

Zur Selbstkritik des Luthertums

Autor(en): **Wolf, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **3 (1947)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877527>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur Selbstkritik des Luthertums.

*Ein Vortrag in Deutschland.*¹

I.

Der Zusammenbruch des «Dritten Reichs» hat heute weithin eine Abrechnung mit dem Luthertum, der lutherischen Reformation, mit Luther selbst zur Folge. Indirekt, aber auch direkt wird der Reformator für diese «Katastrophe» mitverantwortlich gemacht. Es fehlte nicht an Versuchen, in ihm den geistigen Ahnherren Hitlers zu sehen. Und gerade diese Versuche sind nicht von vornherein als Böswilligkeiten beiseite zu schieben, sondern sie können sich zu einem guten Teil auf das Urteil und die «politische Theologie» als lutherisch geltender Theologen in Deutschland berufen.² Und die Urteile, zu denen sie gelangen, wurden in einem Maße laut, daß man sich z. B. selbst in der Schweiz veranlaßt sah, Luther gegenüber solchem «Unrecht» zu Hilfe zu kommen. Man bedauert zwar, daß er «unfähig» gewesen sei, «den Wert freier staatlicher Einrichtungen, wie sie schon damals in der Schweiz in Blüte waren, zu würdigen», daß er nicht «mit unseren Schweizer Reformatoren» sich in den Ruhm teile, «zu den geistigen Vätern der staatlichen Volksfreiheiten zu gehören»; aber man verweist dann doch auch auf die staatlichen Entwicklungen in den freiheitlichen Staaten des nordischen Luthertums³, auch auf die kirchlichen Grundlagen des Widerstands gegen den Nationalsozialismus etwa in Norwegen, ja sogar darauf, daß

¹ Dieser im Okt. 1946 auf der Tagung der Ges. f. Ev. Theol. in Bad Boll gehaltene Vortrag will bei der Weitschichtigkeit und Schwierigkeit des Problems nur die Skizze zu dem Versuch einer Beantwortung seiner Fragen sein. Auch die wenigen Anmerkungen wollen nicht darüber hinausgehen. Aus diesem Grunde ist auch eine eingehende Auseinandersetzung mit den weithin zutreffenden Thesen in bezug auf Luthertum und Romantik in W. Röpkes (Die deutsche Frage, Erlenbach-Zürich, 1945) Analyse des deutschen Nationalcharakters nicht möglich. Für mancherlei verweise ich auf frühere Arbeiten und deren Zusammenfassung in der theologiegeschichtlichen Skizze der Hintergründe in meinem Vortrag: *Luthers Erbe?*, Evangelische Theologie 1946, S. 82—114.

² Vgl. Ev. Theol. 1946, S. 101, Anm. 49.

³ E. Brunner, Wie wir Schweizer heute Martin Luther sehen, Radioansprache zum 400. Todestag Luthers, Reformierte Schweiz II/4, 1946, S. 131.

Luther an Zwingli «das Geschenk der Aktivierung zu tapferen Taten» gegeben habe.⁴ Und man sucht dann mit Hilfe der alten Unterscheidung zwischen dem jüngeren und dem älteren Luther zwei verschiedene Möglichkeiten aufzuzeigen, in Luthers Namen «so oder so zu politisieren».

So würde, wenn man schon die Unterscheidung zwischen Luther und den Luthertümern nicht zur Rechtfertigung Luthers gegenüber jenen Vorwürfen gelten lassen will, dann doch wenigstens der «junge Luther» sozusagen vor dem Urteil der Geschichte «gerettet». Daß aber gerade in der sich als lutherisch ausgebenden Theologie der sog. Lutherrenaissance seit dem ersten Weltkrieg der «junge Luther» in die Mitte gerückt worden war, und daß dennoch, ja eben unter Berufung auf ihn eine «politische Theologie» entwickelt wurde, die die Ideologie des Nationalsozialismus oder besser das «Erlebnis» des sog. völkischen Aufbruchs kräftig zu legitimieren sich bestrebte⁵, das macht es erklärlich, daß selbst K. Barth recht mißtrauisch ist gegenüber allen Rettungsversuchen an Luther durch allerhand Unterscheidungskünste.

Sollte nicht schließlich die Mannigfaltigkeit der Lutherdeutung, mit deren Hilfe man auch die Machtergreifung des Nationalsozialismus als «echte Revolution» im Sinne Luthers hinstellen konnte, aber nur sie⁶, von der aus man etwa Hin-

⁴ O. Farner, Martin Luther, Zur 400. Wiederkehr seines Todestages, Kirchenbote f. d. Kanton Zürich, 1946, Nr. 3.

⁵ Dazu E. Wolf, Luthers Erbe?, Ev. Theol. 1946, S. 100 ff.

⁶ P. Althaus, Obrigkeit und Führertum, Wandlungen des evangelischen Staatsethos, 1936, S. 54 ff. Aus der Sorge für anvertrautes Leben folgt: «Die Verantwortung fordert den Einsatz zum Schutze des Volkes gegen eine schlechte Regierung, bis hin zur äußersten Möglichkeit des Angriffes auf Regierung *und Verfassung*. Die Verantwortung für das Leben des Volkes, dem zu dienen die Autorität der politischen Gewalt begründet und begrenzt, kann der Angriff auf die Regierung zur Pflicht machen, wenn sie nicht mehr aus jener Verantwortung heraus handelt und damit aufgehört hat, dieses Volkes Obrigkeit zu sein. Revolution in diesem Sinne wird getragen von Männern, die sich durch den ‚Auftrag der Not‘ berufen wissen: nicht mehr die Regierenden, sondern sie selber sind Organ des Gotteswillens über ihrem Volke.» Die Legitimität sozusagen dieser «rechten Revolution» ruht darauf, daß es sich bei ihr weder um Egoismus noch um christlichen Utopismus der Revolution handelt, die Luther beide scharf ablehne. «Wir bleiben in der apostolisch-lutherischen Linie, indem wir die rechte politische Revolution scharf abgrenzen

denburg als «lutherischen und bismarckischen Mann» beurteilte⁷, irgendwie doch bei Luther selbst ihre Grundvoraussetzungen haben?

Heute protestiert man dagegen, wenn ein «Schweizer», wenn auch in leicht durchschaubarer bewußter Abkürzung, die umstrittene Linie (von Luther) über Friedrich II., Bismarck und Hindenburg zu Hitler hin durchzieht.⁸ Aber es

gegen die Revolution des individualistisch-demokratischen Egoismus und die Revolution des religiösen oder säkularisierten Utopismus, z. B. des Bolschewismus. Der revolutionäre Angriff auf die Regierung bedeutet immer einen tragischen Konflikt: die Ordnung als solche, die Rechtsform, die dem Chaos wehrt, wird zerbrochen. Solches Wagnis wird gerechtfertigt allein durch die Vollmacht, die Gottes Berufung gibt. Dieser Vollmacht wird man aber nicht anders als im Wagnis gewiß: da erst entscheidet sich, ob sie eingebildet, angemäßt oder echt ist. Gerechtfertigt im geschichtlichen Sinne wird eine Revolution durch ihr Gelingen, d. h. dadurch, daß sie es vermag, eine neue gesunde Ordnung aufzurichten, einen Staat, der dem Leben und der Aufgabe des Volkes besser dient als die zerbrochene Verfassung. Das Ethos der Revolution ist das gleiche wie das Ethos aller Politik: der selbstlose Dienst am Leben des Volkes» (S. 56). — Man beachte, daß Althaus betont, er habe sich bereits seit 1921 (Religiöser Sozialismus, S. 91 f.) «zu der Notwendigkeit bekannt, über das altlutherische Nein zu jeder Revolution hinauszuführen» (S. 53, Anm. 1), und man beachte ferner, welcher Begriff des Volkes hier gemeint ist, um der konkreten politischen Tendenz der zitierten Ausführungen voll ansichtig zu werden! Aber auch des Bestrebens, in ihrem Sinne von Luther aus die Schranke seiner altlutherischen Interpretation mit Hilfe der Romantik (von Schleiermacher bis zum Konfessionalismus der Erlanger Theologie) zu beseitigen. — Aehnlich schon, worauf Althaus sich nachdrücklich be ruft, E. Hirsch, Vom verborgenen Suverän (Glaube und Volk, 1933, S. 4 ff.), besonders S. 7. Grundthese: «Das Volk ist der verborgene und damit der wahre Suverän.» Von ihr aus die Brücke zum reformatorischen Erbe: «So haben wir im Verhältnis zur Volkheit eben das gefunden, was die Reformatoren in ihrer Beugung unter die Obrigkeit fanden...» Der «Wille» des «verborgenen Suveräns» ist nicht identisch mit dem empirischen Volkswillen, sondern ist «der Wille Gottes über das Volk in der bestimmten geschichtlichen Stunde, der freilich nur im Blicke auf die Wirklichkeit seiner Art und Geschichte und Kraft, auf den ‚Willen‘ des Volkes in diesem Sinne gehört werden kann» (Althaus als Ausleger von Hirsch, S. 45, Anm. 1).

⁷ R. Craemer, Reformation als politische Macht, Göttingen 1933, S. 26.

⁸ K. Barth, Die Deutschen und wir (Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945, Zollikon 1945, S. 346, 359); Zur Interpretation: Wie können die Deutschen gesund werden? (ebenda S. 359): «Die Linie Friedrich-Bismarck-Hindenburg-Hitler wurde nicht außerhalb Deutschlands, sondern in

waren ja nicht nur bestellte Propagandaartikel, sondern durchaus ernstgemeinte Thesen akademischer Historiker, die diese Linie einst, mit anderem Vorzeichen, nach 1933 kräftig auszogen. Ich nenne als Beispiel nur eine kleine, vielbeachtete Schrift eines inzwischen verstorbenen jüngeren Historikers: Rudolf Craemer, «Reformation als politische Macht», Göttingen 1933. Hier kann man es nachlesen: «Reich und Reformation gehören zusammen. Der tatsächliche Ort ihrer immer neuen Begegnung aber ist der Staat, genauer die politische Entscheidung um den deutschen Staat, an den die Sache des Reiches, des Volkes und der reformatorischen Botschaft gewiesen ist» (S. 6). «Darum bedürfen wir einer Auslegung der reformatorischen Wirklichkeit in Wort und Ereignis auf

Deutschland selbst entdeckt und geltend gemacht und hier nicht von den Gangstern, sondern hier wiederum von den 99%, von den tüchtigen Deutschnationalen vor allem, und also von den berufenen Hütern und Deutern der friderizianisch-bismarckisch-wilhelminischen Tradition. *Hier* ist sie von den geeichten Historikern beredt oder mindestens schweigend anerkannt worden. *Hier* war niemand, der den armen alten Mann am 21. März 1933 davor gewarnt und daran verhindert hätte, jene Linie auch symbolisch in aller Form festzulegen...» Ferner (ebd. S. 405): «Nicht bei Bismarck und Hitler, sondern in der Anfälligkeit der deutschen Intelligenz für Bismarck und Hitler liegt das deutsche Problem: in der eigentümlichen Weichheit oder Wendigkeit, die es dem deutschen Geist bisher nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig machte, als Geist zum Ungeist zwar im Geheimen Nein, in der Öffentlichkeit aber Ja zu sagen, in seiner eigentümlichen Fähigkeit, bei vollem Bewußtsein in zwei genau entgegengesetzten Reichen zu leben.» Schließlich (Vier Fragen an Karl Barth und seine Antwort, Nachrichtendienst der Pressestelle der Ev. Kirche der Rheinprovinz, 13. Folge, 10. 8. 1946): «Das Ziel eines einigen, freien und starken Deutschlands war und ist kein falsches Ziel. Es gab aber in der deutschen Geschichte einige falsche Weichenstellungen — sie sind nach meiner Kenntnis der Dinge in der Zeit vor Hitler und vor Wilhelm II. mit dem Namen Bismarck und Friedrich II. zu bezeichnen —, wo in Erstrebung jenes Ziels außenpolitisch die Macht dem Recht in so bewußter, so grundsätzlicher Weise vorgeordnet und wo innenpolitisch die Verantwortlichkeit der einzelnen Bürger so bewußt, so grundsätzlich vernachlässigt, ja unterdrückt wurde, daß eine Tradition entstehen konnte, die (unter dem Beifall und der Mitwirkung ihrer berufensten Vertreter!) schließlich mühelos ins Hitlerreich hinüberführen konnte. Es geht heute gewiß auch um die Korrektur des Geschichtsbildes, das zur Pflege jener fatalen Tradition erfunden worden ist.» Einen ersten Ansatz zu einer solchen Korrektur bietet z. B. der Aufsatz von O. H. v. d. Gablentz, Die Tragik des Preußentums, Deutsche Rundschau, 69. Jg., 1946, Heft 2.

unsere Gegenwart hin. Solche Auslegung ist notwendig eine Begegnung, die selber geschichtliches Ereignis wird. Die politische Deutung der evangelischen Reformation, unter dem strengsten Anspruch, sich ihrer gegebenen Wahrheit anheimzugeben, kann gar nicht anders als eine Ausführung der überlieferten Lehre für kommende Entscheidungen sein. Luthers Buchstabe bindet uns ebensowenig wie die Umstände seiner Zeit. Und doch dürfen wir das Wort der Reformation nicht verändern. In aller Wandlung ist es dieselbe Wirklichkeit, in aller neuen Zukunft ist es dieselbe Wahrheit und dasselbe Bekenntnis, sofern der gleiche Geist über uns waltet, Glauben und Heil verleiht» (S. 7). Dieser gleiche Geist enthüllt sich in der Geschichte. Die «Reichspolitik der lutherischen Tradition» ist zwar gescheitert (S. 21), aber die «Erhaltung des deutschen Gemeinbewußtseins in der Reichsidee ist eine politische Leistung, an welcher das deutsche Luthertum seinen unmittelbaren Anteil besitzt» (S. 22); und die Ueberlieferung der väterlichen Landesobrigkeit, die ständische und genossenschaftliche Ansicht des sozialen Lebens, das Verständnis des wirtschaftlichen Handelns als Dienst am Ganzen verwirklicht sich in Preußen trotz der auflösenden aufklärerischen Säkularisation. Seit Friedrichs Bestätigung und Erneuerung der öffentlichen Ständeordnung «ist der preußische Staat der Gegenspieler gegen kapitalistische Wirtschaft und soziale Revolution. Was im Landesfürstentum und seiner Gebietswirtschaft als Erhaltung und Vorbereitung bestand, das entfaltet sich nun zur großen politischen Bestrebung. Preußen wird gezwungen, sich mit der liberalen Wirtschaft, der demokratischen Freiheit und der marxistischen Internationale auseinanderzusetzen. Der Kampf, den es hier führt, ist größtenteils eine Verteidigung der lutherischen Tradition gegen die moderne Form des westlichen Protestantismus. Im Erwachen des Freiheitskampfes, im Wirken Steins beginnt wieder das Mühen um echte Volksordnung. Aber der deutsche Geist konnte nur schwer gegen die wirtschaftliche, politische und soziale Aufklärung das reformatorische Erbe behaupten. — Ganz deutlich steht dieses Erbe in Bismarcks Gestalt uns vor Augen. Er hat das evangelische Kaisertum gegründet, der Krieg 1866 und der Kulturkampf sind durch die Verhängnisse

des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich geworden. Bismarck, der den auf die Wehrhaftigkeit des Volkes, auf Königtum und Heer gegründeten deutschen Staat über die bürgerliche Gesellschaft erhob, er hat dann aus den geistigen Kämpfen der Zeit, aus den evangelisch-sozialen Bestrebungen wie der friederizianischen Ueberlieferung die Idee des Staatssozialismus hervorgezogen, der Kampf seiner Kanzlerzeit galt nicht zuletzt dem Ziele einer öffentlich gebundenen Gesamtwirtschaft und einer ständischen Volksordnung, in welcher der Soldat der Arbeit seine gesicherte und würdige Freiheit unter der Pflicht finden sollte. Und Bismarck hat auch dieses Ringen seiner Sozialpolitik wie die Verantwortung der außenpolitischen Kriegsführung und Friedenswahrung immer begründet auf den christlichen Glauben, auf die Verantwortung seines evangelischen Gewissens. Er sah sich als den geschichtlich Berufenen des Herrn für sein Vaterland. — Daß inzwischen die aufklärerische und unpolitische Bewegung in Deutschland hochgekommen war, daß die Wirtschaft das Kriegerium des Vaterlandes und der Arbeit zu ersticken begann, daß Bismarcks Ringen um die gliedhafte Teilnahme des Volkes in allen Schichten dem Mißverständnis und der Ablehnung begegnete und die auch durch den Freiherrn vom Stein nicht beseitigte Bürokratisierung Preußens sich rächte, das ist die deutsche Tragödie. Wiederum ist es die deutsche geschichtliche Wirklichkeit, unser Ketzertum in der Welt, wenn eben die preußische Zucht und Bindung, die Voraussetzung echter sozialer Volksordnung, uns in der ganzen Welt verhaßt gemacht hat. Durch Abfall und Verrat, durch Niederlage und Elend haben wir gehen müssen, Aufstand ist im Zusammenbruch geschehen, Obrigkeit ist gestürzt und preisgegeben worden, bis sich aus dem Leben des gesamten Volkes das Führertum des nationalen Sozialismus wieder erhob, neue staatliche Kräfte ursprünglich formte, und, berufen von dem Träger des Hoheitsamtes, dem lutherischen und bismarckschen Manne Hindenburg, die neue Obrigkeit, die neue Ordnung gründete. — Das deutsche Ketzertum erschien der Welt vor allem dort, wo die politische Wahrhaftigkeit Preußens und Bismarcks der humanitären Hoffnung auf den gesetzlichen Weltfrieden widersprach. Aber nachdem das ehrliche Bemühen angelsäch-

sischen sittlichen Christentums im Fluche von Versailles geendet hat, wie die gesellschaftliche Freiheit des puritanischen Protestantismus im kapitalistischen Heidentum, ist nun die reformatorische Ueberlieferung Deutschlands politische Weltbestimmung geworden. Sie steht gegen die evangelische Hoffnung auf vollkommene Weltordnung durch Verträge, sie bejaht den politischen Frieden verantwortlicher Nationen. Für diesen Frieden und diese Freiheit steht Bismarcks Erbe gegen die kommunistische Weltrevolution und das Heidentum der französischen Despotie, reformatorisch im Anspruch an das Christentum auf Erden» (S. 25/26). Nur jener «politische Friede verantwortlicher Nationen» entspricht der reformatorischen Friedensbotschaft, nicht die Internationalität, denn «sehen wir von dem Werke des Antichrist in Versailles ab, so erweist sich die Internationalität deshalb politisch sinnlos, weil sie ohne Beziehung zur wirklichen politischen Verantwortung ist, weil nicht der unmittelbare tatsächliche Lebenskampf, die nothafte Begegnung der Völker den Ausgangspunkt zeigt, sondern eine durchaus abstrakte Vorstellung von Rechtssatzungen» (S. 33). Es entspricht dieser weithin (und z. T. auch heute noch!) als gültig empfundenen Sicht deutscher Geschichte und Politik⁹, wenn aus ihr die Folgerungen auf die Gegenwart von 1933 gezogen werden: «Die große Tatsache der deutschen Umwälzung von 1933 liegt darin, daß der Staat nicht zerstört, die Rechtsordnung nicht zerbrochen worden ist, sondern daß der berufene Inhaber des Imperiums den Führer der Volksbewegung selber eingesetzt und ihm das Amt der Regierung anvertraut hat. So ist die echte Tradition des geschichtlichen Deutschen Reiches ohne Bruch auf die junge Bewegung übergegangen, der deutsche Staat hat nicht zeitweilig aufgehört zu sein. Wir dürfen darin *im höchsten Sinne reformatorische politische Macht* erblicken, wie es dem Feldmarschall gelungen ist, bereits im Augenblick des Zusammenbruchs die Novemberrevolution tatsächlich zu überwinden und durch das Opfer seines Dienstes am Vaterland die Wirklichkeit des Reiches zu erhalten bis zur Erweckung des Volkes. — Wir haben heute in Deutschland wieder eine

⁹ Aus diesem Grunde und um der Folgerungen aus ihnen willen sind diese etwas pathetischen Sätze hier so ausführlich zitiert.

Obrigkeit, welche nach jedem Rechte staatlicher Herrschaft unzweifelhaft ist, ihr gehört sowohl die Uebertragung des Amtes als die Bejahung des Volkes, sie hat die alte Verfassung überwinden können, ohne sie zu brechen, und sie vertritt den Lebenswillen der Nation. Mochte es in den Jahren vorher ein Gewissenszweifel sein, ob das Amt der Obrigkeit tatsächlich gelte, heute besteht dieser Zweifel nicht und der volle Anspruch tritt ein. — *Damit aber haben wir den reformatorischen Grund politischer Entscheidung gefunden*» (S. 28/29). Ergebnis der ganzen Schau: «Die politische Mächtigkeit der evangelischen Reformation wird nun auf eine neue Probe gestellt» (S. 38). «Politische Macht der Reformation» aber «muß hervorgehen aus dem evangelischen Gebot über die Politik» (S. 7). Die Grundlage dieses Gebotes, in dem die «Macht der Lehre» sich zusammenfaßt, lautet: «Der Staat als Ordnung in der Gemeinschaft ist einfach die verwirklichte Gestalt des Gehorsams. Die Würde des Menschen wird erlangt, indem sich der Mensch seiner Selbstherrlichkeit begibt, das Dasein des Menschen wird erhalten, indem er sein Eigenwohl an das allgemeine hingibt. Alles aber geschieht nicht aus Hoffnung auf Gewinn und unter Nötigung durch Erfolg und Mißerfolg, sondern schlechthin aus Gehorsam. Der Staat also wird die *Tat des Gewissens*, das den Gotteswillen in der Natur vollzieht» (S. 9).

Damit schließt der Historiker sich im wesentlichen den Erfindern einer lutherischen Staatsethik an — er selbst nennt für die «theologisch-politischen Richtungen lutherischen Bekenntnisses» Gogarten, Hirsch und Stapel —, die im Zusammenhang mit weithin demselben Geschichtsbild sich seit dem ersten Weltkrieg ausgestaltet hat, und zwar indem eine Geschichtstheologie, die aus geschichtlichen Erlebnissen unmittelbar den Willen Gottes abliest, das apokalyptische Weltproblem — Gottesreich wider Satansreich — umsetzt in das politische und sich dabei verbindet mit einer Ideologie der sog. Schöpfungsordnungen (Volkstum!), mit der Interpretation der Lehre von der Unterscheidung der beiden Reiche durch die These von der Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete und mit einer diese beiden «Theologumena» voraussetzenden Berufsethik. Auf diese Grundmotive, die Wertung der vorfindlichen

«natürlichen» Lebensordnungen als von Gott gewollter und vor Gott verpflichtender, je in ihrer Eigengesetzlichkeit, und dem lutherischen Berufsgedanken mit seinem Imperativ an den einzelnen zur sittlichen Einordnung in jene Lebensforderungen, zum «Dienst» innerhalb der sozialen Beziehungen, baut sich die neuere protestantische Staatsethik auf. Sie steht freilich, ebenso wie jene Geschichtsschau, mehr oder minder bewußt im geschichtlichen Erbe des nachfichteschen Idealismus und der Romantik. Dieses Erbe bestimmt ihre als reformatorisch beanspruchte Lutherdeutung, ist aber zugleich selbst einer «lutherischen Tradition» verhaftet. Es handelt sich im wesentlichen um folgende Grundgedanken und Leitideen¹⁰:

Der Staat ist, entsprechend dem neuentdeckten Begriff des Volkes und des Volkstums, als sittliche objektive Gemeinschaft eine transpersonale Wesenheit gliedschaftlicher Struktur, in der das Ganze in den Teilen, die Teile durch das Ganze nach den Lebensgesetzen eines Organismus bestimmt sind. Er ist organische Lebenseinheit, daher nie in der Rechtsform des Vertrages zu begreifen. Aus der Feststellung, daß das Individuum nie denkbar sei ohne den Staat, der Staat nie denkbar losgelöst von den Individuen, entwickelt die von hier aus gestaltete Staatsphilosophie ethische Forderungen: «Stets soll der Einzelne sein einzelnes Leben leben im Hinblick auf das Ganze, aber stets auch soll die Ganzheit, der Staat, ihr Leben leben im Hinblick auf die Einzelnen. Der Staat soll . . . für den Einzelnen sein, indem er den Einzelnen zu lebendiger Tat im Staat und am Staat ruft und so alle Lebensmächte, die im sittlichen Sein des Einzelnen zur Entfaltung drängen, zu sich zieht.»¹¹ Die Pflichtgesinnung steht vor der Forderung von Rechten. Die Idee der sittlichen Persönlichkeit, die hier ihren zugespitzten Ausdruck findet, formt nicht nur die Vorstellung von einem sittlichen Organismus in bezug auf den Staat, sondern sie überwältigt auch die Organismusidee selbst: der Staat als besondere organische Lebenseinheit ist selbst Individualität geistig-sittlicher Art. Der Begriff des individuellen Volksgeistes wird hier aufgenommen, beschworen, die Idee der Na-

¹⁰ Eine Zusammenfassung bietet: H. Gerber, Die Idee des Staates in der neueren evangelisch-theologischen Ethik, 1930.

¹¹ G. Holstein, Luther und die deutsche Staatsidee, 1926, S. 19 f.

tion wird von da aus neu entdeckt, und der Staat wird so über die Zeiten hinweggehoben als in Vergangenheit und Zukunft hineinragende Lebenseinheit des objektiven Geistes, hinter der ganz unmittelbar der Wille Gottes steht.¹²

Diese Gedanken, deren Grundlagen neben anderen Schleiermacher einst mit besonderer Kraft gepredigt hat, sind zwar nicht mehr Ausdruck «reiner Lehre» der Reformation, stehen aber doch — so verwandt sie ihrer Struktur nach dem katholischen Denken sein mögen — ideengeschichtlich auf dem Boden jener reinen Lehre.¹³ Daß sie so gedacht werden konnten, danken sie, wie sie z. T. selbst wissen, der lutherischen Erziehung des deutschen Denkens. Daß sie so gedacht worden sind, ist allerdings nicht unbeeinflußt von der philosophia perennis katholischer Geisteshaltung und von manchen Ideen des zur rationalistischen Aufklärung säkularisierten katholischen bzw. gemeinabendländisch-christlichen Denkens. Das reformatorische Erbe wird man im allgemeinen in folgendem erkennen dürfen: 1. in der Begründung der Persönlichkeitsidee in einem transzendenten religiös-sittlichen Zusammen-

¹² Vgl. dazu E. Hirsch, oben Anm. 6.

¹³ P. Althaus, Obrigkeit und Führertum, S. 7, 12 ff. Ergebnis der Analyse von Schleiermachers Staatsidee: «Luthers Grundgedanke ist nicht gebrochen, sondern entfaltet, indem auch die geschichtliche Wirklichkeit des Volkes ausdrücklich als Wille Gottes erkannt wird und aus dieser Erkenntnis alle Folgerungen für die Staatslehre, für den Begriff der Obrigkeit und ihr Verhältnis zu den Untertanen gezogen werden. Bei Luther sind Obrigkeit und Untertanen gegenseitig aneinander sittlich gebunden... Diese gegenseitige Bindung wird nunmehr neu verstanden als gemeinsame Bindung an die von Gott gesetzte Art und Geschichte des Volkes. Dadurch tritt in den Gehorsam der Untertanen die Freiheit eigener Mitverantwortung ein.» Die Frage bleibt freilich ungestellt, ob und wie sich diese «Freiheit einer Mitverantwortung» in der deutschen Geschichte politisch ausgewirkt habe. Man verharret im Raum «ideologischer» Freiheit, den G. Holsteins Analyse derselben Wandlung, auf die Althaus sich auch beruft, noch deutlicher formuliert: «Jetzt wird die Form des lutherischen Staatsgedankens, der Patriarchalismus, durch den Organismusbegriff ersetzt...» Diese Formulierung führt dann jeder Zustimmung zu der bei Schleiermacher aufgewiesenen «Wandlung» gegenüber vor die entscheidende grundsätzliche Frage, ob es sich bei ihr auch im Bereich des «Ideologischen» um eine legitime Entfaltung des reformatorischen Erbes handle, oder nicht vielmehr um eine höchst verhängnisvolle, den Durchbruch in den Bereich des echten politischen Handelns des «Bürgers» verhindernde Weichenstellung! Vgl. dazu unten S. 146 ff.

hang unter Abweisung eines individualistischen Eudämonismus; 2. in der Neigung, die Welt des Sozialen von der Reich-Gottes-Idee her zu würdigen und sie in einer Sozialethik als System zu erfassen und zu «verwirklichen»; 3. in dem Bestreben, das Wesen der Welt aus dem schöpferischen, sich selbst offenbarenden Wirken eines transsubjektiven und absoluten Geistes zu erklären.

Es ist kennzeichnend für die Kraft der idealistisch-romantischen Konzeption, daß die Bemühungen der neueren evangelisch-theologischen Ethik um die Idee des Staates mit noch ausdrücklicherer Berufung auf Luther wenigstens zu einem großen Teil zugleich das Erbe des Idealismus antreten, d. h. sich anschließen an die geistige Arbeit jener älteren idealistisch-romantischen Gesellschaftstheoretiker, für die auch das Problem des christlichen Staates (idealistisch verstanden) durchaus zur Verhandlung stand: Stahl, von Mühler, Rothe u. a. Aber man ist zugleich schon etwas kritischer geworden gegenüber einem doch irgendwie naturalistischen Organismus- und Persönlichkeitsgedanken. Man redet in diesen Zusammenhängen deutlicher von Sünde und von Sünde überwindender Liebe.¹⁴

Ansatzpunkt für alle Weltdeutung und damit auch für alle Rechts- und Staatslehre ist bei den hier gemeinten Theologen — vor allem P. Althaus, F. Brunstäd, E. Hirsch, z. T. auch Fr. Gogarten, dazu der Jurist H. Gerber — das Grunderlebnis des Menschen als «Persönlichkeit», gemeint als religiöses Erlebnis, d. h. als Erlebnis einer unmittelbaren und ursprünglichen Beziehung des um sich selbst wissenden Menschen, des Gewissens, zu Gott.¹⁵ Dieses Erlebnis *des* Gewissens vollzieht sich in der Erfahrung der Gegenseitigkeit und des Aufeinanderangewiesenseins *der* Gewissen, in dem Mitsammen von Du, Ich, Wir. Das Verhältnis der im Gewissen erfahrenen «Gemeinschaft der Gewissen» zu den empirischen Gemeinschaftsgegebenheiten ist dann das nächste Problem. Seine Lösung geschieht durch den Hinweis auf Gott als den Schöpfer

¹⁴ Vgl. E. Wolf, *Luthers Erbe?*, Ev. Theol. 1946, S. 100 ff.

¹⁵ Wieweit auch die «Erlanger Theologie» eines lutherischen Neukonfessionalismus (Harleß, Hofmann) hintergründig mitbeteiligt ist, kann hier nicht weiter untersucht werden.

oder doch die Betrachtung jener Gegebenheiten als Zeugen eines Schöpfungswillens, dem gegenüber christliches Denken ein ernstes Ja zu sagen habe. Im besonderen wird von da aus «die völkische Besonderung der Menschheit und die Eigenart eines Volkstums bejaht als im göttlichen Schöpferwillen und Schöpferreichtum begründet». ¹⁶ Aus diesem Ja zum Schöpfungscharakter konkreter Gemeinschaften folgt das andere Ja zu der eigenständigen Lebendigkeit dieser Gegebenheiten, zur mehr als bloß empirischen Notwendigkeit etwa des staatlichen Daseins. Auch Staat und Recht gehören so zur Schöpfungsordnung.

Sie sind Aufgaben für menschliche Lebensverwirklichung. In ihnen vollzieht sich die Teilnahme des verantwortlichen Gewissens an der Schöpfung als Werkzeug Gottes oder, wie Craemer es zutreffend formuliert: «Der Staat also wird die Tat des Gewissens, das den Gotteswillen in der Natur vollzieht» (S. 9). Sofern aber dergestalt die Welt als das Material unserer Pflicht aufgefaßt wird, handelt es sich bei jenem Tun um «Kultur». «Kultur ist Gehorsam gegen Gottes Auftrag», denn «es ist die Welt Gottes, in der wir erkennen und gestalten.» ¹⁷ Auch die Gestaltung des Staates ist Kultur in diesem Sinne. Von hier aus ist eine christlich-religiöse Fassung des Sinnes von Staat und Recht möglich: der Kulturbegriff steht in der Mitte!

«Aller Staatsbildung liegt ein Kategorisch-Ueberindividuelles zugrunde, das die Menschen von innen her in seinen Dienst zwingt. Recht verstanden ist es die Eigenart volkstümlicher Anlagen. Die Gestaltung der Eigenart eines Volkstums, als Aufgabe gefaßt, erscheint als Nation. Der Staat aber ist der lebendige Wille eines Volkes zur Nation.» Soweit wird der Staat von der Ideologie der Schöpfungsordnung her begriffen. Vom Persönlichkeitserlebnis aus tritt noch ein anderes hinzu zur Rechtfertigung des Staates: «So wahr die Menschen als Persönlichkeiten auf unbedingte Gemeinschaft angelegt sind, so wahr müssen sie in ihrem empirischen Dasein fortdauernd um das Bewußtsein dieser Gemeinschaft und um ihre Verwirklichung ringen.» «Die Rechtsordnung des Staates ist die äußere

¹⁶ P. Althaus, Leitsätze zur Ethik, 1928, S. 53.

¹⁷ E. Hirsch, Deutschlands Schicksal, 1921, S. 72 ff.

Bedingung für die Welt persönlichen Lebens und der Gemeinde.»¹⁸ «So gewinnt Recht und Staat also *einen christlichen Sinn* als ein notwendiges Moment an dem Persönlichkeitscharakter des Menschen.»¹⁹ Sie sind die spezifischen Mittel zur Ueberwindung des Widerstreits, durch den hindurch allein Gemeinschaft möglich ist. Die Probleme des Rechtszwanges, der Staatsmacht, des Krieges werden in diesem Rahmen durch den Gedanken der Sachlichkeit des Dienstes an den Beruf eines Volkes gelöst — oder aufgelöst.

Man weiß es: «nach Gottes Schöpferordnung sind Nationen, die sich im Staate als solche erfassen, die eigentlichen Träger des geschichtlichen Lebens».²⁰

Und man weiß das andere: «der Staat ist in seinem Wesen göttlich, da sein Sinn nur darin gefunden werden kann, als rechtlich befriedete und gestaltete Volksgemeinschaft Mittel zur Verwirklichung persönlichen Lebens in der Gemeinschaft zu sein».²¹

Und man weiß auch das dritte: «der Krieg erscheint . . . als ein Stück göttlicher Weltordnung in der Entfaltung des wahrhaft Wertvollen auch durch die grauenvolle Vernichtung des Endlichen und endlicher Werte hindurch und über sie hinaus»; denn «ein Volk muß für sein geschichtliches Lebensrecht und seine Wertpflicht, in der es sich begründet, eintreten».²²

Vom Ja zur Schöpferordnung und von der Idee der auf unbedingte Gemeinschaft angelegten Persönlichkeit her weiß man also hier sehr viel. Zugleich steht man aber hier unausweichlich vor der ernstesten Frage, *woher* man das alles wisse, *wie* in concreto ein Volk als Volk Gottes Schöpferwillen erfahre.

Die Antwort ist der Hinweis auf *Wagnis und Schuld* in der Geschichte²³ zusammen mit der Ablehnung aller objektiven, statischen, naturrechtlichen Normen. Und die Antwort ist zweitens, über die konkrete Situation hinausgreifend, die Er-

¹⁸ P. Althaus, Ethik, S. 69. ¹⁹ H. Gerber, a.a.O., S. 30.

²⁰ P. Althaus, Staatsgedanke und Reich Gottes, 1921, S. 70.

²¹ H. Gerber, a.a.O., S. 35.

²² F. Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus, 1926, S. 107.

²³ Vgl. auch oben Anm. 6 (Althaus).

innerung an die Einsicht in den vom Volkstum her einsichtigen Schöpfungscharakter des Staates und an das Erlebnis der Persönlichkeit. Der Staat «ist seinem Wesen nach der ganz besondere Ausdruck gläubiger Gemeinschaft in der Geschichte; denn er ist einerseits ein gläubiges Ja zur Welt... andererseits erlöst der Staat die Welt: d. h. die im Staate lebenden Menschen benutzen den Staat, um göttlich aufgegebenen Dienst am Volke leisten zu können, um damit ein Volk zum Bewußtsein seiner selbst als schöpferischer Individualität zu bringen, um sich der Volkheit gewissenhaft zu unbedingter Lebensgestaltung hinzugeben, um in ihrer Erfüllung als Gemeinschaft einen göttlichen Beruf zu spüren, wahrhafte Kulturgemeinschaft, Nation zu sein, um... ein sittliches Leben zu führen, um Persönlichkeit sein zu können». ²⁴ Hier wird zum Schluß die Idee des Reiches Gottes als hintergründiges Motiv dieser Staatsauffassung sichtbar, neben dem Gedanken der Schöpfungsordnung und gleichsam im Kreise der Persönlichkeitsidee: Reich Gottes ist das Reich der Persönlichkeit; «Reich Gottes ist der gläubige Mensch in der Geschichte». ²⁵ «Die Hoffnung auf das Reich Gottes» — kann etwas vorsichtiger Althaus sagen ²⁶ — «wird an politischen Hoffnungen gelernt, obgleich sie dann über alle politischen Möglichkeiten hinausweist.» —

Vergleicht man diese «lutherische» Staatsphilosophie, deren romantisch-idealistische Struktur nicht zu verkennen ist — «der Staat also wird die Tat des Gewissens, das den Gotteswillen in der Natur vollzieht» (Craemer) — mit der Staatsphilosophie des römischen Katholizismus, erinnert man sich der hier wie dort vorhandenen ideengeschichtlichen Vorstufen, dann gelangt man etwa vor folgendes Bild:

Die eine Form «christlicher» Staatsauffassung gründet sich auf die Idee des animal sociale (bzw. rationale, sociabile), der lex naturae, der pax civitatis Dei. In der anderen Form entsprechen dieser Dreiheit: der Gewissensbegriff, die Idee der Schöpfungsordnung in der Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete und die Idee der Persönlichkeit setzenden unbedingten Gemeinschaft.

²⁴ H. Gerber, a.a.O., S. 48. ²⁵ H. Gerber, a.a.O., S. 47.

²⁶ P. Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 1934, S. 19 f.

Beide Auffassungen ähneln einander auffallend und nicht ohne Grund, aber auf die bewährende Frage, wie in concreto die Richtigkeit der einen oder der anderen Auffassung begründet werde, antworten sie völlig verschieden: die eine weist hin auf die allgemeine, vernünftig einsichtige, dem allgemeinen Menschenwesen und seiner anlagegemäßen Sozialität entsprechende relativ göttliche und daher absolut gültige Naturrechtordnung; die andere verweist auf das entscheidungsvolle, verantwortliche «Wagnis in der Geschichte».

Von daher verhält sich die protestantische Staatsidee kritisch gegenüber jedem statischen Ideal eines «christlichen Staates». Diese Kritik müßte *radikal* sein. In dem vorgeführten Typus ist sie es noch nicht, und schon aus diesem Grunde ist es abzulehnen, diesen Typus als den spezifisch reformatorischen anzusprechen, wenngleich er sich als solchen ausgibt: hier droht der Einbruch fremder Ideologien, die sich dann für ihre Sozialphilosophie auch die kirchliche Bestätigung holen; auch von hier aus werden die Kanzeln wieder zu Kathedern der Staatsphilosophie, in denen man etwa die Staatsauffassung der früheren Zeit als Gottes Gebot verkündigt (vgl. den lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts) oder die einer neuen Zeit als erfüllte Verheißung Gottes preist. Dies hat das deutsche Luthertum unleugbar in den letzten Jahren häufig genug getan. Es waren gewiß nicht die einzigen Stimmen zum Staatsproblem, aber die lautesten in der «Staatspredigt» der evangelischen Kirche in Deutschland. Sie ertönten innerhalb der weiten Spannung der Meinungen zwischen der Auffassung des Staates als einer «Anordnung des göttlichen Befehls und der göttlichen Geduld» (K. Barth) und der anderen, die den Staat als «unerläßliche Bedingung des geschichtlichen Lebens der Menschheit» mit der «Würde einer göttlichen Setzung» von dem Leitgedanken des «Dienstes am Leben» der Nation ebenso wie des einzelnen (P. Althaus) versteht.²⁷

Der Nachhall dieser so lauten und vielfach so verführerischen Stimmen ist noch nicht verklungen, und er bestimmt heute jenes kritische, auch etwas ungeduldige Fragen nach

²⁷ Die Formulierung dieser «Spannung» nach J. Poppitz, Die Grundfrage des Staatskirchenrechts, 1938, S. 23.

der «Schuld» oder der Mitschuld Luthers und des Luthertums an dem, was der deutsche Name sich vor der Geschichte aufgeladen hat. Sie drängen aufs neue zu einer *Selbstkritik des Luthertums*. Wie konnte es dazu kommen, daß gerade die «Lutherrenaissance» geistiger Weggenosse des Nationalsozialismus werden konnte, zumindest in den Anfängen grundlegender Art? ²⁸ Wie konnte es zu jener verhängnisvollen Verbindung von «Geist» des Luthertums mit dem «Geist» der Romantik gelangen, in der die Entzweiung zwischen Politik und Privatsphäre, zwischen politischer Unfähigkeit und Unmündigkeit des deutschen Untertanen und dem hybriden Anspruch politischer Theoreme und Ideologien deutscher Geistigkeit ihre Höhe erreicht hat? Inwieweit ist der Ansatz hierfür schon bei Luther selbst zu suchen? ²⁹

Die Antwort auf diese Frage muß gefunden werden. Ohne sie ist es ein verantwortungsloses Unterfangen, heute wieder, wie schon empfohlen wird, im Umkreis dieser Fragen des sozialen Lebens bei Luther in die Schule zu gehen. ³⁰ Ehe wir

²⁸ Dazu E. Wolf, *Luthers Erbe?*, Ev. Theol. 1946, S. 82 ff. Für die Stimmung charakteristisch z. B. der Aufruf F. Ulmers, *Lutherische Kirche* 16, H. 1, 1934, S. 2: «Unsere lutherische Kirche ist bewußt volksverbunden. Mit unserm Volk leiden wir, mit ihm erfahren wir das Umgestaltende neuer Kräfte, mit ihm freuen wir uns des neuen völkischen Tages, mit ihm danken wir Gott, daß wir in *Adolf Hitler* den Führer unseres deutschen Volkes erhielten. Dieses Mitleiden, Mitfreuen und Mitdanken unserer Kirche mit unserm Volk geschieht ebenso wie der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit aus einer allerletzten Verantwortung heraus, aus der Verantwortung vor dem Heiligen und Gnädigen Gott. Wir halten einen Staat für um so fester gewurzelt und gegründet, je mehr eine so volksverbundene Kirche wie die lutherische in ihm sich auswirken darf und je mehr ihre *Treue gegenüber dem Staat* letztlich Treue gegen Gott ist und sein darf.»

²⁹ Vgl. W. Röpke, *Die deutsche Frage*, 1945, S. 155 ff.

³⁰ Kennzeichnend P. Althaus, *Luther und das öffentliche Leben*, Zum 400. Todestage des Reformators, Rede beim Gedächtnisakt der Theol. Fakultät der Universität Erlangen, *Zeitwende* 1946/47, H. 2, S. 129—142. Vor den Anklagen gegen Luther und angesichts der Frage: «Ist in dem Gerichte, das von Gott her über uns Deutsche jetzt ergeht, auch Luther irgendwie mitgerichtet?» (130) sucht Althaus aufzuzeigen, daß und wie bei Luther die politische Welt in «die Wirklichkeit der Liebe Gottes, der Liebe des Christenmenschen» eingeordnet wird (134). Das «politische Amt» ist «seinem letzten Sinne nach ein Amt der Liebe, des Dienstes, das auch mit *Liebe* gelebt sein will, nämlich als irdischer Dienst an irdisch anver-

uns aber dem Versuch einer solchen Antwort zuzuwenden, sei im Hinblick auf die vorgeführte «lutherische Staatsidee» kritisch nur an ein Doppeltes erinnert: 1) Die Philosophie des Gewissens entspricht nicht der christlichen Lehre vom Men-

trautem Leben», d. h. der «inneren Haltung» nach, auch in der notwendigen «Härte des Handelns». Der entscheidende Satz lautet: «Alles politische Handeln ist nach Luther daran zu messen, ob es echter Dienst am anvertrauten Leben ist» (136). — Es ist genau derselbe Satz, von dem aus einst die «rechte Revolution» 1936 theologisch legitimiert wurde (vgl. oben Anm. 6). Zwar ist jetzt der Gedanke des Volkstums (vgl. oben Anm. 6) fast ganz unterdrückt; nur versteckt taucht er ein einziges Mal auf: «Nach Luther ist der Fürst der *erste Diener* — zwar nicht des Staates . . ., aber des *Landes*, des Volkes, seines echten Wohles» (138). Stark wird betont, daß die Verkündigung des Wortes Gottes dazu aufrufe, den «Sinn des politischen Amtes» als Dienst zu erkennen und die Grenze des Staates von der Freiheit des Glaubens her wahrzunehmen. Aber es wird einem in Erinnerung daran, daß jener Grundsatz politischer Ethik bislang in ganz anderen Zusammenhängen entfaltet wurde, peinlich zumute, wenn von da aus die Grenze des Gehorsams gegen den Staat so nachdrücklich und etwas apologetisch markiert wird: «wenn es bei uns einen Untertanengeist gab, der nur noch nach den Vorgesetzten, nicht mehr nach Gott, seinen Geboten und dem Gewissen fragte — Luther ist daran nicht schuld, sondern der kleinstaatliche Absolutismus, und wenn schon ein Denker genannt werden müßte, dann Hegel, aber nicht Luther. Hegel, aber nicht Luther hat den Staat vergöttlicht, und in diesem Stücke war Hegel wirklich nicht Schüler Luthers, sondern der Antike» (140). Das ist gewiß z. T. richtig; ebenso die Betonung dessen, daß Luthers Lehre von den beiden Reichen mit der Entsakralisierung des öffentlichen Lebens dieses nicht auch «säkularisiert», d. h. seiner Bindung an Gottes Gebote, an den ewigen Sinn des Menschenlebens im Reiche Gottes (!) entnommen und rein innerweltlich verstanden und normiert» habe (140 f.). — Man würde all dies aber lieber von einem anderen gehört haben als von einem Theologen, der einstmals den als lutherisch in Anspruch genommenen «Grundgedanken vom Dienstcharakter des politischen Lebens» in anderer politischer Situation etwas zu direkt auf deren Ideologie angewandt hat und jetzt, als ob nichts geschehen wäre, erklären kann, daß dieser Grundgedanke «als verbindlich anerkannt werden muß, zeigt sich schon daran, daß auch gewissenlose Machtpolitik sich immer gern heuchlerisch tarnt durch den Gedanken des Dienstes am anvertrauten Leben» (141). Ob man dem dann so leichtthin den allgemeinen Satz anschließen darf: «Der Mißbrauch der ethischen Formeln ist auch ein Eingeständnis ihrer Verbindlichkeit» (141)? Und ob man dann ebenso eilig in den Ruf ausmünden darf: «Unser Volk sucht nach den Fundamenten seines neuen Hauses. Wenn es dazu auch bei D. Martin Luther noch einmal in die Schule geht, dann ist es wohl beraten . . . Möge die Evangelische Christenheit, möge das deutsche Volk

schen, wie die Kirche sie zu verkündigen hat.³¹ 2) Person wird der Mensch durch den Anruf Gottes, dem er je und je verantwortlich wird, nicht aber durch das «Erlebnis» des Du und Wir im Gewissen. Und den Sinn dessen, was «Volk» heißt, enthüllt die Offenbarung.³²

II.

Dem Eingehen auf die Sachfrage der Selbstkritik des Luthertums an dieser Stelle der «Lehre», im Bereich also der sog. Soziallehren, soll eine skizzenhafte Klärung des geschichtlichen Sachverhalts vorangehen, für die auf den exakten Nachweis im einzelnen hier verzichtet werden muß: 1) Für das vorreformatorische Mittelalter steht im Problemkreis Kirche und Politik das meiste zugleich auf dem Hintergrund großer politischer Leistungen der Kirche in der Zeit des Zerfalls des antiken Imperiums und im Rahmen der geschichtsmächtigen Idee des «Sacrum Imperium». Im einzelnen wirken hier folgende Grundideen und -gedanken zusammen: a) die Corpus-Christianum-Idee; b) die Zweischwertertheorie; c) das stoisch-aristotelisch bestimmte, biblizistisch legitimierte Verständnis der mit der *lex divina* sachlich identischen *lex naturae*; d) der Kreuzzugsgedanke mit der Ideologie eines «heiligen Krieges». 2) Luther lehnt von diesem Erbe eindeutig ab: a) die Zweischwertertheorie; b) den Kreuzzugsgedanken. Dagegen hält er (trotz gegenteiliger Behauptungen in der neueren Forschung, etwa K. Holls, wird das nicht bestritten werden können) fest: a) die Corpus-Christianum-Idee³³; b) die Idee der *lex naturae* (mit Troeltsch gegen Holl zu behaupten

die Stimme des größten Propheten, den Gott ihm gab, mit neuem Ernst hören!» (142)? Dieses «noch einmal», dieses «mit neuem Ernst» kann nicht und darf nicht gesagt werden, ohne daß zuvor ganz eindeutig der Irrtum eines früheren Zur-Schule-Gehens, eines einst nicht minder nachdrücklich betonten «Ernstes» festgestellt worden ist. Es ist zu viel im Namen Luthers an dieser Stelle gesündigt worden!

³¹ Vgl. E. Wolf, Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht, Beiträge zur Ev. Theol. 8, 1942, S. 44 ff.

³² Vgl. dazu A. de Quervain, Kirche, Volk und Staat, Zollikon 1945, S. 178 ff., 280 ff., bes. 287 ff.

³³ Vgl. K. Matthes, Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung, 1929; dazu E. Wolf, Theol. Lit.-Ztg. 1939, S. 223 ff.

ten)³⁴; c) dazu kommt als wesentliches Stück lutherischer Sicht des Politischen die starke, geradezu einschränkungslose Betonung von Röm. 13. Diese drei Faktoren gestalten den politischen Grundbegriff Luthers und des Luthertums, den der Obrigkeit.

Obrigkeit ist hier der Ausdruck für die konkrete geschichtliche Ordnungsverordnung Gottes in der unter der Sünde auf das Gericht hin von Gott erhaltenen Welt seiner Schöpfung im Vollzug ihrer Versöhnung mit Gott durch Gottes kräftiges Handeln. Das bedeutet jedoch: 1) Ordnungsverordnung darf nicht als «Schöpfungsordnung» verstanden werden, sondern als Satzung³⁵, als «Gebot», unter Voraussetzung des Abfalls, der Gottferne der Welt. Darum ist auch Luthers «Staatsbegriff» nicht wesentlich durch Aristoteles bestimmt; er unterscheidet sich von dem durch die Zwischenschaltung der Familie sozusagen biologisierten mittelalterlichen Staatsgedanken, wie er auf dem Grunde der (auch nicht aristotelischen, sondern durchaus platonischen) Civitas-Idee Augustins ausgeformt wurde. Aber schon bei Melanchthon beginnt eine Rückkehr zur aristotelisch-mittelalterlichen Staatsidee in neuer Fassung.³⁶ 2) Jene Ordnungsverordnung umschreibt den konkreten Gehalt des natürlichen Rechts in seiner Anwendung auf diese Welt. Sie ist daher prinzipiell «rational». Die politische ratio ist bei den Türken z. B. ebenso und u. U. noch besser da als bei den Christen. Und der große politische Führer, der «Wundermann», ist ausgezeichnet durch die besondere Gabe politischer Vernünftigkeit. 3) Röm. 13 steht in diesem Zusammenhang, d. h. Röm. 13 wird als «Zentralfor-

³⁴ Dazu E. Wolf, «Natürliches Gesetz» und «Gesetz Christi» bei Luther, Ev. Theol. 1935, S. 305—330.

³⁵ Es ist für Luther kennzeichnend, daß die «Ordnungen» allesamt als «Verordnungen», d. h. θέσει und nicht φύσει bestehen. Dem entspricht auch sein Sakramentsbegriff (in dessen Sinn und Weite allein eine lutherische Lehre de sacramentis in genere entfaltet werden könnte) und daher auch der Satz der Apologie (XII, 15): «Quodsi matrimonium propterea habebit appellationem sacramenti, quia habet mandatum Dei, etiam alii status seu officia, quae habent mandatum Dei (die auch in Gottes Wort und Befehl gehen) poterunt vocari sacramenta, sicut magistratus.»

³⁶ E. Uhl, Die Sozialethik Joh. Gerhards, 1932, S. 22 ff.; W. Sohm, Die Soziallehren Melanchthons, Hist. Ztschr. 115, 1916, S. 64—76; W. Elert, «Societas» bei Melanchthon, Ihmels-Festschrift 1928.

mel» für diese Ordnungsverordnung und von ihr her übersetzt und hat daher eine sozusagen «naturrechtliche», aber nicht eine direkt anzuwendende «staatspolitische» Bedeutung.

Soweit sind Naturrechtsidee und das zugeordnete Verständnis von Röm. 13 am Aufbau von Luthers Obrigkeitsbegriff im Licht der Ordnungsverordnung Gottes beteiligt. Die festgehaltene Corpus-Christianum-Idee bestimmt dann die abendländische Fassung des Obrigkeitsbegriffs und drängt zu einer genaueren Erfassung der Ordnungsverordnung.

Hier steht Luthers Gedanke von den «drei Hierarchien», dem «triplex ordo hierarchicus» genauer gesagt, den «drei Erzgewalten» oder den «drei Ständen», dem status politicus, status oeconomicus und status ecclesiasticus. Alle drei sind, und zwar als triplex ordo, bezogen auf die Kirche. In diesem triplex ordo lebt mit grundsätzlich verschiedenem Anteil an seinen Gliedern jeder Christenmensch. Konkret wird für Luther dieser triplex ordo in den geschichtlichen Formen des werdenden landesherrlichen Territoriums, daneben auch der städtischen Gemeinwesen. Der Anteil des status politicus am status ecclesiasticus, der Obrigkeit am Kirchenregiment gewinnt dabei besondere Gestalt durch die Theorie vom praecipuum membrum ecclesiae, die ja schon in der Schrift an den christlichen Adel die entscheidende Voraussetzung darstellt.

Die Lehre von den drei ordines, «Ständen» oder später «Hierarchien», taucht bei Luther frühzeitig auf (Sermon von dem Sakrament der Taufe 1519, WA 2, 734, 24 ff.) und hat im großen Bekenntnis vom Abendmahl (1528, WA 26, 504, 30 ff.) und im Großen Katechismus (beim vierten Gebot unter dem Titel der dreierlei Väter, 1529, WA 30 I, 155) bezeichnenden Ausdruck gefunden. Vor allem auch in «Von den Conciliis und Kirchen» (1539, WA 50, 652, 18 ff.), wo wohl zuerst von «Hierarchien» gesprochen wird, und am grundsätzlichsten in einer Disputation aus dem gleichen Jahr (vom 9. Mai 1539, WA 39 II, 34 ff.). Die drei Grundordnungen des sozialen Lebens innerhalb der abendländischen Christenheit, der christlichen Welt überhaupt, Ehe, Obrigkeit und Kirche, bzw. Familie oder Wirtschaft, Staat und Kirche, sind Stiftungen Gottes, die er in einer auch den Menschen einleuchtenden «Sachgemäßheit» verordnet hat. «Es ist in der Sache der Voll-

ausdruck der Gottesvernunft der Liebe, die der Christ in den drei Hierarchien in der Welt erkennt.»³⁷ In jeder der drei Hierarchien — sie sind als gestiftete «eitel gnaden zeichen» (WA 45, 525, 12), sind an sich «heilige» Ordnungen — erhält die *communio sanctorum* die Möglichkeit, sich in geschichtlich menschlichen Gestaltungen durch die in jenen Ordnungen von Gottes väterlicher Majestät gesetzten Mittel in sachentsprechender Weise auszuwirken. In ihnen vollzieht sich die Selbstdurchsetzung des *regnum Christi* wider die Welt in der Welt, wobei die eine der drei Hierarchien, die Kultkirche, Gott am bewußtesten und im besonderen im Vordergrund hält und deshalb auch den geistlichen Namen trägt; daher ist sie auch relativ am stärksten «christlich» verpflichtet. Alle drei stehen aber immer zugleich, *in eodem*, bestimmend über dem einzelnen Christenmenschen; ein jeder gehört in einer seinem «Beruf» entsprechenden Weise jeder der drei Hierarchien an, und jede von ihnen hat von Gott her ihren unmittelbaren Dienst an der *communio sanctorum*, alle drei sind sachlich «gleichwertige», d. h. unter Abweisung der mittelalterlichen Scheidung des geistlichen und weltlichen Standes gleichwertige «Helfer» Gottes, aber eben darin auch *larvae* und nur *larvae* göttlichen Handelns. Das darf nicht übersehen werden! Sofern in ihnen jeder Christ in die im Bereich der *vita christiana*, der «Heiligung» zu vollziehende «*cooperatio cum Deo*» unter der Voraussetzung der Rechtfertigung ist, gelangt in ihnen auch die Idee des allgemeinen Priestertums der Gläubigen zu ihrer von Luther gegen die Klerikalisierung und in Bezogenheit auf die Welt gemeinten Intention zu entsprechender grundsätzlicher Ausgestaltung. Sie sind der besondere Ort geordneten Dienstes. Gott hat «*mancherley stend verordenet, in wilchen man sich uben unnd leyden leren soll, ettlichen den eelichen, den andern den geystlichen, den andern den regirenden stand, und allen befolen, mühe und arbeyt zu haben, das man das fleysch tödte und gewene zum todte...*» (WA 2, 734, 24 ff.). Es handelt sich zuletzt bei diesen «wider

³⁷ F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, 1928, S. 117 ff.; dazu W. Elert, Morphologie des Luthertums II, 54 ff.; Köstlin, Luthers Theologie II, 2, 1901, S. 303 ff.; K. Köhler, Die altprotestantische Lehre von den drei kirchlichen Ständen, Ztschr. f. Kirchenrecht 21, 1886, S. 99 ff. und die Anm. 36 gen. Lit.

den Teufel» geordneten «drey Ertzgewalt», deren Gesetz das «natürliche Recht» ist, um die auf das Kommen des Reiches Gottes geordneten, darin unauflöslich miteinander verbundenen *Funktionen* (insofern ist «Ertzgewalt» der präzisere Ausdruck vor «Hierarchie» oder gar «Stand»!) der Kirche, des Staates und der Wirtschaft. In ihnen sind daher die «weltlichen» Größen von Staat und Wirtschaft, ist der «weltliche Stand» der katholischen Gliederung des Corpus Christianum grundsätzlich nicht sich selbst überlassen oder als Erziehungsobjekt dem «geistlichen Stand» unterstellt, sondern unmittelbar auch dem Anspruch des Wortes Gottes auf sein *ganzes* Leben zugewiesen.

Zu dem Obrigkeitsbegriff Luthers im Rahmen der Anschauung von den drei Erzgewalten als Ausdruck und Durchgestaltung der Ordnungsverordnung Gottes kommen noch gewisse soziale Motive, wie sie etwa hinter dem Begriff des «gemeinen Kastens» und den ihm geltenden Kastenordnungen stehen, und nationale Motive, wesentlich im Blick auf das Ganze von Kaiser und Reich gegenüber Rom, dem Türken und Frankreich.

Aus diesem Obrigkeitsbegriff Luthers ergeben sich Folgerungen grundsätzlicher Art, nämlich: a) die Betonung der Verantwortlichkeit der Obrigkeit gegen Gott; b) die Pflicht des «Wächteramts» der Kirche gegenüber der Obrigkeit (vgl. die Auslegung des 82. Ps. von 1530, WA 31 I, 189—218); c) auch die grundsätzliche Pflicht der verantwortlichen Einordnung des einzelnen Christen wie in das Leben der Kirche, so in das des Staates. Auch der Staat ist prinzipiell «seine Sache».

Die lutherische Orthodoxie hat Luthers Lehre von den drei funktional zu fassenden «Erzgewalten» umgebogen zu einer Ständelehre, den triplex ordo zur Lehre von den tres ordines. Sie hat damit prinzipiell dem Weg Raum gegeben, auf dem später die Theorie von der «Eigengesetzlichkeit» der Kulturgebiete in Unabhängigkeit voneinander entwickelt werden konnte, bei der schließlich nur die sog. «christliche Persönlichkeit» mit ihrer «inneren Freiheit» und gewissenmäßigen «Sittlichkeit» als verbindende Klammer angesehen werden konnte, die Unmittelbarkeit des Anspruchs des Wortes Gottes

auf die Dinge dieser Welt dadurch grundsätzlich in Frage gestellt, die «Welt» prinzipiell wieder sich selbst überlassen wurde.³⁸

Bei diesem folgenschweren Umwandlungsprozeß in der Geschichte der «politischen Ethik» im Luthertum, der hier im einzelnen nicht vorgeführt werden kann, ergibt sich im großen Ganzen folgendes: 1) Es *bleibt* das Bewußtsein um eine besondere Verantwortlichkeit der Obrigkeit, d. h. des Herrschers und seiner Beamten im Amt bis hin zu einer Trennung von Person- und Amtsmoral, und sie verselbständigt sich zur Grundlage «absolutistischer» Ansprüche der Obrigkeit. 2) Es *wächst* im Zusammenhang damit die betonte Untertanenschaft des Volkes als Komplement zur Fürsorgepflicht der omnipotenten Staatsgewalt und im Zusammenhang damit die politische Unmündigkeit und Unfreiheit des Volkes, die durch den Rückzug auf die Freiheit der Innerlichkeit und im geistigen Bereich kompensiert wird. Die Weite der Spannung zwischen dem Fürsten als vicarius Dei und dem subditus enthüllt der orthodox-scholastische Begriff des subditus mixtus für den mitregierenden Landstand und den Beamten. Röm. 13 gewinnt jetzt einen «staatspolitischen» Sinn als grundsätzliche Abwehr jeglicher Revolution. 3) Es *schwindet* die Wahrnehmung des «Wächteramts» der Kirche gegenüber der Obrigkeit bis hin zur apolitischen Ghetto-Kirche intra muros, die als gefügiges Werkzeug der Staatsgewalt in den Dienst der moralischen

³⁸ Vgl. F. Schenke, Der Kirchengedanke Joh. Gerhards und seiner Zeit, 1931; E. Uhl, a.a.O. («Das Ziel der Soziallehren Gerhards ist das wohlgeordnete Staatskirchentum», S. 133). Einen Versuch zur Rückgewinnung der Einheit des triplex ordo auf dem latenten Hintergrund des romantischen Persönlichkeits- und Organismusbegriffs umschreibt z. B. der Satz Gogartens: «Das was wirklich ein Stand ist, das ist so geordnet, daß alles, was ein Mensch in ihm tut, dem Anderen zu nutze geschieht, durch dessen Anspruch er ist, was er in seinem jeweiligen Stand ist» (Die Schuld der Kirche gegen die Welt, 1929, S. 35). Dem entspricht, daß Schöpfungsglaube erscheint als das «verantwortliche Je-an-den-Andern-gebunden-sein» (Gogarten, Politische Ethik, S. 167 ff.). Die naive Form neulutherischer Einstellung zur Problematik des sozialen Lebens verdeutlichen Bemerkungen wie z. B. die folgende: «Kapitalismus ist nur erträglich, wenn er von einer in Gott gebundenen Persönlichkeit vertreten wird... , dann aber auch unter Umständen wirkungskräftig und segensvoll» (Schöfel-Köberle, Luthertum und soziale Frage, 1931, S. 76).

Erziehung zur Untertanenschaft, der Besorgung der Fürsorgepflicht des Staates auch in religiöser Beziehung und zur Legitimierung der Staatsgewalt selbst in Anspruch genommen wird. Der «Territorialismus» bleibt die Grundform auch für die staatskirchenrechtliche Regelung des Verhältnisses zwischen dem Landesherrn und «seiner» Landeskirche und für die rechtliche Ordnung des Kirchentums.³⁹ Diese Verbindung von «Thron und Altar» als eine der möglichen Folgerungen auch aus der Lehre vom regierenden Adel als *prae-cipuum membrum ecclesiae* bedeutet die verhängnisvolle Fortentwicklung aus spätmittelalterlichem und lutherischem Erbe, erinnert sich aber nur so lange an seine ursprüngliche Herkunft, als die Kirche noch als unentbehrliches Stück der bürgerlichen Welt erscheint. Die mit der Auflösung des *triplex ordo* zu den *tres ordines* begonnene Zersetzung, gefördert durch eine ihr entsprechende Deutung der Lehre von der Unterscheidung der beiden Reiche oder der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, treibt unaufhaltsam weiter. Der Staat wird dadurch immer mehr seiner «Räson», seiner immanenten Rationalität, seiner «Eigengesetzlichkeit» und damit seiner ideologischen Dämonisierung preisgegeben. Und die Trennung zwischen der Verantwortlichkeit des Staatsbürgers im praktischen Handeln des Tages, die ihm die Obrigkeit so anspruchsvoll-fürsorglich, so «väterlich» abnimmt, und der innerlichen Freiheit im Bereich des rein Geistigen führt dazu, daß der so «verdrängte» Bürger sich seinerseits dann und wann mit wildem Eifer auf den Bereich der programmatisch-konstruktiven Staatsphilosophie, der Geschichtstheologie, der politischen Theologie stürzt.⁴⁰

III.

Die bisher skizzierte Klärung des geschichtlichen Sachverhalts, die noch wesentlich bereichert werden könnte durch den Aufweis, wo und wie auf dem Boden jener lutherischen

³⁹ H. E. Weber, *Von Kirchenrechtstheorien im alten Luthertum*, *Ev. Theol.* 1946, S. 178 ff.

⁴⁰ H. E. Weber machte gelegentlich darauf aufmerksam, daß die Geschichtstheologie, die aus den geschichtlichen Ereignissen einfach den Geschichtswillen Gottes abliest, Säkularisierung eines in Luther eingetragenen rationalen Prädestinatianismus sei.

Erziehung des deutschen Volkes und in ihrem Gefolge romantisch-idealistische Ideologie allmählich im Raum der «Reinen Lehre» die Führung gewinnt, wie hier politische Geschichte und geistesgeschichtliche Problematik ineinander verflochten sind, hat z. T. schon die mit der Selbstkritik des Luthertums im Hinblick auf das politische Leben gestellte Sachfrage beantwortet. Die falsche «Weichenstellung» dürfte doch wohl bei jener so bezeichnenden Verschiebung in der sog. «Dreiständelehre» zu suchen sein. Auch in ihrer durch die These von der «Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete» dargebotenen modern-protestantischen Fassung ist vergessen, daß die neutestamentliche Schau des Staates in der Spannung und Zusammengehörigkeit von Röm. 13 und Apk. 13 erfolgt; daß das Evangelium einen uneingeschränkten Oeffentlichkeitsauftrag hat; daß eine Fülle politischer Begriffe des christlichen Abendlandes biblischer Herkunft sind, ebenso wie umgekehrt das Neue Testament gerade in bezug auf die Kirche sich auch einer nachweislich «politischen» Sprache bedient; daß die Frage nach dem «richtigen Recht» als Frage nach der Legitimität rechtlicher Satzung und der Handhabung solcher Satzung in Rechtsprechung und Verwaltung etwa eben aus der Sphäre der Immanenz des Rechtes hinausdrängt. Wo diese Fragen nicht mehr ernst genommen werden, nicht mehr lebendig sind, da öffnet sich der Weg für verantwortungsfreie Relativierung und Dämonisierung.

Nicht nur der Bereich des Politischen ist von daher dem Zerfall preisgegeben, sondern gerade auch das Menschentum des Christen wird verkürzt. Neben die Preisgabe des Politischen an die Dämonisierung auf dem Grund der beanspruchten Eigengesetzlichkeit tritt so die Preisgabe des Menschen als Person, und zu beidem tritt der Rückzug der Kirche von ihrem konkret zu versorgenden Wächteramt.

Es gehört nun zur Aufgabe der Kirche, um der Oeffentlichkeit des Evangeliums willen — Wort Gottes an die Welt! — ihr «Wächteramt» jeweils vor der Zeitlage wahrzunehmen, entsprechend dem im Ansatz bei Luther betonten unauflöselichen Zueinander von Kirche, Staat und Wirtschaft, entsprechend ferner der reformatorischen Aufforderung zur nüchternen und freien Sachlichkeit im innerweltlichen Handeln,

deren der Christ im besonderen fähig sein sollte. Es gehört so auch zur Aufgabe der Kirche, den Rückzug in den Bereich eines apolitischen Daseins der reinen Innerlichkeit und Weltabgewandtheit als Ausweichen vor gebotenen Entscheidungen abzuwehren. — Jene Sachlichkeit im Handeln besteht darin, daß das die Gotteskindschaft aussprechende Bekenntnis «*peccator sum*» den Christen in der Welt davor warnt, sich zum Herrn der Welt zu machen, und sei es zu einem noch so kleinen Herrn, der sich dann dem in Christus überwundenen Herrlichkeitsanspruch der «Mächte dieser Welt» irgendwie beordnet und so auch durch «christliche» Ideale den, der als Schöpfer und Richter und Erlöser Herr über die Welt ist, zum größten der Dämonen macht. — Und das *Ausweichen* vor gebotenen Entscheidungen bedeutet andererseits ein durchaus eigenmächtiges «Nein» gegenüber der Öffentlichkeit des Evangeliums und nimmt für den einzelnen Christen vorweg, was ihm erst jenseits dieser Welt verheißen ist. Es ist eine Flucht vor dem Gehorsam, d. h. vor der Aufgabe der «Heiligung», die dem Gerechtfertigten in dieser Welt und nur in ihr gestellt ist. Es hält nichts davon, daß Christus «... in nostra imbecillitate declarat potentiam suam», daß «*pericula, labores, conciones sunt sancta opera, sunt vera sacrificia Deo accepta, sunt certamina Christi, per quae repressit diabolum et depulit ab his, qui crediderunt*». Solche Werke geringachten «*profecto esset vituperare externam regni Christi inter homines politiam*» (Apol. IV).

Die Kirche ist weder «politisch» noch «apolitisch». Sie verkündigt auch keinerlei «christliche» Ideale, aber sie predigt den Gehorsam, der die Welt ernst nimmt als Weltlichkeit im Wissen um ihre Vorläufigkeit, der das Ringen um Gerechtigkeit und Frieden als menschliche Sehnsucht versteht, aber ihren Grund und ihre Erfüllung in Gottes Hand weiß. Einen Gehorsam, der nicht für Gott wie für mancherlei Ideale und Ziele streitet, durch den Gott aber in der Verborgenheit das Kommen seines Reiches gegenüber der Welt in ihr vollzieht.

Luthers reformatorische Erkenntnis drängt auch bei seinen sozialetischen Ansätzen zu solchen Konsequenzen, die in der Richtung jenes Gehorsams liegen. Aber indem man sich bestimmter Stücke dieser Erkenntnis — der Lehre von der

Unterscheidung der beiden Reiche z. B., der Lehre über den *triplex ordo hierarchicus*, des neuen Berufsgedankens bemächtigte, geleitet durch die Idee der Schöpfungsordnungen und durch bestimmte geschichtstheologische Absichten, und damit teils die vorgefundene politische Ordnung legitimiert, teils und mehr und mehr jenseits konkreter politischer Aufgaben im Gefilde vermeintlicher geistiger Freiheit politische Programme entwarf, hat man sich Schritt für Schritt dem schlichten Gehorsam eines christlichen Realismus im Namen eines spezifischen «Luthertums» entzogen und das Erbe der Reformation, das zum Nachvollzug selbständiger Entscheidungen unter dem Wort des Evangeliums aufruft, Stück für Stück preisgegeben.

Nicht innerhalb einer «lutherischen Kirche», aber wohl innerhalb der geglaubten Kirche Jesu Christi in ihrer Wirklichkeit auf Erden ist auch das Erbe der Reformation wieder zu gewinnen. Nur da bleibt es lebendig. Nur da gibt es neue Hoffnung.

Göttingen.

Ernst Wolf.

Rezeption.

Walter Nigg, Große Heilige, Zürich, Artemis-Verlag, 1946, 440 S., mit 9 ganzseitigen Bildnissen, geb. Fr. 21.—.

Es ist nicht leicht, dieses Werk sachgemäß und gerecht zu rezensieren, denn sein Ziel ist sehr weit gesteckt, ohne daß es freilich eine Förderung der Einzelforschung erreichte. Am zweckmäßigsten wird es sein, von der «Einleitung» auszugehen (S. 9—30), die die grundsätzliche Einstellung darlegt und die besondere Aufgabe formuliert («Die Erscheinung des Heiligen»).

Verfasser sieht im Heiligen eine «Inkarnation der christlichen Idee» (S. 21), dieser gehöre daher auch keiner Konfession im besonderen an, sondern «der gesamten Christenheit» (S. 11, 12, 26). Das Verdämmern des Heiligen bedeute folgerichtig eine Verarmung des Christentums (S. 11), was Verf. noch dadurch zu erklären sucht, daß die Moderne keinen Sinn mehr für das «magische Weltgefühl» besitze (S. 9, 19, 26, 82, 235: «magische Verse», 376: magische Anziehungskraft — man