

Werner Eiert

Bekennnis,
Blut und Boden

Drei theologische Vorträge

K: A

803

K

K: A 803

Bekennnis, Blut und Boden

Drei theologische Vorträge

von

D. Dr. Werner Eiert

Professor an der Universität Erlangen

Bibl. des LKA Hannover



HV111\$007308M



Leipzig 1934

Verlag von Dörffling & Franke

LANDESKIRCHENAMT
K: A803 HANNOVER
Bücherei des Archivs f. d. Kirchenkampf

Bücherei
Blut und Boden

Ein theologische Vorträge

Dr. Werner
Leipzig



Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1934 by Dörffling & Franke, Leipzig

Printed in Germany

Bücherei des Archivs f. Kirchengeschichte
K: A 123 HANNOVER
LANDSCHAFTSBIRO

Vorwort

Diese drei Vorträge wurden am 4. und 5. Juli d. J. auf einer Pfarrersfreizeit in Neuendettelsau gehalten. Der Vortrag, den ich am 26. Oktober 1933 über dasselbe Thema in Greiz hielt, erörterte hauptsächlich die im jetzigen dritten Stück aufgeworfenen Fragen. Die Auseinandersetzungen, die sich an den von mir mitunterzeichneten „Ansbacher Ratschlag von 1934“ knüpften, sowie die Zuschriften, die mir mein Aufsatz „Confessio Barmensis“ in der Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung eintrug, waren die Veranlassung, nunmehr etwas weiter auszuholen.

Auf die gegen diesen Aufsatz gerichteten Angriffe kann ich nur erwidern, was Hegel dem Minister v. Altenstein antwortete, als er sich wegen seiner Kritik an der römisch-katholischen Lehre verantworten sollte: „Daß von mir als Professor . . . und als lutherischem Christen nicht anders erwartet werden dürfe, als daß ich mich nach diesen Qualitäten . . . aussprechen werde; daß es etwas Neues sei, wenn dies auffallend befunden werde; eine andre Erwartung hätte ich als persönliche Beleidigung . . . anzusehen.“ Den mir erteilten Auftrag, Theologie gemäß dem lutherischen Bekenntnis zu lehren und dementsprechend das Gegenteil zu verwerfen, verdanke ich weder den Deutschen Christen noch der Barmer Synode. Ich gedenke ihn daher auch weder dieser noch jenen zuliebe weiterzuerfüllen, es sei denn, daß von irgend-einer Stelle wieder einmal — um die Worte des alten Heidelberger Rationalisten Paulus zu verwenden — Gebrauch gemacht wird von der „Kunst des Herrn Schelling in Berlin sich mit Hilfe der Polizei unwiderleglich zu machen“.

Wer glaubt, daß unsere Kritik an Barmen eine Option für die Deutschen Christen bedeutet, irrt. Wir bestreiten den einen den Anspruch, daß sie das Bekenntnis, den andern, daß sie Blut und Boden des deutschen Volkes gepachtet haben.

Erlangen, 31. August 1934

Der Verfasser

Inhalt

I. Die Schicksalsbindung an Blut und Boden

1. Bindung an Blut und Boden gilt auch für den Theologen, S. 7. — 2. Blut und Boden als Inbegriff naturhafter Existenzbedingungen sind gesetzte, nicht gewählte Wirklichkeit, S. 9. — 3. Blut und Boden als präexistente Mächte, S. 11. — 4. Theologia naturalis? Alle Naturmächte sind Mittel zum Konflikt mit Gott und zum Verderben, S. 14. — 5. Glaube ist Lösung von Fleisch und Blut, S. 16. — 6. Der Glaubende erhält seine natürliche Existenz als Geschenk Gottes zurück, S. 18.

II. Die ethische Bindung an Blut und Boden

7. Das Gesetz Gottes, S. 22. — 8. Die natürlichen Ordnungen, S. 25. — 9. Gesetz und Ordnungen, S. 28. — 10. Der materielle Gehalt der Ordnungen ist e ratione. Die Clausula Petri, S. 30. — 11. Das Gesetz macht uns vor Gott schuldig, damit wir begnadigt werden, S. 35.

III. Die Kirche gegenüber der Bindung an Blut und Boden

12. Die Kirche auf Blut und Boden bezogen bedarf der Freiheit zur Verkündigung, S. 38. — 13. Theokratie und Bekenntniskirche. Verbindung der Kirche mit der Staatsordnung durch ihre Glieder, S. 40. — 14. Unwiederholbarkeit des alten Staatskirchentums, S. 46. — 15. Neuordnung der Kirche infolge des völkischen Umbruchs, S. 50. — 16. Die Kirche hat dem Volk die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen, steht aber deshalb nicht außerhalb, sondern innerhalb der Volksgemeinschaft, S. 53.

Die Schicksalsbindung an Blut und Boden

!

Bekenntnis, Blut und Boden sind uns inhaltschwere Worte geworden, Worte, die uns im Augenblick erbitterten Kirchenkampfes das Herz schwer machen. Denn es sind ja nicht nur Worte. Es sind Signaturen unserer Lage, der Lage, die nicht anders ist als von Anbeginn der Kirche an, die also unter denselben Verheißungen steht für alle, die glauben. Und die doch wieder ganz anders ist als gestern und vorgestern, weil jede Rede zur Sache nur daraufhin geprüft wird, wie sie taktisch gemeint oder verwertbar sein könnte. Von Bekenntnis reden sie alle. Aus Blut und Boden stammen sie alle. Sie müssen auch alle zur Erde zurückkehren, von der sie genommen sind. Diese Gemeinsamkeit müßte eigentlich ausreichen zum Frieden in der Kirche. Sagt man dies, so heißt es: „Darum geht es jetzt gar nicht; es geht um etwas ganz anderes.“ Es geht nicht darum, was einer sagt, sondern für welche Front es gesagt ist. Bekenntnis, Blut und Boden sind aus Signaturen unserer Lage zu Signaturen von „Fronten“ geworden. Politische Theologie — oder antipolitische Theologie, das ist dasselbe — und theologische Politik — oder antitheologische Politik, das ist auch dasselbe — liegen miteinander im Kampf wie damals, als die Rede des Bischofs von Alexandrien tiefen Eindruck machte, weil er in der Verbannung lebte, und die seiner Gegner, weil sie byzantinische Hofbischöfe waren. Das Ethische ist unterdessen, gemäß Sankt Kierkegaards Forderung, suspendiert. Es ist, als hätte sich wie in der alten Legende der Herr der Kirche wirklich aufgemacht, um sich zum zweitenmal kreuzigen zu lassen.

Frontenbildung, bei der zur Sicherung der eigenen Existenz nur deshalb auf andre geschossen wird, weil sie nicht der eigenen, sondern der andern Front angehören, bei der zum Erweis der

eigenen Notwendigkeit wechselseitig bestritten wird, was nicht bestritten werden kann, ist dämonisch. Demgegenüber ist es Aufgabe der Theologie, die Frontendämonie aufzudecken und zur Sache zurückzurufen.

Daß das Bekenntnis eine Angelegenheit der Theologie ist, versteht sich. Was aber hat sie mit Blut und Boden zu tun? Ist Theologie nicht Rede von Gott? Und kann man anders von Gott reden, als indem man von seiner Offenbarung redet? Und heißt Offenbarung nicht: Einspruch Gottes aus einer andern Welt in diese unsere Welt, also in die Welt, die durch die Worte „Blut und Boden“ bezeichnet wird? Aber gerade, wenn das so ist, dann stehen doch eben die, welche diese Offenbarung vernehmen, und die Theologen, die davon reden, nicht in der andern Welt, der Welt, aus der Gott zu uns spricht, sondern in dieser unserer Welt, der Welt von Blut und Boden. Und da unser Reden über die Offenbarung nicht die Offenbarung selbst ist, sondern immer nur eine Rede von Menschen, in denen irdisches Blut kreist und die auf irdischem Boden stehen, so muß auch notwendig alles theologische Reden den Erdgeruch der Welt von Blut und Boden an sich tragen. Der Theolog wird dem Inhalt, der seinem Denken und Reden aufgegeben ist, nichts abbrechen, er wird ihm gegenüber vielmehr erst dann die gebotene Distanz wahren, wenn er sich seiner eigenen unvermeidlichen Bindung an Blut und Boden bewußt bleibt.

Dies ist nun nicht nur eine Frage der theologischen Methode. Es geht vielmehr jeden an, der Gottes Offenbarung vernehmen will oder soll. Denn die Offenbarung Gottes, mit der es die Verkündigung der Kirche zu tun hat, ist ja nicht etwa ein Schauspiel, das sich sozusagen im Himmel, auf einer dem gewöhnlichen Auge nicht sichtbaren Bühne vollzieht. Nicht ein Schauspiel, bei dem wir nur Zuschauer wären. Sie macht uns nicht irgendeine Mitteilung, bei der uns überlassen bliebe, was wir davon halten oder wie wir sie für unsere Zwecke verwenden wollten. Sie trifft uns vielmehr immer als Gesetz und als Evangelium. Als Gesetz sagt sie mir Gottes Gebot. Aber Offenbarung ist sie nur, wenn sie es wirklich mit mir sagt, wenn sie es mir so sagt, daß ich ganz bestimmter, blutgebundener und bodengebundener

Mensch es vernehme. Als Evangelium sagt sie mir Gottes Verheißung, verkündigt sie mir Vergebung der Sünden. Aber auch dies nur so, daß mir bestimmtem Menschen meine blut- und bodengebundenen Sünden vergeben werden. Gerade wenn wir also die Offenbarung Gottes als Gesetz und Evangelium vernehmen, die an uns selbst gerichtet sind, gerade dann wird unser ganzes blut- und bodengebundenes Menschendasein zum Einsatz gefordert.

Das alles gilt auch dann, wenn uns durch die Offenbarung Gottes in Gesetz und Evangelium eine Möglichkeit eröffnet würde, von Blut und Boden in irgendeinem Sinne oder auch absolut frei zu werden. Es würde auch dann gelten, wenn wir dadurch zu Engeln würden, die blutlos und bodenlos über den Wolken in den blauen Himmel hineinschwebten. Denn der Akt der Befreiung wäre auch dann immer ein Ereignis, das sich an unserer Beziehung auf Blut und Boden vollzieht. Wir könnten also diesen Befreiungsakt nur erleben, wir könnten ihn auch theologisch nur beschreiben, wenn wir zuvor wissen, was eigentlich unsere Bindung an Blut und Boden bedeutet. Hierüber ist zunächst Klarheit zu schaffen.

2

Die Worte Blut und Boden haben den Vorzug, daß wir heute darunter konkrete Mächte verstehen. Sie sind noch nicht der wissenschaftlichen Begrifflichkeit verfallen, die meistens unser Sprachgefühl verdorren läßt. Wir meinen damit nicht das Blut, wie es der Physiologe versteht oder der Chirurg, der einige Liter dieser Flüssigkeit von einem Individuum auf das andere überträgt. Und auch nicht den Boden, von dem die Werbeplakate der Kaliwerke reden. Blut und Boden, Blut, Volk, Kasse, sind im gegenwärtigen Sprachgebrauch nur abkürzende Bezeichnungen für die quellenden Mächte des uns alle erzeugenden, mit fortschwemmenden geschichtlichen Gesamtlebens. Sie meinen das naturhaft, triebhaft, in ununterbrochener Geschlechterfolge dahinströmende Leben der Völker selbst. Und wie noch keine Biologie das letzte Geheimnis des Organischen im Unterschied vom Anorganischen ganz zu entschleiern vermochte, so empfinden wir

auch in dem durch Blut und Volk bezeichneten menschlichen Gesamtleben ein tiefes Geheimnis, das sich in tausendfältigen Äußerungen, Wirkungen, Merkmalen bezeugt, selbst aber namenlos bleibt und durch keinen Begriff begriffen wird.

Man kann es auch nicht dadurch begreifen und auflösen, daß man es in einzelne Bestandteile zerlegt. Gewiß stehen die durch Blut und Boden bezeichneten Mächte untereinander in Spannung. Montesquieu behauptete als erster in seinem *Esprit des Lois* vom Jahr 1749 den nachweisbaren Zusammenhang der Volksscharaktere wie der Staatsformen mit der geographischen Lage, mit Boden und Klima. Er zeigte z. B., wie die Westgoten in ihrer letzten Heimat, in Spanien, Recht und Gesetze umbildeten. Und Robert Gradmann bewies, wie das Klima die Tönung der Haut- und Haarfarbe verändert. Mit solchen Erwägungen wird jenes blutvoll quellende Leben der Völker von der unlebendigen Natur abhängig gemacht. Der Boden ist keine lebenzeugende, sondern nur eine lebengestaltende Wirklichkeit, die — weil sie selbst tot ist — jenseits des Lebens steht.

Aber der Wandelbarkeit, die aus dem Boden stammt, tritt die Treue des Blutes gegen sich selbst entgegen. Normannen und Waräger blieben immer dieselben, in der Normandie, auf Sizilien, an der Wolga. Sie gründeten Staaten unter jedem Himmel und lehrten überall die Unterworfenen, was ein echter Herrschaftsverband ist. Das geübte Auge des Rassenforschers unterscheidet noch heute in der Lombardei den Langobardenschädel von den Nachkommen römischer Sklaven aus Syrien und vom Balkan. Der Boden kann viel aber nicht alles. „Rede mir niemand von griechischem Himmel“, sagte Hegel gegen das Spiel mit Montesquieuschen Gedanken, „denn wo ehemals der Grieche wohnte, sitzt heute der Türke. Und damit Punktum und laßt mich in Frieden.“ Es war derselbe Hegel, der die Juristen und Historiker des 19. Jahrhunderts lehrte, den sich immer treu bleibenden „Volksg Geistern“ nachzuspüren.

Blut und Boden sind in Spannung, aber keine Konkurrenten. Sie gehören zusammen. Boden ohne Blut ist eine tote Sache. Blut ohne Boden vertrocknet. Wie sich das Korn aus dem Erdreich nährt, indem es den leblosen Stoff sich selbst einfügt, Zellen

daraus baut und ihn also dem Leben dienstbar macht, so holt das Blut des Volkes aus dem Land, in dem es wohnt, schlummernde Kräfte nach oben. Es läßt sie aufsteigen in den Adern und Armen bäuerlicher Geschlechter. Es bringt in empfindsamen Spätzeiten die Landschaft zum Klingen und Sprechen. Und wo es für die Ehre und Freiheit eines Volkes vergossen wird, da macht es aus dem Boden eine geweihte Stätte. Blut und Boden sind gerade in ihrer Verbindung abkürzender Ausdruck für das naturnah, naturhafte Wachstum völkischen Gesamtlebens, in das wir alle durch Abstammung und Sippschaft bluthaft verflochten sind.

Daß dies alles für den Christen erledigt, daß es eine Sache sei, die ihn nichts mehr angehe, kann niemand behaupten. Gewiß darf er sich denen anschließen, die mit Paulus sagen: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel“ (Phil. 3, 20). Er hat Bürgerrecht in einem Reich, das nicht von dieser Welt ist. Aber das kann ja nicht die Tatsache verdunkeln, daß er gleichzeitig und unentrinnbar vom Strom des naturhaften Gesamtlebens seines Volkes mitfortgeführt wird. Eins wie das andre ist für ihn gesetzte, nicht gewählte Wirklichkeit. Beides zusammen macht seine Gesamtwirklichkeit aus, in sich mit Spannung geladen und doch zur biographischen Totalität des Einen Ich, in Einem Herzen verbunden. Nur so und niemals anders als in dieser Doppelheit können wir vor Gott treten, von ihm uns anreden lassen und ihm Rede und Antwort stehen. Was er uns sagt, vernehmen wir nur im Glauben. Aber wenn er uns wirklich damit meint, so meint er uns in eben dieser Totalität, also auch als die an Blut und Boden Gebundenen. Damit rückt die mit diesen Worten bezeichnete Wirklichkeit selbst in den Bereich der göttlichen Rede und des Glaubens, der sie vernimmt.

Die Theologie hat in der Vielzahl ihrer Teilgebiete hauptsächlich zwei Orte, an denen die mit Blut und Boden bezeichnete Wirklichkeit vorkommt. Der eine ist die Ethik. Hier darf man traditionsgemäß davon sprechen, ohne sich den Vorwurf zuzu-

ziehen, man treibe nicht Theologie sondern Biologie. Das heißt: unsere Bindung an Blut und Boden und an das damit bezeichnete völkische Gesamtleben wird als ethische Bindung empfunden. Das ist gewiß nicht unrichtig. Es gibt hier ethische Möglichkeiten, weil die Möglichkeit des Bruches, des Verrats, der Versündigung an der völkischen Bindung besteht. Wir können versuchen, aus dem völkischen Gesamtleben auszubrechen, ein Leben für uns statt im Ganzen zu leben. Insofern gehört die Bindung an Blut und Boden allerdings in die Ethik — weil wir uns gegen sie entscheiden können.

Aber dabei wird meistens übersehen, daß sie auch eine Verbindlichkeit enthalten, der wir unter keinen Umständen entinnen können. Blut und Boden bestimmen unsere Existenz, bevor wir überhaupt ins Dasein treten. Es sind im Verhältnis zu jedem von uns präexistente Mächte. Sie sind es ebenso wie die Eltern und Voreltern, wenngleich noch in anderm Sinne. Daß wir zu den Eltern und Voreltern nach göttlichem Gebot ein besonderes Verhältnis haben sollen, kann ja nicht nur darin den Grund haben, daß sie unsere Erzieher und Ernährer oder gar nur, daß sie an Jahren älter sind als wir. Der Gebrauch des Vaternamens für Gott im Verhältnis zu den Menschen zeigt sofort, daß die heilige Schrift im Vater-Sohn-Verhältnis die wesenhafte Verbindung, also ein Existenzverhältnis im Auge hat. Auch das daran geknüpfte Gebot, Vater und Mutter zu ehren, ist nur eine ethische Folgerung, setzt also das Existenzverhältnis bereits voraus.

Aber wir dürfen hier nicht wieder vorzeitig ins Ethische abgleiten. Es kommt jetzt darauf an, daß die heilige Schrift unsre irdische Existenz nicht isoliert sieht, sondern nachdrücklich auf die Präexistenzbedeutung der „Väter“ hinweist. Gott sucht der Väter Missetat heim an den Kindern (2. Mose 20, 5). „In ihrer Väter Missetat sollen sie mit ihnen verschmachten“ (3. Mose 26, 39). Und umgekehrt ist auch unser deutsches Sprichwort „Der Eltern Segen baut den Kindern Häuser“ zwar nicht im Wortlaut, wohl aber der Sache nach im Sinne der Schrift geredet.

Wem dies aber zu alttestamentlich vorkommt, der erinnere sich des Pauluswortes, in dem die Worte Blut und Boden beide

vorkommen: „Gott hat gemacht, daß von Einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen und hat Ziel gesetzt und vorgesehen, wie lang und wie weit sie wohnen sollen“ (Apg. 17, 26). Hier ist einmal die Bindung aller Menschengeschlechter an Blut und Boden ausgesprochen, zweitens die Gliederung der durch Blut und Boden verbundenen Menschen zu je einem Volk (πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων) und drittens, daß dies göttliche Setzung ist. In einigen Handschriften — denen leider auch der heutige Nestle-Text folgt — fehlt zwar das Wort Blut. Es ist aber durch den Codex D, der für die Textüberlieferung gerade der Apostelgeschichte von entscheidender Wichtigkeit ist, sicher bezeugt. Der Text ohne dieses Wort ist zuerst bei dem Alexandriner Clemens nachweisbar. Deshalb wird wohl Theodor Zahns Vermutung zutreffen, daß er in Alexandrien angekommen ist. Denn die Vorstellung, daß für die menschliche Gemeinschaft gerade der Blutzusammenhang grundlegend sei, mußte den Alexandrinischen Platonikern ebenso ein Greuel sein wie ihren heutigen Nachfahren.

Wir Nicht-Platoniker dagegen haben gar keine Veranlassung, dem Pauluswort irgend etwas abzubringen. Wir brauchen auch nichts hinzuzusetzen, weil es deutlich genug ist. Es bezeugt so klar wie möglich, daß unsere Existenz von der Präexistenz von Blut und Boden nicht zu lösen ist, weil die zweite und durch ihre Vermittlung auch die erste Setzung Gottes ist. Wir haben unser Blut und seine Art nicht selbst bestimmt. Wir haben auch nicht den Blutzusammenhang bestimmt, in den wir mit unserer Existenz ohne unsern Willen versetzt wurden. Wir haben auch nicht darüber verfügt, auf welchen Teil des Erdbodens wir durch unsere Geburt verpflanzt werden sollten.

Die Bindung an Blut und Boden ist also zunächst überhaupt kein ethisches Problem. Wir sind ihr unentrinnbar verfallen. Wir können diese Mächte selbst nicht unwirksam machen, weil sie ja im Verhältnis zu uns Präexistenz besitzen — auf das, was vor uns war, haben wir keinerlei Einfluß. Wir können auch unser eigenes Gebundensein an sie nicht zerbrechen oder rückgängig machen, weil es unser von Gott uns gesetztes Schicksal ist.

Welcher Zusammenhang besteht zwischen diesen Tatsachen und der uns gegenüberstehenden Wirklichkeit Gottes? Hier ist nun der andern Stelle zu gedenken, an der sich die Theologie traditionsgemäß mit diesen Dingen beschäftigt. Das ist das Kapitel von der *revelatio naturalis*, der sog. „natürlichen Gottesoffenbarung“. Für die alte Theologie war das eine der beiden Quellen, aus denen die *cognitio Dei*, die Erkenntnis Gottes gespeist werden sollte. Die andre Quelle dafür sei die Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift. Die allgemeine oder natürliche Gottesoffenbarung redet zu uns, so sagte man, teils von innen, nämlich in unserer Vernunft und im Gewissen, teils von außen, nämlich in der Natur als der Schöpfung Gottes. Und hier, bei dem, was mit „Natur“ oder der Schöpfung Gottes gemeint ist, hätten wir dann auch „Blut und Boden“ einzuordnen. Unsere Frage müßte demgemäß jetzt lauten: inwiefern wird uns Gott in Blut und Boden erkennbar?

Diese Frage ist für manchen vielleicht recht interessant. Sie ist vielleicht auch für die Missionspraxis oder für die Apologetik nicht unwichtig, weil ihre Beantwortung möglicherweise darüber Auskunft gibt, wieviel oder welcherlei Gotteserkenntnis man bei solchen voraussetzen darf, die von der Gottesoffenbarung in Gesetz und Evangelium noch nicht berührt wurden.

In unserm Zusammenhang kommt es aber auf etwas ganz andres an. Die christliche Theologie ist ja nicht in der Lage des Moses, der mit seinem Stab den Fels der Wüste schlagen mußte, um Wasser für sein Volk zu erhalten (4. Mose 20, 11). Sie braucht nicht die Wirklichkeit von Blut und Boden abzuklopfen, damit etwas „Gotteserkenntnis“ herausspringe. Sie hört vielmehr dem zu, der von sich sagte: „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke!“ (Joh. 7, 37) und: „Wer des Wassers trinken wird, das ich ihm gebe, der wird ewiglich nicht dürsten“ (Joh. 4, 10). Sie holt ihre „Gotteserkenntnis“ aus dem, was Gott selbst in seinem Wort sagt. Und sie weiß, daß ihr damit alles gesagt ist, was zur „Gotteserkenntnis“ notwendig ist. Wenn sie auf diesem Wege alles Notwendige erfährt, so ist ihr die Frage, ob man

nicht auch einiges davon ohne die Wortoffenbarung aus andern Quellen erfahren kann, von recht untergeordneter Bedeutung.

Nein, bei der Frage, was unser unentrinnbares Verfallen sein an jene präexistenten Mächte für unser Verhältnis zu Gott bedeutet, handelt es sich nicht um ein gemütliches Sichbesinnen auf „angeborene“ oder „erworbene“ Kenntnisse. Sondern um die recht ungemütliche Tatsache, daß Gott jene Mächte benutzt, um uns in eine ganz verzweifelte Lage zu bringen. Verstehen wir unter Blut und Boden die Gesamtheit der Mächte, die unsre natürliche Existenz bedingen, so schaffen sie auch die Möglichkeit zu allem Leid, das uns begegnet, zu jedem Schmerz, den wir erfahren, zu jeder Schmach, die uns angetan wird. Alles dies trifft uns, kann uns nur treffen, sofern wir oder weil wir blut- und bodengebundene, erdgebundene, staubgebundene Existenzen sind.

Hiergegen kann sich einer vielleicht noch mit stoischer Unempfindlichkeit wappnen, obgleich schon alles dies zusammengenommen den alten Hiob und wohl auch manchen andern veranlaßte, den Tag seiner Geburt zu verfluchen. Es kommt etwas viel Schlimmeres hinzu. Jene Mächte sind auch die Mittel, mit denen jede Sünde getan wird. Ihnen gehört alles an, was uns in Versuchung führt. Ja, noch mehr: wir stehen vor Gott nicht nur als Kreaturen, die Sünden getan haben, sondern als Sünder. Das heißt: unsere gesamte Existenz ist durch das Sündersein charakterisiert. Und zwar deshalb, weil wir in den unentrinnbaren Konflikt mit Gott hineingeboren wurden. Der Konflikt besteht, kurz gesagt, darin, daß wir uns, um irdisch zu leben, selbst behaupten, selbst behaupten müssen und daß dies mit unausweichlicher Notwendigkeit gegen Gott geschieht. Das Dogma der Kirche bringt dies in der Lehre von der Erbsünde zum Ausdruck. Sie besagt nichts andres, als daß unsre Sünderexistenz durch unsre Abhängigkeit von jenen präexistenten Mächten mitgesetzt ist.

Daraus folgt noch ein Drittes. Wer mit Gott im Konflikt steht, wer gegen ihn kämpft, muß fallen. Denn wenn von ihm das Leben kommt, so muß, wer sich gegen ihn sträubt, dem Tode verfallen. Das ist fast eine Tautologie. Aber nun zugleich die letzte und furchtbarste Paradoxie: eben dieselben Mittel, mit denen uns Gott die irdische Existenz schafft und erhält, benutzt

er, um uns zu töten. Nach demselben biologischen Gesetz, nach dem wir geboren werden, müssen wir auch sterben. Er bindet uns an oder in die Zeit — indem er uns Zeit gibt, gibt er uns Lebenszeit. Unser Leben im biographischen Sinn ist mit der von uns erlebten und durchlaufenen Zeit identisch. Aber indem er uns nur Zeit gibt, setzt er dem Leben auch stets und von Anfang an die Todesgrenze.

Das ist unsere Bindung an Blut und Boden bezogen auf die Wirklichkeit Gottes. Alle diese Tatsachen sind in dieser Bindung selbst bereits enthalten. Wer mit jenem Pauluswort die Bindung an Blut und Boden als Setzung Gottes anerkennt, der kann zu keinem andern Ergebnis kommen, als daß Gott die Mittel unsrer naturhaften Existenz gebraucht, um uns zu verderben, daß er uns ins Leben ruft, um uns wieder zu töten, daß die mit Blut und Boden bezeichneten Wirklichkeiten gegen uns gerichtete Waffen in der Hand Gottes sind.

Dies alles gilt uns, weil wir Sünder sind. Blut und Boden sind die Voraussetzungen dafür, daß wir es sind, die Mittel, mit denen wir diese Sünderexistenz verwirklichen und zugleich die Mittel, an die uns Gott bindet und mit denen er uns am Ende vernichtet.

Allein, dies ist nur die halbe Wahrheit.

5

Was bedeutet dies alles für den glaubenden Sünder? Was bedeutet unsere Bindung an Blut und Boden für das Verhältnis des Glaubens zu Gott? Daß Blut und Boden, so wie wir bisher davon reden mußten, keinen Glauben an Gott erzeugen können, wird nun klar geworden sein. Das macht uns skeptisch gegen jede theologia naturalis, die als Quelle positiver „Gotteserkenntnis“ der Heilsoffenbarung Gottes vorgelagert sein soll. Denn zu der Erkenntnis, die sie uns bringt, daß Gott unser Verderben will, steht unser christlicher Glaube in schneidendem Gegensatz.

Die Heilsoffenbarung Gottes in Christo, seinem Sohn und unserm Herrn sagt uns, daß er nicht unser Verderben will, daß er uns nicht ins Leben rief, um uns am Ende zu töten, son-

dern um uns durch den Tod in das neue Leben zu rufen. Sie sagt uns, daß Gott nicht den Konflikt mit uns will, sondern die Versöhnung. Und indem wir uns dieser Botschaft öffnen, wird Christus unser Friede.

Diese Botschaft vernehmen wir im Glauben. Im Glauben wird sie auf uns angewendet. Es ist klar, daß dieser Glaube ebenso wenig Produkt von Blut und Boden ist wie die Botschaft, die ihn erzeugt. „Fleisch und Blut“, sagt Christus zu Petrus nach dessen erstem Glaubensbekenntnis, „hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel“ (Matth. 16, 17). Und Paulus: „Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist“ (1. Kor. 2, 10). Diese Offenbarung und dieser Glaube, diese Versöhnung und dieser Friede mit Gott gehen gegen Fleisch und Blut, weil sie gegen unsere Bindung an Blut und Boden gerichtet sind. Denn unsere Bindung an Fleisch und Blut, an Blut und Boden hieß ja nicht Versöhnung, sondern Konflikt mit Gott, hieß nicht Leben, sondern Verderben.

Und so müßten wir also unsere Bindung an Blut und Boden zerstören? Um nicht Sünder, sondern glaubende Sünder, nicht Gottesfeinde, sondern Gottes Kinder, um nicht Unversöhnte, sondern Versöhnte zu sein? Wie war es dann aber möglich, daß Paulus, auch nachdem er kein Saulus mehr war, doch noch von der Bindung an Blut und Boden sprach? Wie soll es denn zu verstehen sein, daß derselbe Paulus bekennt, daß wir zwar nicht fleischlicher Weise streiten, dennoch aber „im Fleisch wandeln“? (2. Kor. 10, 3). Ja, daß ich geradezu „das, was ich im Fleisch lebe, im Glauben des Sohnes Gottes lebe“? (Gal. 2, 20). Hier kann doch unmöglich die Zerschneidung unsrer Bindung an Fleisch und Blut das letzte Wort sein.

Das ist auch aus einem andern Grunde unmöglich. Der Glaube macht uns geistlich, aber er macht uns nicht zu Geistern. Es gibt zwar eine Theologie, die heute so wenig wie zur Zeit der alten Alexandriner den Unterschied von geistig und geistlich begriffen hat. Sie meint, daß die Herrschaft des göttlichen Geistes, der wir uns im Glauben öffnen, dasselbe sei wie eine wachsende Spiritualisierung unsres Menschentums auf Kosten der naturhaften, womöglich der physischen Bestandteile unsres Wesens. Wir

verstehen unter „geistlich“ etwas anderes. Man kann es nicht besser ausdrücken als mit einem Wort Luthers: „Alles dasjenige, so unser Leib äußerlich und leiblich tut: wenn Gottes Wort dazu kommt und durch den Glauben geschieht, so ist's und heißt geistlich geschehen, daß nichts so leiblich, fleischlich oder äußerlich sein kann, es wird geistlich, wo es im Wort und Glauben gehet, daß geistlich nicht anders ist, denn was durch den Geist und Glauben in und durch uns geschieht, Gott gebe, das Ding damit wir umgehen, sei leiblich oder geistlich. Scilicet in usu, non in objectu spiritus est. Es sei Sehen, Hören, Reden, Greifen, Gebären, Tragen, Essen, Trinken oder was es wolle. Denn wer seinem Nächsten dient, und tuts leiblich, so ifts ihm kein nütze. Denn Fleisch ist kein Nütze. Tut ers aber geistlich, das ist, so es sein Herz tut aus dem Glauben in Gottes Wort, so ist's Leben und Seligkeit“ (Gegen Zwingli 1527, WA 23, 189).

Wir meinen, daß Luther hiermit die einzig mögliche Erklärung für jenes Wort des Paulus gab, daß er „das, was er im Fleisch lebe, im Glauben des Sohnes Gottes lebe“. Und es handelt sich dabei wahrlich nicht nur um ein einzelnes Wort. Es wird damit die ganze Existenz des Glaubenden charakterisiert. Es ist die Umschreibung der Tatsache, von der wir ausgingen, daß das Wort Gottes uns in unsrer biographischen Totalität trifft. Wir nehmen es im Glauben, aber es meint uns in unserer Gesamtexistenz, d. h. auch als die blut- und bodengebundenen Menschen. Wenn er die Sünden vergibt, so vergibt er sie dem irdischen, sterblichen, zeit-, raum-, leib- und blutgebundenen Menschen. Mit diesem versöhnt er sich in Christo, nicht mit einem Gespenst ohne Fleisch und Blut. Und deshalb kann auch die Zerschneidung unsrer Bindung an Fleisch und Blut nicht das letzte Wort sein.

6

Es ist wahr: wir müssen diese Zerschneidung ertragen. Wir müssen uns lösen von Vater und Mutter, Sohn und Tochter (Matth. 10, 37), von allen irdischen Gütern (Matth. 19, 21), auch von unsrer völkischen Bindung (Gal. 3, 28). Das alles muß sein, damit wir frei werden von dem Wahn, als hätten wir an diesen

Bindungen eine Stütze, einen Rückhalt, wenn wir vor Gottes Gericht gefordert werden. Dieses Gericht aber ist, wenn wir es im Glauben an Christus über uns ergehen lassen, unsre Rechtfertigung. Es ist unser Freigesprochenwerden. Es ist unsre Vergnadigung. Es ist die Verkündigung, daß alles ganz anders ist, als wir im Unglauben meinten. Es ist die Verkündigung, daß dein Schöpfer dein Leben will, nicht deinen Tod. Daß alles, was zu deiner Existenz gehört, sein Geschenk ist, nicht Waffe, um dich zu verderben, sondern Mittel, um dich zu segnen.

Gerade wenn wir die letzten irdischen Bindungen zerschnitten, die letzten Brücken hinter uns abgebrochen haben, um uns ganz arm und verbindungslos in Gottes Arme zu werfen, wenn wir nur noch unsern Blick auf den richten, der über Leben und Tod entscheidet, gerade dann geht uns der Blick auf für das Leben und damit auch für die Fülle des Lebens, die er um uns ausbreitet. Denn erst dann fangen wir an zu ermessen, daß er wahrhaft unser Vater ist. Da ist dann der Ort für eine neue Theologia naturalis, die nun nicht mehr der Offenbarung Gottes in Christo und dem Glauben an ihn vor gelagert ist, sondern von dieser Offenbarung und diesem Glauben getragen wird. Die Theologia naturalis, die uns glauben läßt, daß der Schöpfer „mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter — und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“. Das ist die Theologia naturalis, die nicht ante fidem, sondern ex fide kommt, aus dem Glauben, und zwar aus keinem andern Glauben als dem, der uns um Christi willen vor Gott rechtfertigt.

So ist jenes Lutherwort über das Geistliche gemeint. Denn nun werden wir uns auch der Gottesworte erinnern, die, wie Luther sagt, auch das Außerlichste und Leiblichste „geistlich“ machen. Es sind die Worte, die uns alles das als Gottes Geschenk zurückgeben, wovon wir uns, um glauben zu können, gelöst haben. Derselbe Christus, der die Lösung von Vater und Mutter verlangt, gibt in der Todesstunde einem verlassenen

Jünger eine Mutter und einer verlassenen Mutter einen Sohn (Joh. 19, 26 f.). Er gibt trauernden Eltern ihr leibliches Kind zurück (Matth. 9, 25). Und hat er nicht mit dem Einen Wort von den Lilien auf dem Felde (Matth. 6, 28) den ganzen Erdboden gesegnet, der sich um ihn und seine Jünger ausbreitete? Und ist nicht Paul Gerhards Sommerlied nur der Wiederhall eines glaubenden Herzens von dem, was Christus selbst über die Herrlichkeit der Blütenpracht in Gottes Schöpfung rühmte? Hat er nicht selbst verschwenderisch Speise und Trank verteilt an alle, die sich ihm anvertrauten? Wahrlich, wenn er in der Lösung von aller Leiblichkeit das Letzte erblickt hätte, was er zu bringen hatte, dann hätte er zu den Hungernden sagen müssen: „Hungert nur weiter. Es ist das Beste was ihr tun könnt, damit ihr reine Geister werdet“. Aber so hat er nicht gesprochen. Er hat vielmehr das leibliche Brot gesegnet, indem er es selbst brach und dem Vater dafür dankte. Essenmüssen und Trinkenmüssen ist die elementarste Bindung an das Irdische, die wir kennen. Christus hat diese Bindung gesegnet und hat so — nach Luthers Wort — etwas „Geistliches“ daraus gemacht.

Und nehmen wir weiter hinzu, was sonst im N. T. von den irdischen Bindungen gesagt ist. Will einer unsrer Kirche das Recht bestreiten, die eheliche Bindung zweier Menschen durch Gottes Wort zu segnen und so „geistlich“ zu machen, indem sie ihnen die bekannten Sätze aus Eph. 5 sagen läßt? Will einer bestreiten, daß die Liebe der Geschlechter durch Gottes Wort gesegnet ist? (Eph. 5, 28 und 33; 1. Petr. 3, 7). Will einer bestreiten, daß die Obrigkeit nicht nur zu unsrer Bestrafung, sondern auch, um uns Gutes zu erweisen, eingesetzt ist? „Sie ist Gottes Dienerin, dir zu gut!“ (Röm. 13, 4). Als sich Paulus als römischer Bürger auf den Kaiser berief (Apg. 25, 11), tat er es doch wohl, um dort sein gutes Recht, also nicht etwas Böses, sondern Gutes zu empfangen.

Und sollte zuletzt die völkische Bindung hiervon eine Ausnahme machen, nachdem doch die Familienbande, die eheliche Verbindung, die staatliche Ordnung durch Gottes Wort gesegnet sind? Es ist wahr, wir Deutschen kommen im N. T. nicht vor. Es kommt ja auch deine und meine Ehe nicht darin vor. Trotz-

dem sind wir nicht im Zweifel, daß sie mitgemeint sind durch das, was Eph. 5 darüber geschrieben steht. Wohl aber kommt darin vor, daß die Galater Galater waren und blieben und auch noch so hießen, nachdem sie Christen geworden waren. Ebenso die Parter und Meder und Elamiter, die Kreter und Araber, die Griechen, Juden und Skythen. Wir verstehen nicht, inwiefern es unchristlicher sein sollte, wenn der alte Nettelbeck in Lissabon bei der dortigen Begeisterung für seinen König mit Stolz sagte: „Ja, ich bin auch ein Preuße!“ — als wenn Paulus sich mit Stolz einen Hebräer nannte (2. Kor. 11, 22).

Die Exegese von Gal. 3, 28 und Kol. 3, 11, die dort eine Verneinung der völkischen Unterschiede überhaupt erblickt, ist doch zu töricht, als daß man diesen Sinn dem Apostel zutrauen dürfte. „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo.“ In Christo sind wir alle Einer. Deshalb nämlich, weil in keinem andern Heil und kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, darin wir sollen selig werden (Apg. 4, 12). In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Römern, Herren und Knechten, Männern und Frauen. Aber es ist absurd aus diesem Wort herauszulesen, daß damit die geschlechtliche Unterscheidung von Mann und Weib aufgehoben oder für widergöttlich erklärt sein sollte. In Christo können auch Schwarze und Weiße eins sein. Trotzdem bleiben sie schwarz oder weiß. Ebenso bleiben die Juden Juden, die Skythen Skythen, die Deutschen Deutsche. Ist aber unsre gesamte natürliche Existenz von Gott gesetzt, und zwar „aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit“, so ist es auch unser Deutschsein, dann ist es auch das Blut, das wir von unsern Vätern ererbt haben. So bekennen wir nicht trotz unsres Christusglaubens, sondern gerade weil wir an Christus glauben. Denn gerade dieser Glaube, und nur er macht uns gewiß, daß alles, was unsre Existenz setzt und erhält, ein Mittel der göttlichen Güte ist, mit dem er uns segnen will.

Gerade aus Glauben bekennen wir uns zu unsrer Bindung an Blut und Boden, weil von ihr daselbe gilt, was Luther zum ersten Glaubensartikel gesagt hat.

Die ethische Bindung an Blut und Boden

7

Nun endlich kann gesagt werden, was das alles ethisch für uns bedeutet. Wir sind bisher von der Unentrinnbarkeit jener Mächte ausgegangen. Es sind Schicksalsmächte, denen wir ungefragt unterworfen sind und bleiben. Der Sünder wird durch alle Schicksalsmächte, an die er gebunden ist, in den Konflikt mit Gott hineingetrieben, ja automatisch hineinversetzt. Dem glaubenden Sünder dagegen müssen, wie „alle Dinge“, so auch dieselben Schicksalsmächte „zum Besten dienen“. Wo bleibt hier Raum für das Ethische? Sind wir diesen Mächten unentrinnbar verfallen, was bleibt uns dann anders übrig, als daß wir uns ihre Macht, ihre Wirksamkeit einfach gefallen lassen?

Nun zunächst ist ja schon dieses „Sichgefallenlassen“ ein Stück Ethos. Es setzt einen an uns gerichteten Anspruch voraus, den Anspruch, daß wir uns das Wirken dieser Mächte gefallen lassen. Und es schließt ferner die Möglichkeit ein, daß wir es uns nicht gefallen lassen, also die Möglichkeit des Widerspruchs. Damit wird das, was uns zunächst schicksalsmäßig begegnet, zugleich zum ethischen Problem.

Die Naturmächte, denen wir durch unsre naturhafte Existenz verfallen sind, sind keine Willkürmächte. Sie folgen in ihrer Wirksamkeit festen Gesetzen, von denen für uns als lebende Kreaturen die biologischen Gesetze besonders wichtig sind. Wir verwenden diese zunächst als Beispiel. Wir glauben, daß die biologischen Gesetze ebenso vom Schöpfer gesetzt sind wie die Natur, in der sie gelten. Diese Gesetze vollziehen sich in der gesamten Natur sozusagen von selbst, wenn man ihnen nur kein Hindernis entgegensetzt. Jedes Tier sucht Nahrung, und alljährlich am 25. August brechen unsre Störche auf zur Reise nach

Afrika. Sie folgen widerspruchlos dem biologischen Gesetz, das der Schöpfer ihnen verordnet hat.

Ebenso realisieren sich die biologischen Gesetze auch im Menschen sozusagen von selbst. Auch er sucht Nahrung, und wenn die Zeit gekommen ist, so folgt er „errötend ihren Spuren und ist von ihrem Gruß beglückt“. Alles nach dem biologischen Gesetz des Schöpfers. Aber der Mensch kann etwas, was das Tier nicht kann: er kann diese Gesetze brechen. Paulus spricht in dem bekannten Zusammenhang des ersten Kapitels des Römerbriefs (1, 26) von einer Verwandlung des „natürlichen Brauchs in den unnatürlichen“ (παρὰ φύσιν). Er erblickt darin eine Sünde gegen den Schöpfer und zugleich die Folge der Ursünde: daß die Menschen durch Unglauben von Gott überhaupt abgefallen sind. Aber er fügt noch etwas anderes hinzu, was uns den bisher klaren Tatbestand vollkommen zu verdunkeln scheint: Gott selbst hat die Menschen in den Zustand, in dem sie „wider die Natur“ handeln, dahingegeben.

Damit befinden wir uns erneut in einer verzweifelten Lage. Unsere Verflechtung in die Naturmächte ist göttliche Setzung. Gut, das haben wir begriffen. Damit sind wir auch den biologischen Gesetzen unterworfen, die wir zwar brechen können, aber nicht sollen. Das ist auch göttliche Setzung. Drittens aber ist es göttliche Setzung, daß wir gegen die Natur handeln, also sündigen müssen. Auf diesen verzweifelten Tatbestand sind wir schon früher gestoßen. Wir mußten daraus schließen, daß Gott unser Verderben will, da er uns ja nötigt, gegen ihn zu handeln. Und zwar ist eben diese Nötigung durch den Gesamtbestand unsrer natürlichen Existenz gegeben. Wir stellten dann aber fest, daß und wie derselbe Tatbestand durch Gottes Heils-offenbarung für den Glauben einen vollkommen entgegengesetzten Sinn erhält.

Sehen wir jetzt aber denselben Tatbestand und die total umgekehrte Beleuchtung durch die Offenbarung Gottes ethisch an, so können wir zwar begreifen, daß auch jene Nötigung zum Sündigenmüssen in das Licht göttlicher Teleologie rückt. „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist,“ sagt Paulus, „da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden“ (Röm. 5, 20). Die Sünde

mußte mächtig werden, damit die Gnade um so mächtiger wurde. Aber das kann ja nicht heißen, daß die mächtig gewordene Sünde am Ende die Gnade von selbst hervorbringt. Die Gnade setzt ja das Gericht über die Sünde, und der Glaube, der die Gnade empfängt, das Schuldbekenntnis gegenüber der Sünde voraus. Der Glaube kann nur dann Gnade empfangen, wenn er zugleich entschlossener Bruch mit der Sünde ist. Da aber die gesamte Existenz des Sünders Widerspruch gegen Gott ist, so sind es auch alle seine Denkfakte, also auch seine Gedanken über das, was natürlich und widernatürlich ist.

Wir würden demnach zu einer sicheren Unterscheidung des Natürlichen und des Widernatürlichen, dessen, was dem Schöpferwillen entspricht und dem, wodurch er gebrochen wird, folglich auch gar nicht zu einem ehrlichen Schuldbekenntnis imstande sein, wenn Gott nicht dem natürlichen Gesetz sein geoffenbartes Gesetz hinzugefügt hätte. Er tat es durch sein Wort, indem er „vorzeiten manchmal und mancherleiweise redete zu den Vätern“ (Hebr. 1, 1). Er tat es auch durch seinen Sohn, der z. B. in der Bergpredigt das alte Gesetz zu unüberbietbarer Schärfe vertiefte — wobei freilich zu bedenken ist, daß dies nur eine Vorbereitung der eigentlichen Sendung des Sohnes war. Er tat es endlich auch, indem er auch durch die Apostel des neuen Bundes den fordernden Willen Gottes verkündigen ließ — wobei derselbe Zusatz zu machen wäre.

Welche Aufgabe auch immer das Gesetz im gesamten Heilsplan Gottes haben mag, zweierlei muß doch dabei als unbestreitbar voranstehen: daß es uns Gottes Willen sagt, und daß es keinen Teil unserer irdischen Existenz, kein Moment, keine Relation darin gibt, wo wir nicht seinem Willen unterworfen und vom Gesetz frei wären.

Es wäre denkbar, daß Gott jedem Menschen für jede konkrete Lage, in die er geraten war, durch direkte Mitteilung einen ganz konkreten Befehl erteilte, mit genauer Inhaltsbeschreibung der von ihm in dieser Lage zu leistenden Gedanken, Handlungen und Unterlassungen. Das hat er aber nicht getan. Eine solche Form des göttlichen Gesetzes würde der Schöpfung Gottes selbst widersprechen. Die Schöpfung ist kein Chaos von unzäh-

ligen Einzelpunkten, bei der jeder von den andern zunächst unabhängig wäre und erst von sich aus Fühlung mit den andern suchen müßte. Sie ist vielmehr geordneter Zusammenhang, wobei schicksalsmäßig jeder Einzeleristenz ein fester Ort im ganzen so zugewiesen ist, daß seine Existenz durch allseitige Bindungen gehalten wird. Diese schöpfungsgemäßen Bindungen werden vom Gesetz Gottes vorausgesetzt, anerkannt und zur Mittheilung des Gotteswillens in Ansatz gebracht.

8

Die Bindungen, durch die unsere Existenz gehalten wird, umfassen eine unabsehbare Fülle von Beziehungen, die jede für sich ein Ordnungsmerkmal enthalten. Meine irdische Existenz ist dadurch bestimmt, daß ich der bestimmte Sohn eines bestimmten Vaters bin. Dieses Verhältnis läßt sich nicht umkehren. Es ist also damit eine ganz bestimmte Ordnung zwischen meinem Vater und mir gesetzt, der ich zugeordnet bin. Hieran gibt es nichts zu drehen und zu deuteln. Hier gibt es kein „Zwielicht“, in dem dieses Verhältnis so oder so aufgefaßt werden könnte. Hier macht uns auch das Reden von „Vorläufigkeit“ nicht den geringsten Eindruck. Die Ordnung, daß er der Vater ist und ich der Sohn bin, ist nicht vorläufig, sondern endgültig. Sie gilt auf Lebenszeit. Dasselbe gilt von andern Familienbindungen.

Es gibt auch Ordnungen, denen wir nur in einem einzelnen Akt zugeordnet sind, z. B. im Käuferverhältnis oder im Helferverhältnis. Zwischen meinem Kaufmann und mir als Käufer besteht eine feste Ordnung, die ebenfalls meine irdische Existenz ordnet, zwar nicht für immer, wohl aber stets dann, wenn wir miteinander als Käufer und Verkäufer zu tun haben. Der barmherzige Samariter war dem Verwundeten am Wege nach Jericho als Helfer zugeordnet. Es bestand da, an diesem Tage, eine ganz feste Ordnung zwischen beiden, durch welche die irdische Existenz des Samariters bestimmt wurde. Sie machte aus dem Samariter den barmherzigen Samariter.

Ebenso besteht eine feste Ordnung, der wir durch Blut und Boden zugeordnet sind. Diese Ordnung ist nicht ein allgemeiner

Begriff, eine allgemeine Regel, wie Spätlinge des alten Rationalismus uns immer wieder andichten, nicht eine allgemeine Blutz- und Bodenz-, Feld-, Wald- und Wiesenordnung. Diese Ordnung besteht darin, daß ich konkreter Mensch der Blutsgemeinschaft meines Volkes und seinem Lebensraum zugeordnet bin. Sie ist ein Wesensmerkmal meiner irdischen Existenz und gilt, sofern sie in der Blutsgemeinschaft besteht, auf Lebenszeit. Sofern sie in der Gemeinsamkeit des Lebensraumes besteht, kann sie aufgehoben werden, z. B. durch Auswanderung. Das ist aber eine Ausnahme, die wir jetzt beiseite lassen können. Es ließen sich noch viele andere konkrete Beziehungen anführen, die zusammen unsere irdische Existenz ausmachen, von denen in den verschiedensten Abwandlungen daselbe gilt.

Einzelne dieser Ordnungen sind aber in sich noch wieder nach feineren Ordnungsmerkmalen differenziert. Eine von ihnen ist, wie gesagt, die konkrete Familie, der du zugeordnet bist. Innerhalb dieser Ordnung bist du wieder deiner Mutter als Sohn zugeordnet. Außerdem deiner Gattin. Drittens deinem Bruder. Viertens deiner Tochter. Jede dieser Beziehungen ordnet deine konkrete Existenz nach einer bestimmten Seite. Jede von ihnen ist demnach „Ordnung“ für dich. Die Ordnung „Familie“ ist also in sich wieder in engere und noch konkretere Ordnungen gegliedert.¹⁾

Ebenso verhält es sich mit der Blutsgemeinschaft meines Vol-

¹⁾ Wie es heißt, hat ein Kirchenführer an der Verwendung des Begriffes „natürliche Ordnungen“ in dem von mir mitunterzeichneten „Ansbacher Ratschlag von 1934“ Kritik geübt, indem er ironisch fragte, was denn unter „natürlicher Ordnung“ zu verstehen sei: „Ehe, Mehrehe, Dauerehe, Kameradschaftsehe?“. — Hierauf kann ich nur erwidern: Die Ordnung, die Ihnen, Hochwürden, gilt, ist die Ehe, die Sie am soundsovielten des Jahres soundsoviel mit Ihrer Frau Gemahlin geborenen Soundso geschlossen haben. Dieser Ehe sind Sie so zugeordnet, daß sich das Verhältnis zwischen Ihnen und Ihrer Gattin nicht umkehren läßt. Deshalb ist es „Ordnung“, und zwar „natürliche“ Ordnung, wobei allerdings das Kennzeichen der Nichtumkehrbarkeit nicht das einzige Ordnungsmerkmal ist. Ich erwähne es hier nur besonders, weil sich daran die letzte Möglichkeit knüpft, daß auch ein Einfältiger — wenn er nur nicht verstockt ist — versteht, warum wir das, was hier gemeint ist, ausgerechnet „Ordnung“ heißen.

kes, der ich durch Blut, Boden, Schicksal zugeordnet bin. Innerhalb dieser Ordnung bin ich einem bestimmten Finanzamt, einem bestimmten Wirtschaftskreis, einer bestimmten Altersschicht, einem bestimmten Dialekt, einer bestimmten Nachbarschaft, einer bestimmten Wissensgemeinschaft, einer bestimmten Feuermeldestelle zugeordnet — und so weiter ins Unendliche. Ich bin darin vor allem einer bestimmten Obrigkeit zugeordnet, die für das ganze Volk bürgerliche Gesetze gibt, für deren Durchführung sorgt, die befugt ist, für das ganze Volk zu reden und zu handeln, und die den Anspruch auf Gehorsam von allen Volksgenossen erhebt. Diese Ordnung, der ich auf diese Weise zugeordnet bin, ist die jetzt und in unsern Landesgrenzen geltende heutige deutsche Staatsordnung. Wenn sie den Anspruch auf Totalität erhebt, so verstehe ich das dahin, daß sie allen jenen Einzelordnungen, denen ich innerhalb der Volksgemeinschaft zugeordnet bin, also meinen ordnungsgemäßen Relationen zu meinen Nachbarn, meinen Lieferanten, meinem Berufskreis übergeordnet sein will. Das heißt: sie will als Organ des Volksganzen, von dem ich selbst nur ein Teil oder Glied bin, daß auch das Verhältnis jener Einzelordnungen zur Staatsordnung kein chaotisches oder willkürliches, sondern ein geordnetes ist. Diese Ordnung zwischen der allgemeinen Staatsordnung und den Einzelordnungen ist aber — um wieder das am leichtesten verständliche Ordnungsmerkmal anzuführen — nicht umkehrbar. Die Obrigkeit und die den Einzelordnungen zugeordnete Gefolgschaft können ihre Plätze an keinem Punkt vertauschen. Das Verhältnis ist also hier ähnlich der Familienordnung, wo das Vater=Sohn=Verhältnis, das eheliche Verhältnis, das Geschwisterverhältnis dem Familienzusammenhang unter- und eingeordnet sind. Auch die Staatsordnung ist „natürliche“ Ordnung, weil sie meine „natürliche“, d. h. durch Blut und Boden bedingte Existenz ordnet.¹⁾

¹⁾ Den Lesern meiner „Morphologie des Luthertums“ (Bd. II, Ziff. 4—6) wird deutlich sein, daß ich hier das Wort „Ordnung“ auch in dem Sinne verwende, der dort mit dem Wort „Stand“ gemeint ist. In jenem Buche hatte ich in erster Linie dem Sprachgebrauch Luthers zu folgen. Ich darf aber daran erinnern, daß das Wort *ordo* bei Luther sowohl mit „Ord-

Wie verhält sich zu diesen Ordnungen das Gesetz Gottes? Sie können jedenfalls untereinander nicht im Verhältnis des Wettbewerbs stehen, da sie beide „Wille Gottes“ für uns sind. Der Unterschied besteht vielmehr zunächst formell darin, daß die Ordnungen als solche stumme Willensorgane Gottes sind, während uns das Gesetz diesen Willen sagt. Das Gesetz ist Wort Gottes an uns. Es spricht zu uns überall da, wo uns das Wort Gottes als Forderung trifft.

Wir hören im 1. Petrusbrief: „Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem Könige als dem Obersten oder den Hauptleuten, als die von ihm gesandt sind“ (2, 13). Das ist eine sehr deutliche Kundgebung des göttlichen Willens. Er verpflichtet uns auf zweierlei „natürliche Ordnung“: erstens auf den Oberherrn der allgemeinen Staatsordnung, zweitens auf die Unterherrn, die zur Durchführung einer von jenem für einen engeren Bezirk geltenden Einzelordnung gesandt sind. Die Leser dieses Briefes sollten also sowohl dem römischen Kaiser wie auch seinem Statthalter, es sei in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien oder Bithynien (vgl. 1, 1) gehorsam sein. Selbstverständlich nicht jeder Leser allen Statthaltern, sondern jeder dem, der seinem Bezirk als Gebieter zugeordnet ist. Weiter: „Ihr Knechte seid untertan mit aller Furcht den Herren, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen“ (2, 18). Wieder ein deutliches Gebot, das den Leser, der zu einem andern Menschen im Knechtsverhältnis steht, an diese seine Ordnung bindet, der er konkret zugeordnet ist. „Desgleichen sollen die Weiber ihren Männern untertan sein“ (3, 1). „Desgleichen ihr Männer, wohnet bei ihnen mit Vernunft und gebt dem weiblichen als dem schwächeren Werkzeuge seine Ehre“ (3, 7). Oder im Brief an die Epheser: „Ihr Kinder seid gehorsam euern Eltern in dem

nung“ wie mit „Stand“ übersetzt werden kann, z. B. in dem von mir dort mehrfach verwendeten Lutherwort: *Vult Deus esse discrimina ordinum*. Um den jetzigen Zusammenhang nicht unnötig zu komplizieren, verzichte ich hier auf die Worte „Stand“ und „Beruf“, die selbstverständlich auch noch andre Momente enthalten als das Wort „Ordnung“.

Herrn, denn das ist billig“ (6, 1). „Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Zorn, sondern ziehet sie auf in der Zucht und Vermahnung zum Herrn. Ihr Knechte, seid gehorsam euern leiblichen Herrn mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens als Christo“ (6, 4f.). „Und ihr Herren, tut auch dasselbe gegen sie und lasset das Drohen“ (6, 9). Oder ein Gebot für das Käuferverhältnis: „Und daß niemand zu weit greife und übervorteile seinen Bruder im Handel“ (1. Thess. 4, 6). Oder vom Samariterverhältnis das Wort des Herrn: „So gehe hin und tue desgleichen“ (Luk. 10, 37). Oder vom Verhältnis der Altersschichten untereinander, an die Erwachsenen gewendet: „Sehet zu, daß ihr nicht jemand von diesen Kleinen verachtet“ (Matth. 18, 10).

Diese Worte, die alle göttlichen Willen sagen, ließen sich aus dem N. T. beliebig vermehren. Sie binden jedesmal an eine bestimmte natürliche Ordnung. Jedes von ihnen betrifft uns in einer der vielen Relationen, in denen wir stehen und die alle zusammen unsere irdische Existenz ausmachen. Diese wird so auch dem geoffenbarten Willen Gottes unterworfen, der uns hier im Wort gesagt wird und also Gesetz ist. Durch das offenbare Gesetz werden die natürlichen Ordnungen ausdrücklich unter Garantie Gottes gestellt.

Das ist von folgenschwerer praktischer Bedeutung. Sollen wir der Obrigkeit, den Eltern, den Herren nicht nur kraft natürlicher Ordnung, sondern kraft göttlichen Gesetzes untertan sein, so trifft uns das Gesetz Gottes mittelbar auch in den Einzelforderungen, die jene an uns richten. Wir sind den Eltern Gehorsam schuldig. Was ich im konkreten Fall innerhalb der Familienordnung zu tun habe, das sagt mir der Vater. Weil er von Gott autorisiert ist, verkündigt mir sein konkreter Auftrag mittelbar den Willen Gottes. Auf diese oder ähnliche Weise treten alle natürlichen Ordnungen, denen ich zugeordnet bin, unter die Autorität des göttlichen Gesetzes und zugleich in seinen Dienst. Das gilt selbstverständlich auch von der mir geltenden Staatsordnung.¹⁾

¹⁾ Ohne hier im einzelnen eine Auseinandersetzung durchführen zu können, möchte ich doch einige Untersuchungen nennen, die in den letzten Jahren

Dann erhebt sich freilich eine andere Frage mit ebenso folgenreicher Bedeutung, eine Frage, die mehr als einmal in der Geschichte zu Katastrophen geführt hat: ob denn damit jedes Staatsgesetz und jeder väterliche Befehl auch seinem Inhalte nach durch das Gottesgesetz legitimiert sein soll? Ob nicht vielmehr die Ordnungen selbst durch die Sünde der Menschen verderbt sind und also in ihrer konkreten Geschichtlichkeit, in der sie uns für sich beanspruchen, gar nicht um Gottes Willen für uns verbindlich sein dürfen? Hier sind Fragen zusammengebündelt, die entwirrt werden müssen.

Zunächst: die natürlichen Ordnungen sind durch die Sünde der Menschen verdorben? Soll das heißen, daß die Ordnung als Ordnung verdorben ist und deshalb keine Verbindlichkeit mehr hat? Das wäre ein unmöglicher Trugschluß. Zwischen Vater und Sohn besteht, wie gesagt, eine „natürliche Ordnung“. Ich kann schlechterdings nicht begreifen, wie diese Ordnung als Ordnung jemals sündhaft werden sollte. Sie kann vom Vater gemißbraucht, vom Sohn gebrochen werden. So angesehen wird sie allerdings durch die Sünde verdorben. Aber kein Bruch, keine Sünde kann die Ordnung selbst aufheben oder ihr auch nur einen

um diese Dinge gerungen haben: W. Stapel, Sechs Kapitel über Christentum und Nationalsozialismus, 1931; Der christliche Staatsmann, 1932. — Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 1932. — O. Procksch, Das Gesetz, Allg. Ev.-luth. KZ., 1933, Sp. 1042 ff.; Der Staatsgedanke in der Prophetie, 1933. — Fr. Gogarten, Politische Ethik, 1932; Einheit von Evangelium und Volkstum? 1933; Ist Volksgesetz Gottesgesetz? 1934. — M. Doerne, Die Kirche und der usus politicus legis, Allg. Ev.-luth. KZ., 1933, Sp. 1114 ff. — Paul Althaus, Die deutsche Stunde der Kirche, 1933; Totaler Staat? Zeitschr. „Luthertum“, 1934, S. 129 ff. — H. W. Schomerus, Christentum und Volkstum in der Mission, ebenda, S. 165 ff. — Luthers Stellung zu diesen Fragen nochmals darzulegen, halte ich nach dem, was ich im zweiten Bande meiner „Morphologie“ ausgeführt habe, für überflüssig. Ich hatte gehofft, daß meine dortigen Ausführungen über das „Recht bei Luther und Melancthon“ (Ziff. 27) wenigstens zur Vorsicht bei der Verwendung des Begriffes „natürliches Recht“ mahnen würden. Leider vergeblich. Es wird immer noch ganz munter vom „Naturrecht“ bei Luther geredet, als wenn Luther Pufendorf wäre.

Bruchteil ihrer Verbindlichkeit nehmen. Im Gegenteil: daß hier gesündigt wird, setzt ja gerade die unbedingte Gültigkeit, die unausweichliche Verbindlichkeit voraus. Gerade hier zeigt sich, daß die Ordnung als Ordnung Gottes Ordnung ist, daß sie im Dienst des göttlichen Gesetzes steht, das uns unsrer Sünde überführen soll. Oder: wird der durch Eheschließung zwischen zwei Menschen gesetzten Ordnung dadurch irgend etwas abgebrochen, daß die Ehe gebrochen wird? Nicht die Ordnung wird dadurch sündhaft, sondern die von den Menschen angerichtete Unordnung.

Daraus folgt, daß Mißbrauch oder Bruch einer Ordnung einen Menschen, der ihr zugeordnet ist, keineswegs davon freimacht oder von der weiteren Bindung dispensiert. Muß man das unter Christen unseres Bekenntnisses noch weiter ausführen? Wir haben schon das Wort angeführt, daß die Knechte mit aller Furcht den Herren untertan sein sollen, „nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen“ (1. Petr. 2, 18). Es wird dort noch hinzugefügt, dies gelte gerade dann, wenn einer Unrecht leidet. Das heißt doch wohl: wenn der Herr, dem der Knecht zugeordnet ist, seine Herrenstellung mißbraucht, also selbst die Ordnung gebrochen hat. Die natürlichen Ordnungen gelten nicht „vorläufig“, weil sie durch die Sünde gebrochen werden, sondern ihr Bruch ist nur Sünde, weil sie nicht vorläufig, sondern endgültig gelten.

Zweitens: Welche materiellen Einzelforderungen ergeben sich aus der Geltung der natürlichen Ordnungen, denen wir zugeordnet sind? Diese Frage ist besonders brennend, wo eine Ordnung von einem Menschen Gehorsam gegenüber menschlichen Befehlen fordert. Das ist keineswegs in jeder Ordnung der Fall, z. B. nicht im Samariterverhältnis oder unter Geschwistern. Es ist auch nicht „in der Ordnung“, wenn eine Ehefrau ihrem Gatten Befehle erteilt. Dagegen besteht auf jeder Seereise zwischen dem Kapitän des Schiffes auf der einen Seite, Mannschaft und Passagieren auf der andern eine „Ordnung“, die ihre inhaltlichen Einzelbestimmungen mindestens zum Teil aus der Befehlsgewalt des Kapitäns erhält — Beispiel einer „natürlichen Ordnung“, die nicht auf Lebenszeit gilt. Weil es aber zugleich

eine „Obrigkeit ist, die Gewalt über euch hat“, verlangt nicht nur die Schiffsordnung, sondern durch sie auch das Gesetz Gottes von uns als Reisenden Gehorsam. Bei der Gehorsamsleistung geht es unter Umständen um Leben und Tod. Das Schiff ist im Sinken, alles stürzt nach den Booten. Der Kapitän befiehlt: Zuerst die Frauen und Kinder! Gehorsam bedeutet für mich im allerletzten Augenblick vielleicht Verzicht auf Rettung überhaupt. Natürlich kann man hier auch das Motiv der Liebe zum Nächsten mobilisieren. Aber unabhängig davon besteht die Frage: Bin ich den Einzelforderungen des Kapitäns bis zu dieser äußersten Konsequenz um Gottes willen Gehorsam schuldig?

Wir überlassen dem Leser die Beantwortung, lassen uns aber an der Hand dieses Beispiels die zweite Frage in weitere Unterfragen zerlegen. Also drittens: aus welcher Quelle schöpft der Kapitän den Inhalt seiner Forderungen, die er an Mannschaft und Passagiere richtet? Aus welcher der Vater? Aus welcher die Obrigkeit? Alle hier möglichen Antworten lassen sich theologisch in dem Satz zusammenfassen: e ratione. Dabei ist unter ratio, Vernunft, alles zu verstehen, was nicht „Offenbarung“ im theologischen Sinne ist, also nicht etwa nur Vernunft als „Urteilstkraft“, sondern auch: Sitte, Recht, Staatsgesetz, Geschichte, Ehrgefühl, menschlicher Auftrag, Zweckmäßigkeit, politischer Wille usw.

Es könnte scheinen, als würden damit die, welche zu gehorchen haben, der Willkür derer, die Gewalt über sie haben, ausgeliefert. Das ist, objektiv angesehen, in der Tat nur Schein. Denn alle jene Quellen sind gerade deshalb, weil sie innerweltlich sind, auch begrenzt. Die ratio in jenem umfassenden Sinne setzt nicht nur Kompetenzen, sondern begrenzt sie auch. Man kann sich das sofort wieder am Schiffsbeispiel oder an der Staatsgewalt klar machen. Die verfassungsmäßige Obrigkeit ist in ihren Forderungen durch die Verfassung, eine rein tyrannische durch den tatsächlichen Umfang ihrer Macht beschränkt. Die Forderung, so oder so zu denken, geht unter allen Umständen über die Macht eines Tyrannen hinaus.

Und endlich viertens: Ist die Gehorsamspflicht auf solche

Sorderungen beschränkt, die sich innerhalb der rational begründeten Kompetenzen der Herrschenden halten? Oder was auf dasselbe hinauskommt: Gibt es eine Verpflichtung zum Ungehorsam? Oder, wie das Mittelalter und die Reformationszeit formulierten: Gibt es ein Widerstandsrecht gegenüber der Obrigkeit? Oder im Sinne der späteren Zeit: ein Revolutionsrecht?

Diese Fragen können noch nicht mit unsrer früheren Feststellung beantwortet sein, daß Mißbrauch oder Bruch einer Ordnung die Ordnung selbst nicht aufheben und deshalb auch nicht von ihrer weiteren Geltung dispensieren können. Das angeführte Zitat aus 1. Petr. 2, 18 hat antile Sklavenverhältnisse im Auge. Hier wird durch den geforderten Gehorsam auch dann, wenn dem Gehorchenden selbst dadurch Unrecht geschieht, die Ordnung selbst in der Tat noch nicht aufgehoben. Das ist aber sofort anders, wenn etwa ein Ehemann die Gattin zum Ehebruch mit einem Dritten zwingen wollte. Hier hat die Gehorsamspflicht der Frau (1. Petr. 3, 1) automatisch ein Ende, weil der Gehorsam die Ordnung, die allein die Befehlsgewalt des Mannes begründet, nicht erfüllt, sondern zerstört. Ebenso wenn eine Obrigkeit befiehlt, der Staatsordnung, aus der sie selbst ihr Recht auf Gehorsam ableitet, zu widerstreben. Oder wenn eine andre, die ihre Autorität aus dem Willen einer Volksgemeinschaft herleitet, Handlungen befiehlt, die dieselbe Volksgemeinschaft zerstören. In diesen und verwandten Situationen ist Ungehorsam gerade um der geltenden Ordnung willen geboten. Alle diese Überlegungen bleiben im Rahmen der ratio — so gut wie die Kompetenzen der Herrschenden und der aus ihnen abgeleiteten Einzelsorderungen. Auch die Frage des Revolutionsrechtes kann nur innerhalb dieses Rahmens beantwortet werden. Wir halten uns damit aber auch formell im Rahmen des göttlichen Gesetzes, das uns ja in die natürlichen Ordnungen mit ihrer immanenten Rationalität hinweist.

Dieser Rahmen wird aber an einem Punkt gesprengt. Dem Leser wird schon längst das Wort eingefallen sein: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen“ (Apg. 5, 29). Darüber gibt es unter den Christen aller Konfessionen keinerlei Meinungsverschiedenheit. Hier wird mit der Möglichkeit eines

materiellen Konfliktes zwischen Gottesgebot und Menschengebot gerechnet. An welchen Konflikt dabei gedacht ist, zeigt die Geschichte, in der das Wort gesprochen wurde. Es ist die Antwort des Petrus auf die Forderung des Hohenpriesters: „Haben wir euch nicht mit Ernst geboten, daß ihr nicht solltet lehren in diesem Namen?“ (d. h. im Namen Jesu Christi). Der materielle Konflikt besteht also darin, daß die Verkündigung des Evangeliums von Gott geboten, von der menschlichen Obrigkeit verboten wird. Hier muß man Gott mehr gehorchen denn den Menschen.

Hier wird in der That das gesamte System der natürlichen Ordnungen durchbrochen. Aber dieser Durchbruch wird falsch gesehen, wenn man jenes Petruswort als eine bloße Verkläufelung der Gehorsamspflicht gegenüber der staatlichen Obrigkeit auffaßt. Tut man dies doch — und es geschieht leider allzu oft, auch bei Theologen — so leistet man dem Irrtum Vorschub, als könne die Verkündigung des Evangeliums, die im Fall des Petrus gegen die staatliche Obrigkeit erfolgte, im andern Fall — wo sie nämlich der Verkündigung zustimmt — unter ihrer Autorität erfolgen. Jeder weiß, zu welcher Verwirrung dies führen kann und geführt hat.

Der Verwirrung wird man nur Herr, wenn man den natürlichen Ordnungen, einschließlicly der staatlichen, alles gibt, was ihnen gebührt. Sie sind dazu bestimmt, unsre gesamte natürliche Existenz zu ordnen, ohne Wenn und Aber, und ohne jede Klausel. Ihre Durchführung geschieht in dem angegebenen Sinne ausschließlich e ratione. Damit sind auch ihre Kompetenzen im einzelnen gesetzt und — begrenzt. Was aber Petrus tat und was die Kirche tut, wenn sie das Evangelium verkündigt, ist kein Bruch der Staatsordnung, kann es niemals sein, weil es sich jenseits aller Staatsordnung vollzieht. Denn das Wesenhafte an dieser Verkündigung besteht nicht darin, daß hier der Mensch Petrus redet, sondern daß in seiner Rede das Wort Gottes ergeht, für das keine ratio, auch keine natürliche Ordnung als solche Raum bietet. Nicht Petrus bricht die Staatsordnung, sondern die Staatsgewalt, die ihm das Evangelium verbietet, indem sie etwas anderes sein will als „natürliche Ordnung“.

Die Clausula Petri von Apg. 5, 29 ist nicht eine Verkläufelung der Gehorsamspflicht gegenüber der Staatsordnung, sondern die einfache Erinnerung daran, daß die Staatsordnung „natürliche Ordnung“, nicht weniger, aber auch nicht mehr ist.

11

Erst von hier aus läßt sich das Letzte über das Verhältnis des göttlichen Gesetzes zu den natürlichen Ordnungen sagen. Das Gesetz steht im Dienst des Evangeliums. Aber damit es diesen Dienst leistet, muß es uns gesagt werden. Es muß uns ebenso verkündigt werden wie das Evangelium. Denn wenn es uns auch in die natürlichen Ordnungen hinweist, so wäre es doch ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, daß es darin aufgeht. Diese Ordnungen werden e ratione realisiert. Und dieser Maßstab ist auch durchaus hinreichend, um einen immanenten Bruch der Ordnungen festzustellen. Er ist hinreichend, um ein geordnetes Leben der Menschen untereinander zu ermöglichen. Aber er besagt noch nichts für das Urteil Gottes über dies alles.

Das Gesetz Gottes aber fordert uns gerade vor den Richterstuhl Gottes. Es ist sein Urteil über uns, das darin über uns ergeht, daß es uns als Gottes Wort gesagt wird. In dieser Hinsicht gilt aber von ihm dasselbe wie vom Evangelium, daß keine ratio, auch keine natürliche Ordnung dafür Raum hat. Die ratio urteilt und kann urteilen, daß wir diese oder jene konkrete Ordnung, der wir zugeordnet sind, erfüllen, weil wir sie nicht brechen. Mit dieser Feststellung endigt deshalb auch das Urteil aller kompetenten Hüter dieser Ordnungen. Der weltliche Richter kann nur urteilen, ob wir das geltende Staatsgesetz gehalten oder gebrochen haben, und dementsprechend, ob wir unschuldig oder schuldig sind. Das Gesetz Gottes dagegen sagt uns, daß wir vor Gott auch dann schuldig sind, wenn wir uns innerhalb der natürlichen Ordnungen gehalten, diese also vor Menschenaugen nicht gebrochen haben. Es fordert den ganzen Menschen für seinen Schöpfer und Herrn. Und es fordert ihn zugleich ganz für den Nächsten (Luk. 10, 27). Es zeigt uns, daß diese Forderung niemals durch eine Summe von einzelnen Gehorsams-

akten erfüllt wird — „nicht gute Werke machen einen guten frommen Mann“, sagt Luther — auch nicht durch das Nichtbrechen der einzelnen Ordnungen. Es verpflichtet uns auf diese Ordnungen, weil sich darin unsre von Gott geordnete irdische Existenz vollzieht. Aber es transzendiert sie zugleich, indem es uns offenbart, was wir Gott gerade dann schuldig geblieben sind, wenn wir uns durch Erfüllungen der natürlichen Ordnungen unsre eigene irdische Existenz sichern ließen.

So führt uns das Gesetz Gottes immer auf den gleichen Punkt zurück. Es bezeugt uns die Wirklichkeit des Richters, für den es keine Unschuldigen gibt. Es bezeugt uns, daß unsre gesamte natürliche Existenz gerichtet ist. Es bezeugt uns, daß wir ihr verfallen sind, daß wir den natürlichen Ordnungen niemals entinnen können, gleichviel, ob wir sie respektieren oder brechen, weil wir ohne sie gar nicht irdisch existieren könnten — und daß wir doch gerade dadurch in den Widerspruch gegen Gott hineingetrieben werden, daß wir unsre Existenz sichern müssen. Es bezeugt uns die ganze Hoffnungslosigkeit unserer Lage: wir können tun, was wir wollen, so oder so sind wir im Widerspruch gegen Gott befangen und also seinem Gericht verfallen. Das Gesetz wirkt Zorn (Röm. 4, 15) und es offenbart uns Gottes Zorn. Wie wir früher feststellen mußten, daß die natürlichen Bindungen, sofern wir ihnen schicksalhaft verfallen sind, gegen uns gerichtete Waffen in der Hand Gottes sind (oben Ziffer 4), so zeigt uns das Gesetz Gottes, daß sie umgekehrt als ethische Bindungen die Mittel sind, durch die wir gegenüber Gott schuldig werden.

Durch die Werke des Gesetzes wird kein Fleisch vor Gott gerecht. Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20; Gal. 2, 16). Das ist der notwendige Dienst, den es dem Evangelium leisten muß. Denn nur Sünder, und zwar solche, die wissen, daß sie es sind, können begnadigt werden. Wenn der Glaube Umkehr bedeutet, so muß man wissen, wovon man umkehren soll und wozu man umkehren soll. Das Gesetz Gottes muß die Unentrinnbarkeit unsrer hoffnungslosen Lage vor Gott aufdecken. Das geschieht, indem es uns die richtende Gegenwart Gottes in seinem Wort bezeugt. Aber als wirk-

liches Gericht kann dies nur vernommen werden, wenn es uns in unsrer konkreten irdischen Existenz trifft und zwar jetzt nicht so, wie wir sie schicksalsmäßig, sondern wie wir sie ethisch erleben. Es ist nicht schwer in allgemeinen Redensarten von Schuldigsein und Gerichtetsein zu sprechen. Das gibt jeder Theologie eine „interessante Note“. Und es bereitet dem Leser ein angenehmes Gruseln, — ähnlich wie mancher gern Geschichten liest, in denen der Strafvollzug an andern durch den Henker genau beschrieben wird. Theologen, die immer davon zu reden wissen, erhalten die Prädikate: Männlich, aufrecht, tapfer. Wenn sie ihre großen Worte einer „ganzen Zeit ins Gesicht schleudern“, so reden sie „mit Vollmacht“. Wir wollen das nicht bestreiten. Wir meinen nur, daß es für den Leser auch wichtig ist, das Gericht des göttlichen Gesetzes auf sein eigenes, privatestes Leben anzuwenden und zu erkennen, wo er denn tatsächlich auch im einzelnen gefehlt hat. Hierzu nimmt das Gesetz die natürlichen Ordnungen wieder in seinen Dienst, wie es der Herr in der Bergpredigt Matth. 6, 21 ff. gelehrt hat. Oder mit Luther im Al. Katechismus auf die Frage: „Welche Sünden soll man denn beichten?“ — „Da siehe deinen Stand an, nach den zehn Geboten, ob du Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Herr, Frau, Knecht seiest, ob du ungehorsam, untreu, unfleißig gewesen seiest, ob du jemand Leide getan hast mit Worten oder Werken, ob du gestohlen, versäümet, verwahrloset, Schaden getan hast.“

Und zuletzt ist noch zu sagen, daß die natürlichen Ordnungen, Gesetz und Evangelium nicht in einem einmaligen Akt in unserm Leben zusammenstoßen. Vielmehr füllen sie in ihrer Zusammengehörigkeit wie in ihrer Gegensätzlichkeit das gesamte Leben des glaubenden Sünders aus. Das Evangelium und der Glaube erzeugen und bilden den neuen Menschen, den ewigen Menschen im Anbruch. Aber dieser Anbruch vollzieht sich nur im gleichzeitigen Abbruch des Alten. Das sind zwei Seiten desselben Aktes. Zum Abbruch des Alten bedarf auch der glaubende Sünder bis zum Ende seiner irdischen Existenz in den natürlichen Ordnungen der beständigen Überführung durch das Gesetz Gottes.

Die Kirche gegenüber der Bindung an Blut und Boden

12

Die Bindung an Blut und Boden bringt uns in Konflikt mit Gott (oben Ziffer 4). Sie wird aber vom glaubenden Menschen im Lichte der göttlichen Heilsoffenbarung als „väterliche, göttliche Güte und Barmherzigkeit“ empfangen (Ziffer 6). Sie wird durch das Gesetz Gottes als ethische Ordnung autorisiert (Ziffer 9) und transzendiert (Ziffer 11).

Damit ist auch die christliche Kirche in mehrfacher Hinsicht auf Blut und Boden bezogen. Sie wendet sich mit ihrer Verkündigung an die durch Blut und Boden gebundenen Sünder. Sie verkündigt ihnen Christus und in ihm die Heilsoffenbarung Gottes, die den Glaubenden von Blut und Boden löst und ihm zugleich alles Irdische, das seine Existenz begründet und erhält, als Geschenk Gottes zurückbringt. Sie predigt ihnen das Gesetz Gottes, das sie in die natürlichen Ordnungen, auch in die durch Blut und Boden begründete Volksgemeinschaft, hineinweist. Dies werden alle begreifen, die sich der irdischen Bindungen ihrer Existenz bewußt sind, alle, die wissen, daß ihnen — mit der Konkordienformel zu reden — „der alte Adam anhänget bis in die Gruben“. Bleiben auch die glaubenden Sünder irdisch, d. h. auch an Blut und Boden gebunden, so muß die Kirche bis an den jüngsten Tag das Gesetz predigen. Tut sie es nicht, so ist auch das Evangelium von ihr in den Wind geredet.

Predigt von Christo, Predigt des Evangeliums ist ihre eigentliche Sendung. In ihr vollzieht sie ihren Auftrag und verwirklicht sie ihr Wesen. Ihre Aufgabe ist, grob gesprochen, aus Sündern glaubende Sünder zu machen. Deshalb heißt sie in unserm Bekenntnis „Versammlung aller Gläubigen“. Um glaubende Sünder zu machen, muß sie Vergebung der Sünden

verkündigen. Aber wer nicht unter dem Gesetz Gottes Buße tut, der kann auch nicht glauben, also auch keine Vergebung der Sünden empfangen. Der Büssende wiederum weiß, daß er in seiner irdischen Existenz bis zum jüngsten Gericht Sünder bleibt und daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ihm verliehen, geschenkt, zugesprochen, aber niemals von ihm geleistet ist. Die Kirche weiß dies auch, sollte es wenigstens wissen. Die „Versammlung aller Gläubigen“ heißt im lateinischen Text unseres Bekenntnisses congregatio sanctorum, weil die Heiligkeit der Gläubigen geglaubte, d. h. verliehene, zugesprochene, geschenkte Heiligkeit, nicht weil sie geleistete Heiligkeit ist. Ihr Glaube ist nie ohne Liebe, ihre geschenkte Gerechtigkeit nicht ohne Früchte der Buße. Aber ihre Gliedschaft in der Kirche beruht nicht auf dem, was sie hierin erreicht haben, sondern allein darauf, daß sie sich nach wie vor als Sünder wissen.

Um diese Sendung zu erfüllen, die wesenhaft in der Verkündigung beruht, bedarf die Kirche der Freiheit. Sie bedarf ihrer, um das Evangelium zu verkündigen. Gegenüber weltlichen Gewalten, die sie darin hindern, gilt die Clausula Petri (oben Ziffer 10). Sie bedarf der Freiheit aber ebenso zur Predigt des Gesetzes. Deshalb gilt diese Clausula auch hier. Die Gefahr des Konfliktes ist dabei immer gegeben. Im Verhältnis zum Evangelium sowohl da, wo alle „Religion als Opium für das Volk“ von staatswegen gebrandmarkt wird, wie auch in allen theokratischen Staatsformen. Dagegen kann die Predigt des Gesetzes eigentlich nur da Widerspruch hervorrufen, wo man es nicht vertragen kann, daß Menschen, die alle bürgerliche Gerechtigkeit erfüllt haben, noch Sünder sein sollen. Die Kirche hat kein Recht, einem hieraus hervorgehenden Konflikt auszuweichen. Sie hat auch keine Veranlassung, einen solchen Widerspruch etwa dadurch zu entwaffnen, daß sie auf ihre segensreichen Wirkungen für den Staat hinweist. Sie kann nur immer wieder betonen, daß sie mit ihrer „Sünderpredigt“ nicht menschliche Geringschätzung anderer, sondern göttliches Urteil verkündigt, wie ihr von Gott geboten ist.

Abgesehen von diesem Widerspruch ist aber schlechterdings nicht einzusehen, wie gerade die Gesetzespredigt die Kirche mit

der Staatsordnung in Konflikt bringen sollte, vorausgesetzt, daß sie wirklich damit ihre Glieder in die natürlichen Ordnungen hineintreibt und diesen die Ordnung unserer irdischen Existenz überläßt (oben Ziffer 10). Damit leistet allerdings die Kirche auch den Völkern und Staaten wie allen übrigen natürlichen Ordnungen einen praktischen Dienst. Denn daß einer, der sich unter der Autorität Gottes zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtet weiß, weniger bereit sein sollte, dem Staat und seinem Volk alles zu leisten, was von ihm verlangt wird, als einer, der dies nur aus Furcht vor dem Staatsanwalt tut — das wird hoffentlich auch dem verbohrtesten Kirchenfeind einleuchten. Ebenso werden sich alle, die ihre Volksgemeinschaft als Geschenk aus der Hand Gottes empfangen, an Treue gegenüber ihrem Volk von niemand überbieten lassen. Am allerwenigsten von denen, die nur deshalb mit „künftigen Jahrtausenden“ um sich werfen, weil sie von den vergangenen keine Ahnung haben. Es ist also kein Grund ersichtlich, weshalb eine Staatsgewalt, die selbst keine theokratischen Aspirationen hat, der Kirche die Freiheit versagen sollte, ihrem Auftrag gemäß auch das Gesetz Gottes zu verkündigen.

Die Kirche hat von sich aus keine Möglichkeit, theokratische Aspirationen der Staatsgewalt zu verhindern. Aber sie kann und muß sich selbst davon freihalten. Theokratie ist irdische Herrschaft im Namen Gottes. Die Versuchung, sie zu beanspruchen, ist für Staatsgewalt und Kirchengewalt gleich groß. Aber die Gründe für ihre notwendige Bekämpfung sind bei beiden verschieden. Die Staatsgewalt ist zwar von Gott selbst autorisiert, das irdische Leben der Volksgemeinschaft zu ordnen — darauf beruht auch die Gehorsamspflicht der Untertanen (oben Ziffer 9). Aber den Inhalt ihrer Gesetze, Befehle, Anordnungen erhält sie nicht durch göttliche Offenbarung. Sie entnimmt ihn vielmehr den weltimmanenten Überlegungen, Notwendigkeiten, Zweckmäßigkeiten, über die sie selbst verfügt, in denen sie deshalb auch fehlgreifen kann (Ziffer 10). Sie kann also ihre Herrschaft

aus dem göttlichen Auftrag herleiten. Aber sie kann sie nicht im Namen Gottes ausüben. Ein Herrscher kann seinen Attributen den Zusatz geben „von Gottes Gnaden“. Aber seine Gesetze und Urteile ergehen „im Namen des Königs“ oder „im Namen des Volkes“. Die Kirche dagegen leitet sich selbst wie auch den Inhalt ihrer Funktionen aus göttlichem Auftrag her. Sie übt diese Funktionen „im Namen Gottes“ aus. Aber bei ihr bestehen diese Funktionen gerade nicht im Herrschen. Der Staat kann nicht Theokratie sein, weil er nicht im Namen Gottes herrschen, die Kirche kann es nicht sein, weil sie nicht im Namen Gottes herrschen kann.

Die Geschichte lehrt freilich, daß sich der Versuch zur Theokratie trotzdem immer wiederholt. Die Ursache dafür ist wohl zum Teil allgemein menschlicher Natur: gerade der Kirchenführer steht in beständiger Versuchung den tatsächlichen Einfluß, den er als Organ der Kirche hat, für seinen sehr menschlichen Willen zur Macht zu mißbrauchen. Die Ursache kann aber auch in einer falschen Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Kirche, also in einer falschen Theologie liegen. An diesem Punkt bestehen grundlegende Differenzen der verschiedenen christlichen Konfessionen. Es bezeugt weder Einsicht noch Kenntnis der Geschichte, wenn manche Politiker hier nur von Theologengezänk reden, das endlich verstummen müsse. Es gibt hier auch innerprotestantische Gegensätze, die sich wohl eine Zeitlang verdecken, aber niemals überbrücken lassen. Der Eindruck, es handle sich hier nur um Theologengezänk, ist begreiflich. Auch in den Kirchen — in allen — gibt es Führer und Geführte. Bei der Kirchenführung kommt der Theologie eine erhebliche Bedeutung zu — diese Lehre Schleiermachers wird auch sein erbittertster Gegner nicht bestreiten. Was aber Theologengezänk und was notwendige dogmatische Auseinandersetzung ist, kann zuletzt nur entscheiden, wer das Ganze der Kirchenlehre mit allen Fragwürdigkeiten und Notwendigkeiten von innen her beherrscht. Dem Politiker wird vielleicht der Streit um die Rechtfertigungslehre im Reformationsjahrhundert als bloßer Wortstreit erscheinen. Der Historiker aber weiß, daß infolge dieses Streites das gesamte Abendland ein anderes Gesicht erhalten hat. Und

der Theologe wird die inneren Gründe dafür angeben können. Er weiß, daß die Rechtfertigungslehre Luthers zu einer andern als der mittelalterlichen Auffassung von der Kirche führen mußte, einer Auffassung, die den Verzicht auf die Theokratie einschloß. Er weiß auch, wie aus einer andern Theologie bei Calvin die theokratische Kirchauffassung wieder hervorging. Man kann nur wünschen, daß sich auch der Politiker über die Tragweite der verschiedenen Theologien keiner Täuschung hingibt. In den politischen Führerschulen sollte von Sachkundigen auch eine Einführung in die Morphologie der Konfessionen gegeben werden. Das würde zur Klärung des Verhältnisses von Kirche und Staat ebenso viel beitragen, wie wenn die Kirchenführer aller Konfessionen aus Dostojewskis Legende vom Großinquisitor lernten, in welcher inneren Gefahr sie selbst beständig schweben. Dabei ist nicht zu vergessen, daß sich auch manche Synoden aus Groß- und Kleininquisitoren zusammensetzen.

Das lutherische Kirchentum ist unter allen andern christlichen Konfessionen am weitesten von theokratischen Ansprüchen entfernt. Die Reibungsfläche mit der Staatsgewalt ist daher hier am allergeringsten. Das ist weder ein Lob noch ein Tadel für unsere Kirche, auch nicht die bloß formale Anwendung einzelner Bekenntnissätze, sondern die einfache Folge ihrer Beschränkung auf ihren göttlichen Auftrag. Sie hat gegenüber der Staatsgewalt kein anderes Verlangen als das der Freiheit der Verkündigung. Aber auch wenn ihr diese Freiheit gewährt wird, wenn sie sich grundsätzlich und tatsächlich auf das beschränkt, was ihr aufgetragen ist, wenn sie auf jeden theokratischen Anspruch verzichtet, wenn Staatsordnung und Kirche ihre Funktionen scharf und friedlich gegeneinander abgrenzen — selbst dann können sie nicht wie Mond und Sonne neben- oder hinter- oder über- und voreinander herlaufen.

Sie sind vielmehr auf das konkreteste und unlösbar miteinander verbunden. Einfach deshalb, weil die der Staatsordnung unterworfenen und die der Kirche angehörenden Menschen dieselben sind. Das wird auch dadurch nicht anders, daß man nur von „Kirche im Raume des dritten Artikels“ spricht. Denn die Gemeinde der Heiligen, von der dieser Artikel redet, besteht bis

an den jüngsten Tag aus blut- und bodengebundenen Sündern. Das gilt aber nicht nur von den armen Laien, sondern auch von deren Pfarrern, Bischöfen, Kirchenjuristen und sogar von den Mitgliedern der Synoden. Wer immer zur Kirche gehört, der gehört auch zu einer bestimmten Volksgemeinschaft und ist deshalb auch deren staatlicher Ordnung unterworfen. Daraus folgt, daß die Gewährung jener Freiheit zur Verkündigung zwar als „Freiheit der Kirche“ bezeichnet werden kann, daß aber die Freiheit der Kirche keineswegs einzelne ihrer Glieder, auch nicht ihre synodalen oder episkopalen Führer von der Staatsordnung erimiert. Diese sind vielmehr genau so wie alle andern Glieder des Volkes den geltenden Staatsgesetzen unterworfen. Sie sind der Staatsgewalt auch für alle ihre Handlungen, auch für die spezifisch „kirchlichen“ verantwortlich, weil und sofern sich jede „kirchliche“ Handlung auch im Raume des Staates vollzieht. Ebenso gilt selbstverständlich alles, was über die ethische Bindung des Christen an die Blutsgemeinschaft seines Volkes gesagt wurde, ohne Einschränkung auch den Amtsträgern der Kirche.

Die Gewährung jener „Freiheit der Kirche“ von seiten der Staatsgewalt besagt nicht weniger aber auch nicht mehr, als daß den kirchlichen Organen die Bestimmung über den Inhalt der kirchlichen Verkündigung überlassen wird. Dies bedeutet an und für sich keine eigentliche Selbstbeschränkung der Staatsgewalt, solange sich die kirchliche Verkündigung in den aufgezeigten Grenzen hält, d. h. solange ihre Substanz den Gehalt der Staatsordnung transzendiert. Ein grobes Beispiel! Die kirchliche Lehre, daß Gott Sünden vergibt, transzendiert alle Staatsordnung. Sie durchkreuzt sie aber nicht, solange nicht etwa von der Kirche Tolstoische Forderungen daraus gezogen werden. Dieselbe Tat, die als Sünde von Gott vergeben wird, kann und soll nach dem geltenden Staatsgesetz gerichtet und bestraft werden. Derselbe Paulus, der in der Gewißheit der göttlichen Sündenvergebung lebt, ist bereit zu sterben, wenn er das Gesetz des römischen Kaisers gebrochen hat (Apg. 25, 11). Liegt demnach in der Gewährung der „Freiheit der Kirche“ auch keine eigentliche Selbstbeschränkung der Staatsgewalt, so bedeutet sie doch, wenn sie generell erfolgt, stets Entgegenkommen, das Ver-

trauen voraussetzt. Eine Staatsführung, die ihrer eigenen umfassenden Verpflichtung gegenüber dem Volksganzen bewußt ist, kann sie nicht ins blaue hinein gewähren. Gerade wenn von kirchlicher Seite die Bereitschaft betont wird, dem Staat zu geben, was ihm gebührt, dann darf der Staatsgewalt auch nicht das Recht bestritten werden, sich vor Gewährung der „Freiheit der Kirche“ über den wesentlichen Inhalt der kirchlichen Verkündigung zu unterrichten.

Diese Aufgabe erfüllt das Bekenntnis der Kirche. Es hat zunächst eine rein kirchliche Funktion. Es will aussprechen, was in der Kirche geglaubt wird. Es ist Bekenntnis zu dem, was geglaubt wird. Es ist das menschliche Ja zur Offenbarung Gottes.¹⁾ Wenn es einem Bekenntnis gelingt, dies auszusprechen, dann ist es zugleich Kirchenlehre. Die Frage, ob es ihm gelingt oder gelang, ist freilich der Kirche in jedem Augenblick neu gestellt. Fällt das Urteil negativ aus, so muß es durch ein andres ersetzt werden. Fällt es aber, gemessen an der in der heiligen Schrift bezeugten Offenbarung Gottes positiv aus, so wird es als Kirchenlehre auch zur Norm der kirchlichen Einzelverkündigung. Die Kirche als Gemeinde der Glaubenden kann und muß von den mit der Verkündigung beauftragten Amtsträgern verlangen, daß ihre Predigt mit dem im Bekenntnis bekannten Glauben der Kirche übereinstimmt. Das Bekenntnis sagt also nicht, was geglaubt werden soll, sondern was geglaubt wird. Wohl aber, was gelehrt werden soll. Es enthält keine Glaubensverpflichtung, wohl aber eine Lehrverpflichtung. Das ist die innerkirchliche Funktion des Bekenntnisses.

Aber gerade weil es diese Funktion für die Kirche selbst hat, kann es auch jene Aufgabe gegenüber der Staatsgewalt erfüllen. Wenn in der Kirche Ordnung herrscht — und das Wesentliche dabei ist, daß bekenntnismäßig gepredigt wird — dann kann auch die Kirchenleitung der Staatsgewalt gegenüber dafür einstehen, daß ihr Vertrauen bei genereller Gewährung der „Frei-

¹⁾ Vgl. meinen Vortrag „Glaube und Bekenntnis im Lichte von Marburg und Augsburg“ in der amtlichen Denkschrift über den lutherischen Weltkonvent in Kopenhagen 1929, sowie meinen Aufsatz „Der Weg zum kirchlichen Bekenntnis“, Zeitwende 1930, S. 493 ff.

heit der Kirche“ nicht getäuscht wird. Einer bekenntnislosen Kirche, d. h. einer Kirche mit unbeschränkter Lehrwillkür, kann eine pflichtgemäß handelnde Staatsführung diese Freiheit nicht gewähren, ohne die Staatsicherheit, für die sie verantwortlich ist, dauernd zu gefährden.

So liegen die Dinge für das lutherische Kirchentum, sofern es wirklich Bekenntniskirche sein will. Für das römisch-katholische liegen sie wesentlich anders, weil dort noch andere Faktoren als das Bekenntnis für die Kirche konstitutiv sind. Sie liegen überall anders, wo die Kirche mehr oder weniger deutliche theokratische Ansprüche erhebt. Diese zeigen sich praktisch darin, daß die Kirche eine ethische Organisation neben der völkischen oder staatlichen aufrichten will, über deren Aufbau und Pflichtenkreis sie allein — „im Namen Gottes“ — verfügt. Jedes geordnete Kirchentum ist freilich zugleich auch immer ethische Ordnung, schon deshalb, weil es ein kirchliches Amt braucht, dessen Verwaltung ebenso ethische Anforderungen an seine Träger stellt wie an alle, für die es Autorität sein soll. Aber dieses Ethos der spezifischen Kirchenordnung hat seinen Grund und seine Grenzen an den rein kirchlichen Funktionen der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung. Der theokratische Anspruch beginnt da, wo die Kirche von sich aus auch das bürgerliche Ethos ihrer Glieder zu ordnen versucht. Die Grenzen sind zuweilen fließend, besonders da, wo sich kirchliche Sitte mit völkischem Brauchtum deckt. Bei kirchlichen Begräbnissen etwa kann die Kirche Forderungen des Anstandes und des Taktes stellen, die ihr selbst als einfache Achtung vor der Wortverkündigung, ändern aber bereits als Eingriff in die bürgerliche Sphäre erscheinen. Aber darüber kann man nicht im Ernst streiten. Wo die Kirche jedoch für ihre Glieder Wirtschaftsgesetze erläßt, z. B. den erlaubten Zinssatz begrenzt, wo sie durch ihre Organe den Speisezettel der privaten Haushaltungen überwacht, wo sie über das Maß der Verbindlichkeit des staatlichen Beamteneides entscheiden will, wo sie die Außenpolitik des Staates sabotiert — alles dies und noch sehr viel mehr der Art ist bekanntlich vorgekommen — da liegt stets der theokratische Anspruch zugrunde.

Es gehört zu den Grundlehren des lutherischen Bekenntnisses, daß es hiermit ein für allemal gebrochen hat. Wenn die Deutsche Evangelische Kirche begründeten Anlaß hat, sich das Augsburger Bekenntnis zueigen zu machen, mit dessen Verkündigung ihre Rechtsvorgänger einst vor Kaiser und Reich ans Licht getreten sind, so nicht zuletzt wegen des Artikels 28 „De potestate ecclesiastica“. Nach lutherischer Lehre vollzieht sich das Ethos des Christen ausschließlich in den natürlichen Ordnungen, von denen früher gesprochen wurde. Die „Freiheit der Kirche“ bedeutet für uns nicht Freigabe gewisser ethischer Gebiete von seiten der Staatsordnung, auch nicht Selbstbeschränkung des Staates zugunsten der Herrschaft der Kirche über diese Gebiete, sondern allein Freiheit des kirchlichen Bekenntnisses, d. h. der kirchlichen Verkündigung.

14

Dann entsteht allerdings die andre Frage, ob denn überhaupt die Kirche einen neben der Staatsordnung und unabhängig von ihr stehenden Organismus bilden muß? Auch diese Frage kann nur in der Sicht der lutherischen Kirche aufgeworfen werden. Nach römisch-katholischer Lehre ist sie ja von vornherein entschieden. Ist aber nach lutherischer Lehre die Verkündigung der Kirche ihre konstitutive und wesentliche Funktion, so wäre vielleicht denkbar, daß sie in den Aufgabenkreis der Staatsordnung einbezogen und demgemäß im Auftrag der Staatsgewalt ausgeübt würde. Dieser Gedanke liegt um so näher, je zielbewußter eine Staatsführung die gesamte ihr anvertraute Volksgemeinschaft zu ordnen und zu führen sucht, d. h. je „totaler“ die Staatsordnung selbst ist.

Wo heute ähnliche Pläne erwogen werden, wird vielfach auf das alte lutherische Landeskirchentum verwiesen. Es wird als Beweis und Vorbild dafür angeführt, daß eine solche Eingliederung der Kirche in die Staatsordnung gerade im Sinne des lutherischen Bekenntnisses gelegen oder mindestens tragbar sei.

Angenommen, die heutige Staatsordnung wäre noch ungefähr dasselbe wie die Staatsordnung der Territorien und

Reichsstädte des alten deutschen Reiches mit lutherischen Landeskirchen, so müßte man doch vor allem an eins erinnern. Voraussetzung des Landeskirchentums war, von der staatlichen Seite aus gesehen, der Satz *Cuius regio, eius religio*. Man hat das meistens so verstanden, daß der Landesherr über die Religion der Untertanen verfügen konnte oder sollte. Genau genommen lag das freilich genau so wie heute außerhalb aller menschlichen Möglichkeiten. Für die Staatsordnung sind immer nur die Äußerungen der Religion, vor allem der Kultus mit Einschluß der öffentlichen Lehre greifbar. Aber indem der Landesherr die kirchlichen Amtsträger auf eine bestimmte öffentliche Lehre, d. h. auf ein bestimmtes Bekenntnis verpflichtete, hatte er tatsächlich den maßgebenden Einfluß auf den Faktor der Kirche, der ihr gerade im Sinne des Luthertums am wesentlichsten ist.

Hierbei wird jedoch meistens übersehen, daß die Landesherren das Bekenntnis ihrer Landeskirchen nicht selbst produzierten. Sie bekannten sich selbst zu einem bestimmten Bekenntnis. Sie erkannten es damit als „Bekenntnis der Kirche“ an. Gerade die lutherischen Bekenntnisse haben — einerlei ob mit Recht oder Unrecht — stets den Anspruch erhoben, Bekenntnis der „katholischen“, d. h. der allgemeinen christlichen Kirche zu sein.¹⁾ Mit andern Worten: die allgemeinkirchliche Bekenntnissgeltung war die logische Voraussetzung der landeskirchlichen. Damit der Landesherr die Pfarrer seines Landes auf dieses Bekenntnis verpflichtete, mußte es bereits eine das Landeskirchentum als solches transzendierende Autorität besitzen.

Dieser Tatbestand kann auch nicht dadurch verdunkelt werden, daß etwa die Augustana und die Konkordienformel in landesherrlichem Auftrag verfaßt wurden. Diese Bekenntnisse holen ihre inhaltliche Autorität nicht aus dem fürstlichen Auftrag, sondern aus der heiligen Schrift und der daraus hergeleiteten theologischen Erkenntnis der christlichen Kirche. Gerade die Landesherren hatten — in einer Zeit, wo das Reichsoberhaupt die

¹⁾ Es sei dafür auf meine Rede „Die Augustana und der Gedanke der christlichen Solidarität“ (Erlanger Universitätsreden Nr. 10), sowie auf meine „Morphologie des Luthertums“ I, S. 240 ff. verwiesen.

Siftion des Sacrum Imperium aufrecht zu erhalten suchte — am allerwenigsten Anlaß, etwas anderes zu behaupten.

Eine Wiederaufrichtung des alten Landeskirchentums im Ausmaß des heutigen Deutschen Reiches würde also erstens den staatsrechtlichen Grundsatz Cuius regio eius religio wieder in Kraft setzen müssen. Wir wollen das noch einen Augenblick zurückstellen. Das Vorbild des alten Landeskirchentums würde aber, wenn es ernst genommen wird, zweitens verlangen, daß die Reichsregierung als höchste der Kirchenverwaltung übergeordnete Gewalt ebenso eine — die Reichsregierung als solche transzendierende — Bekenntnisautorität anerkennte, wie es die alten Landesherren taten.

Dazu besteht bei uns keinerlei Aussicht. Die staatsrechtliche Anerkennung des kirchlichen Bekenntnisses in den alten Territorien hatte die persönliche Anerkennung von Seiten des Landesherrn zur Voraussetzung. So ist es noch heute in den lutherischen Kirchen Scandinaviens. Aber das ist nur in monarchischen Staaten möglich. Nur der Monarch, in dem sich die Staatsgewalt persönlich verkörpert, kann die eigene konfessionelle Bindung als Bindung für die ganze Staatsordnung ansehen und dementsprechend regieren. Wenn seit dem 17. Jahrhundert Fürsten nach ihrer Konversion zu andern Bekenntnissen trotzdem noch das Kirchenregiment lutherischer Landeskirchen ausübten, so war bereits damals das Regiment in der Kirche zur Herrschaft über die Kirche geworden.¹⁾ Anerkennung des kirchlichen Bekenntnisses seitens der Staatsgewalt ist in diesem Fall nicht mehr Anerkennung der Verbindlichkeit für sie selbst, sondern „nur“ für die Kirche. Sie ist, da ja Herrschaft über die Kirche nach Analogie anderer Herrschaftsbefugnisse auch Verfügung über ihr Bekenntnis einschließen könnte, ein der Kirche erteiltes Privileg. Es ist das staatliche Zugeständnis an die Kirche, das wir oben als „Freiheit der Kirche“ bezeichneten: daß besondere kirchliche Organe über den Inhalt der kirchlichen Verkündigung entscheiden können (oben Ziffer 13).

¹⁾ So Liermann treffend über den Versuch republikanischer Länderregierungen nach 1918, das landesherrliche Kirchenregiment fortzusetzen. Deutsches Evangelisches Kirchenrecht 1933, S. 177.

Dies ist das Minimum dessen, was die Kirche unseres Bekenntnisses zum Leben braucht. Es ist in der Form des Privilegs aber auch das Maximum konkreter Beziehung auf die Staatsordnung, die heute bei uns erwartet werden könnte. Mit andern Worten: es ließe sich allenfalls das Landeskirchentum des 17. und 18., aber nicht des 16. Jahrhunderts wiederherstellen. Das Landeskirchentum der Aufklärung aber, das allein wiederherstellbar wäre, beruhte wesentlich auf einer Fiktion. Das tritt am greifbarsten darin zutage, daß es sich den Forderungen der Toleranz und schließlich der konfessionellen Parität nicht mehr widersetzen konnte und zuletzt auch gar nicht mehr wollte. Ein paritätisches Staatskirchentum ist aber nicht nur praktisch unvorstellbar. Es ist einfach Unsinn. Ein Staat kann paritätisch verfahren, indem er verschiedenen Bekenntnissen analoge Privilegien erteilt, aber nicht eine Staatskirche. Parität des Staates bedeutet konfessionelle Neutralität der Staatsgewalt. Eine konfessionell neutrale Staatsgewalt kann aber nicht konfessionell gebundenes Kirchenregiment ausüben.

Eine Wiederherstellung des alten lutherischen Staatskirchentums ist demnach bei uns unmöglich. Es hatte und hat nur innere Berechtigung, wo die Gesamtheit der Staatsglieder mit Einschluß des Trägers der Staatsgewalt derselben Bekenntnisautorität verpflichtet ist. Das deutsche Volk ist aber konfessionell gespalten. Und diese Spaltung tritt gerade heute besonders in Erscheinung, wo sie aus der bis zuletzt spürbaren Verklammerung mit den bisherigen deutschen Ländern gelöst wird. Was sich zur Zeit Bismarcks hauptsächlich auf dem Umwege über die Regierungen der Bundesstaaten vollzog, ist heute Reichsangelegenheit geworden. Zum erstenmal seit dem Ende des Corpus Evangelicorum im alten hl. römischen Reich deutscher Nation steht der katholischen Kirche in Deutschland der deutsche Gesamtprotestantismus als reichsrechtlich anerkannte Größe gegenüber. Glaubt jemand im Ernst an die Möglichkeit, den Grundsatz *Cuius regio eius religio* von Reichswegen wiederherzustellen? Wir nicht! Dann muß man aber auch auf das Spiel mit den alten landeskirchlichen Gedanken verzichten.

Damit ist auch die Frage nach der Selbständigkeit des kirch-

lichen Organismus neben der Staatsordnung beantwortet. Sie ist für uns, heute, beantwortet. Eine generelle, unter allen Umständen geltende Antwort darauf gibt es nicht. In den deutschen Stadtrepubliken der Reformationszeit fielen die politische Körperschaft und die Kirchengemeinde durch Personengleichheit wie vielfach auch durch Einheit des Besitzes — Rathaus, Kirchengebäude, Schule — zusammen. Die freie Reichsstadt als solche rezipierte das kirchliche Bekenntnis. Es ist weder ein politisch-rechtlicher noch ein kirchlicher Grund ersichtlich, weshalb die politische Obrigkeit nicht auch die Besetzung der Pfarrämter hätte vornehmen sollen, wie es tatsächlich geschah. Aber im Deutschen Reich von heute fehlt dafür jede rechtliche und kirchliche Voraussetzung. Alle Glieder unserer Kirche sind Staatsbürger. Aber nicht alle Staatsbürger sind Glieder unserer Kirche. Schon aus diesem Grunde — von allem andern abgesehen — kann die Verbundenheit mit dem Staatsverband nicht mit der Bindung an dieselbe Kirche zusammen fallen. Wenn die Staatsgewalt Kirchengesetze erläßt, so tragen sie schon formell andern Charakter als andere Gesetze. Alle andern gelten für alle Staatsbürger, die Kirchengesetze dagegen nur für die zu einer bestimmten Kirche gehörenden oder für die Kirche als Körperschaft. Die organisatorische Selbständigkeit einer „Kirche“ ist damit immer schon vorausgesetzt.

15

Aber ist dies nicht doch alles zu formalistisch gesehen? Ist hier nicht eine Staatsordnung vorausgesetzt, die ihre Aufgabe wesentlich in Rechtspflege und äußerer Verwaltung erblickt, während doch gerade die unsrige zielbewußt darüber hinausstrebt? Will nicht gerade sie alle Kräfte des Volkes mobilisieren und durch die völkische Staatsgewalt zu einheitlichem Ansatz bringen? Und kann sie dann, was an Gottesglauben im Volk lebendig ist, davon ausnehmen?

Es ist klar, daß im Augenblick eines gewaltigen völkischen Umbruchs alle formal-rechtlichen Gesichtspunkte zurückstehen müssen. Jede politische Umwälzung, man mag sie bedauern oder

begrüßen, schafft neues Recht. Sie kann es auch nicht an einem Tage schaffen und vollenden, so wenig der alte Rechtszustand an einem Tage entstanden war. Wir stehen noch mitten in der Umwälzung darin, und es ist ebenso töricht, sich an eine Satzung von gestern wie an eine von vorgestern zu klammern. Zu einer erneuerten Volksgemeinschaft kann nicht in einem Jahr wieder zusammenwachsen, was sich in einem Jahrhundert auseinandergelebt hatte. Die Kräfte des Volkes müssen in langem Ringen aus den Sonderinteressen gelöst werden, in die sie sich zersplittert hatten. Gerade die ursprünglichsten unter ihnen wie der kämpferische Wille aller echten Lebendigkeit sind am meisten gemißbraucht, in Klassenkämpfen irreführt, zu materialistischen Niedrigkeiten verdorben worden. Hier muß, wenn die Erneuerung gelingen soll, die gesamte Gesellschaftsordnung des deutschen Volkes überprüft und, wo es notwendig ist, neu gestaltet werden. Und sofern die Kirchen mit einer zuletzt unhaltbar gewordenen Struktur des Volksganzen verflochten waren — sie waren es ja alle, rechtlich, politisch, gesellschaftlich, auch der deutsche Teil der römisch-katholischen Kirche — können auch sie von dem notwendigen Strukturwandel nicht ausgenommen werden.

Die Frage, was an den Kirchen wandelbar, was ohne Substanzverletzung veränderlich ist, wird von den Konfessionen wieder verschieden beantwortet. Dem Kirchenführer jeder Konfession ist auch selbstverständlich erstes Gebot, über das zu wachen, was gerade ihm von Berufswegen anvertraut ist. Aber jedenfalls auf dem Boden des Luthertums kann er ja keinen Augenblick vergessen, daß er wie jedes andre Glied der Kirche Bürger zweier Welten ist, die in ihm selbst wie in dem ganzen irdischen Kirchentum zusammenstoßen und immer erneut aufeinander bezogen werden müssen. Ihn geht nicht nur das Bekenntnis der Kirche etwas an, sondern auch die Volksgemeinschaft, der er selbst und alle seine Kirchenglieder angehören und mit der sich alle kirchliche Verkündigung beständig neu begegnen soll.

Das gilt nicht nur dem Kirchenführer, sondern der Kirche insgesamt, wie allen einzelnen Gliedern. Es gibt Veränderun-

gen in der Staatsordnung, denen die Kirche in nur äußerer Weise folgen kann. So hat die Kurie den territorialen Verschiebungen der deutschen Bundesstaaten im 19. Jahrhundert durch ihre Circumscriptionsbullen, d. h. durch Neuabgrenzung ihrer Diözesen Rechnung getragen. Keine Territorialveränderungen kann die Kirche vielleicht einfach über sich ergehen lassen. Anders ist es schon beim Übergang von der monarchischen zur demokratischen Staatsform. Das kann für viele Glieder der Kirche den Übergang vom passiven zum aktiven politischen Ethos bedeuten. Vollends aber der gegenwärtige Umbruch des deutschen Volkes läßt kein einziges Glied der Kirche unberührt. In demselben Maße, als er sich durchsetzt, hat auch die Kirche in Deutschland mit andern Menschen als ihren Mitgliedern zu rechnen. Nach allem, was gesagt wurde, können sich gerade die Christen, Kirchenführer und Synodalvertreter eingeschlossen, nicht davon ausschließen. Gerade sie werden ja nicht nur durch Staatsgewalt, sondern auch durch das Gesetz Gottes aus ihrer privaten Vereinzelung herausgerissen und in die überpersönlichen Ganzheiten der natürlichen Ordnungen hineingetrieben. Sie werden heute zusammen mit allen andern Volksgenossen zur urtümlichsten natürlichen Gemeinschaft, zur Gemeinschaft aus Blut und Boden zurückgerufen.

Aus diesem Grunde läßt sich die Aufgabe, die unserer Kirche in diesem Augenblick neu gestellt ist, allerdings nicht von ihrem formal-rechtlichen Verhältnis zur Staatsordnung allein aus lösen. Sie muß vielmehr von dem tiefer gehenden Geschehen des völkischen Gesamtumbruchs aus begriffen werden. Wer dies heute sagt, setzt sich der Gefahr aus, als kirchlicher Konjunkturpolitiker bezeichnet und behandelt zu werden. Wir werden trotzdem unermüdlich wiederholen, daß es sich hier nicht nur um Erfüllung der Pflichten der Christen gegenüber ihrem Volk, sondern auch um eine spezifisch kirchliche Aufgabe handelt. Die Kirche könnte sich nur dann davon dispensieren, wenn sie in unserm Volk aufhören wollte, Volkskirche zu sein. Sie müßte dann wieder zur Missionskirche werden und also z. B. auf die Kindertaufe verzichten. Wer sich diese unvermeidliche Folgerung vergegenwärtigt, wird auch davor zurückschrecken. Nicht etwa

weil es sich in einer Volkskirche viel bequemer leben läßt, sondern weil dies die Preisgabe breiter Schichten des deutschen Volkes an andre Mächte bedeutete, die die christliche Kirche durch etwas andres ersetzen wollen. Ein Kirchenführer, der mit dem Gedanken einer solchen Preisgabe auch nur spielt, ist ein Verbrecher. Ob die Kirche auf ungezählte Millionen, die sie selbst getauft hat, verzichten will, ist nicht in ihr Belieben gestellt. Auch dann nicht, wenn sie mit ihnen zur Zeit in keiner konkreten Fühlung mehr steht. Ihre Sorge kann dann nur sein, wie diese Fühlung wiederhergestellt wird. Wir sind der Meinung, daß die größere Bequemlichkeit da gesucht wird, wo man unter Bruch mit dem kirchlichen Ansatz der lutherischen Reformation die Kirche auf eine Sammlung der Gefundenen statt der Verlorenen beschränken möchte.

16

Aus der richtigen Einsicht in den tatsächlichen inneren Zusammenhang der Kirchen mit dem Volksganzen sind die zahlreichen kirchlichen Reformpläne hervorgegangen, mit denen heute Fußball gespielt wird. Jeder will ihn stoßen. Keiner will ihn ins eigene Tor lassen. Wir sehen von den Komödianten ab, die, weil sie keine rechtschaffene Wagner-Oper zustande bringen, eine „echt germanische“ Operette aufführen möchten. Aber auch manche andre Leute scheinen sich nicht klar darüber zu sein, was Menschen können und was sie nicht können. Sie können sich lächerlich machen. Das tat der französische Nationalkonvent, als er 1794 den „Beschluß“ faßte, „das höchste Wesen und die Unsterblichkeit der Seele anzuerkennen“. Die guten Leute waren offenbar der Meinung, über diese Anerkennung durch Mehrheitsbeschluß verfügen zu können. Sie glaubten, das französische Volk könne, souverän, wie es nun einmal geworden war, den Gott verehren, den es sich selbst setzte.

Mittlerweile sollte auch dem Einfältigsten klar geworden sein, daß unter den Völkern des Abendlandes nach selbstgesetzten Göttern keine Nachfrage mehr besteht. Der Gott, der uns geschaffen hat, war immer schon vorher da, ehe Menschen Götter machten.

Er ist auch vollkommen unabhängig davon, ob wir ihn anerkennen oder nicht. Er verfügt über uns, nicht wir über ihn. Es ist ein Unterschied, ob dies einem Volk schon einmal gesagt wurde oder nicht. Wenn es ihm aber einmal gesagt wurde, so hat es keine Möglichkeit so zu tun, als ob es das nicht wüßte. Das ist es, was auch alle Reformer von heute nicht können. Bis in alle Ewigkeit wird die Tatsache bestehen bleiben, daß dem deutschen Volke einmal Gesetz und Evangelium Gottes gesagt wurden. Es gibt keinen Weg, der dahinter zurück führte. Es gibt auch keinen noch so einschneidenden Umbruch des Volkes, der diese Tatsache rückgängig machen könnte. Von dieser Tatsache hat auch jeder Versuch, die Kirche auf die erneuerte Volksgemeinschaft zu beziehen, auszugehen.

Diese Botschaft mußte dem deutschen Volke einst gesagt werden. Das heißt, sie ist weder seinem Blut noch seinem Boden entsprungen. Sie ist auch nicht dem jüdischen Blut und Boden entsprungen. Sie hat vielmehr gerade den zum Ursprung und Inhalt, der uns erst an Blut und Boden gebunden hat, der also jenseits von diesem und jenem herrscht, richtet, hilft und begnadigt. Sie hat den zum Inhalt, in dem Gott zu den Menschen kam, weil sie ohne ihn nicht zu Gott kommen konnten. Es ist die Sendung der Kirche, und zwar ihre einzige, dies immer aufs neue zu sagen, um jedem Geschlecht die Wirklichkeit Gottes in seinem Wort zu bezeugen und ihm so die Begegnung mit Christus zu ermöglichen.

Daraus folgt, daß es unmöglich ist, die Kirchengeschichte des deutschen Volkes sozusagen noch einmal von vorn anzufangen. Es ist unmöglich, dem deutschen Volke jetzt eine Kirche so aufzubauen, als ob es bisher noch keine gehabt hätte. Soll die künftige Kirche überhaupt noch Christus, soll sie überhaupt noch Gesetz und Evangelium Gottes verkündigen, so kann sie es nur, weil uns das Wort Gottes schon gesagt ist, weil sie es von der Kirche, die in unserm Volke ist, empfangen hat. Selbst wenn man eines Tages alle Gotteshäuser schließen, alle Pfarrer ihres Amtes entsetzen, alle kirchlichen Organe beseitigen wollte, um am nächsten Tag einen vollkommen neuen Kirchenbau zu errichten, selbst dann müßte man sich ja von „der Kirche“

sagen lassen, was in diesem Bau verkündigt, getan und gelassen werden soll. Die Staatsgewalt als solche kann das nicht sagen. Aber auch „aus den Tiefen der Volksseele“ läßt sich das nicht herauslesen. Denn es kommt ja gerade darauf an, daß der Volksseele etwas gegeben wird, daß sie vor die Wirklichkeit Gottes gestellt wird, der ihr gegenüber steht.

Man kann das wenden, wie man will — wer christliche Kirche im deutschen Volke will, kann es nur in Kontinuität mit ihrem jetzigen Bestande wollen. Dieser Bestand ist freilich keine in Zahlen auszudrückende Raumgröße. Gerade die Kirche hat nur eben so viel Leben, als sie in der Bewegung, in der Wirkung begriffen ist. Kontinuität mit dem jetzigen Bestande heißt daher, daß man den vorhandenen Lebensstrom nicht abdrösselnd sondern weiterströmen läßt.

Dieser Strom ist aber geteilt, und wenn man ihn jetzt nicht abdröseln kann, so wird er auch geteilt bleiben. Die Tatsache der konfessionellen Spaltung unseres Volkes geht nicht nur den Staat als Rechtsordnung an. Sie reicht bis in die Tiefe der Volksgemeinschaft. Wir brauchen hier nicht zu sagen, was wir gegen die römisch-katholische Kirche auf dem Herzen haben. Wir verstehen auch den Wunsch vieler, unter Überwindung der Spaltung zu einer einheitlichen deutschen Nationalkirche zu gelangen, die wirklich auch den letzten Volksgenossen umfaßt. Wir klammern uns auch nicht an überkommene Formen, wenn sie im Wege stehen und fallen können, ohne die Substanz zu verletzen. Aber — wer hier immer mitzureden hat, der steht auch unter Bindungen, die er nicht selbst geknüpft hat. Wer kirchlich ohne Bindung zu sein glaubt, der hat überhaupt nicht mitzureden. Kirchenlose Pfscher, die sich dabei aufdrängen möchten, weil sie sonst nichts Ersprießliches für die Volksgemeinschaft leisten, können nichts anderes als Totengräber der Kirche werden. Wo wir kirchlich gebunden sind, das ist leider Gottes hüben und drüben sehr verschieden. Wir jedenfalls können das letzte Ziel niemals unter Preisgabe des Evangeliums ansteuern. Schlecht hin unevangelisch aber wäre es, das Einigungswerk von außen anzufangen.

Niemand kann also im Ernst glauben, mit irgendeiner or-

ganisatorischen Neuordnung dem deutschen Volk kirchlich „Ruhe“ zu verschaffen. Selbst wenn die Staatsgewalt ihre polizeilichen Mittel dazu zur Verfügung stellen wollte, würde bestenfalls die Grabesruhe der Kirche das Ende sein. Damit wäre dem deutschen Volk ein schlechter Dienst erwiesen. Die Gottlosenbewegung wurde nicht deshalb verbannt, damit das Volk in seiner Gesamtheit gottlos würde. Soll es nicht gottlos werden, so fällt der Kirche die Aufgabe zu, ihm die Wirklichkeit Gottes unermüdlich zu bezeugen.

Dazu bedarf sie der Freiheit, von der gesprochen wurde. Auch diese Freiheit aber will nicht nur als Akt der Staatsgewalt, sondern ebenfalls auch von der Volksgemeinschaft aus gesehen werden. Die Kirche steht nicht außerhalb des deutschen Volkes, sondern darin. So wenig durch ihre „Freiheit“ ihre Amtsträger oder sonstigen Glieder von der Staatsordnung erimiert werden (oben Ziffer 13), ebenso wenig können sie durch den Gebrauch dieser „Freiheit“ der Volksgemeinschaft verlustig gehen. Sie sind genau so an deutsches Blut und deutschen Boden gebunden wie jeder andre. Sie unterscheiden sich von manchen andern nur dadurch, daß sie Gott dem Herrn dafür danken und sich ihm für die Treue in dieser Bindung verantwortlich wissen. Was der Kirche, die nicht Theokratie, sondern Bekenntniskirche sein will, gewährt wird, wird nicht einer volksfremden Macht gewährt. Sie ist nicht nur in gewissem Sinne, sondern vollkommen deutsches Volkstum, nämlich dasjenige, das den Ruf Gottes vernommen, aufgenommen hat, das Gott fürchtet, liebt und ehrt und das, weil es Gott fürchtet, sonst nichts in der Welt fürchtet noch zu fürchten hat.

HEINR. FEESCHE
BUCH- & KUNSTHANDLUNG
HANNOVER



- Dom Rittertum der Theologie.** Hart am Wort. Drei Aufsätze von Prof. D. Dr. Wilh. Dollrath. M. 1.40.
- Ecclesia militans.** Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung. Von Prof. D. Dr. Werner Elert. M. 1.80.
- Die Kirche vor dem Anspruch der Nation.** Von Seminar-Dir. Lic. Dr. Doerne. M. —.50. (Partiepreise!)
- Antisemitismus in der alten Welt.** Von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. M. 1.—.
- Luthertum und soziale Frage.** Von Synodalpräsident D. Dr. Schöf-
fel, Hamburg, und Prof. Dr. theol. Köberle, Basel. 112 S. M. 2.—.
- Rechtfertigung und Heiligung.** Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung von Prof. Dr. theol. Adolf Köberle. Dritte, erneut revidierte Auflage. 352 S., M. 10.80, geb. M. 12.15.
- Die Frage nach der rechten Beschreibung der christlichen Ethik ist heute das am heftigsten umstrittene Problem in der Theologie der Gegenwart.
„Hier begegnet uns ein Schriftgelehrter zum Himmelreich gelehrt.“
(M. S. Kirchenblatt.)
- D. Chr. Ernst Luthardts Kompendium der Dogmatik.** In 13ter völlig umgearbeiteter und ergänzter Auflage. Herausgegeben von D. Dr. Robert Teske, o. Prof. der Theologie an der Universität Heidelberg. Broschiert M. 10.—, gebunden M. 11.20.
- Neue Kraft für jeden Tag.** I. Band: Die festliche, II. Band: die festlose Hälfte des Kirchenjahres. Von D. Wilh. Saible. Geb. je M. 4.50.
2. Reihe des bekannten Andachts- und Erbauungsbuches „Evangelium für jeden Tag“.
- D. Martin Luther, Die sieben Bußpsalmen.** Zweite Bearbeitung 1525; in hochdeutscher Wiedergabe. Von P. Lic. Przybyski. M. 2.50.
- Dienst und Opfer.** Von D. Herm. v. Bezzel. Ein Jahrgang Epistel-predigten (Alte Perikopen). 3. Aufl. I. festliche geb. M. 6.30, II. festlose Hälfte des Kirchenjahres geb. M. 4.95.
- Dom Reiche Gottes nach Worten Jesu.** Von D. Wilhelm Saible. M. 1.80.
- Evangelisches und katholisches Jesusbild.** Von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. Steif brosch. M. 2.85.
- Dom Jesusbilde der Gegenwart.** Von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. 2. völlig umgearbeitete Auflage. M. 13.50; geb. M. 14.85.
Aus dem Inhalt: Schönheit und Stimmung / Soziales und Sozialistisches / Aus der Welt der Ärzte / Ellen Key und der Monismus / Aus der katholischen Kirche / Dostojewskij und der russische Christus.
- Der Sinn des Abendmahls.** Nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/1529. Von Prof. D. Ernst Sommerlath. M. 5.85.
- Sakrament und Gegenwart.** Gedanken zu Luthers Katechismus-sätzen über Taufe und Abendmahl. Von Prof. D. Ernst Sommerlath. M. 1.50.
- Unsere Zukunftshoffnung.** Zur Frage nach den letzten Dingen. Von Prof. D. Ernst Sommerlath. M. 1.—.

Dörffling & Franke Verlag • Leipzig C 1