanden, der die Situation nicht überblickt, mag die Amputation brutal und lieblos anmuten, aber für den, der tiefer sieht, ist sie ein Ausdruck der Liebe und Sorge um das Leben des Patienten.<sup>59</sup>

Ein Krieg ist jedoch ein so großes Böses, daß er nur in sehr wenigen Situationen in Frage kommt. Ein Angriff ist niemals erlaubt, und außerdem muß der Obrigkeitssichtspunkt respektiert werden. Ein untergeordneter Fürst hat kein Recht, sich gegen einen übergeordneten mit Waffen zu verteidigen, sondern darf für seine Sache allein mit dem Wort kämpfen und muß darauf vertrauen, daß die Macht der Wahrheit zuletzt den Sieg davonträgt. Ein Übergeordneter oder Gleichgestellter hat das Recht, sich gegen einen Untergeordneten oder Gleichgestellten zu verteidigen, aber soll ihm zuerst Frieden anbieten und bereit sein, ihm sein Recht einzuräumen.<sup>60</sup>

Wenn man sich an diese Prinzipien hält, kommt es nicht oft vor, daß ein Krieg als berechtigt angesehen werden kann. Luther erhebt geradeheraus die Forderung, daß ein Krieg, um als gerecht zu gelten, sowohl hinsichtlich seiner Ursachen als auch seiner Ziele als gerecht beurteilt werden muß. Soll doch das weltliche Regiment seiner Auffassung nach die irdische Rechtfertigung verteidigen und aufrechterhalten. Wenn ein Krieg gerechtfertigt ist, sollen die Untertanen mit gutem Gewissen an ihm teilnehmen, wenn die Obrigkeit dies so befiehlt. „In einem solchem Fall muß der eine sein Gut und sich selbst für einen anderen aufs Spiel setzen. Und in so einem Krieg ist es christlich und ein Werk der Liebe, freimütig zu töten, die Feinde zu berauben und brandzuschätzen und alles zu ihrem Schaden zu tun, um sie zu überwinden, abgesehen davon, daß man sich vor der Sünde hüten und keine Frauen und Jungfrauen schädigen soll. Und wenn

man die Feinde besiegt hat, soll man Gnade und Friedfertigkeit denjenigen erweisen, die sich ergeben und demütigen.“<sup>61</sup> Die gleichen Regeln gelten auch, wenn man sich nicht sicher ist, ob ein Krieg gerecht ist oder nicht. An einem ungerechten Krieg darf man jedoch nicht teilnehmen. Dann kämpft man mit schlechtem Gewissen und verliert sein Heil.

Man könnte den Eindruck haben, daß das Evangelium nicht viel zu bedeuten scheint, wenn es um Krieg und Frieden geht. Aber so ganz ohne Bedeutung ist das Evangelium auf jeden Fall nicht. Luther verwendet vielmehr, wenn er über Krieg und Frieden spricht, das Evangelium recht häufig als Argument. Er betont immer wieder, daß das Evangelium kein Anlaß zu Krieg sein kann und darf. Luther kann unter keiner Bedingung akzeptieren, daß die Bauern für ihren Aufruhr zur Begründung angeben, sie wollten das Evangelium frei hören. Er gibt zwar zu, daß es das höchste Unrecht ist, Menschen am Hören des Evangeliums zu hindern, weil dies ja bedeutet, daß man sie der Möglichkeit, erlöst zu werden, beraubt. Aber dieses Unrecht gibt dennoch den Bauern nicht das Recht, zu den Waffen zu greifen. Man darf nicht mit Waffenmacht für das Evangelium kämpfen. Ebenso wenig hat man ein Recht, gegen das Evangelium zu kämpfen. Nach dem Reichstag zu Augsburg fürchtet Luther, daß der Kaiser einen Krieg gegen die Evangelischen anfangen wird. Das ist eine sehr schwierige Situation für Luther. Wenn er seinen Prinzipien treu bleiben will, kann er den evangelischen Ständen nicht den Rat geben, sich zu verteidigen. Ist doch der Kaiser die höchste Obrigkeit.<sup>62</sup> Luther wendet sich daher in der „Warnung an seine lieben Deutschen“ an den Kaiser und versucht, ihm nahezubringen, daß er schlechte Ratgeber habe und daß er von seinen Kriegsplänen Abstand nehmen möge. Gleichzeitig warnt Luther alle Deutschen davor, am ungerechten Krieg des Kaisers teilzunehmen. In der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ behauptet Luther auch, daß ein Krieg gegen Ketzern ungerecht ist. Ketzerei sei eine geistliche Angelegenheit und solle auch mit geistlichen Waffen überwunden werden.<sup>63</sup> Für ihn ist das Evangelium wenigstens insoweit ein Grund für Frieden, daß es unmöglich ist, aus religiösem Anlaß Krieg zu führen. Luther betont außerdem, daß allein das Evangelium den Menschen die Stärke geben kann, Tyrannei auszuhalten, ohne dagegen einen Aufruhr anzufangen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß nach Luthers Lehre Gott sich vorbehalten hat, durch sein geistliches Regiment über das Gewissen der Menschen zu bestimmen. Bei der Frage von Krieg und Frieden ist für Luther entscheidend, ob ein Mensch ein gutes oder schlechtes Gewissen hat. Wer mit einem schlechten Gewissen in den Krieg zieht, verliert das Heil. Krieg kann man

nur mit einem guten Gewissen führen. Dabei spielt nicht nur die persönliche Überzeugung, ob jemand ein gutes Gewissen hat oder nicht, eine Rolle. Die Teilnahme an einem ungerechten Krieg kann niemals mit einem guten Gewissen oder mit dem Glauben an Christus vereinbart werden. Aber auch wenn man an einem gerechten Krieg teilnimmt, bleibt das Gewissen an das Wort Gottes gebunden. Die Aufgabe des Predigtamtes ist es, Gottes Wort auf die aktuelle Situation anzuwenden und das Gewissen der Menschen zu binden oder zu lösen. Das Predigtamt erhält hier eine prophetische Aufgabe, die sich Luther gerne selbst zuweist. „Ich bin der Deutschen Prophet“, schreibt er in der Warnung an seine lieben Deutschen.<sup>64</sup> Er macht hier klar, wann ein Krieg gerecht und wann er ungerecht ist. Er möchte mit seiner Schrift den Bauern und den Soldaten des Kaisers ein schlechtes Gewissen, und denen, die gegen die Bauern und gegen die Türken kämpfen, ein gutes Gewissen verschaffen. Hier kommen sowohl Gesetz als auch Evangelium zur Anwendung. Es ist die Pflicht aller, sich vor Aufruhr zu hüten und dazu beizutragen, die Aufrührer niederzuschlagen. Aber Luther schreibt auch: „Wenn du ein Christ bist, dann mach keinen Aufruhr, und darin trägst du dazu bei, daß Frieden und Ordnung im Staat erhalten bleiben.“<sup>65</sup>

Wenn es um Menschen geht, die im weltlichen Regiment keinen Auftrag haben, m. a. W., die keine staatliche Zwangsgewalt ausüben, ist für Luther wichtig, daß im fünften Gebot nach der Auslegung Jesu vor allem das Gebot der Feindesliebe enthalten ist. Das fünfte Gebot verbietet nicht nur zu töten. Es will auch den Grund und die Ursache dafür beseitigen, daß sich Menschen gegenseitig umbringen. Es verlangt nämlich ein geduldiges und sanftmütiges Herz gegenüber dem, der Anlaß zum Zorn gibt. Und es begnügt sich nicht damit zu verbieten, daß wir dem Nächsten Böses antun, sondern fordert auch, daß wir nicht versäumen, unseren Nächsten zu verteidigen, zu schützen und zu retten. Luther schreibt: „Darüber ist die Meinung Gottes, daß wir keinem Menschen Leid widerfahren lassen, sondern alles Gute und Liebe beweisen, und (sie) ist (wie gesagt) eigentlich gegen die gerichtet, so unsere Feinde sind. Denn daß wir Freunden Gutes tun, ist noch schlichte heidnische Tugend, wie Christus Matthäus 5 sagt. Da haben wir nun abermals Gottes Wort, damit er uns reizen und treiben will zu rechten, edlen, hohen Werken als Sanftmut, Geduld und in Summa Liebe und Wohltat gegen unseren Feinde.“<sup>66</sup>

Luther legt also besonderen Wert darauf, daß der Gegner und Feind ein Nächster ist, dem wir unsere Liebe zu erweisen schuldig sind. Von Bedeutung ist dabei auch die Betonung Luthers, daß diese Liebe sich im Tun des

Guten erweisen soll, d.h. in Handlungen, die das Leben des Nächsten verteidigen, schützen und retten. Besonders die Christen werden hier darauf verpflichtet, als einzelne Menschen sowohl für die Linderung der Leiden des Krieges zu arbeiten als auch zu beseitigen, was Veranlassung zum Krieg geben kann. Daß sie dies als einzelne Menschen tun sollen, wenn sie keine staatliche Zwangsmacht ausüben, heißt nicht, daß jeder einzelne diese Verpflichtungen erfüllen soll. Sie können sich durchaus zusammenschließen und sie als Gemeinde oder als Kirche erfüllen.

## 6. Zusammenfassung

Für Luther hat ebenso wie für Chrysostomus die Arbeit der Kirche für den Frieden darin zu bestehen, daß die Kirche die Loyalität ihrer Mitglieder gegenüber der Staatsmacht weckt und stärkt und für den Staat betet. So soll nach Luther die Kirche zu Frieden und Ordnung in der Gesellschaft beitragen und es der Staatsmacht möglich machen, ihren Auftrag, für Sicherheit und Wohlstand des Volkes zu sorgen, zu erfüllen. Die Kirche und ihre Mitglieder haben somit eine besondere Verantwortung. Sie haben darauf zu achten, daß sich die Liebe zum Nächsten auch auf die Feinde erstreckt und sich dies in Taten zeigt. Dies gibt der Kirche Möglichkeiten an die Hand, zur Beseitigung von Ursachen zu Konflikten und Krieg beizutragen und die Not zu lindern, die entsteht, wenn der Frieden gebrochen wird.

Gleichzeitig gibt es einen wichtigen Unterschied. Chrysostomus spricht zu den Christen lediglich in ihrer Eigenschaft als Untertanen. Er überläßt es der Staatsmacht, nach eigenem Urteil die Verantwortung für Ordnung und Frieden zu übernehmen. Luther lebt mehr als tausend Jahre später und hat eine lange Tradition kirchlicher ethischer Unterweisung für die Gesellschaft und ihre Repräsentanten hinter sich. Er lebt zudem in einer Gesellschaft, die beansprucht, christlich zu sein. Es ist daher nur natürlich, daß er sich auch an die wendet, die beauftragt sind, staatliche Zwangsgewalt auszuüben. Seine Lehre vom weltlichen Regiment verschafft ihm die Möglichkeit, Gesetz und Evangelium denjenigen zu verkünden, die diese Zwangsgewalt ausüben. Das Gesetz sagt dabei, wie diese Macht gebraucht werden soll, und das Evangelium versetzt den Machtausübenden in die Lage, seinen Auftrag mit Vernunft und Umsicht, Treue und Mut zu erfüllen. Das Gesetz befiehlt und verurteilt, das Evangelium gibt die Kraft, für Gerechtigkeit, Sicherheit und Wohlfahrt zu arbeiten. Wenn man Luther als einen Repräsentanten der Kirche ansieht, könnte man sagen, daß die Kirche für den Frieden arbeitet, indem sie sich in Verkündigung und Seelsor-

ge mit denjenigen, die staatliche Zwangsmacht ausüben, kritisch solidarisch erweist. Das Gesetz steht für die Kritik, das Evangelium für die Solidarität. Die Kirche braucht die Gesellschaft und ihre Repräsentanten nicht damit allein zu lassen, auf eigene Verantwortung für Gerechtigkeit, Wohlergehen und Frieden zu sorgen, und sie braucht ebenso wenig unkritisch alles zu akzeptieren, was die Repräsentanten des Staates für diese Ziele zu tun vorgeben. Die Kirche kann und soll zu einem rechten Gebrauch der Macht, die Gott denen anvertraut, die ein Amt im weltlichen Regiment ausüben, ermahnen, und sie soll auch den Mißbrauch dieser Macht tadeln. Von Gottes Gesetz her kann die Kirche sagen, wie die Macht recht gebraucht und wann sie mißbraucht wird.

### **III. Die Dialoge zwischen der Kirche Finnlands und der Kirche Rußlands**

Der Dialog zwischen der finnischen lutherischen Kirche und der russischen orthodoxen Kirche wird in einer Situation geführt, die sich in wesentlichen Momenten von der unterscheidet, in der Chrysostomus und Luther wirkten. Die beiden Kirchen wirken in einer Welt, in der die Verantwortung des gewöhnlichen Staatsbürgers für den Frieden und seine Bewahrung viel größer ist als zur Zeit des Chrysostomus und Luthers. Heute ist der Christ nicht nur ein Untertan, sondern auch Subjekt gesellschaftlicher Beschlußfassung und Machtausübung. Er ist nicht länger an eine Person, sondern an eine Verfassung gebunden. Er kann sich nicht länger damit begnügen zu gehorchen, sondern er trägt mit an der Verantwortung. In gewissem Sinn hat er die Pflichten, die früher der Obrigkeit zukamen, übernommen. Gott will durch den Christen ebenso wie durch jeden Mitbürger Gerechtigkeit, Wohlstand und Frieden auf Erden aufrichten und bewahren. Wenn der Christ seine Macht als Staatsbürger delegiert, sollte er diese Macht Menschen anvertrauen, die seiner Meinung nach imstande sind, diese Verpflichtungen auch zu erfüllen. Er soll mit diesen Menschen solidarisch sein, aber er soll auch kritisch überprüfen, wie sie ihre Macht ausüben. Es ist daher wichtig, daß es genügend Kanäle für Solidarität und Kritik gibt.

Auch die praktische Verantwortung für die Bewahrung des Friedens ist viel umfassender als zur Zeit des Chrysostomus und Luthers. Die Verantwortung des Christen kann sich nicht mehr lediglich auf die Bezahlung der Steuern beschränken. Die Aufgabe des Schutzes und der Verteidigung unserer Gesellschaft wird nicht länger einer kleinen Armee überlassen, sondern kommt in unterschiedlicher Weise einem großen Teil der Bürger

zu. In einer Krisensituation kann der größte Teil der Bevölkerung für die Ausübung oder Beteiligung an der Ausübung der staatlichen Zwangsgewalt in Anspruch genommen werden. Diese Menschen erhalten dadurch Ämter im weltlichen Regiment Gottes, und die Frage nach der richtigen Verwaltung ihres Amtes berührt sie ganz persönlich.

Gleichzeitig sind die Möglichkeiten der Kirchen, für den Frieden zu wirken, durch eingeschränkt, daß sie in einer nachchristlichen Epoche leben. Sie haben keine selbstverständliche Autorität mehr in der Gesellschaft. Sie müssen damit rechnen, daß sie sich zunächst an die begrenzte Gruppe von Menschen richten, die Christen sind oder es werden wollen. Außerhalb dieser Gruppe erreicht die Kirche Menschen, wenn der Inhalt ihrer Botschaft das Gewissen von Menschen guten Willens anspricht.

Diese Bedingungen machen es trotzdem nicht unmöglich, die Prinzipien, die wir bei Chrysostomus und Luther gefunden haben, auch heute noch anzuwenden. Bleibende Aktualität kommt ihnen besonders darin zu, daß sie mit großem Nachdruck bezeugen, wie Christen als Einzelmenschen und als Gemeinde die Liebe zum Nächsten durch Taten verwirklichen und auch auf die Feinde ausdehnen können und sollen. Wenn die Kirchen so leben, werden sie zu einem Werkzeug der Barmherzigkeit in einer oft unbarmherzigen Welt. Sie wachen damit über die Würde aller Menschen in einer Zeit, in der viele ihres Rechtes, menschenwürdig behandelt zu werden, beraubt werden. Sie tragen dazu bei, die Ursachen für Konflikte und Kriege zu vermindern, indem sie für Wahrheit, Maß, Geduld und Versöhnung arbeiten. In den Gesprächen zwischen der finnischen lutherischen Kirche und der russischen orthodoxen Kirche wurde diese Seite im Auftrag der Kirche für den Frieden mit Recht oft herausgestellt. Die Christen sind aufgerufen, Friedensstifter zu sein. Man hat unterstrichen, daß dieser Ruf nur erfüllt werden kann, wenn die Christen durch das Evangelium Frieden mit Gott gefunden haben.<sup>67</sup> Hier stellt also in erster Linie das Evangelium das theologische Fundament für die Friedensarbeit der Kirchen dar. Dabei ist aber auch wichtig, daß die Kirchen wie auch die einzelnen Christen die Freiheit und die Möglichkeit haben, ihren Glauben in Handeln umsetzen zu können.

Die historische Entwicklung hat uns jedoch gelehrt, daß die Kirche ihre Friedensarbeit nicht auf freiwilligen Einsatz im Dienst für Mitmenschlichkeit und Feindesliebe begrenzen kann. In unserer Zeit ist die Frage nach Krieg und Frieden für die Zukunft der Welt und der Menschheit entscheidend geworden.<sup>68</sup> Die Kirchen müssen daher Wege finden, auf denen der Friede zwischen den Völkern in unserer Welt bewahrt und vertieft werden

kann. Ihnen ist schon dadurch eine neue Verantwortung auferlegt worden, daß viele Christen mitverantwortlich sowohl am politischen Leben als auch an der Verteidigung der Gesellschaft teilnehmen.

Die Verantwortung für den Frieden zwischen den Völkern und die Ausübung der Zwangsgewalt des Staates gehört mit der Sorge um die Welt, wie Gott sie geschaffen hat und unserer Obhut anvertraut hat, zusammen. Damit wird das Gesetz als ein theologischer Grund für die Friedensarbeit der Kirchen aktualisiert. Bei Chrysostomus zeigt sich dieser Aspekt vor allem als eine allgemeine Solidarität mit der öffentlichen Macht und denen, die sie ausüben. Wenn die Kirchen direkt Verantwortung für den Weltfrieden übernehmen wollen, muß diese Solidarität dadurch genauer spezifiziert werden, daß die Kirchen denjenigen Zielen des Staates ihre Unterstützung geben, die nach ihrem Urteil dem Frieden dienen und mit Gottes Willen übereinstimmen. Die Kirchen können dabei auch auf Faktoren im zwischenstaatlichen Umgang hinweisen, die den Frieden erschweren oder bedrohen. Dadurch können die Kirchen das Gewissen der Christen und aller Menschen guten Willens ansprechen, sie ermuntern und in ihrer Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit bestärken.

Auf diese Weise kommt man der lutherischen Auffassung vom Gesetz als einem theologischen Grund für die kirchliche Friedensarbeit schon sehr nahe. Luther ist uns insofern von Nutzen, als er durch seine Regimentenlehre die Verantwortungsträger der Gesellschaft und diejenigen, denen die Gewalt im Staat übertragen ist, besonders beachtet. Er billigt ihnen weitgehend die Fähigkeit zu, durch Vernunft und eigenes Urteil in rechter Weise Ziel und Mittel zu finden. Er behauptet aber dennoch das Recht der Kirche, sich zu diesen Fragen zu äußern. Die Kirche soll in Predigt und Seelsorge Gesetz und Evangelium verkünden. Die Kirche soll prüfen und kritisieren, aufmuntern und stärken dürfen. Um auf diese Weise kritisch und solidarisch sein und damit Frieden und Gerechtigkeit fördern zu können, muß die Kirche die Freiheit haben, ihre Botschaft auszusprechen. Das setzt auch den Zugang zu freier und verlässlicher Information voraus.

Die Kirche muß als das geistliche Regiment bei ihrer Verkündigung von Gesetz und Evangelium für das weltliche Regiment beachten, in welcher faktischen Situation sich die Entscheidungsfindung und Machtausübung in der Gesellschaft vollziehen. Um prüfen und kritische Solidarität ausüben zu können, muß die Kirche die Ziele kennen, vor die sich die Verantwortlichen im Staat gestellt sehen. Sie muß bereit sein, erst einmal zuzuhören und zu verstehen, bevor sie zu reden beginnt. Aber sie muß auch ihre

Distanz zu bewahren wissen, damit sie ihre Unterstützung nicht begrenzten Zielen gewährt, die mit der Verantwortung für das Beste des Volkes oder der ganzen Menschheit nicht zu vereinbaren sind.

Während der angespannten internationalen Lage in letzter Zeit hat man Ziele ausfindig zu machen gesucht, die sich alle Menschen guten Willens zueigen machen könnten und die Frieden und gegenseitiges Verstehen stärken könnten. Fünf Ziele meint man dabei ausmachen zu können. Zum ersten sollte die Menschheit so organisiert werden, daß ein friedliches Zusammenleben der Völker möglich wird und die notwendigen Änderungen der Einstellung bewirkt werden, die zum Aufbau einer solchen Organisation nötig sind. Solange es eine solche Organisation nicht gibt, muß die tägliche Arbeit zur Verminderung von Spannungen und zur Abwendung von Kriegsgefahr gestützt und gestärkt werden. Zum zweiten gilt es dafür zu kämpfen, daß die Menschenrechte, die durch internationale Deklarationen und Übereinkünfte anerkannt worden sind, auch in der Praxis beachtet werden. Zum dritten gilt es, dafür Sorge zu tragen, daß die Rohstoffe in verantwortlicher Weise verwaltet werden. Zum vierten muß der Zugang zu den Rohstoffen der Erde neu zwischen den Völkern geregelt werden. Die soziale Gerechtigkeit, die man innerhalb der einzelnen Staaten aufzurichten versucht hat, sollte auf die internationale Ebene übertragen werden, und durch Verhandlungen und Verträge, nicht durch Konkurrenz und Konflikt, sollte eine Umverteilung durchgeführt werden. Schließlich sollte die Technik menschlicher gestaltet werden. Sie sollte nicht Herr über den Menschen sein, sondern sich damit begnügen, ihm zu dienen. Die Sorge für den Menschen und das Menschliche sollte sie durchdringen und sie zügeln.<sup>69</sup>

Dies sind einige Beispiele für die Ziele, zu denen Stellung zu nehmen auch die Kirchen Anlaß haben. Sie haben Grund zu prüfen, ob diese Ziele für ihre Bemühung um den Frieden dienlich sind. In einem solchen Fall können die Kirchen die Zusammenarbeit mit Menschen guten Willens, wie wir es in unseren Dialogen zum Ausdruck gebracht haben, verwirklichen. Der eigene Beitrag der Kirchen sollte vor allem darin bestehen, die Einstellungen zu stärken, die internationalen Frieden und Gerechtigkeit möglich machen.<sup>70</sup>

Bei dieser Arbeit sind die Kirchen aufeinander angewiesen. Auch wenn es einer einzelnen Kirche gelingen sollte, das Gewissen bei Menschen guten Willens anzusprechen, sind diese Menschen doch immer nur Bürger eines Landes und haben deshalb nur begrenzte Einflußmöglichkeiten. Man

hat daher mit Recht die Bedeutung der ökumenischen Organisationen für die Friedensarbeit herausgestellt.<sup>71</sup> Dabei ist auch wichtig, daß diese Organisationen einen gemeinsamen Grund für ihre Friedensarbeit finden.

Wenn Gesetz und Evangelium der Friedensarbeit der Kirchen zugrunde gelegt werden, wird ein realistischer und energischer Einsatz für den Frieden möglich. Die Kirchen wissen auf der einen Seite, daß die Friedensarbeit, die auf der Grundlage des Gesetzes getan wird, im irdischen Reich ihre Heimat hat. Dieses Reich ist nicht ewig. Es soll aufhören, wenn das Reich Christi in seiner Vollendung in Erscheinung tritt. Die Arbeit der Kirchen und der Christen für den Frieden ist keine Bedingung für die Rechtfertigung und die Zugehörigkeit zum Reich Gottes. Auch wenn den Kirchen ihre Arbeit für den Frieden mißlingt, haben sie dennoch am Reich Christi teil. Sie glauben, daß das Reich Christi Bestand hat und zuletzt siegt, trotz allem, was in unserer Welt geschieht. Auf der anderen Seite kann die Zugehörigkeit zum Reich Christi aber auch nicht Gleichgültigkeit gegenüber dem Frieden und der Zukunft der Menschheit bedeuten. Es ist eben diese Welt, in der die Kirchen mit ihrer Arbeit für den Frieden in Wort und Tat Zeugen des Reiches Christi sein sollen.

#### Anmerkungen

- |    |   |    |                     |
|----|---|----|---------------------|
| 1  | Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883– (WA), 40 I, 542, 29 ff. | 13 | PG 60, 617.         |
|    |   | 14 | PG 60, 617.         |
|    |   | 18 | PG 58, 656.         |
| 2  | Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK) S. 414 f.        | 19 | PG 60, 595 f.       |
|    |   | 20 | PG 60, 597.         |
| 3  | J.-P. Migne, Patrologiae Graecae Tomus LX, Paris 1862 (PG 60), 613.                 | 21 | PG 60, 610.         |
|    |   | 22 | PG 60, 601.         |
| 4  |   | 23 | PG 60, 610.         |
| 5  |   | 24 | PG 60, 611.         |
| 6  |   | 25 | PG 60, 607.         |
| 7  |   | 26 | PG 60, 607 f.       |
| 8  |   | 27 | PG 60, 611.         |
| 9  |   | 28 | PG 60, 613 f.       |
| 10 |   | 29 | PG 60, 614.         |
| 11 |   | 30 | WA 32, 300, 29 ff.  |
| 12 |   | 31 | BSLK 596, 609, 625. |

- 32 WA 11, 267, 30 ff.; 19, 648, 13 ff.
- 33 WA 40 I, 207, 16 ff.; 40 I, 511, 31 ff.
- 34 WA 40 I, 336, 35 ff.
- 35 BSLK, 435.
- 36 BSLK, 510.
- 37 WA 40 I, 250, 16 ff.; 40 I, 425, 28 ff.
- 38 WA 40 I, 41, 15 ff.
- 39 WA 40 I, 527, 31 ff.
- 40 WA 40 I, 479, 30 ff.
- 41 WA 40 I, 46, 31 ff.
- 42 WA 40 I, 410, 24 ff.
- 43 WA 40 I, 480, 32 ff.
- 44 WA 40 I, 141, 10 ff.
- 45 WA 40 I, 261, 18 ff.
- 46 WA 40 I, 142, 14 ff.
- 47 BSLK, S. 499.
- 48 WA 40 I, 366, 27 ff.
- 49 WA 40 I, 3, 20 ff.
- 51 WA 40 II, 24, 19 ff.
- 52 BSLK, S. 722 f.
- 53 WA 11, 251, 12 ff.; 19, 626, 7 ff.; 19, 629, 17 ff.
- 54 WA 11, 262, 31 ff.
- 55 WA 11, 267, 11 ff.
- 56 WA 19, 634, 20 ff.
- 57 WA 11, 252, 3 ff.
- 58 WA 11, 270, 30 ff.
- 59 WA 19, 625, 29 ff.
- 60 WA 11, 276, 27 ff.; 19, 615, 1 ff.
- 61 WA 11, 277, 16 ff.
- 62 WA 30 III, 270 ff.
- 63 WA 11, 268, 7 f.
- 64 WA 30 III, 290.
- 65 WA 19 629, 1 ff.
- 66 BSLK, S. 609.
- 67 Hannu T. Kamppuri (Hrg.), Dialogue Between Neighbours. Publications of Luther-Agricola Society, Bd. 17, Helsinki 1986, S. 44, 52, 61, 77 f., 89.
- 68 Kamppuri, S. 44, 52, 78, 101.
- 69 Jan Magnus Jansson, in: Hufvudstadsbladet, 5. 3. 1980.
- 70 Kamppuri, S. 45, 53, 61 f., 79 f., 90, 114.
- 71 Kamppuri, S. 61, 80, 103, 114.

Man hebt jetzt an, das natürliche Recht und die natürliche Vernunft als etwas zu rühmen, woraus alles geschriebene Recht gekommen und geflossen sei; und das ist ja wahr und wohl gerühmt. Aber das ist der Fehler, daß ein jeder wähnen will, es stecke das natürliche Recht in seinem Kopfe.

Martin Luther

## Frieden schaffen mit weniger Waffen

### *Ethische und politische Überlegungen*

Die Idee eines Konzils, oder wie es dann abgeschwächt heißt, eines konziliaren Prozesses Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung geht auf eine Idee von Carl Friedrich von Weizsäcker zurück und ist entstanden in der damals sehr hektischen Atmosphäre und Diskussion um den Nachrüstungsbeschluß, der auch in der Kirche zu unterschiedlichen Auffassungen geführt hat.

Weizsäcker hat kürzlich – mit dem Titel „Bewußtseinswandel“ – sein neuestes Buch veröffentlicht. Dort heißt es, daß die uns bedrängenden Themen der Gerechtigkeit, des Friedens, der Bewahrung der Schöpfung durch gemeinsame Anstrengungen der Vernunft lösbar sind. Weizsäcker führt aber gleichzeitig aus, unsere politischen Ordnungen, unser gesellschaftlicher Zustand und unsere seelische Verfassung machten diese gemeinsame Vernunft fast unmöglich. Diese Aussage könnte man als resignativ oder als pessimistisch verstehen. In diesem Wörtchen *fast unmöglich*, also nicht unmöglich, steckt auch ein optimistischer Ansatz für eine Lösung der uns bedrängenden Fragen. Dieser Optimismus ist unverzichtbar nicht zuletzt für einen Christen, wenn er an die Lösung ganz schwieriger und drängender politischer Sachfragen herangehen will.

Dietrich Bonhoeffer hat im Jahre 1943, wenige Monate vor seiner Verhaftung, einen Rückblick geschrieben auf zehn Jahre, von 1933 bis 1943, und dort in einem Kapitel über den Optimismus folgendes gesagt: „Es ist klüger, pessimistisch zu sein. Vergessen sind die Enttäuschungen, und man steht vor den Menschen nicht blamiert da. So ist Optimismus bei den Klugen verpönt. Optimismus ist in seinem Wesen keine Ansicht über die gegenwärtige Situation, sondern eine Lebenskraft, eine Kraft der Hoffnung, wo andere resignieren, eine Kraft, den Kopf hochzuhalten, wenn alles fehlzuschlagen scheint, eine Kraft, Rückschläge zu ertragen, eine Kraft, die die Zukunft niemals dem Gegner läßt, sondern sie für sich in Anspruch nimmt. Es gibt auch einen dummen, feigen Optimismus, der verpönt werden muß. Aber den Optimismus als Willen zur Zukunft soll niemand verächtlich machen, auch wenn er hundertmal irrt; er ist die

Gesundheit des Lebens, die der Kranke nicht anstecken soll.“ Diese Begriffsbestimmung des Optimismus ist von ganz großer Bedeutung, weil die Diskussion der letzten Jahre über die drängenden Fragen der Rüstung deutlich gemacht hat, daß es viel zu wenig Optimismus gibt, aber viel zu viel Angst, leider auch im kirchlichen Bereich. Im christlichen Glauben darf jedoch begründeter Optimismus nicht verwechselt werden mit mangelndem Problembewußtsein, sondern muß ein Ansatzpunkt für die notwendigen Problemlösungen sein. Heute gibt es im Bereich der Sicherheitspolitik und der Abrüstungspolitik bei dem Thema „Wie können wir Frieden für die Zukunft sichern, auch mit weniger Waffen?“ durchaus hoffnungsvolle Zeichen. Spätestens seit dem Vertrag der Vereinigten Staaten von Amerika mit der Sowjetunion über die Vernichtung der atomaren Mittelstreckenwaffen ist die Untergangsstimmung, die Anfang der achtziger Jahre in der Bundesrepublik Deutschland viel mehr als in anderen westlichen Ländern verbreitet war, wieder etwas gewichen.

Die Diskussion, die wir Anfang der achtziger Jahre im Zusammenhang mit dem erwähnten Nachrüstungsbeschluß über die Sicherheitspolitik hatten, war teilweise unerträglich geworden, weil Emotionen die notwendige sachliche Diskussion verdrängt hatten. Es kam auch in der Kirche zur Verabsolutierung von Meinungen bis hin zur Feststellung des Status Confessionis bei den Reformierten. Es wurde völlig übersehen, daß es nicht um die Fragen des Glaubens ging, sondern um die Frage, was in einer konkreten politischen Situation der richtige Weg ist, um zu entsprechenden Lösungen zu kommen. Legitim war selbstverständlich der Streit und die Auseinandersetzung um die richtigen Wege, aber es war nicht legitim, eine Meinung zu verabsolutieren.

Schon der damalige Nachrüstungsbeschluß, der Ende der siebziger Jahre gefaßt worden war, hatte die Philosophie, leider in der öffentlichen Diskussion in der Bundesrepublik nicht von allen gesehen, nicht zu einer Aufrüstung zu kommen, sondern einen ersten wichtigen Schritt zu unternehmen, um zu kontrollierten Abrüstungsmaßnahmen auf beiden Seiten zu kommen, den Frieden zu sichern mit weniger Waffen. Dieser Beschluß hatte nicht das Ziel, daß der Westen zusätzlich aufrüstet, sondern er wollte die Sowjetunion bewegen, einen Teil ihrer Überrüstung wegzunehmen. Es war sehr eigenartig, daß die Diskussion fast ins Absurde bei uns gesteigert worden ist. Es gab nämlich auch in manchen Teilen der Kirche Leute, die mehr Angst hatten vor noch gar nicht aufgestellten westlichen Raketen als vor den längst in Zielrichtung Westen installierten östlichen Raketen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland versuchte im Jahre 1981, mit der Denkschrift „Frieden wahren, fördern und erneuern“ die Diskussion zu versachlichen; sie ist heute von derselben Aktualität wie vor sieben Jahren. Es heißt in der Einleitung: „Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern ist eine Aufgabe, die der Grundrichtung der christlichen Botschaft entspricht. Die Verkündigung des Evangeliums ist von der Versöhnung ermutigt und stärkt die Suche nach Wegen des Friedens unter den Menschen. Im Gebet um den Frieden bringt die Kirche die Angefochtenheit und Widersprüchlichkeit menschlicher Friedensbemühungen vor Gott im Vertrauen auf seine Hilfe. Die Hoffnung des Glaubens läßt sich durch die Gefährdung und Verletzung des Friedens in unserer Welt nicht lähmen. Darum nehmen die evangelischen Christen in unserem Land an der Sorge um den Frieden lebhaft und leidenschaftlich Anteil und wenden der Verantwortung für den inneren und äußeren Frieden große Aufmerksamkeit zu.“ Und bezogen auf die damals aktuelle Situation: „Die Kammer (für öffentliche Verantwortung, die diese Denkschrift ausgearbeitet hat) gelangte zu der Überzeugung, daß eine Begegnung des Wettrüstens und neue Anstrengungen für eine Abrüstung wegen der Risiken der Rüstungstechnik vorrangig sind. Sie erkannte aber auch die Schwierigkeiten, eine Rüstungsbegrenzung zu verwirklichen, in der das militärische Gleichgewicht der Kräfte gewahrt bleiben soll. In der Kammer herrscht keine Einmütigkeit darüber, ob deshalb jetzt ein Punkt erreicht sei, den Schritten zur Rüstungsbegrenzung auch auf Kosten des militärischen Gleichgewichts unbedingten Vorrang zu geben. Es besteht aber große Übereinstimmung darüber, daß eine zukunftsweisende Lösung der Rüstungsproblematik nur im Rahmen einer politischen Ordnung des Friedens gefunden werden kann.“

Darum ist es letzten Endes in den Auseinandersetzungen gegangen, eigentlich bis heute: Ist es richtig oder vielleicht sogar christlich geboten, eine Politik zu verfolgen, die auf Vorleistung gerichtet ist in der Hoffnung, daß durch Vorleistung auch die andere Seite zu entsprechenden nachfolgenden gleichen Schritten kommt, oder ist es richtig – und dies war die Grundlage der Politik der vor 1982 amtierenden Regierung –, auf Gleichgewicht zu bestehen und eine ausgewogene Vereinbarung beider Seiten zur Sicherheit beider Seiten anzustreben? Was damals mit der Philosophie des Nachrüstungsbeschlusses von westlicher Seite gewollt war, nämlich zu weniger Waffen zu kommen, nicht zu einer Aufrüstung, hat sich nicht sofort im Jahr 1983 – da kam es zunächst zu der Nachrüstung –, aber bereits einige Jahre später glücklicherweise durchgesetzt. Es kann nicht

verschwiegen werden, daß daran die neue Politik der Sowjetunion unter Gorbatschow ab 1985 wesentlichen Anteil hatte. Der neue sowjetische Generalsekretär Gorbatschow hat bei Amtsantritt 1985 erkannt, daß die Sowjetunion schon aus eigenem Interesse ihre Politik der Überrüstung beenden mußte, weil sie aus militärischen Gründen nicht notwendig ist und die sowjetische Wirtschaft in den Ruin führen würde. Dies war der erste wichtige Grund dafür, daß wir glücklicherweise ab 1985 zu einer neuen Situation der Weltpolitik und der Sicherheitspolitik gekommen sind und schrittweise Sicherheit nicht durch Überrüstung mit immer mehr Waffen, sondern Sicherheit mit weniger Waffen erreichen können.

Dazu mußte natürlich kommen, daß auch der amerikanische Präsident Reagan, der ursprünglich, seit seinem Amtsantritt 1980, eine andere Politik verfolgte, einsah, daß auch die Vereinigten Staaten ihren Beitrag leisten müssen. So ist es zu dem INF-Abkommen zur Vernichtung der Mittelstreckenwaffen gekommen. Der entscheidende Durchbruch in diesem Vertrag besteht darin, daß nicht ein Abkommen geschlossen worden ist, in dem beide Seiten sich bezüglich der Anzahl der Waffen auf höherem Niveau als vorher einigen, sondern daß eine ganze Waffenkategorie vernichtet wird. Gleichzeitig werden Verifikationsmaßnahmen, Kontrollmaßnahmen, Überwachungsmaßnahmen beschlossen, damit die Abkommen nicht nur auf dem Papier stehen, sondern tatsächlich von beiden Seiten kontrolliert werden und zum Erfolg führen können. Dieses Abkommen ist der erste entscheidende Schritt, um das auch für den Christen gebotene Ziel der Abrüstung und des Friedens mit weniger Waffen zu erreichen. Natürlich muß man sich als Realist darüber im klaren sein, daß es nur ein erster Schritt ist, weil auf diese Weise nur drei Prozent der bestehenden Atomwaffen vernichtet werden und nicht die anderen 97 Prozent. Mit diesem Abkommen ist erreicht worden, daß wir zu weiteren Fortschritten kommen.

Im Laufe der nächsten Jahre wird es im Sinne des Friedens mit weniger Waffen um drei wesentliche Bereiche gehen. Die beiden Weltmächte verhandeln über eine fünfzigprozentige Reduzierung der Interkontinentalraketen, über eine völlige Vernichtung der chemischen Waffen, über eine Reduzierung der konventionellen Waffen. Ein großer Fortschritt ist, daß Verteidigungsminister Scholz kürzlich bei einem Besuch in Moskau ein Referat vor sowjetischen Generalstabsoffizieren halten konnte. Hier sind Entwicklungen im Gange, die noch vor kurzer Zeit völlig undenkbar gewesen wären. Die sowjetische Seite erkennt jetzt im konventionellen Bereich an, daß sie einen Vorteil hat, daß es also nicht nur um die Reduzie-

rung von Rüstungen geht, sondern um die sogenannte asymmetrische Reduzierung. Die Sowjetunion gibt zu, daß sie in bestimmten Bereichen eine Überrüstung hat, und ist bereit, im Rahmen von Abrüstungsmaßnahmen von West und Ost in bestimmten Bereichen mehr abzurüsten als im Westen.

Darüber hinaus gibt es weitere Entwicklungen zwischen Ost und West, um das Ziel Frieden mit weniger Waffen zu erreichen.

Man ist sich auf beiden Seiten darüber einig, daß es um eine Beseitigung der Ungleichgewichte geht, aber auf niedrigerem Niveau. Darüber hinaus soll die Fähigkeit der einen oder anderen Seite zu einem Überraschungsangriff oder zur raumgreifenden Offensive unmöglich werden. Dies wird zu einer neuen Definition der jeweiligen Verteidigungs- und Militärdoktrin führen. Die gegenwärtige sowjetische Militärdoktrin ist nicht eingestellt auf Defensive, sondern auf Offensive, auf Raumgewinn. Aber auch die sowjetische Seite erkennt jetzt an, daß wir zu einer defensiven Verteidigung kommen müssen.

Beide Seiten werden immer mehr erkennen, daß Sicherheit in unserer heutigen Zeit und auch in der Zukunft in einer atomar gerüsteten Welt nicht mehr durch Überrüstung gegeneinander zu erreichen ist, sondern nur durch die Erkenntnis, daß alle Staaten praktisch zu einer Sicherheitspartnerschaft verpflichtet sind. Oder anders ausgedrückt: daß alle sich orientieren müssen an der Überlebensgemeinschaft, weil keiner den anderen bezwingen kann, denn der Sieg des einen über den anderen ist nicht mehr möglich und jede kriegsrische und atomare Auseinandersetzung würde in der Vernichtung aller enden.

Dies sind einige Stichworte aus der aktuellen sicherheitspolitischen Diskussion innerhalb und zwischen den Militärbündnissen. Es sind nicht abstrakte idealistische Ideen, weit abgehoben von der politischen Realität, sondern sie finden bereits Eingang in die aktuellen politischen Diskussionen bei Verhandlungen zwischen West und Ost, in die Überlegungen in den Paktsystemen des Warschauer Paktes und der NATO.

Über diese militärischen Fragen hinaus, die gleichwohl sehr wichtig sind, muß aber immer deutlicher werden, daß letzten Endes der Frieden nicht militärisch erreichbar ist, sondern nur politisch. Und es ist auch notwendig, daß der Friedensbegriff nicht verkürzt wird. Zum Frieden gehört auch soziale Gerechtigkeit, eine gerechte Weltwirtschaftsordnung. Insofern ist auch die Themenstellung des konziliaren Prozesses nicht nur auf Frieden verengt, sondern in der Kombination Frieden, Gerechtigkeit und

Bewahrung der Schöpfung richtig und wichtig. Es darf der Begriff des Friedens nicht beschränkt werden auf militärische Sicherheit oder Abrüstung. Dies muß vor allem bei uns in Deutschland immer wieder gegenüber der Regierung der DDR, der SED gesagt werden. Die SED versucht seit Jahren, den Friedensbegriff zu verengen auf die Fragen der militärischen Abrüstung. Wir müssen immer wieder deutlich machen, daß der Begriff des Friedens nicht nur eine Frage des Friedens nach außen ist, der Abwesenheit von Krieg, sondern auch des Verhältnisses eines Staates zu seinen Bürgern, vor allem also eine Frage der Menschenrechte. Zu einer internationalen Friedensordnung kommen wir durch mehr wirtschaftliche Kooperation zwischen West und Ost, aber auch zwischen Nord und Süd, durch mehr kulturelle Kooperation. Je enger die Verbindungen, die Gespräche, die Kontakte, die Verträge zwischen den verschiedenen Bündnis-systemen sind, je stärker ist der Frieden gesichert.

Christen müssen bei der Friedensdiskussion immer fragen: Wie geht die Regierung mit ihren Bürgern um? Insofern gehört der Ruf nach der Gewährleistung elementarer Menschenrechte zum Begriff des Friedens. Es muß noch mehr als bisher erkannt werden, daß Frieden durch Politik und nicht durch Militär geschaffen wird, so wichtig die Sicherheitsfragen sein mögen. Die oben zitierte Denkschrift der EKD aus dem Jahr 1981 sagt zu Recht: „Die Sicherung und Erneuerung des Friedens unter den Völkern kann nicht allein und nicht auf Dauer durch militärische Gewaltmittel gelingen. Darum gebietet es die heutige weltpolitische Situation, den Vorrang einer umfassenden politischen Sicherung des Friedens vor der militärischen Rüstung wiederzugewinnen.“

Und zur christlichen Orientierung in der Friedensaufgabe sagt die Denkschrift: „Die christliche Kirche hat die Aufgabe, die Hoffnung des Glaubens zu stärken angesichts der Ängste, die in der heutigen weltpolitischen Lage überall aufbrechen. Als Christen verschließen wir nicht die Augen vor den Verletzungen und Gefährdungen des Friedens. Aber wir verlassen uns darauf, daß die Erfahrungen der Gewalt, die diese Hoffnung zu widerlegen scheinen, nicht das letzte Wort behalten werden. Nur wer Hoffnung hat, hat auch Zeit für konsensfähige Lösungen der Probleme, die uns heute ängstigen. Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern, ist die von Christen geforderte Antwort auf den Frieden, den Gott in Jesus Christus verheißen hat. Auf seine gnädige Zusage hin antworten wir mit dem Zeugnis des Glaubens an die Versöhnung Gottes mit seiner Welt.“

Diese Orientierung sollte von Christen stärker als bisher aus der Erkenntnis heraus vertreten werden, daß die Probleme der Welt immer

schwieriger werden, für den einzelnen immer undurchschaubarer mit der Folge, daß die Orientierungslosigkeit wächst, und die Menschen auch das Gefühl haben, daß vorhandene politische Konzepte bisheriger Art mangelnde Glaubwürdigkeit aufweisen. Deshalb sollten gerade wir als Christen, unabhängig in welcher Funktion wir uns befinden, deutlich machen, daß Frieden mehr ist als Sicherheit. In Jesaja 32 heißt es: „Frieden ist die Frucht der Gerechtigkeit.“ Frucht ist etwas Dynamisches, Frucht wächst, und auch der Frieden muß wachsen. Wir werden nie einen idealen Endzustand erreichen, aber wir müssen uns darum bemühen, daß mehr Frieden entsteht und die Dynamik des Rüstungswettlaufs ersetzt wird durch eine Dynamik des Friedens, eine Formulierung, die Papst Paul VI. bereits in der Weihnachtsbotschaft 1963 verwendet hat. Es geht um den Vorrang der politischen Friedenssicherung vor einer reinen militärischen; denn Waffen können die Aufgabe der Friedenssicherung weder ethisch noch politisch erfüllen. Auch die Lehre vom gerechten Krieg ist in der gegenwärtigen rüstungstechnischen Situation längst überholt.

In der Stuttgarter Erklärung aller christlichen Kirchen auf dem Boden der Bundesrepublik, die sich im Oktober 1988 mit dem konziliaren Prozeß befaßt haben, heißt es: „Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein. Notwendig ist eine Lehre vom gerechten Frieden sowie konkrete Maßnahmen der Aussöhnung, der Vertrauensbildung und der Solidarität.“ Hier hat man sich einstimmig – im Konsens, und um den Konsens geht es ja – auf eine gemeinsame Erklärung geeinigt. Es geht für den Christen letztlich bei der Thematik Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung um den Abbau der Feindschaft, um die christliche Botschaft für die Welt, so wie es im Epheserbrief in Kapitel 2 heißt: Frieden in und durch Christus ist dadurch gekennzeichnet, daß er die Mauer zwischen den Menschen, nämlich die Feindschaft eingerissen hat. Die Überwindung der Feindschaft zwischen den Völkern und auch die Überwindung der Feindschaft in den einzelnen Völkern und Staaten und Gesellschaften ist die zentrale Bestimmungsgröße für christliches Handeln im Sinne der Versöhnung und im Sinne des Friedens.

Wo Treu und Glaube aufhören, da muß das Regieren auch ein Ende haben.  
Gott helfe uns Deutschen! Martin Luther

## Die Beteiligung der Slowakischen Evangelischen Kirche in der CSSR am konziliaren Prozeß

### I. Der konziliare Prozeß, sein Wesen und seine Ziele

Die letzte, der Reihenfolge nach sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die im Jahre 1983 in Vancouver stattfand, verabschiedete außer vielen wichtigen Dokumenten auch eine Erklärung, die dann den Mitgliedskirchen zugesandt wurde. In dieser Erklärung steht unter anderem folgender Passus:

„Wir glauben, daß für die Kirchen die Zeit gekommen ist, klar und eindeutig zu erklären, daß sowohl die Herstellung und Stationierung als auch der Einsatz von atomaren Waffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und daß ein solches Vorgehen aus ethischer und theologischer Sicht verurteilt werden muß. Die Frage der Atomwaffen ist aufgrund ihrer Tragweite und der drohenden Gefahren, die sie für die Menschheit mit sich bringen, eine Frage christlichen Gehorsams und christlicher Treue zum Evangelium.“

Die gleiche Vollversammlung erklärte, daß Friede die Frucht der Gerechtigkeit ist. Darum kann es keinen Frieden ohne Gerechtigkeit geben. Davon waren wir schon bei der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston überzeugt, wo die Situation im Jahre 1954 so war, daß wir von Frieden kein Wort sagen durften. Das war die Zeit der sogenannten antiamerikanischen Kampagne, die uns Teilnehmern aus dem Raum jenseits der bewußten Grenze zwischen Ost und West zugeschrieben wurde. Diese Vollversammlung nun rief die Mitgliedskirchen auf, ihren Glauben neu zu bekennen und Buße zu tun für ihr Schweigen angesichts von Ungerechtigkeit und Bedrohung des Friedens. Die Kirchen wurden dazu aufgerufen, daß

„auf allen Ebenen, Gemeinden, Diözesen und Synoden Netzwerke christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenfinden sollten. Dieser Prozeß soll das ganze Volk Gottes zu einem erneuten Zeugnis und verpflichteten Handeln für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung führen.“

Das Ziel einer eindeutigen und wechselseitigen Verpflichtung der Kirchen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung ist, wie wir sehen, sehr hoch gesteckt. Aber die Zeit drängt. Darum ist es nicht verwunderlich, daß einige kirchliche Gruppen bei verschiedenen dazu geeigneten Gelegenheiten ihre Stimmen erheben oder schon erhoben haben, um ein deutliches Signal für das Ende der friedensbedrohenden nuklearen Abschreckung zu geben.

Eine solche Gelegenheit war schon der 20. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hannover 1983. Der damals amtierende Kirchentagspräsident Erhard Eppler sagte, ohne den Begriff selbst zu verwenden, in seiner Schlußansprache, daß es zwei wesentliche Kennzeichen des konziliaren Prozesses gebe:

„Zwei Orientierungspunkte sind deutlich geworden: der erste, daß es zu dem, was sich atomare Abschreckung nennt, mehr als eine christliche Meinung gibt. Ist unsere gemeinsame Not nicht ein Beweis unserer Glaubenskraft? Mehr Eindeutigkeit, gemeinsame Eindeutigkeit, das zeigen uns die Kirchen in der DDR und in den USA, ist möglich. Wir sind auf dem Wege dahin, dieser Kirchentag war eine Station auf diesem Weg.“

Wolfgang Raubach fügt in seinem Artikel, in der ersten Nummer 1986 in der Zeitschrift „Junge Kirche“ veröffentlicht, die folgenden wichtigen Sätze hinzu:

„Spätestens zu diesem Zeitpunkt begann das, was wir konziliaren Prozeß nennen: ein Ringen umeinander mit dem Ziel, zu einem gemeinsamen und verbindlichen Zeugnis zu kommen. Vorbereitet war dieser Prozeß durch unzählige Friedensgruppen in den Gemeinden und durch die jährlichen Friedenswochen. Das Thema ist in unseren Kirchen von unten her gewachsen, bei den Gruppen in den Gemeinden. Hier gab es und gibt es bis heute die Basis für einen breiten konziliaren Prozeß.“

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß wir, die Vertreter der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei, bereits 1954 bei der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston auf die unaufschiebbare Notwendigkeit, ja Dringlichkeit der Friedensarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen hingewiesen haben. Und in Anknüpfung an den Appell Dietrich Bonhoeffers, im Jahre 1934 in Fanö in Dänemark, und an eine Tagung der Comenius-Fakultät in Prag und unserer slowakischen evangelischen Fakultät in Modra bei Bratislava im Jahre 1957 schlugen wir bereits in jener Periode die Einberufung eines ökumenischen Friedenskonzils vor.

Damals ist die Christliche Friedenskonferenz entstanden. Diese Konferenz hat im Laufe von dreißig Jahren ihrer Existenz hunderte ja tausende Beratungen, Konferenzen, Konsultationen in vielen Ländern und in vielen Kirchen, in Gemeinden und Gruppen, durchgeführt und den Friedenssamen ausgesät. Sie hat damit in den Herzen von Millionen Christen den Boden für die Erkenntnis der Notwendigkeit des Friedenskonzils vorbereitet. Darum wagen wir in aller Bescheidenheit zu behaupten, daß unsere Christliche Friedenskonferenz den konziliaren Prozeß positiv beeinflußt hat.

Es liegt ganz und gar auf dieser Linie, daß zu unserer Freude am 8. Juni 1985 die achtzehntausend Teilnehmer des Forums auf dem 21. Kirchentag in der Bundesrepublik Deutschland Schritte zum Konzil und zum Frieden unternommen haben. Professor Carl Friedrich von Weizsäcker formulierte, was viele spürten, wenn er sagte, mit diesem Kirchentag starte tatsächlich und ersichtlich der konziliare Prozeß.

In den letzten zwei Jahren begegnen wir immer mehr Ansätzen, ja konkreten Vorschlägen, wie der konziliare Prozeß von den Kirchen unterstützt und Vorschläge realisiert werden sollten. Ein starker Impuls ist zum Beispiel eine ökumenische Versammlung im Februar 1988 in Dresden gewesen, auf der das persönliche Engagement vieler Christen für diese Sache auf eindrucksvolle Weise deutlich geworden ist. Wir würden uns hier in der Tschechoslowakei sehr freuen, wenn es möglich wäre, in gleicher Weise, wie das in der Deutschen Demokratischen Republik der Fall war, zusammen mit den anderen Kirchen eine solche Versammlung einzuberufen.

Inzwischen haben auch in anderen Ländern und Kirchen zahlreiche kirchliche Gremien und einzelne Christen, von unten bis oben, ihre Stimmen erhoben, um zum Plan eines Friedenskonzils Stellung zu nehmen. Diese Stimmen bieten einen überraschenden Reichtum an Vorschlägen und Einfällen, die der Sammler dieser Stimmen, Martin Bogdahn im Vorwort zu dem Buch „Konzil des Friedens, Aufruf und Echo“ zu folgender Feststellung veranlaßt hat:

„Selbst wenn das Konzil des Friedens nicht zustande käme, hätte sich diese Idee trotzdem gelohnt. Hat sie doch schon jetzt eine solche Fülle an Gedanken freigesetzt wie keine andere christliche Friedensinitiative bisher.“

Diese Feststellung bestätigt aber die Meinung von Professor von Weizsäcker, „daß die Menschen beginnen, die Überwindung des Krieges als politisch anerkannte Institution nicht mehr als jenseitige Hoffnung, son-

dem als diesseitige lösbare Aufgabe ansehen“. Dies zu wissen und danach zu handeln gehört zur befreienden Erkenntnis, die in seiner Stellungnahme zum Friedenskonzil den Landesbischof der Ev-Luth. Kirche in Bayern, Dr. Johannes Hanselmann, zu folgender Äußerung veranlaßt hat: „Die Erhaltung bzw. Gewinnung des Friedens in der Welt ist jede nur denkbare politische, moralische und kirchliche Anstrengung wert.“

Wir erwähnen in diesem Zusammenhang schließlich den letzten Deutschen Evangelischen Kirchentag im Juli 1987 sowie die Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen im gleichen Jahr in Genf. Bei diesem Anlaß äußerte dessen Präsident, der sächsische Landesbischof Johannes Hempel, in einem Pressegespräch: „Der Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fordert die Zusammenarbeit aller christlicher Kirchen, insbesondere der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, damit sie ihren gemeinsamen Weg trotz der Unterschiede antreten, die noch in Details weiter zwischen den Kirchen bestehen ... Es ist notwendig, ein gemeinsames Wort aller Kirchen der Welt in diesen wichtigen Fragen zu suchen und gemeinsames Zeugnis zu finden ..., weil man nur auf diese Weise Hoffnung haben kann, daß die Dinge, die lebenswichtig sind, gelöst werden können.“

Es bedarf keiner besonderen Begründung, daß sich auch und insbesondere die Christliche Friedenskonferenz mit großer Intensität am konziliaren Prozeß beteiligt. Ihr Arbeitsausschuß, der im Frühjahr 1987 unter dem Thema „Frieden in Europa, die Zukunft der Entspannung und die Rolle der Kirchen“ in Arnoldshain in der Bundesrepublik Deutschland tagte, sandte allen Mitgliedskirchen der CFK einen Brief und ein Arbeitsdokument zum konziliaren Prozeß über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Einhellig stellt der Arbeitsausschuß fest, daß es zwischen den Kirchen verschiedener Tradition immer mehr zu einem Konsensus in diesen Fragen kommt: die Gerechtigkeit ist ein untrennbarer Teil des Friedens. Die Lehre von einem gerechten Krieg muß durch die Lehre von einem gerechten Frieden ersetzt werden. Rüstung vernichtet das Leben, Krieg ist Sünde gegen Gott und gegen die Menschheit und ist heute mit dem Risiko der atomaren Vernichtung der ganzen Schöpfung verbunden. Der Brief endet mit einem Aufruf, in dem alle Mitgliedskirchen der Regionalausschüsse der CFK zu einer aktiven Teilnahme am konziliaren Prozeß, und zwar auf allen Ebenen, unter der Losung „Wähle das Leben, Gerechtigkeit und Frieden in *einer* Welt“, d.h. einer unteilbaren Welt, aufgerufen werden. Diesem Brief wurde ein Arbeitspapier beigelegt, das den Titel trägt: „Kon-

ziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Dieses Dokument ist ein Beweis der ernsten Besinnung des Arbeitsausschusses und der Studienabteilung der internationalen CFK über diese Frage. Deshalb sei auf die sechs Punkte dieses Dokumentes hingewiesen:

1. Wir begrüßen das Konzept des Programms des konziliaren Prozesses in dem Sinne, daß er auf allen Ebenen durchgeführt werden sollte, damit die Christen aufmerksam werden auf die neue Situation in der Welt bei der Suche nach der Einheit, die Christus für seine Kirche als Zeichen der Einheit auch für das ganze Universum will.

2. Hier wird der konziliare Prozeß folgendermaßen gedeutet: Er ist ein in hohem Maße vielschichtiger Prozeß des Gebets, des Studiums, der Erziehung und des Handelns auf allen Ebenen kirchlichen Lebens. Er ist ein Prozeß, in dem die Christen, die Kirchen und christlichen Gruppen, zusammen ein feierliches Gelübde ablegen, gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten.

3. Neben dem Prozeß, in dem es um „Taufe, Eucharistie und Amt“ geht, ist der Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ein bedeutender Schritt auf dem Wege zur Einheit und für Gemeinschaft. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, daß der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit und Frieden in gleicher Weise, wie die große Missionskonferenz in Edinburgh 1910 nicht nur eine Konsultation über Glauben und Kirchenverfassung, sondern die Wiege der modernen ökumenischen Bewegung geworden ist, ein Ansporn zur Einheit werden könnte und sollte.

4. und 5. In den nächsten zwei Punkten dieses Dokumentes wird auf die theologische und praktische Aufgabe der Kirche hingewiesen. Wir leben in einer Welt der radikalen Veränderungen, in der es nur eine alles zusammenfassende globale moralische Ordnung geben kann, die sich auf eine gemeinsame Sicherheit stützt. Und diese Ordnung sichert die realistische Hoffnung, daß es zu keinem Konflikt, weder zwischen Völkern noch zwischen verschiedenen Gesellschaftssystemen kommt. Weiter wird hingewiesen auf die nukleare Gefahr sowie auf die großen Unterschiede, welche in unserer Welt zwischen Reichen und Armen bestehen. Diese Kluft muß unter allen Umständen überbrückt und beseitigt werden. Dazu ist es nötig, Kommunikation und Meinungsaustausch zu haben und über internationale Projekte nachzudenken, wie man den einzelnen Ländern oder Kirchen eine Hilfe anbieten könnte, bei der junge Menschen im Osten und Westen, Norden und Süden zusammenarbeiten und ihre Vorstellungen austauschen und dadurch eine gemeinsame Welt realisieren könnten.

6. Die Christliche Friedenskonferenz ist in vielfältiger Weise in den

konziliaren Prozeß eingebunden. Er wird aber nur dann von Erfolg gekrönt sein, wenn er von Anfang an durch die ganze ökumenische Bewegung unterstützt wird. Dies könnte möglicherweise dadurch gefördert werden, daß man eine Koordinierungsgruppe bildet, in der viele Kirchen und ökumenische Gremien als gleichberechtigte Partner vertreten sein könnten. Der Initiative des Ökumenischen Rates ist die Vorbereitung eines Konzils für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu verdanken. Jedoch kann dies nicht allein eine Angelegenheit des Ökumenischen Rates der Kirchen bleiben. Es muß überlegt werden, Forschungszentren in verschiedenen Teilen der Welt, z.B. in Genf, Prag, Moskau, Neu Delhi usw., einzurichten.

Schließlich werden in dem Dokument viele konkrete Vorschläge erwähnt, die in der Diskussion und bei den verschiedenen Begegnungen vorgetragen wurden und die dazu anregen, von dem Dokument weiter Gebrauch zu machen.

a) Alle Mitglieder der CFK-Mitgliedskirchen und -gruppen werden dazu aufgerufen, daß sie sich über die Überlegungen und Anregungen, die das Dokument zusammenfaßt, gegenseitig informieren und darauf reagieren.

b) Es sind, im Sinne einer Begegnung am 19. Oktober 1978, weitere Begegnungen zwischen der CFK und dem Ökumenischen Rat der Kirchen vorgesehen, welche das beiderseitige Engagement in dieser Sache begleiten und vertiefen sollen.

c) Eine theologische Kommission wird aufgefordert, daß sie nach einer Sichtung von Anregungen und Überlegungen aus der gesamten Bewegung einen eigenen Beitrag zum Prozeß vorbereitet. Auch andere Kommissionen sollten erwägen, in welcher Weise sie zum Prozeß beitragen können.

d) Es wird in Aussicht genommen, ungefähr ein Jahr vor der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen (1990) eine besondere Begegnung oder Konferenz zusammenzurufen, um noch einmal den eigenen Beitrag der Christlichen Friedenskonferenz zu erörtern und zu planen.

## **II. Die Beteiligung der Slowakischen Evangelischen Kirche am konziliaren Prozeß**

Unsere Kirche hat sich mit den anstehenden Fragen in den letzten Jahren sehr gründlich beschäftigt. Zeugnis darüber geben viele Artikel und Beiträge, die laufend in unserer kirchlichen Presse veröffentlicht worden sind, außerdem auch Vorträge bei verschiedenen Konferenzen, die in den Senioraten und Distrikten unserer Kirche gehalten wurden. Die Beschlüsse,

die bei diesen Zusammenkünften verabschiedet wurden, zeugen davon, daß nicht nur die Kirchenleitung, sondern zugleich auch die Seniorate und die Gemeinden hier ihre eigene Sache gesehen und der Vorbereitung der Versammlung, die im Juni 1989 in Basel auf europäischer Ebene stattfinden wird, große Aufmerksamkeit gewidmet haben. Hiermit befaßte sich besonders auch die Tagung der Friedenskommission unserer Kirche. Ein eigener Beitrag des Berichterstatters war ein Vortrag anläßlich einer Konferenz in Poprad in der Hohen Tatra mit dem Thema: „Wie unterstützen wir den konziliaren Prozeß?“

Bei der gemeinsamen Konferenz der CFK mit der Berliner Konferenz katholischer Christen Europas in Prag Ende 1987 haben wir uns ebenfalls mit der Thematik beschäftigt. Auch an anderen Konferenzen, z. B. einer Konferenz in West-Berlin, getragen vom Ökumenischen Rat der Kirchen in der CSSR und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in West-Berlin, waren Vertreter unserer Kirche beteiligt.

Unsere Kirche unterstützt den Gedanken des konziliaren Prozesses auch bei internationalen Konferenzen. In der Erklärung einer Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen unseres Landes in Prag 1987 stehen die folgenden Sätze:

„Neues Denken, zu dem wir aufgerufen werden und zu dem wir auch aufrufen, entspricht vollkommen dem Willen unserer Gläubigen in unseren Kirchen. Es ging schon in der Vergangenheit darum, daß wir dem Glauben unserer Väter treu bleiben und dabei die aktuellen Probleme ernst nehmen und versuchen, sie zu lösen. Aus der Position unseres christlichen Glaubens wollen wir die Durchsetzung der hoffnungsvollen Perspektiven friedlicher Zusammenarbeit unterstützen und schlagen diese Zusammenarbeit bei der Realisierung des Friedenskonzils bzw. des konziliaren Prozesses allen Friedensinitiativen und ökumenischen Gremien vor. Wir wollen dies in unserer Arbeit hier im Lande wie auch in unserer Zusammenarbeit mit den internationalen ökumenischen Bewegungen praktizieren.“

Diese Erklärung und ähnliche Erklärungen unserer kirchlichen Gremien, z. B. auch des Generalkonventes, des leitenden Organs unserer Kirche, stehen im Konsensus mit den Vorstellungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, wie das auch bei den verschiedenen Zusammenkünften des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Ausdruck gekommen ist.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß unsere Kirchenleitung mit der Kommission für Friedensarbeit unserer Kirche Anfang Februar 1988 im

Zuge der Vorbereitung unserer Kirche für die europäische Versammlung für Gerechtigkeit und Frieden, die in Basel im Juni 1989 stattfinden soll, sehr konkrete Beschlüsse gefaßt hat. Im Presseorgan der Kirche, „Cirkenu listi“, sollen Leitartikel den Fragen des konziliaren Prozesses gewidmet werden. Außerdem werden alle Seniorate der Kirche über Fragen des konziliaren Prozesses arbeiten, so daß unsere Kirche dann am Ende dieses Unternehmens das gesamte in den Senioraten ausgearbeitete Material bei einer Tagung des Generalkonventes auswerten und eine Stellungnahme unserer Kirche festlegen kann. Jedes Seniorat wird einen Bericht ausarbeiten, der dann von einem der Professoren der Theologischen Fakultät mit den anderen Berichten verglichen und weitergeleitet wird. Danach werden die Seniorate gemeinsam in drei Gruppen – nach den drei Themen des konziliaren Prozesses – weiterarbeiten. Die Ergebnisse dieser Arbeit werden in der Kirchenpresse veröffentlicht, werden in den Pfarrerkonventen und Konferenzen diskutiert und zum Schluß den anderen Gremien der Generalkirche vorgelegt werden.

Es ist sehr wichtig, daß diese Arbeit auch bis in die Gemeinden getragen wird und daß sich die Gemeinden bei Bibelstunden und Missionsabenden mit diesen Fragen beschäftigen. Wir werden auf diesem Wege auch die Laien unserer Kirche in die Arbeit einbeziehen. Die Seniorate werden versuchen, viele Menschen aus der Arbeitswelt, aber auch Fachwissenschaftler wie etwa Physiker, Chemiker und andere Fachleute für die Mitarbeit zu gewinnen.

Das begreift und tut keine Vernunft, daß ein Mensch unter dem Kreuze Lust, unter dem Unfrieden Frieden haben sollte, es ist ein Werk Gottes, das niemand bekannt ist als dem, der es erfahren hat.

Martin Luther

## Die Verantwortung des Christen für den Frieden der Welt

Immer wieder träumen die Menschen vom Frieden. Aber sie sind in Streit und Kriege verstrickt. Alle Beschwörungen eines „ewigen Friedens“ haben nicht weitergeholfen. Und wer über Sinn und Sinnlosigkeit der Geschichte nachdenkt, gewinnt den Eindruck, daß das eigentliche Zeichen menschlicher Existenz im Wandel der Zeiten der *gescheiterte* Friede ist.<sup>1</sup>

Angesichts der Bedrohung des Friedens – wie alles Lebendigen – im Zeitalter der Hochtechnologien ist dieses Thema von inhaltsschwerer Aktualität, so daß es einer ständigen, umfassenden und radikal offenen Diskussion bedarf. Zu komplex sind die berührten Gegenstände, zu kontrovers die vertretenen Standpunkte, zu emotional viele Argumente, als daß es möglich wäre, die Gesamtproblematik hier auch nur annähernd zu erhehlen. So soll zunächst vom Friedensgebot und vom Friedensdefizit die Rede sein. Damit ist der Weg frei, die Friedensverantwortung unter ihren verschiedenen Aspekten zu erörtern.

### I.

Das *Friedensgebot* ist das wesentliche Element menschlichen Gemeinschaftslebens, weil eine der Sinnerfüllung des Einzelnen dienende Sozialordnung nur als Friedensordnung gedeihen kann.

Das christliche Friedensgebot ist – äußerst komprimiert – im Gebot der Nächstenliebe enthalten, das im Neuen Testament dem Gebot der Gottesliebe unmittelbar folgt. Zunächst heißt es in Mk. 12,30: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit all deinem Verstand und mit all deiner Kraft!“ Und im nächsten Vers fährt der Evangelist fort: „Das andere ist dies: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ Damit steht fest, daß wir nur im Mit-Mensch-Sein bei Gott sein können.<sup>2</sup> Mein Mit-Mensch aber ist jeder, der *mir* und für den *ich* etwas bedeuten kann – heute, morgen übermorgen. Mein Nächster wird auch in künftigen Generationen präsent sein, wenn ich für diese durch gegenwärtiges Verhalten eine Relevanz gewinne – wie möglicher-

weise beim Umgang mit der (Jahrtausende strahlenden) Atomkraft. So ist der Kreis meiner Nächsten nicht überschaubar.<sup>3</sup> Und keinem darf ich ein Leid zufügen!

Die untrennbare Verbindung des Gebotes der Nächstenliebe mit dem Gebot der Gottesliebe zeigt den zentralen Standort des Friedensgebotes innerhalb des christlichen Glaubens. Es gilt absolut und grenzenlos. Und es ist, wie aus Matth. 25,34–46 hervorgeht, der einzige Maßstab, nach dem der Mensch vor Gott bestehen kann.<sup>4</sup> „Wahrlich ich sage euch: Was ihr einem von diesen Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.“ Das Friedensgebot wird durch die siebte Seligpreisung der Bergpredigt unterstrichen, die nach Matth. 5,9 lautet: „Selig sind, die Frieden stiften, denn sie werden Gottes Kinder heißen. Der in der unerlösten Welt mögliche Friede kann als Vorwegnahme des Friedens Gottes<sup>5</sup> „im besten Falle Koexistenz“ sein.<sup>6</sup> Doch das weltliche Friedensgebot erhält Rang, Würde und Vollmacht aus dem „Frieden Gottes“, der (nach Phil. 4,6) „höher ist als alle Vernunft“. So ist das christliche Fundament des Friedensgebotes evident. Daher konnte die Friedensdenkschrift der EKD vom Jahre 1981 in ihrer Einleitung feststellen, daß die Wahrung, Förderung und Erneuerung des Friedens eine Aufgabe ist, „die der Grundrichtung der christlichen Botschaft entspricht“<sup>7</sup>.

## II.

Das *Friedensdefizit* ist nach wie vor beängstigend, mögen sich auch in den Beziehungen der beiden Supermächte und in der krisenreichen mittel-amerikanischen Region positive Entwicklungen anbahnen.

Der Unfriede hat viele Ursachen: Traditionell verhärtete Feindbilder, unbewältigte historische Lasten, unterschiedliche Vorstellungen von den Lebenszielen, völkische und religiöse Spannungen, starre Ideologien, soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeiten, Selbsterhaltungstrieb, Karrieredenken, Habsucht, Ehrgeiz, Fanatismus sowie die Verdrängung ethischer Kategorien inmitten eines rasanten Aufstiegs der Naturwissenschaften.

Im internationalen Bereich ist der Mittlere Osten Schwerpunkt der Friedlosigkeit. Die blutigen Auseinandersetzungen im Libanon wie in den israelischen Grenzgebieten mit heimtückischen Überfällen und Geiselnahmen wollen kein Ende nehmen. Seit Jahren führen der Iran und der Irak gegeneinander einen erbarmungslosen Vernichtungskrieg, der den Einsatz von Giftgas und den Bombenterror gegen Zivilisten als Selbstverständlichkeiten praktiziert. Dieser Tage erweist sich der eskalierende Tankerkrieg

zwischen dem Iran und den Vereinigten Staaten als eine nachhaltige Bedrohung des Weltfriedens. In Afghanistan haben die russischen Besatzungstruppen den gnadenlosen Aufruhr einer einheimischen Militanz ausgelöst, die sich durch ihren Glauben an Allah im Widerstand bestärkt fühlt. Auf den Philippinen jagt ein Militärputsch den anderen, und in Tibet haben die buddhistischen Mönche wieder einmal den Aufstand gegen die chinesischen Eroberer geprobt. Alle Stätten der Erde aufzuzählen, an denen Menschen leiden, sterben, krepieren, ist unmöglich. Und ebenso unmöglich ist es, ein Bild zu entwerfen von den zahllosen Auseinandersetzungen, die auch in scheinbar festgefühten, der freiheitlichen Demokratie verschriebenen Staaten zu Hause sind. Fast jedes Land hat seine Konflikte, bei denen oft die Grenzen zwischen berechtigtem, ja notwendigem Protest und subversiver Gewalt verschwimmen. Fast jedes Land hat seine moralischen und politischen Skandale, die auf der Mißachtung zwischenmenschlicher Verhaltensregeln beruhen, und die Bundesrepublik Deutschland scheint dafür im Augenblick ein besonders erschütterndes Beispiel abzugeben.

### III.

So ist die *Verantwortung für den Frieden der Welt*<sup>8</sup> das Lebens- und Überlebensprinzip dieser Zeit.

1. Es enthält einen *Appell an jedermann*, für eine weltweite Friedenssicherung alles nur Mögliche zu tun und zugleich vor dem eigenen Gewissen, vor Gott und dem Nächsten für die Handlungen und Unterlassungen einzustehen, die den Frieden gefährden.<sup>9</sup> Dieser Appell ist von äußerster Dringlichkeit, nachdem der so oft gepriesene technische Fortschritt – mit seinen gegenwärtigen Gefahren und seinen in die Zukunft wirkenden Kettenreaktionen – eine totale Vernichtung der Menschheit und der sie bergenden Natur nicht ausschließt. „Erstmals in der Geschichte haben Menschen die Möglichkeit, ihre Geschichte zu beenden.“<sup>10</sup>

Sich der Friedensverantwortung zu stellen, ist nicht das Privileg, aber eine besondere Aufgabe des Christen, die er ohne Ausflüchte, ohne Vorbehalte und ohne Zugeständnisse an das bequeme Leben auf sich nehmen muß: nicht nur durch Gelöbnisse bei Friedensgottesdiensten, sondern durch kompromißloses Engagement inmitten der Einbrüche unfriedlicher Aktionen und Reaktionen an jedem Tage.

2. Der zu verantwortende *Friede* kann nur *global* sein. Er muß den engsten eigenen Lebenskreis ebenso erfassen wie die Fernen fremder Kon-

tinente. Er gilt gleichermaßen für den Westen und für den Osten, für die Industrienationen und für die Völker der Dritten Welt, für Reiche und Arme, Konservative und Sozialisten. Er ist kein Friede der Bajonette und kein Friede der Lethargie, sondern eine der Gerechtigkeit verschriebene Ordnung, in der alle Menschen – an Leib und Seele unversehrt – im Geheimnis der Transzendenz um ein erfülltes Leben ringen können.

3. Friedensverantwortung kann nur wahrgenommen werden aus einer *Grundhaltung*, die sich dem *humanum* verpflichtet weiß und überholte Verhaltensmuster preisgibt.

a) Maßgeblicher Orientierungspunkt allen Gemeinschaftslebens muß der *Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechtes* sein. Über Jahrtausende hinweg immer wieder berufen, hat er bislang die politische und gesellschaftliche Wirklichkeit viel zu gering beeinflußt. Ihm ist der konfuzianische Plan der „Großen Gemeinsamkeit“<sup>11</sup> ebenso zuzurechnen wie der kosmopolitische Entwurf der Stoa, der im „Menschenstaat“ des Seneca – der *res publica generis humani*<sup>12</sup> – seinen klassischen Ausdruck gefunden hat. Auch Hegels „potentielle Menschheitsgesellschaft“ wäre zu erwähnen, die „die Gleichheit der Menschen als Menschen heraufführt“<sup>13</sup>. Und aus jüngster Zeit sei Romano Guardini zitiert mit seiner 1959 getroffenen Feststellung, daß sich „eine Stufe geschichtlicher Existenz abzeichnet, welche durch die Gesamtheit des Menschlichen getragen wird“.<sup>14</sup>

b) Angesichts der Einheit des Menschengeschlechts ist ein *verbindlicher Verhaltenskodex* erforderlich, der als „Naturrecht“ oder „überpositives Recht“ eine unbedingte Priorität vor den Rechtsetzungsakten staatlicher und internationaler Instanzen genießt. Endlich muß es in der so eng gewordenen Welt am Ende des 20. Jahrhunderts generell anerkannte Grundrechte geben, die die universale Verbundenheit aller Menschen verankern.<sup>15</sup> Nach der uns möglichen Einsicht in Wesen und Bestimmung des Menschen sollten als überpositive Rechtsgrundsätze gelten

aa) das Recht eines jeden Menschen – gleich welchen Geschlechts, welcher Religion, welcher Nationalität und welcher Hautfarbe –, unter den Zufälligkeiten und Gefährdungen von Raum und Zeit sein je einziges Leben bestehen zu können,

bb) die Garantie der Menschenwürde nicht nur durch Abwehrmaßnahmen gegen ihre Verletzung, sondern auch durch Eingriffe in eine menschenunwürdige Chancen- und Güterverteilung,

cc) das Prinzip weltweiter menschlicher Solidarität mit der Maßgabe, daß bis zu einem gewissen Grad jeder für den anderen und die Gemeinschaften für die Einzelnen einzustehen haben,

dd) die Berücksichtigung der berechtigten Anliegen anderer Menschen und anderer Rechtsgemeinschaften zur Vermeidung und Beseitigung von Konflikten,

ee) die Verpflichtung, Meinungsverschiedenheiten in einem Prozeß der Fairneß beizulegen und widerstreitende Interessen zu einem Ausgleich zu bringen.

4. Friedensverantwortung setzt *persönlichen Einsatz in den Strukturen der gefallenen Welt* voraus. Wir können die Ordnungen dieser Erde nicht von Grund auf ändern. Immer werden sie das Kainszeichen des Sündenfalls tragen, immer werden Not und Drangsal, Krankheit und Tod gegenwärtig sein. Aber wir können das schreckliche Leid, das Menschen fahrlässig und vorsätzlich einander zufügen, eindämmen. Wir können in kleinen und kleinsten – ungewöhnlichen und tapferen – Schritten die Völker der Erde dem irdischen Frieden näherbringen. Wir können dazu beitragen, daß in allem Unausweichlichen doch noch ein Sinn aufleuchtet, daß sich Freude, Freundschaft, Hingabe, Treue, Hoffnung, ja auch Glück – im Sinne von erfülltem Dasein – ereignen; daß leiblicher und geistiger Hunger Linderung erfahren; daß der verborgene Gott erlebt, sein Segen gesucht und angenommen wird.

Es mag gut sein, um den Frieden zu beten. Aber das kann nicht geschehen in der Erwartung, daß noch in diesem Äon ein *deus ex machina* mit leichter Hand die Zwänge lösen wird. Wenn keine Besinnung auf die eigene Schuld und auf die eigene Pflicht das Gebet begleitet, ist es nichts wert.

5. Soll die *Friedensverantwortung verwirklicht* werden, so kommt es darauf an, in einem geeigneten Verfahren geeignete Maßnahmen zu treffen.

a) Das *Verfahren* verlangt eine bei allem Ernst entspannte Atmosphäre, die vom Zuhören und Erwägen geprägt ist. Entscheidend ist der Wille, die eigenen Unzulänglichkeiten zu erkennen und die Sorgen der Gegenseite zu begreifen.<sup>16</sup> Es muß deutlich werden, daß Menschen *mit* Menschen und *für* Menschen reden, die in der einen Welt dieselben Hoffnungen hegen und denselben Gefährdungen ausgesetzt sind. Jedes Pochen auf Macht, jedes Zur-Schau-Tragen von Dignität ist dazu angetan, das Verhandlungsklima von vornherein ungünstig zu beeinflussen.

b) Geeignete *Maßnahmen zur Beilegung von Differenzen* sind dann möglich, wenn die Beteiligten ihre einseitigen Interessensphären verlassen und den Versuch unternehmen, nach objektiven Kriterien die berechtigten Anliegen aller aufeinander abzustimmen. Zur Minderung des Spannungspotentials können Vorleistungen zweckmäßig sein. Die andere Seite muß dann entsprechend reagieren; sie darf nicht die plötzliche Geltendmachung eines größeren Sicherheitsbedürfnisses mit dem freundlichen Hinweis verbinden, die eigene Standfestigkeit habe sich gelohnt. Das starre Ausreizen der eigenen Ziele sollte in der großen Politik ebenso überholt sein wie im innerstaatlichen Bereich. Die kriegstreibende Tendenz des Nationalstaates lag darin, daß seine Repräsentanten das eigene Wohl „über alles in der Welt“ setzten. Verfolgen wir das frustrierende Ringen um die Schaffung einer europäischen Rechtsgemeinschaft, so zeigt sich, daß krasser Egoismus die Aktivitäten und Untätigkeiten unserer Kontinentalstaaten immer noch weitgehend lenkt. In einer anderen politischen Dimension zeigen Tarifkonflikte und sonstige soziale Auseinandersetzungen, daß das – sämtliche berechtigten Belange umfassende – Gemeinwohl nur zu oft vor der Selbstsucht einzelner Interessenten kapitulieren muß.

c) Die nötigen *Friedensvereinbarungen* werden nur *zögerlich zustandekommen*, wenn lange Konfliktperioden vorhandene Gegensätze verschärfen haben; wenn politische Wirklichkeiten undurchsichtig mit Gefahren behaftet sind, deren Eintritt und Ausmaß unberechenbar erscheinen. Aber das Wissen um die notwendigen Verfahrens- und Verhandlungsgrundsätze ist bereits ein wichtiger Faktor für den Abbau bestehender und für die Verhinderung neuer Auseinandersetzungen.

6. Eine weitere Betrachtung soll den *konkreten Friedensaufgaben* des einzelnen Christen und der Kirche insgesamt gelten.

a) Der einzelne *Christ* ist dazu aufgerufen, bei jeder sich bietenden Gelegenheit die Vorurteile abzuwehren, die der Menschenverständigung im Wege stehen. Immer noch ist in gewissen Schichten unserer Wohlstandsgesellschaft die Meinung anzutreffen, daß die Gewaltpolitik des Nationalsozialismus nur eine (vielleicht bedauerliche) Laune des Schicksals war; daß der Zweite Weltkrieg (leider) nur deshalb verlorenging, weil sich gegen Deutschland eine erdrückende Übermacht von Feinden verbündet hatte; daß weiterhin Farbige, Juden und dergleichen von der allgemeinen Menschenrechts- und Friedenskalkulation auszunehmen sind, weil sie das Kulturniveau des etablierten Bürgers nicht erreichen. Wie oft lassen sich – offen und verhohlen – Töne dieser Art vernehmen, ohne daß sofort entschiedener Widerspruch erfolgt. Zur Abwehr von Vorurteilen muß der

Versuch hinzukommen, selbst Kontakte mit Angehörigen fremder Lebensbereiche zu knüpfen, um in der Kommunikation mit ihnen den eigenen Erlebnishorizont zu erweitern und an Toleranz zu gewinnen. Alle Friedensbemühungen in der hohen und höchsten Politik zwischen Städten der Bundesrepublik und den Gemeinden anderer Staaten – insbesondere der Sowjetunion – haben mit dem Abschluß persönlicher Freundschaften schon unschätzbare Entspannungsdienste geleistet.

Der Christ als Staatsbürger sieht kraft seiner demokratischen Rechte ein weites Feld möglicher Friedensaktivitäten vor sich. Am Wahltag besteht Gelegenheit, sich in geheimer Abstimmung für *die* Partei und *den* Kandidaten zu entscheiden, bei denen der Friede am besten aufgehoben erscheint. Während der Legislaturperioden kann sich jeder für den Frieden einsetzen durch Mitarbeit in einer Partei, in einem Interessenverband, in den Medien oder sonstwie durch Tat, Wort und Schrift. Wer zu Christus und seiner Kirche steht, ist als Mitglied eines Verbandes nicht blindlings den leitenden Funktionären ergeben. Eine gebotene Verwahrung darf nicht im eigennützigem Karrieredenken untergehen. So hat der christliche Bürger alle unzeitgemäßen nationalistischen Allüren zurückzuweisen, selbst wenn sie „nur“ in einem Politiker-Interview zum Ausdruck kommen. Er hat auch jeden Versuch zu wehren, Christentum und Kirche für fragwürdige Parteiziele in Anspruch zu nehmen. Als Mitglied eines parteigebundenen christlichen Arbeitskreises darf er seine Aufgabe nicht so sehr darin erblicken, Angehörige des betreffenden Bekenntnisses seiner Partei zuzuführen. Worauf es in erster Linie ankommt, ist: allen Widerständen der Demagogen zum Trotz mit christlicher Zivilcourage christliche Substanz in die politische Auseinandersetzung einzubringen. Der christliche Bürger hat auch zu entscheiden, ob und wie er Friedensbewegungen unterstützen soll. Als eindrucksvolle Äußerungen des Volkswillens können sie vor der Öffentlichkeit des eigenen Staates und der Welt bestimmende Akzente für weitere Friedenschritte der Regierungen setzen. Nur eines ist ausgeschlossen: Die Anwendung von Gewalt, direkt oder auf Umwegen. Sie diskreditiert jeden Protest, solange die Verfassungsorgane intakt sind und unabhängige Gerichte den Rechtsschutz des Einzelnen garantieren. Gott sei Dank leben wir nicht in einer dem Dritten Reich vergleichbaren Lage, die einen Widerstand gegen die Staatsgewalt rechtfertigt, ja verlangt. Die Möglichkeiten, im legitimen Willensbildungsprozeß der Demokratie nachhaltig für den Frieden zu werben, sind noch lange nicht ausgeschöpft.

Auch kirchliche Amtsträger sind Staatsbürger. Sie haben die gleichen Rechte und Pflichten wie alle Bürger mit der Maßgabe, daß die Rücksicht-

nahme auf das Amt ihrer politischen Betätigung Grenzen setzt. Gegen den Eintritt eines Pfarrers in eine Partei können keine Bedenken erhoben werden, wenn der Wille zum christlichen Nonkonformismus vorhanden und politisch anders orientierten Gemeindegliedern eine besondere Rücksichtnahme sicher ist. Unter solchen Voraussetzungen erscheint es sogar wünschenswert, daß möglichst viele kirchliche Amtsträger im öffentlichen Leben unseres moralisch angeschlagenen Parteienstaates agieren, sofern sie nicht dadurch mit der Erfüllung ihrer kirchlichen Obliegenheiten in Verzug geraten. Aber es ist ein eklatanter Verstoß gegen Dienstpflicht und christliches Friedensgebot, wenn Geistliche unter Berufung auf ihr Amt die Konfrontationen des politischen Alltags in die Kirche hineinbringen und reine Zweckmäßigkeitsfragen als Glaubensfragen ausgeben. Damit dienen sie auch nicht der Demokratie, weil diese des fairen Wettbewerbs aller politischen Kräfte bedarf, um die besten personellen und sachlichen Alternativen in Erscheinung treten zu lassen. Daß jeder kirchliche Amtsträger das Recht und die Pflicht hat, politische Mißstände zu brandmarken, ist eine Selbstverständlichkeit. Jeder politische Dienst, der im Verantwortungsbewußtsein des Handelnden gründet, verdient Respekt. Aber wie die Erfahrung lehrt, ist es doch absurd, allen Politikern von vornherein ein ernsthaftes Bemühen um das Gemeinwohl zu unterstellen.

b) Die *Kirche* ist verpflichtet, in der ihr angemessenen Weise gegenüber jedermann zum Ausdruck zu bringen, was für den Frieden zu tun und zu unterlassen ist.

aa) Einmal muß sie in ihrer eigenen Institution dafür sorgen, daß der *Friedensdialog im Geiste brüderlicher Nächstenliebe* geführt wird. Wenn angesichts apokalyptischer Eventualitäten letzte Fragen menschlicher Existenz auf dem Spiele stehen, ist es nur zu verständlich, daß besten Willens und besten Gewissens auch in der Kirche entgegengesetzte Auffassungen vertreten werden. Doch müssen sich die Widersacher, die demselben Glauben und derselben Kirche angehören, gegenseitig als gleichermaßen angefochtene und hoffende Glaubensgefährten respektieren. Der bestehende Dissens ist in menschlicher, christlicher Verantwortung als eine schwere Bürde zu tragen, die auf jeden Fall das fortdauernde Gespräch und gemeinsames Ringen um die Wahrheit verlangt. Die gegenwärtigen Polarisierungen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland<sup>17</sup>, die schon in die Pressedienste hineinreichen, sind in ihrer Art geradezu unerträglich. Sie schaden dem Dienst der Kirche viel mehr als jeder Atheismus, der aus der säkularen Gesellschaft heraus das Christentum bedrängt.

bb) Die Kirche muß *eindeutig sprechen*, so daß der Sinn ihrer Aussage nicht mehreren Auslegungen offensteht. Bedenklich ist daher die bei kirchlichen Verlautbarungen gelegentlich zu erkennende Tendenz, die Unterschiedlichkeit der Standpunkte mit langatmigen Ausführungen zu kaschieren, um niemandem zu nahe zu treten. Ein kirchliches Wort, das es jedem recht machen will, ist wenig hilfreich. Die Gläubigen und die Öffentlichkeit erwarten Klarheit.

cc) Die Kirche muß auch *überzeugend reden* mit der Folge, daß ihre Stellungnahme die Zustimmung der großen Mehrheit aller Kirchenglieder finden kann. Damit ist die unerhörte Chance gegeben, die nun einmal vorhandene Pluralität christlicher und kirchlicher Meinungen durch ein alle verbindendes Zeugnis zu überhöhen.

dd) Schließlich ist festzustellen, daß die Kirche *keine Paptentrezepte für eine Weltfriedenspolitik* zur Verfügung hat. Es mag Fragen geben, zu denen eine christliche Entscheidung nicht schwerfällt. Oft aber wird sich die Kirche darauf beschränken müssen, Eingrenzungen vorzunehmen und auf Gefahren aufmerksam zu machen. Im folgenden soll versucht werden, mögliche kirchliche Stellungnahmen zur Verteidigungspolitik, zur Kernenergie und zur Apartheidspolitik in Südafrika leitsatzmäßig aufzuzeigen.

1. In unserer mit enormen Unsicherheiten belasteten Welt ist es die legitime Aufgabe eines jeden Staates, ein *Verteidigungskonzept* bereitzuhalten. Es muß durch den Einbau in einen umfassenden Friedensplan davor gefeit sein, in ein Angriffskonzept umfunktioniert zu werden. Bei dem vorhandenen Vernichtungspotential ist jeder Krieg verwerflich. Auch der sogenannte „gerechte“ Krieg kann nicht mehr zur Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ dienen.<sup>18</sup>

Weder die Ausübung des Wehrdienstes noch dessen Verweigerung ist ein allgemeines christliches Verhaltensgebot.<sup>19</sup> Das berechtigte Interesse des Staates an der Präsenz einer Landesverteidigung ist begrenzt durch das Recht eines jeden Bürgers, den Wehrdienst aus Gewissensgründen zu verweigern.

Das oft gepriesene „System des Abschreckens“ durch Nachrüstung kann nur als unzulängliche Überlebensstrategie während der weltpolitischen Krisen vergangener Jahre gewertet werden. Wenn es bislang „funktioniert“ hat, so ist damit noch nicht erwiesen, daß es auch in Zukunft funktionieren wird. Da in ihm nukleare Katastrophen ungeheuren Ausmaßes zu den „letzten Tagen der Menschheit“ (Karl Kraus) vorprogrammiert sein können, ist es sicher nicht der Weisheit letzter Schluß.<sup>20</sup>

2. Die außerordentlichen Gefahren der *Kernenergie* sind evident. Die Kirche hat sie mit allem Ernst in Erinnerung zu bringen und jede Verniedlichung, die nur auf Leichtfertigkeit oder handfesten Wirtschaftsinteressen beruhen kann, zurückzuweisen. Mangels Sachkompetenz ist die Kirche nicht imstande, den sofortigen Ausstieg aus der Kernkraft oder einen Ausstieg zu einem bestimmten späteren Zeitpunkt zu befürworten.<sup>21</sup> Aber sie muß von den zuständigen Staatsorganen mit Nachdruck verlangen, daß ein unabhängiges Expertengremium die Frage klärt, ob, wann und wie unter Berücksichtigung aller volkswirtschaftlichen Gesichtspunkte ein Verzicht auf die Kernenergie möglich ist.<sup>22</sup>

3. Die von Hybris und Gewinnsucht diktierte Politik der Apartheid in Südafrika, die Menschen wegen ihrer Herkunft und Hautfarbe den schändlichsten Lebensbedingungen aussetzt, ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit und eine bedrückende Mißachtung des Gebots christlicher Nächstenliebe. Die Kirche muß – ihren schwarzen und weißen südafrikanischen Glaubensgenossen eng verbunden – auf ein Umdenken im Geiste der Versöhnung hinwirken, das die Schaffung einer neuen politischen Ordnung ermöglicht. Für Boykottmaßnahmen, deren Folgen unüberschbar sind, kann sie sich nicht einsetzen.<sup>23</sup>

\*

Den Frieden finden – eine unendlich schwere Aufgabe! Wir müssen sie auf uns nehmen in der *memoria passionis*, im Eingedenken des Leidens, das nach Johann Baptist Metz „den Bann unserer Fortschrittsmythen zu brechen sucht“; das „als eine gefährliche Erinnerung“ die Frage aufwirft nach „Gerechtigkeit für die ungerecht Leidenden, für die ungesühnten Opfer und Besiegten der Geschichte“.<sup>24</sup> Und diese *memoria passionis* fordert, daß wir anders werden, von neuem beginnen. Die Ratlosigkeit, die uns bedrücken, werden wir nicht los. Doch erfahren wir Zuspruch und Geleit aus dem Herrenwort nach Joh. 16,33, das – Zeit und Ewigkeit verbindend – unseren Erdenweg begleitet: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“<sup>25</sup>

#### Anmerkungen

1 K. Obermayer, JZ 84, S. 860.

2 W. Molinski, Art. Nächstenliebe, in: K. Rahner/A. Darlap, *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. 3, 1969, Sp. 673.

3 Vgl. W. Molinski, a. a. O., Sp. 673 f.

4 W. Molinski, a. a. O., Sp. 672.

- 5 H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Band II/2, 1986<sup>4</sup>, § 3505.
- 6 H. Thielicke, a. a. O., § 3506.
- 7 *Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, 1981, S. 10.
- 8 *Grundlegend zur Bedeutung der Verantwortung im Zeitalter der technologischen Zivilisation*: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1985<sup>2</sup>.
- 9 *Zum christlichen Verständnis der Verantwortung* siehe K. E. Løgstrup, RGG<sup>3</sup>, Bd. VI, Sp. 1254 ff. Vgl. auch W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, 1963, S. 353 f.
- 10 Franz Alt, *Frieden ist möglich – Die Politik der Bergpredigt*, 1983<sup>12</sup>, S. 30.
- 11 *The Sacred Books of China, The Texts of Confucianism*, Translated by James Lege, Part III, *The Liki*, I-X, Motilal Banarsidass (India) 1968, S. 364 ff. (Book VII Section I 2.). Vgl. auch F. Berber, *Lehrbuch des Völkerrechts*, III. Band, 1977<sup>2</sup>, S. 205, 222.
- 12 Vgl. V. Sorensen, *Seneca – Ein Humanist an Neros Hof*, 1984, S. 101.
- 13 J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*, 1963, S. 26 (zu Hegel, § 209 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“).
- 14 R. Guardini, *Die Technik und der Mensch*, Neuauf. 1981, S. 89.
- 15 Vgl. K. Obermayer, JZ 87, 694; zur derzeitigen theologischen Würdigung der Naturrechtsproblematik s.: W. Huber/H. E. Tödt, *Menschenrechte*, 1977; A. Hertz, in: *Handbuch der Christlichen Ethik*, Band 1, 1978, S. 317 ff.; W. Kerber, ebda., Band 2, S. 300 ff.
- 16 *Zum besonderen Problem der Aussöhnung mit der Sowjetunion* s. H. Lenhard (Red.), *Versöhnung und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion – Herausforderungen zur Umkehr*, 1987.
- 17 Vgl. den Hinweis W. Hofmanns (*Korrespondenzblatt* 1987, 105) auf die „chaotische Meinungsvielfalt im deutschen Protestantismus“.
- 18 Vgl. *Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Anm. 7), S. 61; Trutz Rendtorff, in: E. Lohse/W. Wilckens, *Gottes Friede den Völkern*, 1984, S. 27 ff.; B. Jaspert, *Evangelische Theologie*, 47. Jg., S. 331 f.
- 19 Ebenso W. Hofmann, *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, 42 Jg. (1987), 124.
- 20 Vgl. auch J. Gründel, in: J. Gründel (Hrsg.), *Die Verantwortung der Christen für den Frieden – Bischöfliche Hirtenworte als Entscheidungshilfe?*, 1984, S. 17.
- 21 Vgl. auch M. Seitz, in: G. Hosemann/E. Wirth (Hrsg.), *Natürliche und künstliche Strahlung in der Umwelt – Eine Bilanz vor und nach Tschernobyl*, 1987, S. 127.
- 22 Vgl. K. Obermayer, JZ 87, 695.
- 23 Ebenso W. Hofmann (Anm. 19), 125.
- 24 J. B. Metz, *Herder-Korrespondenz*, 40. Jahrgang 1986, S. 593.
- 25 Vgl. die Qualifikation dieses Bibelwortes als „Jesu Handlungsanweisung zu einem Leben im Diesseits ohne Krieg, zu einem Leben im Frieden schon jetzt“ durch B. Jaspert (Anm. 18), S. 333 f.

Der Glaube ist nämlich eine lebendige und gewaltige Sache und nicht ein schläfriger und fauler Gedanke. Martin Luther

## **Kirche im Sozialismus – Das Friedenszeugnis der evangelischen Kirchen in der DDR**

1. Die Jahreszahlen 1945 und 1949 markieren einen tiefen Einschnitt im Leben der evangelischen Kirchen im Gebiet der heutigen DDR. Das Ende des Zweiten Weltkrieges mit der Übernahme der Verantwortung durch die sowjetische Besatzungsmacht und danach die Gründung der DDR haben für unsere Kirchen, für ihre Organisation und ihr inneres Leben große Bedeutung erlangt. Zum ersten Mal in der Geschichte wurde in einem Gebiet mit vorwiegend evangelisch geprägter Bevölkerung damit begonnen, eine sozialistische Gesellschaftsordnung aufzubauen. Zum ersten Mal sahen sich deutsche evangelische Kirchen einem Staat gegenüber, der von den Prinzipien und Maximen des Marxismus-Leninismus bestimmt wurde. Zum ersten Mal mußte man sich auseinandersetzen mit den Problemen einer strengen Trennung von Staat und Kirche, von Kirche und Schule. Dies hatte einschneidende Rückwirkungen z. B. auf die Finanzstruktur der Kirchen und auf die Verantwortung für die christliche Unterweisung der Jugend. Der Aufbau eines eigenen Finanzapparates und die Entwicklung eines neuen Mitarbeiterzweiges, der Katecheteten, waren unumgänglich, sie schufen erhebliche Probleme und Schwierigkeiten, führten aber auch letztlich zu neuen Erkenntnissen und Erfolgen.

2. Die Entwicklung seither ist von einem doppelten Lernprozeß geprägt, der sowohl die Kirchen als auch die führende Partei in der DDR zu neuen Erkenntnissen geführt hat. Auf seiten derjenigen, die sich als Marxisten-Leninisten für die Neugestaltung der Gesellschaft und für den Aufbau eines sozialistischen Staates verantwortlich fühlten, war es von ihrer ideologischen Grundposition her klar, daß die Kirche in einer solchen neuen Gesellschaft keine große Lebenschance haben würde. Als Teil des ideologischen Überbaus der absterbenden kapitalistischen Gesellschaft mußte auch die Kirche langsam, aber sicher aussterben. Eine bewußte antireligiöse Propaganda hat über Jahre hinweg versucht, eine solche Entwicklung zu fördern. Der anhaltende Prozeß der absinkenden Zahlen der Gemeindeglieder hat jedoch nicht zum Absterben und Aussterben der Kirche ge-

führt. Im Gegenteil, gerade die kleiner gewordenen Gemeinden haben einen höheren Prozentsatz an bewußten Gemeindegliedern, die sich für ihren Glauben und die Kirche aktiv einsetzen. Erstaunlich war für manchen Funktionär, daß die christliche Gemeinde an vielen Orten gerade unter den Jugendlichen große Resonanz gefunden hat. Auch ist ganz offensichtlich, daß die Kirche über den Kreis ihrer Glieder hinaus eine große Anzahl von Sympathisanten hat, die sich zwar nicht aktiv engagieren, aber doch aus einer gewissen Entfernung am kirchlichen Leben teilnehmen oder es mit Interesse verfolgen. Faktum ist, daß heute in der DDR niemand mehr von einem baldigen Aussterben der Kirche redet. Man hat gelernt, daß man mit der Existenz einer lebendigen Kirche auf unabsehbare Zeit rechnen müssen. Manche pragmatische Entscheidung, wie etwa die Erlaubnis zum Bau von Kirchen und Gemeindezentren in Neubaugebieten, ist sicher auf dem Hintergrund dieses Umdenkens zu sehen. Man rechnet realistisch damit, daß auch in den nächsten Jahrzehnten die Kirche ihren festen Platz in der sozialistischen Gesellschaft haben wird.

3. Auf der anderen Seite haben auch viele Christen einen Lernprozeß durchgemacht. Den allermeisten fiel es sehr schwer, die DDR als ihren Staat anzunehmen. Für viele war es ausgemachte Sache, daß ein solcher Staat auf deutschem Boden nicht lange Bestand haben würde. Sie hofften auf einen Umschwung mit der Wiederherstellung alter Verhältnisse. Doch dieser Zusammenbruch der DDR ist nicht eingetreten, im Gegenteil, dieser Staat hat sich immer mehr stabilisiert und auch im internationalen Bereich durchgesetzt. Hunderttausende auch von Christen haben die DDR bis 1961 und z. T. danach noch verlassen, weil sie meinten, hier nicht leben zu können. Für andere wurde die Frage nach der Stellung zu diesem Staat immer wichtiger. Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hat sich selbst beschrieben als eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft. Er hat sein Selbstverständnis zusammengefaßt in den drei Worten: Kirche im Sozialismus. Gerade diese Formulierung hat aber viele kritische Fragen hervorgerufen. Von daher ist sie auch immer wieder neu beschrieben und gedeutet worden. Auf jeden Fall ist dieser Terminus der Versuch einer Positionsbeschreibung und zugleich das Ergebnis eines Lernprozesses, nun auf der anderen Seite. Insofern ist dieser Satz nicht als ein Bekenntnis zum Sozialismus oder gar zum Marxismus-Leninismus zu verstehen – wohl aber stellt diese Standortbeschreibung den Versuch dar, ernst zu machen mit der Erkenntnis, daß es die Aufgabe der Christen in der DDR nicht sein kann, auszuwandern, sondern mit Wort und Tat den Menschen zu dienen, die mit ihnen gemeinsam in dieser Gesellschaft leben: Zeugnis- und

Dienstgemeinschaft. In einem langen, oft schmerzhaften Prozeß haben immer mehr Christen sich dazu durchgerungen, diesen Staat und diese sozialistische Gesellschaft bewußt anzunehmen als den Ort, den Gott selber seiner Kirche in diesem Lande als einen Ort der Bewährung zugewiesen hat. Kirche im Sozialismus: das bedeutet nicht, daß die Kirche ein wohleingepaßtes Rädchen wäre im geordnet ablaufenden Getriebe des Staates. Es bedeutet vielmehr, den schweren Weg zu gehen zwischen kritikloser Anpassung und der Rolle einer politischen Oppositionspartei.

Christen sehen den Staat, in dem sie leben, mit offenen Augen. Sie sehen seine Schwächen und Schwierigkeiten, sie haben den Mut, diese Schwächen zu benennen, und sie mühen sich mit, daß das Leben in diesem Lande sich so entwickelt, daß alle sich hier zu Hause fühlen können. Sie sind aber auch bereit, ehrlich das anzuerkennen, was diesen Staat vor anderen auszeichnet, z. B. sein System der sozialen Sicherheit. Sie möchten sich in diesem Staat einsetzen für das Wohl und das Heil aller Menschen. Dies empfinden sie als ihren Auftrag von ihrem Herrn her. So nehmen sie dankbar zur Kenntnis, daß die Kirche und einzelne Christen zunehmend akzeptiert werden in einem sozialistischen Staat als Gesprächspartner im Blick auf die großen Weltprobleme: nicht um zu akklamieren, sondern um ihre – vielleicht auch abweichende – Meinung in den Dialog einzubringen. Es scheint sich ein neues Klima der Offenheit und Hörbereitschaft auf beiden Seiten anzubahnen trotz bleibender großer und tiefgreifender weltanschaulicher Differenzen. Zu den großen Problemen, die dabei im Vordergrund stehen, gehört auch die Frage nach dem Frieden, der Abrüstung, dem Überleben der Menschheit – und es ist zugleich die Frage nach dem, was die Kirche zu diesen Fragen zu sagen hat, und vor allem, was sie praktisch tun kann.

4. Das Eintreten für Weltfrieden, Abrüstung, Entspannung und mehr Verständigung unter den Völkern ist eines der Hauptanliegen der evangelischen Kirchen in der DDR. Die besondere Verpflichtung der deutschen Kirchen, sich für Frieden und Versöhnung intensiv einzusetzen, wird vor allem durch drei Motive getragen.

Einmal muß hingewiesen werden darauf, daß von deutschem Boden zwei Weltkriege ausgegangen sind, die unermessliches Leiden über Millionen Menschen gebracht haben. Dies ist besonders deutlich für das, was 1939 mit dem deutschen Angriff auf Polen begann. „Die deutsche Verantwortung für die Auslösung des zweiten Weltkrieges liegt offen zutage. Die Frage nach der Schuld zwingt uns dazu, auch nach unserem eigenen Anteil

an ihr und unserer Verstrickung zu fragen.“ So heißt es in einem „Wort zum Frieden“, das die Evangelische Kirche in Deutschland und der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zum 40. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkrieges gemeinsam herausgegeben haben. Und es heißt dann weiter: „Den Christen und Kirchen in beiden deutschen Staaten ist es besonders aufgetragen, an der Vertiefung der Entspannungspolitik mitzuarbeiten ...“ Hinter diesen Aussagen steht die Erkenntnis, daß unsere Kirchen zweimal in diesem Jahrhundert angesichts von Weltkriegen nach ihrem Friedenszeugnis gefragt waren, aber beide Male – mit wenigen Ausnahmen – sich entweder in patriotische Begeisterung hineinziehen ließen oder ängstlich geschwiegen haben. Es wird von daher die Verpflichtung empfunden, in der Gegenwart sich entschiedener für alles einzusetzen, was ein echtes Miteinander der Völker, die Versöhnung und Verständigung fördern kann.

Dies wird um so dringlicher als Aufgabe angesehen, als unsere Kirchen durch ihre geographische Lage in einer besonderen Situation sind. Wir leben seit 1945 an der Nahtstelle zwischen den beiden großen Machtssystemen dieser Zeit, die sich auch heute noch trotz erfreulicher neuer Annäherungen antagonistisch gegenüberstehen, hochgerüstet, bereit, auf jeden Schlag mit noch größerer Härte zu antworten. Wir wissen, daß die Menschen in unserem Lande – und das wären auch die Christen – im Ernstfall die am ersten und am härtesten Betroffenen wären. Von daher muß es unsere Aufgabe sein, die bestehenden Gegensätze und Trennungen nicht noch weiter zu vertiefen, sondern – soviel an uns liegt – überbrücken zu helfen.

Und letztlich wissen wir, daß ein dritter Weltkrieg ein Krieg mit neuer „Qualität“ wäre, ein Krieg, wie es ihn noch nie gegeben hat, ein Krieg, der nicht ein einzelnes Volk und Land oder auch nur einen einzelnen Kontinent betreffen würde. Es wäre ein Krieg ohne Sieger und Besiegte, eine Auseinandersetzung, in der es nur Verlierer gäbe und in dem die Existenz der ganzen Schöpfung, unseres Planeten auf dem Spiel stünde.

So ist es für unsere Kirchen keine Frage, daß sie die Aufgabe haben, sich für den Frieden in Gerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Sie wollen dies freilich in eigener Verantwortung tun und in einer eigenständigen, dem Evangelium verpflichteten Weise, ohne einseitige Parteinahme für die eine oder andere politische Gruppierung.

Dies hat z. B. die evangelischen Kirchen in der DDR in der Vergangenheit dazu bewogen, sich gegenüber der Prager Christlichen Friedens-

konferenz recht distanziert zu verhalten. Man sah – mindestens in bestimmten Zeitabschnitten in der wechselnden Geschichte dieser Bewegung – die notwendige Ausgewogenheit in den Äußerungen der Konferenz zur Friedensfrage nicht gegeben. So haben an den einzelnen Tagungen der CFK allenfalls Beobachter des Bundes teilgenommen. Offizielle Mitarbeiter der CFK aus der DDR waren nicht die Kirchen, sondern immer nur einzelne Persönlichkeiten.

Im folgenden möchte ich nun auf einzelne Aktivitäten und Problemfelder in der Friedensarbeit unserer Kirchen eingehen.

5. Als ein Beispiel theologischer Arbeit auf diesem Gebiet sei hingewiesen auf die Bemühungen, Artikel XVI der Augsburgischen Konfession, insbesondere den Begriff des „iure bellare“ (rechtmäßig Kriege führen) für die Gegenwart neu zu deuten. Die erneute Beschäftigung mit diesem Artikel geht auf eine Eingabe der Bezirkssynode Dresden-Mitte zurück, die von der Generalsynode der VELK in der DDR aufgegriffen wurde. Die Generalsynode hat 1983 die Kirchenleitung der VELK gebeten, „zu prüfen, wie angesichts der nuklearen Bedrohung eine kirchlich-verbindliche aktualisierende Auslegung des ‚iure bellare, militare‘ im Artikel 16 der Augsburgischen Konfession gegeben werden kann“. Die Kirchenleitung hat zunächst zwei theologische Gutachten eingeholt, die ebenfalls eine aktualisierende Auslegung dieses Artikels für wünschenswert erklärten. Da es sich hier um eine Frage handelte, die nicht nur die VELK und ihre drei Gliedkirchen in der DDR angeht, wurde im weiteren Verlauf der Bund der Evangelischen Kirchen gebeten, sich dieser Aufgabe für alle acht evangelischen Landeskirchen anzunehmen. Eine Arbeitsgruppe auf der Ebene des Bundes hat sich seither intensiv um eine verbindliche Interpretation von CA XVI auf dem Hintergrund unserer Situation bemüht. Nunmehr liegt ein zweiseitiger Text vor, der demnächst von der Kirchenleitung der VELK in der DDR beraten werden soll und sicherlich auch andere Gremien beschäftigen wird; die zitierten Texte sind also im Augenblick noch Arbeitspapiere.

Worum geht es? CA XVI handelt „Vom Leben in der Welt“. Gegen die Tendenzen der Weltflucht und Weltverneinung betont und bejaht dieser Artikel die Verantwortung der Christen für die Welt, die sich vor allem darin bewährt, daß Christen in der jeweiligen Gesellschaft sich für das Recht und Gottes gute Ordnung zum Wohle aller Menschen einsetzen. In Übereinstimmung mit der im 16. Jahrhundert allgemein gültigen Meinung wird dem Staat das Recht zugebilligt, im Dienste der Allgemeinheit Ge-

walt anzuwenden und auch Kriege zu führen, sofern sie gerecht sind, d. h. sofern sie verantwortlich sind. CA XVI distanziert sich deutlich von Schwärmern und anderen Gruppen, die im Hinblick auf das ohnehin bald anbrechende Gottesreich den Fragen der gesellschaftlichen Ordnung keinen besonderen Wert zuweisen bzw. sie geradezu ablehnen.

Mit Recht hat die genannte Arbeitsgruppe des Bundes darauf verwiesen, daß das „iure bellare“ nicht einen Freibrief für kriegerische Unternehmungen darstellte, sondern seine Tendenz im Gegenteil eine „Begrenzung von Gewalt“ war, „indem es Maßstäbe für ihre Anwendung benannte. Kriegführen wurde dadurch als Notfall politischen Handelns dem Recht unterstellt. Krieg war dadurch nicht von vornherein und in jedem Fall zu rechtfertigen, wurde aber auch nicht geächtet.“

Als einen Aspekt der bleibenden Bedeutung von CA XVI im Zusammenhang mit der Friedensverantwortung der Kirche stellt das erste Votum der Arbeitsgruppe fest: „Kriegführung muß verantwortlich sein (iure bellare‘). Wenn dies nicht mehr gegeben ist, sind Christen verpflichtet, alles dafür einzusetzen, damit Kriege verhindert werden. Dies schließt ein, sich – notfalls in einem Akt äußersten Bekenkens – zu verweigern, wenn es darum geht, sich an einem Krieg zu beteiligen. Dieses wäre ein Akt zeichenhaften Bekenkens, zu dem die Kirche zwar rufen kann, das aber nicht im Sinne einer moralischen Forderung von allen Christen zu verlangen ist. Es geht allerdings in diesem Artikel in erster Linie nicht um das persönliche Zeugnis einzelner Christen, sondern um das Zeugnis der Kirche vor den Verantwortlichen der Gesellschaft.

Grundsätzlicher Pazifismus kann von CA XVI her nicht begründet werden. Wohl aber hat die Kirche der Gesellschaft heute zu bezeugen: Die Welt kann heute nicht mehr durch die Legitimierung, sondern nur noch durch die Verhinderung des Krieges erhalten werden. Als ‚gute Ordnung‘ im Sinne von CA XVI kann nur noch eine ‚Friedensordnung‘ gelten. Dem Pathos von CA XVI entspricht es, sich auch den politischen Fragen der Kriegsverhütung und Friedenssicherung zu stellen. Eine politikfähige Friedensstrategie würde heute der Aufforderung von CA XVI am ehesten gerecht.“

Es geht in diesem Votum nicht um eine Eliminierung von CA XVI, man versucht vielmehr eine aktualisierende, neue Auslegung, um „angesichts einer grundlegend veränderten Situation das Bekenntnis und das Friedenszeugnis der an dieses Bekenntnis gebundenen Kirchen glaubwürdig“ zu bezeugen. In der Tat sieht sich die Welt und die Christenheit heute

vor Herausforderungen, die die Verfasser der CA nicht im entferntesten ahnen konnten. Der Krieg, der ihnen als Möglichkeit vor Augen steht, ist nicht der moderne Krieg mit dem möglichen Ende allen menschlichen Lebens auf dieser Erde. Von daher sahen sich die Autoren des Votums herausgefordert, nach dem Kern der Aussagen von CA XVI zu forschen und ihn für die Gegenwart – aktualisiert – zu bezeugen. Dies lautet dann so (Entwurf der Arbeitsgruppe CA XVI vom 15. 9. 1987):

„Die von Gott geschaffene ‚gute Ordnung‘ (CA XVI) zielt auf die Bewahrung seiner Schöpfung. Angesichts ihrer drohenden Zerstörung haben wir Gottes ‚gute Ordnung‘ heute darin zu bezeugen, daß wir dem weltweiten Zusammenhang von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Geltung verschaffen.

Im atomaren Zeitalter kann daher Krieg kein zu rechtfertigendes Mittel der Politik mehr sein. Angesichts nuklearer Hochrüstung kann es nicht mehr um die Frage gehen, ob und wann ein Krieg zu rechtfertigen ist, sondern nur noch darum, wie er verhindert werden kann.“

6. Eine Frage von besonderem Gewicht ist für unsere Kirchen das Problem des Wehrdienstes und der Ruf nach einer Alternative in einem zivilen und sozialen Friedensdienst. Seit der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht ist ein 18-monatiger Dienst in der Nationalen Volksarmee für alle männlichen Bürger verbindlich. Von Anfang an hat es aber auch in unserem Land Wehrpflichtige gegeben, die aus Gewissensgründen den Waffendienst abgelehnt haben; die meisten von ihnen waren Glieder unserer Kirchen. Seit den sechziger Jahren gibt es eine staatliche Regelung der Möglichkeit, auch ohne die Ausbildung an Waffen als sogenannter Bausoldat im Rahmen der Armee den Wehrdienst abzuleisten. Die Bausoldaten sind Angehörige der Armee, tragen Uniform, sind dem Disziplinarrecht der Armee unterworfen, werden aber nur für Bauvorhaben oder im Dienstleistungswesen der Armee eingesetzt. In den ersten Jahren handelte es sich zumeist um Bauvorhaben mit stark militärischer Ausrichtung, in der letzten Zeit werden die Bausoldaten jedoch immer stärker bei rein zivilen Projekten bzw. in Industriebetrieben eingesetzt. Während ein großer Teil junger Christen den Dienst in der NVA ableistet, ein anderer, kleinerer Teil sich für den Dienst in den Baueinheiten entscheidet, gibt es auch eine dritte Gruppe, die mit großer Entschiedenheit jeden Dienst in der Armee, ob mit, ob ohne Waffe ablehnt. Sie müssen dafür mit strafrechtlicher Verfolgung nach den gültigen Gesetzen rechnen. Es muß je-

doch festgestellt werden, daß die Zahl derer, die tatsächlich verurteilt und dem Strafvollzug zugeführt wurden, verhältnismäßig klein ist.

Für unsere Kirche ergab sich die Frage, in welcher Weise sie zu dem sich ergebenden Problem Stellung nehmen sollte. Sie hat es bisher vermieden, einen der drei genannten Wege als den für einen Christen allein möglichen herauszustellen. Die Gewissensentscheidung des einzelnen sollte respektiert werden: die Entscheidung desjenigen, der auch heute noch den Dienst in einer Armee für sinnvoll und verantwortbar hält, ebenso wie die Entscheidung derjenigen, die den Waffen- und Wehrdienst mehr oder weniger rigoros ablehnen und auch bereit sind, dafür Opfer zu bringen. Es sollte vermieden werden, daß die einen in der Gemeinde, weil sie den vermeintlich leichteren Weg gehen, von der Seite angesehen werden; andererseits war klar, daß die Kirche die Entscheidung derer mittragen würde, die als Bausoldaten dienen oder den Wehrdienst ganz ablehnen. So sind die Gemeinden immer wieder gemahnt worden, sich seelsorgerlich um die jungen Christen in Uniform, die in ihrem Bereich leben, intensiv zu kümmern. Ebenso hat sich unsere Kirche auf geeignetem Wege für die Verweigerer eingesetzt; seit etwa zwei Jahren sind keine Fälle bekannt, daß Verweigerer angeklagt und verurteilt wurden.

Ein besonderes Problem entsteht nicht selten dadurch, daß Wehrpflichtige ihre Entscheidung verändern, das heißt, daß sie zunächst den regulären Wehrdienst absolvieren, dann jedoch – wenn sie zu Reserveübungen einberufen werden – unter Berufung auf neue Erkenntnisse den weiteren Wehrdienst ablehnen. Da sie seinerzeit den Fahneid geleistet haben, werden sie nun vom Staat in Pflicht genommen. Unsere Kirchen setzen sich auch für diese Menschen ein, damit ihrer jetzigen Entscheidung angemessen Rechnung getragen wird.

Unvermindert stark wird von einzelnen und ganzen Gruppen die Forderung nach einem „Sozialen Friedensdienst“ im zivilen Bereich erhoben. Es ist jedoch fraglich, ob diese Forderung in nächster Zukunft erfüllt werden kann. Man wird dabei die Situation der DDR, die Mitglied des Warschauer Vertrages ist und ihre Verpflichtungen innerhalb dieses Bündnisses zu erfüllen hat, berücksichtigen müssen. Immerhin ist die DDR das einzige Land im Warschauer Bündnis, das überhaupt eine Ersatzdienstregelung wie die der Bausoldaten hat.

Die Bundessynode, die im September 1987 in Görlitz tagte, hat sich in ihrem Beschluß „Bekennen in der Friedensfrage“ auch zum Wehrdienstbereich geäußert. „Jeder Christ, der vor die Frage des Wehrdienstes ge-

stellt ist, muß prüfen, ob seine Entscheidung mit dem Evangelium des Friedens zu vereinbaren ist. Wer heute als Christ das Wagnis eingeht, in einer Armee Dienst mit der Waffe zu tun, muß bedenken, ob und wieweit er damit der Verringerung und Verhinderung der Gewalt und dem Aufbau einer internationalen Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit dient. Die Kirche sieht in der Entscheidung von Christen, den Waffendienst oder Wehrdienst überhaupt zu verweigern, einen Ausdruck des Glaubensgehorsams, der auf den Weg des Friedens führt.“

Dieser Beschluß markiert deutlich einen weiteren Schritt auf dem Wege zu einer Klärung in unseren Kirchen. Während man früher zwar auch im Blick auf Wehrdienstverweigerung von einem „deutlicheren Zeichen“ gesprochen hatte, im übrigen aber die jeweilige Entscheidung der Betroffenen auf einer gleichen Ebene sehen konnte, wird nun der Entschluß, Waffendienst zu tun, als „Wagnis“ bezeichnet; es wird zu bedenken gegeben, ob wirklich auf diesem Wege dem Frieden und der Verhinderung von Gewalt gedient werden kann. Zum anderen wird so eindeutig wie bisher nie die Entscheidung für waffenlosen Dienst und gegen den normalen Wehrdienst als positiver Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Evangelium gewertet.

Dieser Beschluß wird sicherlich in unseren Gemeinden unterschiedliche Reaktionen hervorrufen. Er wird aber sicherlich auch das Nachdenken darüber fördern, was das uns aufgetragene Friedenszeugnis heute für uns bedeutet.

7. Schon früh haben unsere Kirchen immer wieder betont, daß das Bekenntnis zum Frieden eine *aktive Friedenserziehung* voraussetzt. Mit großer Besornis haben daher die Kirchen 1978 den Beschluß der Regierung zur Kenntnis genommen, in den Schulen für die älteren Schüler das neue Fach Wehrunterricht einzuführen. Es ist das Bedenken artikuliert worden, „daß der Wehrunterricht zu einer Fixierung Jugendlicher auf das Freund-Feind-Denken führt und Jugendliche daran gewöhnt werden, Gewalt als legitimes Mittel zur Lösung von Konflikten anzusehen“. Die Bedenken sind den staatlichen Stellen vorgetragen worden, und zugleich wurde die Regierung gebeten, „den Gewissensbedenken derjenigen Rechnung zu tragen, die ihre Kinder nicht am Wehrunterricht teilnehmen lassen“, und „keine Diskriminierung im Zusammenhang mit dem Wehrunterricht – sowohl bei Nichtteilnahme als auch bei kritischer Teilnahme – zuzulassen“. Es wurde die dringliche Bitte ausgesprochen, die Regierung möge dafür Sorge tragen, „daß im Erziehungsprozeß die Einübung friedli-

cher Verhaltensweisen und die Gesichtspunkte der Vertrauensbildung Vorrang behalten“.

Zugleich ist von unseren Kirchen immer wieder deutlich zum Ausdruck gebracht worden, „daß die Erziehung zum Frieden in der unmittelbaren Umgebung eines jeden von uns, in der Familie, beginnen muß“. Erziehung zum Frieden muß bei den Kindern beginnen und unser Leben begleiten. Sie muß auch Einfluß gewinnen auf unser Miteinander in der Kirche und in kirchlichen Gremien. Sie muß unseren Alltag, das Miteinander mit den Menschen am Arbeitsplatz und in unserer Nachbarschaft bestimmen. Die Friedenswilligkeit und die Friedensfähigkeit jedes einzelnen an dem Ort, wo er lebt und arbeitet, und die großen Friedensprobleme unserer Zeit stehen in einem engen Zusammenhang. Auch zu diesen Aspekten hat die Bundessynode sich deutlich geäußert: „Weil wir lernen müssen, unsere Konflikte mit friedlichen Mitteln auszutragen, wollen wir mit der Friedenserziehung zu Hause beginnen und für die Friedenserziehung in Kindergärten, Schule und Gesellschaft uns einsetzen.“ Und: „Weil die Verteufelung des anderen die Gewaltbereitschaft erhöht, wollen wir uns der feindlichen Rhetorik gegen jedermann enthalten, uns gegenseitig ermahnen und andere dazu auffordern.“

Von großer Bedeutung für die Friedenserziehung und allgemein für die Bewußtseinsbildung ist in unserem Lande die jährlich durchgeführte Friedensdekade im November, an der sich viele Gemeinden aktiv beteiligen. Eine zentrale Vorbereitungsgruppe gibt in jedem Jahr den Gemeinden Material an die Hand, um unter einem gemeinsamen Thema zehn Tage lang über die Grenzen der Landeskirchen und Gruppierungen hinweg in einem Sinn für den Frieden zu beten, sich auf das Wort Gottes als Richtschnur zu besinnen, nachzudenken über das, was dem Frieden und dem Leben und Überleben der Menschen in dieser Zeit dient. Für die Gestaltung in den einzelnen Gemeinden gibt es keine festen, vorgeschriebenen Formen; von Ort zu Ort sind große Unterschiede festzustellen. Es wird immer wieder versucht, auch neue Wege zu gehen, z. B. ein Nachtgebet für den Frieden oder eine Gebets- und Meditationskette, die an einem bestimmten Ort mehrere Tage und Nächte nicht abreißt. An manchen Stellen werden die Grenzen der Konfession überschritten, und es beteiligen sich auch katholische Christen; es kommen auch Menschen, die sonst der Kirche fernstehen, hier aber etwas davon spüren, daß die Kirche und ihre Botschaft mit unserem wirklichen Leben zu tun haben.

„Miteinander leben“. So lautete das Thema der Friedensdekade 1988. Und es war als Motto ein Wort von Martin Luther King hinzugefügt:

„Wenn wir nicht lernen, als Menschen miteinander zu leben, werden wir als Narren miteinander untergehen.“ Wenn in unserer Zeit, auch in der DDR, viel von „neuem Denken“ die Rede ist, dann geht es gerade darum, daß diese Erkenntnis in uns wächst: Gott hat uns als Menschen und Völker auf dieser Erde zum Leben berufen, aber eben zum gemeinsamen Leben, zum Leben in Frieden.

Miteinander leben heißt sicherlich nicht, alle Unterschiede und Gegensätze zu übersehen oder zu übertünchen, aber es bedeutet die Mahnung, über dem, was uns trennt, das Gemeinsame nicht zu vergessen und dies bestimmend sein zu lassen. Miteinander leben heißt sicherlich, daß wir immer mehr zu einer Gemeinschaft von Menschen werden, die aufeinander hören, miteinander teilen, voneinander lernen. Für uns in der DDR heißt es auch, daß uns unter dieser Losung die Frage nach dem Miteinander von Christen und Nichtchristen in unserer Gesellschaft gestellt ist, nach der Möglichkeit von gemeinsamem Handeln im Blick auf die Bewahrung der Schöpfung und allen Lebens. Und dies tun in der bewußten Bindung an die Botschaft Jesu Christi.

„Miteinander leben“ heißt, sich verbindlich in eine Gemeinschaft mit anderen Christen, Gruppen in den Gemeinden und in der Kirche zu stellen, unter die Wahrheit Gottes in Jesus Christus, die neues Leben, Versöhnung und Umkehr möglich macht.

8. Die evangelischen Kirchen in der DDR haben von Anfang an den Gedanken einer großen weltweiten christlichen Friedensversammlung (Konzil) aktiv unterstützt. Dies liegt in einer Linie mit den Bemühungen unserer Kirchen, in bilateralen Gesprächen mit anderen Kirchen über die Grenzen von Kontinenten und Ländern hinweg einen Beitrag zur Verständigung der Völker, zum Abbau von Mißtrauen und Mißverständnis zu leisten. So haben mehrere Konferenzen zwischen dem Nationalen Christenrat in den USA und dem Bund der Evangelischen Kirchen stattgefunden, teils in der DDR, teils in den USA. Das Ziel war, wenigstens einen kleinen Beitrag zur Verminderung der Spannungen zu leisten durch einen Austausch von Argumenten und Meinungen, durch gegenseitige Information, durch die gemeinsame Besinnung auf die Zusage Jesu: Selig sind die Friedfertigen – die Frieden stiften und möglich machen. Trotz der verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, in die man eingebunden blieb, wollte man gemeinsam doch etwas tun für die Entwicklung von mehr Vertrauen und Sicherheit. In dem Abschlußdokument der Begegnung von Ferch 1982 wird z. B. festgestellt: „Die Teilnehmer

haben die Überzeugung, daß weniger Geheimhaltung und mehr Transparenz Vertrauen ermöglichen könnte, das für wirksame Abrüstungsmaßnahmen notwendig ist. Sie sehen, daß dies ein schwieriger Prozeß ist, der unternommen werden muß, der aber nicht zur Gewinnung von politischen Vorteilen über die andere Seite mißbraucht werden darf. ... Die Teilnehmer sind sich bewußt, daß Sicherheit nicht allein durch militärische Strukturen garantiert wird. Die Welt braucht eine politisch stabile und dauerhafte Friedensordnung. Es muß an solchen politischen Sicherheitsstrategien gearbeitet werden, wie ökonomische Kooperation, kultureller und wissenschaftlicher Austausch und Zusammenarbeit bei ökologischen Problemen (anzustreben ist). ... Sie unterstützen außerdem die Nutzung aller Formen von Kooperation und Austausch, die innerhalb des Rahmens der KSZE möglich sind.

Dies alles kann helfen, eine Sicherheitspartnerschaft zu schaffen, die auf dem fundamentalen gemeinsamen Sicherheitsinteresse gegründet ist und sich quer über verschiedene Linien der Konfrontation entwickelt.“

Ähnliche Gespräche haben stattgefunden mit den Kirchen in den Niederlanden und natürlich auch mit den Vertretern der EKD. Immer war dabei die Kernfrage, was wir als Christen über die Grenzen der politischen Systeme hinweg gemeinsam bezeugen und tun können, damit der Friede Gottes in dieser bedrohten Welt Wirklichkeit werden kann.

„All unser Dienst für den Frieden, den Menschen miteinander machen können, lebt von dem Frieden, den Gott in Christus für alle Menschen gestiftet hat und den wir nicht machen, sondern nur empfangen können. Der spezifische Beitrag der Kirche zum Frieden der Völker liegt darin, daß sie den Frieden Gottes bezeugt und darum für den Frieden der Menschen mit Gott und den Frieden der Menschen untereinander betet.“ So stellen EKD und Bund 1982 als Ergebnis ihrer Gespräche fest. Aber sie fahren dann fort: „Der Friede Gottes, den die Kirche bezeugt, zielt auf unser ganzes Leben. ... Darum können Zeugnis und Gebet niemals zum Rückzug aus politischer Verantwortung werden, sondern führen in die Wahrnehmung dieser Verantwortung hinein.“

Die Erkenntnisse dieser Gespräche sind eingeflossen in die Bemühungen um einen konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die Vorbereitungen für eine europäische Versammlung „Frieden und Gerechtigkeit“ 1989 und für eine Weltkonvokation 1990 werden von den Kirchen in der DDR offiziell unterstützt. Ein besonderer Beitrag unserer Kirchen für diese beiden Versammlungen soll 1988 eine

Ökumenische Versammlung in der DDR sein, zu der die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen eingeladen hat. Bemerkenswert ist dabei, daß die Römisch-katholische Kirche sich im Beobachterstatus an der Vorbereitung und Durchführung dieser Versammlungen beteiligen will. Die Vorbereitungsgruppe hat die Gemeinden in der DDR aufgerufen, aktiv bei der Vorbereitung mitzuarbeiten, damit wirklich die Probleme und Aufgaben zur Sprache kommen können, die in unserer Gesellschaft im Blick auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden und die Bewahrung der Schöpfung vorhanden sind. Es soll aber nicht nur um eine Bestandsaufnahme der kritischen Punkte gehen, sondern vielmehr um das Nachdenken, was aus dem Glauben gemeinsam getan werden könne angesichts der Herausforderungen im eigenen Bereich. „Eine Hoffnung lernt gehen – Gerechtigkeit den Menschen, Friede den Völkern, Befreiung der Schöpfung – Geht mit!“ So lautet das Motto des Aufrufs zur Beteiligung und Mitarbeit.

9. Besondere Aufmerksamkeit hat im Herbst 1987 auch außerhalb der DDR die Entscheidung hervorgerufen, sich kirchlicherseits am Olof-Palme-Friedensmarsch für einen atomwaffenfreien Korridor in Europa zu beteiligen. Es hat in der DDR bisher nichts Vergleichbares gegeben. Im allgemeinen werden solche Aktionen von staatlichen oder gesellschaftlichen Organisationen verantwortet, ohne daß ein eigenständiges anderes Engagement möglich wäre. Daher hat es bei unseren Kirchen bzw. kirchlichen Gruppen stets große Zurückhaltung bei derartigen Unternehmungen gegeben. Diesmal aber lief die Sache von Anfang an anders. Es war deutlich, daß innerhalb des geplanten Friedensmarsches, der vom Norden der DDR bis zur Grenze der CSSR führen sollte, eigenverantwortliche kirchliche Aktivitäten möglich sein würden. So war einer der Redner bei der Eröffnungskundgebung am 1. 9. 1987 in Stralsund der Präses der Greifswalder Landessynode, der Lehrer Dietrich Affeld. Kernstück der kirchlichen Beteiligung war der dreitägige Pilgerweg vom 2. bis 4. September zwischen Ravensbrück und Sachsenhausen. Beides sind Orte, die als ehemalige Konzentrationslager deutlich an Leid und Schuld erinnern. Dieser Pilgerweg wurde vom Bund der Evangelischen Kirchen verantwortet und wurde von der Aktion Sühnezeichen vorbereitet. So bewegte sich dann auf dieser Strecke neben den Friedensmarschteilnehmern ein zweiter Zug – die Teilnehmer des Pilgerweges. An allen Orten, die der Pilgerweg berührte, wurde in der Kirche ein Friedensgebet gehalten, es gab eine kurze Besinnung auf die biblischen Friedensverheißungen; in Liedern und im Gespräch mit den Christen am Ort wurde die Friedensverantwortung der Christen für ihre Mitmenschen, ihren Ort und für den gesamten Erdkreis angesprochen.

An verschiedenen Orten gab es eine gemeinsame symbolische Handlung, die von Vertretern der Kirchengemeinde und der kommunalen Gemeinde zusammen vollzogen wurde: das Pflanzen eines jungen Baumes als Zeichen des Lebens. Nicht immer waren beide Gruppen getrennt nebeneinander, oft mischten sich die Pilger und die Marschierenden, nicht selten ergaben sich dabei weiterführende Gespräche. Erstaunlich waren für viele die beim Pilgerweg mitgeführten Schilder und Losungen: Immer wieder tauchte ungehindert das vor wenigen Jahren noch diskriminierte Symbol „Schwerter zu Pflugscharen“ auf. Es waren Losungen zu lesen wie „Für einen Ersatzdienst im zivilen Bereich“, „Keine Feindbilder in Familie, Schule, Kindergarten“ oder „Freie Begegnung und Kontakte nach Ost und West“. Am letzten Tag des Pilgerweges, von Grüneberg nach Sachsenhausen, war auch Landesbischof Dr. Leich, der Vorsitzende der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen, unter den Pilgern. Mit dem Friedensgebet in der Station „Z“, dem Krematorium des ehemaligen Konzentrationslagers Sachsenhausen, endete der kirchliche Pilgerzug. In einer Ansprache mahnte Bischof Leich, auch die kleinen Schritte zum Frieden ernst zu nehmen und die eigene Friedenswilligkeit vor allem an den Randgruppen der Gesellschaft, wie Strafgefangenen und Behinderten, zu bewahren. Die Zukunft wird zeigen, ob dieses friedliche Miteinander von Friedensmarsch und Pilgerweg sich auch in Zukunft bewähren wird. Wir würden uns freuen, wenn wirklich ein Prozeß eingangekommen wäre, in dem man immer mehr lernt, aufeinander zu hören und den anderen in seinem spezifischen Friedenszeugnis gelten zu lassen.

10. Schließlich sei noch eingegangen auf den Synodalbeschuß zum „Bekennen in der Friedensfrage“ (Bundessynode Görlitz, 22. 9. 1987). Dieser Beschuß ist der vorläufige Endpunkt eines jahrelangen Klärungsprozesses. In ihm werden wesentliche Erkenntnisse zusammengefaßt. Im Vordergrund steht die Absage an „Geist, Logik und Praxis der Abschreckung“, die im Gehorsam gegen den dreieinigen Gott begründet wird – und es wird zugleich versucht, positiv auszusagen, was dies heute unter den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen der DDR für das Handeln der Christen bedeutet. Es wurde also nicht eine Rede „zum Fenster hinaus“ formuliert, es sind dies keine Appelle, Anklagen und Forderungen an ferne Staaten und Mächte – sondern es ist alles zunächst gemeint für den Gebrauch „im eigenen Hause“.

In einem Teil I wird in einem dreifachen, auf die Trinität bezogenen Ansatz darzulegen versucht, warum vom christlichen Glauben her der Ideologie der Abschreckung widersprochen werden muß. Es wird hinge-

wiesen auf die Liebe Gottes, die allen Menschen ohne Unterschied gilt; es wird die Befreiung aus der Knechtschaft von Angst und Sünde durch Christus bekannt; und es wird die neue Gerechtigkeit bezeugt, die Gott durch Christus schenkt. Von daher wird gefolgert, daß das menschlich einleuchtende und überzeugende Konzept, Gewalt mit noch mehr Gewalt, Drohung mit noch mehr abschreckender Rüstung zu begegnen, das Denken und Handeln der Christen nicht bestimmen sollte. Es wird die Denkweise eindeutig in Frage gestellt, die die eigene Sicherheit dadurch zu schaffen versucht, daß beim Gegenüber ein Maximum an Angst erzeugt wird. Es wird durchaus eingeräumt, daß auch wir als Christen immer wieder – im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben – dem Abschreckungsdenken unterliegen, es im zwischenmenschlichen Bereich praktizieren. Und es wird ausgeführt, welche weitreichenden Folgen die Praxis der Abschreckung hat, so wie sie sich auswirkt in einem bisher ständig steigenden Rüstungspotential und in einem Denken, das militärischen Kategorien Vorrang einräumt.

„Sie führt zu einer Militarisierung des Lebens und Denkens von Kindergarten und Schule bis hin zur Weltwirtschaft und Wissenschaft.

Sie vergeudet die materiellen und geistigen Schätze der Menschheit. Sie verschärft die Ausbeutung der armen Länder durch die Industrienationen.

Sie tötet schon heute durch Hunger und Verelendung auch ohne Krieg.“

In Teil II sind die schon zitierten Aussagen zur Frage des Wehrdienstes enthalten. Es wird in diesem Zusammenhang lapidar festgestellt: „In einer Welt mit Massenvernichtungsmitteln gibt es keine gerechten Kriege mehr! Krieg darf kein Mittel der Politik mehr sein.“ Es wird stattdessen die Entwicklung eines Systems der gemeinsamen Sicherheit gefordert, das auf Vertrauensbildung beruht.

Teil III befaßt sich dann mit den konkreten Schritten, die aus der Absage an das Abschreckungsprinzip für die Gemeinden und die einzelnen Christen in der DDR sich ergeben könnten. Es werden zehn Punkte genannt und die Gemeinden aufgerufen, sie zu ergänzen und weiter zu konkretisieren. Fünf dieser Schritte seien hier zitiert:

„Weil alle Abgrenzung zwischen Menschen das Entstehen von Feindbildern fördert, wollen wir uns für mehr Begegnungsmöglichkeiten zwischen Menschen einsetzen und dazu beitragen, daß viele Menschen unseres Landes die Bürger anderer Staaten in ihrer Umgebung und mit ihren Problemen kennenlernen und besser verstehen.

Weil erst ein Staat, in dem mündige Bürger Mitverantwortung wahrnehmen können, den Friedensprozeß in der Welt wirksam fördern kann, wollen wir uns dafür einsetzen, daß die Mündigkeit der Bürger gestärkt wird durch sachgerechte Information, offene und öffentliche Diskussion und gemeinsame Suche nach Wegen in die Zukunft. Weil schwelende Konflikte in einer Gesellschaft den Frieden auch der anderen gefährden, wollen wir die Probleme in unserem Land offen ansprechen, nach ihren Ursachen suchen und zu ihrer Überwindung beitragen.

Weil Vertrauen und Freundschaft den Frieden fördern, wollen wir zur Verbesserung unseres Verhältnisses zu den Menschen in Osteuropa, insbesondere zu denen, die bei uns leben und arbeiten, beitragen.

Weil unser räuberischer Umgang mit der Natur den Frieden und das Leben unserer Kinder und Enkel bedroht, müssen wir uns einüben in einen Lebensstil, der unserer natürlichen Umwelt gerecht wird und Zukunft hat.“

An allen diesen Aussagen wird deutlich, daß das Eintreten für Frieden und Abrüstung und die Absage an das Abschreckungsdenken für die evangelischen Kirchen in der DDR nicht deklamatorisch gemeint ist. Es steht die Sorge um den Zustand dieser Welt dahinter, es wird ernstgemacht mit der Verantwortung der Christen für diese von Gott so geliebte Welt, und es wird nicht davor zuückgeschreckt, sich selbst kritisch zu befragen. Letzten Endes läuft alles darauf hinaus, wem wir mehr vertrauen, der zerstörenden Gewalt der Waffen oder dem Gott der Liebe, der Versöhnung, der Gerechtigkeit. In aller Unzulänglichkeit versuchen die evangelischen Kirchen in der DDR, diesen Geist zu fördern – in den Familien und Häusern, in der eigenen Gesellschaft und in der weiten Welt.

Ganz im Sinne des Lutherwortes: „Du darfst nicht denken, daß dir der Friede nachlaufen wird; im Gegenteil: Zorn, Unfriede und Rache (werden dir nachlaufen), so daß du Böses mit Bösem zu vergelten bewegt wirst. Aber kehre dies Blatt um: suche du selbst Frieden; leide und tue, was du selbst kannst. Du mußt dir selbst wehe tun, mußt ihm folgen und nachlaufen“ (WA 45, 104).

Wie glücklich sind wir Christen, die wir nicht weit laufen müssen, weil wir Gott mit uns selber reden hören können! Denn wir haben die Heilige Schrift in unsere Häuser gebracht, und es ist um uns her alles voll und voll von göttlicher Rede.

Martin Luther

## **Die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa – Ergebnisse, Chancen und Aufgaben für die lutherischen Kirchen**

Die nachfolgenden Erinnerungen und Überlegungen entstammen zu einem guten Teil der Erfahrung, nahezu anderthalb Jahrzehnte privilegiert gewesen zu sein, in der großen Weltorganisation des Luthertums mitarbeiten zu dürfen. In eben dieser Zeitspanne haben sich durch Vorgeschichte und Fortwirkung der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa – hierfür hat sich der Begriff „KSZE-Prozeß“ eingebürgert – auf vielen Ebenen der Begegnung und der Zusammenarbeit tiefgehende Veränderungen ergeben, die sich nicht zuletzt für die lutherischen Kirchen Europas hinsichtlich der Art und Weise, in der sie einander begegnen und gemeinsam ihre Aufgaben wahrnehmen können, höchst positiv ausgewirkt haben. Es ist nicht unbescheiden hinzuzufügen, daß der Lutherische Weltbund den KSZE-Prozeß von Anfang an mit wacher Aufmerksamkeit begleitet und genutzt hat.

### **Der KSZE-Prozeß**

Die Vorgeschichte reicht zurück bis zu Initiativen, die in den sechziger Jahren von der Sowjetunion ausgegangen sind; die eigentliche Arbeit begann mit einer Vorkonferenz im Jahre 1973, an der bereits die 35 Unterzeichnerstaaten beteiligt waren. Der Ort der offiziellen Konferenz im Jahre 1975, die finnische Hauptstadt Helsinki, gab dann dem Geschehen der folgenden Jahre und insbesondere dem abschließenden Dokument jenes Treffens, der sogenannten Schlußakte, den Namen. Sie enthält eine Einleitung mit Vorschlägen für vertrauensbildende Maßnahmen im politischen und militärischen Bereich und, gegliedert in drei sogenannte „Körbe“, ein ausführliches Programm zur Zusammenarbeit im technischen, wirtschaftlichen, kulturellen und humanitären Bereich.

Von vornherein bestand die Vereinbarung, alle Beschlüsse grundsätzlich nur einstimmig zu fassen. Die Sitzungen der Verhandlungsdelegationen fanden vorwiegend hinter verschlossenen Türen statt, so daß keine Not-

wendigkeit bestand, die Verhandlungstaktik allzusehr auf die Anwesenheit einer interessierten Öffentlichkeit auszurichten. Zweifellos ist diese Tatsache dem substantiellen Inhalt der Vertragstexte zugute gekommen.

Ein im eigentlichen juristischen Sinne bindendes Abkommen stellt das Dokument nicht dar; vielmehr ist es eine – feierlich und einstimmig verabschiedete – Absichtserklärung für einen von da an ingangzusetzenden Prozeß der Annäherung. Trotzdem ist, wie sich in den darauffolgenden Jahren vielfach erwiesen hat, die moralisch bindende Wirkung des Abkommens von Helsinki gar nicht hoch genug zu veranschlagen.

Das Vertragswerk erfuhr eine durchaus unterschiedliche Aufnahme in den verschiedenen politischen Macht- und Einflußbereichen, sowohl in den offiziellen Kommentaren der beteiligten Regierungen wie auch in der weiteren Öffentlichkeit. Es war wohl auch naheliegend, daß in den osteuropäischen Ländern der Inhalt des Abkommens in breiten Schichten zum Allgemeingut wurde, während im Westen selbst politisch interessierte Kreise bis heute nur vage informiert sind. In der Sowjetunion wurde der Wortlaut des Abkommens in vielen Zeitungen abgedruckt, es erschien sogar eine Sondernummer der „Prawda“. Insofern kann man davon ausgehen, daß jeder interessierte sowjetische Zeitungsleser den Inhalt zur Kenntnis nehmen konnte. Im Westen überzog nach der Veröffentlichung der Texte die Skepsis. Abgesehen von Finnland, Österreich und der Schweiz wird man wohl kein westlich orientiertes Land Europas nennen können, in es so etwas wie Enthusiasmus über den nunmehr ingangkommenden KSZE-Prozeß gegeben hätte.

Die Lage änderte sich jedoch insofern schnell, als der amerikanische Präsident Jimmy Carter und seine politischen Berater, von Haus aus von mehr evangelikaler Frömmigkeit und einer entsprechenden Einschätzung des Kommunismus verhaftet, sehr bald erkannten, welcher politischer Nutzen für den westlichen Standpunkt in der Sache der Menschenrechte aus dem Abkommen gezogen werden konnte. Gewiß ist nicht zuletzt hier einer der Gründe dafür zu suchen, daß sich das Ost-West-Verhältnis unerwartet schnell verschlechterte. Unter Carters Nachfolger Ronald Reagan wurde die amerikanische Politik zwar durchschaubarer und berechenbarer, aber die schon eingetretene Polarisierung verfestigte sich nur noch mehr. Nicht zuletzt hatte hierzu auch die Vielgesichtigkeit der sowjetischen Außen- und Sicherheitspolitik unter Generalsekretär Breschnew beigetragen, wobei niemand wußte, welches Phänomen die Einschätzung stärker bestimmen sollte, die durchaus vielversprechenden Klänge der Friedens-

propaganda oder – hinter den Kulissen – der rapide Ausbau der sowjetischen Militärmacht.

Schon die zweite KSZE-Konferenz in Belgrad 1977 stand im Zeichen der Stagnation, ebenso das dritte Treffen von Madrid, das zwar auf einigen Gebieten Fortschritte verzeichnen konnte, nicht jedoch im Bereich des Humanitären und der Menschenrechte. Als Hindernis für weitere Annäherung wurde seitens des Westens u. a. in der Frage der Anerkennung der Menschenrechte gegenüber der Sowjetunion und ihren Verbündeten immer wieder die Praxis des Umgangs mit Dissidenten und die Benachteiligung der christlichen Kirchen, soweit sie nicht der sogenannten „Friedenspolitik“ Anerkennung erwiesen, ins Feld geführt. Immerhin wurden nunmehr die Stockholmer Verhandlungen über weitere vertrauensbildende sicherheitspolitische Maßnahmen (KVAE) eröffnet.

Die Erfahrungen der lutherischen Kirchen stimmten nicht immer mit der allgemeinen Einschätzung des politischen Klimas zwischen Ost und West überein. Insbesondere in der Periode der Verschlechterung der Beziehungen zwischen den beiden großen weltpolitischen Lagern konnten sie in ihrem eigenen Bereich noch bedeutende Fortschritte hinsichtlich ihrer eigenen Aufgaben verzeichnen. Hier ist z. B. auf die Tatsache zu verweisen, daß der Lutherische Weltbund in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre erstmalig zu den deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion Verbindung aufnehmen konnte, um sie später auch in mehreren Sendungen mit Bibeln und anderem Material für Gottesdienst und Gemeindegarbeit zu versorgen. Höhepunkte wie die Konferenz des Lutherischen Weltbundes für seine europäischen Mitgliedskirchen in Tallinn 1980, Besuche internationaler Jugenddelegationen bei osteuropäischen Kirchen, die Eröffnung eines regionalen Kommunikationsbüros für die Herausgabe eines Pressedienstes in Budapest und natürlich die VII. Vollversammlung des LWB 1984 in Ungarn fallen in diese Periode. So hat der Lutherische Weltbund zwischen 1970 und 1985 bedeutende Beiträge zum KSZE-Prozeß leisten können, welche zugleich durch diesen Prozeß erst möglich geworden waren – angefangen 1970 mit einer Resolution der Vollversammlung in Evian über „Dienst und Frieden“, in der bereits ausdrücklich die Idee einer „Konferenz für europäische Sicherheit“ begrüßt wurde.

Mit der Umorientierung aller Bereiche sowjetischer Politik unter Generalsekretär Gorbatschow ist auch der KSZE-Prozeß in eine neue hoffnungsvolle Phase eingetreten. Von der Weltöffentlichkeit ziemlich unbeachtet konnte Anfang 1989 in Wien nach zweijährigen Verhandlungen ein Schlußdokument der dritten Helsinki-Folgekonferenz unterzeichnet

werden, das alle Aufmerksamkeit verdient. In einer ersten Wertung eines der bedeutenden deutschen Blätter, der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (16. 1. 89) heißt es u. a.:

„Das Abschlußdokument ist das Ergebnis monatelanger Arbeit an einem Entwurf, den die neutralen und nichtgebundenen Staaten vorlegten. Es bestätigt, daß der KSZE-„Prozeß“ auf allen Gebieten – Sicherheit, wirtschaftliche Zusammenarbeit und Menschenrechte – mit dem Ziel fortgesetzt wird, die Gegensätze zwischen Ost und West auf dem alten Kontinent abzubauen. Zwar werden die bereits in der Schlußakte von Helsinki enthaltenen und für die Sowjetunion zur Sicherung ihres 1945 errungenen Herrschaftsgebiets entscheidenden Grundsätze von Unverletzlichkeit des Staatsgebiets und Verzicht auf jegliche Gewaltanwendung zu dessen Veränderung wiederholt; doch das Dokument enthält klare Hinweise auf die Wandlungen im Denkprozeß der Sicherheitspolitik ... Die dreizehn Jahre währende Bemühung des Westens und der Neutralen, Menschenrechte zum Mittelpunkt der KSZE zu machen, ist in der Wiener Abschlußklärung auf ihren bisherigen Höhepunkt gelangt. Das gilt vor allem für das Recht aller Staatsbürger auf Auswanderung, auf freies Reisen, auf Rechtsschutz und Rechtsmittel bei Verhaftung oder Verweigerung von Ausreisegenehmigungen, für Familienzusammenführung, Eheschließung, für zügige Behandlung von Notfällen, für den Schutz der freien Ausübung ihrer Religion und die Verhinderung jeglicher Diskriminierung wegen Herkunft, Rasse oder Glaubensbekenntnis ... Die Religionsgemeinschaften sollen hinsichtlich ihrer Gottesdienste, der Erziehung von Kindern und Erwachsenen, der Ausbildung von Geistlichen Freiheit und staatlichen Schutz genießen. Die Schutzbestimmungen für Minderheiten sollen ausgebaut, die Rückkehr von Auswanderern unter Zusicherung von Straffreiheit ebenso gewährleistet werden. Willkürliche Verhaftung, Freiheitsberaubung oder Verbannung sowie jegliche Anwendungen von Folter sind untersagt...“

Es ist wohl nicht übertrieben, wenn die führende finnische Zeitung das gleiche Ereignis mit der Schlußfolgerung wertet, nunmehr könne der Begriff „Eiserner Vorhang“ zu den Akten gelegt werden: das Schlußdokument der Wiener KSZE-Folgekonferenz werde das Gesicht Europas verändern. Für die Kirchen des alten Kontinents, insbesondere die Kirchen in Osteuropa, ist die Bedeutung dessen, was in Wien als politische Absichtserklärung für die kommenden Jahre formuliert wurde, in seinen Konsequenzen kaum zu überschätzen.

## **Theologische Perspektiven für die Rolle lutherischer Kirchen im KSZE-Prozeß**

Welche theologischen Grundlagen sind für die Rolle, die den lutherischen Kirchen in dem beschriebenen Geschehen zufällt, auszumachen?

### *Die Universalität der Kirche*

Die erste Perspektive ist durch die Universalität der Kirche bezeichnet. Das Bekenntnis auch der lutherischen Kirchen in der Welt ist das Bekenntnis zur Einen, Heiligen, Katholischen, Apostolischen Kirche. Die Augsburgische Konfession spricht von der gleichen universalen Kirche, wenn sie sagt: Die Kirche ist dort, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente in der richtigen Weise verwaltet werden. Die Kirche Christi ist nicht das Monopol irgendeiner Nation, Kultur, eines geographischen Gebiets oder sozialen Gefüges. Sie ist ihrem Wesen nach übernational. Sie übersteigt die Grenzen von Zeiten und Generationen und politischen Systemen.

Die Geburt dieser universalen Kirche zu Pfingsten, ihre Ausbreitung durch die Jahrhunderte inmitten der Unwägbarkeiten der politischen Welt, ihr Lobpreis, ihre Gebete und die Liebe, welche die ihr innewohnende Kraft inmitten der Trennungen und Konflikte ist, haben ihre Spuren in der Welt der internationalen Beziehungen hinterlassen. Ihre Wirkung aber beruht nicht in erster Linie auf den Zielen, die die Kirche für ihre internationale Verantwortung formulieren mag, sondern zuerst und vor allen Dingen auf der Tatsache der universalen Kirche und ihrer Einheit im Glauben.

Es ist evident, daß das Bekennen der Universalität der Kirche heute in vielen Teilen der Welt Spannungen hervorruft, die die Rolle der Kirche in der Gesellschaft und in internationalen Angelegenheiten betreffen. Dies gilt besonders für Situationen, in denen die Gesellschaft auf eigene Werte baut, etwa die Vorherrschaft einer bestimmten Nationalität oder Rasse. Gerade durch ihr Glaubensbekenntnis bekundet die Kirche ihre Einheit über Grenzen hinweg, welche die Völker voneinander trennen, und quer über feindliche Fronten. Während des Zweiten Weltkrieges führte dieses Bekenntnis viele in die Konzentrationslager. Die Universalität der Kirche ist Teil der teuren Gnade, von der Dietrich Bonhoeffer Zeugnis abgelegt hat.

### *Die Kontextualität der Kirche*

Der Kirche Christi ist aufgetragen, allen Völkern die unbegrenzte Liebe Gottes zu vermitteln und sie zu Christi Jüngern zu machen. Daher muß sie

den Menschen in ihrem Lebenszusammenhang, in ihrer Gesellschaft und inmitten ihrer besonderen Betroffenheiten und Fragen begegnen. Die Kirche will, dem Willen ihres Herrn entsprechend, daß diejenigen in ihr Heimat finden, die diskriminiert, arm, unterdrückt und an den Rand der Gesellschaft gedrückt sind.

Nur eine Kirche, die Teil des Gesamtzusammenhanges geworden ist, ist fähig, Gottes Willen für seine Schöpfung überzeugend zu verkündigen und das Geheimnis der Erlösung in Christus in seiner Fülle zu offenbaren. Nur eine in ihrem Gesamtzusammenhang lebende Kirche kann Zeugnis ablegen in dem Sinne, daß ihre Botschaft nicht an irgendeine besondere, herausgehobene Kultur oder politische Ordnung gebunden ist.

Im Blick auf die internationale Verantwortung der Kirche, so wie sie sich nicht zuletzt in der lebendigen Teilnahme am KSZE-Prozeß dokumentiert, kann die Einbeziehung der Kirche in den Kontext – an sich notwendig – gleichzeitig auch zu ihrem Problem werden. Sie vertritt zwangsläufig, weil dem Kontext verbunden, zunächst nationale Interessen. Ein Loyalitätskonflikt zwischen der Verpflichtung für das nationale Interesse und dem aus ihrer Universalität entspringenden übergreifenden Interesse scheint vorprogrammiert.

Maßstab für Verkündigung und Zeugnis wird immer das der Kirche anvertraute Wort Gottes sein. Darüber hinaus aber wird auf dem Felde des Politischen nach dem gesunden Menschenverstand zu urteilen und zu handeln sein, und es kann sich immer nur um die Entscheidung für das kleinere Übel handeln. Auch auf die Kirche als ganze trifft das Simul iustus–Simul peccator zu. Insofern hängt die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses zuletzt von der Fähigkeit der Kirche ab, die uneingeschränkte Gnade und Zuwendung aus Gottes Hand zu empfangen und weiterzugeben.

Der Baumeister finnischer Außenpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg, J. K. Paasikivi, pflegte nach der häufig von ihm zitierten Maxime zu entscheiden: „Der Ausgangspunkt für die Außenpolitik ist die Anerkennung der Tatsachen.“ Dies muß auch auf die internationale Verantwortung der Kirche angewandt werden. Sie hat die Bedingungen, die ihr aus ihrem eigenen Kontext erwachsen, hinzunehmen und zu berücksichtigen. Die Universalität lehrt sie aber, daß es stets nicht nur um den eigenen Kontext, sondern immer zugleich um den Kontext des anderen geht. So wird denn die Anerkennung des Eingebundenseins in den Kontext dazu führen, auch die Kontexte der unter anderen äußeren Umständen lebenden Kirchen, zu denen immer auch der politische Zusammenhang gehört, anzuerkennen.

### *Die politische Dimension der Verkündigung des Evangeliums*

Eines der Charakteristika lutherischer Theologie ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Insofern werden wir uns hüten, das Evangelium politischen Zielen zu unterwerfen oder es indirekt politisch nutzbar zu machen.

Dennoch hat die Verkündigung des Evangeliums politische Dimension. Gottes Tat in Christus schuf hier auf Erden eine neue Situation. Wo sie verkündigt wird, entsteht eine „befreite Zone“, die ein Vorgeschmack ist für Gottes kommende Welt.

Das Evangelium ist eine Friedensbotschaft. Zunächst ist damit der Friede gemeint, den Gott seinen Menschen schenkt. Aber eben dies schafft eine neue Möglichkeit für Frieden unter den Menschen und unter den Völkern. Auch wenn das Evangelium kein politisches Programm für Konfliktbewältigung, Abrüstung bzw. die Errichtung eines Sicherheitssystems darstellt, liefert es doch das feste Fundament für alle, die in der Welt des Politischen diesen Frieden aufzurichten bemüht sind.

### *Die Kirche als Verkünderin des Gesetzes*

Auftrag der Kirche ist es nicht nur, das Evangelium zu verkündigen, sondern auch das Gesetz Gottes zu predigen, d. h. Gott als den Schöpfer und die gute Ordnung seiner Schöpfung zu bezeugen. Gottes Gesetz enthüllt und richtet das Böse in der Welt. Sorge für die Schöpfung, Förderung von Frieden und Gerechtigkeit unter den Völkern, das Aufdecken von Ungerechtigkeit, all das ist Teil des Auftrags der Gesetzespredigt.

Der Kirche stehen viele praktische Möglichkeiten offen, um diese Aufgabe zu erfüllen. Die Erziehung ihrer Glieder zum Glauben, die Bewusstseinsbildung für die Belange des Friedens und friedliche Entwicklungen, die Kontakte zu anderen Christen in den Unruhegebieten der Welt, all das zählt zu der praktischen Erfüllung des Auftrags.

### *Humanitäre Aufgaben als Dienst am Nächsten*

Gottes Gebot zur Nächstenliebe führt die Kirche vor die Not der durch Hunger, Armut und Leiden Geplagten. Dies ist der ekklesiologische Ort der internationalen Agenturen der Kirchen, die sich im übrigen in ihrem Bestreben, Not zu lindern und menschliche Entwicklung zu fördern, von dem Prinzip leiten lassen, daß eben diese Not, nicht aber Rasse, Nationalität, Religion oder politische Einstellung der Empfänger den Maßstab für die Hilfe ausmacht. Gottes bedingungslose Liebe setzt dieses Maß, das

sich als solide Basis für die humanitären Aktivitäten der Kirche als auch für das genuine Zeugnis der Kirche, einer geteilten Welt die unverdiente Gnade Gottes mitzuteilen, erwiesen hat. Der effektive Beitrag zum Frieden, den die kirchlich humanitäre Arbeit leistet, ist nicht zu unterschätzen.

### *Integrität*

Für all die genannten Arbeitsgebiete bedarf es der kirchlichen Zusammenarbeit, wobei den Christen und Kirchen am Ort stets die Priorität zukommt. Die Bedürfnisse und Möglichkeiten müssen von ihnen bestimmt werden, ihre ausländischen Partner haben – mit ihnen ständig in gegenseitigem Austausch – ihre Integrität strikt zu achten. (Hierzu gehört auch, daß man Partner einer ganzen Kirche, nicht aber einer in ihr zufällig vorhandenen Richtung ist!). Beide Seiten gehören gleichzeitig auf die gebende und auf die nehmende Seite. Paternalismus ist eine sehr sublimale Form geistlicher Herrschaft.

### *Entstellungen*

Das Zeugnis, das die Kirche mit ihrer Rolle in den internationalen Beziehungen ablegt, wird immer wieder durch Entstellungen dieser Rolle bedroht. So hat man der lutherischen Kirche vorgeworfen, daß sie mit ihrer Lehre von den zwei Regimenten immer wieder zu einer angepaßten und unkritischen Haltung den weltlichen Autoritäten gegenüber verführt worden sei. Gewiß handelt es sich hier nicht um ein Monopol der Lutheraner. Gleichwohl besteht kein Anlaß, die Versuchung zur *Anpassung* zu leugnen. Hier spielt nicht nur Furchtsamkeit eine Rolle, sondern die selbstverständliche Achtung weltlicher Ordnung. Solche Achtung wird gelegentlich blind für die Entstellungen, die von eben den Trägern dieser Ordnung ausgehen.

Drei unaufgebbare Faktoren sind zu nennen, die der Versuchung zur Anpassung wehren: Die Verwurzelung im Zeugnis der Schrift, die Gemeinschaft mit Kirchen und Christen außerhalb der eigenen Situation und die Erinnerung an die Vorfahren, die sich in früheren Konfliktsituationen bewährten.

Eine weitere Gefahr liegt in der *Spiritualisierung* der Rolle der Kirche. Sehr oft haben Bewegungen, die der Kirche innere Erneuerung brachten, wenn sie den geistlichen, also unpolitischen Charakter des Glaubens hervorhoben, sich zu kritiklosen Werkzeugen politischer Kräfte verwandelt, denen der christliche Glaube völlig fremd ist und deren Handlanger sie am wenigsten hatten werden wollen.

Schließlich muß in diesem Zusammenhang vom *Triumphalismus* die Rede sein. Er hat viele Gesichter. Zum Beispiel das Gesicht einer politischen Partei oder einer politischen Richtung, die der Meinung ist, die Kirche habe Antwort auf alle Fragen der Menschheit. Einige Befreiungstheologien haben sich dieser Versuchung nicht erwehren können. Es bleibt zu unterscheiden zwischen der Freiheit und dem Frieden, die von Jesus Christus kommen, und der Freiheit und dem Frieden, die durch politische oder militärische Mittel erreicht werden sollen. Der Triumphalismus maßt sich an, daß Christen bzw. die Kirche die christliche Botschaft in der Hand haben und sie Einzelnen zum Zweck der Bekehrung und ganzen Völkern und Gesellschaften zur Errichtung eines bestimmten politischen Systems auflegen können. Demgegenüber ist immer wieder an die dienende Rolle der Kirche zu erinnern, die in der Theologie des Kreuzes ihr Fundament hat.

### **Linien in die Zukunft**

Um zu bestimmen, in welcher Weise in Zukunft die lutherischen Kirchen den KSZE-Prozeß begleiten können und welche Chancen sich ihnen daraus ergeben, ist der Rückblick lohnend. Bereits 1974 verabschiedete der Lutherische Weltbund ein Dokument, das die Anliegen und Positionen der Mitgliedskirchen bezüglich der drei „Körbe“ zusammenfaßte. Einige Mitgliedskirchen legten dieses Papier ihren Regierungen vor; Vertreter des LWB brachten es außerdem den Leitern der Delegationen nahe. Grundvoraussetzung war von Anfang an die Anerkennung der Tagesordnung und der Integrität des Verhandlungsprozesses durch die Kirchen. Damit war für den LWB von Anfang an die Inanspruchnahme durch bestimmte Gruppierungen für ihre Sonderanliegen ausgeschlossen. Maßstab sollte eindeutig die Identität der *ganzen Kirche* sein.

Unmittelbar nach der Unterzeichnung der Schlußakte 1975 begann die Bemühung, die neu gegebenen Möglichkeiten in die Praxis des internationalen Alltags der Kirchen umzusetzen, mit Folgen, die, wie oben angedeutet, zu großer Dankbarkeit berechtigen. Die Arbeitsmöglichkeiten der lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion verbesserten sich, die Verbindungen der Kirchen Osteuropas zu denen in der übrigen Welt wurden fester.

Im Jahre 1977 veröffentlichte der Lutherische Weltbund ein Memorandum, das die Einbindung der lutherischen Kirchen in den KSZE-Prozeß und ihre diesbezüglichen Erfahrungen dokumentierte. Folgende Stichworte werden hier zusammenfassend genannt:

1. Fortgesetzte Klärung und Erweiterung im Verständnis von „Meinungsfreiheit, Gewissensfreiheit, Religions- und Glaubensfreiheit“ (wörtlich so übernommen aus der Schlußakte) und Festschreibung gemeinsamer Regeln für ihre Verwirklichung;

2. Der Zuwachs an Möglichkeiten für die osteuropäischen Kirchen, bei internationalen Konferenzen und Zusammenkünften Gastgeber zu sein;

3. Ein größerer Beitrag der osteuropäischen Kirchen bei der Bereitstellung von Personal für die internationale kirchliche Arbeit;

4. Die Beteiligung einer größeren Zahl von kirchlich Verantwortlichen und von Kirchengliedern, insbesondere auch Jugendlichen, an der internationalen Arbeit der Kirchen;

5. Erweiterte Möglichkeiten für die Kirchen (Osteuropas), finanzielle Verantwortung für die internationale kirchliche Arbeit zu übernehmen;

6. Fortschritte beim Austausch kirchlicher Publikationen.

Heute kann man feststellen, daß es in jedem dieser Punkte sichtbare Fortschritte gegeben hat. Von hier aus sind auch die Linien für die Zukunft gegeben. Der KSZE-Prozeß stellt im Blick auf die Prinzipien, die den kirchlichen Auftrag im Bereich des Politischen, der Friedensarbeit und der internationalen Verpflichtungen bestimmen, einen wichtigen Testfall für die lutherischen Kirchen und den Lutherischen Weltbund dar.

Obschon sie lieblich tausend Meilen voneinander getrennt sind, heißen sie doch eine Versammlung im Geist, weil ein jeder predigt, glaubt, hofft, liebt und lebt wie der andere – wie wir vom Heiligen Geist singen: „Der du hast allerlei Sprachen in die Einigkeit des Geistes versammelt.“ Martin Luther

# Gliederung des Martin-Luther-Bundes

## I. Organe des Bundes

### 1. Bundesrat

#### Geschäftsführender Vorstand

1. Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,  
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1, Tel. (05722) 2 50 21/22;
2. Stellv. Präsident: Oberkirchenrat i. R. Gottfried Klapper, D.D., D.D.,  
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81; Tel. (0511) 83 70 40;
3. Schatzmeister: Oberlandeskirchenrat i. R. Jürgen Kaulitz,  
Blankenburger Str. 19, 3340 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 7 12 36;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39.

#### Weitere Mitglieder:

5. Barbara Blomeyer,  
Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 14 70;
6. Architekt Otto Diener,  
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel. (1) 362 11 62;
7. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,  
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 1 41 55;
8. Oberkirchenrat Hans Grössing,  
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (0222) 22 21 40;
9. Pastor Uwe Hamann,  
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;
10. Propst Hans-Peter Hartig,  
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (05381) 12 00, privat 7 08 08;
11. Pastor Siegfried Peleikis,  
Steinmarrer Str. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (04721) 4 84 71;
12. Kirchenrat Edmund Ratz,  
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 21 59-363;
13. Pfarrer Hans Roser,  
Meckenloher Weg 1, 8542 Roth; Tel. (09171) 6 13 36;
14. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale, D.D.,  
Terrassenstr. 16, 1000 Berlin 38; Tel. (030) 801 80 01;
15. Professor Dr. Reinhard Slenczka,  
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 41 39;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Dekan Walter Hirschmann,  
Kirchplatz 3, 8711 Markt Einersheim; Tel. (09326) 378;  
Superintendent Dr. Werner Monselewski,  
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser; Tel. (05021) 34 73.

## 2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Postfach 26 69; Tel. (09131) 2 90 39;

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

Postgiro Nürnberg 405 55-852 (BLZ 760 100 85);  
Bankkonten: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304 (BLZ 763 500 00);  
Commerzbank Erlangen Nr. 82 15527-00 (BLZ 763 400 61).

## II. Bundeswerke

### 1. Ausland- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39;  
Studentenheim: 2 34 22.

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,  
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 41 39.

Studienleiter: N. N.

Das Ausland- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 160,- bis 210,- DM für Unterkunft und Frühstück; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die Abendmahlsfeier, die in jedem Monat gehalten wird. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein

Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis zu 15 Personen). Regelmäßig werden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

## 2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39; Studentenheim: 2 17 90.

Ephorus: Prof. Dr. Reinhard Slenczka,

Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 41 39.

Studienleiter: N. N.

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär: Pfarrer Heinz Ohme,

Ahornweg 28, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 6 73 99.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 26 Studenten aller Fachbereiche. Die Kosten betragen augenblicklich 210,- DM pro Monat. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er vorzugsweise Nichttheologen aus dem Ausland eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zugleich orthodoxen Stipendiaten, die die für ihre Studien notwendigen Kenntnisse der deutschen Sprache erwerben und sich mit den Arbeitsverhältnissen an deutschen Universitäten vertraut machen sollen. Dieses Programm wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchlichen Außenamt der EKD, dem Hauptausschuß im Deutschen Nationalkomitee des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt. Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet eine gute Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

## 3. Brasilienwerk

Leiter: Pfarrer Hans Roser, Meckenloher Weg 1, 8542 Roth; Tel. (09171) 6 13 36;

Geschäftsstelle: Haager Str. 10, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;

Konten: Sparkasse Neuendettelsau Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);

Postgiro Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Gewerbebank Neuendettelsau Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);

alle unter: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche

Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt insbesondere begabten Schülern und Studenten zugute, die sich für den kirchlichen Dienst entschieden haben. Der Martin-Luther-Bund hat mit Aufnahme dieser Aktion eine Aufgabe angefangen, von der für die Zukunft noch viel erwartet werden kann.

Das vom Martin-Luther-Verein in Bayern getragene „Collegium Oecumenicum“ nimmt Stipendiaten auf, die an der Theologischen Fakultät München studieren (Collegium Oecumenicum, Sondermeierstr. 86, 8000 München 45; Tel. (089) 32 60 97; Studienleiter: Pfarrer Peter Weigand).

#### **4. Sendschriften-Hilfswerk**

Geschäftsstelle: Wiebke Stange, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 2 90 39.

Postgiro Berlin-W. 56 341-106 (BLZ 100 100 10).

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuhelpfen. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der *Bibelmission* ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

**Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (Bibelmission)**

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des württembergischen Gliedvereins des Martin-Luther-Bundes. In jüngerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von Bibeln für die deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Pfarrer Dr. Karl Dieterich Pfisterer,  
Rosenbergstr. 40, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 6670/App. 402.

Konto: Bibelmission des Martin-Luther-Bundes, Postgiro Stuttgart Nr. 105 (BLZ 600 100 70).

#### **5. Martin-Luther-Verlag**

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39;

Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag,  
Hauptstr. 2, 8806 Neudettelsau; Tel. (09874) 700.

### **III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland**

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

Vorsitzender: Valentin Koerner,  
Hermann-Sielcken-Str. 36, 7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 2 24 23;

Stellv. Vors.: Pfarrer Gunter Neukirch,  
Bismarckstr. 1, 7500 Karlsruhe 1; Tel.: (0721) 2 48 03;

Schriftführer: Superintendent Gottfried Daub,  
Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden; Tel.: (07221) 2 54 76;  
Kassenführer: Helmut Lützen, Postfach 1765, 7800 Freiburg; Tel.: (0761) 13 18 32;  
Postgiro Karlsruhe 288 04-754 (BLZ 660 100 75).

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

Vors.: Pfarrer Hans Roser, Meckenloher Weg 1, 8542 Roth; Tel.: (09171) 6 13 36;

Stellv. Vors.: Dekan Heinrich Hermanns,  
Zangmeisterstr. 13, 8940 Memmingen; Tel.: (08331) 30 20;

Schriftf.: Pfarrer Wolfgang Reinsberg,  
Kirchahorn Nr. 1, 8581 Ahorntal; Tel.: (09202) 321;

Kassenf.: Diakon Claus Schleeback,  
Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach; Tel.: (09122) 8 41 93;

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);

Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);

Postgiro Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,

Haager Str. 10, 8806 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71;

Leiter: Pfarrer Gottfried Hupfer,  
Föhrenstr. 13, 8806 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 91.

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

1. Vorsitzender: Propst Hans-Peter Hartig,  
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel.: (05381) 7 09 37/38, privat 7 08 08;

2. Vorsitzender: Pastor Adolf Runge,  
Heidehöhe 28, 3300 Braunschweig; Tel.: (0531) 69 14 53;

Schriftführer: Pastor Alfred Drung,  
Am Erzberg I, 3305 Sicke-Hötzum; Tel.: (05305) 16 89;

Kassenführer: Justizamtmann Max Brüninghaus,  
Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgitter 51; Tel.: (05341) 3 59 38;

Beisitzer:

Propst Wolfgang Boetcher,  
An der Kirche 3, 3307 Schöppenstedt; Tel.: (05332) 566;

Pastor Hermann Brinker,  
Kapellenstr. 14, 3300 Braunschweig; Tel.: (0531) 7 43 98;

Landeskirchenrat Ulrich Hampel,  
Postfach 1420, 3340 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 80 21 20;

Pastor i. R. Siegfried Reetz,  
Turmstr. 2, 3384 Liebenburg 3; Tel.: (05346) 13 22;

Pastor Friedrich Wagnitz,  
Steinweg 10, 3425 Walkenried; Tel.: (05525) 800;

Postgiro Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

#### **4. Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)**

1. Vorsitzender: Pastor Johannes Nordhoff,  
Bergedorfer Schloßstr. 2, 2050 Hamburg 80; Tel.: (040) 7 21 38 87;

2. Vorsitzender: Pastor Dr. Hans-Jörg Reese,  
Reembroden 28, 2000 Hamburg 63; Tel.: (040) 5 38 52 76;

1. Kassensführerin: Elisabeth Günther,  
Piefstücken 17, 2000 Hamburg 60; Tel.: (040) 51 66 81;

2. Kassensführerin: Martha Sellhorn,  
Heußweg 6, 2000 Hamburg 20; Tel.: (040) 49 50 70;

1. Schriftführer: Pastor Horst Tetzlaff,  
Heilholtkamp 78, 2000 Hamburg 60; Tel.: (040) 51 88 09;

2. Schriftführer: Pastor Christian Kühn,  
Nußkamp 6, 2000 Hamburg 63; Tel.: (040) 59 70 24;

Beratende Mitglieder:

Prof. Dr. Horst Greiner, Grasredder 51, 2050 Hamburg 80; Tel.: (040) 7 21 81 01;

Vikar Rüdiger Lutz, Gustav-Falke-Str. 6, 2000 Hamburg 13; Tel.: (040) 44 86 37;

Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39;

Postgiro Hamburg 163 97-201 (BLZ 200 100 20);

Bankkonto: Deutsche Bank Hamburg 49/30 293 (BLZ 200 700 00).

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

Vorsitzender: Superintendent Dr. Werner Monselewski,  
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 34 73;

Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,  
Berlinstr. 13, 3100 Celle; Tel. (05141) 5 34 70;

Geschäftsführer: Pastor Siegfried Peleikis,  
Steinmanner Str. 5, 2190 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;

Stellvertr. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,  
Lehrterstr. 11, 3000 Hannover; Tel.: (0511) 52 36 66;

Kassensführer: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,  
Badenstedter Str. 15; 3000 Hannover 91; Tel.: (0511) 44 69 69;

Stellvertr. Kassenf.: Pastor Michael Münter,  
Dollberger Str. 4, 3155 Edemissen 4; Tel.: (05176) 297;

Beratendes Vorstandsmitglied: Pastor Gerhard Straakholder,  
Händelstr. 18, 2950 Leer-Loga; Tel.: (0491) 76 71;

Postgiro Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473  
(BLZ 250 500 00).

## **6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)**

1. Vorsitzender: Pfarrer Winfried Müller,  
Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9; Tel.: (06420) 75 95

Stellv. Vorsitzender: Dekan Rudolf Jockel,  
Auf der Burg 9, 3558 Frankenberg; Tel.: (06451) 87 79;

Beisitzer:

Pfarrer Henning Gebhardt, Sandweg 8, 3557 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel.: (06424) 13 96;

Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 3577 Neustadt; Tel.: (06692) 420;

Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,  
Graf-Bernadotte-Platz 5, 3500 Kassel; Tel.: (0561) 30 22 29;

Konto: Ev. Gemeindeamt Marburg/Lahn;  
Postgiro Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60), z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

## **7. Martin-Luther-Bund in Lauenburg (Lbg. Gotteskasten, gegr. 1857)**

Vorsitzender: Pastor Alfred Bruhn, Niedernstr. 2, 2401 Krummesse; Tel.: (04508) 420;

1. Schriftführer: Pastor Hans Heinrich Lopau,  
Kanalstr. 3, 2059 Siebeneichen; Tel.: (04158) 424;

2. Schriftführer: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,  
Feldstr. 15, 2410 Mölln; Tel.: (04542) 43 77;

Kassenführerin: Margarethe Goebel, Schulstr. 1, 2410 Mölln; Tel.: (04542) 60 97;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. 2 003 708 (BLZ 230 527 50).

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

Vorsitzender: Pastor Günther Pechel,  
Molinder Grasweg 10, 4920 Lemgo; Tel.: (05261) 7 12 40;

Schrift- und Kassenführer: Pfarrer Uwe Wiemann,  
Bergkirchen 54 a, 4902 Bad Salzuflen 1; Tel.: (05266) 18 50;

Bankkonto: Sparkasse Lemgo 30 100 150 (BLZ 482 501 10).

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

Vorsitzender: Pastor Martin Frebel,  
Hermannstr. 7, 2845 Damme; Tel.: (05491) 21 11;

Pfarrerinnen Dr. Evelin Albrecht,  
Grothstr. 9, 2940 Wilhelmshaven; Tel.: (04421) 6 91 09;

Pfarrer Martin Meyer,  
Franziskus-Str. 13, 2842 Lohne; Tel.: (04442) 13 78;

Kassenführer: Pastor Martin Frebel;

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme Nr. 071-405 674  
(BLZ 280 501 00).

## **10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)**

Vorsitzender: Superintendent Hans-Wilhelm Rieke,  
Pfarrweg 8, 3062 Bückeberg-Evesen; Tel.: (05722) 44 65;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor coll. Josef Kalkusch,  
Holztrift 1, 3051 Sachsenhagen; Tel.: (05725) 333;

Schatzmeister: Kircheninspektor Wilhelm Schönbeck,  
Landeskirchenamt, Herderstr. 27, 3062 Bückeberg;

Beisitzer:

Superintendent Friedrich Strottmann,  
Hauptstr. 10, 3061 Meerbeck; Tel.: (05721) 18 54;

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,  
Herderstr. 27, 3062 Bückeberg; Tel.: (05722) 2 50 21/22;

Landeskirchenkasse, Sparkasse Bückeberg 204 876 (BLZ 255 514 80).

## **11. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)**

Vorsitzender: Pastor Uwe Hamann,  
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Gunnar Berg,  
Møllevvej 3, Felsted, DK-6200 Åbenrå; (00454) 68 54 22;

Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 2212 Brunsbüttel; Tel.: (04852) 63 33;

Kassenführer: Pastor i. R. Wolfgang Puls,  
Sieberlingstr. 10, 2000 Hamburg 52; Tel. (040) 82 96 69;

Postgiro Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);

Bankkonten: Hamburger Sparkasse Nr. 1042/240 059 (BLZ 200 505 50);

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 24 570 (BLZ 210 602 37).

## **12. Martin-Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)**

Vorsitzender: Oberlandeskirchenrat Pfarrer Johannes Hasselhorn,  
Wellstetter Weg 17 b, 7000 Stuttgart 80; Tel.: (0711) 206 82 68, privat 71 73 74;

Stellvertr. Vorsitzender: Pfarrer Lothar Bertsch,  
Burgstr. 2, 7022 Echterdingen; Tel.: (0711) 79 27 57;

Geschäftsführer: Landesjugendpfarrer Hartmut Ellinger,  
Engstlatterweg 19, 7000 Stuttgart 80; Tel.: (0711) 780 33 77;

Kassenführer: Willi Michler, Abelsbergstr. 78, 7000 Stuttgart 13; Tel.: (0711) 26 44 74;

Postgiro Stuttgart 138 00-701 (BLZ 600 100 70)

Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 600 501 01);

Postgirokonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 105 (BLZ 600 100 70);

Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart 416 118 (BLZ 600 606 06).

### **13. Martin-Luther-Bund in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche**

Der Martin-Luther-Bund in der NEK ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche tätigen Gliedvereine des MLB.

Geschäftsführer: Pastor Uwe Hamann,  
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Rechnungsführer: Pastor i. R. Wolfgang Puls,  
Sieberlingstr. 10, 2000 Hamburg 52; Tel. (040) 82 96 69;

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 11 045 (BLZ 210 602 37).

*In Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund:*

### **Diasporawerk in der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche – Gotteskasten – e. V.**

Vorsitzender: Prof. Dr. Manfred Roensch,  
Altkönigstr. 150, 6370 Oberursel/Ts.; Tel.: (06171) 2 53 72;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Volker Fuhrmann,  
Junkerburg 34, 2900 Oldenburg; Tel.: (0441) 3 13 06;

Geschäftsführer: Pastor Dankwart Kliche,  
Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30; Tel.: (0231) 45 51 73;

Stellvertr. Geschäftsführer: Superintendent Rudolf Eles,  
Bergstiege 4, Borghorst, 4430 Steinfurt 2; Tel.: (02552) 30 28;

Kassenführer: Bauing. Werner Förster, Finkengasse 8, 4355 Waltrop; Tel.: (02309) 25 38;

Beisitzer:

Sonderschulrektor i. R. Johannes Mittelstädt,  
Auf dem Brenschen 9, 5810 Witten-Bommern; Tel.: (02302) 3 09 27;

Helmut Höller, Pflugspfad 3, 6230 Frankfurt/M 80; Tel.: (069) 36 14 80;

Postgiro Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46);  
Commerzbank Dortmund, Nr. 273 050 590 (BLZ 440 400 37).

## **IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke**

### **1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., Neuendettelsau (gegr. 1849)**

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost,  
Johann-Flieler-Str. 18, 8806 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 75;

2. Obmann: Pfarrer Konrad Krefel,  
Johann-Sebastian-Bach-Platz 5 I., 8800 Ansbach; Tel.: (0981) 26 81;

3. Obmann: Hans Betz,  
Fliederstr. 14, 8806 Neuendettelsau; Tel.: (09814) 53 09.

## 2. Martin-Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

### 1. Bundesleitung:

Bundesobmann: Oberkirchenrat Pfarrer Mag. Hans Grössing,  
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel.: (0222) 22 21 40;

Bundesobmannstellvertreter: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,  
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel.: (0662) 84 57 02;

Bundesschatzmeister: Oberst Ing. Johann Kaltenbacher,  
Sevcikgasse 23 c, A-1232 Wien; Tel.: (0222) 675 08 14;

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Gerhard Hoffleit,  
Kainachgasse 21-37/41/1/4, A-1210 Wien; Tel.: (0222) 394 76 62.

### 2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof D. Dieter Knall,  
Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien; Tel.: (0222) 47 15 23 Kl 26;

Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Johann Holzkorn,  
St. Rochus-Gasse 1, A-7000 Eisenstadt; Tel.: (02682) 24 51;

Kärnten: Pfarrer Mag. Karl-Heinz Nagl,  
Adalbert-Stifter-Str. 21, A-9600 Villach-Nord; Tel.: (04242) 2 37 95;

Niederösterreich: Amtsrat Heimo Sahlender,  
Marc-Aurel-Str. 1, A-2410 Hainburg; Tel.: (02165) 3 41 95;

Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer, A-4845 Rutenmoos; Tel.: (07672) 33 14;

Salzburg und Tirol: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,  
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel.: (0662) 84 57 02;

Stellvertreter: Zollamtsrat Wilhelm Müller,  
Bruneckerstr. 4, A-6020 Innsbruck; Tel.: (05222) 32 52 42;

Steiermark: Pfarrer Mag. Gerhard Böhm,  
Stefan-Seedoch-Allee 25, A-8230 Hartberg; Tel.: (03332) 23 76;

Wien: Oberkirchenrat Pfarrer Mag. Hans Grössing,  
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel.: (0222) 22 21 40;

### Ehrenmitglieder:

Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstr. 51, A-7332 Kobersdorf; Tel.: (02618) 82 44;

Pfarrer i. R. Zoltan Szüts, Austr. 1, A-2542 Kottlingbrunn; Tel.: (02252) 7 83 86;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel.: (0222) 93 82 64;

Postscheckkonto: PSA Wien 824 10.

### **3. Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein**

Präsident: Pfarrer Karlfried Pauly,

Eggasweg 10, FL-9490 Vaduz; Tel. (075) 2 25 15;

Vizepräsident und Schriftführer: Architekt Otto Diener,

Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; (1) 362 11 62;

Kassenführer: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel.: (1) 302 53 22.

Beisitzer:

H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein;

Ludwig Brunner, Birrbach, CH-3326 Krauchthal; Tel.: (034) 51 12 83;

Postscheckkonto: PSA Zürich Nr. 80-5805.

### **4. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg**

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 2418 Ratzeburg; Tel.: (04541) 37 57;

Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,

Herderstr. 27, 3062 Bückeberg 1, Tel. (05722) 2 50 21/22;

### **5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.**

1. Vorsitzender: Pastor Siegfried Springer,

Prof.-Mohrman-Weg 1, 3380 Goslar 2 – Hahnenklee; Tel.: (05325) 23 78;

2. Vorsitzender: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 3171 Calberlah;

Schriftführer: Eduard Lippert, Mecklenburger Str. 6, 3171 Calberlah;

Beisitzer:

Friedrich Nehlich, Stralsunder Ring 40, 3180 Wolfsburg;

Karl Seiler, Mühlweg 19, 7630 Lahr;

Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 7100 Heilbronn;

Otto Zelmer, Kinzigstr. 37, 7730 VS-Schwenningen;

Jakob Zerr, Tannhofer Weg 14 a, 7530 Pforzheim;

Postgiro Stuttgart 28 037-705 (BLZ 600 100 70).

### **6. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine**

Präsident: Inspecteur Ecclesiastique Marc Wehrung, F-67330 Bouxwiller; Tel.: (88) 70 72 06.

### **7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris**

Präsident: Jean Wendling,

6, allée des Acacias, F-94170 Le Perreux/Marne; Tel.: (1) 48 72 10 07;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,

19, allée du Clos Gagneur, F-93 160 Noisy le Grand;

Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel.: (1) 42 72 49 84.

## **8. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg**

Anschrift: 26, rue Major René Dubreucq, B-1050 Bruxelles; Tel.: (02) 511 42 97;

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus,

50 rue paloke, B-1080 Bruxelles; Tel.: (02) 521 75 68.

## **9. Lutheran Church in Ireland**

Pastor Paul G. Fritz,

21 Merlyn Park, Ballsbridge, Dublin 4, Irland; Tel.: 692529.

## **10. Lutherstichting (Niederlande)**

Anschrift: Mecklenburglaan 35, NL-1404 BG Bussum; Tel.: (02159) 4 84 69;

Vorsitzender: Ds. J. A. Roskam,

Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel.: (070) 45 17 83;

Sekretär: Ds. W. J. H. Boon,

Mecklenburglaan 35, NL-1404 BG Bussum; Tel.: (02159) 4 84 69;

Beisitzer:

Dr. P. Estié,

Wynand Nieuwenkampstraat 29, NL-1132 XE Volendam; Tel.: (02993) 6 86 07;

Giro-Nr.: 50 968 t. n. v. Lutherstichting, s'Gravenhage.

## **11. Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika**

Pastor Karl Sundermeier,

POB 233, Windhoek 9000, Südwestafrika/Namibia.

### **Quellennachweis**

Die Luther-Zitate sind dem 1985 im Martin-Luther-Verlag erschienenen Werk entnommen:  
Horst Beintker, Leben mit dem Wort. Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers.

## Anschriften der Verfasser

Professor Dr. Fredric Cleve  
Voudinkatu 6 A 43, SF-20780 St. Karins

Professor Dr. Karol Gábris  
Potoc na 2, CS-90201 Pezinok pri Bratislava

Bischof i.R. D. Albert Greiner  
122, rue Nationale, F-75013 Paris

Dr. Ján Grešo  
Legionárska 6, CS-81107 Bratislava

Bundesminister a.D. Dr. Dieter Haack  
Loewenichstraße 15, 8520 Erlangen

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach  
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1

Direktor Dr. Risto Lehtonen  
Luotsikato 1 a, SF-00161 Helsinki 16

Generalbischof Prof. Dr. Ján Michalko  
Palisady 46, CS-81106 Bratislava

Pastor Werner Möller  
Lehrter Straße 11, 3000 Hannover 73

Dr. Geiko Müller-Fahrenholz  
Apartado 576, Santa Ana c.p. 6150, Costa Rica, Mittelamerika

Prof. Dr. Karol Nandrásky  
Legionárska 2, CS-81107 Bratislava

Prof. Dr. Klaus Obermayer †

Pastor Eberhard Schendel  
Gröchteweg 30, 4902 Bad Salzuflen 1

Prof. Dr. Reinhard Slenczka  
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen

Oberkirchenrat Helmut Tschoerner  
Auguststraße 80, DDR-1040 Berlin