

*Dem Rad in die Speichen fallen –
aber wo und wie?
Luthers und Bonhoeffers Ethik der
Institutionen im Kontext des heutigen
Weltwirtschaftssystems**

Heinz Eduard Tödt hat auf der Konferenz des Internationalen Bonhoeffer-Komitees in Oxford im März 1980 einen Vortrag gehalten unter dem Titel »Wortwiderstand und politischer Widerstand in ethischer Verantwortung: der einzelne, die Gruppen und die Kirche«¹. Ziel meines Referates ist, den Ansatz dieses Referates in zwei Richtungen weiter zu entfalten: einmal in Richtung auf die Institution Wirtschaft, zum anderen durch eine ekklesiologische Differenzierung des Gruppenbegriffs. Ich könnte meinen Vortrag deshalb in Abwandlung der Tödtschen Formulierung auch betiteln: »Wortwiderstand und ökonomischer Widerstand in ethischer Verantwortung: der einzelne, die Gruppen und die Kirche«.

Man kann sich dem Problem der Ethik bei Luther und Bonhoeffer vor allem von zwei Fragerichtungen aus nähern. Einmal kann man fragen, wie Christus unter den Menschen wirklich wird. Dies erscheint als die Frage nach dem Leib Christi, nach dem Wirken des Heiligen Geistes im Leib Christi, nach den Folgen dieses Wirkens im Leben und Handeln der Christen untereinander und in der gesamten menschlichen Gemeinschaft.

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 2. 10. 1981 vor dem Bonhoeffer-Komitee beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in Ferch bei Potsdam und am 13. 1. 1982 vor der Theologischen Fakultät der Universität Wien gehalten habe. Den Teilnehmern der beiden Veranstaltungen danke ich für hilfreiche Hinweise in der Diskussion.

Zum anderen kann man aber auch von der konkreten institutionellen Wirklichkeit der menschlichen Gemeinschaft ausgehen. Man kann fragen, welche Forderungen sich von einem gedeihlichen Zusammenleben aus gesehen ergeben, welche konkrete Gestalt die Institutionen haben sollten, wie sie recht zu gebrauchen sind. Diese Fragen stellen sich unabhängig davon, ob Christen oder Nichtchristen im Blick auf diese Institutionen handeln. Allerdings sind sie als theologische Fragen darauf bezogen, wie Gott durch sie handeln will und wie Menschen vor Gott mit diesen Institutionen umgehen. Luther behandelt diese Fragen unter dem Thema der drei Stände: *ecclesia* (Kirche), *oeconomia* (das Haus und die Wirtschaft umfassend) und *politia* (politisches Gemeinwesen); Bonhoeffer stellt sie als die Frage nach den vier Mandaten: Kirche,¹ Ehe/Familie, Arbeit, Obrigkeit.

Beide Ansätze, beim Leib Christi und bei den Institutionen der menschlichen Gemeinschaft, sind bei Luther und Bonhoeffer auf verschiedene Weise miteinander verbunden, je nachdem, von welcher Erfahrungsebene oder welchem Aspekt des Glaubens an den trinitarischen Gott man ausgeht.

Die *erste* naheliegendste *Brücke* zwischen ihnen liegt darin, daß der Leib Christi, von der Perspektive menschlicher Institutionen aus gesehen, in der Stände- oder Mandatenlehre ausdrücklich als die Frage nach der *ecclesia*, der Kirche, erscheint. Hier darf man freilich nicht in den Fehler der altprotestantischen Dogmatik verfallen, die drei Stände als voneinander abgegrenzte Personengruppen zu verstehen. Nach Luther und Bonhoeffer sind die Stände/Mandate verschiedene Lebensbezüge, in denen jeder Christ und Mensch überhaupt vor Gott handelt und zur Mitarbeit an der Verwirklichung seines guten Willens berufen ist². Anders ausgedrückt: Der Mensch existiert vor Gott nicht nur als Person, sondern in einer Ganzheitlichkeit von Bezügen, die gegliedert und aufeinander bezogen sind.

Die *zweite Brücke* zwischen beiden Ansätzen ist die Frage nach Gottes Geboten. Im ersten Fall frage ich nach der Verwirklichung des Willens Gottes durch den Heiligen Geist im und durch den Leib Christi. Im zweiten Fall frage ich nach der konkreten Weltwirklichkeit, in der die Gebote

das Gewissen herausfordern oder ihm Anleitung zum guten Handeln geben (*usus theologicus* und *usus politicus legis*). *Drittens* könnte man die Lehre von den »Regimenten« (Regierweisen) Gottes als Brücke zwischen beiden Ansätzen benutzen. Im ersten Ansatz geht es dann um Gottes geistliches Regiment, das Menschen nicht nur im Gewissen herausfordert, sondern durch die Rechtfertigung in Christus befreit. In dieser geschenkten Freiheit treibt dann der Geist Christi in täglicher Erneuerung und täglichem Kampf dazu, Gottes Willen in der konkreten Wirklichkeit der Stände/Mandate freiwillig zu tun. Im zweiten Ansatz geht es darum, Christen und Nichtchristen, Freiwillige und Unfreiwillige, zwar unter Gottes geistliches Regiment zu rufen, aber auch im Ablehnungsfall ein Zusammenleben wenigstens unter Gottes weltlichem Regiment in Haus, Wirtschaft und Politik zu ermöglichen. Denn dazu gibt Gott den Menschen Vernunft, selbst wenn diese durch die Sünde mehr oder weniger geblendet und in ihrer Handlungsfähigkeit eingeschränkt ist (vgl. Röm 7,14ff).

Schließlich kann man *viertens* eine Brücke im Rahmen der Christologie schlagen. Luther tut das mehr indirekt, Bonhoeffer ausdrücklich. Im ersten Ansatz geht es unter diesem Aspekt um den rettenden, befreienden, rechtfertigenden, erlösenden Christus, der ein Volk unter die Herrschaft Gottes mit allen Gaben des Heiligen Geistes sammelt. Im zweiten um Christus, den Schöpfungsmittler und den Kosmokrator, der, schon jetzt in der Verborgenheit zum Herrn des Kosmos eingesetzt, alles in allem unter Gottes liebende Herrschaft bringen wird. Die christologische Verbindung zwischen Gemeinde und Weltwirklichkeit, zwischen Glauben und Vernunft, ist das mächtigste und unerläßliche Kriterium für alle Weltverantwortung der Christen, durch das jede Form von behaupteter Eigengesetzlichkeit auf den Willen Gottes hin geprüft werden kann.

Alle vier Brücken zwischen den beiden Ansätzen – die gegenseitige Bezogenheit der Stände/Mandate, der Gebote, der Regimente und der Gestalten Christi – stehen in einer gemeinsamen Spannung: dem endzeitlichen Kampf Gottes um die Aufrichtung seiner Herrschaft gegen die zerstörerischen und selbstzerstörerischen Mächte des Bösen. Sowohl der Leib Christi wie auch die menschlichen Institutionen

sind von diesem Kampf gekennzeichnet. Ja, die Unterscheidung beider Ansätze ist überhaupt nur deshalb nötig, weil vor dem vollendeten Reich Gottes der Leib Christi noch nicht alles in allem ist.

Um so deutlicher sind nun die hier nur skizzierten Brücken zu beachten (um keinem falschen Dualismus zu verfallen), wenn ich im Folgenden den doppelten Ansatz einer christlichen Ethik bei Luther und Bonhoeffer in zwei ersten Teilen entfalte, um ihn dann auf die konkrete Frage nach Kirche und Wirtschaft heute zu beziehen:

- I. Der Leib Christi als Ansatzpunkt einer christlichen Ethik bei Luther und Bonhoeffer
- II. Die westlich-kapitalistische Wirtschaft im Horizont der Stände/Mandatenlehre
- III. Notwendigkeiten und Möglichkeiten eines ökonomischen Widerstandes der Kirche in ihren verschiedenen Sozialgestalten heute

I. Der Leib Christi als Ansatzpunkt einer christlichen Ethik bei Luther und Bonhoeffer

1. Martin Luther

Bei Luther gehe ich vor allem von zwei Schriften aus, einer Früh- und einer Spätschrift, um die Kontinuität seines Ansatzes deutlich herauszustellen: 1. Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, 1519 (Clemen – Cl Bd. 1, 196ff)³ und 2. Von den Konziliis und Kirchen, Teil drei, 1539 (WA 50,624ff).

1.1 »Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament ...« Der Augustiner Luther setzt in dieser Frühschrift zunächst ganz traditionell mit augustinischen Definitionen ein. Er entschlüsselt das Sakrament des Abendmahls nach den drei Begriffen Zeichen (signum), Bedeutung (significatio), Glaube (fides). Das Kernstück der Auslegung ist der zweite Teil, die Bedeutung betreffend. Sie wird ausschließlich am

Begriff der *communio*, der Gemeinschaft des Leibes Christi entwickelt:

»... Comunicare auff latein heyst diß gemeynschafft empfahren wilchs wir auff deutsch sagen zum sacrament gehen und kupt daher das Christ' mit allen heyligen ist eyn geystlicher corper gleich wie einer stat volck eyn gemeyn und corper ist eyn yglicher burger des andern glydmas und der gantzen statt ... Also ist diß sacrament yn brott und weyn empfahren nit anders dan eyn gewiß tzeychen empfahren dißer gemeynschafft und eynleybung mit Christo und allen heyligen ... Also sagt Sanct Paulus I. Corin. X. Wir seyn alle eyn brott und eyn corper die wir von eynem brott und von eynem Kilch teyll nemen« (CI 1,197).

Dieser Ansatz enthält eine Voraussetzung und zwei Konsequenzen, die für Luther selbstverständlich, für uns keineswegs selbstverständlich sind.

Die *Voraussetzung* ist die, daß Christus und seine Heiligen eine untrennbare Einheit bilden. Luther handelt nicht zuerst ab, was beim Abendmahl zwischen Christus und dem einzelnen oder gar der Seele geschieht, um dann in einem zweiten Schritt den mit Christus verbundenen einzelnen seinerseits mit den anderen Christen und Menschen überhaupt zu verbinden, sondern Abendmahl ist Einleibung zugleich in Christus als Haupt und die Heiligen als Glieder. Das kann Luther im weiteren Verlauf der Schrift zu einer so erstaunlichen Formulierung bringen wie: »Drumb ist yn dißem sacrament unß geben die unmessige gottis gnad und barmhertzigkeit das wir da allen yamer alle anfechtung von unß legen auff die gemeyn und sonderlich auff Christo« (CI 1,199). Also gehe ich beim Abendmahl in gewisser Weise zuerst in die sichtbare eine Gemeinde ein, in der freilich Christus als Haupt gegenwärtig ist. Kein Hauch von Spiritualismus. Sichtbare Leiblichkeit. Konkrete Menschen in geschichtlich strukturierter Gemeinschaft. Dies ist festzuhalten trotz unserer atomisierten und abstrakten Gesellschaft, in der wir leben und die uns von den relativ übersichtlichen Verhältnissen Luthers trennt.

Die *erste Konsequenz* aus diesem Ansatz beschreibt Luther so:

... »Dyße gemeynschafft steht darynne das alle geystlich guter Christi und seyner heyligen mit geteyllet und gemeyn werden dem der dyß sacrament empfeht widderumb alle leyden und sund auch gemeyn werden und also

liebe gegen liebe antzundet wirdt und voreynigt Und das wyr auff der groben synlichen gleychniß bleyben. Wie yn eyner statt eynem yglichen burger gemeyn wirt der selben statt namen eere freyheyth handell brauch sitten hulff beystand schutz und der gleychen. Widderumb alle gefar fewr wasser feynd sterben scheden auffsetz und der gleychen. Dan wer mit geniessen will der muß auch mit gelten und lieb mit lieb vorgleychen. Hye sicht man das wer eynem burger leyde thut der thut der gantzen stad und allen burgern leyde Wer eynem woll thut Vordienet von allen andern gunst und danck. Alßo auch ym leyptlichen corper wie sanct Paulus sagt I. Corin. XII. da er diß sacrament geystlich vorcleret. Die glidmas seyn fureynander sorgfelig. Wo eyns leydet da leyden die andern alle mit wo es eynem woll gehet da frewen sich mit yhm die andern ßo sehen wyr. Thut yemant der fuß wee ia das cleynist tzinleyn ßo sicht das aug darnach greyffen die finger rumpffet sich das angesicht und der gantz corper boeget sich dahyn und haben alle zuthun mit dem cleynenen glidmaßlyñ widderumb wart man seyn woll ßo thut es allen glidmaßen woll« (Cl 1,197 f).

Nachdem wir durch die Taufe in diesen Leib eingeleibt sind, in dieser Stadt Bürger geworden sind, sind wir in diese Gemeinschaft mit Rechten und Pflichten eingebunden – ein lebendiger Prozeß des Gebens und Nehmens. Wenn wir angefochten sind durch Sünden, bösen Geist, böses Gewissen, Leid und Todesfurcht, »... ßo gehe er nur frölich zum sacrament des altars und lege seyn leyd yn die gemeyn und such hulffe bey dem gantzñ hauffen des geystlichen corpors« (Cl 1,199).

Umgekehrt – und das entfaltet Luther nun mit großer Ausführlichkeit – drängt die Liebe das Glied der Gemeinde dazu, ebenfalls allem Unfall, der »der Wahrheit und dem Wort Gottes« in der Gemeinde geschieht, entgegenzutreten – und zwar »an allen oertern der welt«, also im universalen Leib Christi in seinen Armen und Verfolgten:

... »Da muß nu deyn hertz sich yn die lieb ergeben und lernen wie diß sacrament eyn sacrament der lieb ist und wie dir lieb und beystand geschehn widderumb lieb und beystand ertzeygen Christo yn seynen durfftigen. Dan hie muß dir leyd seyn alle uneere Christi yn seynem heyiligen wort alle elend der Christenheit alle unrecht leyden der unschuldigen des alles zumall ubirschwencklich vill ist *an allen oertern der welt* hie mustu *weren thun bitten* und ßo du nit mehr kanst hertzlich mit leyden haben. Sich das heyst dan widderumb tragen Christus und seyner heyiligen unfall und widerwertikeit da geht dan der spruch Pauli. Eyner trag des andern puerden ßo erfüllet yhr Christus gepott. Sihe ßo tregstu sie alle ßo tragen sie dich widder alle und seynd alle ding gemeyn gutt und boeße *Da werden alle ding leychte und mag der boeße geyst widder die gemeyn nicht bestehn*. Alßo do Christ' das sacrament eyngesetzt. Sprach er das ist meyn leyb

der fur euch geben wyrdt das ist meyn blutt das fur euch vorgossen wirt Bo oft yhr das thut Bo gedenckt meyn dabey Als sprech er ich bin das heupt ich will der erst sein der sich fur euch gibt will ewr leyd und unfall mir gemeyn machen und fur euch tragen auff das yhr auch widderumb mir und untereynander Bo thut und alles last yn mir und mit mir gemeyn seyn unnd laß euch diß sacrament des alliß zu eynez gewissen warzeichen das yhr meyn nit vorgesset. Sondernn euch teglich dran ubet und vormanet was ich fur euch than hab und thu damit yhr euch stercken muget und auch eyner den andernn alBo trage« (Cl 1,199f; HdV.).

Der Horizont des Abendmahls ist die Unehre Christi, das Elend und Unrechtleiden in der ganzen Christenheit an allen Orten der Erde. Wer in diesen Körper eingeleibt ist, muß diesem Elend und Unrecht entgegentreten mit »*weren (Widerstand leisten), thun, bitten*« und, wenn die Möglichkeiten äußerlich dazu fehlen oder gehindert werden, mit *Mit-Leiden*. Dann werden alle Dinge leicht und der böse Geist vermag der Gemeinschaft in Christus nichts anzuhaben. Darin folgt der Körper seinem Haupt, der das Sakrament einsetzte, indem er sagte: »für Euch gegeben«.

In diesem Mit-Leiden – und das ist die *zweite Konsequenz* – wird auch deutlich, warum das Abendmahl im Unterschied zur Taufe oft gefeiert wird und was es heißt, das Abendmahl würdig zu gebrauchen. Die Taufe ist nur »ein Anheben und Eingang eines neuen Lebens« (Cl 1,200). Dieses neue Leben stößt aber auf übermäßig viel Widerstand und Anfechtung durch eigene und fremde Sünden und Leiden, durch Teufel, Welt, Begierden und Hoffnungslosigkeit. Darum ist *täglich* Beistand und Stärkung nötig. Das Abendmahl ist für die Hungrigen und Geängsteten da (Magnifikat, Lk 1,53).

Ja, nur wer so in eigener und fremder Bedürftigkeit in der realen Gemeinschaft des Miteinanderteilens das Abendmahl empfängt, empfängt es zur Stärkung und würdig (1. Kor 11!):

... »Nu wer yhm will und soll *gemeyn machen Christus und aller Christen unfall wer der warheit bey stehn unrecht weren der unschuldigen nott und aller Christen leyden mit tragen* der wirt unfall und widderwertikeit gnug finden an das yhm selb die boeß natur die welt d' teufel und sund anlegt teglich. Und gottis rad und will auch ist das er unß mit Bo vill hunden iagt und treybt ... das wir nach dißer stercke sollen unß sehnen und des heyiligen sacraments fro werden auff das wir seyn wirdig (das ist) begirig seyn« (Cl 1,201; HdV.).

So hat die Urchristenheit ganz praktisch Güter und Nahrung zusammengetragen (Collecta) und Geld gesammelt, um den Armen geben zu können. Auch ist von daher zu verstehen, warum es so viele Märtyrer gab. Darum hat Luther später in den neuen Kirchenordnungen als entscheidende Frage die Armenfrage behandelt (Kastenordnung usw.)⁴.

Luther kritisiert nicht nur die Kirche seiner Zeit, daß sie diese reale Gemeinschaft nicht praktiziert, sondern er spricht denen, die von der Gemeinschaft Christi und seiner Heiligen *nur* profitieren, *nur* hören und nicht mittun wollen, den Nutzen des Sakraments ab:

»Aber sie wollen nit widerumb auch gemeyn seyn wollen nit dem armen helffen die sund' dulden fur die elenden sorgen mit den leydenden mit leyden fur die andern bitten wollen auch nit der warheit beystehn der kirchen pesserung und aller Christen mit leyb gutt und ere suchen umb forcht der welt dz sie nit ungunst schaden smach odder den tod leyden mußen Bo doch gott will haben das alßo sie umb der warheit und des nehsten willen gedrunge werden tzur begirde solcher grosser gnade und sterck diß sacraments. Das seyn eygenutzige menschen den diß Sacrament nichts nutz ist ... Da wo die lieb nit teglich wechst und den menschen alßo wandelt dz er gemeyn wirt yderman da ist diß sacraments frucht und bedeutung nicht« (Cl 1,202).

Wenig später fügt Luther in Kritik am mittelalterlichen »Opus gratu opere operato« hinzu: »... yhe edler dz sacrament ist, yhe groeßer schaden auß seynez mißprauch kommet ubir die gantzen gemeyn ...« (Cl 1,206).

Fassen wir zusammen: Wahre und nutzbringende Teilnahme am Sakrament des Abendmahls ist identisch mit der realen Teilnahme an der Gemeinschaft mit Christus und seinen Heiligen. Diese Teilnahme am einen Leib Christi bringt dem Teilnehmenden überreiche Stärkung und Stützung, aber nur dann, wenn er seinerseits für Christus und seine Heiligen eintritt in Widerstand, Tun, Fürbitte und Mit-Leiden. Das entscheidet sich an der Stellung zu den »Dürftigen« Christi, die Not und Unrecht leiden – und zwar im universalen Leib Christi, an allen Orten der Welt.

1.2 »Von Konziliis und Kirchen«

Hat Luther in seinem frühen Sermon die »opus opere operato«-Frömmigkeit der mittelalterlichen Kirche vor Au-

gen, also die Vorstellung, das Sakrament des Abendmahls wirke an sich, so muß er in »Von Konziliis und Kirchen« (KK) gegen diese Front in neuer Gestalt in den eigenen Reihen vorgehen, nämlich gegen die sog. Antinomer. Sie halten das Gesetz in der christlichen Gemeinde für überholt und beziehen es nur auf die Ungläubigen.

In KK entfaltet Luther seine Ekklesiologie nicht mit Hilfe des Leibbegriffs, der beim Sakrament des Abendmahls im Vordergrund steht, sondern mit Hilfe der Begriffe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: »Ich glaube eine heilige Christliche Kirche, Gemeinschaft der heiligen«, also die *sancta Catholica Christiana* (WA 50,624). Zu ihr sagt er:

»das ist ein Christlich heilig Volck, das da glaubt an Christum, darumb es ein Christlich Volck heist, und hat den Heiligen Geist, der sie teglich heiligt, nicht allein durch die Vergebung der sunden, so Christus jenen erworben hat (wie die Antinomer nerren), sondern auch durch abthun, ausfegen und tödten der sunden, davon sie heissen ein heilig Volck« (ebd.).

Die Stelle, die im Sermon von 1519 die Entfaltung der realen Gemeinschaft Christi und seiner Heiligen einnahm, wird in KK durch die Entfaltung der realen Wirkungen des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Heiligen eingenommen (Bonhoeffer: Wirklichwerden der Christuswirklichkeit). Der Heilige Geist wirkt »per vivificationem et sanctificationem, durch teglich ausfegen der sunden und erneuerung des lebens« (WA 50,625). Das für unsere Fragestellung gegenüber dem »Sermon« Weiterführende ist dies, daß Zweck, Ziel und Wirkung des Heiligen Geistes in der Erfüllung der zehn Gebote, der zwei Tafeln des Mosegesetzes, gesehen werden. Denn die Frage der konkreten Erfüllung der zehn Gebote ist der Ort, wo Luther theologisch die Frage der Wirtschaft und der anderen institutionellen Gestaltungen des menschlichen Lebens ansetzt. Hier liegt, wie gesagt, eine Verbindung zwischen den Ansätzen beim Leib Christi und bei der Ständelehre. Nach der ersten Tafel gibt der Heilige Geist: rechte Erkenntnis Gottes, Stärke und Trost für die Gewissen, Überwindung des Teufels, Gotteslob, kurz: Glaube, Hoffnung, Liebe (WA 50,626). Auch die Erfüllung der zweiten Tafel (4.–10. Gebot) gibt der Geist, darunter die Vermeidung von Wu-

chern, Geizen und Übervorteilen und stattdessen »gern leihen, geben, helfen« (WA 50, 627).

»Solches thut der heilige Geist, der heiligt und erwecket auch den Leib zu solchem neuen leben, bis es volbracht werde in jenem leben. Und das heisst die Christliche heiligkeit, Und solche Leute muessen jmer auff erden sein, und solten gleich nur zween oder drey oder allein die kinder sein. Der alten sind leider wenig, Und welche es nicht sind, die sollen sich nicht für Christen rechnen, man sol sie auch nicht troesten, als seien sie Christen, durch viel geplauder von der vergebung der sunden und gnaden Christi, wie die Antinomer thun. Denn die selben, nach dem sie die Zehen gebot verwerffen und nicht verstehen, predigen sie dieweil von der gnade Christi viel, stercken aber und troesten diejenigen, so in sunden bleiben, das sie sich nicht fuerchten, noch erschrecken sollen für den sunden, denn sie alle weg sind durch Christum, und sehen und lassen gleichwol gehen die Leute in oeffentlichen sunden on alle neuerung oder besserung jres lebens, daraus man wol mercket, das sie warlich auch den glauben und Christum nicht recht verstehen und eben damit auffheben, da sie jn predigen. Denn wie kan der recht von den wercken des Heiligen Geists in der ersten Tafel, von trost, gnade, vergebung der sunden reden, der die werck des Heiligen Geists in der andern Tafeln nichts achtet, noch treibet, welche er verstehen kan und erfahren, jene aber nie versucht, noch erfahren hat? Darumb ist gewis, das sie weder Christum, noch Heiligen Geist haben oder verstehen, Und jr geschwetz ein lauter schaum auff der zungen ist, Und, wie gesagt, rechte Nestorij und Eutyches sind, die Christum bekennen oder leren in antecedenti in der substantz, und doch leugnen in consequenti oder jdiomaten, das ist, Sie leren Christum und vertilgen Christum, indem sie jn leren« (WA 50,627).

Wer also Christus ohne die reale Erfüllung der 2. Tafel der 10 Gebote predigt, »hebt« Christus »auf«, »vertilgt« ihn, d.h. gleichzeitig: er hebt das Kirchesein von Kirche auf. Luther führt das dann weiter nach den äußeren Merkmalen der Kirche aus (*notae ecclesiae*; WA 50,628ff). Er unterteilt sie nach sieben Merkmalen, die sich auf die erste Tafel, und sieben Merkmalen, die sich auf die Gebote 4–10 beziehen. (Vgl. WA 643,35ff; von daher ist es falsch, wenn man oft liest, was ich auch schon selbst geschrieben habe, daß Luther in KK 7 *notae ecclesiae* kennt; denn dabei unterschlägt man typischerweise die Erfüllung der 2. Tafel der Gebote, die sich auf das mitmenschliche Zusammenleben beziehen, als Erkennungszeichen der wahren Kirche.) Für unser Thema: Die Erfüllung des 7. Gebotes »Du sollst nicht stehlen«, auch im Blick auf wirtschaftliche Strukturen, gehört zu den Merkmalen der Kirche Jesu Christi. Wer dies unterschlägt, vertilgt Christus. Luther weiß konkret, zu

wem er spricht: zur römischen und zur pseudoreformato-
rischen, zur antinomistischen Häresie der »billigen Gnade«
(vgl. Bonhoeffer, Nachfolge), zu einem Glauben und zu ei-
ner Kirche, die meinen, sie könnten ohne Gemeinschaft
mit den Armen und Verfolgten, ohne Liebe zur Wahrheit
und zur Gerechtigkeit den Namen Christi tragen.

2. Dietrich Bonhoeffer

Formal gesehen ist Bonhoeffers *IV. Ansatz in der »Ethik«*
(EN, 200ff) identisch mit dem Ansatz Luthers beim Leib
Christi, wie er sich aus den beiden untersuchten Schriften
ergab. Bonhoeffer bestimmt das Problem einer christlichen
Ethik als »Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwer-
den, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte
und Ereignis (Glaube) oder, um an Stelle des vieldeutigen
Begriffes den eindeutigen Namen der Sache selbst aus-
zusprechen, von Jesus Christus und dem Heiligen
Geist« (EN, 203). Das neutestamentliche »Bild«, mit dem
er am ehesten das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit
ausdrücken kann, ist für ihn »das Bild des Leibes Jesu
Christi selbst, des Menschgewordenen, Gekreuzigten und
Auferstandenen« (EN, 218).

Auf der anderen Seite nimmt es bei der geschichtlichen
Differenz zwischen Luther und Bonhoeffer nicht wunder,
daß bei aller Ähnlichkeit des Ansatzes letzterer inhaltlich
und argumentativ neue Zuspitzungen vornimmt. Ich sehe
vor allem zwei.

2.1¹ Die Situation des Widerstandes

Die erste dürfte mit der Situation zusammenhängen, in der
Bonhoeffer schreibt, der Situation der Koalition mit einer
säkularen Verschwörergruppe. Luther schrieb sowohl in
seinem »Sermon« von 1519 wie auch in KK aus einer Si-
tuation von innerhalb der Kirche – zwar Irrlehren abweh-
rend, aber doch so, daß der Ort des Schreibens innerhalb
des Leibes Christi im engeren Sinn der versammelten, im
Heiligungskampf befindlichen Kirche lag. So schrieb Bon-
hoeffer seine Dissertation »Sanctorum Communio« und
die »Nachfolge«.

Die Situation der »Ethik« jedoch ist bekanntlich die, ohne Rückendeckung selbst der Bekennenden Kirche einen Ort als Glied der Gemeinde Jesu Christi finden zu müssen (vgl. DB, 803 ff). Diese Situation spiegelt sich vor allem in gewagten, bis an den Rand des biblisch Möglichen gehenden Aussagen über die kosmische Universalität der Christuswirklichkeit, des Leibes Christi.

»Im Leibe Jesu Christi ist Gott mit der Menschheit vereint, ist die ganze Menschheit von Gott angenommen, ist die Welt versöhnt mit Gott. Im Leibe Jesu Christi nahm Gott die Sünde aller Welt auf sich und trug sie. Es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre. Wer den Leib Jesu Christi im Glauben anschaut, der kann nicht mehr von der Welt reden, als sei sie verloren, als sei sie von Christus getrennt, der kann sich nicht mehr in klerikalem Hochmut von der Welt trennen. Die Welt gehört zu Christus, und nur in Christus ist sie, was sie ist. Sie braucht darum nichts Geringeres als Christus selbst. Alles wäre verdorben, wollte man Christus für die Kirche aufbewahren, während man der Welt nur irgendein, vielleicht christliches, Gesetz gönnt. Christus ist für die Welt gestorben, und nur mitten in der Welt ist Christus Christus. Es ist nichts als Unglaube, der der Welt – gewiß aus gut gemeinten pädagogischen Gründen, die doch immer einen leichten Beigeschmack von Klerikalismus haben – weniger geben will als Christus. Hier wird mit der Fleischwerdung, mit dem Kreuzestod, mit der leiblichen Auferstehung nicht Ernst gemacht, der Leib Christi wird verleugnet.

Wird nun aber vom Neuen Testament der Begriff des Leibes Christi auf die Gemeinde übertragen, so ist auch damit keineswegs etwa in erster Linie die Absonderung der Gemeinde von der Welt zum Ausdruck gebracht, sondern es ist ganz im Zuge der neutestamentlichen Aussage über die Fleischwerdung Gottes in Christus gerade dies bezeugt, daß im Leibe Christi alle Menschen angenommen, beschlossen, getragen sind und daß die Gemeinde der Glaubenden eben dies der Welt durch Worte und Leben kundzutun hat. Nicht die Absonderung von der Welt, sondern das Hineinrufen der Welt in die Gemeinschaft dieses Leibes Christi, zu dem sie in Wahrheit schon gehört, ist hier gemeint. Daß dieses Zeugnis der Gemeinde der Welt fremd ist und daß die Gemeinde mit diesem Zeugnis sich selbst als der Welt fremd erfährt, ist erst eine immer wieder eintretende Folge der im Leibe Christi gegebenen Gemeinschaft mit der Welt. Abgesondert ist die Gemeinde von der Welt durch nichts anderes als dadurch, daß sie die Wirklichkeit des von Gott Angenommenseins, die aller Welt gehört, glaubend über sich gelten läßt und eben darin als aller Welt geltend bezeugt.

Der Leib Jesu Christi, wie er sich uns besonders am Kreuz darstellt, zeigt dem Glauben ebensowohl die Welt in ihrer Sünde und in ihrem Geliebthein von Gott, wie die Gemeinde als die Schar derer, die ihre Sünde erkennen und sich Gottes Liebe gefallen lassen« (EN, 218 ff).

Den Mut zu solchen Aussagen gewinnt Bonhoeffer durch die neutestamentliche Tradition des Kolosserbriefes, insbesondere des Christushymnus in Kol 1,15 ff und des Johannesprologs (Joh 1). Gewiß kommt ihm hier die Barthsche Tradition in der Bekennenden Kirche zugute, die die Weltverantwortung der Christenheit aus der Königsherrschaft Christi begründen gelernt hatte. Aber niemand wagte sich doch soweit in das Leiden Christi »vor den Toren« hinaus, daß er den Kampf gegen die Verfolgung der Juden oder die Verschwörung gegen Hitler als Sache Christi selbst gewagt hätte wie Bonhoeffer.

2.2 Wider das »Denken in zwei Räumen«

Die zweite Zuspitzung, in der Bonhoeffer den mit Luther gemeinsamen Grundansatz in neuer Front entfaltet, ist seine Front gegen das »Denken in zwei Räumen«, das die Geschichte der abendländischen Kirche und Theologie in verschiedenen Varianten durchzieht und das sich deshalb dem Ansatz bei der einen Wirklichkeit des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes »wie ein Koloß« hindernd in den Weg stellt. Bonhoeffer sieht selbst genau den Ort der Gemeinsamkeit und Differenz mit Luther, wenn er schreibt:

»Wie Luther das Weltliche polemisch gegen die Sakralisierung der römischen Kirche ins Feld führte, so muß diesem Weltlichen in demselben Augenblick, in dem es in Gefahr steht, sich zu verselbständigen, wie es bald nach der Reformation geschah und im Kulturprotestantismus seinen Höhepunkt erreichte, vom Christlichen, vom »Sakralen« her polemisch widersprochen werden. Es handelt sich dann in beiden Fällen um genau denselben Vorgang, nämlich um den Hinweis auf die Gottes- und Weltwirklichkeit – Jesus Christus. Wie aber Luther gegen das sich verselbständigende, sich von der Wirklichkeit in Christus lösende Christliche mit Hilfe des Weltlichen im Namen einer besseren Christlichkeit protestierte, so muß auch der heutige polemische Gebrauch des Christlichen gegen das Weltliche im Namen einer besseren Weltlichkeit geschehen und darf gerade nicht wieder in eine selbstzweckliche statische Sakralität führen. Allein in diesem Sinne einer polemischen Einheit darf Luthers Lehre von den zwei Reichen aufgenommen werden und ist sie wohl auch ursprünglich gemeint« (EN, 212).

Die konkreten Gegner, mit denen sich Bonhoeffer auseinandersetzt, sind die Pseudolutheraner mit ihrer Irrlehre von der »Eigengesetzlichkeit der Ordnungen« sowie der

Kulturprotestantismus, der nach Bonhoeffer die gleiche Irrlehre zugrundelegt und überdies diese Eigengesetzlichkeit »gegen den sakralen Bezirk zur Geltung bringt« (EN, 209). Hinter diesen theologischen Irrwegen sieht Bonhoeffer mit Recht den empirisch-positivistischen Wirklichkeitsbegriff (EN, 206) und den Säkularisierungsprozeß der Neuzeit mit seiner dämonischen Verkehrung der in Christus geschenkten Freiheit (EN, 102 ff). Trotzdem ist die Zielrichtung Luthers und Bonhoeffers im tiefsten Grund identisch, wenn man von der Front gegenüber der mittelalterlichen Kirche absieht, die nicht so sehr Bonhoeffers Problem ist. Die gemeinsame Front ist der Antinomismus⁵. Das zeigt sich in dem Fragment »Personal«- und »Sach«-Ethos (EN, 341 ff), das ungefähr zur gleichen Zeit des IV. Ansatzes, nämlich 1940/41, entstanden sein muß. Hier führt Bonhoeffer die Lehre von den Eigengesetzlichkeiten auf die Irrlehre von prinzipiellen Adiaphora zurück, die im Antinomismus wurzelt:

»Die Aussonderung der Sachwelt ... von Gottes Geboten bedeutet ... die Preisgabe der Christusherrschaft über einen Lebensbereich und damit *Antinomismus*« (EN, 348; HdV.).

Es gibt lediglich einen Punkt, der zwar bei Bonhoeffer nicht fehlt, aber angesichts seiner Konzentration auf die politische Widerstandssituation nicht so klar im Ansatz heraustritt wie bei Luther: daß sich die Teilnahme am Leib Christi konstitutiv mit dem »wären, tun, bitten und mitleiden« für die Armen und Elenden verbindet. Das gilt sowohl für den Ansatz beim Abendmahl wie für das Ausziehen der Linien im Blick auf die Armen⁶. Das ändert jedoch nichts an der Gemeinsamkeit des Ansatzes mit Luther. Denn im »wären, tun, bitten und mitleiden« für die zu Unrecht Verfolgten ist Bonhoeffer selbst in den Märtyrertod gegangen – die höchste Form des auch von Luther anvisierten Teilnehmens am Leib Christi und seiner Heiligen. Es geht mir nur um die Konstituierung der Frage nach der Wirtschaft im Leib-Christi-Ansatz. Und hier möchte ich einen situationsbedingten und vielleicht auch in anderen Voraussetzungen liegenden relativen Unterschied zwischen Luther und Bonhoeffer sehen, insofern Luther das Thema

Arme und Wirtschaft ausdrücklich anspricht. Wir werden bei der Betrachtung der Wirtschaftsfrage im Ansatz bei den Ständen/Mandaten zu prüfen haben, ob sich diese am Leib-Christi-Ansatz gemachten Beobachtungen bewahrheiten oder nicht.

Zunächst jedoch geht es um die Frage, wie weit der bei Luther und Bonhoeffer gefundene Ansatz in unserer eigenen geschichtlichen Situation trägt. Dabei rede ich naturgemäß vor allem von der Situation der westlichen Hälfte der industrialisierten Gesellschaften des Nordens aus.

3. Leib Christi heute, zerspalten in Räuber, Nutznießer und Beraubte

Die eigentliche Brisanz bekam die Südafrikafrage für die lutherischen Kirchen in Südafrika selbst und im Rahmen des Lutherischen Weltbundes, als man nach und nach begriff, daß sich die Apartheid so in der Kirche spiegelt, daß sie den Tisch des Herrn und die Organisation der Kirche gleichen Bekenntnisses spaltet. Die Ausgangslage einer stärkeren Bewußtwerdung der Kirchen gegenüber der Apartheid war formal gesehen also derjenigen ähnlich, die unter der Naziherrschaft zur Bildung einer Bekennenden Kirche führte. Nicht das Unrecht der Apartheid in wirtschaftlicher, sozialer und politischer Hinsicht an sich setzte die Kirchen in Bewegung (ähnlich wie auch seinerzeit z. B. die Judenfrage an sich nur einzelne wie Bonhoeffer zu klarer Einsicht brachte), sondern erst ihre Auswirkungen innerhalb der Kirche.

Nachdem dieser Ansatz in der Diskussion um Südafrikas Apartheid gefunden war, konnten die Mauern abgebaut werden, die die neulutherische pseudotheologische Lehre von den sog. zwei Reichen vor der sozio-politischen Verantwortung der Kirche in dieser Situation aufgebaut hatte. Es war zumal Manas Buthelezi, der immer wieder ausführte: Was hilft es, daß wir – schwarz und weiß – einmal ausnahmsweise zusammen zum Tisch des Herrn gehen können, wenn wir anschließend auf das Verbot stoßen, im nächsten Restaurant eine Tasse Tee gemeinsam zu trinken?

Das Ergebnis dieses Lernprozesses – jedenfalls auf der theologischen und kirchlichen Formulierungsebene – war der Beschluß der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Dar-es-Salaam 1977, der »auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren«, die Apartheid zu einer Frage des status confessionis erklärte:

»Die Zustimmung zu einem Bekenntnis ist mehr als die formale Anerkennung einer Lehre. Kirchen, die die Bekenntnisse der Kirche unterschrieben haben, verpflichten sich damit, durch ihr tägliches Zeugnis und ihren täglichen Dienst zu bekunden, daß das Evangelium sie ermächtigt hat, als Gottes Volk zu leben. Sie verpflichten sich auch dazu, in ihrem Gottesdienst und am Tisch des Herrn die Brüder und Schwestern anzunehmen, die zu anderen Kirchen gehören, die dasselbe Bekenntnis akzeptieren. Die Zustimmung zu einem Bekenntnis sollte zu konkreten Erweisen der Einheit im Gottesdienst und in der Zusammenarbeit an den gemeinsamen Aufgaben der Kirchen führen. Unter normalen Umständen können Christen in politischen Fragen verschiedener Meinung sein. Jedoch können politische und gesellschaftliche Systeme pervertieren und unterdrückend werden, so daß es mit dem Bekenntnis übereinstimmt, sich gegen sie zu stellen und für Veränderung zu arbeiten. Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im südlichen Afrika zu erkennen, daß die Situation im südlichen Afrika einen status confessionis darstellt. Das bedeutet, daß Kirchen auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und unzweideutig das bestehende Apartheidsystem ablehnen.«⁷

Das heißt: Wenn auch über Umwege – und zunächst meist nur verbal ohne praktische Konsequenzen – haben die lutherischen Kirchen über den Begriff des status confessionis erkannt, daß die Teilnahme am Leib Christi systematische Unterdrückung und Ausbeutung von bestimmten Menschengruppen innerhalb und außerhalb der Kirche ausschließt.

Darum versuchen einige Theologen, darunter auch ich, die Erfahrung der katastrophalen und immer katastrophaler werdenden internationalen Wirtschaftsmechanismen und -prozesse, die jährlich ca. 30 Millionen Menschen das Leben kosten, vom Leibe Christi her zu begreifen, zu durchdringen und Einfluß darauf zu nehmen. Die Industrieländer des Nordens, darunter auch die BRD und die DDR in unterschiedlichem Maß, werden u. a. dank der geltenden Zoll-, Handels- und Transportbedingungen laufend reicher

auf Kosten der Mehrheit in den immer ärmer werdenden Rohstoffländern. Das bedeutet ekklesiologisch gesehen, daß die Christen und Kirchen des Nordens ihren wachsenden oder jedenfalls verteidigten Wohlstand ebenfalls zumindest teilweise auf Kosten der Christen und Kirchen in den Rohstoffländern gewinnen. Das heißt, wenn wir überhaupt noch ein universaler Leib Christi sind, so besteht dieser Leib aus aktiven Räubern, passiven Nutznießern und Beraubten. Es ist eine Täuschung, die nach wie vor auf dem »Denken in zwei Räumen« beruht, wenn wir meinen, die eine Wirklichkeit zerfiele in eine böse Welt und eine nicht ganz so böse Kirche, die doch zum Beispiel immerhin so viel für Entwicklungshilfe tue. Selbst wer den Ansatz des Johannesprologs, des Kolosserbriefes und Bonhoeffers vom universalen Leib des kosmischen Christus nicht mitmachen kann oder will, muß sich dem Argument beugen, daß bereits im Leib Christi im engeren Sinn, der sichtbaren Kirche, dieser Leib heute in Räuber, Nutznießer und Beraubte auseinandergerissen wird.

Ernst Lange war einer der ersten, die dies erkannt haben, wenn er schon 1972 im Zusammenhang mit der Sitzung der ÖRK-Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Löwen schreibt:

»Zumindest für einige der in den Sektionen behandelten Probleme ist es strittig, ob es nur um das ›bene esse‹, also um Erneuerung oder um das ›esse‹, also um institutionelle Buße, um einen notwendigen Eingriff in die Substanz der Lehr- und Verfassungstradition geht. Wenn es wahr ist, daß ›der Christus der Eucharistie derselbe ist wie der Christus der Armen‹, dann steht im Zusammenhang von Sakramentsverständnis und sakramentaler Praxis einerseits und dem Prinzip der sozialen Gerechtigkeit als einer nicht diskutablen Norm kirchlicher Selbstgestaltung und kirchlichen Welthandelns andererseits das Ausmaß ihrer Glaubwürdigkeit. Und was den innerkirchlichen Rassismus anlangt, so ist eine Vorform des Problems zweifellos schon das Judaismusproblem im Neuen Testament, und Paulus hat bekanntlich geurteilt, in dieser Sache gehe es um Evangelium und Dysevangelium, also um Heil und Unheil.«⁸

Wenn diese später noch zu erweiternden kurzen Andeutungen zur gegenwärtigen Verflechtung des Leibes Christi mit dem Antileib einer räuberischen und mörderischen Ausbeutungs- und Unterdrückungsmaschinerie richtig wären – was würde daraus für die christliche Ethik, ja, die

Kirche als Kirche folgen? Hätten wir es mit der Frage nach dem normalen christlichen Umgang mit sozio-ökonomischen und politischen Institutionen zu tun, oder ist eine Situation gegeben, in der Christen und Kirchen um Christi willen kirchlich gesehen einen eindeutigen *casus confessionis* (Bekennnisfall) feststellen und, ökonomisch-politisch gesehen, sich am Widerstand beteiligen, also »dem Rad in die Speichen fallen«⁹ müssen? Und wenn ja, wie?

Im Blick auf das Kirchesein der Kirche ist damit die Frage gestellt, ob wir es im Fall der eigenen Kirche mit dem normalen »Heiligungskampf«, dem Kampf mit der irrenden oder gar mit der falschen Kirche zu tun haben¹⁰. Man kann davon ausgehen, daß es sich hier – im Unterschied zu den weißen Kirchen Südafrikas – noch nicht um einen Kampf mit der falschen Kirche handelt. Denn dazu würde gehören, daß unsere Kirche diejenigen Christen, Gruppen und Gemeinden gewaltsam verfolgt oder verfolgen lassen würde, die ein klares Christuszeugnis gegen systematische ökonomische Ausbeutung und Tötung ablegen. Also kann es sich zunächst höchstens darum handeln, innerhalb der irrenden Kirche mit klarem Christuszeugnis zur Wahrheit und Gerechtigkeit herauszufordern. In diesem Prozeß des Bekennens muß sich herausstellen, ob unsere Kirche Buße tut oder zur falschen Kirche wird.

Um die Frage der christlichen Teilnahme am ökonomischen Widerstand beantworten zu können, reicht im übrigen unser bisheriger ekklesiologischer Ansatz nicht aus. So entscheidend es ist, die christliche Ethik voll und bewußt in der offenbaren Christuswirklichkeit, dem »Leib Christi und seiner Heiligen« anzusetzen, so entscheidend ist es auch, nicht in den Kurzschluß zu verfallen, die Weltwirklichkeit direkt aus der Wirklichkeit der Kirche abzuleiten oder sich auf diese zu beschränken. So wenig es theologisch erlaubt ist, die Weltwirklichkeit in sich, abgesehen von Gottes Offenbarung in Christus, interpretieren und bearbeiten zu wollen, so sehr muß sie doch theologisch sorgfältig in ihrer eigenen strukturellen Wirklichkeit und Möglichkeit erfaßt werden. Dieser unaufgebbaren Unterscheidung, aber spannungsvollen Bezogenheit auf den einen in Christus offenbaren Gott trägt Luther durch seine Regimenten- und Ständelehre, Bonhoeffer durch seine Mandatenlehre im

Kontext des endzeitlichen Kampfes Gottes gegen die Mächte des Bösen Rechnung. Bevor wir deshalb abschließend auf die Frage unseres Themas nach dem »Wo« und »Wie« des Widerstandes heute eingehen können, müssen wir erst in einem zweiten Durchgang die Frage der sozio-ökonomischen und politischen Institutionen in ihrer Eigenbedeutung aufwerfen.

II. Die westlich-kapitalistische Wirtschaft im Kontext der Stände- und Mandatenlehre

Wie eingangs dargestellt, geschieht die Verknüpfung des Leibes Christi und seiner Heiligen mit der Weltwirklichkeit und der Verantwortung für diese bei Bonhoeffer wie bei Luther auf vier Wegen: über die Erfüllung der zehn Gebote, die inhaltlich mit dem »Gesetz Christi« identisch sind; über die Unterscheidung und Zuordnung verschiedener Regimente, Regierweisen Gottes und verschiedener Stände und Mandate, in denen die Menschen vor Gott die Gebote konkret in einer institutionell differenzierten Weltwirklichkeit wahrnehmen können, und über den Zusammenhang der Gestalten Christi als Schöpfungsmittler, Retter und Kosmokrator.

Luther entfaltet den Aspekt der Gebote Gottes besonders geschichtswirksam im Kleinen und Großen Katechismus, den der Regimente und Stände in verschiedenen Einzelschriften, die auch in der Forschung viel diskutiert wurden¹¹. Bonhoeffer geht im Rahmen der Ethik konkret auf die Gebote vor allem in dem 1940 entworfenen »Schuld-bekennnis« ein (EN, 117 ff), auf die Mandatenlehre und die Christologie vor allem im schon erwähnten IV. Ansatz (EN, 220 ff) und später im Teilentwurf des V. Ansatzes (EN, 303 ff). Der einzige formale Unterschied zwischen Luther und Bonhoeffer ist, daß dieser die klassische *oeconomia* Luthers in Familie und Arbeit auseinandernimmt. Im übrigen bin ich der Meinung, daß Bonhoeffer die Intention Luthers vollkommen getroffen hat, wenn er gegen das »Denken in zwei Räumen« die Einheit der Mandate bei aller Unterschiedenheit hervorhebt. Das heißt, daß Ökono-

mie und Politik grundsätzlich keine Eigengesetzlichkeit in dem Sinne beanspruchen können, daß sie aus der Verantwortung gegenüber Gottes Gebot entlassen werden, ohne sich selbst zu zerstören – oder anders: ohne durch die Mächte des Bösen – wenn und insofern Menschen und menschliche Institutionen sich ihnen preisgeben – zerstört zu werden. Darum zeichnet nicht Anerkennung des status quo, sondern Kampf das Leben in den Ständen und Mandaten. Ihre Einheit, von Christus her gesehen, bedeutet: Christus ist Schöpfungsmittler, -erlöser und -vollender zugleich. Vom Leib Christi her gesehen: Die Kirche und nicht nur der einzelne Christ trägt volle Mitverantwortung für das ganze Heil der Welt in Christus, einschließlich der sozio-ökonomischen und politischen Aspekte der menschlichen Existenz.

Ich möchte an dieser Stelle die systematischen Fragen der Stände- und Mandatenlehre als ganzer nicht weiter verfolgen, sondern das konkrete Problem der ökonomischen Institutionen und Prozesse zur Zeit Luthers und Bonhoeffers und in unserer eigenen Situation in den Mittelpunkt der Überlegungen stellen.-Unnötig zu betonen, daß ich nicht selbst Ökonom bin, sondern Theologe. Meine Überlegungen sind zwar in Gesprächen mit kritischen Ökonomen erhardt, jedoch offen für weitere Verfeinerung.

1. Bonhoeffers Äußerungen zur Wirtschaft

Hier gehe ich zuerst auf Bonhoeffer ein, weil ich der Meinung bin, daß er im Blick auf unsere heutigen Fragen keinen Fortschritt, sondern eher einen Rückschritt gegenüber Luther bringt. Während Luther ganze Schriften über diesen Fragenkreis entwickelt hat, war dem Propheten Bonhoeffer an dieser Stelle im Unterschied zu seiner Bedeutung für Kirche und Politik scheint's kein dabar jahwe, kein *vollmächtiges Wort im corpus seiner Schriften beschieden*, die jedoch manchmal trotz ihrer Allgemeinheit auf die richtigen Fragen deuten¹². Bonhoeffer ist denn auch an dieser Stelle gerade von seinen zustimmendsten Interpreten kritisiert worden¹³. Gehen wir trotzdem einige Stellen durch, um zu zeigen, daß wir uns im folgenden nicht gegen

den Grundansatz Bonhoeffers wenden, sondern hier nur von ihm unterentwickelte, aber für uns lebenswichtige Fragestellungen kritischer und ausführlicher entfalten müssen, als er selbst dies getan hat.

Ich möchte hier nicht im einzelnen auf Bonhoeffers Aphorismen zum Thema »Kirche und Proletariat« in »Sanctorum Communio« eingehen¹⁴. Immerhin kommt er hier zu dem Schluß, daß die Kirche der Zukunft weder bürgerlich noch in einem erzwungenen Sinn sozialistisch sein kann, obwohl er dem »Sozialismus eine gewisse ›Affinität‹ zur christlichen Gemeindeidee« bescheinigt. Es bringt in der Sache kaum weiter, immer wieder den paternalistischen Charakter dieser Äußerungen eines jungen Doktoranden aus gutem Hause zu beschwören.

Wichtiger ist dagegen die Frage, ob Bonhoeffer in der Wirtschaftsfrage ebenso über die schlimmen Äußerungen seiner Vikarszeit in Barcelona in national-liberaler Tradition (Naumann!) hinausgekommen ist wie in der Kriegsfrage¹⁵. Denn hier behauptet er, sozialdarwinistisch wie die damaligen liberalen Theoretiker, »daß wir heute in ein Wirtschafts- und Geschäftsleben hineingestellt sind, wo der kleinere von dem größeren ruiniert werden muß und daß, wenn wir uns am geschäftlichen Leben beteiligen wollen, wir genötigt sind, in diesem Sinne mitzuwirken«. Er kennt demgegenüber aber nur karitative Hilfe und »ehrfürchtig-demütiges Staunen vor Gottes wunderlichen Wegen«.

Neue Erfahrungen mit den Armen und auch mit Arbeitern machte Bonhoeffer während seines Amerikaaufenthaltes 1930/31. Er sah auch das Interesse, das Kapitalisten an einer fundamentalistischen Frömmigkeit haben, und die Notwendigkeit empirischer Analyse von Gesellschaft und Politik, aber die Konklusion, die T. Day zieht, scheint mir treffend: »Bonhoeffer did not explore the implications of such facts, but he had begun to see them.«¹⁶ Immerhin kommt er 1932 zu einer solchen Aussage wie in den Kommentaren zu P. Schütz, *Säkulare Religion*: Schütz unterscheidet darin zwei Typen, a) die imperiale,

»b) die mammonistische Religion. Kapitalismus und Heilsgewißheit sind Milchbrüder. Der Zugriff nach den Gütern ist der Zugriff nach Gott. Ausgewählt sein realisiert sich in wirtschaftlichem Erfolg in Weltgestaltung. Von hier aus ist die Bedeutung der russischen Revolution neu zu sehen.

Sie ist der Protest gegen den kapitalistischen Christus, nicht gegen Christus schlechthin. Nur noch als kapitalistischen hat und kennt ihn der Westen. Der Protest gegen diesen Christus ist mehr als berechtigt. Ähnlich steht es mit dem Boykott des weißen Christus durch die jungen Neger Amerikas. Sie wollen einen schwarzen Christus. Ihr Boykott gilt dem Christus, den die Weißen für sich reklamieren und zur Tarnung ihrer Herrschaftssucht nutzen. Angeblich christliches Märtyrertum ist in Wahrheit politisches Märtyrertum (Armenien)«¹⁷.

Aber in seiner Berliner Dozentenzeit, aus der diese Äußerungen stammen, arbeitet er zwar praktisch mit Arbeitslosen, jedoch entscheidet er sich – abgestoßen durch den Kollektivismus in dem ihm bekannten Sozialismus – nicht klar ideologisch gegen den Kapitalismus¹⁸. Ihm war die Friedensfrage wichtiger als die ökonomisch soziale (GS I, 175ff). Seine Vision versucht in jener Zeit, über die auf Gewalt und Herrschaft über Menschen und Natur aufgebaute westliche Zivilisation mit Hilfe der indischen (Gandhi) hinauszukommen, nicht durch kritisch-konstruktive Arbeit an den Fragen der Ökonomie¹⁹.

1935 erhofft er immerhin von einem ökumenischen Konzil, daß »es ein richtendes Wort sprechen wird über Krieg, Rassenhaß und soziale Ausbeutung« (GS I, 261) – also über unsere Jahrhundertprobleme, zu deren Aufzählung heute nur noch das ökologische hinzuzufügen wäre. Und in der Ethik deutet er 1940 an, daß das Neue Testament »Staats- und Wirtschaftsformen (kennt), die mit Gottes Gebot an sich in Widerspruch stehen: Apokalypse 13« (EN, 346; HdV.)²⁰. Aber zu konkreter Analyse stößt er selbst in dem dafür vorgesehenen Abschnitt der Mandatenlehre über das Mandat der Arbeit nicht vor (EN, 222f). Erstaunlicherweise entgeht ihm sogar bei ansonsten hellsichtigen Äußerungen zur Technik in »Erbe und Verfall« der konstitutive Zusammenhang dieser herrschenden und nicht dienenden Technik mit der industriellen Produktionsweise (EN, 104f).

Das Äußerste, was Bonhoeffer meines Erachtens erreicht, ist die Übernahme dieses unaufgeschlüsselten und unbewältigten Problemkomplexes in sein von keinem späteren eingeholtes *Schuldbekennnis* von 1940 (EN, 122). Hier faßt er unsere Situation gegenüber dem 7. Gebot in den lapidaren Satz:

»Die Kirche bekennt, Beraubung und Ausbeutung der Armen, Bereicherung und Korruption der Starken stumm mit angesehen zu haben.«

Man könnte abschließend sagen, daß sein Weg in dieser Frage von einem tragischen Gefühl der Ohnmacht zu einem ohnmächtigen Schuldbekennnis ging.

2. Luther

Anders Luther! Nicht, daß er oder seine Zeit das Problem gelöst hätten. Aber er spricht eindeutig und nimmt den Kampf konkret auf.

Zunächst ist es wichtig, sich noch einmal den theologischen Ort zu vergegenwärtigen, an dem Luther die Wirtschaft (*oeconomia*) als »Stand«, in dem der Mensch vor Gott zum Glaubensgehorsam gerufen ist, behandelt. Es ist dies die Auslegung des 7. Gebots und der Bergpredigt, die beide auch in diesem Zusammenhang von Luther als Einheit, als Ausdruck des Liebeswillens Gottes gesehen werden. Sie werden also nicht privatisierend ausgelegt, sondern nach Luther beziehen sie sich auf alles, »wo man hantieret gelt umb wahre oder arbeit nimpt und gibt« (Gr. Katechismus, Cl 4,34). Das entspricht Luthers Grundauffassung vom Predigtamt, dessen Funktionen er ebenfalls nach den beiden Tafeln des Gesetzes unterscheidet, der der Gottesbeziehung und der gegenüber dem strukturierten Miteinander der Menschen. In der »Schulpredigt« sagt er über den Prediger, daß »... er alle stende berichtet und unterweiset, wie sie eusserlich jnn jhren ampten und stenden sich halten sollen, damit sie fur Gott recht thun ...« (Cl 4,154, 39ff). Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, daß Luther mehrfach intensiv in die Debatte um wirtschaftliche Probleme seiner Zeit eingreift. Gerta Scharffenorth hat in ihrem Aufsatz »Die Bergpredigt in Luthers Beiträgen zur Wirtschaftsethik«²¹ einen schönen knappen Überblick über die Aussagen Luthers und seine theologische Methodik geliefert. Ich will deshalb hier nur wenige, für unseren Zusammenhang wichtige, Probleme herausgreifen.

Als erstes einige Bemerkungen zur Auslegung des 7. Gebotes im Großen Katechismus. Wenn man bedenkt, daß

Luther hier einen »unterricht für die kinder und einfeltigen« geben will, eine Hilfe für den Hausvater, der diese Stücke mindestens wöchentlich einmal mit der Großfamilie traktieren soll (Cl 4,1), so ist es schlechterdings frappierend zu sehen, wie die Auslegung des 7. Gebotes nicht so sehr auf die privaten Sünden der kleinen Diebe, sondern auf die »großen gewaltigen Ertzdiebe« abzielt (Cl 4,35). Nach seinem Urteil ist die Welt durch alle Stände hindurch ein »großer weiter stall vol grosser diebe« (ebd.). Damit meint er nicht nur den kleinen Wochenmarkt, sondern die, »so aus dem offenen freyen marckt nichts denn ein schindeleich (Schindanger) und raubhaus machen da man teglich die armen uebersetzt (überevorteilt) newe beschwerung und teurung macht und iglicher des marckts braucht nach seinem mutwillen ...« (Cl 4,37). Die Ertzdiebe sind die, »die nicht eine stad odder zwo sondern gantz deutschland teglich ausstelen« (Cl 4,35), »das heubt und öberster schutzherr aller die (ist) der Heilige stul zu Rom« (ebd.).

Wer steckt hinter dieser Bezeichnung »Ertzdiebe«? Hierüber gibt der »Große Sermon vom Wucher« (1520) Auskunft, der als zweiter Teil der Schrift »Von Kaufshandlung und Wucher« (1524) wiederabgedruckt wurde (Cl 3,1 ff). Die Angesprochenen sind die im Frühkapitalismus entstehenden Kapitalgesellschaften, die ihrerseits große Warenmonopole betreiben, wie z. B. die Fugger und Welser. Luther bezieht sich nach Gerta Scharffenorth vor allem auf folgende sechs Probleme:

»1. den trotz des kanonischen Zinsverbotes zugelassenen Zinskauf, 2. die Vermehrung des Bettels als ökonomisches Problem (Übergewicht der Nicht-Arbeitenden gegenüber der arbeitenden Bevölkerung), 3. die Verfahren der Preisbildung in Kaufmannsgilden, 4. die zunehmenden Bürgschaften, die einen flüssigeren Geldverkehr anregten, aber ein Geflecht von Abhängigkeiten bewirken, 5. Warenmonopole, die Handelsgesellschaften in den Stand setzten, den »freien, offenen Markt« zu steuern, 6. spekulative Warenaufkäufe, die bei Warenverknappung ermöglichten, höhere Preise zu erzielen, damit aber an Notlagen der Käufer zu verdienen.«²²

Der entscheidende Punkt in Luthers Analysen und Interpretationen ist nun aber – ganz ungewohnt für das Neuluthertum –, festzustellen, daß nach eingehender Prüfung die ökonomische Institution der *länderübergreifenden Kapital-*

gesellschaften an sich dem Willen Gottes widerstreitet, wie er sich sowohl im natürlichen wie im offenbarten Willen Gottes ausdrückt. Daher ist vom Gewissen her nicht nur der Gebrauch dieser Institutionen, sondern sie selbst sind als Institutionen abzulehnen:

»Von den Gesellschaften sollt ich wol viel sagen Aber es ist alles grundlos und bodelos mit eyttel geytz und unrecht Das nichts dran zufinden ist das mit gutem gewissen zu handeln sey. Denn wer ist so grob der nicht sihet wie die gesellschaften nicht anders sind denn eyttel rechte Monopolia? Wilche auch die weltliche heydenische rechte verbieten als eyn offentlich schedlich ding aller welt ich will des goetlichen rechts und Christlichs gesetz schweygen. Denn sie haben alle wahr unter yhren henden und machens damit wie sie wollen und treyben on alle schew die obberuerten stuck das sie steygern odder nyddrigen nach yhrem gefallen und drucken und verderben alle geringe kauffleute gleich wie der hecht die kleyne fisch ym wasser gerade alls weren sie Herrn uber Gottes Creaturen und frey von allen gesetzen des glaubens und der liebe ... (Cl 3,19, 11 ff).

Darumb darff niemant fragen wie er muge mit guetem gewissen ynn den gesellschaften seyn. Keyn ander rad ist Denn: Las Abe. Da wird nicht anders aus. Sollen die gesellschaften bleyben so mus recht und redlickeyt untergehen Soll recht und redlickeyt bleyben so müssen die gesellschaften unter gehen« (Cl 3,20, 22 ff).

Luther begnügt sich nicht mit dem Aufdecken der Mechanismen, die zu immer größerer Armut auf der einen und immer größerem Reichtum auf der anderen Seite führen. Er setzt sich auch nicht nur öffentlich mit den Verursachern dieser Mechanismen auseinander, obwohl schon dies eine Leistung ist, die man ermessen kann, wenn man weiß, wie wenig die Kirche im Westen wagt, wenn es um das Thema der Wirtschaft, insonderheit um die multinationalen Firmen und Banken geht. (Schließlich hängt ja auch das Geld der Kirche von dieser Wirtschaft ab.) Über diese Direktauseinandersetzung hinaus ermahnt er alle übrigen »Stände« – also die politischen Institutionen und die Kirche –, dahingehend zusammenzuwirken, daß dieser Mißstand abgestellt wird. Die für das Gesamte des menschlichen Gemeinwesens zuständigen Obrigkeiten sollen gegen die Privatinteressen das Recht um des »gemeynen volcks« willen gesetzlich durchsetzen (Cl 3,18f, 29f u.ö.)²³. Die Kirche fordert er auf, sich nicht nur im Wort, sondern im eigenen (institutionellen!) Finanzgebaren von den Kapitalgesellschaften und ihren Praktiken zu distanzieren, um den welt-

lichen Ständen ein »gutt exempell« zu geben (Cl 3,43). Die Kirche soll den Namen Kirche ablegen, wenn sie überhaupt Zins nimmt (ebd.). Dabei argumentiert Luther gegenüber der Kirche und den Christen mit der vollen Botschaft der Bergpredigt, gegenüber denen, die nur nach der Vernunft fragen, mit der goldenen Regel (Mt 7,12)²⁴.

Nun sieht Luther freilich, daß die politischen und kirchlichen Institutionen von den ökonomischen Mächten gekauft und kooptiert sind (Cl 3,20; 43 u. ö.). Sie haben »kopff und teyl dran«. Jeder wußte z. B., daß die Wahl Karls V. zum Kaiser nur mit Hilfe der Finanzierung durch die Augsburger Kapitalgesellschaften möglich gewesen, und er darum von diesen erpreßbar war. *Darum zielt Luther darauf, Gemeinden und Initiativgruppen für ein exemplarisches Handeln des Widerstands und neuer konstruktiver Wege zur Bekämpfung der Armut zu finden, was die evangelischen Kirchenordnungen entscheidend prägte*²⁵.

Ehe wir uns aber dieser Fragestellung im III. Teil zuwenden, müssen wir zunächst einen kurzen Blick auf unsere gegenwärtige Situation werfen, um die hohe Aktualität dieser Frage für die christliche Kirche deutlich zu machen.

3. Die heutige globale Situation

Die heutige globale Situation wird meines Erachtens am besten durch die sogenannte Dependenztheorie beschrieben. Es ist mir klar, daß es auch andere rivalisierende Versuche gibt, die gegenwärtige Situation zu analysieren und Strategien der Entwicklung zu finden, z. B. die liberalen Integrationstheorien. Sie behaupten, die Verarmung der sogenannten Entwicklungsländer könne nur dadurch überwunden werden, daß diese vollständiger in den Weltmarkt integriert werden. Die Fakten widersprechen jedoch dieser Theorie, denn sie zeigen das Gegenteil: Wo immer ein Land in den kapitalistischen Weltmarkt integriert ist, verarmt die Mehrheit seiner Bevölkerung, ausgesaugt von den Zentren der ökonomischen, politischen und militärischen Macht, und nur kleine, mit den Zentren kooperierende Sektoren der Gesellschaft profitieren von der Integration²⁶. Deshalb haben wir jetzt weltweit und in den einzel-

nen Ländern die berühmt-berüchtigte Scherenentwicklung, durch die die Reichen reicher und die Armen ärmer werden und ca. 30 Millionen Menschen jährlich an den Folgen des Hungers sterben.

Dies ist das Phänomen, das die Dependenztheorie zu analysieren und zu interpretieren versucht. Die Frage der Abhängigkeit als entscheidendem Hebel und Leitmotiv zum Verständnis der gegenwärtigen Weltentwicklung wurde zuerst in Lateinamerika aufgegriffen (A. Gunder Frank u. a.), inzwischen weiter verfeinert von Sozialwissenschaftlern aus vielen Ländern (u. a. J. Galtung).

Die Dependenztheorie geht im wesentlichen von folgenden Voraussetzungen aus und führt zu folgenden Konsequenzen: In der Makro-Analyse des internationalen Systems der politischen Ökonomie kann man zwischen Machtzentren (Metropolen) und Machtperipherien (Satelliten) unterscheiden. Die Zentren entwickeln sich auf Kosten der Unterentwicklung der Peripherien, indem sie diese ökonomisch, politisch, kulturell und militärisch abhängig halten. Dies war nicht nur während der offenen kolonialen, sondern ist auch nach wie vor in der gegenwärtigen, indirekten neo-kolonialen Phase der Weltgeschichte wahr, weil die früheren kolonialen Mächte in vielen Fällen Zentren in ihren früheren Kolonien, den Peripherien, schaffen konnten. Diese Unter-Zentren («Eliten») in den verarmenden Ländern kooperieren mit den Hauptzentren der Industrieländer zu ihrem eigenen Nutzen, aber zum Schaden der Peripherien in ihren eigenen Ländern, die als ganze Peripherien im Globalsystem sind.

Dies ist der Grund, warum zum Beispiel die USA, eines der Hauptzentren in der Welt, zumeist auf der Seite korrupter und oppressiver Regime und sog. »Eliten« in Asien, Afrika und Lateinamerika kooperieren – so etwa zur Zeit besonders in Südkorea, El Salvador oder Südafrika. Das gehört zum System selbst, ist also nicht nur ein Verkehrsunfall der Außenpolitik. Daher kommt es, daß, wenn eine Regierung wie die Carters kleine Schritte zur Korrektur dieses Normalkurses versucht, die Wirtschaft dennoch ihre Wege zur Vergrößerung der Kluft zwischen Zentren und Peripherien, zwischen arm und reich geht. Die Abwahl Carters zugunsten Reagans spricht in dieser Hinsicht für sich selbst.

Die industrialisierte Sowjetunion folgt im Hinblick auf das internationale Wirtschaftssystem im Grunde den gleichen Mustern, wie zum Beispiel auf UNCTAD-Konferenzen deutlich wird, ebenso alle anderen industrialisierten Länder in verschiedenem Ausmaß. Denn es ist die Erweiterung der Macht durch moderne Wissenschaft und Technik, die den einen Prozeß geschaffen hat, in dem sich eine Minorität der Weltbevölkerung entwickelt und eine Mehrheit von Menschen sich unterentwickelt und so die Kluft zwischen Habenden und Habenichtsen täglich größer wird.

Nicht, daß Menschen sündiger als früher geworden wären. Es gab immer Abhängigkeitsverhältnisse: zwischen Feudalherren und Sklaven, zwischen Männern und Frauen usw. Aber infolge der Erweiterung der Effekte der Sünde durch Technik und Industrie auf der Basis der neuzeitlichen Naturwissenschaft scheint die auf dem wissenschaftlich-technischen Ansatz aufbauende globale Entwicklung für die Menschheit und die Erde tödlich zu werden. Das Dilemma besteht darin, daß nicht nur die moderne industrielle Wirtschaft, sondern Wissenschaft und Technik selbst auf die Steigerung der Macht derer zielen, die sie ohne Sorge um die Nebeneffekte anwenden. Das hat schon Descartes am Anfang dieser Entwicklung ausgesprochen: Der Mensch ist verstanden als »Beherrscher und Besitzer der Natur« (*maître et possesseur de la nature*). Und dieser neuzeitliche Ansatz wurde bekanntlich mit Gen 1,26–28 legitimiert: Natur soll dem Menschen als dem Bild Gottes untertan sein. Aber Bild welchen Gottes in der Neuzeit? Eines Gottes als Projektion *des* Menschen, der seine Macht voll ausspielt, ohne die Folgen für andere zu berücksichtigen – also des Gegengottes zum Vater Jesu Christi.

Wenn also der westlich-neuzeitliche Ansatz gegenüber Natur und Mitmenschen war und ist, Herr und Eigentümer zu werden, so bedeutet dies, daß der Mensch als allmächtiger »Operator« gedacht ist und als solcher individuell und gesellschaftlich handelt. Dies ist nicht ein sekundäres ethisches, sondern ein umfassendes theologisches Problem. Es geht um die absolute Selbstrechtfertigung des Menschen, um die »dämonische Verkehrung der in Christus geschenkten Freiheit« (Bonhoeffer). Dabei kommen die totalzerstörerischen Folgen dieser Verkehrung erst langsam ans Licht.

Hier sollte der Hauptzielpunkt der Rechtfertigungsbotschaft heute liegen. Weil der moderne Ansatz im Prinzip götzendienerisch war und Gottes umfassende und zuvorkommende Gnade verdrängte (Luther: »... als weren sie Herrn über Gottes Creaturen und frey von allen gesetzen des glaubens und der liebe«), ist es völlig abwegig, den Atheismus nur im Kommunismus zu suchen. Atheismus ist dem neuzeitlichen Ansatz inhärent und viel früher als der Marxismus. Der Marxismus enthält in seinen humanistischen Elementen sogar überschießende Elemente, die darauf zielen, ausbeutende Herrschaft von Menschen über Menschen abzubauen – freilich verbunden mit einer theoretischen Unterschätzung der Sünde im Menschen und daher der Möglichkeit und Wirklichkeit des institutionellen Machtmißbrauchs im real existierenden Sozialismus. Im Blick auf seinen Atheismus gilt jedoch das Wort eines Missionars aus El Salvador zu den Wirkungen des Kapitalismus: »Die Alternative zum einen, wahren Gott ist nicht Atheismus, sondern Götzendienst« (Phil Anderson). Hinzu kommt, daß der liberale Atheismus die christliche Religion dazu mißbrauchte, die menschliche Machterweiterung zu legitimieren. Dabei wurde unterschlagen, daß diese Steigerung der Macht vor allem den Starken diene, aber auf Kosten der Natur und der Schwachen ging. Gerade wegen dieser verschleiern Rolle der bürgerlichen Religion erklärten sich Marx und seine Nachfolger für offen atheistisch. Damit drückten sie nur frei und offen aus, was die liberale Tradition praktisch tat – in Wissenschaft, Technik und Ökonomie. Allerdings versuchten sie, die Situation vom gleichen Ansatz aus zu heilen; denn sie nahmen an, daß die Arbeiterklasse der allumfassende und allmächtige Operator bei der Schaffung einer besseren Zukunft der Menschheit in ihrer natürlichen Umwelt sei.

Die theologische Frage scheint deshalb folgende zu sein: Wie soll man vom universal wirksamen Operator-Ansatz zum Ko-operator-Ansatz kommen? Ich gebrauche diesen Begriff des »Mitarbeiters« aus zwei Gründen:

1. er ist zentral für Luthers Verständnis der Weise, wie Menschen an Gottes Bemühen in verschiedenen Regimenten und Wegen, seine Schöpfung zu gestalten und zu regieren, teilnehmen²⁷;

2. in diesem Begriff berühren wir das Grundproblem unserer neuzeitlichen Zivilisation, die auf der (religiös legitimierten) götzendienerischen Absolutheit des »Operierens« aufgebaut ist.

Ist es möglich, diesen Ansatz der absoluten Macht des Menschen so zu transformieren, daß Gottes Sorge für die ganze Schöpfung darin zum Zuge kommen kann, oder müssen wir um eine klare Alternative kämpfen?

Diese kritische Frage steht nicht im Gegensatz zu Bonhoeffers Anerkenntnis der Weltlichkeit der Welt. Denn er will ja gerade diese Welt von Christus her in Anspruch nehmen und in die Verantwortung ziehen und kommt von daher auch durchaus zu kritischen Fragen an die neuzeitliche Entwicklung (vgl. EN, 94 ff).

Ich kann hier nicht weiter auf die damit zusammenhängenden konzeptionellen Fragen eingehen. Auch nicht auf die Differenzen eines liberal kapitalistischen und eines staatskapitalistischen Systems als Ausprägungen des operativen Ansatzes. In der neokolonialen Phase des westlichen Systems jedenfalls scheint mir die Hauptfrage folgende zu sein: Was ist zu tun, wenn sich die ökonomischen Institutionen multinational zu riesigen operativen Machtballungen verselbständigt haben? Weder lassen sie sich darauf ansprechen, daß ihnen diese Macht überhaupt verliehen ist, noch sind sie gegenwärtig vom politischen Mandat her in ihrer Macht zu beschränken. Denn keine national oder international strukturierte politische Macht kann sie mehr unter Kontrolle halten; ja vielmehr, die mächtigen Nationen haben partikuläre internationale Wirtschaftsstrukturen geschaffen (zum Beispiel Internationaler Währungsfond, Weltbank und das internationale Zoll- und Handelsabkommen/GATT), die den globalen Wildwuchs der Mächtigen abdecken und einer Kontrolle durch zum Beispiel die UNO und ihre Organisationen entziehen – mit dem Ergebnis, daß jährlich ca. 30 Millionen Menschen an diesem System zugrunde gehen, einmal abgesehen von den Folterungen, Stellvertreterkriegen und anderen Verletzungen der Menschenrechte. Das heißt, die politischen Institutionen, die die ökonomischen auf das Gemeinwohl beziehen sollten, greifen nicht mehr. Wenn die auf den göttlichen Mandaten beruhenden ökonomischen und indirekt die politi-

schen Institutionen derart notorisch versagen – welche Folgerungen ergeben sich daraus für die Kirche in ihren verschiedenen Sozialgestalten? Wenn es zum Wesen des sakramentalen Leibes Christi gehört, Christus in seinen Dürftigen, in seinen Armen und Unrecht Leidenden zu dienen, ist dann angesichts dieses notorischen Versagens der ökonomischen Institutionen der Zeitpunkt gekommen, wo die Kirche im Glaubensgehorsam dem Rad in die Speichen fallen muß? Wenn das »daß« und das »wo« des Widerstandes aus dem Vorangegangenen deutlich geworden ist, bleibt die Frage des »wie«.

III. Notwendigkeiten und Möglichkeiten eines ökonomischen Widerstandes der Kirche in ihren verschiedenen Sozialgestalten heute

Aus dem Ansatz beim Leib Christi ergab sich die Frage, ob es sich beim gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem und bei der direkten oder indirekten Beteiligung der Kirche daran um einen zu eindeutiger Entscheidung verpflichtenden Bekenntnisfall handelt. Dies ist eine Lebensfrage der Kirche, deren Langzeitwirkung ähnlich wie die ihres Versagens vor der Arbeiterfrage im 19. Jahrhundert sein wird. Sie muß deshalb theologisch und situationsanalytisch dringlich weiter geklärt werden. In der Zwischenzeit muß sich die Kirche in ihrem eigenen Finanz- und Wirtschaftsgebaren so drastisch wie möglich aus der babylonischen Gefangenschaft dieses Wirtschaftssystems lösen oder »den Namen Kirche ablegen« (Luther, Cl 3,43, 20).

Aus dem Ansatz bei den institutionellen ökonomischen Strukturen selbst und den dahinterliegenden ideologischen Entscheidungen ergab sich die Feststellung einer systematischen und notorischen Perversion der theologisch gesehen zum Dienst am Menschen bestimmten Wirtschaft. Scherentwicklung und jährlich mehr Millionen Hungertote kennzeichnen diese dämonische Perversion. Wenn nicht in Kürze drastische Transformationen dieses Systems sichtbar werden – und es gibt keine Anzeichen dafür²⁸ –, bleibt für

Christen und Kirchen im Sinn Luthers nur der Widerstand. Wer aber ist die Kirche in diesem Zusammenhang?

H. E. Tödt spricht in seinem eingangs erwähnten Vortrag von drei Handlungssubjekten: den einzelnen, den Gruppen und der Kirche. Ob man nun vom politischen oder vom ökonomischen Widerstand spricht, man kann diese Unterscheidungen weiter differenzieren.

Was die Kategorie des einzelnen betrifft, so hat sich im ökonomischen Bereich innerhalb der Industriegesellschaften so etwas wie ein Lebensstilbewußtsein herausgebildet. Es ergreift immer mehr einzelne, wenn auch längst nicht in ausreichendem Maß. Im übrigen aber ist von diesem Ansatz beim Lebensstil des einzelnen allein kein wirklicher Durchbruch zu erwarten. Die Lebensstilbewegung im Rahmen der individualistischen bürgerlichen Gesellschaft vermischt sich zum einen mit dem Überflußmotiv der Abmagerungskuren und verflacht so bis ins Banale hinein. Zum anderen kann sie zur Ersatzhandlung werden wie karikative Diakonie, die sich durch Almosen ein Alibi verschafft, an den eigentlichen Strukturfragen vorbeizugehen. Die Lebensstilbewegung hat nur dann einen Sinn – dann aber auch wirklich –, wenn sie die verhaltensmäßige Basis für wirtschaftspolitische, strukturbezogene Handlungen schafft. Für solche Handlungen aber, die auf ökonomische und politische Institutionen und ihre Änderung einwirken wollen, müssen wir uns auf die Kategorien »Gruppe« und »Kirche« beziehen. Nun sind freilich diese beiden Kategorien weiter zu differenzieren. Tödt nimmt in seinem Vortrag die Kirche als eine Größe und stellt sie der politischen Widerstandsgruppe gegenüber. Ich glaube, daß es gerade in der Widerstandssituation nötig ist, die Möglichkeiten der verschiedenen Sozialgestalten der Kirche zu unterscheiden. Ich nehme mit Dombois und Huber²⁹ vier Sozialgestalten von Kirche an: 1. *die Gemeinde am Ort*; 2. *die Universal-kirche*; 3. *die Nachfolgegruppen* und 4. *die Regionalkirche*. Vom Urchristentum her gesehen springen zunächst zwei Sozialgestalten ins Auge: Die sich an einem *Ort* versammelnde *Gemeinde* ist »Kirche in lokaler Begrenzung«³⁰ (»alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen, die in Rom sind«: Röm 1,7; »die Gemeinde Gottes, die in Korinth ist«: 1. Kor 1,2; 2. Kor 1,1 usw.). Die Gesamtheit der

Christen an allen Orten ist *Kirche in universaler Gestalt* (ecclesia universalis; vgl. 1. Kor 1,2: »an die Gemeinde Gottes, die in Korinth ist, an die in Christus Jesus Geheiligten, die berufenen Heiligen, samt allen denen, die an allen Orten den Namen unseres Herrn Jesus anrufen«). Die Form der universalen Kirche bestimmen wir heute als konziliare Gemeinschaft (wobei alle anderen Sozialgestalten der Kirche auf ihre Weise von konziliarer Gemeinschaft gekennzeichnet sind)³¹. Das Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15) ist die erste größere Aktualisierung dieser Art von Gemeinschaft. Sowohl die Gemeinde am Ort wie auch die Universalkirche hat durch die Jahrhunderte hindurch verschiedene konkrete Organisationsformen entwickelt. Schon bald in der frühen Kirche werden aber neben den Kirchen am Ort – wie zum Beispiel in Ephesus oder Korinth – und der Gesamtheit der Gemeinden *regionale* Einheiten der *Kirche* sichtbar – wie zum Beispiel »die Gemeinden in Asia« (Apg 1,4) oder »die Gemeinden in Galatien« (Gal 1,2). Man nennt sie später auch Partikularkirchen³². Diese Regionalgestalt von Kirche hat ebenfalls während verschiedener geschichtlicher Epochen verschiedene Organisationsformen angenommen. Das hängt wesentlich mit der kulturellen und politischen Verfaßtheit der Gesellschaften zusammen, in denen sie sich gebildet haben, also zum Beispiel mit den historisch vorgegebenen Gliederungen der Gesellschaft in Provinzen, Fürstentümer, Nationen usw., wobei die daran angelehnten kirchlichen Einheiten Diözesen, Landeskirchen usw. genannt wurden. Diese regionale Gestalt von Kirche hat ihr Besonderes darin, den größeren politischen Einheiten, in denen Kirche lebt, Zeugnis zu geben. Dadurch, daß die Regionalkirchen stark auf die jeweiligen kulturellen und politischen Gegebenheiten eingehen müssen und teure Institutionen unterhalten, die sie finanziell abhängig machen, sind sie oft der zu starken Anpassung (Assimilation) an ihre Umwelt erlegen.

Gerade an dieser Stelle tauchten immer wieder christliche Gruppen auf, die die Distanz der Kirche zur Gesellschaft betonten und die Kirche zur Erneuerung aufriefen. Aber schon in verschiedenen Schriften des Neuen Testaments werden diese Gruppen als eine eigenständige Sozialgestalt

der Kirche deutlich sichtbar. Jesus selbst ließ zwar viele, die ihm nachfolgen wollten, in ihren sozialen Bezügen wie Familie und Ortsgemeinschaft. Auch sie sollten darin nicht so bleiben, wie sie waren, sondern die Früchte des Reiches Gottes ausleben. Wir wissen, daß die Jerusalemer Gemeinde nach dem Bericht der Apostelgeschichte sogar bis zur Gütergemeinschaft ging. Es gibt also im Neuen Testament keine Abwertung der ortsgemeindlichen Lebensform. Aber darüber hinaus rief Jesus eine Gruppe von Menschen wie seine zwölf Jünger heraus aus allen sozialen Bindungen wie Familie und Besitz, damit sie relativ freier als die örtlich-sozial gebundenen Christen das Neue des Reiches Gottes ankündigen und leben könnten. Gerd Theissen nennt sie für das Urchristentum im jüdisch-palästinensischen Kontext radikale charismatische Wanderprediger³³. Dombois spricht im Blick auf die spätere Kirchengeschichte von »Orden« und »besonderen Dienstgemeinschaften«³⁴, Huber unter Verwendung unserer modernen Sprache von »Initiativgruppen«³⁵. Ich möchte sie lieber »Nachfolgegruppen« nennen, weil einerseits die Begriffe der charismatischen Wanderprediger, der Orden oder der besonderen Dienstgemeinschaften zu eng, der Begriff der Initiativgruppe hingegen zu weit ist. Letzterer gibt nicht wieder, daß es sich um eine Form der Kirche handelt und daß außerdem die ökonomische Basis der Gruppe – jedenfalls in Ansätzen – unabhängig vom geltenden ökonomischen System sein muß.

Dies führt zur Frage nach den Kriterien der Nachfolgegruppen. Sie sind bei den charismatischen Wanderpredigern und in den klassischen Mönchsregeln am deutlichsten sichtbar: Verzicht auf Besitz und Familie und autonome Ortsbestimmung, um ganz frei zu sein für das Zeugnis des Reiches Gottes und den Ruf des Geistes. Besitz und Familie betreffen genau die wirtschaftlichen Lebensbezüge des Menschen (oikonomia von oikos, das Haus). Hier bedarf es offenbar im Gesamt der Kirche Christi eines Wachtpostens der Unabhängigkeit. Freilich ist seit Luther festzuhalten, daß diese Sozialform der Kirche keine »höhere« geistliche Qualität hat als die der auf Familie aufgebauten Ortsgestalt der Kirche. Ebenso klar ist allerdings, daß der Protestantismus durch fast völliges Ausschalten der Sozialgestalt der

Nachfolgegruppen zunächst in der feudalen, dann der bürgerlichen Gesellschaft außerordentlich gefährdet war und ist, sich an die jeweiligen Machtstrukturen zu assimilieren und das Kirchesein der Kirche zu verlieren. Auch hier bezeichnet der Kirchenkampf im Nationalsozialismus einen Neuanfang.

Darum scheint es mir zentral wichtig zu sein, das Phänomen der Gruppe auch ekklesiologisch und nicht nur soziologisch zu fassen. Das heißt, ich unterscheide allgemeine Initiativgruppen bis hin zu solchen des politischen oder ökonomischen Widerstandes und Nachfolgegruppen, die sich selbst als Gestalt der Kirche verstehen und nicht aufgeben, die Kirche als ganze an ihr Kirchesein und ihren Auftrag zur Nachfolge zu erinnern. Allgemeine Initiativgruppen im global-ökonomischen Feld sind alle Arten von Dritte-Welt-Gruppen, Gruppen, die sich auf bestimmte Länder beziehen, größere Bewegungen wie die »Erklärung von Bern« oder die »Ökumenische Initiative Eine Welt« oder Gruppen, die einen Wirtschaftsskandal wie die Baby-nahrungspropaganda von Nestlé bekämpfen. Das gleiche Phänomen ist heute in der Ökologie- und Friedensbewegung sichtbar.

Was sind nun – insbesondere unter heutigen Umständen – die Gründe, von diesen mit Recht weltlichen Gruppen andere Gruppen zu unterscheiden, die sich speziell und in einem hervorgehobenen Sinn selbst als Kirche verstehen, obwohl sie sich doch im Konkreten auf ähnliche Ziele beziehen können wie die säkularen Gruppen? Ist das der Weg »christlicher« Parteien oder Gewerkschaften neben säkularen ähnlichen Organisationen?

Abgesehen von dem oben begründeten Doppelansatz christlicher Ethik beim Leib Christi und bei der institutionellen Weltwirklichkeit kann man im Rahmen unserer deutschen Tradition die Notwendigkeit der Unterscheidung der Gruppen am besten im Zusammenhang der Zeit der Bekennenden Kirche im »Dritten Reich« verstehen. Neben dem politischen oder ökonomischen Handlungsfeld müssen in der Kirche Gruppen entstehen und ihre Aufgabe erfüllen, die radikal das Kirchesein der Kirche im Auge haben. Sie werden in dem Maße wichtiger, wie die Kirche als regionale oder auch örtliche Institution in der Gefahr und

der Versuchung der Assimilation an Strömungen oder Verhältnisse steht, die ihr Kirchesein verdunkeln oder überhaupt in Gefahr bringen. Als bekennende Nachfolgebewegung haben sie den Auftrag, die Kirche zur Nachfolge ihres Herrn anzuhalten, indem sie selbst in Buße und Erneuerung vorangehen. Die Bruderschaften haben so etwas versucht, und in USA und der Bundesrepublik Deutschland bilden sich Kommunitäten und Zellen, die eine ähnliche Richtung verfolgen. Ihr Hauptspezifikum liegt also darin, daß sie angesichts einer Bekenntnisfrage wie der Judenfrage, der Weltausbeutung, des Rassismus oder der drohenden Zerstörung der Erde durch Massenvernichtungsmittel die Kirche nicht fallen lassen, sondern darum ringen, sie in der Nachfolge ihres Herrn zu halten. In der Tradition der Bekennenden Kirche und der neu aufgebrochenen »status confessionis«-Frage könnte man sie auch »bekennende« Nachfolgruppierungen nennen. Entscheidend ist aber das Element der radikalen Nachfolge, die sie selbst leben, ehe sie andere dazu einladen. Dabei müssen es nicht nur radikale Mönchsgemeinschaften sein, die diese Unabhängigkeit praktizieren. Wo immer Familie, Besitz und eigene Ortsbestimmung um des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit willen riskiert und Nachteile in Kauf genommen werden, beginnt die Gestalt der Nachfolgruppe. Im Konkreten kann dann sogar eine Familie eine Nachfolgruppe werden oder an einer solchen teilnehmen, wie in vielen Basisgemeinschaften deutlich wird. Es geht also bei »Nachfolgruppierungen« nicht um »verchristlichte« säkulare Gruppen – was es nach reformatorischer Theologie gar nicht gibt –, sondern um eine genuine Gestalt von Kirche, die sich freilich der Bedeutung des Reiches Gottes und der Nachfolge für die Welt bewußt ist.

Das zweite Charakteristikum dieser Gruppen ist wie bei vielen klassischen Orden die Einheit von Kampf und Kontemplation, von Politik und Abendmahl³⁶. Es gibt keine Möglichkeit, angesichts der apokalyptischen Entwicklung der Mächte mit Hoffnung und mit Gotteslob weiterzuexistieren, wenn nicht die intensive christliche Gemeinschaft im Leibe des gekreuzigten Herrn alltägliche Wirklichkeit ist. (Ähnlich verstehen sich die ökumenischen Basisgemeinden in Lateinamerika.) Unsere volkswirtschaftlichen Ge-

meinden bieten diese christliche Gemeinschaft zumeist nicht – noch nicht, es sei denn, nach einer pastoralen Phase des Lernens käme die Entscheidungssituation wie seinerzeit im Kirchenkampf, daß sich ganze Gemeinden auf die Seite der bekennenden Nachfolgegruppen stellen und so zur bekennenden Kirche werden. Dies sollte aber dem Extremfall vorbehalten bleiben, in dem die institutionalisierte Kirche nicht nur irrende, sondern falsche Kirche wird, d. h., die wahre Kirche mit Gewalt (des Staates) verfolgt oder verfolgen läßt. Man darf nicht wünschen, daß die Nachfolgegruppen sich selbst als *die* Kirche etablieren. Das führt erfahrungsgemäß zur Sektenbildung mit der Folge, daß die Gruppen selbst alle Probleme der Institution bekommen. Es muß so lange wie nur möglich bei der Spannung von vier Sozialgestalten bleiben, soziologisch gesprochen: bei der Spannung von Elementen der Bewegung und der Institution.

Das dritte Charakteristikum dieser bekennenden Nachfolgegruppen ist ihre Kooperation mit säkularen Gruppen, die im Widerstand oder an Alternativen in solchen Fragen arbeiten, die vom Evangelium her als Bekenntnisfragen erkannt sind. Hier ist der Ort, an dem Bonhoeffers Entscheidung für die Widerstandsbewegung theologisch zu verankern ist. Hier ist der Ort, wo Luther im Widerstand gegen die Wirtschaftspraktiken seiner Zeit »Bürgerinitiativen« aufruft, sich des Problems der Armut anzunehmen.

Schließlich haben diese Gruppen ein anderes Verhältnis zur einen universalen Kirche als die meisten regionalen Kirchenkörper. Denn insbesondere in der globalen Ausbeutungs- und Friedensfrage bestehen und entwickeln sich immer mehr informelle Netze dieser Gruppen über alle Ländergrenzen hinweg. Hier hört man auf die Stimmen der Unterdrückten, selbst wenn Kirchenleitungen aus Selbstinteresse der Institution mit den bestehenden Mächten gemeinsame Sache machen oder schweigen. Das ließe sich besonders an Orden in Lateinamerika und zunehmend an Orden in Nordamerika mit Lateinamerikaerfahrungen und -verbindungen demonstrieren. Die bekennenden Nachfolgegruppen haben also auch eine wichtige Funktion in der universalen Sozialgestalt der Kirche.

Das heißt nicht, daß die Institution der Kirche am Ort und

in der Region nicht klar an dem Widerstandskampf gegen die gegenwärtigen Ausbeutungsmechanismen teilnehmen könnte und müßte. Hier stoßen wir nun freilich an grundsätzliche Grenzen der Orts- und Regionalgestalt von Kirche sowie an spezielle Grenzen reicher Kirche in der Form von Volks- oder Staatskirchen. Die grundsätzlichen Grenzen liegen, wie gesagt, darin begründet, daß diese Institutionen auf Familienökonomie aufgebaut sind, die die Radikalität und Unabhängigkeit der Besitzlosigkeit oder der (freiwilligen) Armut nicht zuläßt und die Tendenz zur Assimilation der Kirche an die Gesellschaft erzeugt³⁷. Die speziellen Grenzen einer reichen Kirche liegen noch tiefer. »Für Menschen ist es unmöglich«, daß ein Reicher in das Reich Gottes, unter die Herrschaft Gottes kommt (Mk 10,24–27 par.). Das ist die Ausgangssituation in unserem Land und unserer Kirche. »Für Gott aber ist alles möglich.« D.h., nur durch radikale Bekehrung von Menschen durch den heiligen Geist Gottes selbst kann etwas vom Geist der Unabhängigkeit und des Widerstandes der Nachfolge Jesu in unsere Kirche eindringen. Damit hat die Ortsgestalt der Kirche Priorität vor deren Regionalgestalt. Denn hier ist der Ort der Mission und der Einübung in christlichen Glauben und christliches Leben. Man muß also das Normalargument der Kirchenleitungen »die Gemeinden sind noch nicht so weit« umkehren und sagen: gerade die Gemeinden sind der Ansatzpunkt, die Nachfolge für die Institutionen der Kirche einzuüben. Hier ist der Geist Gottes durch Wort, Sakrament, Gebete, Gemeinschaft und Dienst verheißen. Freilich sind unsere Gemeinden auf viele Weisen der Mündigkeit entwöhnt. Aber sie sind auch ökumenisch unterfordert. Hier kann viel mehr geschehen als geschieht, denn hier lassen sich Strukturfragen persönlich vermitteln.

Im Blick auf unsere spezielle Frage scheinen mir drei Stoßrichtungen von besonderer Bedeutung:

1. Örtliche Gemeinden oder Bezirke können ihre eigenen finanziellen und wirtschaftlichen Praktiken als theologisches Problem zu begreifen beginnen und daraus praktische Schlüsse einer glaubwürdigen christlichen Existenz ziehen³⁸.

2. »Wortwiderstand« in diesem Zusammenhang kann be-

deuten, die Ideologien anzugreifen und in ihrem götzendienerischen Sinn zu erkennen, die das gegenwärtige System von Kindesbeinen an in die Köpfe der Menschen indoktrinieren³⁹.

3. Die Mechanismen der internationalen Wirtschaftsordnung, die die Reichen reicher und die Armen ärmer machen, sind auch zunehmend in den Industrieländern selbst erfahrbar (Lebensunfähigkeit kleinerer Betriebe, Arbeitsplatzvernichtung, Stadt-Land-Gefälle usw.). Das wirkt sich gerade am Ort und in der Region aus. Hier kann man den konkreten lokalen Kontext der Wirtschaft in ihrer globalen Verflechtung erforschen und mit dem Kirchesein der Kirche am Ort konfrontieren.

Diese Stoßrichtungen lassen sich gleichzeitig am Ort und in der Region verfolgen, wie sich am Beispiel der Solidarität mit den Unterdrückten in Südafrika zeigen ließe⁴⁰. Ortsgemeinden, Synoden und Kirchenleitungen sind hier aber zentral auf die Pionierarbeit von Nachfolgegruppen angewiesen. Diese dürfen sich also nicht mit sich selbst begnügen, sondern müssen sich bewußt auf die anderen Sozialgestalten von Kirche beziehen⁴¹. Das ist um so nötiger, als in einem Bekenntnis- und Widerstandsfall alle Sozialgestalten in einem konziliaren Prozeß und schließlich Akt verbindlich feststellen müssen, ob es sich wirklich um einen solchen Fall mit allen seinen Konsequenzen bis hin zum Kirchenkampf handelt⁴².

Neben der Einübung der Nachfolge in allen Sozialgestalten der Kirche erhebt sich dann die Frage nach der ökonomisch institutionellen Alternative. Denn die kirchlichen Widerstandsgruppen können und sollen ebensowenig ein neues Wirtschaftssystem wie eine neue politische Ordnung selber aufbauen. Hier muß sich in der Tat der erste Ansatz vom Leib Christi her und der andere von den Institutionen her miteinander verschränken. Die Rolle der kirchlichen Widerstandsgruppen und der »bekehrten« Gemeinden und Landeskirchen kann nur sein, durch ihren Widerstand und ihr zeichenhaftes Anderssein die Gesellschaft als ganze zu reizen, gerechte, partizipatorische Strukturen zur Bewältigung der Lebensfragen der Menschheit zu entwickeln.

Wie geschieht so etwas? Die Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt, daß Besitzende und Herrschende ihre Privi-

legien nicht freiwillig teilen. Ungerechte Macht weicht nur einer wie auch immer im einzelnen zu gestaltenden und zu organisierenden Gegenmacht (countervailing power), was gerade nicht heißt: der Gewalt. Im Gegenteil: je wirksamer eine Gegenmacht, wie z. B. die Gewerkschaften, sich organisiert, desto wahrscheinlicher ist eine Regulierung der Konflikte ohne Anwendung von Gewalt.

Möglichkeiten der Gegenmacht im gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem zu entdecken und kritisch-konstruktiv (mit kirchlichen Mitteln) zu unterstützen, ist die Jahrhundertfrage für uns, so wie die Arbeiterfrage die Frage des 19. Jahrhunderts war.

Das kann im Extremfall das Martyrium zur Folge haben, wie wir in Südafrika, Lateinamerika und vielen anderen Orten sehen. Wir Christen in den Zentren der Macht haben noch kaum einen Schritt auf dieses Martyrium hin getan. Ob durch dieses Zeugnis eine institutionelle Alternative gelingt oder ob der Karren unserer gegenwärtigen Ökonomie weiter in die Katastrophe rollt, liegt nicht in unserer Hand. Trotzdem müssen wir uns im Vertrauen auf Gottes gnädiges Handeln daran beteiligen, dem Rad in die Speichen zu fallen.

Anmerkungen

- 1 epd-Dokumentation Nr. 2–3/81, 3 ff. Englische Fassung: Conscientious Resistance: Ethical Responsibility of the Individual, the Group and the Church, in: J. Godsey / G. Kelly (eds), Ethical Responsibility: Bonhoeffer's Legacy to the Churches, New York 1981, 17–41.
- 2 Vgl. W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 57 ff.
- 3 Vgl. SC, 127 ff. Ich zitiere Luther, wo möglich, nach der leichter zugänglichen Clemenschen Ausgabe (Cl), im übrigen nach der Weimarer Ausgabe (WA).
- 4 Vgl. Gerta Scharffenorth, Kirchenordnungen der Reformation, 1976, 20–23, in engl. Übers. in: U. Duchrow (Hg.), The Identity of the Church and its Service to the Whole Human Being, 732–765; vgl. dies., Taufe und Kirchengliedschaft in der Theologie Luthers und in den Kirchenordnungen der Reformation, in: dies., Den Glauben ins Leben ziehen. Studien zu Luthers Theologie, München 1982, 71–121: 114 ff.
- 5 Vgl. R. Hermann, Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes. Erörterungen zu Luthers Antinomeresen, Weimar 1958.
- 6 Diese Aussage ist überspitzt und findet vor allem eine Einschränkung in »Gemeinsames Leben«, München (1939) 1979¹⁶.

- 7 Vgl. Daressalam 1977 (epd-Dok. Bd. 18), Frankfurt 1977, 212. Zur historischen Entwicklung dahin s. C. J. Hellberg, *A Voice of the Voiceless*, Lund 1979; zur theol. Interpretation U. Duchrow, *Konflikt um die Ökumene*, München 1980², 78 f u. 232 f.
- 8 E. Lange, *Die ökumenische Utopie*, Stuttgart 1972, 144; vgl. U. Duchrow, a.a.O. 289 u. Kap. 3, Anm. 20, sowie ders., *Bekennende Kirche und Ökumene als Thema der Zukunft*, in: E. Feil und I. Tödt (Hg.), *Konsequenzen* (IBF 3), München 1980, 31 ff.
- 9 Diese Formulierung benutzt D. Bonhoeffer in seinem Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage« (GS II, 48), um die Möglichkeiten kirchlichen Handelns gegenüber einem Staat zu beschreiben, der die christliche Verkündigung gefährdet: »Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. Solches Handeln wäre unmittelbar* politisches Handeln der Kirche und ist nur dann möglich und gefordert, wenn die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht ...« (*im Text steht als Druckfehler bekanntlich »mittelbar«). Ob es sich hier um ein echtes Lutherzitat handelt, wie Bischof Berggrav, Norwegen, 1946, in seinem bekannten Vortrag »Wenn der Kutscher trunken ist, Luther über die Pflicht zu Ungehorsam« ohne Quellenangabe behauptet, konnte ich trotz ausführlicher Nachforschungen nicht feststellen. Bonhoeffer benutzt im gleichen Zusammenhang zum ersten Mal den Begriff des status confessionis: »Hier befände sich die christliche Kirche in statu confessionis und hier befände sich der Staat im Akt der Selbstverneinung« (a.a.O. 49).
- 10 Vgl. U. Duchrow, *Konflikt um die Ökumene*, 30 ff. Der grundsätzliche, hilfreich differenzierte Aufsatz von A. Rich, *Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft*, in: ZEE 26/1982, 62–82, stellt diese Frage noch nicht so scharf, sondern stellt nur fest: »Zur christlichen Existenz gehört also wesensnotwendig der Kampf gegen das strukturell Böse« (78).
- 11 Literatur bei: U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart (1970) 1983²; ders., *Zwei Reiche und Regimente* (SEE 13), Gütersloh 1977. Dazu W. Maurer, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund* (Bayr. Ak. d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte 79, 1970), München 1970. Sehr gute neuere systematische Darstellungen der Problematik sind: H. E. Tödt, *Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für heutige Theologie und Ethik*, in: N. Hasselmann (Hg.), *Gottes Wirken in seiner Welt II* (Zur Sache 20), Hamburg 1980, 52 ff und J. Rogge und H. Zeddies (Hg.), *Kirchengemeinschaft und politische Ethik*, Berlin 1980.
- 12 Vgl. auch die wenigen diesbezüglichen Stellen bei E. Bethge, a.a.O.
- 13 Vgl. z. B. T. Day, *Conviviality and Common Sense*, Diss. New York 1975, 105 u. ö.
- 14 A.a.O. 274 ff. Hierzu s. bes. Day, a.a.O. 104 ff.
- 15 GS V, 174 ff. Dazu vgl. Day, a.a.O. 137; T. R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München/Mainz 1976, 156 (zu positiv); H. E. Tödt, *Theologisches Denken und politi-*

- scher Lernprozeß. Dietrich Bonhoeffers Entscheidungen in der Endzeit der Weimarer Republik, in: G. Grohs u. a. (Hg.), Kulturelle Identität im Wandel, Stuttgart 1981, 52 ff.
- 16 A.a.O. 163 (151 ff); vgl. E. Bethge, a.a.O. 183 ff. Zur Bewegung »Social Gospel« und Bonhoeffers Begegnung mit ihr vgl. GS I, 104–112.
- 17 GS V, 317; vgl. Day, a.a.O. 193.
- 18 Vgl. Day, a.a.O. 194, und E. Bethge, a.a.O. 201.
- 19 GS III, 261–267; vgl. Day, a.a.O. 197f.
- 20 Vgl. Ethik (EN), 221, wo Bonhoeffer prinzipiell für alle Mandate annimmt, daß ihr Auftrag »in der beharrlichen und willkürlichen Durchbrechung« ihres Auftrages erlischt.
- 21 In: Chr. Frey und W. Huber (Hg.), Schöpferische Nachfolge. Festschr. f. H. E. Tödt (Texte u. Mat. d. FEST A 5), Heidelberg 1978, 177–204; neuerdings in erweiterter Neufassung in: dies., Den Glauben ins Leben ziehen, a.a.O., 314–338 (Die Bergpredigt in Luthers Beiträgen zur Wirtschaftsethik – Erwägungen zu einer Theorie ethischer Urteilsbildung): 317–337.
- 22 A.a.O. 193.
- 23 Vgl. a.a.O. 196.
- 24 Vgl. a.a.O. 188.
- 25 Vgl. a.a.O. 196 ff.
- 26 Zum folgenden vgl. U. Duchrow, Konflikt um die Ökumene, 69 ff mit weiterer Literatur.
- 27 Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, 512 ff.
- 28 Vgl. die unverantwortlichen Verhaltensweisen der Industriestaaten im Blick auf die jüngsten Versuche der UNO, die Bodenschätze des Meeres durch ein neues Seerecht der Gemeinschaft aller Völker möglichst gerecht zukommen zu lassen.
- 29 Zum folgenden vgl. Konflikt um die Ökumene, 50 ff und Kap. V.
- 30 Vgl. H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht II, 1974, 35 ff, 184.
- 31 Vgl. Konflikt um die Ökumene, 280 ff, 296 ff.
- 32 Vgl. W. Huber, Kirche, Stuttgart/Berlin 1979, 45; Dombois, a.a.O. 37.
- 33 Soziologie der Jesusbewegung (ThExh 194), München 1978².
- 34 H. Dombois, a.a.O. 39 f. Vgl. auch den schönen Aufsatz von G. Kretschmar, Die ökumenische Bedeutung der Orden, in: Erbe und Auftrag 56/1980, 256–273, 371–376.
- 35 W. Huber, a.a.O. 46 f.
- 36 Vgl. auch N. Greinacher, Im Angesicht meiner Feinde – Mahl des Friedens. Zur politischen Dimension des Herrenmahls (GTB 1051), Gütersloh 1982.
- 37 Zum folgenden vgl.: U. Duchrow, Die Kirche zwischen Anpassung und Nachfolge, in: Una Sancta 36/1981, 161–173.
- 38 Vgl. den Beschluß von Gemeinden und Kirchenkreisen in der Rheinischen Landeskirche, Kirchensteuermittel an den Sonderfonds des Ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus zu geben, sowie den Streit darüber auf und nach der Landessynode Jan. 1982.
- 39 Vgl. Cees Hamelink, The Corporate Village, IDOC International, Rom 1977. Die Thesen des Buches hat der Autor zusammengefaßt in:

Ein Schlüssel zur Ausübung der Macht. Transnationale Gesellschaften und internationale Kommunikationsstrukturen, in: *der überblick* 4/76, 29 ff.

- 40 Vgl. außer den erwähnten Vorgängen in der Rhein. Landeskirche auch die Beschlüsse der Badischen Landessynode Frühjahr 1981 (»Wort an die Gemeinden«).
- 41 Netzwerke, die dies versuchen, sind außer den alten Bruderschaften z. B. die »Solidarische Kirche Westfalen« und das »Ökumenische Netz in Baden«, das gerade im Entstehen begriffen ist.
- 42 Vgl. D. Bonhoeffer: »Die Notwendigkeit des unmittelbar politischen Handelns der Kirche hingegen ist jeweils von einem »evangelischen Konzil« zu entscheiden und kann mithin nie vorher kasuistisch konstruiert werden« (GS II, 49; s. o. Anm. 11).