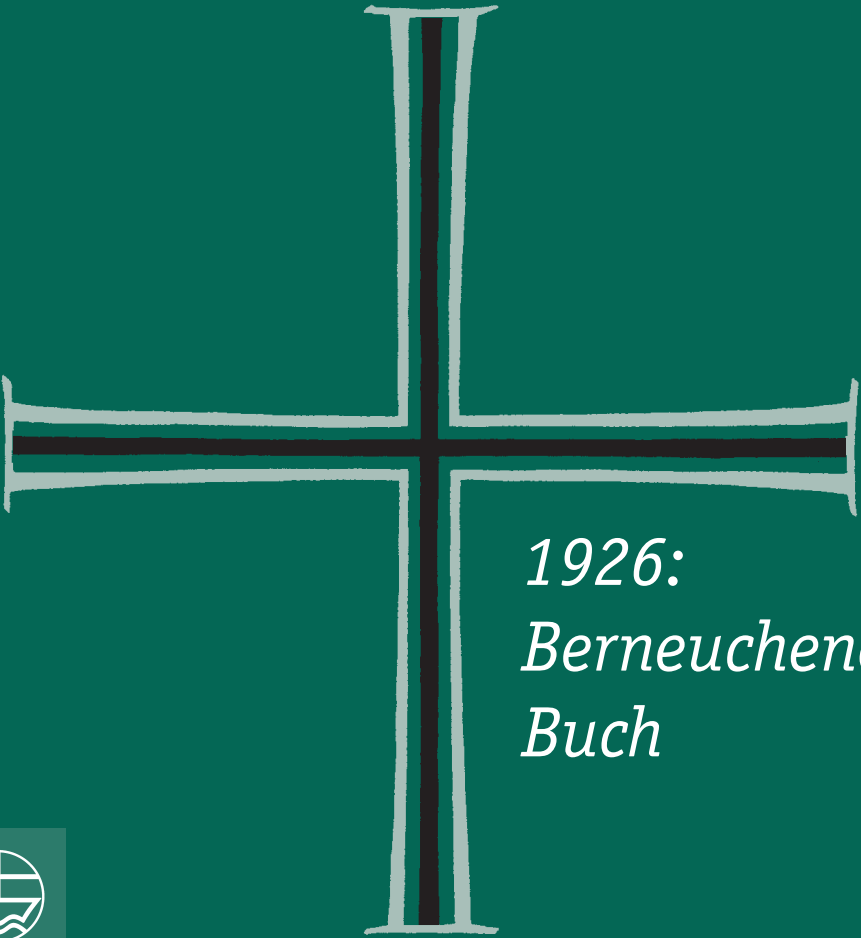




90. Jahrgang · Heft 3-2026 Michaelis | 1926: Berneuchener Buch

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche



*1926:
Berneuchener
Buch*





Inhalt

176	<i>Zur Einführung</i> <i>Heiko Wulfert: 1926: Berneuchen</i>
	<i>Essays</i>
178	<i>Julian Jöri: Zur Genese des Berneuchener Denkens: Das »Gottesjahr« und die »frühen« Anliegen der Bewegung von 1923 bis 1926</i>
190	<i>Roger Mielke: »Inseln der Kohärenz in einem Meer von Chaos«</i>
201	<i>Christoph Schneider-Harpprecht: »Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick«</i>
222	<i>Thomas Schanze: Zwischen Kloster und Kanzel</i>
228	<i>Thomas Schanze: Gesetz des Geistes, Gesetz der Gnade</i>
233	<i>Thomas Schanze: »Der Geist weht, wo er will«</i>
237	<i>Petra Reitz: Paul Gerhardt und das Neue evangelische Gesangbuch</i>
241	<i>Gérard Siegwalt: Des Geschickes Groll ...</i>
	<i>Predigt</i>
243	<i>Wolfgang Max: Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt</i>
	<i>Rezensionen</i>
247	<i>Eilenberger, Wolfram: Die Gegenwart der Philosophie. Ein Wegweiser (Roger Mielke)</i>
249	<i>Seibt, Gustav: Ein Sommer mit Goethe (Josef Natrup)</i>
252	<i>Ahrens, Jehoschua: Eine jüdische Theologie des Christentums? Rabbinische Perspektiven auf Christen und Christentum (Heiko Wulfert)</i>
254	<i>Fritsch, Rüdiger von: Die Geschichte in mir. Eine deutsche Familie im 20. Jahrhundert (Heiko Wulfert)</i>
257	<i>Adressen</i>
258	<i>Impressum</i>

1926: Berneuchen

von Heiko Wulfert



Foto: Archiv Wulfert

Im Jahr 1926 – in meinem ersten Münsterschen Jahr – erschien das »Berneuchener Buch«, mit dem sehr bewußt gewählten Untertitel »Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation.« [...] Das Buch versuchte [...], ein Programm kirchlicher Erneuerung sehr umfassend zu entwerfen und auch die Aufgabe der Kirche an der Welt zu kennzeichnen. Die Aufnahme und Wirkung unseres Buches bereitete uns eine bittere Enttäuschung. Es fiel in die Hand der Theologen, das heißt es wurde in der unbarmherzigen Mühle theologischer Diskussion unschädlich gemacht. [...] Der aus tiefer Sorge kommende Warnungsruf wurde damals überhört. Die Menschen waren – und sind es wohl auch heute – mit theologischen Begriffen so sehr gepanzert, daß kein Pfeil sie wirklich zu treffen vermag.

Wilhelm Stählin, Via Vitae (320)

So beurteilte Wilhelm Stählin 1968 die Rezeption des Berneuchener Buches und berichtet im nächsten Kapitel seiner Autobiographie vom Entstehen und Werden der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Stählin hatte eine andere Wirkung des Berneuchener Buches erhofft, eine offene Diskussion in Kirche und Gesellschaft, in der die im Buch dargestellte vielfältige Not erkannt und entschieden angegangen wird.

Das Buch analysiert die Situation der Kirche und Gesellschaft nach dem Ende des Ersten Weltkrieges und dem Ende des landesherrlichen Kirchentums in einer Zeit des Umbruchs. Ein Versagen der Kirche in vielerlei Hinsicht wird festgestellt, Mängel an der Kraft zu gestalten. Es wird ein Aufbruch aus der sakramentalen Mitte der Kirche gesucht, eine gestaltende Wirkung in die Gesellschaft hinein, ein verpflichtendes Christsein.

Das war nicht der Weg der großen Zahl. Die Berneuchener Gemeinschaften – und nicht nur sie – haben aber ihren eigenen Weg mit den Gedanken des Berneuchener Buches zurückgelegt und stehen für seine Aktualität hundert Jahre nach seiner Entstehung, auch in den Fragen, die die Kirche und Gesellschaft unserer Zeit bewegen.

Es wird ein Aufbruch aus der sakramentalen Mitte der Kirche gesucht [...]



In dieser Ausgabe des Quatember beschreibt zunächst Julian Jöri die Entstehung des Berneuchener Buches und gibt Einblick in die Fragen, die die Diskussion bestimmten. Roger Mielke zeigt auf, wie die Gedanken des Buches in die aktuellen Diskussionen und Entwicklungen hineinwirken und »Inseln der Kohärenz in einem Meer von Chaos« bilden können.

Die Weite kirchlicher und gesellschaftlicher Diskussion in unserer Zeit spiegelt sich im Beitrag von Christoph Schneider-Harpprecht zur Friedensdenkschrift der EKD. Die Beiträge über Martin Bucer von Thomas Schanze und die Betrachtung zu Paul Gerhardt von Petra Reitz blicken auf die lebendige Tradition in der Kirche. Gerard Siegwalt formuliert Thesen zur Frage des Schicksals in der Theologie. Wolfgang Max stellt in seiner Liedpredigt Paul Gerhardts »Befiehl du deine Wege« vor.

Die Michaelsbruderschaft wurde fünf Jahre nach dem Erscheinen des Berneuchener Buches 1931 in Marburg gegründet. Sie wird 2031 ihr hundertjähriges Bestehen feiern. Wir gehen wieder durch Jahre, die von Umbrüchen in Gesellschaft und Kirche geprägt sind. In der Kirche gilt es, über Strukturveränderungen hinaus, die sakramentale Mitte zu bewahren, ein verpflichtetes Christsein in geschwisterlicher Gemeinschaft zu leben und der Welt das Zeugnis des Evangeliums nicht schuldig zu bleiben. So gilt es, in die Gesellschaft hinein zu wirken auf eine kritische Zeitgenossenschaft und Wege zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hin. Schon jetzt sei auf eine geplante Buchveröffentlichung zum hundertjährigen Bestehen der Bruderschaft hingewiesen, die unter dem Titel »An der Kirche bauen« 2031 erscheinen soll und auch der Rechenschaft darüber dienen, inwieweit es gelungen ist, die Anliegen und Forderungen des Berneuchener Buches in eine gelebte Wirklichkeit umzusetzen.

Eine gesegnete Zeit wünscht Ihnen
Ihr Heiko Wulfert



Zur Genese des Berneuchener Denkens: Das »Gottesjahr« und die »frühen« Anliegen der Bewegung von 1923 bis 1926

von Julian Jöri

*Aber was wissen
wir heute über die
»frühen« Anliegen
der Berneuchener
Bewegung vor der Publika-
tion des Berneuchener
Buches?*

Das Berneuchener Denken beginnt nicht mit der Publikation des Berneuchener Buches. Es hat seinen Ursprung schon früher: Die ersten drei Konferenzen auf dem Rittergut Berneuchen (1923–1925) und die ersten Beiträge zur Jahresschrift »Gottesjahr« sprechen von einer allgemeinen Notsituation der Kirche und Gesellschaft zu jener Zeit. Aber was wissen wir heute über die »frühen« Anliegen der Berneuchener Bewegung vor der Publikation des Berneuchener Buches? Diese Vorgeschichte soll hier zur Sprache kommen. Herbert Naglatzki gibt dazu einen ersten Denkanstoß: »Die Berneuchener sind vom Ansatz her keine Liturgiker, wenn sie auch später die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche mitgeprägt haben.«¹ Dieser Satz ist ein Einspruch. Er wendet sich gegen eine Lesart, die von den Früchten der Bewegung auf ihre Wurzel schließt und Berneuchen deshalb als liturgische Reformbewegung beschreibt. Ob der Einspruch trägt, lässt sich jedoch nur an den frühen Quellen prüfen. Dazu dient im Folgenden das Jahrbuch »Gottesjahr«². Die darin publizierten Beiträge sowie die dahinterstehende Verfasserschaft geben Aufschluss über die thematischen Schwerpunkte der »frühen« Berneuchener. Wilhelm Stählin lobt diese Beiträge in hohem Maße, wenn er viele Jahre später schreibt: »Alle Bände des Jahrbuches [sind] ein Dokument jenes Bemühens um die Wiedergewinnung einer wahrhaft trinitarischen Frömmigkeit geworden.«³ Aus den Jahrgängen zwischen 1923 und 1926 lassen sich drei Anliegen herausarbeiten, die einander bedingen: die Wahrnehmung einer allgemeinen Not, die gesellschaftlich-kulturellen Anliegen und die

¹ Naglatzki: Das Tagzeitengebet, 48.

² Hierbei handelt es sich um ein Jahrbuch, das seine Wurzeln in den frühen 1920er Jahren hat und später zum »Organ des in der Berneuchener Konferenz zusammenge-
schlossenen Arbeitskreises« (Haebler, 30) wurde.

³ Stählin: Das Gottesjahr, 225.

liturgisch-theologischen Anliegen. Diese Reihenfolge ist keine Gliederungsentscheidung, sondern ein Einblick in die Genese des Berneuchener Denkens.

Die allgemeine Not als Ausgangspunkt

»In dem Turmzimmer von Angern wurde der Entschluß [sic.] geboren, in erneuter Besinnung eines kleineren Kreises um eine echte Begegnung der Kräfte der Jugendbewegung mit der evangelischen Kirche zu ringen.«⁴ Dieses »Turmerlebnis« am Beginn des Februars 1923 kann wohl als Gründungsmoment der Berneuchener Bewegung angesehen werden. Im Anschluss an die Tagung versendete Karl-Bernhard Ritter umgehend das Einladungsschreiben zur ersten Berneuchener Konferenz.⁵ Darin waren bereits zwei Themenblöcke festgelegt, nämlich die Wahrheitsfrage und der Kultus. Wenn Karl-Bernhard Ritter von der Wahrheitsfrage schreibt, denkt er an Aspekte der christlichen Dogmatik sowie das »Verhältnis von Christentum und Volkstum«⁶. Der zweite Themenkomplex umfasst den Gottesdienst, wobei es nicht nur um die konkrete Gestaltung des Kultus geht. Vielmehr wird die Wiederentdeckung einer geistlichen Dimension von liturgischen Bräuchen und Festen angeregt.⁷ Damit sind die beiden Hauptanliegen der »frühen« Berneuchener bereits benannt.

Es ist jedoch nicht sinnvoll, direkt in *medias res* zu gehen und jene Beiträge des »Gottesjahrs« zu betrachten, die von Kultur und Liturgie handeln. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Primärer Ausgangspunkt war weder die Sehnsucht nach einer hochkirchlichen Kultusreform noch die Sorge um die kulturelle Anschlussfähigkeit der reformatorischen Kirchen. Es war ein anderes Anliegen, das bereits die Jugendbünde beschäftigt hatte und unterschiedliche politische wie theologische Strömungen an einen Tisch brachte. Friedrich Seusing fasst diesen gemeinsamen Ausgangspunkt in seinem Beitrag zum »Gottesjahr« 1923 zusammen: »Es gibt jetzt viel Not in der Welt – auf allen Gebieten, wo man auch hinschaut, nicht bloß Deutschlands, sondern der Welt.«⁸

Das zentrale Wort in diesem Satz lautet »Not« – es drängt sich dem Lesenden förmlich auf. Der Verlust des Ersten Weltkriegs hatte die junge Weimarer Republik in tiefe Nöte gestürzt, und Friedrich Seusing spricht die ökonomischen Herausforderungen ausdrücklich an: »Sehen wir auf das Wirtschaftsleben: im Osten –

⁴ Ritter: Die Tagung von Angern, 29.

⁵ Vgl. Haebler: Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft, 7.

⁶ Ritter: Berneuchen 1923, 91.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Seusing: Die religiöse Not der Gegenwart, 44.

Worin besteht die religiöse Not der Gegenwart? Die heutige Menschheit findet nicht mehr den Zugang zu Gott.

Hungersnot, im Westen – Überproduktion, in der Mitte Europas wahnsinnige Teuerung und Streik auf Streik.«⁹ Er beschreibt eine dreifache Not, die das Wirtschaftsleben, das staatlich-politische Leben und das Geistesleben umfasste: »Aber die größte Not – innerhalb des Geisteslebens – ist doch die religiöse. Worin besteht die religiöse Not der Gegenwart? Die heutige Menschheit findet nicht mehr den Zugang zu Gott.«¹⁰ Friedrich Seusing lenkt somit die Gedanken der Lesenden von der allgemeinen Not in jene partikuläre, die er im Geistesleben verortet. Dabei macht er auf zwei Problemfelder aufmerksam: die mangelnde Gebetspraxis und die abnehmende Auseinandersetzung mit der Bibel. Ähnliche Gedanken sind bei Karl-Bernhard Ritter zu finden, der das Ringen der Berneuchener um die Wichtigkeit des Gebets und der Hl. Schrift beschreibt.¹¹ Die Not wird also nicht als Mangel an Formen beschrieben, sondern als Mangel an Zugang.

Auch andere machten den Begriff »Not« zum Ausgangspunkt der »frühen« Berneuchener Anliegen. Im Umkreis der zweiten Konferenz verfasste Walther Kalbe einen Artikel zum Thema Jugend und Kirche und begann ihn, ähnlich wie Friedrich Seusing vor ihm, mit einer Feststellung: »Die Not dieser beiden Worte Jugend und Kirche ist schon lange da [...]. Die Jugend ist genötigt, die Kirchennot als ihre eigene Not zu erkennen!«¹² In diesen Worten klingt vielleicht die Tagung von Angern nach, die schmerzlich vor Augen geführt hat, dass viele Jugendbünde keine Offenheit für die Auseinandersetzung mit der Kirche zeigten. Auf diese Problemstellung geht auch Karl-Bernhard Ritter ein und gibt zu bedenken: »Für die Berneuchener Bewegung ist bei ihrer Entstehung die Beobachtung bedeutsam gewesen, dass die Jugendbewegung das Wort nicht hören vermochte, das der Kirche anvertraut ist. Aber ebenso wenig wird die Kirche gehört von denen, die in ihr sind.«¹³

Auffällig ist, dass Walther Kalbe von einer allgemeinen Kirchennot spricht. Was er darunter versteht, geht aus seinem Artikel hervor: »Die tiefste Not dieser Kirche ist ihre Unwirklichkeit [...]. Auf unseren Kanzeln stehen Pfarrer, die nicht Organe des Heiligen Geistes sein wollen, sondern am Schreibtische eine

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd. Seusing vermeidet in seiner Argumentation eine Schuldzuweisung an den Einzelnen und versucht, allgemeine Problemsituationen für die religiöse Not ausfindig zu machen.

¹¹ Vgl. Ritter: Bruchstücke, 6; »Wir kämpfen gerade für das Wort. Hier bekommt die Bibel ihre richtige Stellung, sie wird zum Element im Sakrament des Wortes [...]. Die gleiche Not wie für das Hören besteht für das Gebet.«

¹² Kalbe: Jugend und Kirche, 120.

¹³ Ritter: Bruchstücke, 5.



Predigt aufschreiben, die sie dann aufsagen.«¹⁴ Bei dieser Aussage handelt es sich um eine starke Kritik an den Ordinierten jener Zeit, aber welches Problem wird angesprochen? Der Stein des Anstoßes liegt wohl kaum in der Tatsache, dass Predigten zuvor verschriftlicht werden. Hier wird vielmehr ein allgemeiner Frömmigkeitsverfall diagnostiziert, der die gesamte evangelische Kirchenstruktur der Weimarer Republik umfasste. Karl-Bernhard Ritter unterstreicht dieses Problem: »Damals standen diese Fragen [zum Beten] nicht vor uns als Fragen einer Theologie des Gottesdienstes, sondern als Ausdruck einer unmittelbar empfundenen Not.«¹⁵

Einen konkreten Lösungsvorschlag bietet Walther Kalbe jedoch nicht an. Er schreibt zwar von einer Sehnsucht nach einer »Geistkirche«¹⁶, versteht diesen Begriff aber wohl anthroposophisch, denn er steht Rudolf Steiners »Leitsätzen« nahe.¹⁷ Mit

Foto: © unsplash

Hier wird vielmehr ein allgemeiner Frömmigkeitsverfall diagnostiziert, der die gesamte evangelische Kirchenstruktur der Weimarer Republik umfasste.

¹⁴ Kalbe: Jugend und Kirche, 122.

¹⁵ Ritter: Berneuchen 1923, 92.

¹⁶ Kalbe: Jugend und Kirche, 123.

¹⁷ Steiner: Anthroposophische Leitsätze, 4.

diesem anthroposophischen Lösungsvorschlag konnte sich der Berneuchener Kreis mehrheitlich nicht anfreunden. Vor allem die Idee einer neuen Konfessionsgründung ist kritisch betrachtet worden. Vielmehr wollte man um die Zukunftstauglichkeit der bestehenden evangelischen Kirche ringen.¹⁸ Nichtsdestotrotz ist Walther Kalbes Diagnose einer Kirchennot in Berneuchen auf Zustimmung gestoßen.

Die Wahrnehmung einer allgemeinen Not hat also Vertreter und Vertreterinnen aus unterschiedlichen theologischen und politischen Strömungen an einen Tisch gebracht. Der Brückenschlag zwischen Jugend und Kirche, der Wunsch nach einer intensiveren Gebetspraxis und die Sorge um die geistliche Dimension von Predigten wurden angesprochen. Offen bleibt jedoch, ob sich die »frühe« Berneuchener Bewegung auf konkrete Kernanliegen einigen konnte.

Die gesellschaftlich-kulturellen Anliegen

An dieser Stelle lohnt es sich, ein etwas längeres Zitat von Karl-Bernhard Ritter wiederzugeben, der in seinen Memoiren zu den ersten Berneuchener Konferenzen schreibt: »Die Grundfrage, die uns damals bewegt hat und immer wieder bei den nachfolgenden Konferenzen bedrängte und nicht losließ, läßt [sic.] sich vielleicht auf die Formel bringen: Wie es geschehen könne, daß [sic.] die Kirche Jesu Christi in allen ihren Lebensäußerungen, in ihrer Verkündigung, ihrer Verfassung und ihren Lebensordnungen, in ihrem Gottesdienst, in ihrem Umgang mit der Hl. Schrift, in ihrer praktischen, handelnden Stellungnahme zu der sozialen und kulturellen Problematik unserer Gegenwart eine überzeugende Gestalt gewinne.«¹⁹

Was Karl-Bernhard Ritter unter überzeugender Gestalt verstand, sagt er unmittelbar danach: »Es ging uns um die Frage der Verwirklichung der Kirche.«²⁰ Er sieht die Kirche somit in der Pflicht, sich in der »sozialen und kulturellen Problematik unserer Gegenwart«²¹ zu verwirklichen. Diesen Standpunkt teilten wohl viele Mitglieder des Kreises, denn in den Beiträgen zum »Gottesjahr« wird ein Anliegen deutlich: Kirche darf sich nicht zurückziehen, wenn es um Fragen der Kultur und des sozialen

*Kirche darf sich
nicht zurückziehen,
wenn es um
Fragen der Kultur
und des sozialen
Zusammenlebens
geht.*

¹⁸ Vgl. Stählin: Via Vitae, 318: »Mehrere von uns waren stark für die Teilnahme an dieser Neugründung gewonnen worden. Aber eben diesen Weg wollten wir entschieden nicht gehen; wir wollten nicht von dem Schiff der Kirche auf einen Rettungskahn umsteigen.«

¹⁹ Ritter: Berneuchen 1923, 92.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

Zusammenlebens geht. Sie gewinnt Gestalt, wenn sie die ganze Dimension der menschlichen Existenz anspricht.

Was das Wort »Kultur« aus der Perspektive der Bewegung bedeutet, geht aus dem Jahrbuch hervor. Bereits 1923 veröffentlichte Hans von Lüpke einen Beitrag mit dem Titel »Kultur und Kirche«, in dem er das Heranwachsen von Gewohnheiten und Traditionen als chaotischen Prozess beschreibt: »Was wir Kultur nennen, ist wildwachsendes Gestrüpp.«²² Wenn es zur Gewohnheit wird, dass Schwächere ausgebeutet werden, dass Gemeinschaft nicht auf Augenhöhe gelebt wird, dass sich Einzelne über die Mehrheit erheben, dann herrscht nach Hans von Lüpke eine kulturelle Unordnung. Die Aufgabe der Kirche sei es dann, als »einheitliche Gesinnungsmacht« und als »Gewissen der Kultur«²³ aufzutreten. Als christliche Vorzeigekultur beschreibt er das Zusammenleben der Siebenbürger Sachsen.²⁴ Auffällig oft greift Hans von Lüpke dabei den Gedanken des »Volkes« auf.

Eine ähnliche Tendenz ist bei Heinz-Dietrich Wendland zu verzeichnen, der 1926 einen Artikel mit der Überschrift »Mensch und Volk« veröffentlichte. Auch er warnt vor einer Überhöhung des Individuums und schreibt über den Zusammenhalt einer Gemeinschaft, der sich in Krisenzeiten bewähren kann. Heinz-Dietrich Wendland konstruiert seine Gedanken rund um ein dreifaches Statement: »Mein Volk führt mich hinaus über die enge Begrenztheit meines Ich. Mein Volk zeigt mir die Wurzeln meines Lebens in ihm selber. In meinem Volke, seiner Wesens- und Lebenstiefe werde ich selbst erst als Mensch geboren.«²⁵ Demnach sei das Individuum stets in eine größere Gemeinschaft eingebunden, die als befreiende Kraft und als Ursprung des Lebens gedeutet wird. Aus der Gemeinschaft im Glauben heraus lasse sich auch das Konzept der Volkskirche ableiten.²⁶

Es ist aus historischer Perspektive verständlich, dass Hans von Lüpke und Heinz-Dietrich Wendland um das Zusammenleben von Menschen besorgt waren und dabei den Gedanken »des Volkes« aufgriffen. Der Zusammenhalt der Gesellschaft war durch die Folgen des Ersten Weltkriegs schließlich nachhaltig geschwächt.

²² Lüpke: Kultur und Kirche, 36.

²³ A. a. O., 39.

²⁴ Vgl. ebd., 38: »Wenn das selbsterwählte Haupt des Ganzen, der Bischof, durchs Land fährt, dann jauchzt ihm in jung und alt das ganze Volk zu als dem Fürsten, der aus seiner Seele kam.«

²⁵ Wendland: Mensch und Volk, 96.

²⁶ Ebd.: »Nur wo ein Volk als Glied der Schöpfung, als Glied der Geschichte sich vor Gott stellt, sich dem Herrn der Geschichte als Ganzes verantwortlich weiß, wo es Volkskirche ist, da ist die Möglichkeit, daß [sic.] es wahrhaft lebe, das heißt: daß [sic.] es sich erneuern könne.«

*Die auf Liebe
gegründete Ge-
meinschaft von
Mann und Frau
wird dadurch zum
Stabilitätsanker
einer Gesell-
schaft, die von
sozialen Span-
nungen geprägt
ist.*

Auch einige Berneuchener haben im stärker werdenden Volks-
gedanken einen Stabilitätsfaktor gesehen, wobei man hier eine
Unterscheidung vornehmen muss. Die Einheit des Volkes könne
in erster Linie durch den christlichen Glauben im Rahmen einer
Volkskirche begründet werden. Bestrebungen nach einer Massen-
gesellschaft im Sinne eines kommunistischen Proletariats oder
eines nationalsozialistischen Volkswesens wurden in Berneu-
chen durchaus kritisiert. Hierbei ist wiederum auf Heinz-Dietrich
Wendland zu verweisen, der 1924 einen Vortrag im Rahmen der
zweiten Konferenz gehalten und sich gegen völkische Tendenzen
dieser Art ausgesprochen hat.²⁷

Gleichwohl stellten sich die Berneuchener die Frage, wie ein
Zusammenhalt von Menschen aus christlicher Perspektive ge-
lingen könnte. Eine passende Antwort wurde anscheinend mehr-
heitlich in der Förderung einer christlichen Familienkultur
gesehen. Hierbei ist auf den Artikel »Mann und Frau« von Karl-
Bernhard Ritter zu verweisen, der über die Bedeutung der Ehe
aus evangelischer Perspektive schreibt: »Die eheliche Liebe trägt
Glauben und Hoffnung in sich.«²⁸ Die auf Liebe gegründete Ge-
meinschaft von Mann und Frau wird dadurch zum Stabilitätsan-
ker einer Gesellschaft, die von sozialen Spannungen geprägt ist.
Der Autor argumentiert dabei eschatologisch-soteriologisch.²⁹
Aus heutiger Perspektive könnte man anfragen, ob auch eine Be-
ziehung zwischen zwei Personen desselben Geschlechts als Stabi-
litätsfaktor für eine Gesellschaft angesehen werden könnte. Im
Hinblick auf die Frage nach der Familienkultur in der Weimarer
Republik gibt Ernst Ortloph in seinem Beitrag »Familie und Welt«
jedenfalls zu bedenken: »Wie der einzelne Mensch, so und in noch
stärkerem Maße ist auch die Familie ein Mikrokosmos, ein Spie-
gel der großen Welt, von denselben Lebenskräften getragen, nach
gleichen Gesetzen geordnet, gleichen Spannungen unterworfen
wie jene.«³⁰ Es ist daher nachvollziehbar, dass die »frühe« Ber-
neuchener Bewegung im familiären Zusammenhalt einen Stabili-
tätsfaktor für Kultur und Kirche sieht. Der Amtskirche müsse es
gelingen, Familien zu unterstützen, damit sie zu Trägerinnen des
christlichen Glaubens werden.

²⁷ Vgl. Haebler: Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft, 11: »Referat von
Wendland über die Völkische Bewegung und das Christentum, das Problem der Ver-
massung des Menschen.«

²⁸ Ritter: Mann und Frau, 80.

²⁹ Vgl. a. a. O., 81: »Die Hoffnung der Liebe [...] wartet dem Tage entgegen, da Gott der
Kreatur zu Hilfe kommt und ihrem Wesen in einer neuen Schöpfung Erfüllung spendet,
die ihr hier versagt bleibt. Der Glaube weiß um den Anfang. Die Hoffnung weiß um die
Vollendung. Die Liebe aber ist das ewige Wort des Lebens.«

³⁰ Ortloph: Familie und Welt, 84.

Es kann also gesagt werden, dass die Berneuchener ab 1923 um eine überzeugende Gestalt von Kirche in den Nöten ihrer Zeit gerungen haben. Bis zu diesem Punkt ist jedoch nicht erörtert worden, was man sich unter einer solchen Gestalt auch liturgisch konkret vorstellen könnte.

Die liturgisch-theologischen Anliegen

Die Konferenzen der Jahre 1923 und 1924 fanden auf dem Rittergut des Generals von Viebahn statt. Die Teilnehmenden waren somit Hausgäste und die Gastgeber erhofften sich einen geistlichen Impuls: »Man hatte die Gäste gebeten, während ihrer Tagung die morgendliche Hausandacht mit dem Gesinde zu übernehmen, wie sie gemäß alter Sitte nach dem Frühstück in den christlichen Gutshäusern gehalten wurde.«³¹ Das gemeinsame Gebet wurde somit zum konstitutiven Bestandteil des Tagesablaufs. Man könnte diese Bitte auch als liturgischen Auftakt der Berneuchener Bewegung bezeichnen, denn die Frage nach der Gestaltung gottesdienstlicher Feiern wurde daraufhin zu einem zentralen Diskussionspunkt.³²

Die Tradition der Familie von Viebahn, die Andachten im Speisesaal zu feiern, ist im Berneuchener Kreis allerdings zunehmend auf Ablehnung gestoßen. Die Hausgäste sehnten sich wohl nach einem liturgischen Raum, der ihre Bedürfnisse nach christlicher Symbolik besser stillen konnte: »Darum war es uns eine wohlthätige, befreiende Entdeckung, daß [sic.] uns ja neben dem Gutshaus das alte schöne Kirchlein des Ortes offenstand.«³³ In dieser kleinen Kirche fanden die »frühen« Berneuchener nicht nur einen angemessenen Raum der Feier. Vielmehr entstand dort eine geistliche Atmosphäre, die eine tiefe liturgische Dimension in die Gesprächsthemen brachte. So schreibt Karl-Bernhard Ritter: »Im Halbkreis um den Altar versammelt, haben wir dann bei den nachfolgenden Konferenzen die ersten Schritte getan auf dem Wege zu einem Gottesdienst, der gemeinsamer Vollzug der Liturgie ist.«³⁴

In diesen Worten spiegeln sich liturgisch-theologische Gedanken wider: Liturgie wird hier als gemeinsamer Vollzug verstanden. Nicht nur der Pfarrer ist Zelebrant, sondern die ganze Gemeinde, die in der Feier eine überzeugende Gestalt des Glaubens nach innen und nach außen gewinnen kann. Damit stehen die Berneuchener in gedanklicher Nähe zu Luther, der bei der Einweihung

Liturgie wird hier als gemeinsamer Vollzug verstanden. Nicht nur der Pfarrer ist Zelebrant, sondern die ganze Gemeinde [...]

³¹ Hagmann: Berneuchen – Ein Weg zur Kirche, 18.

³² Vgl. ebd.: »Die Form, in der sie die Andachten zu halten hatten, drohte untertags zu einem »Diskussionsbeitrag« mehr zu werden.«

³³ Ritter: Berneuchen 1923, 93.

³⁴ Ebd.

des Kirchenneubaus in Torgau die Liturgie als ein Geschehen begreift, in dem »unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang«³⁵. Bereits dort stehen die Personalpronomen im Plural. Die Sehnsucht nach dem gemeinsamen Vollzug ist demnach kein Import, sondern eine Rückfrage an die eigene Tradition.

Diese Sehnsucht hat bald konkrete Früchte hervorgebracht. Die Teilnehmerschaft der ersten beiden Berneuchener Konferenzen 1923 und 1924 konnte sich darauf einigen, dass insbesondere die Rezitation von Psalmen nach monastischer Tradition eine bereichernde Form des Gebets darstellte. Deshalb erstellte Karl-Bernhard Ritter im Auftrag der Konferenz ein Psalmenbuch, das bereits 1925 erschien und als erste Frucht der liturgischen Arbeit angesehen werden kann. Dieser sogenannte »Deutsche Dom« ordnet die Psalmen nicht nach ihrer biblischen Reihenfolge, sondern thematisch, und macht sie durch Absatzsetzungen im Wechsel betbar.³⁶ Karl-Bernhard Ritter macht im Vorwort des »Deutschen Doms« außerdem klar, dass das Buch nicht nur für die Konferenzen gedacht war, sondern auch dem einzelnen Christen zur Erbauung dienen sollte. Elsbeth Hagmann stellt deshalb zu Recht fest: »Der Versuch, der täglichen Andacht eine neue, liturgische Form zu geben, blieb nicht auf die Konferenz von Berneuchen beschränkt.«³⁷ Bereits im Herbst 1925 wurde der »Deutsche Dom« in zwei evangelischen Pfarrgemeinden als Gebetbuch eingeführt und kurz darauf erschien ein zweites Büchlein, nämlich das »Gebet der Tageszeiten«.³⁸

Ausschlaggebend für das zunehmende Interesse an liturgisch-theologischen Themen waren wohl die Diskussionsrunden der zweiten Konferenz, in denen es vor allem um »Predigt-, Gebets- und Sakramentsgottesdienst, Taufe, Trauung und Beerdigung«³⁹ ging. Aber auch Christian Geyer darf nicht außer Acht gelassen werden, der den Menschen seiner Zeit ein problematisches Verhältnis zum Gebet diagnostizierte: »Das tiefste Elend des heutigen Menschen besteht darin, daß [...] er nicht mehr beten kann.«⁴⁰ Die beiden »frühen« Berneuchener Gebetbücher können durchaus als Reaktionen auf diesen Befund verstanden werden.

³⁵ Luther: WA 49, 588, 12–22.

³⁶ Vgl. Ritter: *Deutscher Dom*, 2: »Zugleich ist durch dieses Satzbild der Gebrauch im liturgischen Wechselgebet ermöglicht: die eingerückten Zeilen fallen der Gemeinde zu.«

³⁷ Hagmann: *Berneuchen – Ein Weg zur Kirche*, 21.

³⁸ Vgl. Ritter: *Berneuchen 1923*, 93.

³⁹ Haebler: *Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft*, 11.

⁴⁰ Geyer: *Vom Beten*, 41.

Darüber hinaus ist auffällig, dass sich einige Konferenzteilnehmer intensiv mit dem Kirchenjahr und mit christlichen Kalendern befasst haben. Christian Geyer greift 1924 im Beitrag »Der Kalender« den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit auf: Der Christenmensch könne täglich den eschatologischen Horizont begreifen, wenn er die Gedenktage der Heiligen feiert. »Es war auch jeder einzelne Tag ein Erinnerungsfest an die Heiligen und das Wandern von Tag zu Tag ein Gang durch einen christlichen Helden-saal.«⁴¹ Man könnte daraus schließen: Unter den »frühen« Berneuchenern entstand eine Sehnsucht nach einem frommen Blick auf Jahreszyklen und Zeit. Kirche könne demnach auch im Blick auf wiederkehrende Feste mehr Gestalt gewinnen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass im Rahmen der zweiten Konferenz der Wunsch nach einem evangelischen Heiligenkalender größer wurde. Ab 1924 arbeitete Jörg Erb an einem Werk mit dem Titel »Die Wolke der Zeugen« und wurde von Wilhelm Stählin »seit 1924 in dieser Tätigkeit beraten und unterstützt«⁴². Dabei wurde betont, dass es sich nicht um einen Namenkalender, sondern explizit um einen Heiligenkalender handelte, was aus reformatorischer Perspektive ungewöhnlich erscheint. Damit wollte Jörg Erb wohl die geistliche Dimension seines Werkes unterstreichen: »Nicht die kirchengeschichtliche Bedeutung, sondern das von dem Geist Gottes durchwaltete und geheiligte Leben wurde entscheidender Maßstab.«⁴³ Auch Wilhelm Stählin wehrt sich gegen einen primär kirchengeschichtlichen Zugang zu den Märtyrern und propagiert eine geistliche Perspektive auf das Leben der Vorfahren im Glauben: »Die Namen sollen nicht dazu dienen, unser Wissen zu bereichern, sondern unser Herz zu weiten.«⁴⁴ Außerdem ist auf die Wochensprüche hinzuweisen, die im Berneuchener Kreis als biblische Impulse entstanden sind und später in vielen Landeskirchen Einzug in liturgische Ordnungen fanden.⁴⁵

Es ist deutlich geworden, dass die ersten beiden Konferenzen einen großen Schwerpunkt auf liturgisch-theologische Arbeit gelegt haben. Aber Frank Lilie gibt zu Recht zu bedenken, dass die Berneuchener nicht die einzige Bewegung der 1920er-Jahre waren, die um die liturgische Erneuerung der evangelischen Kirche rang: »Zur gleichen Zeit [...] suchten auch andere Gruppen nach Wegen einer Erneuerung der Kirche [...], etwa die auf den Religionswissenschaftler Friedrich Heiler zurückgehenden Gemein-

*Der Christen-
mensch könne
täglich den
eschatologischen
Horizont begrei-
fen, wenn er die
Gedenktage der
Heiligen feiert.*

⁴¹ Geyer: Der Kalender, 24.

⁴² Hagmann: Berneuchen – Ein Weg zur Kirche, 36.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Stählin: Kalendernamen und Kalendersprüche, 28.

⁴⁵ Stählin: Unsere Wochensprüche, 24–26.

»Unsere Frage an die Hochkirche ist: Ist in ihr das dogmatische Anliegen der Reformation streng genug gewahrt gegenüber der Liebe zur katholischen Tradition?«

schaften.«⁴⁶ Man könnte daher fragen, ob der frühe Berneuchener Kreis als Teil der hochkirchlichen Bewegung angesehen werden müsste. Das Engagement von Wilhelm Stählin oder Karl-Bernhard Ritter im Feld der liturgischen Theologie könnte darauf hindeuten. Aber genau an dieser Stelle darf ein Zitat Karl-Bernhard Ritters nicht aus den Augen gelassen werden: »Es gehört zu den scheinbar unausrottbaren Mißverständnissen [sic.], Berneuchen primär als eine liturgische Reformbewegung zu bezeichnen.«⁴⁷ Der Grund für das Zusammentreffen in Angern und Berneuchen war in erster Linie nicht das Ver zweifeln an den als liturgisch unpassend empfundenen Formen. Vielmehr war es die Gesamtnot von Kirche und Gesellschaft, die als ursprüngliche Triebfeder angesehen werden muss. Eine institutionelle Annäherung an die römisch-katholische Kirche wurde zudem in Berneuchen keinesfalls ins Auge gefasst, während die hochkirchliche Bewegung einen engeren Kontakt mit Rom pflegte. Karl-Bernhard Ritter kritisierte das offen: »Unsere Frage an die Hochkirche ist: Ist in ihr das dogmatische Anliegen der Reformation streng genug gewahrt gegenüber der Liebe zur katholischen Tradition?«⁴⁸

An der Schwelle zum Berneuchener Buch

Sind die Berneuchener von ihrem Ansatz her also Liturgiker im klassischen Sinn? Die Auseinandersetzung mit einigen Beiträgen zum »Gottesjahr« hat gezeigt: Tatsächlich liegt der Fokus der »frühen« Berneuchener nicht ausschließlich auf liturgischen Fragestellungen. Der Stein des Anstoßes war nämlich nicht die Form, sondern die Not. Aus der Not erwuchs die Frage nach der überzeugenden Gestalt der Kirche in Kultur und Gesellschaft. Erst aus dieser Frage erwuchs jene liturgische Arbeit, die Berneuchen später berühmt gemacht hat. Wer die Reihenfolge umdreht, liest die Bewegung von ihren Früchten her und verfehlt ihre Wurzel. Gestaltete Spiritualität im Sinne einer liturgischen Theologie ist somit Ausdruck der Erneuerung, nicht ihr Motiv. Bereits im Rahmen der zweiten Konferenz kam der Gedanke auf, eine umfassendere Schrift mit diesen Kerngedanken und Anliegen der Bewegung zu publizieren. Als thematischer Ausgangspunkt wurden auch dafür die kirchlichen und gesellschaftlichen Nöte angedacht. Wilhelm Stählin formulierte den Wunsch mit folgenden Worten: Es sollte dem Berneuchener Kreis gelingen, in einer »großen Veröffentlichung darzulegen, worin wir die Not der evange-

⁴⁶ Lillie: Geschichte und Spiritualität der Regel, 232.

⁴⁷ Ritter: Berneuchen 1923, 92.

⁴⁸ Ritter: Bruchstücke, 8.

lischen Kirche, worin wir ihre gegenwärtige Aufgabe sahen; das Buch sollte ein Notschrei, ein Warnungssignal, ein Ruf zur Rettung sein«⁴⁹. Was 1926 als Berneuchener Buch erschien, ist somit kein Programm der Liturgiereform, sondern die Schriftform jener Not, die den Kreis 1923 überhaupt erst zusammengeführt hat. Damit endet die Vorgeschichte und beginnt die Wirkungsgeschichte der Bewegung mit dem Berneuchener Buch als Wegweiser.

Julian Jöri ist Vikar in der evangelischen Kirchengemeinde Spittal (Österreich) und Mitglied der Evangelischen Michaelsbruderschaft.

⁴⁹ Stählin: *Via Vitae*, 319.



»Inseln der Kohärenz in einem Meer von Chaos«

*Das Berneuchener Buch – gelesen als Orientierungsversuch
in der Zeitenwende*

von Roger Mielke

1. Am Rand der Zeit

Das Berneuchener Buch erschien im Jahr 1926. Diesem Jahr hat der Literaturwissenschaftler Hans-Ulrich Gumbrecht eine eindringliche, 1997 publizierte Studie gewidmet: »1926. Ein Jahr am Rand der Zeit«¹. Das Besondere dieses Buches liegt darin, dass es nicht als lineare Historiographie angelegt ist: Gumbrecht ordnet das Jahr nicht in ein Vorher und Nachher ein und reduziert es vor allem nicht, unter dem furchtbaren Eindruck der Jahre 1933 bis 1945, auf die Vorgeschichte des Nationalsozialismus. Er rekonstruiert 1926 vielmehr aus der Perspektive der Zeitgenossen: was sich damals als »Wirklichkeit« präsentierte, was die Zeitungen füllte, die in jenen Jahren ihre große Stunde hatten, was die Menschen beschäftigte. Unter der Überschrift »Dispositive« – hier soviel wie: Wahrnehmungsmuster – stellt er in alphabetischer Reihenfolge 34 Stichworte zusammen, von »Amerikaner in Paris« über »Hungerkünstler« bis »Völkerbund«. Es folgen Abschnitte über »Codes«, ein Begriff, den Gumbrecht vom systemtheoretischen Soziologen Niklas Luhmann übernimmt. Ein Code ist für Luhmann eine Weise, die Welt begrifflich zu ordnen, die immer mit zwei entgegengesetzten Möglichkeiten arbeitet. Der Code der Politik funktioniert über Macht und Ohnmacht: Wer die Wirklichkeit politisch liest, ordnet alles in dieser Alternative, alle anderen Bestimmungen sind, politisch gesehen, überflüssig. Der Code der Religion lautet Transzendenz – Immanenz, und so begegnet er auch bei Gumbrecht. Wir lesen: »Engel sind derzeit sehr gefragt, da sie die Schwelle zwischen Immanenz und Transzendenz negieren und zugleich herausstreichen. [...] Engel kommen beinahe überall vor.« (317) In Gumbrechts Literaturliste finden sich Freud und Bernanos, Hauptmann und Graf Kessler, das Berneu-

¹ 1926. Living at the Edge of Time, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1997; dt. Berlin: Suhrkamp 2001.



chener Buch allerdings nicht. Doch: Wenn »überall« Engel sind, dann scheint das Michaelitische schon zwischen den Falten hervor. Gumbrechts Beobachtung: Die siegreiche Naturwissenschaft und ihre technische Anwendung haben die meisten der klassischen Transzendenzbegriffe neu bestimmt, und zwar »unter der Prämisse der Immanenz«. Was ernst genommen werden will, muss sich entweder technisch verkleiden oder als ästhetische Konstruktion, als »Kunst«, ausweisen können. Unter der Überschrift »Zusammengebrochene Codes« stellt Gumbrecht schließlich jene Grundunterscheidungen zusammen, die ihre ordnende, wirklichkeitserschließende Kraft verloren haben. Dazu gehören Authentizität und Künstlichkeit, Gegenwart und Vergangenheit, Männlich und Weiblich, Handeln und Ohnmacht – und eben auch Immanenz und Transzendenz.

Man halte die Entstehungsumstände dagegen: Aus den seit 1923 auf dem Rittergut Berneuchen in der Neumark gehaltenen Konferenzen ging eine Programmschrift hervor, die vier Theologen – Wilhelm Thomas, Ludwig Heitmann, Karl Bernhard Ritter und Wilhelm Stählin – verantworteten und 66 weitere Personen mitunterzeichneten, unter ihnen Paul Tillich. Sie trug die Signatur eines gemeinsamen Aufbruchs, nicht die einer theologischen Schule.

Es ist – natürlich – kein Zufall, dass wir uns mit den angedeuteten »zusammengebrochenen« Codes mitten in jener Analyse wiederfinden, von der das Berneuchener Buch seinen Ausgangspunkt nimmt. Die »Not der Kirche« liege darin, dass die wesentlichen Felder der Wirklichkeit nicht mehr vom »Formwillen« des Evangeliums geprägt werden: »Der Wille zur Weltdurchdringung ermatet«². Aus dieser Krisendiagnose leitet das Buch die »Aufgabe« ab und nennt drei Felder: Erkenntnis, Form, Werk. Kurz gedeutet: Es geht erstens um die Wahrnehmung der Wirklichkeit, die durch das »lebendige« Wort des Evangeliums erschlossen wird; zweitens um die Grundstruktur der Transparenz, in der diese Wirklichkeit, allem voran der eigene Leib, als Gleichnis der Gegenwart Gottes verstanden wird; drittens um die wesentlichen Gegenstandsbe-reiche des tätigen Lebens: Geschlecht, Volk, Arbeit. In gegenwärtigen Worten: Sexualität und Lebensformen, politische Gemeinschaft und Wirtschaft, jeweils im Zusammenspiel von natürlich Gegebenem – wie immer problematisch diese Naturhaftigkeit sein mag – und kulturell zu Formendem.

*Wenn »über-
all« Engel sind,
dann scheint das
Michaelitische
schon zwischen
den Falten hervor*

² Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation, hg. von der Berneuchener Konferenz, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1926, 56; künftig BB.

Eine große Ungewissheit hat nicht nur die politischen Formen unterminiert, sondern, tiefer noch, die Ressourcen der Orientierung verbraucht [...]

2. Die gedeutete Welt

Mit Blick auf ein weiteres epochemachendes Buch, 1926 geschrieben und 1927 publiziert, nämlich Martin Heideggers »Sein und Zeit«, resümiert Gumbrecht »Epistemologische Verluste und ontologische Kompensationen«: Es gibt keinen privilegierten Standpunkt der Betrachtung mehr, von dem aus sich »Objektivität« feststellen ließe. Eine große Ungewissheit hat nicht nur die politischen Formen unterminiert, sondern, tiefer noch, die Ressourcen der Orientierung verbraucht: »Dieser Wandel löste eine Reihe begrifflicher und epistemologischer Substitutionen aus und verstärkte darüber hinaus ein kollektives Verlangen nach Objektivität und nach Werten, die sich nicht relativieren ließen.« (Gumbrecht 503)

Rilke schrieb in der ersten der Duineser Elegien, 1923 publiziert: »Und die findigen Tiere merken es schon, / daß wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind / in der gedeuteten Welt.« Wir Menschen sind passagere Wesen. Die Deutungen, deren wir bedürfen, um beheimatet zu sein, sind brüchig, sie können kein verlässliches Haus sein. Wir möchten uns den »epistemologischen Verlust« nicht eingestehen und errichten darum gewaltige Deutungsapparate, welche die Unsicherheit doch nicht beheben, sondern nur überbauen. Die nichtmenschliche Kreatur, das Tier, das sicher zu Hause ist in seiner nicht gedeuteten, sondern sich selbst verstehenden Welt, wird »uns« so zum Spiegel unserer Unbehaustheit. Rilke hält diese Unbehaustheit aus und macht aus ihr eine Klage, die ein Rühmen ist. Die Berneuchener gehen von derselben Lage aus und fragen nach der Gestalt. Das entscheidet sich an der Erfahrung, nicht am Argument. Deshalb reden sie von Leib und Gestalt, wo andere von Weltanschauung reden.

3. In der Zeitenwende

Gumbrecht lässt uns 1926 als ein Jahr am »Rande der Zeit« verstehen, heute würden wir vom Jahr einer »Zeitenwende« sprechen. Die Unsicherheiten waren gewaltig. Die alte Welt des optimistischen Kulturprotestantismus war zerbrochen, die politischen Institutionen blieben fragil, im Hintergrund standen die autoritären Sehnsüchte eines nicht unbeträchtlichen Teils des Bürgertums, und Extremismen von rechts und links unterminierten die republikanischen Formen. Das Zwischenhoch der »Goldenen Zwanziger« war alles andere als verlässlich. Also: »At the Edge of Time«.

Das Wort »Zeitenwende« ist in Deutschland seit dem Februar 2022 zur politischen Vokabel geworden, und es bezeichnet dort die Rückkehr des Krieges nach Europa und die Nötigung, die eigene Wehrhaftigkeit neu zu bedenken. Ich verwende es hier weiter.



Was sich wendet, ist mehr als eine sicherheitspolitische Lage: der Boden, auf dem Institutionen und Lebensformen ruhen. Die Zeitgenossen von 1926 wussten nicht, dass sie in einer Vorgeschichte lebten; wir wissen es ebenso wenig.

Die geistige Signatur des Jahres 1926 ist der Umbruchsituation des Jahres 2026 in manchem vergleichbar. 1926 herrschte kein Mangel an Weltdeutungen, konkurrierende Totalentwürfe drängten sich, jeder mit dem Anspruch, das Ganze zu erklären und die Zukunft zu verbürgen. Der Mangel der Gegenwart ist von anderer Art. Verlässlicher sind die Weltdeutungen nicht geworden, nur zahlreicher und flüchtiger, jederzeit abrufbar und ebenso schnell verworfen. »Epistemologische Verluste« rufen auch gegenwärtig nach »Kompensationen«, nach den scheinbaren Eindeutigkeiten von rechts oder von links, nach Erzählungen, die um den Preis der Wahrheit Halt versprechen. Wo aber alles gedeutet werden kann, wird das Deuten selbst wohlfeil, und übrig bleibt die nackte Frage nach Zugehörigkeit: nicht mehr, was wahr ist, sondern wer dazu gehört.

Die Maschinenwelt, die den Zeitgenossen von 1926 als Fabrik und Rundfunk vor Augen stand, ist noch einmal gesteigert durch die Verheißungen der sogenannten Künstlichen Intelligenz mit ihren Spiegelungen des Subjekts in immer neuen Rekombinationen dessen, was schon gesagt worden ist. Beunruhigend ist an diesen Maschinen nicht ihr Können, beunruhigend ist ihr Umgang mit der Unterscheidung von Zeichen und Zeugnis, von der theologisch alles abhängt. Rede war immer die Rede von jemandem, der für sie einstand und einen Leib hatte. Rede, die in beliebiger Menge herstellbar ist, hat das nicht mehr und muss es auch nicht vortäuschen, um zu wirken. Damit wird die Frage, wer für ein Wort einsteht, zur Kernfrage – eben jene, auf die das Berneuchener Buch mit seinem Insistieren auf Leib und Gestalt eine Antwort gesucht hat.

Hinzu kommt die dramatische Institutionenschwäche der Gegenwart. Zwischen den mächtigen transnationalen Technologiekonzernen und den unter geoökonomischer Rivalität neu erstarkten Staaten auf der einen Seite und den Individuen auf der anderen stehen nur noch schwache Restbestände jener intermediären Institutionen, in denen Urteilsbildung und dauerhafte Bindung eingeübt wurden. Die Individuen ergeben sich teils enthusiastisch der digitalen Vermessung, teils beschwören sie in trotzigem Empörungsgesten erträumte Vergangenheiten und Zukünfte. Die evangelische Kirche erlebt das doppelt: als Teil der allgemeinen Institutionenerosion und als eigenen Schrumpfungsprozess, der ihre Gestalt in wenigen Jahrzehnten stärker

*Was sich wendet,
ist mehr als eine
sicherheitspoli-
tische Lage: der
Boden, auf dem
Institutionen und
Lebensformen
ruhen.*

verändern wird als sämtliche Reformdebatten der vergangenen fünfzig Jahre. Der Satz vom ermattenden Willen zur Weltdurchdringung liest sich darum anders als 1926: Die Frage ist nicht mehr, ob die Kirche genug in die Welt hineinwirkt, sondern woher sie die Kraft nimmt, überhaupt eine Gestalt zu haben.

Die Generation des Berneuchener Buches suchte aus der von ihr empfundenen »Not der Zeit« noch ein letztes Mal so etwas wie eine »Kultursynthese«. Ernst Troeltsch, der große liberale Theologe, hatte diesen Begriff 1922, in seiner letzten Schaffensphase, entwickelt. Er markiert die Aufgabe, in den gegenstrebigen Tendenzen einer Zeit einen Einigungspunkt zu suchen, der historisch relativ und partikular bleibt, aber an einem gegebenen Ort und zu einer gegebenen Zeit Gültigkeit beanspruchen kann. Troeltsch hielt eine echte Synthese für möglich, also ein Gemeinsames oder doch eine Konvergenz des Verschiedenen. Dem Berneuchener Buch merkt man diese Sorge um das Gemeinsame an. Umso tiefer enttäuscht waren die Mitglieder der Konferenz und die Unterzeichnenden, als in der Rezeption des Buches die kritischen Stimmen überwogen. Auf dem Weg zur Stiftung der Bruderschaft – Michaelis 1931 in der Kreuzkapelle der Marburger Universitätskirche – ließ man den Versuch der Synthese bewusst hinter sich. Nicht mehr das Ganze einer nationalen Kultur sollte von der formenden Kraft des Evangeliums durchdrungen werden. Die Entscheidung für die Bruderschaft³ war eine Entscheidung für den umgrenzten Kreis und die begrenzte Verantwortung, ohne dabei das Ganze aus den Augen zu verlieren: »Die Arbeit an der Kirche verlangte nicht nur gemeinsame Anstrengung, Beständigkeit und festere Bindung, sie verpflichtete die Brüder vor allem, an sich selber zu arbeiten.« (a. a. O., 17) Diese Selbstbegrenzung war kein Rückzug, sondern eine Verlagerung des Ansatzpunktes: von der Kultur auf die Lebensform, vom Programm auf die Regel.

»Die Arbeit an der Kirche verlangte nicht nur gemeinsame Anstrengung, Beständigkeit und festere Bindung, sie verpflichtete die Brüder vor allem, an sich selber zu arbeiten.«

4. Berneuchener Buch und Evangelische Michaelsbruderschaft: Die Wirklichkeit als Gleichnis

Wo liegt die Kontinuität zwischen dem Berneuchener Buch und den Anfängen der Bruderschaft, und welche Linie lässt sich von dort bis in die Gegenwart ziehen, hundert Jahre danach? Die theologische Pointe des Buches ist eine Theologie des Gleichnisses. »Es gilt ganz umfassend und unbedingt, dass wir Gott immer nur im Gleichnis haben.« (BB, 101) Die Wirklichkeit im Ganzen ist Ort der Gegenwart Gottes; eine Aufteilung in »eine sakrale und

³ Vgl. Hans Carl von Haebler, Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft, 1975, 14–20.

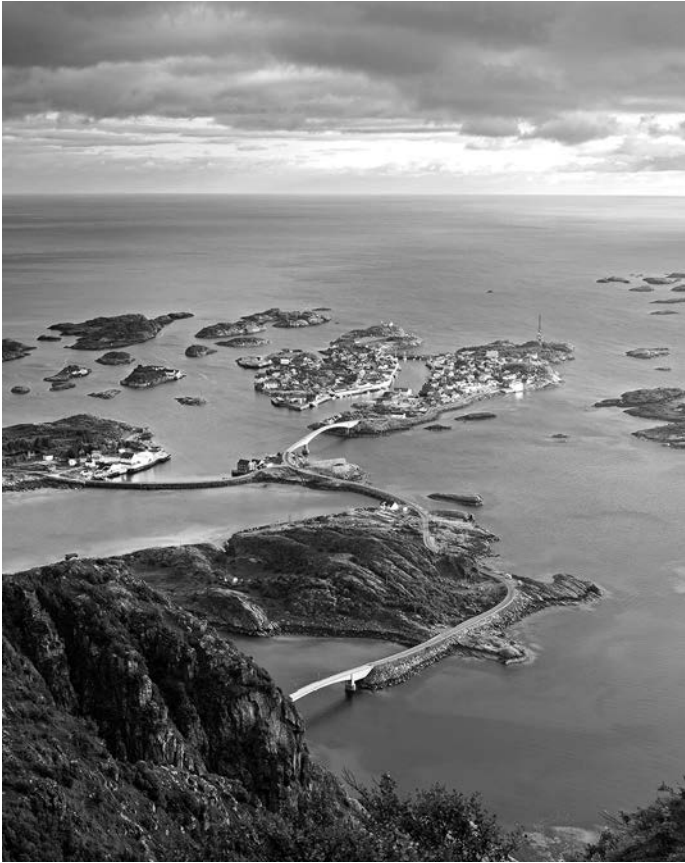


Foto: © unsplash

eine profane Sphäre als zwei verschiedene Teile der Wirklichkeit« führt in die Irre (BB, 101). Die Welt ist Schöpfung, das heißt: Sie ist transparent, durchscheinend, wo sie vom lebendigen Wort des Evangeliums aufgeschlossen wird. Dieses Wort ist keine von außen herangetragene Deutung – nicht die »gedeutete Welt« Rilkes –, vielmehr ist »Natur« als solche bedeutungshaltig, und diese Bedeutung wird durch das vollmächtige Wort entbunden. »Auf der anderen Seite wird für den Menschen, der durch das Wort Gottes erweckt ist, alles transparent, zum bedeutenden Zeichen, zum gebieterisch mahnenden Hinweis auf die Offenbarung Gottes.« (BB, 108) Die so wahrgenommene Bedeutung entfaltet formende Kraft, während die Welt der bloßen Faktizität nur jene Bedeutung hat, die ihr der sie bemeisternde Mensch zuspricht. Sie formt nicht, sie verwüstet dort, wo sie zur dominanten Form der Wirklichkeitswahrnehmung wird: »Wir drohen in einen Zustand vollkommener Formlosigkeit zu versinken [...]« (BB, 97)

Diese Ontologie der Transparenz ist zugleich eine sakramentale Ontologie: Das Sakrament ist der Ort, an dem Gott sich von sich selbst her als ER selbst zeigt und handelt.

Die formende Kraft des Evangeliums zeigt sich am Leib des Menschen – am Leib, welcher der Mensch ist, nicht welchen er hat. Das Berneuchener Buch spricht von der »Gestalt« und meint die Durchdringung der leibhaften Wirklichkeit durch Gottes Gegenwart. Gestaltwerdung ist die geistliche Grundaufgabe. Dieselbe Logik zeigt sich am Gottesdienst, am »Kultus« und an der Gemeinde: »Liturgie ist nicht Ausdruckskultur. In dem evangelischen Gottesdienst kann und darf niemals die empirische Gemeinde sich selbst darstellen und bespiegeln. Immer handelt es sich um die gemeinsame Hinwendung zu dem jenseitigen Gott und seiner Offenbarung.« (BB, 105) Diese Ontologie der Transparenz ist zugleich eine sakramentale Ontologie: Das Sakrament ist der Ort, an dem Gott sich von sich selbst her als ER selbst zeigt und handelt. Im Hintergrund steht ein christologisches Denkmodell, das die *communio naturarum*, die Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der *unio hypostatica* des fleischgewordenen Sohnes Gottes, als Typus für die Wirklichkeit im Ganzen denkt. Wenn Dietrich Bonhoeffer in den Ethik-Fragmenten die christologisch bestimmte Einheit der Wirklichkeit zum Ausgangspunkt der ethischen Besinnung macht, sehen wir eine Wirkungslinie dieser sakramentalen Ontologie. Bei allen kritischen Vorbehalten Bonhoeffers gegen die Berneuchener wird er im Haus der Familie von Wedemeyer in Pätzig genau diesen Geist wahrgenommen haben.

In der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik und Ethik der Gegenwart spielen diese Begründungszusammenhänge kaum eine Rolle. Ganz anders in der anglikanischen Theologie. Um nur ein Beispiel zu nennen: Rowan Williams, der frühere Erzbischof von Canterbury, entfaltet seine Christologie »Christ, the Heart of Creation«⁴ gerade von dem Gedanken her, dass »finite agency« und »infinite agency«, die unbegrenzte Handlungsmacht Gottes und die begrenzte Handlungsmacht des Menschen, in einem Verhältnis zueinander stehen, das nicht als Konkurrenz gedacht werden kann, sondern als Ermöglichung der Fülle geschöpflichen Seins. Bonhoeffer ist dabei für Williams ein wichtiger Gesprächspartner. Die theologischen Fundamente des Berneuchener Buches markieren also Fragen, die bis in die Gegenwart ihr Gewicht behalten haben. Wenn in der Michaelsbruderschaft stets darauf insistiert wurde, es gebe eigentlich keine besondere »Berneuchener Theologie«, so sehe ich darin auch eine Schutzbehauptung gegenüber Schulstreitigkeiten, die als wenig fruchtbar empfunden wurden. Die sakramentale Ontologie und der mit ihr verbundene »biblisch-trinitarische Realismus« nehmen wesentliche

⁴ London: Bloomsbury Continuum 2018.



Anteile der Tradition auf: Die sakramentale Emphase führt Anliegen der lutherischen Abendmahlslehre weiter, das Gewicht der Pneumatologie und die Frage der Epiklese verweisen auf Calvin und auf orthodoxe Spiritualität. In der Figur der Transparenz und im Gestalt-Begriff schwingt Erbe des deutschen Idealismus mit, aber auch platonische Elemente, wie sie in der englischen Theologie des 19. Jahrhunderts verwurzelt sind. Die später von Hans Dombois ausgearbeitete Figur eines liturgischen Kirchenrechts und der ihr entsprechenden Ämtertheologie kann hier nicht verfolgt werden, gehört aber in dieselbe Linie⁵.

Im Schrifttum der Michaelsbruderschaft ist das bedeutendste Zeugnis der sakramentalen Ontologie vermutlich Karl Bernhard Ritters Beitrag »Kirche und Wirklichkeit«, 1935 als Rede auf dem Konvent der Brüder vorgetragen, in der durch den Kirchenkampf bedingten ersten großen Krise der Bruderschaft. Ritter schärft den Brüdern angesichts des Zugriffs der totalitären Macht auf die Kirchen ein, den Ursprungsimpuls zu bewahren. Nur wenn die universale, die kosmische Dimension des Evangeliums ernst genommen wird, gibt es Orte, von denen aus Widerstand möglich ist. »Es gilt die theologische Bearbeitung und Durchdringung der neuen Anthropologie und Kosmologie, wie sie in der Philosophie, in der Naturwissenschaft und Psychologie in Ansätzen vorliegt. Voraussetzung solcher theologischen Arbeit ist eine gründliche Rückbesinnung auf die Aussagen der Heiligen Schrift, die von Christus als dem Anfang und Ende aller Wirklichkeit spricht und seine Herrschaft über die Mächte des Kosmos bezeugt. Erst von da aus kann das Wesen dieser Welt erkannt werden als einer unter dem Gericht Gottes sterbenden und unter seiner Gnade neu werdenden Wirklichkeit.«⁶ Ritter begründet den Widerstand ontologisch, nicht moralisch: Wer der Wirklichkeit standhalten will, muss wissen, wem sie gehört.

In der Figur der Transparenz und im Gestalt-Begriff schwingt Erbe des deutschen Idealismus mit, aber auch platonische Elemente [...]

5. Bruderschaft heute: »Inseln der Kohärenz«

Mehr noch als im Jahr 1926 müssen wir heute Abschied nehmen von der Vorstellung einer Kultursynthese, in der die buntscheckige Pluralität von Lebensentwürfen und geistigen Orientierungen in einer höheren Einheit zusammengebunden werden könnte. Es gibt nur noch Subkulturen – und die Berneuchener sind eine davon. Das heißt allerdings nicht, die universale Dimension der Ber-

⁵ Hans Dombois, Das Recht der Gnade, Witten: Luther Verlag I: 1962, II: 1974, III: 1983.

⁶ Karl-Bernhard Ritter, Kirche und Wirklichkeit, in: ders., Kirche und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, hg. von Christian Zippert, Kassel: Johannes Stauda Verlag 1971, 37.

neuchener Theologie preiszugeben: Es geht um die Wirklichkeit im Ganzen, gesehen im Spiegel des eigenen geistlichen Weges und des Dienstes an der Kirche. Der Anker bleibt die Wirklichkeit Gottes im Gleichnis des Geschöpflichen. Die Frage lautet, wie diese Erfahrung formende Kraft gewinnt und dem Leben Gestalt gibt, so dass Glaube und geistliches Leben als Kraftquelle erlebt werden und ausstrahlen. Es geht nicht um Selbstpräsentation in digitaler oder analoger Form, nicht um Stilbewusstsein und konservative Formen, sondern um eine Erfahrung, die tief ins Leben eingreift und verändernde Kraft hat, um ein »Sich-Bestimmen-Lassen« (Martin Seel).

Karl-Bernhard Ritter hat sein Leben lang mit der Frage gerungen, wie es möglich ist, sich selbst – und dann, in Bildungsprozessen, auch andere – für eine Erfahrung zu disponieren, welche die vorrationale Bildwahrnehmung aufnimmt und die Prägungen der Person nicht unangetastet lässt. Der »Geistliche Pfad« als Meditationsweg der Bruderschaft war die – höchst ambivalente – Frucht dieser lebenslangen Auseinandersetzung. Die ersten Zeugnisse dieser Suche finden sich in den 1920er Jahren. Der Darmstädter Arzt Carl Happich, Unterzeichner des Berneuchener Buches, später Stifterbruder und Schüler C. G. Jungs, war dabei ein wichtiger Gesprächspartner, und auch freimaurerisches Gedankengut spielte, durch Happich vermittelt, eine Rolle. Martin Liebschers Arbeit »C.G. Jung and the Berneuchen Movement: Meditation and Active Imagination in Jungian Psychotherapy and Protestant Spiritual Practice in the 1930s« folgt diesen Spuren⁷. Die sakramentale Ontologie war eben nicht bloß ein Gedankengebäude, sie war Leitlinie für die Lebensform der einzelnen Brüder – und sie wirkt, bei allen berechtigten kritischen Fragen an die Weise der »aktiven Imagination« im »Geistlichen Pfad«, bis heute nach.

Was aber kann eine geistliche Gemeinschaft, die aus den im Berneuchener Buch aufgerufenen Ressourcen schöpft, dann heute noch sein – wenn weder eine organisationale Selbsterneuerung der Kirche noch ein Individualismus spiritueller Impressionen eine theologisch verantwortbare Spur ist? In einem Buch des deutsch-amerikanischen Organisations- und Führungsforschers Otto A. Scharmer fand ich den Begriff »Inseln der Kohärenz«⁸. Scharmer meint damit Oasen in einer mehr und mehr polarisierten Welt, an denen Menschen erfahren und lernen können, wie Le-

Die sakramentale Ontologie war eben nicht bloß ein Gedankengebäude, sie war Leitlinie für die Lebensform der einzelnen Brüder [...]

⁷ In: Medical Humanity and Inhumanity in the German-Speaking World, London: UCL Press 2020, 85–113.

⁸ Otto A. Scharmer, Presencing: Sieben Praktiken für die Transformation des Selbst, von Unternehmen und Gesellschaft, Heidelberg: Carl-Auer-Verlag 2026.



ben gelingt: Ordnungszusammenhänge, in denen Entwicklungen antizipiert werden, die noch keine Breite gewonnen haben.

Der Ausdruck stammt nicht von Scharmer selbst; er wird dem Physikochemiker und Nobelpreisträger Ilya Prigogine zugeschrieben, der die Ordnungsbildung in Systemen fern vom thermodynamischen Gleichgewicht untersucht hat: »When a complex system is far from equilibrium, small islands of coherence in a sea of chaos have the capacity to shift the entire system to a higher order.« Die Pointe liegt in der Umkehrung des gewohnten Größenverhältnisses: Was ein instabil gewordenes Ganzes verschiebt, ist nicht der große Entwurf, sondern die kleine, in sich stimmige Ordnung. Man wird die naturwissenschaftliche Metapher nicht überstrapazieren dürfen, sie ersetzt keine Ekklesiologie. Aber sie trifft, was 1931 geschah.

Kohärenz heißt dabei nicht Homogenität der Meinungen. Kohärent ist ein Leben, in dem Rede und Lebensform einander nicht widersprechen, und eine Gemeinschaft, in der man das im Gottesdienst Gefeierte daran wiedererkennt, wie sie miteinander umgeht und wie sie streitet. Hier hat die sakramentale Ontologie ihren praktischen Ernst: Wenn die Wirklichkeit im Ganzen Gleichnis ist, dann ist die Umgangsform einer Bruderschaft nicht bloß Organisation, sondern Gestalt oder Formlosigkeit. Getragen wird eine solche Insel von wenigem, das schwer zu haben ist: von einer Regel, die den Tag ordnet und über Jahrzehnte durchgehalten wird, und von einem Stundengebet, das von der Stimmung unabhängig bleibt. Dazu kommen die Konvente, in denen man einander über Lebenszeiten kennt und darum auch aushält, und die Häuser, in denen Gastfreundschaft an Menschen geübt wird, die nicht dazugehören.

Der Bruderschaft sind dabei zwei Gefahren nicht fremd. Die nächstliegende ist die Verwechslung von Kohärenz mit einem geschlossenen Milieu: Eine Insel, die nur noch von Alteingesessenen bewohnt wird, die ihre Formen pflegen, weil es die eigenen sind, und den Zugang an Herkunft und Habitus binden, ist eine Art Naturschutzgebiet geworden. Die entgegengesetzte Gefahr wäre die Selbstauflösung in die Anschlussfähigkeit: Wer alles mitmacht, was gerade Resonanz verspricht, hat bald nichts mehr, wofür sich das Übersetzen auf die Insel lohnte. Entscheidend ist in beiden Fällen die Möglichkeit von Ankunft und Abschied – ob die Insel Ufer hat, an denen Menschen ankommen können, ohne dass die Ordnung preisgegeben wird, die sie dort vorfinden.

Eine Insel der Kohärenz ist darum auch keine Sonderkirche. Die Bruderschaft weiß sich zum Dienst an der Kirche berufen. Es geht nicht um die eigene Form um der Form willen. Die Brüder

Die Bruderschaft weiß sich zum Dienst an der Kirche berufen. Es geht nicht um die eigene Form um der Form willen.

stehen in Gemeinden und Ämtern, die von der beschriebenen Erosion selbst betroffen sind, und tragen deren Zumutungen mit. Am Berneuchener Haus Kloster Kirchberg etwa entscheidet sich das täglich und praktisch: daran, wer dort ankommen und sich beheimatet fühlen kann. Die Insel hat Landverbindungen.

Hundert Jahre nach dem Berneuchener Buch können die Berneuchener Gemeinschaften, wenn sie Deutschland und die Welt im Großen auch nicht geprägt haben, doch so etwas wie »Inseln der Kohärenz« sein oder werden. Das ist weniger, als die Verfasser von 1926 sich erhofft hatten, und mehr, als es zunächst klingt. Denn die Frage, die das Berneuchener Buch stellte – ob die Wirklichkeit sich noch als Gleichnis lesen lässt oder ob sie zur bloßen Faktizität verkommt –, ist mit dem Verzicht auf die Kultursynthese nicht erledigt. Sie ist unter den Bedingungen der Gegenwart nur dringlicher geworden. Beantwortet wird sie an Orten, an denen sich zeigt, dass ein Leben Gestalt annehmen kann.

*Dr. Roger Mielke, *1964, ist Theologe und Sozialwissenschaftler, Militärdekan am Zentrum Innere Führung der Bundeswehr in Koblenz und Ältester der Evangelischen Michaelsbruderschaft.*

»Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick«

Die Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland – Einführung und Stellungnahme¹

von Christoph Schneider-Harpprecht

1. Einleitung. Die Auseinandersetzung der EKD mit Krieg und Frieden

Die Auseinandersetzung der Evangelischen Kirche in Deutschland mit Krieg und Frieden hat eine Tradition seit den Anfängen der Bundesrepublik und zeigt, wie sich die friedensethische Positionierung der Kirche immer wieder neu auf die sich verändernden Herausforderungen der politischen Weltlage und der technischen Entwicklungen einstellen musste.

Sie fand ihren Niederschlag in der Diskussion um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik, in den Heidelberger Thesen von 1959, welche die Komplementarität einer Politik des Atomwaffenverzichts und der atomaren Abschreckung als mögliche christliche Optionen festhielten.

Dem gegenüber sprach eine Handreichung der evangelischen Kirchen der DDR zur Seelsorge 1965 davon, dass die Kriegsdienstverweigerer das »deutlichere Zeichen« christlichen Friedenshandelns setzten. Die Friedensdenkschrift »Frieden wahren, fördern und erneuern« von 1981 entstand im Rahmen der Diskussion um den NATO-Doppelbeschluss zur Stationierung von Mittelstreckenraketen und betonte, dass Abschreckung und militärische Friedenssicherung nur dann zu rechtfertigen seien, wenn alle Anstrengungen zur gewaltfreien Konfliktbearbeitung, Verminderung von Kriegsursachen und Abrüstung getan werden. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR fasste 1982 den Beschluss »Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung«, mit dem sie die unabhängige Friedensbewegung der DDR kirchlich integrierte und beeinflusste. Die Synode erkennt, dass der Geist der Abschreckung »die eigene Sicherheit zu

¹ Vortrag gehalten vor dem Oberrheinischen Konvent der Michaelsbruderschaft im Kloster Kirchberg am 25.06.2026.

das in der Ökumene entstandene Konzept des gerechten Friedens

einem Götzen« erhebt und unvereinbar ist mit dem Geist der Liebe Gottes.²

Die EKD-Friedensdenkschrift »Aus Gottes Frieden leben – gerechten Frieden fördern«³ von 2007 gibt eine friedensethische Orientierung nach dem Ende des kalten Krieges, angesichts der Bedrohung durch den Terrorismus nach dem Anschlag auf das World Trade Center, den Kriegen im Irak, in Afghanistan und im Blick auf die Perspektiven einer multilateralen Weltordnung. Sie entfaltet das in der Ökumene entstandene Konzept des gerechten Friedens, weist die Lehre vom gerechten Krieg zurück, entwickelt das Konzept der »rechtserhaltenden Gewalt«, das die militärische Friedenssicherung umfasst und lehnt die atomare Abschreckung ab.

Angesichts der postkolonialen Kriege im globalen Süden, des syrischen Bürgerkrieges, des Kampfes gegen den sogenannten Islamischen Staat, Spannungen in Europa durch die Ausdehnung der Nato nach Osten und die imperialistische Politik Russlands, insbesondere die Annexion der Krim, entwickelte sich in den Landeskirchen eine friedensethische Diskussion, die eine deutlichere Ausrichtung der Position der EKD an Jesu Botschaft des Gewaltverzichts, eine konsequent auf Abrüstung und zivile Konfliktbearbeitung ausgerichtete Politik forderten. Die Kundgebung der EKD-Synode von 2019 mit dem Schwerpunktthema »Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens« betont noch stärker den Vorrang der zivilen Konfliktlösung, erkennt die Notwendigkeit einer völkerrechtlichen Ächtung von Atomwaffen und stärkt die pazifistische Ausrichtung kirchlicher Friedensarbeit.

Nach dem Scheitern der Intervention in Afghanistan und dem Angriff Russlands auf die Ukraine im Februar 2022 wurde zunehmend die Forderung laut, dass die Position der Friedensdenkschrift der EKD von 2007 angesichts von neu entstandenen Herausforderungen konventioneller Kriege, von Cyberkriegsführung, automatischen Waffensystemen, wie z. B. Drohnen, revidiert werden müsse. Der Rat und die Synode der EKD brachten 2022 einen breit angelegten, auf Partizipation zielenden friedensethischen Konsultationsprozess in Gang, der von der Friedenswerkstatt

² Der Bund Evangelischer Kirchen, Beschluss der Synode des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR zum »Bekennen in der Friedensfrage vom 22. September 1982, <https://www.ddr-im-blick.de/jahrgaenge/jahrgang-1982/report/2-tagung-der-4-synode-des-bundes-der-evangelischen-kirchen/#mark-0> (Zugriff 09.07.2026).

³ Rat der EKD, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2007, <https://www.ekd.de/friedensdenkschrift.htm> (Zugriff 09.07.2026).



unter der Leitung des Friedensbeauftragten Bischof Friedrich Kramer und dem EKD-Kammernetzwerk unter der Leitung des Münchner Sozialethikers Reiner Anselm von 2023–2025 in vier Konsultationen realisiert wurde.⁴ Auf der Grundlage dieser umfassenden Diskussion, in der vielfältige Aspekte der aktuellen Problematik von Krieg und Frieden analysiert und die unterschiedlichen ethischen und politischen Positionen artikuliert wurden, hat dann ein Redaktionsteam um Reiner Anselm und Friederike Krippener – der Friedensbeauftragte war offenbar nicht beteiligt – den Text der Friedensdenkschrift mit dem Titel »Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen« formuliert, der vom Rat der EKD und danach der EKD-Synode am 9. November 2025 verabschiedet wurde.⁵

Ich werde im Folgenden einen Überblick über die Denkschrift, ihren Aufbau, wichtige Positionierungen und Argumente geben und sodann Kritikpunkte ins Auge fassen, die in der Diskussion entstanden sind und dabei auch meine eigene Position skizzieren.

2. Aufbau, Themen und zentrale Thesen der EKD-Denkschrift

Der Denkschrift ist eine Zusammenfassung der wichtigsten Positionen in 10 Kernaussagen vorangestellt. Sie gliedert sich in 4 Kapitel. Das erste Kapitel »Der gerechte Friede als Leitlinie einer zeitgemäßen evangelischen Friedensethik« entwirft von den Begriffen »Gewaltfreiheit, Sünde, Versöhnung« her die theologischen Grundkoordinaten evangelischer Friedensethik. Das Konzept des »gerechten Friedens« wird entfaltet und vier Dimensionen des gerechten Friedens »Förderung von Freiheit, Schutz vor Gewalt, Abbau von Ungleichheiten, friedensfördernder Umgang mit Pluralität« dargelegt. Neuakzentuierungen im Vergleich zur EKD-Denkschrift von 2007 werden aufgezeigt, die dem Schutz vor Gewalt als »grundlegendes Gut« bewerten und damit auch der militärischen Friedenssicherung Priorität einräumen bzw. die »Ethik der rechtserhaltenden Gewalt als unverzichtbaren Bestandteil des gerechten Friedens« ausweisen. In Auseinanderset-

»Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen«

⁴ Die Beiträge der vier Tagungen sind veröffentlicht in dem Sammelband: Maximilian Schell, Reiner Anselm, Friederike Krippener (Hrsg.), Gerechter Friede auf dem Prüfstand. Ein Lesebuch zu gegenwärtigen Suchprozessen evangelischer Friedensethik, Forum Ethik Bd. 2, Leipzig 2025.

⁵ Rat der EKD, Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick, 2025, <https://www.ekd.de/friedensdenkschrift-2025-91393.htm> (Zugriff 09.07.2026). Im Folgenden werden für Zitate und Quellennachweise der Denkschrift im laufenden Text die Nummern der Absätze angegeben.

*Es geht weniger
um fertige Ant-
worten als um die
Befähigung zu
fundierter, eigen-
verantwortlicher
Entscheidung [...]*

zung mit dem Begriff der Kriegstüchtigkeit wird »Friedenstüchtigkeit« als Ziel ausgewiesen.

Das zweite Kapitel geht auf »aktuelle Herausforderungen evangelischer Friedensethik in einer Welt im Umbruch« ein. Das Ziel ist es, durch eine möglichst differenzierte Analyse, Urteilsbildung und Folgenabschätzung zur Gewissensbildung beizutragen und »die Fähigkeit zur ethischen Orientierung unter Bedingungen beschleunigten Wandels zu stärken. Es geht weniger um fertige Antworten als um die Befähigung zu fundierter, eigenverantwortlicher Entscheidung – und darum, zur aktiven, konstruktiv-kritischen Teilhabe an politischen Prozessen zu ermutigen.«⁶ Frieden soll als »Zielperspektive für politisches Handeln« möglichst präzise durchdacht und argumentativ konkretisiert werden. Methodisch bedient man sich bei der Urteilsbildung des ursprünglich aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie stammenden Dreischritts »sehen, urteilen, handeln«.⁷ Die Feststellungen der Situationsanalyse werden im Prozess der Urteilsbildung in die »Perspektive des gerechten Friedens« gerückt und daraus Grundsätze und Perspektiven für das konkrete Friedenshandeln entwickelt. Auf dieser Grundlage werden dann »Konsequenzen und Empfehlungen« für das Handeln in Kirche und Gesellschaft entwickelt. Die Denkschrift will hier ausdrücklich ethisch begründete Handlungsoptionen für Kirche, Akteure der Zivilgesellschaft und Politik vorstellen. Hier findet eine Art ethisch fundierte Politikberatung statt. Zentrale Themen sind das »gewaltvolle Sterben«, »hybrider Krieg, Cyberwaffen und Terrorismus«, die »Krise der internationalen prinzipiengeleiteten Politik«, die Auswirkungen ungelöster Konflikte auf »Klimafragen und Biodiversität«.

Das dritte Kapitel mit der Überschrift »Bekannte friedensethische Fragen benötigen aktuelle Antworten« geht ein auf die Problematik der atomaren Abschreckung, von Waffenlieferungen und Rüstungsexporten, von Wehrpflicht, Wehrdienstverweigerung und allgemeiner Dienstpflicht und auf die besondere Situation und Verantwortung von Christinnen und Christen als Angehörigen der Streitkräfte. Dabei werden im Sinne einer Güterabwägung Antworten und eine Positionierung im Raum zwischen ethischen Alternativen gesucht, z. B. beim Thema Wehrpflicht »zwischen Entscheidungsfreiheit und dem Eintreten für den Schutz des Gemeinwesens«.

⁶ Rat der EKD, Welt in Unordnung, 80 f.

⁷ Ebd., 22.

Das relativ kurze vierte Kapitel geht ein auf die Friedensspiritualität, den Frieden Gottes als »innere Überzeugung«, das Gebet für den Frieden als Motivation zum Friedenshandeln im Alltag, für politisches und soziales Engagement. Der »Primat der Gewaltfreiheit« in der evangelischen Friedensethik wird ins Verhältnis gesetzt zum Schutz vor Gewalt in der von Sünde geprägten Welt. Die Notwendigkeit und Reformbedürftigkeit staatlicher Institutionen und des Eintretens für soziale Gerechtigkeit wird betont. Das Angewiesensein des gerechten Friedens auf einen »friedensfördernden Umgang mit Pluralität« wird ebenso festgestellt wie der positive Bezug des gerechten Friedens zur liberalen Demokratie als der Staatsform, in der er sich am besten entfalten kann. Die zentrale Bedeutung von Friedensbildung für die Gesellschaft, die notwendige Förderung ziviler Konfliktbearbeitung und des zivilen Widerstands wird erwähnt und der Stellenwert des ökumenischen Friedenszeugnisses benannt.

Es entsteht der Eindruck, dass in diesem Kapitel noch einmal die Grundsätze christlicher Friedensethik angesprochen und Themen wie Spiritualität, Bildung, Soziale Gerechtigkeit, Ökumene in den Blick genommen werden. Sie bilden durch die Fokussierung auf aktuelle politische und militärische Herausforderungen sowie eine Schwerpunktbildung beim ethischen Umgang mit rechtserhaltender Gewalt keine eigenen Themenschwerpunkte, werden aber als Querschnittsthemen immer wieder angesprochen, wenn es um die Konkretisierung des Umgangs mit bestimmten friedensethischen Herausforderungen geht.

3. Friedensethische Grundsätze

Die Argumentation der Denkschrift gründet im Leitbild des gerechten Friedens, das jedoch im Vergleich zur Denkschrift 2007 neu interpretiert wird.

3.1 Theologische Grundannahmen

Die Denkschrift überträgt »[...] vier Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens auf den Bereich der Friedensethik: 1. Jesus Christus hat den vollständigen Verzicht auf Gewalt gelehrt. 2. Sein Gebot der Nächsten- und Feindesliebe ist unser ethisches Leitbild. 3. Jeder Mensch ist ein gleichberechtigtes Geschöpf Gottes. 4. Wir leben in einer unerlösten Welt« (20).

Jesu Gewaltverzicht wird als Vorbild für christliches Friedenshandeln angesehen. »Kern evangelischer Friedensethik ist der Primat der Gewaltfreiheit« (182). Gerechter Friede erscheint als ein Zustand des »Shalom«, in dem gegenseitige Achtung und gerechte Verhältnisse ermöglicht werden, »Gerechtigkeit und Friede

Der »Primat der Gewaltfreiheit« in der evangelischen Friedensethik wird ins Verhältnis gesetzt zum Schutz vor Gewalt in der von Sünde geprägten Welt.

*Das Gesetz
gewinnt sein Ziel
und seine Gestalt
aus dem Evange-
lium und rechnet
mit der Fähigkeit
der Menschen zur
Gewalt.*

sich küssen« (Ps. 85,11). Er kann umfassend nicht durch menschliches Handeln geschaffen werden, sondern ist eine eschatologische Verheißung Gottes, die das Handeln der Christen orientiert (5). Er findet seine schöpfungstheologische Begründung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die im noachitischen Bund, dem Bund Gottes mit den Menschen am Ende der Sintfluterzählung, durch Gottes Zusage bestätigt wird. Wer sich als Geschöpf und Ebenbild Gottes versteht, kann die eigene Position nicht absolut setzen und anerkennt die Position des anderen. Das Verhältnis wechselseitiger Anerkennung als gleichberechtigte Geschöpfe im Vertrauen auf Gott ermöglicht Versöhnung und ein friedliches Miteinander (6). Durch das Zeugnis von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus setzt Gott gegen die Realität von Gewalt und Tod die Verheißung des immerwährenden Friedens (11). In der noch nicht erlösten Welt vollzieht sich christliches Friedenshandeln zwischen »dem schon und noch nicht endzeitlicher Friedenserwartung« (6). Die Realität der Sünde nötigt dazu, mit Bosheit, Gewalt und Selbstsucht als menschlichen Handlungsmöglichkeiten zu rechnen. »Die Weigerung des Menschen, sich selbst und jeden Mitmenschen als Geschöpf Gottes zu achten« sind die »Quelle von Hass und Gewalt« (10). Das Evangelium bedarf darum des Gesetzes »zur Eindämmung der destruktiven Gewalt des Menschen [...]«. Das Gesetz gewinnt sein Ziel und seine Gestalt aus dem Evangelium und rechnet mit der Fähigkeit der Menschen zur Gewalt« (10). Der Friede ist darum an das Recht gebunden. Das beinhaltet die Anerkennung der staatlichen Rechtsordnung. Der an das Recht gebundene Staat entspricht dem, was die Reformatoren als von Gott eingesetzte Obrigkeit verstanden.

Der gerechte Friede ist darum kein als erreichbar anzustrebendes Ziel politischen Handelns zu verstehen, sondern ein motivierendes und orientierendes Leitbild für menschliches Handeln (12). Entsprechend sind für die Denkschrift auch Friedenslogik und Sicherheitslogik keine Alternativen wie bislang für die Aktivisten der Friedensbewegung. Sie werden funktional und wechselseitig kritisch aufeinander bezogen. Die auf Gewaltfreiheit setzende Friedenslogik erinnert daran, dass der Frieden eine »politische Zielperspektive« bleibt. Dies ist auch Aufgabe der Kirche. Die Sicherheitslogik umfasst neben der militärischen auch die zivile Verteidigung und gewaltfreie Konfliktlösung. Sie schafft den Freiraum dafür, dass sich die Friedenslogik entfalten kann. Die beiden Konzepte werden in ein dialektisches Verhältnis gebracht, dadurch aber wird die Friedenslogik entschärft und teilweise relativiert (62, 73). Bislang wurden Friedenslogik und Sicherheitslogik immer als zwei alternative Wege zum Frieden diskutiert.



3.2 Dimensionen des gerechten Friedens

Der gerechte Friede hat vier Dimensionen: »Schutz vor Gewalt, Förderung von Freiheit, Abbau von Ungleichheiten, friedensfördernder Umgang mit Pluralität« (21). Dabei kommt in der noch nicht erlösten Welt dem Schutz vor Gewalt Priorität zu.

3.2.1 Schutz vor Gewalt

»Die Charakterisierung des Schutzes vor Gewalt als grundlegendes, aber in seiner Nachhaltigkeit von höherstufigen Gütern abhängiges Gut ist ein Versuch, mit einer inhärenten Spannung innerhalb des Leitbildes des Gerechten Friedens umzugehen, das die Friedensforschung als »Peace-versus-Justice-Dilemma« bezeichnet« (42). »Der Schutz vor Gewalt enthält den Schutz von selbstbestimmter Freiheit, die Gerechtigkeit und Pluralität erst ermöglicht« (42).

»[...] Das Schutzgebot kann es erforderlich machen, denjenigen notfalls auch unter Androhung und Anwendung von Gewalt Einhalt zu gebieten, die das Leben, die Freiheit oder das Hab und Gut der Mitmenschen bedrohen« (13). Die Nächsten können dabei auch entfernte Menschen sein, die am Rande der Gesellschaft stehen (13). Mit diesem Ansatz werden militärische Verteidigung, Rüstung, Handel und Verkauf von Waffen grundsätzlich begründet und legitimiert. Dabei gilt stets die Bindung an das Recht. »Verteidigung muss rechtsstaatlich eingehegt, ethisch begründet und parlamentarisch legitimiert bleiben. Es braucht Rüstungskontrolle, Abrüstungsperspektiven und größtmögliche Transparenz« (13).

3.2.1.1 Die Einordnung des Pazifismus

Mit dieser Priorisierung des Schutzes vor Gewalt verbunden ist eine kritische, aber um positive Würdigung bemühte Einordnung des christlichen Pazifismus. Es werden unterschiedliche pazifistische Traditionslinien unterschieden. Zum einen Christen und Kirchen, die das Gewaltmonopol des Staates anerkennen, Gewaltausübung und Militärdienst aber als Handlungsmöglichkeiten für Christen ablehnen. Dem gegenüber lehnen von der Denkschrift als »radikalpazifistisch« bezeichnete Traditionen, wie sie von den historischen Friedenskirchen vertreten werden, Gewalt als legitimes politisches Mittel ab. »Legitime Mittel sind in diesen Traditionen allein Formen der zivilen Konfliktbearbeitung, des zivilen Widerstands, des aktiven Gewaltverzichts und der sozialen Verteidigung, und zwar auch dann, wenn Gefahr für das eigene Leben oder das Leben anderer besteht« (15). Dies lehnt die Friedensdenkschrift ab und kommt zu dem Schluss:

»Als universale politische Ethik lässt sich der Pazifismus des kategorischen Gewaltverzichts ethisch nicht legitimieren«

»Als universale politische Ethik lässt sich der Pazifismus des kategorischen Gewaltverzichts ethisch nicht legitimieren« (17). Dennoch werden »am Pazifismus orientierte Initiativen« gewürdigt als »politische Impulsgeber«, die das Leitbild des gerechten Friedens für politisches Handeln wachhalten (16). Der radikale Pazifismus wird als »Zeichenhandlung« verstanden, welche die Hoffnung auf das Reich Gottes als Perspektive nachdrücklich festhält und der »Stachel im Fleisch« derer sein kann, die Gewaltanwendung befürworten. Er könne aber nur eine Entscheidung von Einzelnen oder Kirchen sein, kein allgemeiner Grundsatz für politisches Handeln (17).

3.2.2 Förderung von Freiheit

Die Bindung von Freiheit an die soziale Gemeinschaft wird betont. Freiheit ist negativ »der Schutz vor unzulässiger Einmischung in das persönliche Leben« und positiv die individuelle Selbstbestimmung (24). Freiheit ist ein »Beziehungsgeschehen«, »kommunikative Freiheit«, die nicht nur die staatliche Beeinflussung begrenzt, sondern auf gemeinsames Handeln zum Wohl der Gemeinschaft zielt und damit die Förderung von Bildung, Gesundheitsversorgung, Kultur einschließt (24).

3.2.3 Abbau von Ungleichheiten

Die Formulierung entwickelt das frühere Konzept »Abbau von Not« weiter, das als kolonialistische Bevormundung missverstanden werden konnte, und greift die Sprache des 17. Sustainable Development Goals der Vereinten Nationen auf. Der »Abbau von Ungleichheiten berührt die Frage nach den strukturellen Voraussetzungen eines gerechten Zusammenlebens ebenso wie diejenige nach den globalen ökonomischen Machtasymmetrien, die Armut, Ausgrenzung und ökologische Zerstörung begünstigen. Der Abbau von Ungleichheiten zielt damit auf Teilhabe-, Befähigungs- und Verteilungsgerechtigkeit« (25).

3.2.4 Friedensfördernder Umgang mit Pluralität

Durch die Umformulierung der Dimension von »Anerkennung kultureller Vielfalt« in »friedensfördernder Umgang mit Pluralität« wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass Vielfalt neben Kultur auch religiöse, weltanschauliche und lebensweltliche Verschiedenheit einschließt. »Nicht jede Form der Vielfalt dient also dem Frieden. Darum braucht es einen verantwortlichen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Umgang mit Pluralität, der friedensfördernd wirkt« (28). Damit wird eine kritische Perspektive eingeführt, die auch als Prüfstein für politisches Han-



Foto: © unsplash

deln dient und insbesondere auf eine gleichberechtigte Teilhabe von Menschen des globalen Südens zielt. Gefragt wird, wie »Macht verteilt ist, wer über Sicherheit, Freiheit, Verteilung, Teilhabe und Befähigung entscheidet – und wer dabei übersehen wird« (29).

3.3 Rechtserhaltende Gewalt

Das Konzept der rechtserhaltenden Gewalt ist für die Denkschrift zentral »als unverzichtbarer Bestandteil des gerechten Friedens«. Es bindet die Ausübung staatlicher und auch militärischer Gewalt strikt an das Recht. »Rechtsstaatlichkeit, Geltung des Völker-

Das Konzept der rechtserhaltenden Gewalt ist für die Denkschrift zentral »als unverzichtbarer Bestandteil des gerechten Friedens«.

rechts, der Menschenrechte und Prinzipien globaler Gerechtigkeit sind unverzichtbare Elemente der evangelischen Friedensethik« (33). Militärische Gewalt ist nur legitim als letztes, zeitlich befristetes Mittel, um Frieden und Recht wiederherzustellen. Die Denkschrift erinnert an die Notwendigkeit der Einbindung rechtserhaltender Gewalt in einer internationalen Rechtsordnung und einem internationalen System kollektiver Sicherheit. Sie bekennt sich zu dem »Gedanke(n) der universal gültigen und vor allem unteilbaren Menschenrechte« (34). Innerstaatlich geht es um den Schutz der Rechtsstaatlichkeit und des Gewaltmonopols des Staats, zwischenstaatlich um den Schutz des Selbstbestimmungsrechts der Staaten und die Wahrung des Völkerrechts.

3.3.1 Kriterien für die Anwendung rechtserhaltender Gewalt

Zur Begründung der Legitimität des Einsatzes von rechtserhaltender Gewalt werden die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg herangezogen, während das Konzept des gerechten Krieges abgelehnt wird, weil Krieg als Mittel der Politik zwischen den Völkern in der internationalen Rechtsordnung ausgeschlossen wird. Die klassischen Kriterien der Anwendung von (Gegen-)Gewalt als »ultima ratio« sind: der Erlaubnisgrund (*justa causa*), die Autorisierung (*legitima potestas*), die richtige Absicht (*recta intentio*), die Verhältnismässigkeit der Mittel (*proportionalitas in bello*) und die Verhältnismässigkeit der Folgen (*proportionalitas ad finem*) (38).

3.3.2 Die Bedeutung der Menschenrechte

Die Menschenrechte werden als »Postulat für internationales, staatliches und zivilgesellschaftliches Friedenshandeln« bezeichnet. Es wird aber unterschieden zwischen unverhandelbaren, absolut gültigen Rechten und solchen, bei denen eine Güterabwägung erforderlich sein kann. Unverhandelbar und absolut gültig sind die »Unantastbarkeit der Menschenwürde«, das Recht auf Leben und der Schutz vor Folter und Sklaverei (46). In Bezug auf Freiheit und Gleichheit, die Religionsfreiheit sowie andere Bereiche der Menschenrechte, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, kann es zu Kollisionen zwischen verschiedenen Rechten kommen, die eine Abwägung und ggf. Priorisierung im politischen Handeln notwendig machen. In welchem Maße rechtfertigt sie dann den Einsatz von rechtserhaltender Gewalt? »Die erste Dimension des Schutzes vor Gewalt meint die intendierte Gewalt an Leib und Leben« (47). Sie wird unterschieden von der strukturellen Gewalt, die sich in strukturellen Ungleichheiten wie Rassismus, Klassismus oder Homophobie

»Die erste
Dimension des
Schutzes vor Ge-
walt meint die
intendierte Ge-
walt an Leib und
Leben«



zeigt. Da diese eher indirekt wirken, werden sie nicht als direkter Angriff auf Leib und Leben gewertet, auf den sich der Einsatz rechtserhaltender Gewalt konzentriert. Sie werden allerdings von den weiteren Dimensionen des gerechten Friedens erfasst. Sie konvergieren, d. h. passen zu einer Menschenrechtspolitik, welche die verschiedenen Bereiche der Menschenrechte, die bürgerlichen Freiheitsrechte wie auch wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte umfasst. Es gilt, den unveräußerlichen Kern der Menschenrechte festzuhalten und »zu verhindern, dass der Menschenrechtsdiskurs missbraucht werden kann, um eine spezifische Vorstellung gesellschaftlichen Zusammenlebens gegenüber anderen kulturellen Traditionen durchzusetzen« (122).

3.3.3 Verantwortung und Schuld der Akteure rechtserhaltender Gewalt

Wie verhält es sich nun mit der moralischen Verantwortung und Schuld der Menschen, die im Auftrag des Staates in Konflikten rechtserhaltende Gewalt ausüben? Konflikte werden theologisch generell als Ausdruck der Verstrickung der Menschen in die Sündhaftigkeit verstanden, aus der es durch eigenes Handeln kein Entkommen gibt. Die Menschen bleiben auf die Vergebung angewiesen. Es wird aber unterschieden zwischen Schuld vor Gott und rechtlicher bzw. moralischer Schuld. »Jeder Einsatz von Gewalt bleibt damit schuldbehaftet, auch wenn er notwendig erscheint. Diese Schuld gegenüber dem Gebot Gottes ist aber nicht identisch mit dem Vorhandensein von rechtlicher oder moralischer Schuld. Wer im Rahmen der Rechtsordnung und nach sorgsamer Gewissensabwägung handelt, ist moralisch und rechtlich ohne Schuld. Das bedeutet jedoch nicht, auch gegenüber Gottes Gebot ohne Schuld zu sein« (49). Die Denkschrift aktualisiert damit in gewisser Weise CA XVI, dass Christen ohne Sünde am Kriegsdienst teilnehmen und (gerechte) Kriege führen können.⁸ Sie betont, dass Soldatinnen und Soldaten im liberalen Rechtsstaat dem gerechten Frieden dienen und widerspricht der Einschätzung, »dass der Dienst ohne Waffe das deutlichere Zeichen des Christseins darstelle« (177). Diese sei im Rahmen der DDR-Diktatur angemessen gewesen, aber in der liberalen Demokratie nicht haltbar.

Auf diesem Hintergrund lehnt die Denkschrift die missverständliche Formulierung vom Ziel der »Kriegstüchtigkeit« zwar nicht ab, will aber von Friedenstüchtigkeit sprechen. In der Be-

⁸ Das »ohne Sünde« in CA XVI bezieht sich auch auf die Gottesbeziehung, während die Denkschrift die Schuld vor Gott festhält. Diese Differenz zu CA XVI wird nicht direkt artikuliert.

Die Strukturen und Netzwerke der Seelsorge sollen schon im Vorfeld von Konflikten so ausgebaut werden, dass sie im Ernstfall handlungsfähig sind.

fähigung von Soldatinnen und Soldaten dazu sieht sie eine wichtige Aufgabe für kirchliche Bildungsarbeit und Seelsorge. Die Strukturen und Netzwerke der Seelsorge sollen schon im Vorfeld von Konflikten so ausgebaut werden, dass sie im Ernstfall handlungsfähig sind (61). Dies hat die Militärseelsorge mit dem gemeinsamen, ökumenischen Rahmenkonzept zur »Seelsorge und Akutintervention im Spannungs-, Bündnis- und Verteidigungsfall« bereits geleistet.⁹

4. Aktuelle Herausforderungen und grundlegende Themen der Friedensethik

In ihrer Analyse der aktuellen Herausforderungen kommt die Denkschrift aufgrund der Analyse der aktuellen Situation internationaler Konflikte, der weltweit immens gestiegenen Rüstungsausgaben, der Veränderung der Kriegführung durch Drohnen und das Einbeziehen des Weltraums zu dem Schluss, dass Friedenstüchtigkeit mit Verteidigungsfähigkeit zu verbinden ist. Sie empfiehlt, dass Deutschland in Abstimmung mit der Nato und der EU mehr in »sicherheitspolitische und wirtschaftspolitische Widerstandsfähigkeit« investiert, aber Rüstungsausgaben und Rüstungskontrollen strategisch vernetzt werden (80).

Die Denkschrift setzt sich angesichts zunehmender hybrider Kriegsführung durch Cyberwaffen, wachsender Macht der Tech-Unternehmen, Einsatz von KI und Terrorismus für eine europäische Gesamtstrategie zur Bekämpfung von Cyberangriffen und für ein internationales Abkommen zum Verbot autonomer und teilautonomer Waffen ein. Maschinen dürfen Menschen nicht die Entscheidung über Leben und Tod abnehmen. Der Cyberraum soll friedensfördernd genutzt werden, auch durch ökumenische Vernetzung. Dabei kann die Kontextualität der eigenen Theologie erkannt und im Blick auf das Evangelium gemeinsam nach dem Universalen und Verbindenden gefragt werden (111). Papst Leo XIV hat in seiner Enzyklika »Magnifica Humanitas« dazu Vorschläge gemacht.¹⁰

Die Denkschrift stellt fest, dass eine wertorientierte, an den Menschenrechten ausgerichtete Politik »von zahlreichen politischen Akteuren bewusst verneint, ignoriert oder instrumentali-

⁹ Ökumenisches Rahmenkonzept - Seelsorge und Akutintervention im Spannungs-, Bündnis- und Verteidigungsfall. Ein internes Arbeitspapier der evangelischen und katholischen Kirche, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Oekumenisches-Rahmenkonzept-Seelsorge.pdf (Zugriff 09-07-2026).

¹⁰ Papst Leo XIV, Enzyklika Magnifica Humanitas – Über die Bewahrung des Menschen im Zeitalter der künstlichen Intelligenz, Kapitel 5, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>.



siert wird« (115). Eine auf das »Recht des Stärkeren« setzende Politik drängt die internationale Rechtsordnung zurück, schwächt die Demokratie und libertäre, technokratische und autoritäre Staats- und Wirtschaftssysteme sind auf dem Vormarsch (115). Demgegenüber betont die Denkschrift, dass die Organisationen der Vereinten Nationen trotz ihrer Schwächen gefördert und der internationale Gerichtshof gestärkt werden. Eine »für alle verbindliche Rechtsordnung« darf nicht relativiert werden. Sie stellt Freiheit und Menschenwürde sicher und basiert auf den Menschenrechten. Von daher ist der Leitmaßstab der »regelbasierte Pluralismus, in dem sich die verschiedenen Dimensionen des gerechten Friedens verwirklichen können« (126).

Die Auswirkung von Kriegen auf Umwelt und Klima und der Klimawandel sind mögliche Ursache für gewaltsame Auseinandersetzungen. Klimagerechtigkeit ist eine »Leitperspektive« evangelischer Friedensethik und »integraler Bestandteil der Friedenspolitik« (15). Hier entwickelt die Denkschrift eine zentrale innovative Perspektive für die Friedenspolitik.

Im Blick auf die atomare Abschreckung wird deren bisherige Ablehnung seitens der EKD nun relativiert. Sie stellt ein derzeit nicht lösbares Dilemma dar: »Ethisch ist die Ächtung von Atomwaffen aufgrund ihres verheerenden Potenzials geboten. Der Besitz von Nuklearwaffen kann aber angesichts der weltpolitischen Verteilung dieser Waffen trotzdem politisch notwendig sein, weil der Verzicht eine schwerwiegende Bedrohungslage für einzelne Staaten bedeuten könnte« (15). Wie man sich entscheidet, macht man sich schuldig.

Das Dilemma besteht auch bei militärischen Interventionen, um Staaten an der Entwicklung und dem Einsatz von Massenvernichtungswaffen zu hindern. Hier gelten die UN-Regeln für die Selbstverteidigung, die aber um die Prüfung eines »präemptiven Gewaltgebrauchs« zur Zerstörung oder Verhinderung völkerrechtswidriger Waffen erweitert werden kann. »Daher kann sich in Extremszenarien die Frage stellen, ob bei der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen durch einen Staat bereits dann eine unmittelbare Angriffsgefahr vorliegt, wenn Trägersysteme und Einsatzbereitschaft absehbar sind, ohne dass ein konkreter Angriff direkt bevorsteht« (146), aber die Waffenentwicklung eine Angriffsabsicht zeigt. Militärschläge wie der Angriff von Israel und der USA auf den Iran könnten von daher möglicherweise ethisch gerechtfertigt werden.

Auch die Position der EKD zu Rüstungsexporten wird neu bestimmt. Ihre Beendigung wird nicht länger gefordert. In einer Güterabwägung gilt es im Einzelfall zu prüfen, ob Waffenexporte

Im Blick auf die atomare Abschreckung wird deren bisherige Ablehnung seitens der EKD nun relativiert.

legitim sind. Dafür wird ein Waffenexportkontrollgesetz und einheitliche Kriterien in der EU gefordert. Eine Beistandspflicht der Staaten wird abgelehnt. »Festzuhalten ist, dass aus prinzipiellen Erwägungen (Opferschutz, Sanktionierung des Rechtsbruchs, legitime Regierungsführung) die Lieferung von Waffen geboten sein kann, dass es dazu aber außerhalb von Bündnissystemen weder eine Rechts- noch eine moralische Pflicht geben darf« (155).

Bei den Fragen von Wehrdienst, Wehrpflicht und allgemeiner Dienstpflicht wird betont, dass die sicherheitspolitische Lage die Wiedereinführung des Wehrdienstes erforderlich macht. Einerseits handelt es sich um eine individuelle Gewissensentscheidung, die das Recht auf Wehr- und Kriegsdienstverweigerung begründet. Darum wird auch das Asylrecht für Kriegsdienstverweigerer aus anderen Ländern befürwortet. Andererseits gibt es die Aufgabe des Staates, für Sicherheit und Frieden zu sorgen, die von Einzelnen als individuelle Verpflichtung wahrgenommen wird. Eine Rechtspflicht, also die allgemeine Wehrpflicht, sollte erst gelten, wenn es nicht genügend Freiwillige gibt (163). Das 5. Gebot »Du sollst nicht töten« beziehe sich nicht auf das Töten im Krieg oder aus Notwehr, sondern auf das »Töten ohne Rechtsgrundlage« (159). Sich für die Sicherheit des Gemeinwesens in die Pflicht nehmen zu lassen, lasse sich als »Konkretion der Nächstenliebe« (163) verstehen. Die Aufgabe der Friedenssicherung sei mehrdimensional und beschränke sich nicht auf das Militär, sondern bedürfe eines umfassenden sicherheitspolitischen Konzepts. Auf diesem Hintergrund regt die Denkschrift eine breite gesellschaftliche Diskussion über eine allgemeine Dienstpflicht an, die neben der Wehrpflicht auch zivile Einsatzmöglichkeiten vorsieht.

Auf diesem Hintergrund regt die Denkschrift eine breite gesellschaftliche Diskussion über eine allgemeine Dienstpflicht an [...] [...]

5. Kritikpunkte

Die Friedensdenkschrift hat eine breite Rezeption erfahren. Die Stellungnahmen der Kritiker füllen inzwischen mehrere Bände, die als »Umdenkschrift« im Internet zugänglich sind. Die Friedensdenkschrift hat auch in Regierungskreisen eine recht positive Resonanz gefunden.¹¹ Außenminister Wadephul lobte ausdrücklich, dass der Einsatz von (Gegen-)gewalt nicht nur völkerrechtlich, sondern auch ethisch gerechtfertigt werde. Ihm geht die empfohlene Einzelfallprüfung für Waffenlieferungen im

¹¹ Peter Bürger (Hrsg.), Umdenkschrift zum evangelischen Diskurs über Krieg und Frieden: Kritische Wortmeldungen aus der EKD-Kontroverse, Bd. I und Bd. II. Edition Pace, <https://solidarischekirche.de/wp-content/uploads/2026/01/SOKI-Umdenkschrift-2026.pdf> (Zugriff 09.07.2026).



Fall der Ukraine allerdings nicht weit genug.¹² Das Lob ist nicht verwunderlich, vertritt die Denkschrift doch weitgehend regierungsnahe Positionen. Das gilt in Sachen Befähigung der Gesellschaft zur Kriegstüchtigkeit, Aufrüstung, Rüstungsexporte, Einbindung in militärische Bündnisse, atomare Abschreckung, atomare Teilhabe, Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung.

Der Text markiert eine Wende in der Friedensethik der EKD, mit der man der von Bundeskanzler Scholz verkündeten Zeitenwende Rechnung trägt und meint eine Ausrichtung auf die Realität von Krieg und Gewalt vornehmen zu müssen. Wer pazifistische Positionen vertritt, wird letztlich als »realitätsfern« abgestempelt.

Kritiker wenden dagegen ein, dass die Denkschrift mit dem Schritt, der Dimension des Schutzes vor Gewalt im Konzept des gerechten Friedens die Priorität vor den übrigen Dimensionen einzuräumen, eine grundlegende Option für militärische (Gegen-)gewalt getroffen hat.¹³ Sie bezieht sich auf das Recht eines Staates, sein Territorium zu verteidigen. Die nationale und territoriale Perspektive dominiert, so dass z. B. die Perspektive einer europäischen Sicherheitspolitik unter Einbeziehung Russlands nicht weiter verfolgt wird.¹⁴ Die gewaltfreie zivile und soziale Verteidigung wird der militärischen untergeordnet. Ihre Effektivität wird angezweifelt und stark eingeschränkt. Die Ergebnisse von Studien zur Wirksamkeit ziviler Verteidigung werden in einer zweifelhaften Weise abgewertet, indem behauptet wird, dass die Erfolge sich nicht bei zwischenstaatlichen Konflikten nachweisen ließen. Möglichkeiten der zivilen Verteidigung werden zwar begrüßt und unterstützt, aber in der Denkschrift nicht weiter ausgeführt.

Zwar wird die Priorität des Gewaltverzichts und der Gewaltlosigkeit mehrfach betont und Jesus als Vorbild für die Christen dargestellt, aber das ist eine individuelle Entscheidung und keine grundsätzliche politische Option. Der umfassende Friede ist eine eschatologische Gabe Gottes, die der Mensch in der von der Sünde beherrschten, erlösungsbedürftigen Welt nicht schaffen kann.

Die gewaltfreie zivile und soziale Verteidigung wird der militärischen untergeordnet.

¹² Außenminister Wadephul nimmt Stellung zu EKD-Friedensdenkschrift, EKD - News 20.11.2025, <https://www.ekd.de/ausenminister-wadephul-ekd-friedensdenkschrift.htm> (Zugriff 21.07.2026). Der Text seiner Stellungnahme findet sich in: BULLETIN DER BUNDESREGIERUNG Nr. 109–5 vom 15. November 2025: Rede des Bundesministers des Auswärtigen, Dr. Johann Wadephul, zur Vorstellung der neuen Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche am 13. November 2025 in Berlin, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/newsletter-und-abos/bulletin/bmaa-friedensdenkschrift-ekd-2394574> (Zugriff 21.07.2026).

¹³ Vgl. die Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF), Umdenkschrift Bd. I, 39 ff.

¹⁴ Gerät der Friede aus dem Blick? Erwiderung der Initiative christlicher Friedensruf, in: Umdenkschrift Bd. I, 55.

Dass Menschen, Gruppen, Völker und Volksvertreter aus vernünftiger Entscheidung beziehungsweise im Vertrauen auf die Humanitas oder auf die Möglichkeit des Friedens, den Jesus gebracht hat und auf das Wirken des Geistes Gottes systematisch an politischen Strukturen arbeiten, die den Frieden und die Einhaltung der Menschenrechte zwischen den Staaten und im Verbund der Völker bleibend sichern und militärische Bedrohungen abbauen – das ist ja die Idee der Vereinten Nationen –, das scheint letztlich keine realistische Perspektive mehr zu sein. Man bekennt sich zwar zu den Vereinten Nationen und zum internationalen Strafgerichtshof, will sie stärken und reformieren, aber man vertraut nicht wirklich auf den Erfolg dieses Weges. Letztlich schwächt dies das internationale Recht. So bleibt nur die Option für die als rechtserhaltende Gewalt legitimierte militärische Friedenssicherung. Kritiker haben der Denkschrift einen Mangel an Gottvertrauen attestiert.¹⁵ Die biblischen und theologischen Argumente für eine Priorität des Gewaltverzichts werden immer wieder umgehend entschärft und eingehegt. Im Hintergrund steht eine strikt interpretierte lutherische Zweireichelehre.

Immer wieder wird von Kritikern die Frage gestellt, ob es Aufgabe der Kirche in Sachen Frieden sei, verteidigungspolitische Handlungsempfehlungen zu geben¹⁶, ob es nicht vielmehr Sache der Kirche ist, angesichts eskalierender Kriege und weltweiter Aufrüstung an Gottes Friedensverheißung zu erinnern, die von Gott geschenkte Möglichkeit gewaltfreier Konfliktlösung immer wieder anzumahnen, Schritte zu Deeskalation, Verhandlungen und Abrüstung zu fordern.

Die EKD-Denkschrift geht einen anderen Weg und übt in Handlungsempfehlungen letztlich einen Schulterschluss mit der regierenden Politik. Dazu gehört auch die Übernahme einer westlich geprägten Sicht der Weltlage und politischen Konflikte. Sie betont zwar die Bedeutung kultureller Vielfalt und anerkennt angesichts des kolonialistischen Erbes die Begrenztheit europäischer kultureller und theologischer Positionen. Die Perspektiven der anderen, der Nichteuropäer oder auch das Hineinversetzen in die Position des politischen Gegners – eine Grundregel der gewaltfreien Kommunikation – findet jedoch in Sachen Sicherheit und Verteidigung nicht statt. Entsprechend werden auch die Ursachen des Ukrainekriegs nicht konsequent analysiert und die Anteile der Politik der USA und der Nato nicht benannt. Die Denkschrift

Die EKD-Denkschrift geht einen anderen Weg und übt in Handlungsempfehlungen letztlich einen Schulterschluss mit der regierenden Politik.

¹⁵ Vgl. Stellungnahme der AGSF, Umdenkschrift Bd. I, 45.

¹⁶ Die politische Aufgabe der Kirche, in: »der Freitag« 11.12.2025, in: Umdenkschrift Bd. I, 35.



enthält sich grundsätzlich einer Analyse konkreter aktueller Konflikte. Solche Konkretionen wären aber angebracht. Man bekennt sich zur Staatsform der liberalen Demokratie westlicher Prägung, geht aber auf die Probleme der Wirtschaftsordnung, ihren Beitrag zu Armut, Kriegen und Konflikten im globalen Süden nicht tiefer ein. Anders Papst Franziskus, der klar gesagt hat: »Diese Wirtschaft tötet«¹⁷. Anders auch Papst Leo XIV, der nicht müde wird, auf Jesu Friedensbotschaft als konkrete politische hinzuweisen und Verhandlungen zu fordern.

Das Bemühen um die Würdigung des Pazifismus in der Denkschrift als individuelle Haltung von Einzelnen oder Kirchen führt zu seiner politischen Entwertung. Man anerkennt ihn zwar als »Stachel im Fleisch«, hält ihn aber nur für eine individuelle oder gruppenbezogene Option. Zurecht weisen Kritiker darauf hin, dass mit seiner Ablehnung als Möglichkeit universaler politischer Ethik auch der pazifistische politische Weg Mahatma Gandhis und Martin Luther Kings in Frage gestellt wird und das Zeugnis der Friedenskirchen politisch letztlich irrelevant erscheint.¹⁸ Die EKD urteilt hier aus der scheinbar überlegenen Position des sogenannten politischen Realismus über das von ihr aufgenommene Konstrukt des sogenannten Radikalpazifismus, das mit dem, was Pazifisten wollen, wenig zu tun hat. Es geht nicht darum, tatenlos zuzusehen, wie Menschen sich gegenseitig abschlachten, sondern alle erdenklichen Kräfte ziviler Gegenwehr zu mobilisieren, damit dies verhindert wird. Das politische Anliegen der Christen und Kirchen, die im Gewaltverzicht der Bergpredigt eine realistische politische Botschaft und Option erkennen, sollte vom Rat der EKD anerkannt und unterstützt werden.

¹⁷ »Ebenso wie das Gebot »du sollst nicht töten« eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein »Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen« sagen. Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung. Es ist nicht mehr zu tolerieren, dass Nahrungsmittel weggeworfen werden, während es Menschen gibt, die Hunger leiden. Das ist soziale Ungleichheit. Heute spielt sich alles nach den Kriterien der Konkurrenzfähigkeit und nach dem Gesetz des Stärkeren ab, wo der Mächtigere den Schwächeren zunichtemacht. Als Folge dieser Situation sehen sich große Massen der Bevölkerung ausgeschlossen und an den Rand gedrängt: ohne Arbeit, ohne Aussichten, ohne Ausweg. Der Mensch an sich wird wie ein Konsumgut betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann.« Papst Franziskus, *Evangelia Gaudium* 2013, Art. 53, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (Zugriff 21.07.2026).

¹⁸ Volker Relikte: Abschied vom christlichen Pazifismus, Nachdenkseiten, 13.11.2025, in: *Umdenkschrift* Bd. I, 152.

Diese Position der Überlegenheit zeigt sich auch in der Überordnung der Sicherheitslogik vor die Friedenslogik.¹⁹ Es wird nicht verstanden oder bewusst umgangen, dass es sich um zwei grundsätzlich getrennte Wege handelt. Wer meint, er könne Sicherheitslogik und Friedenslogik so aufeinander beziehen, dass sie sich wechselseitig ergänzen und begrenzen, der verkennt, dass militärische Mittel oft eskalierend wirken und die zivilen und sozialen Formen der Verteidigung leicht ad absurdum führen können. Die Friedenslogik setzt grundsätzlich nicht auf militärische Mittel.

Erschrecken und Protest hervorgerufen hat die faktische Abkehr der EKD von der Ächtung der Atomwaffen.

Erschrecken und Protest hervorgerufen hat die faktische Abkehr der EKD von der Ächtung der Atomwaffen.²⁰ Letztlich wird ihr Besitz aus politischen Gründen akzeptiert, auch wenn dies ein Dilemma ist und man sich so oder so schuldig macht. Dass die Atomwaffen im Konfliktfall auch eingesetzt werden, wird damit anscheinend in Kauf genommen und damit auch das drohende millionenfache Elend und die Zerstörung ganzer Weltregionen. Das militärische und politische Kalkül verstellt den Blick auf die Opfer und verdrängt die Empathie. Damit zu rechnen, dass Waffen, die produziert, verbreitet und stationiert werden, früher oder später auch eingesetzt werden, ist eigentlich realistisch, zumal in einer Zeit, in der, wie das Friedensinstitut SIPRI warnend konstatiert, das internationale System der Rüstungskontrollvereinbarungen zusammenbricht und ein unkontrolliertes atomares Wettrüsten wahrscheinlich wird.²¹ Diesen Realismus lässt die EKD vermissen. Das gilt auch im Blick auf die atomare Teilhabe am konkreten Einsatz der in Deutschland stationierten Atomwaffen und für die eingeschränkte Befürwortung von Aufrüstung und Rüstungsexporten. Man wägt ab und nimmt den Preis in Kauf, der durch den massiven Entzug von Ressourcen für Bildung, Gesundheit, Entwicklungsarbeit hierzulande und weltweit gezahlt werden muss.

Was Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung angeht, so betont die Denkschrift die Freiwilligkeit [...]

Was Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung angeht, so betont die Denkschrift die Freiwilligkeit, anerkennt aber die Wehrpflicht, falls sich nicht genügend Freiwillige finden. Sie be-

¹⁹ Klaus Straßburg, Die neue Friedensdenkschrift der EKD: Analyse und Kritik. Die Evangelische Kirche im Taumel zwischen Friedens- und Sicherheitslogik (14.11.2025), in: Peter Bürger (Hrsg.), Umdenkschrift Bd. II zum Evangelischen Diskurs über Krieg und Frieden. Weitere kritische Wortmeldungen aus der EKD-Kontroverse, 52.

²⁰ Michael Trowitzsch: Wir Zweitschlag-Christen. Die »atomare Abschreckung« und die Naivität der neuen Friedensdenkschrift der EKD. In: zeitchen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, Nr. 1/2026, 48., zit. n. Umdenkschrift Bd. I, 121.

²¹ SIPRI Yearbook 2026 Armement, désarmement and Security, Summary, https://www.sipri.org/sites/default/files/2026-06/yb26_summary_en_1.pdf (Zugriff 21.07.2026).



fürwortet eine allgemeine Dienstpflicht, wenn sich darüber ein gesellschaftlicher Konsens bildet. Sie macht das Recht auf Kriegsdienstverweigerung stark und hält daran fest, dass es ein Grund für politisches Asyl ist. Sie bringt die Überlegung ein, ob auch der Wunsch nicht getötet zu werden, ein Verweigerungsgrund ist. Mit der Aussage, dass der Wehrdienst mit der Waffe Ausdruck christlicher Nächstenliebe sei, stellt sich die Denkschrift an die Seite der Soldaten. Es wäre nicht nötig gewesen, zugleich die von den evangelischen Kirchen in der DDR in die Ökumene eingebrachte Erkenntnis zu entwerten, dass die Verweigerung des Kriegsdienstes das deutlichere Friedenszeugnis von Christen in der Nachfolge Jesu sei. Wer meint, dies erkläre sich durch den damaligen Bezug auf die DDR-Diktatur, es sei aber im liberalen demokratischen Rechtsstaat nicht angemessen, verkennt den grundsätzlichen Charakter dieses Zeugnisses und seine ökumenische Stoßrichtung. In jedem politischen System soll die direkte Orientierung an Jesu Gewaltfreiheit die Nachfolge klar bezeugen.

Um den Dienst der Soldaten als Konkretion der Nächstenliebe zu begründen, baut die Denkschrift eine Argumentation auf, die das Tötungsverbot im Dekalog relativiert – es gilt nicht im Kriegsfall – und zwischen der Schuld vor Gott und der rechtlichen und moralischen Schuld derer, die Kriege führen und im Krieg kämpfen unterscheidet. Wer in einem nach den Kriterien des gerechten Krieges von einem Rechtsstaat geführten Krieg tötet, macht sich zwar vor Gott schuldig, ist aber rechtlich und moralisch unschuldig. Hier wird der Versuch gemacht, die Aussage des Augsburgischen Bekenntnisses (CA XIV), dass Christen »ohne Sünde« im Auftrag der Obrigkeit Krieg führen und an gerechten Kriegen teilnehmen können, zu differenzieren, weil, wie aus der Seelsorge bekannt ist, die Gewissen der Soldaten trotzdem belastet sind. Es geht um die Entlastung der Gewissen der Soldaten. Die Unterscheidung der Schuld vor Gott und der moralischen und rechtlichen Schuld relativiert aber letztlich die Gottesbeziehung für das konkrete Handeln. Das Gebot Gottes gilt zwar, ist aber für das moralische Handeln bedeutungslos. Inwiefern dies das Gewissen orientieren oder stärken soll, bleibt rätselhaft.

Die Denkschrift durchzieht m. E. eine Schwäche der theologischen Argumentation. Sie wird oft zur Folie, von der sich immer wieder im Namen des Realismus die Befürwortung militärischer (Gegen-)Gewalt als die eigentliche politische Option abhebt. Es fehlt ihr nach meiner Ansicht an Gottvertrauen²², weil von der Gegenwart Gottes, vom gegenwärtigen Wirken des Geistes Jesu

²² Vgl. Klaus Straßburg, Umdenkschrift Bd. II, 56.

Christi, von dem Frieden und der Versöhnung, die am Kreuz Christi geschehen sind, als einer gegenwärtig wirkmächtigen Realität nicht gesprochen wird. In der Sprache der Denkschrift nehme ich die bloße Erinnerung an das Wirken Gottes, das Vorbild Jesu und die Hoffnung auf sein zukünftiges Reich, aber nicht sein gegenwärtiges Wirken wahr. Hier sollte die Denkschrift mehr Gottvertrauen wagen.

Das wird auch außerhalb der Kirche durchaus wahrgenommen. So fragt Bascha Mika in der Frankfurter Rundschau: »Wo bleibt die Verantwortung der Kirche als Gegenkraft, die es angesichts der fortschreitenden Militarisierung der Gesellschaft bräuchte? Wo ist der christlich ideale Überschuss für eine gewaltfreie Welt? Stattdessen legt ein Rat ein Grundsatzpapier mit realpolitischem Visionsverlust vor. Und ein protestantisches Manifest, das die Kirche weiter in den selbstverschuldeten Bedeutungsschwund treibt«²³

*»Wer Frieden will,
muss mit dem
Feind reden«*

Christliche Friedensaktivisten haben die Forderung nach einer neuen EKD-Friedensdenkschrift erhoben und dafür auch in Form einer Online-Petition Unterstützung gesucht. »Eine Gruppe von 60 Christen verschiedener Konfessionen aus ganz Deutschland hat sich die Aufgabe gestellt, die Anregungen der biblischen Friedensbotschaft für die heutige Konfliktsituation zu beschreiben und in diesem Sinne unter dem Titel »Wer Frieden will, muss mit dem Feind reden« eine ökumenische Friedensschrift verfasst«, die davon ausgeht, dass »die Friedensbotschaft Jesu allen Menschen gilt«²⁴

In ihr entwerfen die Autoren ein ökumenisches Friedenskonzept auf der Basis der Bergpredigt und der sozialwissenschaftlichen Friedens- und Konfliktforschung, die von der Friedenslogik ausgeht. Sie wollen die Bergpredigt in der Politik ernst nehmen und schreiben: »Die Bergpredigt empfiehlt durchweg friedensförderliches Handeln. Dazu gehören Selbstkritik, intelligente Feindesliebe und die praktische Umsetzung der Goldenen Regel [...]«. »Am Beispiel des Krieges Russlands gegen die Ukraine zeigen wir in dieser Schrift auf, wie friedenslogische Praxis dazu dienen kann, Gewalt und Krieg einzudämmen.«²⁵

²³ Bascha Mika, Sicherheit als Grundlage. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland positioniert sich friedenspolitisch neu und bietet sich dadurch den Staat zu sehr an. Eine Analyse von Sascha Mika, in: Frankfurter Rundschau Nr. 263 von 12.11.2025, zit. n. Peter Bürger (Hg.), Umdenkschrift Bd. 1, 20.

²⁴ Ralf Becker, Karen Hinrichs, Heinrich Schäfer, Theodor Ziegler, Wer Frieden will, muss mit dem Feind reden. Eine ökumenische Friedensschrift. Edition Pace, Sonderband der Reihe, Hamburg BoD 2026.

²⁵ Ebd. 8.



Dieser Diskussionsbeitrag zeigt, dass die EKD-Friedensdenkschrift keinesfalls das letzte Wort in dieser Sache gewesen ist. Der Rat der EKD, die Synode und die kirchenleitenden Organe der Landeskirchen sind gut beraten, wenn sie mit Friedensaktivisten innerhalb und außerhalb der Kirche im Gespräch bleiben und ihnen in Verlautbarungen eine Stimme geben. Das Beispiel des Friedenszeugnisses von Papst Leo XIV ermutigt dazu, weiterhin im ökumenischen Verbund nach dem Frieden zu suchen und ihm nachzujagen.

Prof. Dr. Christoph Schneider-Harpprecht, Oberkirchenrat i. R., war Gemeindepfarrer, apl. Professor für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg, Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrates der Evangelischen Landeskirche in Baden und Leiter des Referates Erziehung und Bildung (2007–2019), zuvor Professor und Rektor der Evangelischen Hochschule Freiburg (2000–2007), Leiter des Seelsorgeinstituts der EKD an der kirchlichen Hochschule Bethel (1998–2000), Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule der lutherischen Kirche in Brasilien in São Leopoldo-RS) (1991–1998).



Zwischen Kloster und Kanzel

Das bewegte Leben und Werk des Martin Bucer

von Pfarrer Thomas Schanze

*Bucer studierte
die Philosophie
des Aristoteles
und las früh
die Schriften
des Thomas von
Aquin [...]*

Ein Junge im Dominikanerkloster

Am 11. November 1491 wurde Martin Bucer in Schlettstadt im Elsass als Sohn des Handwerkers Klaus Butzer und seiner Frau Eva geboren. Über seine Kindheit ist wenig bekannt; sicher ist nur, dass seine Eltern aus wirtschaftlicher Not nach Straßburg zogen, während der Junge beim Großvater in Schlettstadt zurückblieb und vermutlich die dortige, für ihren Humanismus bekannte Lateinschule besuchte. Mit fünfzehn Jahren trat Bucer 1506 in das Schlettstädter Dominikanerkloster ein – nicht aus Berufung, sondern weil den Eltern schlicht das Geld für ein freies Universitätsstudium fehlte. Der Orden bot, was die Familie nicht bieten konnte: eine gesicherte Ausbildung. Bucer studierte die Philosophie des Aristoteles und las früh die Schriften des Thomas von Aquin – eine Prägung, die sein theologisches Denken zeitlebens begleiten sollte.

Heidelberg: die Begegnung mit Luther

1517 schickten die Ordensoberen Bucer zum Theologiestudium nach Heidelberg. Dort erlebte er im April 1518 einen Moment, der sein Leben verändern sollte: Während der Tagung des Generalkapitels der Augustiner in Heidelberg hörte er die Disputationsreden des Wittenberger Mönchs Martin Luther – und durfte sogar mit ihm beim gemeinsamen Mittagessen sprechen. Der junge Bucer war so beeindruckt, dass er noch am selben Tag einen euphorischen Brief an seinen Schlettstädter Freund, den Humanisten Beatus Rhenanus, schrieb, in dem er meinte, Luther stimme im Grunde mit Erasmus überein. Ein Irrtum, wie sich zeigen sollte – Luthers Thesen waren, recht verstanden, eine radikale Absage an jeden menschlichen Heilsweg und trafen die humanistische Bildungsethik ins Mark. Doch gerade an dieser Verkenntung entzündete sich eine intensive Beschäftigung: In den folgenden Jahren rang Bucer mit Luthers Thesen und formte daraus die Grundlagen seiner eigenen Theologie. 1518 erwarb er den Grad des Baccalaureus biblicus, 1519 vertrat er erstmals öffentlich in einer Disputation seine eigene theologische Position.

Die Loslösung vom Orden

Trotz mancher Verdächtigungen, die seine Disputation von 1520 auslöste, sollte Bucer für das einflussreiche Amt des Magister studen- tium vorgeschlagen werden – ein Weg, der ihm die höchste akade- mische Würde, den Dr. theologicus, geöffnet hätte. Doch Bucer traf eine andere Entscheidung: Er wollte den Orden verlassen. Er knüpfte Kontakte zu Erasmianern und Anhängern Luthers, insbesondere zum Domvikar Maternus Hatten, und suchte, als ihm Misstrauen drohte, sogar den päpstlichen Nuntius Aleander auf, um jeden Verdacht zu zerstreuen. Mit Hilfe einflussreicher Fürsprecher gelang schließlich 1521 die offizielle Entbindung vom Ordensgelübde – ein mutiger, existenziell riskanter Schritt in einer Zeit, in der ein Bruch mit der eigenen Ordensgemeinschaft alles andere als ungefährlich war.

Landstuhl, Weißenburg und der Weg nach Straßburg

Als freier Mann wurde Bucer zunächst Hofprediger beim Pfalz- grafen Friedrich, 1522 übernahm er von Franz von Sickingen ein Pfarramt in Landstuhl. Dort lernte er die ehemalige Nonne Elisabeth Silbereisen kennen und heiratete sie noch im selben Jahr – ein für einen ehemaligen Mönch demonstrativer, program- matischer Akt. Doch die politische Lage – Krieg drohte – zwang das junge Paar bald zur Flucht in Richtung Straßburg. Bei einem Zwischenstopp in Weißenburg überredete der protestantische Pfarrer Heinrich Motherer Bucer, seine Reise vorerst nicht fortzu- setzen. So blieb Bucer ein halbes Jahr als Kaplan in Weißenburg, predigte dort täglich, und veröffentlichte 1523 die Kernaussagen seiner dortigen Predigten unter dem Titel »Summary« – mit der doppelten Absicht, den Ketzereivorwurf zu entkräften und die Gemeinde in der reformatorischen Sache zu bestärken.

Straßburg: der Lebensmittelpunkt

Im Mai 1523 kam die Familie Bucer endgültig in Straßburg an, un- terstützt von Nicolaus Gerbel, Wolfgang Capito und Matthias Zell, bei dem sie zunächst wohnte. Bucer hielt tägliche Bibelauslegun- gen und verfasste noch im selben Jahr zwei Reformentwürfe, die die Grundprinzipien seiner Theologie formulierten: die Rechtferti- gung allein aus Glauben und die Heilige Schrift als alleinige Richt- schnur. Zugleich entstand seine erste große theologische Grund- schrift, »das ym selbs niemant, sondern anderen leben soll« – ein Werk, das zeitlebens den Kern seines Denkens bilden sollte.

Die folgenden Jahre waren geprägt von Auseinandersetzungen: 1524 mit dem Franziskaner Thomas Murner über die Messe, in deren Folge Bucer den Opfergedanken der Messe verwarf, den Altar durch einen schlichten Tisch ersetzte und Weihwasser, Kerzen und Öl aus

*Im Mai 1523 kam
die Familie Bucer
endgültig in
Straßburg an [...]*

dem Gottesdienst verbannte – eine Liturgiereform, die später auch Johannes Calvin für seine eigene Gottesdienstordnung übernehmen sollte. Heftiger noch verlief der Streit mit dem Schweizer Konrad Tregger, der die Reformer und die Straßburger Bürgerschaft öffentlich der Ketzerei bezichtigte, worauf es zu Klosterplünderungen kam. Im selben Jahr erreichte die Täuferbewegung Straßburg; anders als viele Zeitgenossen sah Bucer darin keinen bloßen religiösen Wahn, sondern suchte das Gespräch – so kam es zu einer direkten Begegnung zwischen ihm, Capito und dem Täuferführer Michael Sattler.

[...] Bucer passte sich Zwinglis Positionen nicht einfach an.

1528/29 tagten süddeutsche und schweizerische Reformatoren in Bern; die Disputation trieb die Reformation auch in der Schweiz voran, doch Bucer passte sich Zwinglis Positionen nicht einfach an. Im protestantischen Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli nahm Bucer eine vermittelnde Stellung ein: Christus sei im Abendmahl nicht körperlich in Brot und Wein gegenwärtig, doch beide Elemente verwiesen auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus – entscheidend sei der Glaube. Beim Reichstag zu Augsburg 1530 schickte der Straßburger Rat Bucer und Capito, um an der »Confessio Tetrapolitana« mitzuwirken, nachdem die Confessio Augustana am Abendmahlsverständnis gescheitert war. Von Augsburg aus reiste Bucer auf die Veste Coburg zu Luther – die beiden Reformatoren kamen sich in der Abendmahlsfrage näher – und warb anschließend in Ulm, Memmingen, Isny, Lindau, Konstanz, Zürich und Basel für seine vermittelnde Position.

Auch der Bildung widmete sich Bucer intensiv: 1526 richtete er den Katechismusunterricht ein, drängte den Rat zur Gründung deutscher und lateinischer Schulen und richtete 1534 ein Internat zur unentgeltlichen Predigerausbildung ein. 1538 holte er Johannes Calvin nach Straßburg, der dort die Leitung der französischen Flüchtlingsgemeinde übernahm und zugleich am neu geschaffenen Gymnasium unter Johann Sturm lehrte.

Kirchenordnungen zwischen Ulm, Straßburg und Hessen

1531 wurde Bucer nach Ulm gerufen, um dort die Reformation durchzuführen; die Ulmer Kirchenordnung trug deutlich seine Handschrift und wurde zur Vorlage für die Straßburger (1534), Augsburger (1537) und Kasseler (1538) Ordnungen. Zwar lehnte der Ulmer Rat Bucers Vorstellung einer strengen Kirchenzucht mit Gemeindeausschluss letztlich ab – ein Muster, das sich auch in Straßburg wiederholen sollte, wo Bucer trotz jahrelangen Ringens keine durchgreifende Kirchenzucht durchsetzen konnte. 1533 tagte die erste Straßburger Synode auf Grundlage der von Bucer verfassten 16 Lehrartikel; ihre Ergebnisse fanden 1534 in der Straßburger Kirchenordnung ihre offizielle Bestätigung.



Foto: © unsplash

Den größten und dauerhaftesten Erfolg seines organisatorischen Wirkens erzielte Bucer 1538/39 in Hessen. Landgraf Philipp hatte ihn gerufen, weil die dortige, gut verwaltete, aber innerlich erstarnte Staatskirche gegenüber der Täuferbewegung an Anziehungskraft verlor. Bucer gewann durch geduldige Gespräche viele Täufer zurück und erreichte auf der Ziegenhainer Synode (November 1538) die »Ziegenhainer Zuchtordnung«: Jugendliche sollten nach einer Zeit der Unterweisung im Katechismus vor der Gemeinde ihr Taufbekenntnis wiederholen und vom Pfarrer gesegnet werden, um vollwertige, zum Abendmahl zugelassene Gemeindeglieder zu werden. Damit war, historisch gesehen, die Konfirmation geboren – eine der langlebigsten praktischen Früchte von Bucers Wirken.

Damit war, historisch gesehen, die Konfirmation geboren [...]

Manche Zeitgenossen warfen ihm mangelndes Rückgrat und Opportunismus vor [...]

Diplomat zwischen den Konfessionen

In den folgenden Jahren wurde Bucer zum gefragten Vermittler zwischen den Lagern. 1539 traf er sich in Leipzig heimlich mit Vertretern der alten Kirche; das Ergebnis blieb bescheiden, doch Bucers diplomatisches Geschick sorgte dafür, dass man sich überhaupt gegenseitig anhörte. Manche Zeitgenossen warfen ihm mangelndes Rückgrat und Opportunismus vor – sein Verhalten war, so ließe sich auch sagen, geradezu ökumenisch: Es ging ihm nicht um faule Kompromisse, sondern darum, das Gemeinsame zu suchen und Gegensätze vorerst zu tolerieren. 1540 nahm er an den Religionsgesprächen in Hagenau und in Worms teil, wo das »Wormserbuch« entstand, und beriet 1541 beim Reichstag zu Regensburg die evangelischen Stände, während Melanchthon die Federführung übernahm. In den folgenden Jahren engagierte sich Bucer noch an der Kirchenreform im Erzbistum Köln, bevor die politische Lage jede weitere Reform verhinderte.

Der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges 1546/47 – in dessen ersten Kriegsjahr auch die Nachricht vom Tod Martin Luthers das protestantische Lager erschütterte – bedeutete eine tiefe Zäsur: Der Kaiser ging als Sieger hervor, zahlreiche Städte, darunter Straßburg selbst, mussten sich unterwerfen und reformatorische Neuerungen teilweise rückgängig machen. In seinen letzten Straßburger Jahren versuchte Bucer, dem Scheitern der äußeren Kirchenzucht durch die Gründung kleiner »Christlicher Gemeinschaften« zu begegnen – einer Art *ecclesiola in ecclesia*, in der besonders engagierte Christen gemeinsam Frömmigkeit einübten. Als Bucer sich 1548 weigerte, das kaiserliche Augsburger Interim zu unterschreiben, wurde er des Landes verwiesen; mit seinem Weggang gingen auch diese Gemeinschaften unter.

England: die letzte Station

Am 25. April 1548 kam Bucer, begleitet von Freunden, in London an und wurde bald von König Eduard VI. empfangen. Das Land, in dem er nun Fuß fassen musste, kannte er kaum: England erlebte gerade tiefgreifende soziale Umbrüche – neue Pachtverträge trieben die Landbevölkerung 1549 sogar zum offenen Aufstand –, während die Kirche seit Heinrichs VIII. Erhebung zum Kirchenoberhaupt 1534 einen eigenen, vorsichtigen Reformkurs suchte, der nach dessen Tod 1547 zwar vorsichtig reformatorischer wurde, aber im Allgemeinen Gebetbuch von 1549 noch immer altkirchliche Elemente bewahrte.

Bucer wurde Theologieprofessor am Corpus Christi College in Cambridge und wurde bald, gegen seinen Willen, in Abendmahlsstreitigkeiten hineingezogen – unter anderem an der Seite seines

Freundes Peter Martyr Vermigli in Oxford. 1550 musste er sich gegen die Anklage seines Kollegen John Young verteidigen, der ihn wegen angeblich falscher Rechtfertigungslehre beim Vizekanzler angezeigt hatte; die Auseinandersetzung wurde zu Bucers Gunsten entschieden. In seinem großen, dem König gewidmeten Alterswerk »De Regno Christi« fasste Bucer sein gesamtes Reformationsprogramm noch einmal zusammen – organisatorisch, aber auch mit einem neuen Blick für die sozialen Probleme des Landes. Erzbischof Cranmer bat ihn sogar um einen Kommentar zum Book of Common Prayer, ein Beleg für Bucers Einfluss auf die englische Reformation.

Am 1. März 1551 starb Martin Bucer in Cambridge an den Folgen einer Tuberkulose und wurde am folgenden Tag in der Kirche St. Marien feierlich bestattet. Unter der Rekatholisierung durch Königin Maria I. ließ man seine sterblichen Überreste 1557 zusammen mit seinen Schriften öffentlich auf dem Marktplatz verbrennen – erst unter Elisabeth I. wurde Bucer am 22. Juli 1560 rehabilitiert. Eine Messingplatte in St. Marien erinnert bis heute an sein Wirken.

Ein Leben für die Einheit

Kaum ein anderer Reformator hat so viele Etappen der Reformationsgeschichte in einer einzigen Biographie durchlaufen wie Martin Bucer: vom Dominikanerkloster über die Straßburger Kirchenordnungen und die hessische Konfirmation bis zu den großen Religionsgesprächen mit der alten Kirche und schließlich ins englische Exil. Was sein Leben durchzieht, ist weniger das Streben nach einem eigenen Kirchenkorpus, wie es Luther, Zwingli oder Calvin verfolgten, als die beharrliche Suche nach Einheit – zwischen Wittenberg und Zürich, zwischen Rom und der Reformation, zwischen kirchlicher Ordnung und lebendiger Gemeinde. Gerade weil ihm dieses Ziel so oft verwehrt blieb, ist Bucers bewegtes Leben bis heute lesenswert: als Geschichte eines Mannes, der zwischen den Fronten stand, ohne sich in ihnen zu verlieren.

*[...] erst unter
Elisabeth I.
wurde Bucer am
22. Juli 1560
rehabilitiert*

Literaturhinweise (Auswahl):

- M. Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990.*
- H. Joisten, Der Grenzgänger Martin Bucer – ein europäischer Reformator, Kassel 1991.*
- M. Köhn, Martin Bucer, Entwurf einer Reformation des Erzbistums Köln, Witten 1966.*
- R. Stupperich, Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung, Bremen 1993.*



Gesetz des Geistes, Gesetz der Gnade

Martin Bucers Theologie zwischen Kirchenvätern, Humanismus und Reformation

von Pfarrer Thomas Schanze

Eine Theologie aus vielen Quellen

Martin Bucer (1491–1551) war kein Theologe, der aus dem Nichts eine neue Lehre schuf. Seine Theologie ist ein Geflecht – gespeist aus der Schrift, den Kirchenvätern, der Scholastik, dem Humanismus und den beiden großen Zeitgenossen Zwingli und Luther. Gerade weil Bucer diese Quellen nicht additiv nebeneinanderstellte, sondern zu einer eigenen, ekklesiologisch geschärften Position verarbeitete, lohnt es sich, seiner Theologie genauer nachzugehen. Sie zeigt exemplarisch, wie reformatorisches Denken im 16. Jahrhundert nicht aus dem luftleeren Raum, sondern im Gespräch – und im Widerspruch – mit einer ganzen Bildungstradition entstand.

*Im Kern ist
Bucers Theologie
Schrifttheologie
[...]*

Im Kern ist Bucers Theologie Schrifttheologie: Immer wieder nimmt er Bezug auf die Heilige Schrift (*sola scriptura*), auch dort, wo er sich in seinen Kommentaren auf Kirchenväter, Scholastiker und Humanisten stützt. Zugleich ist sie mit einem hohen Maß an ethischen Vorstellungen verbunden – ein eigener Typus reformatorischer Theologie. Vom Bibeltext aus geht Bucer, wie er es bei Erasmus gelernt hatte, zur Verallgemeinerung über und von der dogmatischen Position zur praktischen Haltung. Anders als Erasmus geht es ihm dabei aber nicht um eine allegorische Bibelauslegung, sondern um den Skopos, die eigentliche Zielrichtung des Textes. So bekommt seine Exegese einen realen Lebensbezug – ein Zug, der seine ganze Theologie durchzieht: Sie will nicht nur richtig gelehrt, sondern gelebt werden.

Kirchenväter, Thomas von Aquin und Erasmus

Bei der Entfaltung seiner Ekklesiologie greift Bucer immer wieder auf Cyprian und Augustin zurück. Von Cyprian übernimmt er die Sorge um Gemeinschaft und Kollegialität unter den Kirchengliedern sowie um die Einheit der Kirche. Von Augustin erbt er, wie viele Reformatoren, neuplatonische Denkfiguren – etwa den Gegensatz von »weltlich« und »geistlich« oder den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum. Für Bucer ist die Kirche »das große Haus in Christus, das alle beherbergt«; besonders in der

Frage der Abendmahlsgemeinschaft und der *communio sanctorum* stützt er sich auf die Autorität Augustins.

Noch prägender wirkte auf Bucers theologisches Denken der Scholastiker Thomas von Aquin – ein Einfluss, den Bucer schon in seiner Klosterzeit empfangt und der sich vor allem auf dogmatische und ethische Grundaussagen auswirkte, weniger auf sein Kirchenverständnis. Bucer hatte sich alle wichtigen Werke des Thomas angeschafft. Die wichtigste Übereinstimmung betrifft das mit dem Glauben verbundene Wissen: Bucers Betonung des Lehrens, sein Engagement für die Bildung der Christen, ist der thomistischen Theologie der *fides formata* verwandt, mit ihrer Vorstellung von der Reife des Gläubigen.

Mit dem Humanisten Erasmus von Rotterdam schließlich verbindet Bucer eine lebenslange, wenn auch differenzierte Beziehung. Schon während seiner Klosterzeit hatte sich Bucer intensiv mit Erasmus beschäftigt, wie die von ihm erworbenen Bücher belegen. Beide Theologen eint die Bedeutung der Ethik – Bucer gibt seine erasmische Prägung bis zu seinem Tod nicht ganz auf, erkennbar von der Schrift »Grund und Ursache« (1524) bis zu »De Regno Christi« (1550), in denen er stets eine Religionspolitik ohne Gewaltanwendung vertrat. Anders als Erasmus lehnt Bucer freilich die Lehre vom freien Willen ab, und während Erasmus seine ethischen Forderungen der herkömmlichen kirchlichen Institution unterordnete, leitete Bucer aus ihnen ekklesiologische Forderungen für die Kirche seiner Zeit ab. Gemeinsamkeiten bleiben dennoch: im Verständnis von Heiligem Geist und Taufe, in der Bedeutung schulischer Unterweisung der Jugend, im Gedächtnis- aspekt des Abendmahls, in der humanistischen Sicht christlicher Einheit und im Anstoß zu christlichen Gemeinschaften.

Schon während seiner Klosterzeit hatte sich Bucer intensiv mit Erasmus beschäftigt [...]

Zwingli und Luther: Übernahme und Differenz

Der Einfluss Huldrych Zwinglis auf Bucers Theologie ist, entgegen mancher Vermutung, eher gering – auch wenn beide ähnliche Fragestellungen verfolgten: die Vorherrschaft des Heiligen Geistes, die Theologie des Gesetzes, das Taufverständnis. Auch ekklesiologisch bestehen Gemeinsamkeiten, etwa in der Vorstellung der Kirche als Erwählungsgemeinschaft, im Vorrang der unsichtbaren Kirche und im allgemeinen Priestertum. Anfangs fand Bucer bei Zwingli Rückhalt für seine Ekklesiologie, doch die Gemeinsamkeiten schwanden, als sich Zwingli zunehmend radikalisierte und den behutsamen, diplomatischen Weg verließ, den Bucer zeitlebens ging – nicht zuletzt im Verständnis des Sakraments. Von Zwingli übernahm Bucer vor allem das Funktionale: das empirische Verständnis von Kirche, ihre Organisation, die sittliche

Rahmenordnung der Synodalversammlungen und die Amtsfunktion der weltlichen Obrigkeit – füllte dies aber mit einer eigenen theologischen Substanz.

Entscheidender war der Einfluss Martin Luthers, der seit 1518 den des Erasmus ablöste, ohne ihn ganz zu verdrängen. Von Luther erhielt Bucer die Anstöße, die seinen Wechsel ins reformatorische Lager bewirkten: dass das Heil aus dem Glauben kommt und nicht durch Verdienste erworben werden kann; dass der Mensch keinen freien Willen besitzt und Gott sich ihm daher ohne Gegenleistung schenken muss; dass die Bibel alleinige Quelle göttlicher Offenbarung ist (*sola scriptura*); und dass das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zu verwirklichen sei.

Trotz dieser starken Prägung bewahrte Bucer seine Eigenständigkeit – seine Sorge galt der Kirche in höherem Maße als Luther. Während Luthers Theologie sich ganz auf den Glauben an Christus konzentriert, der alles andere umschließt, hob Bucer stärker das gute Handeln des Christen hervor – als ethische Konsequenz des Glaubens, nicht als dessen Ersatz. Im Verständnis der Rechtfertigung zeigt sich der Unterschied besonders deutlich: Für Luther bleibt jeder Glaube angefochtener Glaube, ein im Glauben anzunehmendes, nie welthaft feststellbares Geschenk der Verheißung. Bucer dagegen meint, dass sich die Rechtfertigung in einem neuen Leben des Glaubens sichtbar manifestiert – hier ist die humanistische Prägung unverkennbar.

Bucer dagegen meint, dass sich die Rechtfertigung in einem neuen Leben des Glaubens sichtbar manifestiert [...]

Das Gesetzesverständnis: Bucers eigenständigster Beitrag

Am deutlichsten treten die Unterschiede im Gesetzesverständnis hervor. Für Luther ist das Gesetz ein Instrument Gottes, das den Menschen auf seine Sündhaftigkeit aufmerksam macht, ihn demütigt und dadurch zu Gott hinführt – wer sich auf eigene Fähigkeiten verlässt, wendet sich von Gott ab. Bucer übernimmt diese Diagnose des Scheiterns am Gesetz, geht aber einen entscheidenden Schritt weiter. Er entwickelt eine differenzierte Kette: Das Gesetz Gottes (*lex dei*) wird durch den Heiligen Geist zu einem Gesetz des Geistes (*lex spiritus*); dieses bringt das Gesetz der Gnade (*lex gratiae dei*) hervor, das seinerseits die Frucht der Gnade und die Frucht des Glaubens (*fides*) hervorruft; daraus erwächst das Gesetz des Lebens (*lex vitae*), das schließlich das Gesetz der Erneuerung (*lex novae*) schafft. Wer dem Willen Gottes innerlich zustimmt und vom Heiligen Geist bewegt wird, danach zu leben, erneuert für Bucer die kirchliche Gemeinde von innen heraus.

In dieser Argumentationskette wird zugleich der Einfluss des Erasmus und des Thomas von Aquin greifbar. Bucer lässt dieses Gesetzesverständnis konsequent in sein Erziehungs- und Bil-

dungsprogramm einfließen: Erziehung vollzieht sich nach seinem Verständnis nicht aus dem Menschen selbst, sondern wird vom Heiligen Geist bewirkt – das Credo *ad Christum* bestimmt das Leben. Das Gesetzesverständnis war zugleich die theologische Voraussetzung für die von Bucer 1539 in Hessen eingeführte Zieghainer Zuchtordnung und für sein Verständnis der sichtbaren Kirche als Ort der Bildung und Erneuerung der Christen. Ein derart konkretes Kirchenverständnis fehlt bei Luther, bei dem es zwischen der unsichtbaren, durch das Wort geschaffenen Kirche und der auf Bildung angelegten Gemeinschaft schwankt. In Bucers Theologie zeigt sich so ein eigenständiger Konsens zwischen lutherischer Existentialtheologie und humanistischer Pädagogik.

Die Nächstenliebe als theologisches Zentrum

Alle diese Linien laufen bei Bucer in einem Gedanken zusammen, den er bereits 1519 in Heidelberg formuliert hatte: *charitas ordinata a proxima* – die Liebe zu Gott erhält ihre Struktur und Richtung vom Nächsten her. Die Liebe zu Gott ist für Bucer nicht identisch, wohl aber praktisch deckungsgleich mit der Liebe zu anderen Menschen. Wer von Christus ganz ergriffen ist, wird eine neue Kreatur und kann, befreit von der Sorge um sich selbst, den Mitmenschen ganz lieben, ohne nach eigener Durchsetzung streben zu müssen.

Auch hier bewegt sich Bucer in der Nähe der thomistischen Theologie von der *amor dei ad creationes et ad homines*, unterscheidet sich aber in einem entscheidenden Punkt: Wo Thomas von Aquin die Sündhaftigkeit des Menschen bei der Gottesliebe zu wenig berücksichtigt, ruft Gott den Menschen für Bucer gerade weg von sich selbst und hin zur vorbehaltlosen Zuwendung zum Mitmenschen – eine Argumentation, die sich strikt gegen jede Werkgerechtigkeit richtet und die Bucer 1520 in Luthers Galaterkommentar bestätigt fand. Mit dieser theologischen Grundlegung verband Bucer eine umfassende Sozialethik, die Idee der »societas christiana« – und damit sein eigentliches, praktisches Ziel: die Neuorganisation des Kirchenwesens im Geist der agape, der tätigen Liebe.

[...] die Liebe zu Gott erhält ihre Struktur und Richtung vom Nächsten her.

Theologie als Programm für die Kirche

Bucers Theologie lässt sich, bei aller Vielfalt ihrer Quellen, auf einen gemeinsamen Nenner bringen: Sie ist nie Selbstzweck, sondern zielt konsequent auf die Gestalt und Erneuerung der Kirche. Wo Luther von der persönlichen Glaubenssituation des Einzelnen ausgeht, denkt Bucer von Anfang an ekklesiologisch – die Kir-

chenväter liefern ihm das Modell der Gemeinschaft, Thomas von Aquin die Verbindung von Glaube und Wissen, Erasmus die ethische Grundierung, Zwingli das organisatorische Rüstzeug, Luther den reformatorischen Grundimpuls der Rechtfertigung allein aus Glauben. Bucers eigener Beitrag liegt in der Verdichtung all dessen zu einem Gesetzesverständnis, das Gnade und Erneuerung, Glauben und tätiges Leben untrennbar zusammendenkt.

Für eine Kirche, die heute wieder nach dem Verhältnis von Rechtfertigungsglauben und gelebter Nächstenliebe, von Lehre und Bildung, von Ordnung und Geist fragt, bleibt Bucers theologisches Ringen ein anregendes Gegenüber – ein Reformator, der Theologie nie losgelöst von der Frage dachte, wie eine christliche Gemeinde tatsächlich zu leben hätte.

Literaturhinweise (Auswahl):

- M. Greschat, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München 1990.
- A. Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Bucers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig 1900.
- E. W. Kohls, *Martin Bucer: Erasmien et Martinien tel que le montre sa conception du baptême*, in: *Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle*.
- G. Hammann, *Martin Bucer zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*, Stuttgart 1989.

»Der Geist weht, wo er will«

Martin Bucers Spiritualität der Weite und der tätigen Liebe

von Pfarrer Thomas Schanze

Ein fast vergessener Reformator

Wer die Namen der großen Reformatoren aufzählt, wird kaum zögern: Luther, Zwingli, Calvin. Der Straßburger Martin Bucer (1491–1551) fehlt in dieser Reihe fast immer – und das, obwohl kaum ein anderer Theologe des 16. Jahrhunderts so viele Fäden der Reformationsgeschichte in einer einzigen Biographie zusammenhält. Bucer verhandelte zwischen Wittenberg und Zürich im Abendmahlsstreit, formte mit der Straßburger und der Ulmer Kirchenordnung das Gesicht evangelischer Gemeinden, führte in Hessen die Ziegenhainer Zuchtordnung ein, saß bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg katholischen Theologen gegenüber, und starb schließlich als Flüchtling und Theologieprofessor in Cambridge. Erst die Forschung der letzten Jahrzehnte hat diesen »Grenzgänger« wiederentdeckt.

Was Bucer für unsere Zeit – und gerade für eine Zeitschrift, der es um die Erneuerung des geistlichen Lebens und um die Einheit der Kirche geht – interessant macht, ist weniger sein organisatorisches Talent als seine Spiritualität. Sie zeigt sich in zwei Grundzügen, die eng miteinander verwoben sind: einer Spiritualität des Universalen, die den Geist Gottes über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus sucht, und einer Spiritualität des Wortes, die das Reden Gottes untrennbar mit der tätigen Liebe zum Nächsten verbindet. Beide Linien treffen sich in einer Persönlichkeit, die von Zeitgenossen als »opportunistisch« verdächtigt und von der Nachwelt lange übersehen wurde – gerade weil es Bucer nie um die Schärfung des eigenen Profils, sondern um die Einheit ging.

Erst die Forschung der letzten Jahrzehnte hat diesen »Grenzgänger« wiederentdeckt.

Die Spiritualität des Universalen: den Geist auch beim Anderen suchen

Am deutlichsten wird Bucers Haltung in seinen Bemühungen um eine Verständigung mit der alten Kirche, etwa beim Leipziger Religionsgespräch von 1539. Bucer hatte durch sein intensives Studium der Kirchenväter – vor allem Cyprians und Augustins – gelernt, dass es für eine konfessionelle Verständigung durchaus einen gemeinsamen Grund gibt, sofern man bereit ist, »die alten dogmatischen Verkrustungen und Einengungen zu überwinden«. Ihm ging es darum, das Gemeinsame festzuhalten und manches

Der universale Geist ist für ihn kein anderer als der universale Christus [...]

Trennende zunächst zu tolerieren – in der Zuversicht, dass der Geist des Evangeliums selbst weitere Wege bahnen würde. Katholische Christen sollten nicht durch schroffe Definitionen abgestoßen, sondern durch Weite und Geduld gewonnen werden.

Dahinter steht ein bemerkenswert kühner theologischer Gedanke: Für Bucer ist der göttliche Geist eine universale Macht, die weit über den geschichtlichen Raum des Christentums hinausreicht. Der erleuchtete Blick des Christen, so Bucer, findet den *spiritus universitatis* schon bei Homer und Hesiod, mehr noch bei jenem »philosophus sanctissimus« Platon – weil Gott alles zum Heil Nötige den Menschen, auch den Heiden, schon in frühen Zeiten offenbart hat. Der universale Geist ist für ihn kein anderer als der universale Christus, der ewige Logos, der durch und in der Welt wirkt, in der Weisheit der alten Denker in die Gegenwart redet und zugleich der Gott des Alten Testaments ist. Erst in der Inkarnation wird dieses Geheimnis sichtbar, im stellvertretenden Opfer geschieht die große Weltversöhnung.

Diese Sicht absolutiert weder das Christentum noch Bucers eigenen Standpunkt. Gerade deshalb kann er unvoreingenommen auf Katholiken zugehen – und, bemerkenswerterweise, auch auf die separatistischen Täufergruppen, mit denen er das Gespräch suchte, statt sie als religiösen Wahn abzutun. Es ist eine Pflicht für Bucer, diesen Geist in der ganzen Christenheit zu suchen, auch und gerade bei den eigenen Gesprächspartnern.

Neben dieser Universalität des Geistes tritt für Bucer ein zweites, verbindendes Motiv: die Rechtfertigung allein aus Glauben. Doch wichtig ist ihm, dass dieser reformatorische Grundgedanke nicht nur geglaubt, sondern im Leben der Christen sichtbar werden muss. In der Vergebung der Sünde sieht Bucer die Ermöglichung eines »reinen und rechten«, eines sorgenloseren Lebens – eine seelsorgerliche Aufgabe, die er der christlichen Religion zuschreibt, ohne freilich zu leugnen, dass auch antike und jüdische Religion Wege kennen, Menschen aus dem Leid zum Heil zu führen. So werden für Bucer die Religionen der Welt zu einem Medium auf der Suche nach dem einen, universalen Geist.

Die Spiritualität des Wortes: vox und opus als Einheit

Die zweite Grundlinie von Bucers Spiritualität entfaltet er bereits 1523 in seiner frühen, programmatischen Schrift »das ym selbs niemant, sondern anderen leben soll, und wie der mensch dahin komme«. Hier zeigt sich, wie eng bei Bucer das Wort Gottes, das Wirken des Heiligen Geistes und die tätige Nächstenliebe zusammengehören.



Das Wort hat bei Bucer eine besondere Stellung: Von ihm aus wirkt Gott durch den Heiligen Geist, durch das Wort offenbart sich Gott dem Menschen, und im Vernehmen des Wortes beginnt für den Hörenden das Wirken des Geistes. Der Heilige Geist erleuchtet die Menschen, die das Wort hören, und führt sie zueinander. Entscheidend ist dabei: Durch das Wort, das Reden Gottes (*vox dei*), geht eine Kraft aus, die »Tun« bewirkt – das Wort bleibt nicht leer, sondern kehrt im Tun zurück. Wort (*vox*) und Tat (*opus*) bilden für Bucer eine vom Heiligen Geist gewirkte Einheit (*unitas*).

Diesen Ansatz stützt Bucer durch eine positiv verstandene Schöpfungsordnung. Hinter dem Wirken Gottes steht für ihn nur Gutes; die Schöpfung ist auf Gott hin ausgerichtet. Der Mensch aber – so deutet Bucer Genesis 1,28 – hat eine besondere Stellung inne: Er dient nicht sich selbst, sondern Gott, indem er anderen Kreaturen Gutes tut. Damit ist das Reden Gottes für Bucer nicht bloß Wort, sondern immer auch Tun und Handeln – und dieser Gedanke gilt auch für den Mitmenschen: Gott hat dem Menschen die Fähigkeit zur Liebe und den Willen zum Dienen geschenkt. Der Mensch ist geschaffen für die Liebe zum Anderen. Diese naturgemäße, göttliche Ordnung ist durch den Sündenfall gestört, aber im Jüngsten Gericht sieht Bucer die Rettung: Die Welt erhält ihre ursprüngliche Ordnung zurück, jedes Geschöpf seinen rechten Platz im Kosmos – und der Mensch gewinnt, unter Verweis auf Matthäus 7,12, die Erkenntnis über den Willen Gottes und findet zur Bestimmung, von Natur »Gutes« zu tun. Bucer spricht sogar von der »Begierde«, von der Freude, dem Anderen Gutes zu tun, ohne danach zu fragen, wer oder wie dieser Mensch ist.

Diese Theologie der Nächstenliebe, die Bucer bereits 1519 in Heidelberg formuliert hatte (*caritas ordinata a proxima* – die Liebe zu Gott erhält ihre Struktur und Richtung vom Nächsten her), verbindet er mit einer umfassenden Sozialethik, die sich in der Idee der »societas christiana« ausdrückt. Wer im Glauben an Christus von Gott angenommen ist, wird frei von selbstsüchtigem Behauptungswillen und kann sich – ohne Werkgerechtigkeit, ohne Vorbehalt – ganz dem Nächsten und seinen Bedürfnissen zuwenden.

Konsequent bezieht Bucer diesen Gedanken auch auf die Ämter der Kirche und der Welt. Wer zum Apostelamt berufen ist – Päpste, Bischöfe, Pfarrer und Laien gleichermaßen –, dient dem Amt Christi, indem seine Predigt das Wort (*vox*) so verkündet, dass es die Tat (*opus*) des Dienens (*diakonia*) am Nächsten bewirkt. Und auch der weltlichen Obrigkeit weist Bucer, unter Berufung auf Aristoteles, eine würdige, dem göttlichen Wort verpflichtete Rolle zu: Sie soll Ordnung und Frieden im Weltlichen wahren und dabei selbst nach den göttlichen Gesetzen (*lex dei*) regieren.

Der Mensch ist geschaffen für die Liebe zum Anderen.

Ein Erbe, das weiterwirkt

Bucer selbst blieb, wie sein Biograph Heinrich Bornkamm anlässlich des 400. Todestages festhielt, eine geschichtliche Gestalt, deren Werk in den historischen Turbulenzen der Zeit weitgehend untergegangen ist – nicht zuletzt, weil es ihm nie um die Schaffung eines eigenen, festen Kirchenkorpus ging, wie es Luther, Zwingli, Calvin oder später Wesley und Zinzendorf anstrebten. Ihm ging es um das Ganze mehr als um das Besondere, um die Einheit mehr als um die Herausstellung von Gegensätzen. Gerade das aber macht sein Nachwirken schwer greifbar – und macht ihn zugleich zu einer bemerkenswert aktuellen Gestalt.

Denn was Bucer theologisch entfaltet, ist keine bloße Toleranzstrategie, sondern eine geistliche Haltung: die Überzeugung, dass der Geist Gottes größer ist als die eigene Konfession, dass er auch beim Anderen – beim katholischen Gesprächspartner, beim Täufer, ja selbst bei den »Heiden« der Antike – gesucht werden muss und gesucht werden darf, ohne dass darüber die Wahrheit des Evangeliums preisgegeben würde. Und es ist die Überzeugung, dass das Wort Gottes, wo es wirklich gehört wird, sich nicht in frommer Innerlichkeit erschöpft, sondern zur Tat, zum Dienst am Nächsten drängt. *Vox und opus*, Wort und Tat, Rechtfertigung und Diakonie gehören für Bucer untrennbar zusammen.

In einer Kirche, die um Ökumene ringt und zugleich nach der Glaubwürdigkeit ihres diakonischen Handelns fragt, ist Martin Bucer damit mehr als eine historische Randfigur. Seine Spiritualität der Weite und der tätigen Liebe könnte, fast fünfhundert Jahre nach seinem Tod, wieder etwas zu sagen haben.

*Vox und opus,
Wort und Tat,
Rechtfertigung
und Diakonie ge-
hören für Bucer
untrennbar zu-
sammen.*

Literaturhinweise (Auswahl):

- M. Greschat, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München 1990.
- H. Bornkamm, *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte*, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 169.
- G. Hammann, *Martin Bucer zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*, Stuttgart 1989.
- M. de Kroon, *Martin Bucer und Johannes Calvin*, Göttingen 1991.

Thomas Schanze ist evangelischer Pfarrer und gehört zur Evangelischen Michaelsbruderschaft.

Paul Gerhardt und das Neue evangelische Gesangbuch

von Petra Reitz

Das schöne Lied »*Ich steh' an Deiner Krippen hier*« (EG 37) oder auch das mitreißende Lied »*Fröhlich soll mein Herze springen*« (EG 36), die für uns unverrückbar zur Weihnachtszeit gehören, aber auch das Lied »*O Haupt voll Blut und Wunden*« (EG 85), das Passionslied schlechthin, von dem gerade die Älteren unter uns noch Strophen während ihres Konfirmationsunterrichtes auswendig gelernt haben, begleitet bis heute Sterbende, deren Heimgang sich im christlichen Glauben vollzieht – und wohl dem, der dann die 9. Strophe »*Wenn ich einmal muss scheiden, so scheide nicht von mir ...*« auswendig kann!

Alle diese Lieder stammen vom selben Lieddichter, von **Paul Gerhardt** (1607–1676), dessen Todestag in diesem Jahr zum 350. Mal begangen wird. »*Geh aus mein Herz und suche Freud*« (EG 503) und »*Ich singe Dir mit Herz und Mund*« (EG 322) sowie insgesamt 27 weitere Lieder aus der Feder von Paul Gerhardt finden sich im Stammteil unseres Gesangbuches.

Wer war der Mann, der Schmerz und Freude so kongenial zusammendichten konnte und in Johann Crüger (1598–1662) einen Komponisten fand, der die zu dieser Spannung so passenden Melodien finden konnte? Dass Paul-Gerhardt-Lieder über Jahrhunderte hinweg den Wesenskern menschlichen Daseins vor G'TT treffen, beweist selbst in Zeiten wie unseren, in denen die Selbstdarstellung oberstes Gebot ist, dass diese Lieder nicht nur bei uns gesungen werden, sondern sogar in Afrika und Asien bekannt sind! Ja, auch im röm.-kath. Gesangbuch, dem Gotteslob, finden sich sieben Paul Gerhardt-Lieder (GL 81, 101, 256, 289, 369¹, 403, 418).

Diese weltbekannten Lieder stammen aus der Feder eines Mannes, der in einem sehr kleinen Radius sein Leben verbracht hat: in Dörfern und kleineren Orten auf dem Gebiet von Kurbrandenburg und Kursachsen, die nahe beieinanderlagen.

Geboren wurde er am 12. März 1607 als Sohn eines Gastwirts und 2. Bürgermeisters in dem Ort Gräfenhainichen; seine Mutter, Dorothea Starke, war die Tochter eines Superintendenten. Seine

Diese weltbekannten Lieder stammen aus der Feder eines Mannes, der in einem sehr kleinen Radius sein Leben verbracht hat [...]

¹ Dieses Lied befindet sich nicht im aktuellen Evangl. Gesangbuch!

Eltern verstarben früh, und so war er mit seinen drei Geschwistern bereits mit 14 Jahren Vollwaise. Die wirtschaftliche Situation war insoweit stabil (auch durch eigene Tätigkeit als Hauslehrer), dass er in Grimma die Fürstenschule St. Augustin besuchen konnte, die als Schmiede sächsischen Beamten- und Pfarrnachwuchses galt. Hier wurde er – wie schon im Elternhaus – von Luthers Theologie geprägt.

1628, mit 21 Jahren, nahm er das Theologiestudium in Wittenberg auf. Schon in dieser Zeit – auch durch die Lehrer, die ihn prägten – fiel seine dichterische Begabung auf, die er mit seiner lutherischen Frömmigkeit zu verbinden wusste. Als er sein Studium aufgriff, tobte der Dreißigjährige Krieg bereits seit 10 Jahren; sein Geburtsort Gräfenhainichen wurde damals durch schwedische Truppen fast vollständig zerstört.

1636/37 erlebte er die Pest in Wittenberg, der auch sein älterer Bruder Christian, zum Opfer fiel. Die Pesttoten waren so zahlreich, dass für sie eigene Sterbebücher angelegt werden mussten! Die Einwohnerzahl Berlins verminderte sich in dieser Zeit um mehr als die Hälfte!

1643 (mit 36 Jahren!) beendete er sein Studium und ging ein erstes Mal nach Berlin, als Hauslehrer. Hier lernte er den Kantor an der Nikolai-Kirche, Johann Crüger (1598–1662), kennen. In Crügers privatem Kirchengesangbuch finden sich in der 1647 erschienenen 2. Auflage bereits 18 Paul-Gerhardt-Lieder! Möglicherweise war es dieser gute Kontakt zu Johann Crüger und seinem tadellosen Leumund als Theologe zu verdanken, dass er 1651 in St. Nikolai in Berlin ordiniert wurde, um anschließend sein erstes Pfarramt in der St. Moritz-Kirche in Mittenwalde zu übernehmen. Doch bereits sechs Jahre später finden wir ihn wieder in Berlin, nun als Pfarrer an der Nikolai-Kirche (1657–1667), wo er die freundschaftliche Zusammenarbeit mit Johann Crüger fortsetzen konnte.

Was wir uns heute kaum noch vorstellen können, war aber im 17. Jh. noch kirchliche Wirklichkeit: Evangelische Christen reformierten Bekenntnisses konnten nicht mit evangelischen Christen lutherischen Bekenntnisses gemeinsam zum Abendmahl gehen! Nach Ende des 30-jährigen Krieges 1648 bestimmte im Grunde der Fürst eines Landes, ob seine Untertanen reformiert, lutherisch oder katholisch sein würden; sie wurden, was er war; man nannte dieses Prinzip auf Latein: *cuius regio eius religio* (= wessen Gebiet, dessen Religion).

Preußen war dabei eine Ausnahme! Nachdem der preußische Kurfürst Johann Sigismund (1572–1620) 1613 zum Calvinismus übergetreten war, erlaubte er seinen Untertanen in Berlin und



den brandenburgischen Landen lutherisch zu bleiben, wenn sie dies wollten. So gab es beide Konfessionsstände auf preußischem Herrschaftsgebiet, was nicht ohne Spannungen bleiben sollte. Das Volk auf dem Lande blieb lutherisch – wer am Hofe in Berlin etwas werden wollte, trat zum reformierten Calvinismus über. Unter seinem Nachfolger, dem Großen Kurfürsten, Friedrich-Wilhelm (1620–1688) wurden die Spannungen so groß, dass dieser 1662 seinen Untertanen verbot, an der lutherischen Universität in Wittenberg zu studieren. Zeitgleich versuchte man aber durch Berliner Religionsgespräche den inneren Frieden zu wahren, was 1663 nach 17 Sitzungen ergebnislos abgebrochen werden musste. Als dann 1664 alle Theologen in Berlin unterschreiben sollten, dass sie sich gegenseitig tolerieren würden, verweigerte Paul Gerhardt diese Unterschrift, was 1666 zu seiner Entlassung führte. Viele, die seine Kirchenlieder und seine Arbeit schätzten, setzten sich für ihn ein, so dass der Kurfürst ihn 1667 wieder ins Amt einzusetzen wollte; nun aber verzichtete Paul Gerhardt seinerseits – aus Glaubens- und Gewissensgründen – und verließ Berlin.

1668/69 findet er in Lübben, in Kursachsen, wieder eine Anstellung als lutherischer Pfarrer, wo er mit 69 Jahren am 27. Mai 1676 in bescheidenen Verhältnissen stirbt; im Chorraum der Kirche ist er beigesetzt.

Foto: © unsplash

Der frühe Tod der Eltern, der Verlust seines älteren Bruders während der Pest, überhaupt die Erfahrung des 30-jährigen Krieges, die seine ganze Ausbildungszeit begleitete, führten nicht dazu, dass er den Krieg in seinen Liedern thematisiert hätte. Vielmehr richtete er seinen Blick stets auf das Überzeitliche, obwohl seine Lebenszeit nicht nur durch den großen Krieg, sondern auch durch Klimaverschlechterungen und Missernten geprägt war. Selbst die Jahre heftiger Auseinandersetzungen in Berlin, die seine Standhaftigkeit im lutherischen Bekenntnis so herausforderten, dass er die renommierte Stelle an der Nikolai-Kirche aufzugeben bereit war und erst einmal eine Zeit der Unsicherheit auf sich genommen hat, machten ihn nicht kämpferisch. Der Tod seiner Frau Anna in dieser Zeit und der Verlust von vieren seiner fünf Kinder trübten seine Glaubenszuversicht ebenso wenig.

*Er suchte nicht
eigenen Ruhm,
sondern er wollte
die Menschen
trösten und ihnen
die Hoffnung des
christlichen Glau-
bens vermitteln.*

Er suchte nicht eigenen Ruhm, sondern er wollte die Menschen trösten und ihnen die Hoffnung des christlichen Glaubens vermitteln.

Derzeit läuft eine Erprobungsphase für das neue Evangelische Gesangbuch, das zum Advent 2028 erscheinen soll. Unsere Nachbargemeinde in Bad Münstereifel ist an der Erprobung beteiligt. Wir dürfen gespannt sein, wie viele Lieder Paul Gerhardts im Neuen Gesangbuch Eingang finden werden. Als kürzlich eine »Hitparade« beliebter Kirchenlieder ausgelobt wurde, schaffte es Paul Gerhardts Lied »Geh aus mein Herz und suche Freud« (EG 503) immerhin auf Platz 2!

Über den Fortgang des Neuen Gesangbuches kann man sich unter folgendem Link informieren: <https://www.ekd.de/aktuelles-zum-neuen-gesangbuch-52431.htm>

Petra Reitz ist evang. Pfarrerin und gehört der Gemeinschaft St. Michael an.

Des Geschickes Groll ...

Gedanken zum Beitrag von Heiko Wulfert »Des Geschickes Groll und der Virtuose der List« in Quatember 26/2.

von Gérard Siegwalt

Das »Schicksal« ist in der christlichen Theologie ein oft verdrängtes Thema. Weithin gilt es als heidnisch. In seiner Dogmatik beschreibt Werner Elert das Schicksal als »das wonach wir nicht gefragt werden«. Diese Formulierung umfasst die schmerzliche Begegnung mit dem Tragischen im eigenen Leben. In der Diskussion des 21. Jahrhunderts gehört dazu die Feststellung, dass wir in der ökologischen und klimatischen Katastrophe ernten, was wir – als Zivilisation – gesät haben. Damit erscheint das Schicksal als immanentes Gericht.

Wie lässt sich nun die doppelte Einsicht Homers in den unausweichlichen Groll des Geschickes und die Möglichkeiten menschlichen Handelns in unseren heutigen Kontext übertragen? Also: Wie würde Homer heute schreiben? Dazu seien einige Gedanken und Fragestellungen skizziert:

Auf der einen Seite steht die im Grunde doppelte, weil göttliche und menschliche Ursächlichkeit des Tragischen. Im Schicksal erfahren wir Transzendenz. Die Begriffe von Schicksal und Geschick weisen darauf hin, dass diese Transzendenz als das Resultat einer unbewältigten und verdrängten, weil in ihrer eigenen Gesetzlichkeit nicht respektierten, immanenten Wirklichkeit erfahren wird. Schicksal erscheint so schon in der Stoa, aber auch im Sinne der nach Gal. 6,7 gelesenen alttestamentlichen Propheten als immanentes Gericht.

Gegen den Groll des Geschicks setzt Homer die List des sich selbst retten wollenden Spielers mit dem Schicksal. Es ist die List des »Unsinnigen«, also Unweisen, der dann schließlich doch vom Schicksal eingeholt wird und sein Gericht erlebt. Der Plan der Götter und über ihnen das Verhängnis des Geschickes behalten die Macht.

Im Unterschied zur Mythologie unterscheidet die Theologie – die philosophische wie die religiöse, zumal die christliche – zwischen den Göttern und dem Schicksal einerseits und dem lebendigen Schöpfer- und Erlöser-Gott andererseits. So benennt Paulus die ambivalenten erschaffenen und pervertierten »Mächte« (*exousiae*), denen gegenüber sich Gott in Christus als der Herr

*Es ist die List des
»Unsinnigen«
also Unweisen,
der dann schließlich
doch vom
Schicksal einge-
holt wird und sein
Gericht erlebt.*



Foto: © unsplash

über das Tragische, also das Böse, die Verstrickung der Schuld, den Tod erweist (Eph. 6,12).

Wenn die Theologie nicht verflachen soll und wenn sie in der Lage sein soll, sich in ihrer deutenden und unterscheidenden – kritischen – Verantwortung den Herausforderungen der jeweiligen Zeit zu stellen, kommt sie nicht darum herum, sich mit der griechischen Tragödie auseinanderzusetzen und nicht leichtfertig vom Tragischen zu reden oder dasselbe auf die menschliche Sünde zu reduzieren. Das Tohu-wa-bohu (Gn. 1,2) zeigt sich dann als Bindungsglied – nicht historisch aber wesentlich – zwischen Homer und Bibel, Bibel und Homer.

Prof. Dr. Gérard Siegwalt ist evang. Dogmatiker in Straßburg und gehört der Michaelsbruderschaft an.



Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt

Ispringen 6. n. Trin. 2026

von Wolfgang Max

+
IHS

Liebe Schwestern und Brüder!

Ein Mutmachlied für den Alltag

Früher gab es in der Samstagsausgabe im Wirtschaftsteil der FAZ immer eine Spalte, auf die ich jede Woche gespannt war. Da wurde ein öffentlich bekannter Mensch nach seinem Leben gefragt. Es mag fast 20 Jahre her sein, dass der Fernseharzt Eckhard von Hirschhausen vorgestellt wurde. Ich weiß nicht mehr, was die letzte Frage war, die ihm gestellt wurde. Aber ich weiß noch seine Antwort.

Stellt euch das vor: Wirtschaftsteil der FAZ, der von allen wichtigen Wirtschaftsleuten Deutschlands, von Bankern, Politikern, manchmal auch Theologen gelesen wird. Auf der ersten Seite rechte Spalte, wo immer zuerst der Blick hinfällt, stand das Interview mit Dr. Eckhart von Hirschhausen. Letzter Satz: »Mein Konfirmationsspruch: *Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen.*«

Was war die Frage, auf die EvH antwortete? Vielleicht: Was ist ihr Lebensmotto? Seine Antwort: *Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen.*

Ein Leitspruch für das Leben. Vertraue dich Gott an, das Auf und Ab, die guten und die schweren Tage, in deinen Fragen und bei deinen Entscheidungen. Wenn unüberwindbare Berge vor dir stehen und in allem Schönen, beim Tun und Lassen: Lebe aus dem Vertrauen auf Gott. Im Vertrauen darauf, dass er mit dir geht, dass er dich hält und stärkt. Dass er dir beisteht bei jedem Weg, auf Schritt und Tritt.

*Ein Leitspruch für
das Leben.*

Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen.

Nach diesem Bibelwort – es steht in Ps. 37,5 – hat Paul Gerhardt das Lied gedichtet.



Mit nahezu jedem Wort fängt ein Vers an.

Befiehl du deine Wege.

Auf den Rhythmus kann man gehen.

Ich kann mir gut vorstellen, wie die Leute in vormotorisierter Zeit, als man noch die meisten Wege zu Fuß gegangen ist, auf dem Weg zur Arbeit, zu Begegnungen und Besprechungen mit diesem Lied gegangen sind.

Befiehl dem Herrn deine Wege. Das ist ein Mut-Mach-Motto für den Alltag.

Ein Lied für schwere Zeiten

Paul Gerhardt fügt über das Bibelwort hinaus ein Zweites hinzu – *Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt.*

Zum Alltag gesellen sich die Zeiten der Herzenskränkung. Zeiten der Sorgen, der körperlichen und seelischen Schmerzen. Irgendwo, vielleicht war es im Schlesiermuseum in Görlitz, habe ich das Foto eines Bauernwagens gesehen, vollgepackt mit Habseligkeiten, dazu Frauen mit Kopftüchern und eingemummte Kinder. Menschen auf der Flucht vor der roten Armee im Winter 1944/45. Jemand hat am Wagen ein Leintuch befestigt. Was stand darauf? Mit großen Buchstaben hat jemand für sich selbst und für die anderen im Flüchtlingstreck geschrieben: *Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt ...*

Immer wieder hat dieses Lied den Menschen geholfen, Schweres auszuhalten, nicht zu verzweifeln, in allergrößten Schwierigkeiten neu anzufangen, Wege zu wagen.

Weg hast du allerwegen ... Hoff, o du arme Seele, Gott wird dich aus der Höhle ... Auf, auf, gib deinem Schmerze und Sorgen gute Nacht, laß fahren, was das Herze betrübt und traurig macht; bist du doch nicht Regente, der alles führen soll, Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl. Lass dich bis in den Tod seiner Pflege und Treu empfohlen sein, so wirst du schon erblicken die Sonn der schönsten Freud.

Vertrauen auf Gott als Gegenmittel gegen Verzagttheit und Verzweiflung, wenn wir in Angst und Nöten schweben.

Ein Lied zum Dennoch

Mit diesem Teil gehen wir über das Lied hinaus. Ein Gedanke, den Paul Gerhardt an keiner Stelle seines Liedes aufkommen lässt, ist der Zweifel, ist die oft so quälende Frage nach dem Warum: Wie kann ein Mensch Vertrauen leben, Vertrauen in Gottes fürsorgliches Tun und Walten angesichts von unermesslichem Leiden. Die Radikalität des Zweifels an der Vorhersehung Gottes wird eine

Frage späterer Generationen. Die Kirchenkrise, die wir heute erleben, hängt auch mit dieser Frage zusammen. Die Kirchenkrise ist eine Gotteskrise. 1984 hält der Jude Hans Jonas einen berühmt gewordenen Vortrag: Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Seine Ausgangsfrage: Wie können sich angesichts der ew'gen Treu und Gnade Gottes Menschen ein Leid zufügen, das alle Vorstellungen übersteigt?

Seine Antwort: Der Schöpfer hat seine Schöpfung in die Freiheit entlassen. Und nun muss er selbst zusehen, leidend zusehen, was seine Menschen mit ihrer Freiheit machen im Guten, aber auch im Bösen.

Paul Gerhardt vertraute darauf: *Dein Werk kann niemand hindern*. Hans Jonas meint, dass Gott den Menschen so grundsätzlich und so absolut in die Freiheit lässt, dass der Mensch auch das Böseste seinen Mitmenschen und Mitgeschöpfen antun kann. Und der gute Gott lässt ihm die Freiheit dazu. Gottes Verhältnis zum Leiden ist das Mit-Leiden. Hans Jonas verweist dabei auch auf den christlichen Gottesbegriff: Gott in Jesus, der unter der Bosheit der Menschen seinen Leidensweg geht bis hinauf ans Kreuz. Man muss dem nicht zustimmen, aber wir kommen, ich komme um die Fragen der Providenz, der Vorsehung Gottes nicht herum.

Der zeitgenössische Lutherische Dogmatiker Hans Martin Barth schreibt zur Frage nach der Beziehung von Gottes Güte und unermesslichem Leid: *»Man kann beim radikalen Atheismus landen. Oder man verzichtet darauf, die Frage zu klären und lebt und glaubt mit diesem Verzicht.«* Er erinnert dann an eine jüdische Erzählung: Gelehrte Rabbiner saßen eine ganze Nacht lang zu Gericht über Gott, wie er die Shoah habe zulassen können. Sie sprechen ihn schuldig. Als der Morgen graut, schaut einer von ihnen zum Fenster hinaus und sagt. *»Die Sonne geht auf – es ist Zeit zum Gebet.«*

Ein Zentralbegriff unseres Liedes ist die Treue.

Jeweils im Gebetsteil spricht Paul Gerhardt Gott auf seine Treue an: *»Dein ewge Treu und Gnade ... und lass bis in den Tod und allzeit deiner Pflege und Treu empfohlen sein.«*

Der Treue Gottes korrespondiert die Treue der Menschen: *Wohl dir, du Kind der Treue, du hast und trägst davon mit Ruhm und Dankgeschreie den Sieg und Ehrenkron; Du, ich, wir, Kinder der Treue.* Menschen, die trotz dem, was das Herze kränkt, betrübt und traurig macht, dem treu bleiben, dessen Treue sie trauen.

Kinder der Treue im Zeitalter des radikalen Zweifels. Treu in zweierlei Richtung, hin auf Gott im Gebet – und hin zu unseren Mitgeschöpfen, *stärk unsre Füß und Hände in der Treue zum Leben, beständig in der Lehre der Apostel.*

*Die Kirchenkrise
ist eine Gottes-
krise.*

Wenn ich nachts im Bett liege und mir Sorgen mache über den Lauf der Welt oder was weiß ich ..., dann bin ich dankbar, dass ich alle 12 Strophen des Liedes auswendig kann, ein Mutmachlied für den Alltag, ein Lied für schwere Zeiten. Und wenn die Zweifel übermächtig werden, dann bestärkt mich das Lied im Dennoch. *Dennoch bleibe ich stets an dir.*

Meist wird das Herz dann ruhiger, manchmal ganz ruhig.
Dass wir treu seien in seiner Treue,
dazu helfe uns Gott.
Amen.

Wolfgang Max ist evangelischer Pfarrer und gehört der Evangelischen Michaelsbruderschaft an.

Bücher

Eilenberger, Wolfram: Die Gegenwart der Philosophie. Ein Wegweiser. Stuttgart: Klett-Cotta 2026. 128 S., Kart. EUR 18,00. ISBN 978-3-768-19855-4.

Ein Büchlein von 128 Seiten, das sich Wegweiser nennt, muss sich entscheiden, ob es Karte oder Kompass sein will. Eilenberger wählt beides und riskiert damit jene Unschärfe, die dem Essay eigen ist: Er zeichnet zuerst das Gelände und zeigt dann in eine Richtung, die auf der Karte selbst nicht verzeichnet ist.

Das Gelände ist rasch beschrieben. Eilenberger ordnet die Gegenwartsphilosophie drei Städten zu, die zugleich Denkstile und – das ist die kaum verhüllte Pointe – Verfallsformen bezeichnen. Wien steht für den Szientismus, den naturwissenschaftlich-technischen Rationalismus des Kreises um Schlick und Carnap und für dessen zähes Nachleben: eine Philosophie, die ihre Würde darin sucht, den Wissenschaften die Begriffe zu bügeln, und die alles, was sich nicht formalisieren lässt, dem Schweigen überantwortet. Frankfurt steht für die Kritische Theorie und deren Fortsetzung in einem professionalisierten Antifaschismus, der Gesellschaft als Verblendungszusammenhang wahrnimmt und die eigene Position zur einzigen nicht kompromittierten erklärt. Paris steht für Strukturalismus und Postmoderne, für Foucaults Machtanalytik zumal, die jede Geltungsbehauptung in ihre Genealogie auflöst und am Ende Dispositive kennt, die man beschreiben, aber nicht mehr beurteilen kann.

Das ist grob, und Eilenberger weiß es. Der Gewinn liegt darin, daß die drei Städte nicht bloß Schulen bezeichnen, sondern Haltungen: die Selbstunterwerfung unter die Methode, den Dauerverdacht, die Auflösung der Geltung in die Herkunft. Was allen dreien fehlt, ist nach Eilenberger die Gegenwärtigkeit – ein Denken, das sich der eigenen Zeit aussetzt, statt sie von einem gesicherten Ort aus zu bearbeiten. Der Ausweg führt denn auch nicht in eine vierte Stadt, weder nach Rom noch nach Wittenberg, sondern zu einer Person: Simone Weil, deren Aufmerksamkeitslehre und deren Begriff der »Entschöpfung« (oder Entschaffung: »décréation«) zum Fluchtpunkt werden. »Entschöpfung« heißt bei Weil: Weil Gott sich zurückzieht, damit Welt sein kann, besteht die Antwort des Geschöpfs im umgekehrten Rückzug – nicht Selbstvernichtung (das wäre *destruction*), sondern Preisgabe des illusorischen Ich, damit Gott gegenwärtig werden



kann. Genau darin liegt bei Weil auch der Zusammenhang mit der Grundübung der Aufmerksamkeit: *attention* ist die Übung, *décréation* der Fluchtpunkt. Was Eilenberger bei Weil findet, ist mehr als eine Denkfigur, nämlich eine im Leiden geborene und im Leiden bewährte Erfahrung unbedingten Getragenseins. Und – dies dürfte einen Geist wie Eilenberger nicht am wenigsten anziehen – eine Erfahrung, die auf jede Form der Gemeinschaftsbildung verzichtet.

Eilenbergers Trias lädt zur Übertragung ein in den Raum der gegenwärtigen Theologien. Ein etwas zugespitzter Versuch sei gewagt: Dem Wiener Positivismus entspreche eine an Managementdiskursen Maß nehmende Kirchenreform-Theologie, die gegenwärtig als theologischer Restbestand in Kirchenämtern Konjunktur hat und auch Pfarrersleute noch mobilisieren kann, sofern sie sich nicht vollends der Selbstadministration und Verfallsbewirtschaftung ausgeliefert haben. Dem Pariser Muster entspreche ein postmoderner Diversitätskult von affirmativer Grundhaltung, dessen Formel »Gott ist queer« die Anbietung bei den jeweiligen Communities bereits enthält. Und dem Frankfurter Erbe, im Übrigen ein höchst passables Erbe, entspreche ein universalistischer Menschenrechtsaktivismus, wie er sich etwa in Klimatheologien, in den Haustheologien von *Brot für die Welt* und in den Schwundbeständen der Missionswerke findet. Über die Zuordnungen mag man streiten; dass Theologie in allen drei Fällen in der Gefahr steht, ihre eigene Sache an eine ihr vorgeordnete Plausibilität abzutreten, ist schwerer zu bestreiten.

Das erinnert an Älteres. Erik Peterson sah im berühmten 1932 publizierten Briefwechsel mit Adolf von Harnack die evangelische Kirche nach dem Ende des Staatskirchentums und dem damit verbundenen Verlust der, wie er es nannte, »liturgisch-kosmischen Öffentlichkeit« auf drei Wegen um Relevanz ringen, er sah drei Pfade: denjenigen eines rationalistischen Christentums der Vernunft, denjenigen eines unverbindlich-subjektiv – »mystischen« – Christentums der Erlebnisse, denjenigen eines ethischen Christentums der Tat. Die Parallele präzisiert, was bei Eilenberger auf dem Spiel steht: Seine Weil'sche Mystik ist mehr als das, was Petersons als zweiten Weg einer bloßen Innerlichkeit skizziert. Weils Mystik hat eine erstaunliche sakramentale Dichte. Vor Jahren (Quatember 2–22 »Wein«) habe ich in dieser Zeitschrift eine Stelle aus Weils Cahiers angeführt, jene Christusvision im Kämmerchen, in der diese Dichte greifbar wird – mit ihr allerdings auch eine unbedingte A-Sozialität, die sie trägt:

»Wir waren allein. Er sprach. [...] Manchmal schwieg er, nahm ein Brot aus einem Schrank, und wir teilten es. Dieses Brot schmeckte wirklich wie Brot. Ich habe diesen Geschmack nie wiedergefunden. Er gab mir und gab sich selber Wein, der den Geschmack der Sonne hatte und der Erde, auf der diese Stadt errichtet war. Manchmal legten wir uns auf den Boden der Mansarde, und die Süße des Schlafes senkte sich auf mich. Dann erwachte ich, und ich trank das Licht der Sonne. Er hatte mir eine Lehre versprochen, aber er lehrte mich nichts.« (Cahiers 1, Prolog, April 1942)

Brot und Wein, geteilt – und doch keine Gemeinde, kein Amt, keine Lehre. Genau hier liegt die Grenze des Wegweisers. Eilenberger führt an einen Ort, an dem das Sakramentale als Metapher erhalten bleibt, während die Kirche, die es feiert, unsichtbar geworden ist.

Für die Berneuchener ist der Ertrag dieses Buches gerade in seiner Leerstelle zu suchen. Die drei Städte beschreiben, wovor auch wir nicht gefeit sind: die Versuchung, sich durch Verfahren, durch Verdacht oder durch Anschluss an einen gültigen Aktivismus zu legitimieren. Weils Kämmerchen aber beschreibt die entgegengesetzte, für geistliche Gemeinschaften kaum weniger reale Gefahr: die Erfahrung so zu individualisieren, dass Regel, Stundengebet und reale kirchliche Gemeinschaft keine Wegweiser mehr zu authentischer geistlicher Erfahrung werden können, sondern als Hindernisse erscheinen. Der Auftrag, den die Bruderschaft empfangen hat – der Dienst an der Kirche –, liegt genau in der Mitte dieser beiden Gefährdungen. Er nimmt die sakramentale Wirklichkeit ernst, aber er verlegt sie zurück dorthin, wo Brot geteilt und nicht nur geschmeckt wird. Eilenbergers Büchlein liest man mit Gewinn, weil es den Mangel benennt, den es selbst nicht beheben kann.

Roger Mielke

Seibt, Gustav: *Ein Sommer mit Goethe*. München: C.H. Beck 2026. 272 S. Geb. EUR 25,00. ISBN 978-3-406-84360-0.

»Es ist keine Schande, Goethe nicht gelesen zu haben. Es ist nur schade, und man kann es ändern.« Mit diesen Worten lädt Gustav Seibt zu einer sommerlichen Entdeckungsreise mit Goethe ein, um einer gewissen Vergesslichkeit entgegenzuwirken, habe sich doch ein Umfeld weitreichend verändert, wozu früher »die Überreichung einer Goethe-Ausgabe traditionell zur Feier der Konfirmation« gehört habe. Schon 2008 hat Seibt die profunde Studie »Goethe und Napoleon« vorgelegt und 2014 mit der Schrift »Mit



einer Art von Wut. Goethe in der Revolution«, sich als belesener Goethe-Kenner erwiesen. Seibts Vorbild ist eine französische Radio-Serie »Ein Sommer mit« – Un été avec – »die jeweils in vierzig kurzen täglich aufeinanderfolgenden Beiträgen [...] einen Klassiker vorstellt«. Deshalb in diesem Sommer der deutsche Klassiker schlechthin: Johann Wolfgang Goethe. Der am besten dokumentierte Deutsche, Goethe – durch seine Tagebücher und Schriften, allein vier Bände im Urteil seiner Zeitgenossen, von ihnen ehrfurchtsvoll »Olympier« genannt, zahlreiche Biographien und eine schier unüberschaubare Forschungsliteratur gewürdigt –, soll mit diesem schmalen Band Lust geweckt werden, ihn neu zu entdecken. Zu Seibts eigener Überraschung und, seiner Vermutung nach, auch für erfahrene Goethe-Leser, kommen in seinen Miniaturen ein Autor zum Vorschein, der »ein radikaler, realistischer, weniger versöhnlicher, vor allem sehr viel unbefangenerer Goethe als sein höflicher, oft gefälliger Stil es suggeriert.«.

Nicht nur an seinem »Evergreen« »Über allen Gipfeln ist Ruh« bewundert und empfiehlt der Autor: »Kürze, unfehlbar treffsichere Knappheit, das ist eine besondere Fähigkeit Goethes, auf die man vielleicht mehr achten sollte, bis in höchste Höhen seiner Hauptwerke«. Während der Kanonade bei Valmy, bei der sich die Deutschen, Preußen und Österreicher, und das revolutionäre Frankreich gegenüberstanden, erweist sich Goethes geschulte Beschreibungskunst eines Naturwissenschaftlers, der Goethe ja auch war, der sich Augenblicke existentieller Gefahr durch kühle Sachlichkeit gleichsam vom Leib hält. Er schildert nicht nur die Schrecken und den Lärm des Krieges, das »Kanonenfieber«, das ihn durchrüttelt, sondern auch die eigene Selbstwahrnehmung, die Sinneserfahrung in Augenblicken höchster Gefahr. Der Krieg als gesuchte und bewusste Selbsterfahrung. »Selbsterprobung, Selbstbeherrschung, Souveränität in Gefahr und sinnlicher Überwältigung, darin bestand Goethes Interesse am Krieg«. Goethe hat in vielen Rollen und Berufen agiert, als Jurist, Freund des Herzogs und späteren Großherzogs Carl August von Sachsen-Weimar-Eisenach, als Minister für Bergbau, als Naturwissenschaftler und Forscher, Intendant des Weimarer Hoftheaters und Operndirektor, Diplomat, Dramatiker, Briefschreiber (Albrecht Schöne, *Der Briefschreiber Goethe*), Gastgeber, Universalgelehrter, geheimer Legationsrat, Freimaurer, Aufsichtsperson der Universität Jena, Übersetzer, »Minister ohne Portefeuille«, Kritiker der französischen Revolution, verschrien als »Fürstenknecht«, als »ein europäisches Ereignis« (Nietzsche), und vielen mehr.

In seinen Reflexionen zur Despotie und anderen Regierungsformen erweist sich seine politische Weitsicht als Kritiker von Willkür, und ein Gespür für ökonomische und gesellschaftliche Freiheit, die seiner Zeit voraus waren. Einen breiten Raum nimmt der Erotiker Goethe ein. Man erfährt, dass Verse zu Lebzeiten nicht gedruckt wurden, weil sie eine offene Sexualität, sogar männliche Potenzstörungen beschreiben, wie »langweilige Treue«, der Rolle der Phantasie im Begehren und »dem sexuellen Genuss im Wege stand«. Verklemmt war Goethe nicht.

Über sein Verhältnis zum christlichen Glauben hat sich Goethe selber häufiger geäußert. Am 4.1.1824 sagt er über seinen Glauben seinem Gesprächsschreiber Eckermann: »Ich glaube an Gott und an die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, daß drei eins sei und eins drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele«. Seibt zitiert sein Wort, er sei »kein Widerkrist, kein Unkrist aber doch ein dezidierter Nichtkrist« und sieht ihn, der das Kreuz als »Marter-symbol« und »Jammerkreuz« verabscheut, als »religiöser Denker dem unpersönlichen Allah des Islam näher«. Wie Goethe zu naturreligiösen Vorstellungen und einer milden Religionstoleranz gelangt, wird in einigen Passagen von Seibt lesenswert entfaltet. Einen weiten Bogen entfalten Goethes Gedanken zur Bildung, zum Glück und Älterwerden und zum Sterben. Seibt weiß diesen Bogen wie einen Lebenslauf zu entfalten. Seine Angst vor dem Tod, dem er »nicht ins Gesicht schauen« wollte, zeigt sich auch in seinem Sterben, von seinem Arzt detailliert beschrieben, ein Ensemble von Schmerzen, die in den letzten Stunden gnädiger verliefen. Der getreue Eckermann verklärt ihn im Gegensatz zum »grausamen Naturalismus« seines protokollierenden Arztes zu einem »vollkommenen Mensch [...] in großer Schönheit«. Der Beginn einer Großschreibung; die durch Seibts Ausführungen zurückgeführt und mit einem liebevollen Realismus gleichsam geerdet wird. Wie die Goethe-Lektüre Folgen für einen Menschen haben kann, wird an der vierzigstägigen Lektüre von Gottfried Kellers »Grüner Heinrich« gegen Ende von Seibts Buch deutlich und für den heutigen Leser einladend: »Es kam mir nun alles immer neu, schön und merkwürdig vor, und ich begann, nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt, das Wesen und die Geschichte der Dinge zu sehen und zu lieben.« Es wäre schade, eine solche Erfahrung auszuschlagen.

Josef Natrup



Ahrens, Jehoschua: Eine jüdische Theologie des Christentums? Rabbinische Perspektiven auf Christen und Christentum. Herder: 2026, 441 S., Geb. EUR 65,00, ISBN 978-3-451-02603-4.

Jehoschua Ahrens ist Honorarprofessor für Abrahamitische Religionen in Trier und Oberrabbiner von Salzburg, Co-Präsident der Jüdisch-Katholischen Gesprächskommission der Schweiz und Gemeinderabbiner in Bern.

Eine jüdische Theologie des Christentums erscheint als wichtige und essentielle Voraussetzung für einen christlich-jüdischen Dialog. Ahrens geht mit detailgenauer Kenntnis der Quellen der Entwicklung dieses Dialogs nach unter der Grundthese: »Die traditionellen jüdischen Quellen, vor allem aus dem 18., 19. und 20. Jahrhundert, bilden das Fundament nicht nur der jüdisch-orthodoxen Dokumente zum Christentum, sondern auch einer noch zu entwickelnden« (15).

In einem ersten Teil betrachtet Ahrens die grundlegenden Konzepte aus Bibel und rabbinischer Literatur zu Nichtjuden und speziell zum Christentum. Ein zweiter Teil stellt die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen jüdischen Positionen dar. Ein dritter Hauptteil betrachtet die Entwicklungen in der Zeit der Aufklärung und Emanzipation, ein vierter Teil wendet sich der Zeit vor und nach der Shoah vor allem in Europa, USA und Israel zu. Der fünfte Teil wirft einen kenntnisreichen und gut dokumentierten Blick auf die vielfältigen Entwicklungen und Veränderungen, besonders seit der Konzilserklärung *Nostra Aetate*. Das Buch schließt mit einem umfangreichen Appendix mit Schlüsseltexten von der Antike bis heute.

(1) Eine grundlegende Frage von Anfang an ist, ob Christentum als Götzendienst (Awoda Sara) zu betrachten ist. Schon hier findet sich in der rabbinischen Literatur die Verbindung von Partikularismus in der besonderen Erwählung des Volkes Israel und Universalismus in der Betrachtung des Heiles für alle Völker. Auch außerhalb des auserwählten Volkes halten Menschen die sieben noachidischen Gebote ein:

- »1. Gebot der Rechtspflege (eine auf Recht und Gerechtigkeit basierende Gesellschaft)
2. Verbot des Götzendienstes (eine auf Werten basierte Gesellschaft)
3. Verbot der Gotteslästerung (Respekt vor Religion / Religionsfreiheit)
4. Verbot der Unzucht (Schutz der Familie)
5. Verbot des Blutvergießens (Schutz des Menschen)

- 6. Verbot von Raub (Schutz des Eigentums)
 - 7. Verbot des Blutgenusses / lebendige Tiere (Tierschutz)«.
- (44)

Wer diesen Geboten folgt, gehört zu den Gerechten unter den Völkern und hat Anteil an Gottes Heil.

- (2) »Spätantike und Mittelalter waren von einem ambivalenten grundsätzlich ablehnenden Verhältnis der christlichen Mehrheitsgesellschaft gegenüber der jüdischen Minderheit geprägt« (49). Im sephardischen Judentum begriff man die Aussagen der Bibel im Sinne eines philosophischen Monotheismus. Von dieser Position aus konnte etwa der Rambam (Maimonides) das Christentum zwar als Götzendienst betrachten, aber auch behaupten, »dass Christen und Muslime diejenigen sind, die die Welt vorbereiten, und in der messianischen Zeit die gesamte Menschheit die Unverzichtbarkeit des Judentums und seine zentrale Rolle verstehen wird«. (65) Im aschkenasischen Judentum wird zuerst die Frage des Schituf diskutiert: Es geht um die Frage, ob man eine rechtliche Verbindung mit einem Nichtjuden eingehen kann, der bei seiner Eidesleistung etwa bei einem christlichen Heiligen schwören. Die von Ahrens zitierten Rabbiner betonen, dass auch Christen sich dabei zu dem einen Schöpfer bekennen. »Damit wird dem Christentum ein positiver religiöser Status zuerkannt« (77).
- (3) Ahrens stellt bedeutende Rabbiner und ihre Positionen mit reichen Zitaten und Quellennachweisen vor: Jacob Emden erscheint als Vorkämpfer eines jüdisch-christlichen Dialogs. Moses Mendelssohn tritt für Religionsfreiheit und Religionspluralismus ein. Mit der Modernisierung des Judentums und der Integration der Juden in die Gesellschaft im 19. Jahrhundert ergeben sich Möglichkeiten des Dialogs. So kommt es etwa bei Abraham Geiger zu einer positiven Sicht auf Jesus, »aber nur als Juden seiner Zeit, nicht für das Christentum« (123). Von besonderer Bedeutung ist das Werk von Rabbiner Samson Raphael Hirsch. In seinem universalen Menschheitsverständnis sieht er das ultimative Ziel des Judentums in der »Allverbrüderung der Menschheit« (138) und erwartet aus der Aufklärung einen Weg, dem Antisemitismus mit Argumenten der Vernunft zu begegnen.
- (4) Die Shoah setzte vielen positiven Schritten ein Ende. Die bedrohten Juden fanden auch in der Bekennenden Kirche wohl Hilfe, aber keinen Dialog. »Selbst Vertreter des Dah-

lemer Flügels unterschieden sich in ihrer Sicht auf die Juden kaum von andere Christen oder der allgemeinen Meinung der Zeit« (171). Dietrich Bonhoeffer erscheint als eine den Juden positiv und dialogbereit zugewandte Stimme. Erst nach dem Krieg begannen in Großbritannien und der Schweiz neue Schritte eines christlich-jüdischen Dialogs. Rabbiner Chaim Zwi Taubes erscheint als Pionier dieses Dialoges. Im besonders belasteten Deutschland ist es Rabbiner Dr. Zvi Asaria (Hermann Helfgott), der besonders zur Gründung der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit beitrug und sie als Gründungsmitglied und erster jüdischer Vorsitzender trug. An vielen Orten Europas entstehen Aufbrüche aus dem Judentum, die eine Brüderlichkeit aller Menschen zum Ziel haben. In den USA ist es besonders Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, der Eckdaten eines möglichen Dialogs in kritischer Offenheit zeichnet. Eine besondere Rolle im Dialog bilden Positionen, die in Israel formuliert werden.

- (5) Mit dem Konzilsdokument *Nostra Aetate* beginnt ein fruchtbarer Dialog zwischen Judentum und katholischer Kirche. Der letzte Teil der Studie gibt dem Leser eine weltweite Übersicht von Kreisen des jüdisch-christlichen und jüdisch-christlich-islamischen Dialogs, an dem der Autor auch an wichtiger Stelle engagiert beteiligt ist.

Jehoshua Ahrens füllt mit seinem Buch und auch mit dem beigegebenen Quellenmaterial eine wichtige Lücke in seinen vielfältigen Informationen über jüdische Betrachtung des Christentums und wichtige Wege zu einem offenen und förderlichen Dialog. Dem Buch ist eine große und interessierte Leserschaft zu wünschen.

Heiko Wulfert



Fritsch, Rüdiger von: Die Geschichte in mir. Eine deutsche Familie im 20. Jahrhundert. München: Siedler 2026. 329 S. Geb. EUR 26,00. ISBN 978-3-827-50207-0.

Der deutsche Diplomat Rüdiger von Fritsch war Leiter des Planungsstabes des Bundespräsidenten und Vizepräsident des BND. Von 2010 bis 2014 war er Botschafter in Warschau und von 2014 bis 2019 Botschafter in Moskau. Seine bisherigen Bücher »Russlands Weg«, »Zeitenwende« und »Welt im Umbruch« wurden Bestseller. Das gilt auch für sein neues Buch, das in sehr persönlicher Weise »die Geschichte in mir« beschreibt.

Fritsch geht der Geschichte seiner Familie nach, die ihn selbst geprägt hat. Beginnend mit der Großmutter, die noch den Zarenhof kannte, erscheinen die Vorfahren und ihr Leben in Litauen im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Umsiedlung, Rückkehr, Flucht und Vertreibung kennzeichnen die Wegmarken ebenso, wie die Einbindung der Familienglieder in die wechselvolle Geschichte des Nationalsozialismus, des Zweiten Weltkriegs und der Zeit des Neuaufbaus nach dem Kriegsende.

In der Begegnung mit dem historischen Geschehen gibt es kein einfaches Schwarz und Weiß, nicht einfach nur Opfer und Täter. Menschen werden in das Geschehen einbezogen, entwickeln ihre Position in Anerkennung und Kritik, Distanz und Engagement. Ein Leben lang steht Rüdiger von Fritsch in der Diskussion mit seinem Vater Thomas, der überzeugter Nationalsozialist geblieben ist und von »unserer herrlichen Bewegung« sprach, deren Verbrechen er negierte. Fritsch bemerkt: »Nie war die Diskussion mit ihm abgeschlossen. Je mehr ich wusste, desto mehr Fragen hatte ich an ihn. Keiner wich mein Vater aus, nie gab es abschließende Antworten« (21). Dennoch besaß Thomas von Fritsch die Größe, seinen Kindern die Freiheit zu einem eigenen Bild auf Geschichte und Geschehnisse zu geben und für ihre Überzeugungen einzustehen.

Rüdiger von Fritsch hat sich intensiv mit der Geschichte seiner Familie und der Einbindung der einzelnen Familienmitglieder in das historische Geschehen beschäftigt. Die Vergangenheit ist vergangen, doch sie prägt das Leben und Denken der Gegenwart, das sich mit dem Vergangenen auseinandersetzen muss: »[...] zu jener Vergangenheit gehören eben nicht nur Leid und Verlust, sondern auch die Verantwortung dafür« (27).

Die Umsiedlung der Familie in den Warthegau, ihre Rückkehr, die politische Karriere des Vaters im Nationalsozialismus, seine Verantwortung im Generalkommissariat Litauen, die teilweise Begeisterung der damals jüngeren Familienmitglieder für den Krieg werden nachgezeichnet. Die Geschehnisse der Opfer, der Polen, der Juden, der Verlust von Heimat, die Zerstörungen des Krieges tauchen in dieser Familiengeschichte in einer Weise auf, die den Leser immer wieder in das Geschehen hineinzieht. Rüdiger von Fritsch zeigt die Vielschichtigkeit des Geschehens auf, in dem nach der Wahrheit immer wieder gesucht werden muss. Aus der Geschichte entnimmt er die Verpflichtung für Versöhnung und Gerechtigkeit einzutreten. Dazu zitiert er Józef Lipski: »Wir sollen über alles miteinander sprechen, unter Voraussetzung, dass jeder von seiner eigenen Schuld spricht« (292).

Gut, dass dieses Buch zum Bestseller geworden ist. Es verdient eine große Leserschaft, in der ein jeder bereit sein sollte, sich mit der »Geschichte in mir« auseinanderzusetzen.

Heiko Wulfert

Adressen

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter:

Julian Jöri, Rudolf-Kattnigg-Str. 5, A 9500 Villach, julian.joeri@gmail.com • Wolfgang Max, Albert-Einstein-Str. 3, 75015 Bretten, pfr.max@t-online.de • Militärdekan Dr. MA Roger Mielke, Kuno-steinstr. 5, 56566 Neuwied, rogmie@googlemail.com • Josef Natrup, Sudetenstr. 6, 34317 Habichtswald-Ehlen, josef.Natrup@gmx.de • Petra Reitz, Lützenburg 37, 53937 Scheiden-Olef, petra.reitz@ekir.de • Thomas Schanze, Oberdorf 10, 37297 Berkatal-Frankershausen, TSchanze@t-online.de • Prof. Dr. Christoph Schneider-Harpprecht, Breite Str. 49A, 76135 Karlsruhe, Christoph.Schneider-Harpprecht@kbz.ekiba.de • Prof. Dr. Gérard Siegwalt, 25 rue Sainte-Cécile, F 67100 Strasbourg-Neudorf, gerard.siegwalt@orange.fr • Dr. Heiko Wulfert, Panröder Str. 40, 65558 Burgschwalbach, hwulfert@gmx.net.

*Das Thema des nächsten Heftes
wird » Jenseits des Kirchturms?«
sein.*

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche

Herausgegeben von

Sabine Bayreuther, Matthias Gössling und Roger Mielke im
Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, des Berneu-
chener Dienstes und der Gemeinschaft St. Michael

Schriftleitung

Heiko Wulfert

Manuskripte bitte an:

Heiko Wulfert · Panröder Straße 40 · D-65558 Burgschwalbach,
Telefon (0 64 30) 9 25 53 70, (01 51) 55 58 24 44 · hwulfert@gmx.net

Edition Stauda

Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
90. Jahrgang 2026, Heft 3

Bestellungen

Mitglieder der Evangelischen Michaelsbruderschaft, der Gemeinschaft St. Michael sowie des Berneuchener Dienstes richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an ihre jeweilige Gemeinschaft.

Nichtmitglieder richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an den Bestellservice oder an den Buch- und Zeitschriftenhandel. Abos können zum Jahresende mit einer Frist von einem Monat beim Bestellservice gekündigt werden.

Vertrieb: Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Bestellservice: Leipziger Kommissions- und Großbuchhandelsgesellschaft (LKG) · An der Südspitze 1–12 · 04579 Espenhain

Tel. +49 34206 65282

E-Mail: carola.knoth@agorando.com

Preis inkl. MwSt. zzgl. Versandkosten: Einzelheft: EUR 12,00, Fortsetzungsbezug möglich. Die Fortsetzung läuft immer unbefristet, ist aber jederzeit kündbar.

Covergestaltung: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Satz: druckhaus köthen GmbH & Co. KG, Köthen

Druck: MUNDSCHENK Druck + Medien, Lutherstadt Wittenberg

© 2026 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstr. 76 · 04155 Leipzig
Printed in Germany

Der Verlag behält sich die Verwertung des urheberrechtlich geschützten Inhalts dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings nach § 44 b UrhG ausdrücklich vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an info@eva-leipzig.de.
ISSN 0341-9494

ISBN Print 978-3-374-08112-7 · eISBN (PDF) 978-3-374-08113-4

DOI 10.36199/978-3-374-08113-4

www.eva-leipzig.de

Das Berneuchener Buch, erwachsen aus den Konferenzen auf dem Rittergut Berneuchen, erschien vor einhundert Jahren. Es beschreibt die problematische Lage der Kirchen nach dem ersten Weltkrieg und weist Wege eines geistlichen Neuanfangs. Für die Berneuchener Gemeinschaften hat das Buch eine besondere und prägende Bedeutung. In den gegenwärtigen Diskussionen über den Weg der Kirche kann es eine eigene Stimme von nicht zu unterschätzender Aktualität sein.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

ISBN 978-3-374-08112-7



9 783374 081127
EUR 12,00 [D]