

I.

Luthers Wort zu unserer politischen Verantwortung heute.

Von Pfarrer D. Robert Frick in Kaiserswerth a. Rh.

1.

Können wir für die politischen Aufgaben und Entscheidungen, in denen wir stehen, von Luther lernen? Nicht nur von unkirchlicher Seite wird die Frage verneint. Auch im Raume der Kirche erheben sich die Stimmen, die erklären, das Erbe Luthers sei für das politische Bewußtsein der Deutschen mehr Hemmung als Förderung gewesen. Noch schärfer heißt es: das Luthertum hat politisch versagt. Die Scheidung zwischen den beiden Reichen, Gottesreich und Weltreich, habe zu einer passiven, weltindifferenten Ethik geführt, eine falsche Auslegung von Römer 13 nach der Seite des rein passiven Untertanengehorsams habe der Eigengesetzlichkeit des Staates Vorschub geleistet, zu einer unevangelischen Bindung der Kirche an den Staat geführt und ein politisches Verantwortungsbewußtsein nicht aufkommen lassen. Andererseits habe eine sich auf Luther berufende Lehre von den Schöpfungsordnungen in Verbindung mit romantischen und idealistischen Elementen zu einer kirchlichen Rechtfertigung und Verklärung des Nationalismus geführt. So seien Luther und Luthertum positiv und negativ mit schuldig an der geschichtlichen Entwicklung, die zum Dritten Reich und zu der Katastrophe unserer Tage führte.

In solchen Urteilen mischt sich Wahres und Falsches. Es werden vor allem die Vorwürfe gegen das Luthertum der späteren Zeit nicht einfach von der Hand zu weisen sein. Es fragt sich aber, ob dieses Luthertum sich noch mit Recht auf Luther berufen kann. Diese Frage zu klären, ist aber nicht der Sinn der folgenden Zeilen. Sie haben auch nicht eine Apologie Luthers zum Ziele in dem Sinne, daß seinem praktischen Verhalten als Politiker nachgegangen würde. Georg Merz hat in seinem Aufsatz über „Glaube und Politik im Handeln Luthers“¹⁾

¹⁾ Zwischen den Zeiten 1933, 3, S. 207-253.

eindringlich aufgezeigt, wie Luther in seinen politischen Entscheidungen und Stellungnahmen bestimmt ist durch die Bindung des Glaubens an das Wort Gottes, wie er von dort her den Fürsten wie den Bauern in gleicher Weise Gottes Gebot bezeugt, wie er sich freihält von allen politischen Ideologien und Konstruktionen, wie er vor allem dem Mißbrauch des Evangeliums als Mittel zum Zwecke politischer Ziele wehrt und deshalb so scharf gegen die Bauern Stellung nimmt, die unter Berufung auf das Evangelium zur Selbsthilfe greifen, wie aus der gleichen Grundhaltung heraus die antihabsburgische Politik eines Philipp von Hessen und eines Zwingli ihm fremd bleiben mußte, wie er es als Verrat am Evangelium erkannte, wollte man daraus eine Losung, eine Fahne für irdische Ziele machen. Helmut Lamparter hat ergänzend „Luthers Stellung zum Türkenkriege“²⁾ untersucht und besonders herausgearbeitet, wie leidenschaftlich Luther gegen den Gedanken eines Kreuzzuges, eines heiligen Krieges anging, weil er eben darin wieder die falsche Vermischung der beiden Reiche und das Zerrbild der „Konjunkturkirche“³⁾ sah.

Dem Vorwurf, Luthers Lehre sei letztlich verantwortlich für die Enge und Anzulänglichlichkeit der politischen Anschauungen, für die Staatsfremdheit der folgenden Jahrhunderte, könnte man begegnen mit einer Besinnung auf die besondere politische Lage des 16. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf das Werk der Reformation. Das hat Gerhard Ritter in seiner schönen Aufsatzsammlung: „Die Weltwirkung der Reformation“⁴⁾ getan, besonders in den Beiträgen: „Die Reformation und das politische Schicksal Deutschlands“ und „Deutsche und westeuropäische Geistesart im Spiegel der neueren Kirchengeschichte“. Er betont, daß die augenfällige Verschiedenheit politischer Anschauungen in Luthertum und Calvinismus sich weithin erkläre aus der ganz verschiedenen politischen Situation, in der die Kirchen in den westeuropäischen Ländern einerseits und in

²⁾ München 1940, Verlag Chr. Kaiser.

³⁾ Vgl. Götz Harbsmeier, Die Verantwortlichkeit der Kirche in der Gegenwart (Theol. Existenz heute, neue Folge, Heft 1).

⁴⁾ Leipzig 1942, Verlag Koehler und Amelang.

Deutschland anderseits erwachsen. Er kommt zu dem Ergebnis: „Das unpolitische Philistertum, die Entfremdung der Deutschen vom Staat, der Mangel an staatlichem Sinn (die patriarchalische Gesinnung rein passiven Gehorsams der Untertanen gegen den Landesherrn) ist wahrlich keine Frucht der lutherischen Gehorsamspredigt, sondern unserer alten deutschen Vielstaaterei und Kleinstaaterei.“⁵⁾

„Weil die deutschen lutherischen Kirchen niemals um politischen Einfluß hatten kämpfen müssen, und weil das politische Leben ihrer Territorialstaaten zumeist in trägern Stillstand verharrte, fehlte ihnen das natürliche Bedürfnis nach unmittelbarer Einwirkung auf die hohe Politik. Diese äußeren Umstände sind für das viel berufene unpolitische Philistertum des deutschen Luthertums sicherlich viel mehr bestimmend gewesen als die Eigenarten der lutherischen Lehre mit ihrer bewußten Beschränkung auf das rein Gesinnungsmäßige.“⁶⁾

Ob mit den letzten Worten lutherische Lehre richtig gekennzeichnet ist, wäre noch zu klären. Und eben dies erscheint uns als dringliche Aufgabe: nicht nur die historischen Tatbestände und Entwicklungslinien aufzuhellen, sondern noch einmal bei Luther als theologischem Lehrer in die Schule zu gehen und zu fragen, ob wir bei ihm nicht ein wegweisendes Wort finden, das auch für die konkrete politische Situation heute seine Gültigkeit behält.

2.

Wir nehmen unsern Ausgang von Luthers Wort über die Geschichte. Luther gibt uns keine geschichtsphilosophische Deutung des Sinnes der Geschichte. Aber er bezeugt uns Gottes Wort über die Geschichte. Damit nimmt er das Thema auf, das zuerst Augustin grundlegend angepackt hat in seiner Schrift vom Gottesstaat.⁷⁾ Aber während dieser seinen Ansatz nicht reinlich durchhält, sondern einbaut in ein neuplatonisches Weltbild, geht Luther radikaler vor. Grundlegend ist seine Einsicht, daß Gott

⁵⁾ S. 150.

⁶⁾ S. 198.

⁷⁾ Vgl. R. Frick, Das Wort Gottes über die Geschichte. Augustins Versuch einer Geschichtsdeutung vom Worte Gottes her. Jahrbuch der Theolog. Schule in Bethel, 1936, S. 9-57.

in der Geschichte schlechthin der Verborgene ist. Gottes Walten läßt sich aus der Geschichte nicht ablesen. Die Geschichte wird nicht zur Quelle der Offenbarung. Der Glaube aber sieht in den geschichtlichen Gewalten, Persönlichkeiten und Ständen Gottes Masken oder Larven, darunter er sich verbirgt und alles in allem wirkt. *Universa creatura est eius larva!*⁸⁾ Die Geschichte ist in all ihrer Rätselhaftigkeit ein großartiges Spiel, ein *ludus divinus*, oder anders gesagt: „Gottes Nummerei, darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderbar regiert und rumort.“⁹⁾ Nur wenn uns Gott in Jesus Christus offenbar geworden ist, erkennen wir auch in der Geschichte die Spuren seines Wirkens. Nur vom zweiten Artikel her erschließt sich uns der erste Artikel des Glaubensbekenntnisses. „Jesus Christus ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir zu vertrauen und zu gehorchen haben.“ Der erste Satz der Barmer Theologischen Erklärung bezeugt diese lutherische Grundeinsicht, mit der eine Grenze aufgerichtet wird gegen alle geschichtsphilosophischen Spekulationen und gegen alle kulturphilosophischen Programme.

Was sagt Gottes Wort über die Geschichte? Luther entfaltet seine Geschichtstheologie in der Lehre von den zwei Reichen. Es braucht nur kurz daran erinnert zu werden, wie dies Schema von Augustin her das gesamte mittelalterliche Denken beherrscht, wie für Augustin die konkrete Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat zu seiner Zeit sich erweitert zur Spannung zwischen Gottesreich und Weltreich, Glaube und

⁸⁾ W. A. 40, T. S. 175, zitiert bei Lilsje, *Luthers Geschichtsanschauung*, 1932, S. 76 f; dort weitere Belegstellen.

⁹⁾ W. A. 15, 373, bei Lilsje, a. a. O. S. 79.

Es wäre einer besonderen Untersuchung wert, wie diese protestantische Geschichtsbchau ihren Niederschlag findet in den Dramen Shakespeares. Sie enthüllen den tragischen Zug in der Geschichte, das unentrinnbare Zueinander von Schuld und Schicksal. Abgründe des Grauens und menschlicher Verworfenheit tun sich auf. Und doch ist alles getragen und gehalten von dem Glauben, daß diese Geschichte nicht sinnloser Zufall ist, sondern das Werk Gottes, und daß letztlich nicht die Schuld, sondern das Recht triumphiert - aber freilich: der Sinn bleibt verborgen, das Rätsel bleibt stehen, das Letzte bleibt unausgesprochen. Shakespeares Dramen führen keinen Gottesbeweis, aber sie zwingen in die Entscheidung des Glaubens.

Unglaube, wie die scharfe Entgegensetzung der beiden Reiche dann bei ihm doch letztlich umgebogen wird in eine positive Beziehung, umklammert wird von dem Ideal einer christlichen Welt, in der christliche Herrscher das Weltreich in den Dienst des Gottesreiches stellen - wie im Mittelalter dieses Ideal von Kaisern und Päpsten aufgenommen wird mit verschiedenen und grundsätzlich doch gar nicht so verschiedenen Konsequenzen - die Idee des *sacrum imperium* und die Idee des Kirchenstaats stammen beide aus der gleichen Wurzel. Solchen Versuchen der Synthese gegenüber hat Luther grundsätzlich und mit schärferer Konsequenz als Augustin die Diastase zwischen den beiden Reichen betont. Es ist die besondere Bedeutung des 10. Dezember 1520, daß er damals vor dem Elstertore ja nicht nur die römische Bannandrohungsbulle ins Feuer warf, sondern vor allem auch das *corpus iuris canonici*, dieses Symbol des römischen Anspruchs, als rechtliche und rechtsetzende Größe allen anderen Staaten zu- oder vielmehr übergeordnet zu sein. Damals hat Luther den Bruch mit der römischen Hierarchie nicht nur für sich persönlich, sondern in sachlicher Tiefe in aller Öffentlichkeit vollzogen. Es geht ihm darum, die Kirche aus der politischen und juristischen Überfremdung zu befreien. Darum muß zunächst und vor allem der Unterschied der zwei Reiche scharf herausgekehrt werden. „Aufs erste ist zu merken, daß die zwei Teile Adams Kinder, deren eines in Gottes Reich unter Christo, das andere in der Welt Reich unter der Obrigkeit ist, zweierlei Gesetz haben, denn ein jegliches Reich müsse seine Gesetze und Rechte haben, und ohne Gesetz kein Reich noch Regiment bestehen kann, wie das genugsam tägliche Erfahrung gibt. Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken denn über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbt nur die Seelen . . .“¹⁰⁾. Ebenso wie gegen die Machtansprüche der Kirche in der Welt

¹⁰⁾ W. A. 11, 262 (Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei).

richtet sich die Scheidung der beiden Reiche gegen den Übergriff des Staates in den Raum der Kirche hinein. Das „Konstantinische Vorzeichen“, unter dem die Kirche seit dem 4. Jahrhundert steht, wird in seiner Gefährlichkeit und Versuchlichkeit aufgedeckt. Luther hat zu Ende seines Lebens der Sorge um die Überfremdung der Kirche durch den Staat deutlichen Ausdruck gegeben in dem viel zitierten Brief an Daniel Gruser in Dresden: „Wenn es künftig so werden soll, daß die Höfe die Kirchen regieren wollen nach ihrem Wunsche, so wird Gott keinen Segen dazu geben . . . Satan bleibt Satan.“ Unter dem Papst hat er die Kirche vermengt mit weltlicher Gewalt, zu unserer Zeit will er die weltliche Gewalt mit der Kirche vermischen. Aber wir wollen, wenn Gott uns gnädig ist, Widerstand leisten und mit Fleiß danach trachten, an unserem Teil die Berufe getrennt zu erhalten“¹¹⁾. Zugleich steht Luther mit der Unterscheidung der beiden Reiche aber auch in Front gegen die theokratische Ideologie der Schwärmer, die aus dem Evangelium ein Gesetz für diese Welt machen wollen. Verstaatlichung der Kirche in der römischen Hierarchie und Verkirchlichung der Welt in den Träumen der Schwärmer - beides beruht auf dem gleichen Fehler. Die Vermischung der beiden Reiche ist begründet in der Verkennung des rechten Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. Römische Gesetzhlichkeit und Schwärmerischer Enthusiasmus entspringen der gleichen Wurzel.¹²⁾

3.

Das rechte Verständnis von Gesetz und Evangelium ist der Schlüssel zur ganzen Heiligen Schrift. Die rechte Lehre vom Gesetze Gottes ist die Grundlage lutherischer Staatsauffassung. Luther unterscheidet scharf zwischen zweierlei Brauch des Gesetzes, dem bürgerlich-politischen und dem eigentlichen geistlich-theologischen: *Scitis duplicem esse usum legis, primum*

¹¹⁾ Lat. Text bei Enders 15, S. 256.

¹²⁾ Vgl. Schmalkald. Artikel, Bef. Schriften 1930, S. 455: „Der Enthusiasmus sticket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt . . . und ist aller Kezerei, auch des Pappsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht.“

coercendi delicta, et deinde ostendendi delicta.¹³⁾ Die lutherische Orthodoxie hat dann den tertius usus legis hinzugefügt, der die bleibende Bedeutung des Gesetzes auch für das Leben der Gläubigen betont. Die Konkordienformel betont gegenüber allen antinomistischen Mißdeutungen, daß das Gesetz der unwandelbare Wille Gottes ist, und daß die Kinder Gottes im Gesetz leben und nach dem Gesetz wandeln und gleichwohl nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind.¹⁴⁾ Das kann gewiß als Entfaltung des lutherischen Grundansatzes verstanden werden. Aber es kann auch in seiner sauberen Schematik dazu führen, daß die lutherische Grundkonzeption mit ihrer Überordnung des Evangeliums über das Gesetz verdunkelt wird. Für Luther sind Gesetz und Evangelium nicht zwei gleichberechtigte Partner, sondern das Gesetz muß dem Evangelium gehorchen - „das Gesetz ist eine subalterne, eine hörige Größe“.¹⁵⁾ Der Christ hat die Werke des Gesetzes, aber er hat sie nicht gesetzlich, sondern evangelisch, d. h. im Glauben, cum gaudio et hilaritate.¹⁶⁾ In der Orthodoxie mit ihrer Lehre vom dreifachen Brauch des Gesetzes scheint doch das Gesetz das letzte Wort zu behalten - „wie das Evangelium das Gesetzeswort aufnimmt, gestaltet, trägt, zum Ziele führt, das bleibt im Dunkeln“.¹⁷⁾ Das aber ist für Luther entscheidend wichtig, daß Gesetz und Evangelium nicht einfach neben- oder gegeneinander geordnet werden, sondern daß das Evangelium in diesem Verhältnis das erste Wort hat und das letzte Wort behält. Das Gesetz soll nicht zum Evangelium, das Evangelium nicht zum Gesetz gemacht werden. Aber nur vom Evangelium her erschließt sich das Gesetz wirklich als Gottes Gesetz, und nur im Evangelium wird das Gesetz erfüllt.

Die Unterscheidung der beiden Reiche und die Zuordnung von Gesetz und Evangelium hat ihre Gültigkeit für diesen Mon,

¹³⁾ W. A. 39, T. S. 441 (2. Disput. gegen die Antinomer), angeführt bei Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Nr. 11 - dort weitere Belege.

¹⁴⁾ Epitome VI 5, Bek.schriften 1930, S. 794 f.

¹⁵⁾ Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen, 1938, S. 164, 16.

¹⁶⁾ A. a. O. S. 166, 23.

¹⁷⁾ H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, T. 2, 1940, S. 45.

für diese Weltzeit, die ausgerichtet ist auf das Ende, auf die Wiederkunft Christi, auf den Jüngsten Tag hier. „Die zwei Reiche werden am jüngsten Tage beide als dem Christus Gottes gehörend offenbar werden und dem regnum gloriae weichen.“¹⁸⁾ Im regnum gloriae gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Evangelium und Gesetz, sondern nur noch eine evangelische Gesetzeserfüllung. Bis dahin aber wird diese arge, gefallene Welt erhalten unter dem Gesetz auf das Ende hin. Damit ist eine sehr nüchterne Betrachtung der Welt und ihrer Geschichte gegeben. Die Erbsünde, die Verfallenheit der Welt unter das radikale Böse ist ernst genommen. Aber ebenso ernsthaft weiß diese Betrachtung um die Geduld Gottes, der seine Schöpfung nicht losläßt. Sie weiß um den Zorn Gottes, aber auch darum, daß Gottes Zorn im Dienst seiner Liebe steht. Sie ist ebenso weit entfernt von einer optimistischen Weltverklärung wie von einer pessimistischen Preisgabe der Welt. Sie weiß zu sehr um Sünde und Fall der Welt, um so leichthin sich auf die „Schöpfungsordnungen“ berufen zu können, aber auch der Rückzug aus der argen Welt in einen Bezirk mönchischer Heiligkeit oder in die fromme Innerlichkeit ist ihr verwehrt. Sie hat ihren Stand in dieser Welt im Wissen um die Erhaltungsordnungen, in denen Gott seine Schöpfung erhält auf das Ende hin.

4.

Für den Bereich des politischen Lebens ist das Gesetz in seinem usus civilis maßgebend. Bei diesem Gesetz denkt Luther zunächst an das mosaische Gesetz, speziell an den Dekalog. Der Inhalt dieses Gesetzes aber ist ihm identisch einerseits mit dem Naturgesetz, zusammengefaßt in der Goldenen Regel von Matth. 7, 12, andererseits mit dem Liebesgebot Christi. Im Galaterkommentar von 1519 wendet er sich ausdrücklich gegen die Unterscheidung von *lex naturae*, *lex scripta* und *lex evangelica* und erklärt: *una est lex, quae transiit per omnia saecula, omnibus nota hominibus, scripta in omnibus cordibus, nec*

¹⁸⁾ Harald Diem, a. a. O. S. 169, 45.

excusabilem relinquit ullum ab initio usque in finem . . .¹⁹⁾ Ebenso wie Calvin und Melanchthon arbeitet auch Luther mit dem Begriff der *lex naturae* als dem Inbegriff der dem Menschen kraft seiner Natur ins Gewissen geschriebenen Forderungen. Der Dekalog ist Bezeugung und Bestätigung dieses Naturgesetzes. „Decalogus non est Mosis lex, usque primus ipse eum dedit, sed decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium hominum a condito mundo.“²⁰⁾

„Mose fuit tantum quasi interpres et illustrator legum scripturarum in mentibus omnium hominum, ubicumque terrarum sub sole sint.“²¹⁾ Naturgesetz und Dekalog decken sich inhaltlich. In beiden lebt die Forderung von Recht und Billigkeit, *ius* und *aequitas*. Die goldene Regel, nicht nur in der negativen, sondern in der positiven Fassung ist Naturgesetz. Die *lex naturae* ist mit einem Wort die *lex caritatis* - freilich fügt Luther erklärend hinzu: *si est lex naturae, est naturae sanae et incorruptae, quae idem est cum caritate.*²²⁾ Nun ist ja aber die Natur des Menschen nicht mehr gesund und unverderbt, sondern durch den Fall total verdorben, und somit wird der ganze Begriff des Naturgesetzes und Naturrechts fragwürdig. Hier liegt auch der Punkt, an dem sich das reformatorische Denken in dieser Sache grundsätzlich von dem katholischen scheidet. Hinter dem katholischen Naturrechtsbegriff steht die Anschauung, „man könne den Bereich des Natürlichen, Sittlichen, Vernünftigen von Fall und Sünde lösen und die Ordnungen des *regnum naturae* durch das übernatürliche *regnum gratiae* erhöhen.“²³⁾ Das ist das bekannte, viel berufene und viel kritisierte Denken in zwei Stockwerken: *gratia non tollit, sed perficit naturam*. Danach ist die menschliche Natur durch die Erbsünde wohl geschwächt, aber nicht in ihrem Wesen verderbt. Dem gegenüber bezeugen die Reformatoren im Gehorsam unter

¹⁹⁾ W. A. 2, 580, deutsch bei Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik Nr. 109.

²⁰⁾ Disputationen, ed. Drews, S. 408.

²¹⁾ A. a. O. S. 378 f.

²²⁾ Auslegung der 10 Gebote 1518, Erl. Ausg. op. ex. 12, 185.

²³⁾ W. Rünneht, in: Die Nation vor Gott, 1934, S. 29.

Gottes Wort die radikale Verderbnis der menschlichen Natur nach dem Fall. Das heißt aber: „Der Mensch in der gefallenen Welt befindet sich nicht in der Situation, aus seiner Umwelt abzulesen und aus dem eigenen Wesen schöpfen zu können, was Ordnung Gottes bedeutet, und in welcher Richtung nach Gottes Erhaltungswillen sich diese Ordnungen realisieren sollen.“²⁴⁾ Was bedeutet dann aber überhaupt noch der Begriff des Naturgesetzes? Er bedeutet den Ausdruck des unbedingten Anspruchs des göttlichen Gebots über allen Menschen, der unbedingten Verpflichtung aller vor Gott. Das Naturgesetz ist für Luther nicht ein Seinsgesetz in dem Sinn, daß aus der Natur die Grundgesetze sozialen und politischen Lebens abzulesen wären, sondern ein Sollgesetz. *Ius naturale in theologia est quod non fit, sed debet fieri.*²⁵⁾ In *omni iure* muß das debet sein.²⁶⁾ Das Naturgesetz ist also nicht Ausdruck für eine gesunde Natürlichkeit des Menschen, sondern vielmehr für den unwandelbaren Willen Gottes, der allen Menschen verpflichtend ins Herz geschrieben ist. Das Naturgesetz ist für Luther letztlich wortgebunden. Erst vom Worte Gottes her erschließt es sich als „Ausdruck der Ordnungsverordnung Gottes“.²⁷⁾ „Hinter der *lex naturae* (steht), von ihr verhüllt, das Wort Gottes und seine heimliche Ordnung.“²⁸⁾ Von daher kann Luther den Menschen auf das „natürliche Recht“ ansprechen, das eben das Gebot der Liebe ist: Wo du der Liebe nach urteilst, wirst du gar leicht alle Sachen scheiden und richten ohne alle Rechtsbücher - wo du aber der Liebe und Natur Recht aus den Augen tust, wirst du es nimmer mehr so treffen, daß es Gott gefalle, wenn du auch alle Rechtsbücher und Juristen gefressen hättest. Ein recht gut Urteil . . . gibt die Liebe und natürlich Recht, des alle Vernunft voll ist.“²⁹⁾ Dieses Liebesgebot ist inhaltlich ein-

²⁴⁾ Rünneht, a. a. O. S. 37.

²⁵⁾ W. A. Tischreden 1, 267.

²⁶⁾ W. A. Tischreden 1, 581. Die ganze Stelle zitiert bei E. Wolf, „Natürliches Gesetz“ und „Gesetz Christi“ bei Luther, *Evgl. Theol.* 1935, 8, S. 317, 27.

²⁷⁾ E. Wolf, a. a. O. S. 319.

²⁸⁾ A. a. O. S. 327.

²⁹⁾ Von weltl. Obrigkeit, W. A. 11, 279.

deutig und unüberbietbar. Auch die Bergpredigt bringt inhaltlich kein neues Gesetz. Wenn dem natürlichen Gesetz das Gesetz Christi gegenübergestellt wird, so eben nicht im Sinne einer inhaltlichen Steigerung, sondern es handelt sich vielmehr um einen neuen Weg zur Erfüllung des Gesetzes. Das Gesetz Christi ist das Gesetz des Glaubens (Röm. 4), das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht (Röm. 8) - es ist „nicht Lehre, sondern Leben, nicht Wort, sondern das Wesen, nicht Zeichen, sondern die Fülle selbst“ - es ist „das lebendige Gesetz Christi, welches ist der Geist Gottes, der nicht gegeben wird denn durch das Wort des Evangelii.“³⁰⁾ *Dilectio est plenitudo legis formaliter, fides autem est plenitudo legis effective.*³¹⁾ Formaliter ist hier nicht im Sinn des „bloß Formalen“ zu verstehen, vielmehr aus der scholastischen Tradition heraus im Sinne des „Formierenden“, - die Liebe ist die Kraft, die den neuen Menschen gestaltet - darin ist Luther mit der katholischen Lehre eins. Dieser Satz bleibt für ihn aber noch in der Ebene der Gesetzmäßigkeit. Das Gesetz fordert die Liebe - aber wie kommt es zur Tat der Liebe? Darauf antwortet die zweite Hälfte des Satzes: die Kraft, die allein das Gesetz wirklich und wirksam erfüllt, ist der Glaube. Er ist der Täter, die Liebe ist die Tat.³²⁾ Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, um das es grundlegend geht, hat Luther einmal auf die Formel gebracht: *decalogum esse dialecticam evangelii, et evangelium rhetoricam decalogi.*³³⁾ Zur Deutung hilft das Wort aus den Tischreden: *Dialectica docet, rhetorica movet.*³⁴⁾ Luther will sagen:

³⁰⁾ Vom Mißbrauch der Messe 1521, W. A. 8, ff., zitiert bei E. Wolf, a. a. O. S. 314 f.

³¹⁾ T. R. W. A. V 5822.

³²⁾ Vgl. Harald Diem, a. a. O. S. 168, 38 und E. Wolf, a. a. O. S. 315 f. - Wolf scheint freilich (S. 316) das formaliter doch nach der Seite des bloß „formalen“ Rechtes zu denken. Das stimmt aber kaum zu Luthers sonstiger Verwendung der Begriffe *forma*, *formalis*, *formaliter*. Vgl. dazu Disp. über Röm. 3, 28 vom 1. 6. 37, Drews S. 141, wo Luther seine grundsätzliche Abneigung gegen diese Begrifflichkeit betont, die aus einer der Theologie fremden Sphäre, aus dem Gebiet der Physik, übernommen ist.

³³⁾ Brief an J. Jonas 30. 6. 30 (Enders 8, 48).

³⁴⁾ TR II 2199.

das Gesetz lehrt uns, den Willen Gottes erkennen, stellt uns vor das Liebesgebot, aber das Evangelium allein bewegt uns, Gottes Anspruch im Glauben anzuerkennen und seinen Willen wirklich zu tun.

5.

Das Gesetz in seinem *usus civilis* oder *politicus* ist Ausdruck der zuwartenden Geduld, in der Gott diese Welt erhält auf das Ende hin. Es ist Ausdruck des noachitischen Bundes. Gott hat diese Welt auch nach dem Fall nicht preisgegeben, vielmehr hat er ihr Ordnungen eingestiftet, unter denen sie erhalten wird auf den Tag Jesu Christi. Es ist daher richtiger, von Erhaltungs- als von Schöpfungsordnungen zu sprechen. Luther entwickelt seine Lehre von den Ordnungen oder, besser gesagt, vom *triplex ordo* in Auslegung des vierten Gebotes. Das Gebot des Gehorsams der Kinder gegen die Eltern erweitert sich ihm zur Verpflichtung gegenüber der weltlichen wie der geistlichen Obrigkeit.³⁵⁾ Dahinter steht das Wissen, „daß Gott auf Erden dreierlei Hierarchias oder Reiche gestiftet und geordnet hab“.³⁶⁾

Diese drei Hierarchien oder Stifte, Orden, Ordnungen, Erzugewalten sind Familie und Ehestand, Staat oder weltliche Obrigkeit, Kirche oder geistliche Obrigkeit. *Tres enim hierarchias ordinavit Deus contra Diabolum, scilicet oeconomiam, politiam et ecclesiam.*³⁷⁾ Diem weist darauf hin, wie schon in dem Namen: Hierarchie, Orden, Stand die polemische Tendenz dieser Lehre von den Ordnungen deutlich wird. Sie richtet sich gegen die katholische Lehre, als gebe es einen besonderen heiligen Bezirk, einen geistlichen Stand und Orden, eine kirchliche Hierarchie. Demgegenüber heißt es: hier in den „natürlichen“ Ordnungen sind die „heiligen“ Stände. „Der Entklerikali-

³⁵⁾ Sermon von den guten Werken, zum 4. Gebot, W. A. 6, 255 ff., 258 ff.

³⁶⁾ Predigt über Ps. 72, 1540, E. A. 20, 1, S. 271, angeführt bei Harald Diem, Die Autorität der Kirchenleitung und das 4. Gebot, Eogl. Theologie 1937, 11, S. 387. Der Aufsatz ist zum ganzen Abschnitt zu vergleichen.

³⁷⁾ Disput. vom 9. 5. 39, Drews S. 539. Weitere Belegstellen bei Diem, a. a. O. S. 387.

sierung des christlichen Lebens wollen also diese polemischen Reden dienen."³⁸⁾ Diese Ordnungen sind die Erhaltungsordnungen, in denen Gott die gefallene Welt erhält auf das Ziel, die Offenbarung seines Reiches hin. Sie stehen im Dienst der Heilsgeschichte Gottes mit dieser Welt. Aus diesen Ordnungen oder „Haufen“, wie Luther im Schönen Confitemini, der Auslegung des 118. Psalms von 1530, sagt, sammelt Gott den rechten Haufen, die Gemeinde der Heiligen, und „um dieser willen erhält Gott die vorigen drei Haufen und die ganze Welt.“^{38a)} Nur in diesem Zusammenhange ist Luthers Lehre von den Ordnungen zu verstehen. Sie wird im Entscheidenden umgebogen, wenn man die eschatologische Grenze und Ausrichtung übersieht und den Ordnungen eine Eigengesetzlichkeit gibt. Diese Verbiegung liegt freilich schon in der Zeit der Orthodoxy vor. Die Ständelehre der Orthodoxy muß vor allem dazu dienen, die Eigenständigkeit und Gottunmittelbarkeit der weltlichen Obrigkeit und ihre Rechte auch der Kirche gegenüber zu begründen. Für Luther aber ist es wesentlich, daß jeder Christ in alle drei Ordnungen gliedhaft eingefügt ist und hier seinen von Gott ihm gegebenen Stand hat und seinen Beruf erfüllen soll. Das Wort „Beruf“ bekommt in diesem Zusammenhange wieder seinen neutestamentlichen Klang.³⁹⁾

„Für das Werk sollen wir Gott danken, der diese drei Regiment uns zu gut geordnet hat, auf daß ein jeglicher in seinem Beruf und Werk bleiben möchte und könnte erhalten werden.“⁴⁰⁾ In diesen Ständen sind wir gerufen zu einem Leben des Glaubens und der Liebe, sie sind eine ständige Einübung im Christentum, ein exercitium fidei, eine Einübung in der Taufe, d. h. im täglichen Sterben des alten Adam und Auferstehen des neuen Menschen.⁴¹⁾ Diese Ordnungen sind die Larven und Masken, unter denen verborgen Gott diese Welt regiert. Sie sind

³⁸⁾ Diem, a. a. O. S. 388.

^{38a)} W. A. 31, 1, 68 ff.

³⁹⁾ Vgl. Karl Holl, Die Geschichte des Wortes Beruf, Ges. Aufs. III, 189 ff.

⁴⁰⁾ Predigt v. 29. 9. 39, E. A. 20, 1, S. 264, angef. bei Diem, a. a. O. S. 389.

⁴¹⁾ Sermon v. d. Taufe 1519, vgl. Diem, a. a. O. S. 390.

der Ort geordneten Dienstes. In ihnen bewährt sich das allgemeine Priestertum der Gläubigen.⁴²⁾

Was bedeutet in diesem Zusammenhange der Ordnungen, der entklerikalisierten „Hierarchien“ die geistliche Obrigkeit, die Kirche, das Predigtamt? Fast möchte es scheinen, als ob hier nun doch wieder eine Vermischung der beiden Reiche stattfinde und damit der grundlegende Ansatz preisgegeben sei. Diese Ordnungen gelten doch für alle Welt - wie kommt dann die Kirche da hinein? Zur Erklärung sind zwei Gesichtspunkte wichtig, die reinlich auseinandergehalten werden müssen. Einmal: praktisch, auf die tatsächliche Lage gesehen, ist für Luther die Welt, in der er lebt und die sich in diesen Ordnungen darstellt, eine christlich bestimmte Welt. Hinter seinen Anschauungen steht doch noch die Wirklichkeit des corpus Christianum, wie sie sich im Mittelalter gestaltet hatte. Das wird trotz Holls Einwand gegen Tröltzsch nicht zu bestreiten sein. Dieses selbstverständliche Rechnen mit einer christlich bestimmten Welt kommt etwa darin zum Ausdruck, wie die Reformatoren trotz aller Gewaltanwendungen in Glaubensfragen doch wieder an dem mittelalterlichen Kezerrecht festhalten, weil ihnen die Leugnung der Trinität nicht nur als Glaubensfrevel, sondern als Staatsverbrechen gilt. Von hier aus erklärt sich die Einmütigkeit, mit der die reformatorischen Kirchen das Vorgehen Calvins gegen Servet gut geheißen haben. Wichtiger aber noch als diese Bedingtheit der Gedanken Luthers durch die geschichtliche Lage ist ein zweiter Gesichtspunkt: grundsätzlich betrachtet, hat die Lehre von den Ordnungen ihre Bedeutung auch abgesehen von der besonderen geschichtlichen Situation, und d. h. auch abgesehen von der Ausrichtung auf den Dienst der christlichen Kirche. Man könnte sagen: neben der evangelischen hat diese Lehre auch eine gesetzliche Seite - „gesetzlich“ verstanden im umfassenden Sinne der *lex naturae*. Diese Ordnungen sind Ausdruck und Inhalt der *lex naturae*. Wie Ehe und Familie, Obrigkeit und Untertanenverhältnis, so gehört auch Gotteserkenntnis und Gottesverehrung (Kultus) zu den Grundordnungen allen menschlichen, sozialen, politischen Lebens. Um

⁴²⁾ Vgl. E. Wolf, Zur Selbstkritik des Luthertums, in dem Sammelband: Eogl. Selbstprüfung, 1947, S. 130.

diese Ordnungen kann auch die ratio wissen. Aber eben an diesem Punkte wird auch die Grenze der ratio besonders sichtbar. Sie weiß, daß ein Gott ist, aber sie weiß nicht, wer Gott ist, und so verfällt sie immer wieder der Abgötterei. „Das Handeln mit der lex naturae, das der ratio auferlegt ist, bleibt ein Handeln im Finstern, das nur der Glaube wagen darf, ohne in praesumptio oder desperatio, in Anmaßung oder Verzweiflung, zu enden.“⁴³⁾ Die Gefahr der ratio ist die Abgötterei, die superbia, Empörung gegen Gott, Selbstvergötterung des Menschen, Durchbrechung der Schranken, Absolutsetzung des Vorläufigen, Idealisierung der Welt, Ehrgeiz, Machtrausch - oder aber Sorge, Angst, Verzweiflung. So haben diese Ordnungen teil an dem Fluch, der über der gefallenen Welt liegt, und sind doch zugleich ein „Segen unter dem Fluch.“⁴⁴⁾ Aber eben: erst dem Glauben erschließt sich der Segen unter dem Fluch. Sinn und Ziel der Ordnungen ist, daß in ihnen ein Leben im Dienst am Nächsten und in der Liebe untereinander geführt werden kann - das ist nicht erst christliche Deutung und Vertiefung, das ist der eigentliche Inhalt der lex naturae. Aber erst die lex Christi, der Glaube, der Heilige Geist gibt die Kraft zu einem Leben des Dienstes und der Liebe, zur Erfüllung der lex naturae.

Aber auch für den Christen behält das Gesetz seinen Gesetzescharakter. Das ist das berechtigte Moment in der orthodoxen Lehre vom tertius usus legis. Das Evangelium wird nicht zum Gesetz für die Welt. Die Welt bleibt vielmehr unter dem Gesetz bis zum Ende hier, wird unter dem Gesetz erhalten auf das Ende hin. Zusammenfassend können wir sagen: Luther denkt in diesen Fragen von der Schöpfung her und auf das Ende hin. Aber zwischen der Schöpfung und unserer Gegenwart steht der Fall, die Erbsünde. Wir können nicht dahinter zurück zu einer reinen Natur. Das ist die Grenze gegenüber der idealistischen Lehre von den Schöpfungsordnungen. Das ist die Grenze auch gegenüber der katholischen Wendung der

⁴³⁾ E. Wolf, Natürl. Gesetz und Gesetz Christi bei Luther, Evgl. Theologie 1935, 8, S. 326.

⁴⁴⁾ E. Wolf, a. a. O. S. 322.

Naturrechtslehre. Und auf der andern Seite: zwischen unserer Gegenwart und dem Ende steht das Jüngste Gericht. Wir können das Ende nicht vorwegnehmen in einer Verklärung und Verchristlichung der Welt in das Reich Gottes hinein. Damit ist allen schwärmerischen Versuchen eines christlichen Aktivismus, allen Träumen von einer christlichen Welt, allen Ideologien eines social gospel gewehrt. „Es gibt keine Verchristlichung des Natürlichen, keine christliche Gesellschaft, keine christliche Wirtschaft, keinen christlichen Staat“, - E. Wolf fährt sogar (hier setzen wir ein Fragezeichen) fort: „keinen christlichen Staatsmann, keine christliche Persönlichkeit (?). Das sind alles Illusionen und Utopien, die zum Mythos, diesmal zum christlichen Mythos vom guten Menschen gehören.“⁴⁵⁾ Was bleibt dann noch? Ist die Konsequenz für den Christen: Weltflucht und Rückzug in die reine Innerlichkeit? Das ist jedenfalls nicht Luthers Weg. Vielmehr gibt diese ganz nüchterne und sachliche Sicht der Welt allein die Möglichkeit, in dieser Welt, im Wissen um ihre Weltlichkeit und Endlichkeit, zu leben im Gehorsam unter Gottes Wort, in der Kraft des Heiligen Geistes, in der Bereitschaft zum Dienst, in der Tat der Liebe - und das alles ohne Schwärmerei, aber auch ohne Resignation, sondern in der Erwartung des lieben Jüngsten Tages. „Daß das natürliche Gesetz ganz Weltlichkeit ist und daß das Christenleben sich in diesem ganz Weltlichen vollziehen muß und vollziehen soll, weil Gott es so angeordnet hat auf das Kommen seines Reiches hin“⁴⁶⁾ - das ist der Sinn des christlichen Humanismus, der uns heute als evangelisches Anliegen neu wichtig wird. In diesem Sinne ist das Wort Dietrich Bonhoeffers von der Diesseitigkeit des Christentums zu verstehen, der tiefen Diesseitigkeit, die voller Zucht ist und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist. Christlicher Humanismus - das bedeutet ein Leben in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten - und in dem allen

⁴⁵⁾ E. Wolf, a. a. O. S. 325.

⁴⁶⁾ E. Wolf, a. a. O. S. 328.

in der Kreuznachfolge Jesu Christi und in der getrosteten Erwartung seiner Wiederkunft.⁴⁷⁾

6.

Die Lehre von den Ordnungen bietet die Grundlegung der Lutherschen Sozialethik. Wie sieht die Anwendung im praktischen Leben aus? Zur Veranschaulichung diene zunächst Luthers Auffassung von der Ehe. Sie tritt uns in charakteristischer Zusammenfassung entgegen im Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn von 1529.⁴⁸⁾ Es kann uns nach der vorangegangenen Besinnung nicht mehr erstaunen, daß Luther davon ausgeht, der Ehestand sei ein weltlich Geschäft, in dem die Geistlichen eigentlich nichts zu ordnen oder zu regieren haben, vielmehr soll jede Stadt, jedes Land das nach seiner Gewohnheit und Sitte regeln. Die Ordnung der Ehe gehört zur *lex naturae*. Man braucht kein Christ zu sein, um zu wissen um die Verpflichtung der Ehegatten zur Treue gegeneinander, um die gemeinsame Verantwortung für die Kinder. Die Weltlichkeit der Ehe bedeutet aber nicht, daß der Christ sie als ein weltliches Geschäft zu fliehen hätte. Vielmehr soll er gerade hier die Ordnung erkennen, die Gott ihm gegeben hat, den Beruf, in dem er Gott und dem Nächsten dienen kann. So ist die Ehe zugleich ein göttlicher Stand. „Denn obwohl er ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich.“ Und dieses göttliche Wort, Gebot und Verheißung, heiligt den Ehestand. Die Ehelosigkeit der Möncherei ist menschliche Erfindung, die Ehe ist göttliche Stiftung, ist der wahre geistliche Stand gegenüber dem klösterlichen Stand, ist ein göttliches Werk und Gebot.

Luther ist weit entfernt von einer romantischen Verklärung der Ehe als Schöpfungsordnung. Er singt kein Loblied auf den Eros - obgleich er mit Unbefangenheit auch von der natürlichen Seite der Ehe und der Anziehung der Geschlechter sprechen kann - aber der Eros ist ihm nicht mehr als ein freundlicher

⁴⁷⁾ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Diesseitigkeit des Christentums*, Eogl. Theologie 1946, 1, S. 2 f.

⁴⁸⁾ W. A. 30, III, 74 ff.

Betrug, mit dem Gott in das Kreuz des Ehestandes hineinlockt.⁴⁹⁾ Nicht die Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit ist ihm der Sinn der Ehe. Er sieht sie sehr nüchtern als Beruf und Aufgabe.⁵⁰⁾ Wie das ganze Leben des Christen eine Einübung in der Taufe, im Sterben ist, so ist die Ehe in besonderer Weise Einübung in der Kreuznachfolge. „Rechte Eheleute, Mann und Weib, sollen nicht gute Tage haben. Es muß Unglück und Mühe da sein, oder es ist vor Gott nicht richtig.“⁵¹⁾ „Es ist uns nütz und gut, ja hoch vonnöten, daß Gott mit dem Kreuz zu uns komme und wir auf allerlei Weise versuchet werden.“⁵²⁾ Als eine Einübung in der Kreuznachfolge wird die Ehe zum rechten Kloster und eben damit, als die unerschöpfliche Gelegenheit für die guten Werke des Glaubens, eine rechte Kirche, ja ein Paradies.⁵³⁾ Wenn die katholische Ethik die Lehre von der Ehe behandelt unter den Gesichtspunkten: fides, proles, sacramentum, so würde Luther den sakramentalen, besser: den christlichen Charakter der Ehe eben darin sehen, daß sie uns in die Kreuznachfolge führt. Das ist der Segen, der auf der Ehe liegt, denn unter dem Kreuz verbirgt Gott seine Wohltaten.

7.

Wir fragen nach Luthers Weisung für unsere politische Verantwortung heute. Bewähren sich seine Grundsätze auch auf dem Gebiet des *ordo politicus*, im Verhältnis der Kirche zu Staat und Obrigkeit? Wir greifen noch einmal zurück auf die Schrift: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, vom Jahre 1523. Den Ausgangspunkt, die grund-

⁴⁹⁾ Vgl. Predigt über Hebr. 13, 4, E. A. 18² S. 111: „Darum auch leidet Gott solche Brunst, so Braut und Bräutigam zueinander haben, und denket: Ich muß dem Narren eine Kappe anziehen. Denn wo das nicht wäre, könnte man die Leute nimmer in das eheliche Leben bringen.“

⁵⁰⁾ Vgl. W. Macholz, Die romantische Ehe und der lutherische Ehestand, Leipzig 1929.

⁵¹⁾ Predigten über 1. Mose, 1527, E. A. 33, S. 102.

⁵²⁾ Predigt über Hebr. 13, 4, in der von Veit Dietrich bearbeiteten Hauspostille, E. A. 23, S. 523.

⁵³⁾ Sermon von den guten Werken, 1520, W. A. 6, 254.

fäßliche Scheidung von Gottesreich und Weltreich, haben wir uns bereits vergegenwärtigt. Daraus folgt: die Christen bedürfen an sich und für sich keines weltlichen Schwertes noch Rechts. Wenn alle Welt Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht not oder nütze. Aber: die Welt will mit dem Schwerte regiert sein. So hat Gott das Schwertamt eingesetzt. Es ist Gottes Ordnung, nach Rö. 13, ist ein weltlich Geschäft und als solches Gottesdienst, zu dem die Christen insonderheit gerufen sind, ebenso wie zum Ehestand oder zu irgendeinem Handwerk. Auch das Schwertamt ist Beruf im biblischen Sinne des Wortes, Ruf zum Dienst an Gott und am Nächsten. Auch das Schwertamt, das Amt des Richters, ja des Büttels und Henkers, ist zutiefst und zuletzt ein Amt der Liebe. „Nach dem Evangelio oder göttlichem Amt ist auf Erden kein besser Kleinod, kein größerer Schatz, kein reicher Almosen, kein schöner Stift, kein feiner Gut, denn Oberkeit, die das Recht schafft und hält; dieselbigen heißen billig Götter.“^{53a)} In Auslegung des 82. Psalms gibt Luther eine Art Fürstenspiegel, preist die Tugenden eines rechten Herrschers und faßt seine Ausführungen dahin zusammen: „Ein solcher Mann soll mit Ehren die drei göttlichen Ämter und Namen haben, daß er soll helfen, nähren, retten und darum ein Heiland, Vater, Retter heißen.“⁵⁴⁾ Ein Heiland - denn er fördert in seinem Reiche das Wort Gottes und hilft damit vielen zur Seligkeit; ein Vater - denn er handhabt das Recht und ernährt so alle seine Untertanen; ein Retter oder Ritter - denn er steuert dem Frevel, straft die Bösen, schützt die Armen und erhält den Frieden. So ist die weltliche Herrschaft in all ihrer Weltlichkeit doch „ein Bild, Schatten und Figur der Herrschaft Christi. Denn das Predigtamt . . . bringt und gibt ewige Gerechtigkeit, ewigen Frieden und ewiges Leben . . ., aber das weltliche Regiment erhält zeitlichen und vergänglichen Frieden, Recht und Leben.“⁵⁵⁾ Die Ausdrücke: Schatten, Bild, Figur bezeichnen zunächst den

^{53a)} Auslegung des 82. Psalms (1530), E. A. 39, 241.

⁵⁴⁾ A. a. O. S. 246.

⁵⁵⁾ Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle, 1530, W. A. 30, II S. 554.

Abstand zwischen weltlichem und geistlichem Regiment, aber doch auch den Zusammenhang. So fährt Luther fort: „Aber dennoch ist's eine herrliche göttliche Ordnung und eine treffliche Gabe Gottes, der es auch gestiftet und eingesetzt hat, und auch will erhalten haben, als des man aller Ding nicht entbehren kann.“ „Meinst du nicht, wenn die Tiere und Vögel reden könnten und das weltliche Regiment unter den Menschen sehen sollten, sie würden sagen: O ihr lieben Menschen, ihr seid nicht Menschen, sondern eitel Götter gegen uns . . .“⁵⁶⁾

Bei dieser hohen Wertung der Aufgabe des Staates steht für Luther im Vordergrund sein Charakter als Rechtsstaat. Er ist die von Gott gestiftete Ordnung, die Welt der Sünde vor dem Chaos zu bewahren. Gäbe es keine Sünde, so brauchte es keinen Staat. Der Staat ist Zwangsordnung, die das Böse niederzwingt. Sein Amt ist das Schwertamt. Das Wesen des Staates ist Herrschaft, potestas. Dahinter tritt, zumindest in den grundsätzlichen Erwägungen, die Aufgabe des Staates als Kulturstaat und Wohlfahrtsstaat zurück. Sie ist freilich in dem ersten in gewisser Weise schon mitgesetzt. Denn die negative Seite staatlichen Wirkens (dem Bösen wehren) ist doch nur die Reversoite zu dem Positiven: dem Guten Raum schaffen und es fördern. Es ist bekannt, wie sehr Luther mit Mahnung und praktischen Ratschlägen die Fürsten und Stände ermuntert hat, hier ihre Pflicht ernst zu nehmen, und wie viel er etwa für die Förderung des Schulwesens oder der sozialen Fürsorge bedeutet hat. Dagegen spielt eine andere Frage in Luthers Denken über den Staat keine wesentliche Rolle, die heute stark diskutiert wird: die Frage nach dem Verhältnis von Volk und Staat. Der Begriff des Volksstaats ist Luther fremd. Er sieht den Staat nicht von unten her, als rechtliche Ordnung des völkischen Lebens, sondern von oben her, als gottgesetzte Ordnung. Es bleibt zu fragen, ob wir hier nicht durch die geschichtliche Entwicklung, die gerade durch Luther selbst maßgeblich beeinflusst ist, über ihn hinausgeführt sind, und ob die Bindung staatlichen Handelns an ein Volkstum nicht auch zu den Momenten gehört,

⁵⁶⁾ A. a. O. S. 555.

die den Staatsbegriff wesenhaft prägen. Immerhin warnen die Erfahrungen der hinter uns liegenden Epoche vor einer Überschätzung dieses Momentes. Es ist höchst aufschlußreich, unter diesem Gesichtspunkt heute noch einmal den Bericht einer ökumenischen Studienkonferenz zu lesen, die in Paris 1934 tagte und sich eben mit dem Staatsproblem beschäftigte.⁵⁷⁾ Damals hat Paul Althaus stark betont, daß der Staat nicht allein von der Frage des Rechts her gesehen werden kann, sondern daß er ja mit einem Volk zusammengehört - der Staat ist ihm „die Form, in der ein Volk geschichtliches Leben lebt.“⁵⁸⁾ Von da kommt er zur Rechtfertigung des totalen Staates in dem Sinne, daß er „den Menschen ganz beansprucht und in alle Lebensgebiete mit seinem Anspruch eingreift.“ Freilich will er diese Totalität des Staates sorgfältig abgegrenzt wissen gegen einen Absolutismus, in dem der Staat sich selbst als unbedingten Zweck setzt und damit seinen Sinn und seine Grenze vergißt.⁵⁹⁾ Immerhin wird die Abgrenzung in praxi nicht leicht zu vollziehen sein, und die Leichtigkeit, mit der man vom Ansatzpunkt: „Volksstaat“ zum Zielpunkt: „totaler Staat“ kommt, macht mißtrauisch gegenüber dem Ansatz, der in der Theologie der Schöpfungsordnungen gründet. Emil Brunner hat demgegenüber damals schon die These aufgestellt: „Der theologische Ort des Staates ist weder die Schöpfung noch die Erlösung, sondern die Erhaltung“ - der Staat ist nicht Schöpfungsordnung wie die Ehe, sondern „Sündenordnung, d. h. eine Ordnung, die einzig und allein in dem Sündiggewordensein der Menschen ihren Grund hat. Ohne Sünde brauchte es keinen Staat und könnte es keinen Staat geben.“⁶⁰⁾ Daraus folgt nicht nur die Ablehnung der Idee des totalitären Staates, sondern auch die Konzentration auf die Aufgabe des Staates, Hüter und Wahrer des

⁵⁷⁾ Die Kirche u. das Staatsproblem in der Gegenwart, herausgegeb. von der Forschungsabteilung des Ökumen. Rates für Praktisches Christentum, Genf 1934.

⁵⁸⁾ U. a. O. S. 6.

⁵⁹⁾ U. a. O. S. 7f.

⁶⁰⁾ U. a. O. S. 12.

Rechts zu sein. „Der Staat ist nicht wesentlich Volksstaat, aber er ist wesentlich Rechtsstaat.“⁶¹⁾

Für das Verhältnis von Kirche und Staat wird jedenfalls diese lutherische Position maßgebend bleiben müssen. Auf der Pariser Konferenz hat sie der Schwedische Professor Arvid Runestam mit großer Klarheit vertreten. Er betont an Luthers Lehre, daß der Staat als Rechtsordnung Zwangsordnung ist im Gegensatz zur freiwilligen Ordnung der christlichen Liebe. Er fügt freilich hinzu - und das darf nicht vergessen werden -, daß diese Rechtsordnung ein Werkzeug der Liebe Gottes ist, mit der er der Gnade oder dem Evangelium einen Weg bereitet.⁶²⁾ „Der Staat ist wesentlich eine Rechtsordnung im Dienst der göttlichen Liebe, die Kirche ist wesentlich eine Gnadenordnung im Dienst der göttlichen Liebe.“⁶³⁾ Das bedeutet also nicht nur ein scheidlich-friedliches Nebeneinander, sondern eine tiefgreifende positive Beziehung zwischen Staat und Kirche und einen sehr hohen Anspruch an den Staat. Der Staat ist ja nicht nur eine Gegebenheit, er ist eine Aufgabe. Es geht um den „richtigen“ Staat. „Der richtige Staat ist der Staat, der . . . unter den vorhandenen Umständen das wirksamste Werkzeug der Liebe Gottes zur Erreichung ihrer Zwecke ist, . . . der dem einzelnen echte Gewissensfreiheit und lebendigen Glauben am besten ermöglicht.“⁶⁴⁾

Damit ist das Wächteramt der Kirche im Staat erkannt und gefordert. Die Kirche trägt Verantwortung für den Staat, denn sie weiß von Gottes Wort her um den „richtigen“ Staat. Sie ist dem Staate dieses Gotteswort schuldig. „Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten,“ so heißt es im 5. Satze der Theologischen Erklärung von Barmen. Wie ernst Luther dieses Wächteramt der Kirche genommen hat, braucht nicht ausgeführt zu werden. Nichts ist törichter als der Vorwurf, er sei ein Fürstentnecht gewesen. Auch nach den

⁶¹⁾ A. a. O. S. 15.

⁶²⁾ A. a. O. S. 102.

⁶³⁾ A. a. O. S. 104.

⁶⁴⁾ A. a. O. S. 113.

Bauernkriegen hat sich darin nichts geändert. Mit rücksichtsloser Freimütigkeit sagt er den Fürsten ebenso die Wahrheit wie dem Volk. Ich verweise nur auf die Auslegung des 101. Psalms vom Jahre 1534.⁶⁵⁾ An diesem Punkte aber hat die Folgezeit das Erbe Luthers nicht rein zu bewahren vermocht. Hier wirkt sich die Umbiegung der lutherschen Lehre vom triplex ordo zur orthodoxen Ständelehre unheilvoll aus. Die Stände werden aus ihrer engen Verknüpfung gelöst. Jeder Stand wird gleichsam „eigenständig“. Wohl wird die Abhängigkeit der Stände von Gott und ihre Verantwortlichkeit vor ihm betont. Aber aus der Gottunmittelbarkeit des Standes wird auf dem Wege der Säkularisation allzu leicht eine Eigengesetzlichkeit, aus der Theonomie eine Autonomie. Wohl lebt das Wissen um Würde und Verantwortung der Obrigkeit vor Gott fort und findet in der Rede vom Gottesgnadentum der Herrscher seinen Ausdruck. Aber das Verhältnis der Untertanen gegenüber der Obrigkeit wird mehr und mehr ein Verhältnis der Unmündigkeit und Unfreiheit, der „gottgewollten Abhängigkeit“. Untertan sein wird gleichbedeutend mit politischer Unverantwortlichkeit. Die Kirche gerät in die Abhängigkeit des omnipotenten Staates. Der „Hofprediger“ ist oft nur noch eine schwache Reminiszenz, wenn nicht gar eine Karikatur des Wächteramtes der Kirche.⁶⁶⁾

Das Wissen um die politische Verantwortung der Kirche fände einen gefährlichen und fragwürdigen Ausdruck, führte es zur Gründung christlicher Parteien. Eine christliche Partei ist eine Illusion, eine falsche Vermischung der beiden Reiche. Das Evangelium eignet sich nicht zu einem Parteiprogramm, das Kreuz Christi ist keine Parteifahne. Im Sinne Luthers wäre es vielmehr, wenn in den verschiedenen Parteien Christen ständen, die mit ihrem Christenstande ernst machten, die ihren Beruf im öffentlichen Leben anpakteten in „nüchternen und freier Sachlichkeit“,⁶⁷⁾ in der Nüchternheit eines biblischen Realismus, im Wissen um den Fluch der Sünde, aber auch um die Verheißung

⁶⁵⁾ W. A. 51, 197 ff.

⁶⁶⁾ Vgl. E. Wolf, Zur Selbstkritik des Luthertums, in: Evgl. Selbstprüfung, S. 131 f.

⁶⁷⁾ A. a. O. S. 134.

Gottes, die über dieser Welt steht, in der Freiheit des Christenmenschen, die die Freiheit des simul iustus et peccator ist. Die Freiheit des Christenmenschen ist Freiheit von Menschenfurcht, von der Menschen Gunst und Urteil, ist zugleich Freiheit für den Nächsten, Freiheit zum Dienst und zur Liebe. Die besondere Verantwortung der christlichen Gemeinde im öffentlichen Leben ist es, in der Welt des Rechts das Gebot der Liebe wirksam zu vertreten. Denn die Liebe ist „Quelle und richtunggebende Kraft alles sozialetischen Handelns auf Grund des Berufs in den Ordnungen.“⁶⁸⁾ Schon die vorchristliche Philosophie der Alten, Aristoteles und Cicero, weiß darum, daß Recht zu Unrecht wird, wenn es nicht begrenzt und ausgerichtet ist auf die aequitas, die *ἐπιείκεια*, die Billigkeit - christlich gesprochen: auf die Liebe! Caritas est domina et magistra legis.⁶⁹⁾ Der Buchstabe des Gesetzes tötet. Die Liebe macht aus dem toten ein lebendiges Gesetz. Die Billigkeit ist die „christliche Möglichkeit“, ist „Wegbereiterin für den besonderen Liebesdienst des Christen in den Gestaltungen des sozialen Lebens.“⁷⁰⁾

8.

Wie ernst es Luther mit dem Satze ist, daß das Liebesgebot das gesamte Handeln des Christen in der Welt bestimmt, wird deutlich an seiner Stellung zum Kriege. Er hat sie in klassischer Form dargelegt in der Schrift: „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können“ (1526). Dazu sind vor allem zu vergleichen die Schriften zum Türkenkriege, die zuletzt Walter Holsten in der Münchener Lutherausgabe herausgegeben und kommentiert hat.⁷¹⁾ Luthers Wort zu dieser Frage ist einmal eine Mahnung an die Obrigkeit, ihre Verantwortung ernst zu nehmen, andererseits eine Weisung für den christlichen Kriegsmann, ihm

⁶⁸⁾ E. Wolf, Zur Sozialetik des Luthertums, in dem Sammelbande: Kirche, Bekenntnis und Sozialetos, Forschungsabteilung des Ökumen. Rates für prakt. Christentum, Genf 1934, S. 56.

⁶⁹⁾ W. A. 42, S. 505, zitiert bei Wolf, a. a. O. S. 56.

⁷⁰⁾ A. a. O. S. 77.

⁷¹⁾ Ergänzungsreihe, Band 3 (Schriften wider Juden und Türken). Vgl. dazu Helmut Lamparter, Luthers Stellung zum Türkenkrieg, München 1940.

das gute Gewissen zu stärken, und schließlich ein Wort für die Gemeinde, ein Bußruf und Aufruf zum Gebet. Mit der Mahnung an die Obrigkeit übt Luther das Wächteramt der Kirche aus. Er will der Obrigkeit das Gewissen schärfen. Es geht ihm um den gerechten Krieg. Grundsätzlich lehnt er jeden Angriffskrieg und das Recht zu Revolutionen ab. Krieg ist Not und kann nur in äußerster Zwangslage, aus Notwehr angefangen werden.⁷²⁾ Darüber hinaus ist es Luther wichtig, daß auch die gerechte Sache kein Anlaß ist, sicher zu werden. Auch das Bewußtsein, für eine gerechte Sache zu kämpfen, bedeutet keine Garantie für den Sieg. Auch die gerechte Sache begründet keinen Anspruch vor Gott. Er bleibt der Souverain, und er bleibt der verborgene Gott, dessen Wege wir nicht nachrechnen können.⁷³⁾ Gottes Gebot und unsere Demut - das ist die rechte Voraussetzung für einen gerechten Krieg.⁷⁴⁾ Es ist Luther wichtig, daß das Wort vom „gerechten“ Krieg nicht mißverstanden werde. Es geht dabei nicht um die Gerechtigkeit vor Gott, die allein aus dem Glauben kommt. Das beste Werk, auch das Opfer des Lebens im Kriege, macht uns nicht gerecht vor Gott. Aber im Glauben können wir gute und rechte Werke tun, und

⁷²⁾ W. A. 19, 645 f., 648: „Man muß den Krieg scheiden, als daß etlicher aus Lust und Willen wird angefangen, ehe denn ein anderer angreift, etlicher aber wird aus Not und Zwang aufgedrungen, nachdem er ist von einem anderen angegriffen. Das erst' mag wohl ein Kriegslust, der andere ein Notkrieg heißen. Der erste ist des Teufels, dem gebe Gott kein Glück. Der andere ist ein menschlich Anfall, dem helfe Gott.“

⁷³⁾ W. A. 19, 649 f., 651: „Darum ist's ein wunderlich Ding, ein Kriegsmann, der rechte Ursache hat, der soll zugleich mutig und unverzagt sein... Vor Gott soll er verzagt, furchtsam und demütig sein und demselbigen die Sache befehlen, daß er's nicht nach unserm Recht, sondern nach seiner Güte und Gnaden schicke... Wider die Menschen soll man feck, frei und trotzig sein, als die doch Unrecht haben, und also mit trotzigem, getrosten Gemüt sie schlagen.“ Im Türkenkriege ist die Hoffart der Türken für Luther ein tröstliches Anzeichen, daß sie schon dem Gerichte Gottes preisgegeben sind, denn Gott stößt die Gewaltigen vom Stuhl. (W. A. Tischreden 6, 107, angeführt bei Lamparter, S. 95, 50.)

⁷⁴⁾ Vgl. Vom Kriege wider die Türken, 1529, W. A. Erg. Bd. III, 433: „Darum ist's nicht genug, daß du wissest, Gott habe dir dies oder das zu tun befohlen - du sollst's auch mit Furcht und Demut tun.“

dazu gehört auch das Werk des Krieges, wenn es geübt wird im Gehorsam und in der Furcht Gottes.⁷⁵⁾

Es geht um den „gerechten“ Krieg, aber es gibt keinen „heiligen“ Krieg. Mit Leidenschaft lehnt Luther den Gedanken eines heiligen Krieges ab. Die Kreuzzugsidée ist ihm ein Greuel, ein Widerspruch in sich, eine Lästerung des Evangeliums. Sie ist krasser Ausdruck der falschen Vermischung der beiden Reiche. Des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben, es gehört allein in leibliche, weltliche Sachen.⁷⁶⁾ Jeder Übergriff der Obrigkeit in die kirchliche Sphäre wird abgewehrt. So hoch Luther das Amt der Obrigkeit stellt, und so große Hoffnungen er lange Zeit auf das edle junge Blut, den Kaiser Karl, gesetzt hat - an diesem Punkte kennt er keine Rücksichten: „Sie siehest du, wie der arme sterbliche Madensack, der Kaiser, der seines Lebens nicht einen Augenblick sicher ist, sich unverschämt rühmet, er sei der wahre oberste Beschirmer des christlichen Glaubens. Die Schrift sagt, daß der christliche Glaube sei ein Fels, der Teufel, Tod und aller Macht zu stark ist, Matth. 16, und eine göttliche Kraft, Röm. 1. Und solche Kraft soll sich beschirmen lassen von einem Kind des Todes, den auch ein Grind oder Blatter kann zu Bette werfen. Hilf Gott, wie unsinnig ist die Welt! . . . Ach, daß auch etwa ein König oder Fürst wäre, der Christus Beschirmer würde, und danach ein anderer, der den Heiligen Geist beschirmt, so meine ich, wäre die heilige Dreifaltigkeit und Christus samt dem Glauben nicht übel bewahret. Solches klage ich aus Herzensgrund allen frommen Christen, daß sie sich mit mir über solche tolle, törichte, unsinnige, rasende, wahnsinnige Narren erbarmen. Sollte einer doch zehn mal lieber tot sein, denn solche Lästerung und Schmach göttlicher Majestät hören.“⁷⁷⁾ Wenn die Obrigkeit zum Kriege unter der Losung des Kreuzzuges aufruft, rät Luther sogar zur Kriegsdienstverweigerung. Dann muß man Gott mehr gehorchen als

⁷⁵⁾ W. A. 19, 624 f.

⁷⁶⁾ W. A. Erg. Bd. III, 428.

⁷⁷⁾ Nachwort Luthers zum Wormser Edikt von 1521 und Nürnberger Edikt von 1524, von ihm herausgegeben, W. A. 15, 278, angeführt bei Lamparter S. 81 f.

den Menschen. Die Kirche kämpft allein mit dem Wort. Sie hat keine Fahne und keine Kriegslosung, sie hat nur das Gebot Gottes und das Wort von der Erlösung in Christus.⁷⁸⁾ Christus will lieber Märtyrer haben als Kreuzfahrer. Religionskriege sind ein Widerspruch in sich, eine *contradictio in adjecto*.

Noch einmal: es geht um den gerechten Krieg. Nur dann aber ist der Krieg gerecht, wenn er geführt wird als ein Amt der Liebe. Luther veranschaulicht das mit dem Bilde vom Arzt, der schneiden muß, um zu heilen.⁷⁹⁾ Es ist freilich eine harte Liebe, die hier waltet. „In solchem Krieg ist es christlich und ein Werk der Liebe, die Feinde getrost würgen, rauben und brennen und alles tun, was schädlich ist, bis man sie überwinde, nach Kriegsläufen, ausgenommen, daß man sich vor Sünden hüten soll, Weiber und Jungfrauen nicht schänden.“⁸⁰⁾ Damit will Luther aber auf keinen Fall einer zügellosen Leidenschaft das Wort reden. „Fromme Christen freuen sich keines Mordes, auch ihres Feindes Anfalls nicht.“⁸¹⁾ Bei aller Härte des Kriegshandwerks soll nicht der Rachegeist herrschen, sondern das Ziel eines guten Friedens im Auge behalten werden. Auch für das Kriegsrecht gilt die Forderung der Billigkeit (*aequitas*, *ἐπιείκεια*), die sich nicht auf den Buchstaben des formalen Rechts beruft, sondern darauf bedacht ist, dem andern sein Recht zu geben. Das hat Luther leidenschaftlich betont gegenüber der Härte, mit der die Fürsten nach der Überwindung der Bauern gegen diese vorgingen.⁸²⁾ „Solche Tugend oder Weisheit, die also kann und soll das strenge Recht lenken und messen, nach

⁷⁸⁾ Vgl. Gg. Merz, Glaube und Politik im Handeln Luthers, Zw. d. Zeiten 1933, 3, S. 218 f. über Luthers Gegensatz zu Thomas Münzer. „Kreuz und Fahne schließen sich aus.“ „Luther hat keine Losung und keine Möglichkeit, zum Kreuzzug zu rufen, er kann nur auf das Gebot hinweisen, das im Worte Gottes gegeben ist, und auf den Bund, für den Christi Kreuz Anterpfand ist... Lösung gibt es nur durch die Erlösung, für uns also nur im Glauben, in der Hoffnung, im wartenden Gehorsam.“

⁷⁹⁾ W. A. 19, 625.

⁸⁰⁾ Von Weltlicher Obrigkeit 1523, W. A. 11, 277. Lamparter, a. a. O. S. 105, 13 stellt mit Recht die Frage, ob Luther hier nicht einen Schritt zu weit gegangen ist. Das Anliegen Luthers aber ist deutlich und auch für uns verbindlich.

⁸¹⁾ M. A. Erg. Bd. III, 423.

⁸²⁾ W. A. 19, 631.

dem sich die Fälle begeben, und einerlei gutes oder böses Werk nach Unterschied der Meinungen und der Herzen richtet, die heißt auf Griechisch Epieikeia, auf Lateinisch aequitas, ich nenne sie Billigkeit. Denn weil das Recht muß und soll einfältiglich mit dürren kurzen Worten gestellet werden, kann es gar nicht alle Zufälle und Hindernisse mit einfassen. Derhalben die Richter und Herren müssen hier klug und fromm sein und die Billigkeit aus der Vernunft messen und also denn das Recht lassen gehen oder anstehen."⁸³⁾ Der Krieg bringt immer die Gefahr der Verrohung und Verhärtung mit sich; daher ist hier diese Forderung der Billigkeit besonders gewichtig.

Neben die Anweisung für die Obrigkeit tritt die Mahnung für den christlichen Kriegsmann. Ging es dort um den gerechten Krieg, so hier um das gute Gewissen. Dies Anliegen bestimmt schon die Vorrede der Schrift: Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können.⁸⁴⁾ Mit einem zweifelnden Gewissen, das seiner Sache nicht gewiß ist, kann man nicht kämpfen. Gefährlicher noch sind die verwegenen, tollkühnen Gewissen, die Landsknechtsnaturen, die Abenteurer - man möchte sagen: die Gewissenlosen. Sie sind, so sehr der Schein dagegen sprechen mag, doch immer nur die Schale, nicht der Kern eines rechten Kriegshaufens. Es liegt Luther viel daran, dem Wehrstand als einem ehrlichen Beruf (in den Gott ruft) seine Würde zu geben. Er ist wie jeder rechte Beruf in Gottes Wort und Gebot begründet. Er bedarf freilich der besonderen Zucht. Luther sieht die Gefahren vor allem im Söldnergeist, der aus dem Kriege ein Geschäft für die eigene Tasche macht,⁸⁵⁾ im Ehrgeiz und in der Erschütterung der Sitte und Sittlichkeit. Wie Luther auch sonst in seiner Pädagogik davor warnt, den Ehrgeiz der Kinder anzustacheln und großzuziehen, so wendet er sich auch im Blick auf den Kriegsmann mit aller Schärfe dagegen, als ginge es darum, Ehre einzulegen und zu verdienen! Es geht nicht um unsere Ehre, es geht um Gottes Ehre und um den Dienst am Nächsten. Es geht nicht um Heldentum, um heroische Leistungen, sondern

⁸³⁾ W. A. 19, 632.

⁸⁴⁾ W. A. 19, 623 f.

⁸⁵⁾ W. A. 19, 655.

um den schlichten Gehorsam in der Zucht des Wortes Gottes und im Vertrauen auf seine Verheißung.⁸⁶⁾ „Laß andere rühmen und Ehre suchen, sei du gehorsam und stille, deine Ehre wird sich wohl finden.“⁸⁷⁾ Nicht Ruhmsucht und Ehrgeiz, wohl aber das Wissen um Gottes Gebot und Verheißung gibt die Bereitschaft zum Sterben und überwindet die Todesfurcht.⁸⁸⁾

Mit aller Schärfe und zupackendem Ernst spricht Luther von den besonderen Gefahren, die den Beruf des Kriegsmanns belasten, warnt vor sittlicher Verwilderung, vor Buhlerei, Säufererei, Lästerei.⁸⁹⁾ Darüber hinaus sieht er die Gefahr, daß der Mann in der ständigen Lebensbedrohung und Todesnähe in besonderer Weise dem Aberglauben geöffnet ist. Wie viele Kriegsreligiosität auch unserer Zeit ist im Grunde solcher Aberglaube? Vor dieser Versuchung bewahrt allein der rechte Glaube. Das gute Gewissen des Kriegsmanns ruht nicht in seiner Rechtschaffenheit und seiner guten Sache, sondern darin, daß er sich vor Gott demütigt, der Vergebung seiner Sünden gewiß ist und nicht aus Willkür, sondern im Gehorsam auf den Befehl der Obrigkeit in den Krieg zieht.⁹⁰⁾ Das gute Gewissen gibt letztlich allein die Gewißheit der Erlösung durch Christus. Das gute Gewissen ruht im Worte Gottes. Darum muß ein Kriegsmann seinen Katechismus gut kennen und darin heimisch sein. Das ist Trost in der Todesanfechtung.⁹¹⁾ So wichtig es Luther ist, den unbedingten Gehorsam gegen den Befehl der Obrigkeit einzuschärfen, und so wenig er ein Recht zur Revolution kennt, so klar zeichnet er doch auch die Grenze dieses Untertanengehorsams. Wo die Obrigkeit offenkundiges Unrecht befiehlt, da gilt es: man

⁸⁶⁾ W. A. 19, 658.

⁸⁷⁾ W. A. 19, 659.

⁸⁸⁾ Heerpredigt wider den Türken 1530, M. A. Erg. Bd. III, 463 f., angeführt bei Lamparter, a. a. O. S. 118.

⁸⁹⁾ W. A. 19, 659 f.

⁹⁰⁾ Vgl. Das Gebet für einen frommen Kriegsmann, W. A. 19, 661. Dazu Luthers Brief an einen Türkenkämpfer 1541, Enders 14, 50 f., angeführt bei Lamparter S. 65.

⁹¹⁾ Vgl. Die Vermahnung für solche, die im Türkenkrieg in Gefangenschaft geraten, Heerpredigt wider den Türken, M. A. Erg. Bd. III, S. 474 f.

muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.⁹²⁾ „So hat Gott keinem Herren die Oberkeit dermaßen gegeben oder die Leute unterworfen, daß er damit soll wider Gott und sein Wort streben oder fechten, und ist auch in solchem Falle kein Untertan seiner Oberkeit ein Haar breit schuldig oder verwandt, ja es ist alsdann schon keine Oberkeit mehr, wo solches geschieht.“⁹³⁾ Schließlich ist Luthers Wort zum Kriege ein grundsätzliches Wort für die ganze Gemeinde. So wendet er sich in der Schrift vom Kriege wider den Türken (1529) an den Herrn Christianus (und an den Kaiser Karolus). Mit aller Deutlichkeit spricht er es aus: der Krieg ist Gottes Zornesrute und Gericht über die Welt, vor allem über die fromme Welt, über die schlafende oder gar tote Christenheit. Jede Idealisierung des Krieges liegt Luther fern. Seine Kriegspredigt ist Bußruf und Mahnung zum Gebet. Schon in den Resolutionen zu den Ablassthesen 1518 wendet er sich gegen die Papisten, die von nichts anderem träumen als vom Türkenkrieg, scilicet non contra iniquitates, sed contra virgam iniquitatis bellaturi, deoque repugnatori, qui per eam virgam sese visitare dicit iniquitates nostras, eo quod nos non visitamus eas.⁹⁴⁾ In derselben Zeit schreibt er an Spalatin: Deus contra nos pugnat: hic primum est expurgandus lacrimis, puris orationibus, sancta vita et fide pura.⁹⁵⁾ Und in der Auslegung des Joh. Ev. Kap. 1 (1537) heißt es: „Wir sind wohl zornig und böse auf den Türken, als daß er der Erbfeind der christlichen Kirche sei, und wollen die Kirche Christi wider ihn schützen und verfechten. Und sehen nicht, daß wir viel ärgere, grimmigere Feinde des Herrn Christi sind denn die Türken, denn wir heutigen Tages Christum auch kreuzigen, speien ihm ins Angesicht, treten seine Sakramente mit Füßen und besudeln unsere Hände mit der Christen Blut.“⁹⁶⁾ Gottes Gericht treibt in die Buße. Aus der Buße erwächst das Gebet. So wird Luthers Kriegspredigt eine Aufmunterung zum Gebet, zu einem Gebet,

⁹²⁾ W. A. 19, 656 f.

⁹³⁾ Schluß der Heerpredigt wider den Türken, M. A. Erg. Bd. III, 486.

⁹⁴⁾ W. A. 1, 535 (concl. V, 4). ⁹⁵⁾ Enders, 1, 125 (21. 12. 1518).

⁹⁶⁾ W. A. 46, 605 (angef. bei Lamparter S. 50), vgl. die Heerpredigt wider den Türken 1530, M. A. Erg. Bd. III, 468 f.

das nicht zweifelhaft oder auf Abenteuer betet,⁹⁷⁾ sondern seiner Erhörung so gewiß ist wie ein Mose, Josua, Elias und alle andern Heiligen.⁹⁸⁾ Die Vermahnung zum Gebet wider den Türken (1541) gibt eine ausführliche Anweisung zu solchem Gebet, eine Art Liturgie für die Kriegszeit.⁹⁹⁾ In dieser Schrift heißt es: „Wir müssen gegen die Teufel Engel bei uns haben, welches geschehen wird, so wir uns demütigen, beten und Gott vertrauen in seinem Wort.“¹⁰⁰⁾ Das einfache, kindliche Gebet ist eine Macht über alle Mächte der Welt. „Betet! Quia non est spes in armis, sed in Deo. Wenn dem Türken jemand (etwas) soll tun, so werden's die armen Kinderchen tun, die beten das Vaterunser. Unser Wall und Büchsen und alle Fürsten, die werden ihn wohl ungeschoren lassen. Ich sagt's auch den Baumeistern: Lieben Herren, was bauet ihr lang? Wenn das Vaterunser nicht eine Mauer bauet, die da heißt: Angeli circum vallunt te, so ist euer Wall ein Dreck.“¹⁰¹⁾

Solche Gebetszuversicht bleibt verbunden mit der Nüchternheit, die weiß, daß wir der Vorsehung Gottes nicht vorgreifen und nicht in die Karten schauen können,¹⁰²⁾ und die weiß, daß auch ein glücklicher Ausgang des Krieges die Welt in ihrem Wesen nicht ändert. Diese Erde bleibt ein Jammertal, und die Kriegsschrecken, vor allem die Türkenkriege sind Luther ein Anzeichen, daß die Welt ihrem Ende entgegengeht. Die Hoffnung der Christenheit richtet sich nicht auf eine innerweltliche Entwicklung, sondern auf den Eingriff Gottes am Ende der Zeit, auf die Wiederkunft Christi und den lieben Jüngsten Tag. „Können wir nicht weiter, so müssen wir unsern Herrn Jesum Christ

⁹⁷⁾ Vom Kriege wider die Türken, N. A. Erg. Bd. III, 415.

⁹⁸⁾ Vermahnung zum Gebet wider den Türken, N. A. Erg. Bd. III, 506.

⁹⁹⁾ A. a. O. S. 510 ff.

¹⁰⁰⁾ A. a. O. S. 517.

¹⁰¹⁾ W. A. Tischr. 5, 127 (bei Lamparter S. 63, 29).

¹⁰²⁾ Vermahnung zum Gebet wider den Türken, N. A. Erg. Bd. III, 516: „Also sollen wir uns auch richten in unsern Ämtern, nicht nach der Vorsehung, davon wir kein Wort, Licht noch Wissenschaft haben, sondern sie aus den Augen, Herz und allen Sinnen tun, im Finstern und heimlich verborgen lassen bleiben, und tun, was wir wissen und uns befohlen ist durch sein Wort und vorgestelltes Licht. Alsdann wird sich die Vorsehung wohl selbst und ungesucht finden, die sich sonst nicht finden läßt...“

durch seine Ankunft lassen raten und helfen, welcher doch nicht ferne sein kann." ¹⁰³⁾ „Darum laßt uns wachen und wacker sein in festem Glauben an Christum, und ein jeglicher halt sich unter seiner Oberkeit gehorsam und warte, was Gott machen wird, und laß gehen, was da geht, fahren, wie es fährt. Es ist doch hinfort nichts Gutes mehr zu hoffen, das Töpflein ist zerbrochen und die Suppe verschüttet, wir mögen die Scherben vollends hinterher wagen, und soviel es möglich ist, guten Muts dazu sein, wie uns Christus lehret und spricht von dieser bösen Zeit, Luf. am 21. Kapitel: Wenn ihr solches sehet, daß es angehet, so sehet auf und richtet eure Häupter auf, denn eure Erlösung kommt und ist nahe." ¹⁰⁴⁾

9.

Die Frage, ob Luthers Theologie mit ihrer Lehre von den beiden Reichen und von den Erhaltungsordnungen eine tragfähige Grundlage sei für das politische Handeln der Kirche heute, ist mit besonderer Dringlichkeit und in kritischer Zuspitzung von Karl Barth erhoben worden. In der Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ ¹⁰⁵⁾ hat er in bewusster Abgrenzung gegen die lutherische Haltung seine Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat entwickelt. Diese Schrift tut uns den Dienst, daß sie uns zur Überprüfung der eigenen Position zwingt. Wir werden uns der weitgehenden Gemeinsamkeit einer biblisch gegründeten Schau freuen. Wir werden weithin dankbar uns belehren lassen. Wir werden aber unsern Dank schließlich auch darin beweisen, daß wir mit unserem Widerspruch und unseren grundsätzlichen Fragen nicht zurückhalten.

Wenn Barth, statt von Kirche und Staat zu reden, lieber die Worte von Christengemeinde und Bürgergemeinde wählt, so liegt ihm dabei daran, bei allem Wissen um die Gegensätzlich-

¹⁰³⁾ Vom Kriege wider die Türken, 1529, M. A. Erg. Bd. III, 442, vgl. den Ausklang der Schrift S. 448.

¹⁰⁴⁾ Heerpredigt wider den Türken, M. A. Erg. Bd. III, 485, vgl. den Schluß S. 486.

¹⁰⁵⁾ Herausgegeben von der Schriftenmission des Volksmissionarischen Amtes der Eogl. Kirche von Westfalen, 1947.

feit dieser beiden Ordnungen doch die Gemeinsamkeit vor allem zu betonen. „Gemeinde“ ist das umfassende Wort, das beide Ordnungen in sich beschließt.¹⁰⁶⁾ Auch die Kirche kann hier auf Erden nicht anders als in einer Rechtsordnung und nicht anders als politisch existieren, d. h. in politischer Verantwortung. Darin werden wir gern zustimmen. Barth aber zieht von hier aus Konsequenzen, die uns fraglich erscheinen. Er sieht nicht nur die Nähe der kirchlichen zu den bürgerlichen Ordnungen, sondern behauptet umgekehrt auch eine Nähe, eine Affinität und Aufgeschlossenheit der bürgerlichen Ordnung zur Kirche und zum Reich Gottes hin. Die Rechtsordnung der Bürgergemeinde in ihrer äußerlichen, relativen, vorläufigen Gestalt weist über sich hinaus auf die eigentliche, ursprüngliche und endgültige Gestalt eben dieser Ordnung, d. h. auf das Reich Gottes.¹⁰⁷⁾ „Die Bürgergemeinde hat mit der Christengemeinde sowohl den Ursprung als auch das Zentrum gemeinsam.“¹⁰⁸⁾ In solchem Bezogensein und Geordnetsein auf das Reich Christi hin ist die Bürgergemeinde - zwar außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftsbereichs Jesu Christi - der äußere Kreis, die Kirche der innere Kreis.¹⁰⁹⁾ Daher kann und muß man nach Barth von einer Gleichnisfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit des politischen Wesens zum Reiche Gottes hin sprechen. „Die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes.“¹¹⁰⁾ Obgleich der Staat vom Reiche Gottes als der aus der Verborgenheit herausgetretenen, offenbar gewordenen Weltherrschaft Jesu Christi zur Ehre Gottes, des Vaters¹¹¹⁾, nicht weiß, ist er doch darauf ausgerichtet, und die Kirche weiß um diese Zusammenhänge und hat den Staat daraufhin anzusehen und anzusprechen.

¹⁰⁶⁾ Barth weist darauf hin, daß auch das Wort *ἐκκλησία* aus dem politischen Bereich entlehnt ist.

¹⁰⁷⁾ A. a. O. S. 11.

¹⁰⁸⁾ S. 12.

¹⁰⁹⁾ S. 12 f.

¹¹⁰⁾ S. 28.

¹¹¹⁾ S. 26.

Es ist deutlich, daß diese Gedanken die Grenzen überschreiten, in denen Luther Amt und Aufgabe des Staates sieht. Es ist zu fragen, ob sich diese Gedanken von der Heiligen Schrift her rechtfertigen lassen. Obgleich auch Barth daran gelegen ist, die Gegensätzlichkeit zwischen Staat und Kirche festzuhalten, obgleich auch er betont, daß die Bürgergemeinde geistlich blind ist, daß sie nicht weiß von Glaube und Liebe und Hoffnung, so kommt er in der Konsequenz seiner Gedanken doch zu einer gefährlichen Vermischung der beiden Reiche, gegen die Luther sich so leidenschaftlich wehrt. Mit der Theorie von der Gleichnisfähigkeit und dem Analogieverhältnis zum Reiche Gottes hin ist der Staat überfordert. Wohl hat der Staat wie die Kirche seinen Ursprung in dem Willen und der Setzung Gottes. Kann man aber auch sagen, daß beide das gleiche Zentrum haben? Ist nicht der Staat vorläufige Ordnung, Geduldsordnung, Gesetzesordnung, in der die gefallene Welt erhalten wird auf das Ende hin, Ordnung, die selbst ein Ende haben wird - die Kirche dagegen ist Gnadenordnung und wird, hierin eben unterschieden vom Staat, vollendet in das Reich Gottes hinein. Staat und Kirche verhalten sich wie Gesetz und Evangelium. So wenig das Gesetz ein Analogon zum Evangelium ist, so wenig der Staat zur Kirche oder dem Reiche Gottes.

Wir haben allen Anlaß, auf Barth zu hören, wenn er der Kirche ihre Aufgabe in der politischen Welt dringlich macht. „Im Raum der Bürgergemeinde ist die Christengemeinde mit der Welt solidarisch und hat sie diese Solidarität resolut ins Werk zu setzen.“¹¹²⁾ Diese Solidarität mit der Welt findet ihren Ausdruck darin, daß die Kirche sich den Ordnungen der Welt, auch der Ordnung des Staates, einfügt und „unterordnet“. So möchte Barth Röm. 13, 1 lieber übersetzen, anstatt des Lutherischen: Untertan sein. Er interpretiert: „Unterordnung bedeutet den Vollzug dieser Mitverantwortung, in der die Christen sich mit den Nicht-Christen an dieselbe Aufgabe begeben, derselben Regel unterstellen.“¹¹³⁾ Es ist zu fragen, ob diese Übersetzung

¹¹²⁾ S. 16.

¹¹³⁾ S. 17.

dem, was Paulus sagt, gerecht wird? Gewiß ist Luthers Übersetzung im Laufe der Jahrhunderte belastet durch eine abwegige Vorstellung von einem „möglichst blinden Untertan- und Ja-wohl-Gehorsam“. Davon steht im Text nichts, wohl aber von Gehorsam, Unterordnung, Sich-Fügen, nicht von aktiver Teilnahme an der Verantwortung für den „äußeren Kreis“, weil ja Jesus Christus der Mittelpunkt auch dieses äußeren Kreises sei. Hier wird ein Gedanke eingetragen, der Paulus fern liegt. Hier wird die Reserve der Christen den Dingen der Welt gegenüber, die aus Paulus doch nicht fortzudenken ist, umgebogen in einen Aktivismus, von dem so im Neuen Testament nichts zu lesen ist. Gewiß bemüht sich Barth, diese politische Aktivität und Verantwortungsbereitschaft der Kirche abzugrenzen gegenüber einem schwärmerisch-utopischen Weltverbesserungsidealismus. Dennoch scheint mir die Luthersche Position näher beim Neuen Testament zu bleiben und in all ihrer Nüchternheit, recht verstanden, durchaus die Weisung in sich zu schließen, die Untertänigkeit nicht in blindem Kadavergehorsam, sondern in echter Verantwortung und Freiheit zu leisten.

Die Unterordnung der Christen unter den Staat oder besser: ihre Mitverantwortung vollzieht sich nach Barth darin, daß sie kritisch unterscheiden zwischen dem rechten und dem unrechten Staat, dem Staat von Röm. 13 und dem von Offenb. 13, und daß sie nach solchem Urteil Stellung nehmen, wählen, sich einsetzen für den rechten Staat, sich dem unrechten Staat entgegensetzen. Daß Paulus diese Aufgabe seinen Gemeinden nicht gestellt hat, ist offensichtlich. Ebenso deutlich scheint es mir zu sein, daß Barth recht hat, wenn er der Kirche heute diese Aufgabe gestellt sieht. Es fragt sich nur, welche Maßstäbe ihr für eine solche kritische Unterscheidung und Entscheidung gegeben sind. Barth betont mit Recht, daß sie nicht auf ein Naturrecht zurückgreifen kann, mit dem zwar der Staat notwendig wird arbeiten müssen, das aber die Kirche gerade in seiner ganzen Fragwürdigkeit durchschaut. Barth sieht den Maßstab für das Urteil der Kirche über den Staat in einer „geistlichen Norm“, im Wissen der Kirche um

ihr eigenes Wesen als Gemeinde,¹¹⁴⁾ das ja zuletzt und zutiefst auch der Sinn des Staates, der Bürgergemeinde ist. Die Kirche „will, daß die Gestalt und die Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und nicht von ihm weg weise.“¹¹⁵⁾ Darum wählt sie unter den verschiedenen politischen Möglichkeiten immer diejenigen, „in deren Realisierung ein Gleichnis, eine Entsprechung, eine Analogie, das Spiegelbild dessen sichtbar wird, was den Inhalt ihres Bekenntnisses und ihrer Botschaft bildet.“¹¹⁶⁾ Mit solcher Stellungnahme der Kirche in politischen Dingen“ wird durch sie die Geschichte in Gang gebracht, die die Gestaltung der Bürgergemeinde zum Gleichnis des Reiches Gottes und also die Erfüllung ihrer Gerechtigkeit zum Ziel und Inhalt hat.“¹¹⁷⁾ Wieder müssen wir fragen: wird hier die Kirche nicht überfordert? Ganz abgesehen davon, daß Paulus niemals solchen Maßstab an den römischen Staat angelegt hat - kann die Kirche überhaupt diese ihr zuge dachte Aufgabe erfüllen? Hat sie eine Verheißung, in dieser Weise Geschichte in Richtung auf das Reich Gottes hin in Gang zu bringen? Ist hier nicht die Verborgenheit Gottes in der Geschichte verkannt, die Luther so stark betont, wenn er die Geschichte Gottes Mummerei nennt? Schrecken nicht die Spuren solcher Versuche in der Geschichte der Kirche mehr ab, als daß sie zur Nachahmung ermutigen? Haben nicht mit ähnlicher Begründung die Hugenotten ihren Kampf gegen das französische Königtum gerechtfertigt? Erscheint uns nicht ihr Kampf als ein Beispiel der falschen Vermischung der beiden Reiche? Steht hier nicht doch das Phantom eines Idealstaats in der Nähe? Sind dem Staat nicht wesentlich engere Grenzen gezogen? Bleibt die Gehorsamspflicht nicht auch dem „unrechten“ Staat gegenüber in Kraft? Es sei denn, daß der Staat von seinen Bürgern offenkundiges Unrecht fordert und damit das Wort in Kraft tritt, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen!

¹¹⁴⁾ S. 23.

¹¹⁵⁾ S. 30.

¹¹⁶⁾ S. 30.

¹¹⁷⁾ S. 31.

Solche Fragen Barth gegenüber gewinnen an Dringlichkeit, wenn wir uns näher ansehen, wie das kirchliche Unterscheiden, Wägen, Stellungnehmen der Kirche dem Staat gegenüber praktisch aussieht. Maßstab soll das Evangelium, die Ordnung der Kirche sein. Daraus ergibt sich: die Kirche hat immer den M e n - s c h e n und nicht die S a c h e im Auge, heiße diese Sache nun Kapital oder Ehre der Nation oder Kulturfortschritt. Begründung: „Nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge.“¹¹⁸⁾ Wir werden Barth recht geben, wenn er warnt vor der Vergötzung der „Sachen“, der Werte, der Ideen - aber kann nicht auch „der Mensch“ solch ein Götz werden? Was schützt diesen christlichen Humanismus vor der Gefahr der Vergötzung? Ist die Wahrheit in Barths Forderung nicht schon von Luther vertreten, wenn er in allem auf die Billigkeit dringt und alles Handeln letztlich von der Liebe will bestimmt sein lassen?

In vielen Einzelheiten stimmen wir Barth gern zu und lassen uns von ihm willig weisen. Sicher wird die Kirche ihr Wächteramt darin zu üben haben, daß sie für die Wahrung des Rechtscharakters des Staates eintritt gegen seine Entartung in Tyrannei oder Anarchie, oder daß sie für die politische Freiheit sich einsetzt gegen prinzipielle Diktatur - sicher wird sie den Einsatz und Kampf für soziale Gerechtigkeit als ihre Sache zu sehen haben und hier auch aus Versäumnissen in vergangener Zeit lernen müssen. Fragwürdig erscheint uns aber die Art, wie solche politischen Forderungen aus dem Grundsatz des Analogieverhältnisses zwischen Staat und Reich Gottes entwickelt werden. Kann man aus der Botschaft, daß wir im Lichte der Offenbarung, am angebrochenen Tage Jesu Christi leben, die Folgerung ziehen, daß es in der politischen Ebene keine Geheimpolitik und keine Geheimdiplomatie mehr geben dürfe?¹¹⁹⁾ Kann man die biblische Wahrheit, daß Gottes Zorn nur einen Augenblick währt, seine Gnade aber in Ewigkeit, heranziehen, um daraus das

¹¹⁸⁾ S. 32.

¹¹⁹⁾ S. 36.

Recht und unter Umständen die Pflicht zur revolutionären Erhebung gegen eine schlechte Obrigkeit abzuleiten?¹²⁰⁾

Wie Gottes Zorn im Dienst seiner Liebe, so steht (müssen wir schließen) die Revolution (vielleicht auch der Tyrannenmord) im Dienste des Friedens und der Herstellung einer rechten staatlichen Ordnung. Läßt sich so oder ähnlich nicht alles beweisen, was man beweisen haben will? Wir wenden uns nicht dagegen, daß die Frage nach dem Recht des revolutionären Widerstandes gegen eine gottlose Obrigkeit ernsthaft angepackt wird - wir meinen sogar, das den Männern, die in christlicher Verantwortung am 20. Juli 1944 beteiligt waren, schuldig zu sein. Wir meinen aber, daß die Frage so, wie es Barth hier versucht, nicht gelöst werden kann.

So entschieden wir an diesem Punkte meinen, Barth widersprechen zu müssen, so enig gehen wir mit ihm in dem kritischen Wort zu dem Parteiwesen oder -unwesen. In der Tat sind die Parteien „eines der fragwürdigsten Phänomene des politischen Lebens.“¹²¹⁾ Und eine christliche Partei ist auch nach Luther - ein Widerspruch in sich. Die Aufgabe der Christen kann es nicht sein, sich abzusondern und zu einem Sonderklub zusammenzuballen! Hier sind sie zur Weltlichkeit, zur Diesseitigkeit berufen. „Im politischen Raum können nun einmal die Christen gerade mit ihrem Christentum nur anonym auftreten.“¹²²⁾ Das trifft genau Luthers Anliegen in seiner Lehre vom Beruf. Die Aufgaben in der Welt sollen in aller Nüchternheit, Sachlichkeit, Weltlichkeit angefaßt werden, und eben dazu befreit uns das Wissen um Gottes Wort, Gottes Befehl und Verheißung.

Den entscheidenden Beitrag der Kirche im politischen Leben sieht Barth darin, daß sie in ihrer ganzen Existenz, in ihrer Verfassung und Ordnung vorbildlich, exemplarisch für den Staat wird. „Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Urbild und Vorbild haben.“¹²³⁾ Durch ihr einfaches Dasein und Sosein soll die Kirche die Quelle der Erneuerung und die Kraft der Er-

¹²⁰⁾ S. 39.

¹²¹⁾ S. 44.

¹²²⁾ S. 46.

¹²³⁾ S. 49.

haltung für den Staat sein. Wir verkennen das Wahrheitsmoment in solchen Sätzen nicht. Wir bedenken auch, wie sie ein Gericht in sich schließen über viel Versagen der Kirche. Wir fragen aber, ob wir nicht gut tun, auch hier bescheidener von der Aufgabe der Kirche zu reden und zu denken. Nach der Meinung des Neuen Testaments ist doch der entscheidende Beitrag der Christengemeinde im Aufbau der Bürgergemeinde - die Fürbitte! Hätten wir nur Gemeinden, wären wir nur Gemeinde, die dieses Amt der Fürbitte in Vollmacht und Gewißheit ausüben könnte!

Unsere kritischen Fragezeichen der Barth'schen Position gegenüber lassen sich dahin zusammenfassen: ist hier nicht eine Unterscheidung außer acht gelassen, die für Luther wesentlich war - die Unterscheidung zwischen Christus als dem Herrn der Welt und Christus als dem Haupt der Gemeinde?¹²⁴⁾ „Christus ist wohl ein Herr aller Dinge, der Frommen und der Bösen, der Engel und der Teufel, der Jungfrauen und der Huren, aber er ist nit ein Haupt denn allein der frommen, gläubigen Christen, in dem Geist versammelt; denn ein Haupt muß eingeleibt sein seinem Körper, wie ich aus St. Paul, Eph. 4, bewehret habe, und mußten die Gliedmaßen an dem Haupte hangen, ihr Werk und Leben von ihm haben, darum mag Christus nit sein ein Haupt irgendeiner bösen Gemeinde, ob dieselbe ihm wohl unterworfen ist als seinem Herrn. Gleich wie sein Reich, die Christenheit, ist nit eine leibliche Gemeinde oder Reich, doch ist ihm alles unterworfen, was geistlich, leiblich, höllisch und himmlisch ist.“¹²⁵⁾ Unter der Herrschaft Christi sind Kirche und Welt geeint. Das hat uns Barth aufs neue kräftig bezeugt. Es darf darüber aber das andere nicht vergessen werden, daß die Kirche doch wiederum aus der Welt herausgenommen, herausgerufen ist in ein einzigartiges Verhältnis zu Christus, für das es in der Welt eben keine Analogie und Gleichnisfähigkeit gibt. Christus das Haupt der Kirche, die Kirche der Leib Christi - das ist das Geheimnis der Kirche und ihr Wesen. Das begründet ihre Fremdheit in der

¹²⁴⁾ Vgl. J. S. Schöffel, Christus: Herr und Haupt, Herr der Welt und Haupt der Kirche, Luther, Vierteljahrschrift der Luthergesellschaft 1940, 1, S. 7 ff.

¹²⁵⁾ Vom Papsttum zu Rom 1520, W. A. 6, 301 f.

Welt. Weil wir mit der Welt unter der Herrschaft Christi stehen, sind wir in sie hineingewiesen zu Dienst und Verantwortung. Weil wir als Glieder des Leibes Christi der Welt entnommen sind, bleiben wir in ihr die Fremdlinge, Gäste und Pilgrime. So hat die Kirche eine eminent politische Existenz und hat doch zugleich eine ganz unpolitische Existenz! Wohl nimmt das Neue Testament die Vokabeln aus der politischen Ebene auf, aber um sie ganz umzuprägen und auszurichten. Unsere „politische Existenz“, das Reich, in dem wir Bürger sind, ist in den Himmeln.¹²⁶⁾ Wir haben hier keine bleibende Statt, sondern wir suchen die zukünftige - das wird gesagt, um die Forderung zu begründen: Lasset uns zu Ihm hinausgehen vor das Lager und Seine Schmach tragen.¹²⁷⁾ Die politische Existenz der Kirche kann letztlich nichts anderes sein als Kreuznachfolge. Luthers Wort zur politischen Verantwortung der Kirche ist praktische Anwendung seiner theologia crucis.

¹²⁶⁾ Phil. 3, 20 (vgl. die Züricher Bibel).

¹²⁷⁾ Hebr. 13, 13 f.