

Man könnte sich höchstens noch fragen, ob eine gewisse Anerkennung Gottes, eine gewisse Erkenntnis Gottes nicht schon im Bereich der natürlichen Werte liegt, die der Staat zum Ausdruck bringt. Es ist ja christliche Lehre, daß der natürliche Mensch schon Gott erkennt. Aber wir Gläubigen haben wohl im allgemeinen eine starke Neigung dazu, anzunehmen, daß es kaum einen Unterschied zwischen dem Gott der Vernunft gibt, der mit Notwendigkeit erkannt wird, und dem Gott der Offenbarung, der sich frei mitteilt. Die Vernunft führt uns notwendig vor das Problem des Absoluten. Der freie Glaube jedoch erst löst dieses Problem gemäß der ihm geschenkten Wahrheit. Der laizistische Staat führt also wohl bis an das Gottesproblem heran, indem er das Verständnis von der Größe der menschlichen Bestimmung besitzt. Aber weiter kann er nicht gehen. Und es läßt sich wohl keine besondere Form denken, in der der Staat diese „natürliche Religion“ zum Ausdruck bringen könnte.

#### *Der Christ im laizistischen Staat*

Es bleibt nun noch die Frage: Kann eine Gesellschaft, die Gott und seinen Gesandten, Christus, nicht anerkennt, den Menschen wirklich respektieren? Es gibt Nationen, die als Ganzes auf das Gotteswort freiwillig negativ geantwortet haben, und wir können die Katastrophe nicht übersehen, die diese Vergewaltigung dessen, was uns als das Wesentlichste der menschlichen Wirklichkeit erscheint, nach sich gezogen hat. So scheint sich in aller Schärfe eine Aporie aufzutun: Wenn die nationalen Einrichtungen christlich sind, so scheint die Freiheit vergewaltigt. Aber wenn die Einrichtungen sich weigern, christlich zu sein, so hören sie sehr bald auf, auch nur menschlich zu sein. Diese Aporie kann nur gelöst werden, wenn wir uns eine mittlere Lage vorstellen, in der die nationalen Einrichtungen zwar nicht konfessionell sind, jedoch den verschiedenen Konfessionen keine Ablehnung entgegenbringen, sondern jedem gestatten, sich selbst die Frage zu stellen, ob er christlich sein will oder nicht. Es fragt sich nur, wie sich die Einrichtungen in einem solchen Gleichgewicht halten können. Die Antwort darauf vervollständigt die Vorstellung von einem echten laizistischen Staat.

Der laizistische Staat wird dann vollkommen menschlich bleiben und das Gottesproblem stets offenhalten, wenn die Gläubigen aktiv in ihm mitarbeiten. Der echte laizistische Staat kann nur existieren, wenn die Katholiken und alle Gläubigen ihn tragen. Nur wenn sie sich ihm versagen, erhebt sich die Gefahr, daß die Ungläubigen ihn mit Unglauben durchdringen und die Einrichtungen ihren Skeptizismus widerspiegeln. Wie also unsere Welt heute ist, müssen Gläubige und Ungläubige gemeinsam die gesellschaftliche Ordnung tragen. Das Ideal, das sie alle dabei verbindet, ist die Liebe zur Freiheit. Doch da der Katholik den Wert der Freiheit in Wahrheit besser versteht, weil er weiß, wozu er sie hat, sollte er auch diese Freiheit am meisten lieben. Die menschliche Gesellschaft und der Glaube würden beide von dieser Haltung profitieren. Gerade in der heutigen Umwandlung der menschlichen Ordnungen, in denen sich der Aufstieg des Menschen und Bürgers zur geistigen Mündigkeit ausdrückt, hat sich ein tiefer Sinn für Freiheit entwickelt. Aber zugleich ist diese Menschheit ständig bedroht von der Versuchung, an ein irdisches Paradies zu glauben und sich eine Freiheit ohne Gott zu schaffen. Wenn die Christen nun sich dieser Menschheit entziehen und sich weigern, mitten unter den Versuchten zu stehen — da sie doch die Versuchung durch die Kraft Christi überwinden können — wie soll sich die Menschheit dann von dieser Versuchung befreien?

Auf der anderen Seite gewinnt die Kirche und das religiöse Leben erst ihre volle geistliche Freiheit, wenn sie sich vom staatlichen und gesellschaftlichen Bereich freimacht. Immer noch ist die religiöse Tätigkeit, das Apostolat viel zu sehr mit rein irdischen Dingen verquickt. Sowohl die persönliche Glaubensentscheidung des Gläubigen als auch die Art seines Einsatzes für den Glauben würde nur gewinnen in einer im echten Sinn laizistisch geordneten Gesellschaft. Würde die Kirche damit aus der Welt heraustreten, was gewiß am allerwenigsten in unsere Zeit paßt? Sie würde es darum nicht, weil sie in einer laizistischen Welt erst rein nach ihrer eigenen Weise wirken könnte als das Salz und die Hefe in allen Bereichen, wie es ihre Aufgabe ist.

---

## Aus der Ökumenischen Bewegung

### „Warum noch lutherische Kirche?“

Augsburgische Konfession,  
Hl. Schrift und Römische Kirche

D. Hans Asmussen, Propst in Kiel, hat die seit langem vorbereitete Generalaussprache über die Augsburgische Konfession mit einem Buch eröffnet: „Warum noch lutherische Kirche?“ (Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1949, 352 S.). Er nennt es „ein Gespräch“, in dem er Fragen aufwerfen will. Er tut das in einer Form, die es auch den lutherischen Laien möglich macht, zu folgen. Seitdem Edmund Schlink, Heidelberg, 1940 seine „Theologie der lutherischen Bekenntnisschrift“ zum erstenmal vorlegte, um die Confessio Augustana aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes mit dem Neuen Testament zu konfron-

tieren, ist das Thema nicht mehr zur Ruhe gekommen, wieweit dieses zeitgebundene Bekenntnis den Rang einer dogmatischen Entscheidung beanspruchen und als „normierende Norm“ neben die Heilige Schrift treten könne. Asmussen verneint das. Er bezweifelt, daß man die Fragestellung des 16. Jahrhunderts ohne Kritik übernehmen dürfe. Er bestreitet nicht die Existenz einer lutherischen Kirche, im Gegenteil, er will helfen, „daß wir bessere Lutheraner und damit bessere Christen werden“. Der kirchengeschichtliche Augenblick ist dafür nicht ungünstig. Denn der „Lutherische Weltbund“, der 1947 gegründet wurde, ist sogleich daran gegangen, die dogmatische Frage der Glaubenseinheit der lutherischen Kirchen zu klären und wesentliche Lücken der Confessio Augustana wenigstens behelfsmäßig zu füllen (vgl. „Der Lutherische Weltbund“, Lund 1947, Berichte und Dokumente, Evangeli-

ches Verlagswerk, Stuttgart, 80 S.). Ernsthafte Kräfte arbeiten daran, daß keine theologische Erstarrung im Sinne einer Repristinatio der Lösungen von 1530 eintritt, daß aber auch die amerikanische Gefahr eines Pragmatismus der „Werke“ und des sozialen Fortschritts abgewehrt wird. (Von den 150 Mitgliedern der Vollversammlung sind 40 Deutsche und 40 Amerikaner.) Asmussen's Buch hat also ökumenische Bedeutung, besonders durch seine These, die Confessio Augustana müsse nicht nur an der Heiligen Schrift geprüft werden, sondern auch an den Fragen, die sich die Lutheraner von Rom stellen lassen müssen. Darum berichten wir darüber ausführlicher, ohne im Einzelnen kontrovers-theologisch Stellung zu nehmen oder dem Aufbau des Buches zu folgen, das nach einer grundsätzlichen Einleitung die 28 Artikel der Confessio Augustana samt der Vorrede der Reihe nach behandelt.

#### *Die Prinzipien der Prüfung*

„Wir sind vor Christus nicht frei, die Trennung gegen andere Kirchengemeinschaften aufrechtzuerhalten, solange es in der Confessio Augustana nur um Erkenntnisinhalte geht“, und es muß zuerst festgestellt werden, ob das der Sinn der Augustana ist, ein dogmatisches Bekenntnis zu geben und die Gläubigen an „richtige Erkenntnisse“ zu binden. Es sei ein Irrtum, sagt Asmussen, zu meinen, die Schrift sei als Erkenntnisinhalt eine Einheit und die Reformatoren hätten eine sichere Anleitung zum Verständnis der Schrift im Sinne eines Erkenntnisprinzips entdeckt. „Wir befinden uns in einer Sackgasse, wenn wir das christliche Zeugnis vordringlich als Ideengehalt und Erkenntnisinhalt nehmen.“ Die Unterzeichner der Confessio Augustana meinten etwas anderes. Sie wollten die katholische Einheit und wollten ein allgemeines Konzil vorbereiten. Das macht die Vorrede deutlich genug, und man darf sie nicht von den 28 Artikeln lösen. Der Maßstab für ein Bekenntnis ist der, daß es im Dienst der Einheit der Kirche steht, d. h. aber Einheit mit der Heiligen Schrift und mit der ganzen Geschichte der Kirche. Man kann das Vorurteil nicht beibehalten, als habe es zwischen 100 und 1530 n. Chr. keine echte Kirche und keine reine Lehre gegeben. Wenn die lutherischen Kirchen sich an ein Dokument von 1530 binden, so bezeugen sie damit immerhin auch die Kontinuität und Katholizität der Kirche und lösen diese nicht in ein „Ereignis“ auf, das jeweils hier und jetzt geschieht. Mindestens durch den Gegensatz sind die Lutheraner mit der Römischen Kirche verbunden. Nur wer die Augustana vergötzt, kann behaupten, sie sei das letzte Wort. Das war aber nicht der Sinn ihrer Urheber. Erst weltanschauliche Einflüsse säkularer Art, Humanismus, Aufklärung und Liberalismus haben, so sagt Asmussen, die lutherische Kirche in einen illegitimen Gegensatz zu Rom gebracht. „Dies Spiel spielen wir nicht mehr mit!“ — „Seit 1530 sollte es uns fast zerreißen, daß wir mit den römischen Christen unter einem Christus und doch nicht in einer Kirche sind... Wir müssen bereit sein, uns von der römischen Kirche alle Fragen stellen zu lassen, die ihr nötig erscheinen“, ohne darauf zu verzichten, ihr ebenfalls ernste Fragen vorzulegen.

Auch wenn man den notwendigen Rat Roms nicht einholt, ohne den die lutherische Kirche nicht zu sich selber kommen kann, hat das Studium der Heiligen Schrift ergeben, daß diese mehr Fragen stellt und mehr Antworten gibt als die Reformatoren gesehen haben; z. B. spielte we-

der das biblische Zeugnis vom Reiche Gottes noch das Zeugnis vom Leibe Christi in der Confessio Augustana die Rolle, die ihm zukommt. Schon der Aufbau läßt erkennen, daß nach dem Art. III „Vom Sohne Gottes“ das christologische Gefälle fehlt: man schreitet nicht weiter über Auferstehung und Himmelfahrt zu der weltbeherrschenden Bedeutung der Kirche und ihrer Ämter fort, die zumindest der Epheserbrief klarstellt. Weder die Art. VII und VIII von der Kirche noch die ganze Confessio Augustana nehmen darauf Rücksicht, daß das Mysterium der Kirchengeschichte der eigentliche Motor der Weltgeschichte ist. Darum geht es nicht an, daß im Namen der Augustana, die nicht einmal von der Kirche, sondern von politischen Ständen des Reiches vollzogen wurde, biblische Tatbestände unterschlagen werden, weil man dieses Bekenntnis wesentlich vom Kirchenrecht her sieht und als Verfassungsgrundlage verwendet. Es ist auch unzulässig, den gewollt vorläufigen Charakter der 28 Artikel zu übersehen und z. B. aus der Gleichgültigkeit, mit der sie die Frage der Kirchenordnung behandeln, einen Imperativ zu machen.

#### *Zwischen Rom und Genf?*

Asmussen leugnet nicht, daß auch mit den reformierten Brüdern ein dogmatisches Gespräch zu führen ist, aber er sagt, „unser Verhältnis zur reformierten Kirche ist grundsätzlich kein anderes als zur römischen Kirche“. Er legt besonderen Wert darauf, das Trennende gegenüber Genf nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, weil nach seiner Meinung nicht beachtet wird, daß wesentlich eine humanistische Fragestellung, die Auseinanderreißung von Leib und Geist in der Sakramentslehre und damit ein grundlegend anderes Seinsverständnis, zwischen Calvin und Luther stehe. Daher erscheine „Rom in den existenziellen Entscheidungen oft mehr von der biblischen Distanz zur Welt zu wissen als unsere reformierten Brüder“. Er verurteilt auch das Frohlocken Karl Barths über das Fernbleiben Roms von der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz und betont gegenüber der ökumenischen Bewegung: „Wir stehen mit Rom und der Ostkirche auf trinitarischem Boden.“ Das werde Folgen für die ökumenische Arbeit haben. Mit Recht wolle Rom keine Gemeinschaft mit Antitrinitariern. Über diese Frage müsse der Ökumenische Rat eine dogmatische Klarstellung bringen, bei der man freilich den missionarischen Dienst an den Nichttrinitariern nicht vergessen dürfe. Damit ist die fundamentale Frage der dogmatischen Basis des Ökumenischen Rates, die in Amsterdam umgangen wurde, auf die Tagesordnung der Weltkonferenz für „Glaube und Verfassung“ gesetzt, die 1952 in Lund zusammentritt und sich einem lutherisch-orthodoxen Block gegenübersehen wird, was seinen Einfluß auf die Anglikanische Gruppe haben muß. Asmussen meint, es komme den lutherischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung eine Art Schlüsselstellung zwischen Rom und Genf zu. Doch hier dürfte er wohl die dynamische Kraft einer Glaubensgemeinschaft überschätzen, die ihr Erbe noch so wenig durchgeklärt hat.

#### *Glaube und Werke*

Den erfreulichsten Teil des Buches bilden die Stücke über das Problem von Glaube und Werken und die Willensfreiheit. Allerdings hält Asmussen den „genialen Griff Luthers“, in seinen römisch-katholischen Gegnern „die Werkheiligen von Galatien“ zu entdecken, keineswegs für unaktuell, obwohl er erklärt: „Irte Luther an diesem

Punkt, dann war er der größte Irrlehrer.“ Die römische Kirche habe die Werkheiligen nicht finden können und darum dem Evangelium von der Gnade ratlos gegenübergestanden. Aber Luthers Entdeckung sei keine zeitlose Wahrheit, die ihre Bekenner vor Irrtum schützt: „Unsere Verkündigung hat in 400 Jahren die Spuren der galatischen Werkheiligen verloren.“ Die Frage sei damit nicht gelöst, daß man immer noch die Katholiken richte. Im strengen Sinne werde das Tridentinum nicht von Luthers Rechtfertigungslehre getroffen, wohl aber gerade durch die Lehre der lutherischen Kirche, daß die Sünden in der Rechtfertigung vergeben, aber nicht weggenommen sind, „Gottes Wort in Verdacht, als schüfe es nicht, was es ausspricht“. Auch treffe die Frage nach den guten Werken seit Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“ (1935) die lutherische Kirche ins Mark. An dieser Stelle hätte vielleicht ein Hinweis auf den Bericht der II. Kommission der Lutherischen Weltkonferenz von Lund (a. a. O. S. 47 f.) gedient, der unter Bezugnahme auf Bergpredigt und Jakobusbrief sowohl Nachfolge wie gute Werke gründlich und vielseitig als notwendige Früchte des Glaubens herausstreicht. Allerdings merkt man den amerikanischen Einfluß durch.

Auch in der Frage der Willensfreiheit bezieht Asmussen einen biblischen Standpunkt und gibt Luthers Schrift „De servo arbitrio“ preis. Die Evangelien setzen deutlich genug voraus, daß Gott dem Menschen Spielraum zur Entscheidung nicht nur im Bereich der *iustitia civilis*, sondern auch beim Ergreifen des Heiles läßt. „Nicht in der Aktivität des menschlichen Willens liegt die Gefahr, sondern daß wir darin unsere Ruhe zu finden meinen.“ Nicht mit den Worten, aber in der Sache meint Asmussen jenen heroischen Fleiß des treuen Knechtes, der am Ende weiß, daß er nichts Wichtiges getan hat. Alle menschliche Entscheidung für Gott ist zugleich eine Entscheidung Gottes für den Menschen. Diese Formulierung stimmt fast genau mit jenen von K. Adam, M. Schmaus, J. Pascher und G. Söhngen über den Glauben zusammen, die Ernst Wolf, Göttingen, in der Festschrift für R. Bultmann (Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1949) in einer Studie „*Sola gratia?*“ zitiert und glaubt, verwerfen zu müssen.

Von dem neuen biblischen Ansatz her zeigt Asmussen seinen lutherischen Lesern, daß das Neue Testament ein Neuwerden und eine bewußte Neuordnung des Lebens vom Kultus her kennt, ein Sichopfern mit und in dem Opfer Christi: „Ein vom Glauben gestaltetes Leben ist ein Leben des Priestertums“, in welchem auch das freiwillige Werk der Sühne für die Brüder seinen Platz hat, weil wir in einem Leibe füreinander leben. „Soll unser Leiden wirklich Christus nachgelitten sein, dann muß es zur Freiwilligkeit erhoben werden.“ Mit den katholischen Brüdern nennt er sich darin einig, daß unser Opfer an sich selbst nicht verdienstlich ist und daß wir es nicht Gott vorrechnen können. Asmussen führt „den Mangel unserer Bezeugung von den guten Werken“ darauf zurück, daß man Christi Tun und unser Tun voneinander trennt. „Hier ist ein Loch in unserm Bekenntnis. Die Gemeinschaft des Lebens und Leidens Christi hat im Zusammenhang des Ganzen nicht den ihr gebührenden Platz“ (auch nicht in Lund). Schließlich bemerkt er, es werde in der lutherischen Moraltheologie nicht das erforderliche Gewicht auf Genugtuung und Wiedergutmachung der Sünden gelegt, das zur Herstellung echten Friedens in der Gemeinde unerlässlich sei.

## *Glaube und Sakrament*

Über das Sakramentsverständnis des Verfassers hat die Herder-Korrespondenz im April 1949 ausführlich berichtet. Das Augustanabuch bietet da wenig Neues. Wie richtig Asmussen in dem Fragen nach dem Sein in Christo einen Grundzug lutherischer Wiederbesinnung trifft, zeigt der Bericht der I. Kommission von Lund, den er selber gar nicht ausschöpft. Diese „Lebensgemeinschaft“ mit dem gegenwärtigen Christus ist mehr als objektives Gotteswort und subjektives Hören und Glauben, vielmehr „virtuelle Lebensübertragung“. In Lund heißt es beinahe in Umkehrung der Antithese Luthers gegen das *opus operatum*, zu welchem der Glaube hinzutreten müsse: „Wir taufen die Kinder, weil die Taufe ihre Kraft nicht durch unsern Glauben hat, sondern durch Christi Einsetzung und sein allmächtiges Handeln“ und weil sie eine „reale Einpflanzung in Christum“ ist. „Die reale Gegenwart Christi (die die Lutheraner im Abendmahl behaupten) hängt in keiner Weise von unserem Glauben ab, sondern von seiner unbegreiflichen Gnade.“ Allerdings sinkt dann der Bericht wieder in Nominalismus zurück, wenn er die dogmatische Intention der römischen Wandlungslehre als „menschliche Spekulation“ und „Zeitphilosophie“ (Asmussen) abtut oder die Konsekrationsworte Jesu als „gewöhnliche menschliche Worte“ bezeichnet. Hier ist noch eine andere Lücke im lutherischen Bekenntnis, die ärgste von allen: das Sakrament der personalen werkzeuglichen Gegenwart Christi in seinen Bevollmächtigten. Diese zu sehen — besonders im Zusammenhang mit der Einheit des Leibes Christi — ist man noch weit entfernt.

Immerhin vertritt Asmussen die These, daß man die verengte theologische Fragestellung des 16. Jahrhunderts in der Sakramentslehre nicht als normativ betrachten dürfe und daß die Frage nach der Substanz des Leibes Christi in der Eucharistie neu gestellt und neu beantwortet werden müsse, und zwar nicht vom antiken Naturbegriff her, sondern von der biblischen Eschatologie. Jedenfalls bleibt es, so meint er, „eine sehr ernste Feststellung für die lutherische Kirche“, daß der Anlaß zum Streit, die Schäden der katholischen Sakramentspraxis, in Deutschland überwunden, die lutherischen Altäre aber verödet sind. Auch müsse der Lutheraner zum Artikel von der Beichte mit Scham feststellen, daß er verloren hat, was seine Väter hatten, z. T. verloren durch die Ehepflicht der Pastoren. Sodann rechtfertige keine lutherische Kirche der Welt die Behauptung des Art. XXV, es würden die Sakramente erst nach persönlicher Beichte gereicht.

## *Das Mysterium der Kirche*

So erkennt Asmussen den inneren Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Leibe Christi und der Ordnung der Kirche, eine Beziehung, die die Augustana nicht begriffen habe, sowenig wie die Reformatoren die Einheit von Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt (warum nicht Pfingsten?) gesehen hätten und infolgedessen auch nicht die Tradition so positiv bewerten, wie es das Neue Testament tue und zur Pflicht mache. Es sei das Mißverständnis des Neuluthertums, die Einheit der Kirche zuvor als Einheit der Doktrin zu denken. So geschah es auch in Lund; und die Ansätze, zum Verständnis der Kirche als dem mystischen Leibe Christi zurückzukehren, sind noch schwach entfaltet. Um so unverständlicher ist es, daß Asmussen über das Rundschreiben Pius XII. „*Mystici Corporis*“ nicht viel mehr zu sagen weiß als dies, es trage dem

„Versammlungs“-Charakter der Kirche zu wenig Rechnung. Solange das Gespräch hier im Vordergrund verbleibt, kann es nicht volle Frucht tragen. Manchmal will es scheinen, als ob die Bewertung der Enzyklika durch den einen oder anderen katholischen Theologen einen Einfluß darauf hat, daß die evangelischen Kollegen die Auseinandersetzung mit ihr meiden oder nicht für erforderlich halten. Dort aber liegen die wesentlichen Fragen, die Rom an die lutherischen Kirchen zu stellen hätte. Die Enzyklika widerlegt auch das von Asmussen beanstandete lutherische Vorurteil, die katholische Kirche sei nur Priesterkirche, „bei uns aber können die Laien mittun“. Das Gegenteil, meint Asmussen, sei der Fall.

Zur Frage der Kirche ist schließlich Asmussens Feststellung zu vermerken, daß „in der Confessio Augustana das hierarchische System Roms nicht angedeutet wird“. Er läßt es offen, ob man es nach dem Vaticanum „noch verantworten“ könne, darüber zu schweigen. Er selber schweigt in der Petrusfrage, obwohl sie durch E. Stauffer und andere auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Man kann also nicht sagen, dieses beachtliche Buch, das den Acker kräftig umpflügt, habe alle Fragen aufgeworfen. Vielleicht wollte der Verfasser sich auch nicht übernehmen. „Wir sind der Zuversicht“, so sagt er, „daß es in Rom Ohren gibt, die diese Aggressivität der Liebe“ recht verstehen. Ein Gleiches „erhofft“ er von Genf.

Das Buch leitet wohl eine neue Ära des interkonfessionellen Gesprächs in der Öffentlichkeit ein. Asmussen wird auch viele Gegner finden. Das zeigt die Aufnahme seiner Schrift „Abendmahl und Messe“ über die Enzyklika „Mediator Dei“. Sie wurde im Deutschen Pfarrerberlatt (1. und 15. November) von dem Schleswigischen Pfarrer W. Andersen zwar sehr objektiv und ausführlich referiert samt dem Standpunkt des Papstes, aber dann auch scharf abgelehnt. „Wir können das römische Meßopfer nur als eine an Abgötterei grenzende Übertretung des göttlichen Gebotes ansehen: ‚Du sollst dir kein Bildnis machen...‘ Wir sollten den verschiedenartigen Bemühungen, den Opfervorgang als das eigentliche Geheimnis des Altarsakramentes herauszustellen, endlich den Abschied geben.“ Aber das ist nicht mehr einmütige Überzeugung der Lutheraner.

## „Herrenmahl und Kirchenordnung“

Auswirkungen eines neuen Verständnisses  
der Eucharistie

*Prof. Dr. Ernst Wolf, Göttingen, Herausgeber der Zeitschrift „Evangelische Theologie“, bemüht sich, den ganzen Ernst der dogmatischen Nöte im evangelischen Bereich durch den Abdruck von unerschrocken kritischen theologischen Betrachtungen aufzudecken und dadurch die Fragen einer Lösung näher zu bringen, aber auch der z. Zt. drohenden konfessionellen Erstarrung in der EKD entgegenzuwirken. Dem will auch die von ihm eingeleitete Schrift mit Beiträgen zu der heute zentral gewordenen innerevangelischen Kontroverse über die von Rudolf Bultmann, Marburg, geforderte „Entmythologisierung“ der neutestamentlichen Verkündigung dienen (Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1949). Wir bringen hier zunächst im Anschluß an den Kommentar des Bonner Exegeten Heinrich Schlier zum 1. Korintherbrief (vgl. Herder-Korres-*

*pondenz Jg. 3, Heft 11, S. 518) den Beitrag eines gleichsam unbekanntem Pfarrers, Heinz Doebert, über „Herrenmahl und Kirchenordnung“, den wir der „Evangelischen Theologie“ Heft 11 (1949) entnehmen. Gerade dies, daß der Aufsatz von „irgendeinem“ Pfarrer geschrieben und nun an so hervorragender Stelle offensichtlich im Zusammenhang mit den Ausführungen von Schlier abgedruckt wird, macht ihn uns beachtenswert, zumal da der Verfasser eine Stimme von der Grenzlinie zwischen Ost- und Westdeutschland darstellt, die ja beinahe zu einer Grenze der Wachsamkeit und der eschatologischen Bereitschaft geworden ist. Das Thema des Aufsatzes führt in das neue Sakramentsverständnis der evangelischen Brüder, von dem wir bereits des öfteren berichtet haben (vgl. Herder-Korrespondenz Jg. 3, Heft 7 und 8).*

### Eine Quelle des Irrtums

„Durch die Verachtung des Herrenmahles entsteht in der Gemeinde zu Korinth eine falsche Ordnung, eine Irrordnung. Die Gemeinde wird dadurch zerstört. Paulus entwickelt nun vom rechten Abendmahlsverständnis her, das er den Korinthern ins Gedächtnis ruft, die rechte Ordnung...“ So beginnt der Aufsatz und meint, daß „die Lage in unseren Kirchen im Grunde genommen nicht anders ist als die Lage in Korinth zu des Apostels Zeit“. Die Mißstände seien seit Jahrhunderten eingerissen und hätten im Dritten Reich beinahe zur Vernichtung der evangelischen Kirchen geführt, wenn diese Katastrophe sie nicht zur Besinnung gebracht hätte. Genau so wie Paulus möchte Doebert nun die Irrordnung bloßlegen. Er stellt zunächst fest, schon zu Luthers Lebzeiten habe die Orthodoxie unter Führung von Melancthon „zwei sehr wesentliche, die Entwicklung der Kirchenordnung unheilvoll beeinflussende Schwerpunktsverschiebungen“ vorgenommen: „Aus der Lehre von der verborgenen Kirche wurde eine solche von der unsichtbaren Kirche. Zweitens: die Kirche wurde nicht mehr vom Objektiven, von Wort und Sakrament her begriffen (CA VII), sondern vom Subjektiven, vom Menschen, ja vom Individuum her“ als Gemeinschaft der Glaubenden. Diese Subjektivierung der Kirche mit ihrer Aufspaltung in die eigentliche, unsichtbare Glaubenskirche und ihre sichtbare Ordnung als Organisation des Landesherrn, als staatliche Erziehungsanstalt führte zu dem Grundirrtum der Orthodoxie, wonach die äußere Ordnung der Kirche ein „Adiaphoron“ ist, für den Glauben nicht entscheidend, weil aus der Bibel keine verbindlichen Maßstäbe für eine Ordnung der Kirche zu entnehmen seien (heute noch Standpunkt der Lutheraner). Der Pietismus hat die Verinnerlichung der Kirche vollzogen, ihm war die Kirchenordnung völlig gleichgültig, und er ließ die Kirche als Staatsbetrieb mit dem Pfarramt als Staatsamt bestehen. 1918 trat dann anstelle des Summepiskopats der konstitutionellen Monarchie mit einem „cäsaropapalen Synodalparlamentarismus“ als „Abklatsch der Weimarer Verfassung der reine Synodalparlamentarismus“ mit kirchlichen Parteien, und „an Stelle einer häretischen Hierarchieordnung trat eine ebenso häretische Ältestenordnung“, ohne Glaubensverpflichtung der Gemeindevorsteher. Warum, so fragt Doebert, war das alles möglich, so daß der Nationalsozialismus mit einem Schlag den ganzen Kirchenapparat erobern konnte? Er antwortet mit dem Apostel Paulus: „Wenn ihr nun zusammenkommt, so hält man da nicht des Herren Abendmahl“ (1 Kor. 11, 20). Wo das Abendmahl nicht