

# Ludwig Ihmels (1858–1933) und die Soziale Frage. Aspekte lutherischer Sozialethik in der Weimarer Republik<sup>1</sup>

Von Uwe Rieske-Braun

## 1. Annonce: Das soziale Dilemma der Weimarer Republik

Die Soziale Frage<sup>2</sup> bezeichnet unter den Herausforderungen, die in der Moderne für Evangelische Kirchen und Theologie aufbrachen, wohl unbestritten eines der brisantesten Spannungsfelder. Bereits im 19. Jahrhundert führte die Industrialisierung zur durchgreifenden Veränderung der Lebens- und Arbeitsverhältnisse vor allem in den Arbeiterfamilien der Großstädte, die vielfach in die soziale Verelendung getrieben wurden. Die Überbeanspruchung körperlicher Leistungsfähigkeit, eine Entlohnung, die vielfach nicht das Existenzminimum garantierte, Kinderarbeit, Wohnungsnot und völlig unzureichende hygienische Lebensverhältnisse in den Arbeitervierteln wurden auch in der evangelischen Kirche und Theologie des Kaiserreiches als drängende Herausforderung begriffen. Nachdem Johann Hinrich

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrages vor dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg am 25. Juni 1997.

<sup>2</sup> Vgl. die Definition von Martin von Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*. II: Die Aufgabe der Kirche, Leipzig 1894, 3: „Bei der sozialen Frage handelt es sich um die Ordnung wirtschaftlicher Tätigkeiten. Die Menschen sind in sehr verschiedener Weise bei der Herstellung dessen, was im allgemeinen zum Leben gebraucht wird, beschäftigt. Aus dieser verschiedenen Beschäftigung ergeben sich Gruppen mit unterschiedlicher Lebenshaltung. Und diese Unterschiede haben in der Gegenwart zu Zerklüftungen geführt, welche den Fortbestand der Staaten gefährden. Was muß geschehen, um diese Zerklüftungen zu heilen und um für die wirtschaftliche Tätigkeit unserer Zeitgenossen Ordnungen zu finden, welche die friedliche und förderliche Entwicklung der Gesamtheit und aller Einzelnen möglichst gewährleisten? – das ist die soziale Frage“. Zu diesem Greifswalder Praktischen Theologen siehe: RE 24 (31913) 192–194. Vgl. aus der umfangreichen Literatur zur Sozialen Frage bis 1914: Gerhard A. Ritter – Jürgen Kocka (Hrg.), *Deutsche Sozialgeschichte, Dokumente und Skizzen*. II: 1870–1914, München 1974; Hermann Aubin – Wolfgang Zorn (Hrg.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte II*, Stuttgart 1976; Friedrich-Wilhelm Henning, *Die Industrialisierung in Deutschland 1800 bis 1914*, Paderborn 71989.



Wichern in einer mitreißenden Stegreifrede auf dem Wittenberger Kirchentag von 1848 die Not der Industriearbeiter zur brennenden sozialen Aufgabe für die Evangelische Kirche erklärt hatte<sup>3</sup>, wandten sich die Innere Mission<sup>4</sup> und die evangelischen Arbeitervereine<sup>5</sup> der Not der Arbeiter und ihrer Familien zu; in Flugschriften, auf Kongressen<sup>6</sup> und in einschlägigen Monographien mühten sich Pastoren und akademische Theologen um eine reflektierte sozialetische Zurüstung, auch um der kirchenfeindlichen Einflußnahme der Sozialdemokratie auf die Arbeiterschaft und deren zunehmender Entkirchlichung entgegenzutreten<sup>7</sup>.

Eine Reihe von eingehenden Arbeiten hat sich den evangelischen Bemühungen um die Soziale Frage in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugewandt. Sie gehört auch zum Standardrepertoire kirchengeschichtlicher Themen im Religionsunterricht in der Sekundarstufe I und II<sup>8</sup>. Dagegen

---

<sup>3</sup> Erklärung, Rede und Vortrag Wicherns auf dem Wittenberger Kirchentag (1848), in: Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke. Hrg. von Peter Meinhold, I: Die Kirche und ihr soziales Handeln, Berlin-Hamburg 1962, 155–171. Zu Wichern vgl. jetzt: Jürgen Albert, Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808–1881), Studien zum sozialen Protestantismus (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 9), Heidelberg 1997.

<sup>4</sup> Theodor Strohm – Jörg Thierfelder (Hrg.), Diakonie im Deutschen Kaiserreich 1871–1918, Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 7), 1995, hier besonders 206–459. Volker Herrmann – Jochen-Christoph Kaiser – Theodor Strohm (Hrg.), Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1997.

<sup>5</sup> Vgl. dazu: Gert Lewek, Kirche und soziale Frage um die Jahrhundertwende, dargestellt am Wirken Ludwig Webers, Neukirchen-Vluyn 1963; Bruno Feyerabend, Die evangelischen Arbeitervereine. Eine Untersuchung über ihre religiösen, geistigen, gesellschaftlichen und politischen Grundlagen und über ihre Entwicklung bis zum ersten Weltkrieg, Diss. Frankfurt a.M. 1955.

<sup>6</sup> Vgl. Verhandlungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, Berlin 1890 ff., Göttingen 1891–1932; Georg Kretschmar, Der Evangelisch-Soziale Kongreß. Der Deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972; Klaus Erich Pollmann, Evangelisch-Sozialer Kongreß (ESK), in: TRE 10 (1982) 645–650. Zur 1896 gegründeten „Kirchlich-Sozialen Konferenz“ vgl.: Reinhard Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, Berlin 1933.

<sup>7</sup> Manfred Schick, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialetik vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-Sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges (1890–1914), Tübingen 1970; ders., Innere Mission und Soziale Bewegung in der evangelischen Kirche von 1870–1914, in: Ders. – Horst Seibert – Yorick Spiegel, Diakonie und Sozialstaat, Kirchliches Hilfehandeln und staatliche Sozial- und Familienpolitik, Gütersloh 1986, 29–50; E.I. Kouri, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum (= AKG 55), Berlin-New York 1984. Günter Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus. I: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871–1914, Gütersloh 1977. – Eine der populärsten diesbezüglichen Stellungnahmen war der Erfahrungsbericht des Theologen Paul Göhre (1864–1928): Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche, Leipzig 1891.

<sup>8</sup> Peter Biehl, Ein kirchengeschichtlicher Kurs zur sozialen Frage im 19. Jahrhundert, in: Ders. (Hrg.), Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Konzeptionen und Ent-



blieb die kirchenhistorische Auseinandersetzung mit der Sozialen Not nach dem Ersten Weltkrieg und den evangelischen Bemühungen, ihr zu begegnen, bislang vergleichsweise weit weniger intensiv. Diesem Defizit kontrastiert die Bedeutung dieser Zeit und ihrer komplexen sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, deren vielfach verflochtene Problematik die Machtübernahme der Nationalsozialisten im Januar 1933 mit ermöglichte.

Nach 1918 hatte sich die bereits in der Kaiserzeit aufgebrochene soziale Problematik nicht nur erheblich verschärft, sondern auch differenziert<sup>9</sup>. Die Weimarer Republik wurde mit der Not und Armut von Millionen Kriegssopfern konfrontiert, von den Folgen der Inflation<sup>10</sup> betroffen, die sich in einer nicht nur konjunkturell, sondern strukturell bedingten Arbeitslosigkeit auswirkten. Diese stieg zunächst in den Jahren 1923/24 sowie 1926 und 1929 phasenweise auf eine Quote von über 20% der Gewerkschaftsmitglieder an, gewann aber infolge der Weltwirtschaftskrise seit 1930 extreme Ausmaße<sup>11</sup>. Hinzu kamen aufgrund des Krieges verschärfte Wohnungsprobleme, aber auch eine „neue Armut“, die nicht nur die Sozial- und Kleinrentner, sondern breite gesellschaftliche Schichten erfaßte. Die bedrängende soziale Problematik vergrößerte noch das Akzeptanzdefizit der Weimarer Republik, der weite Kreise ohnehin mit tiefgreifenden mentalen und politischen Vorbehalten gegenüberstanden: So waren die „wohlfahrtsstaatlichen Aktivitäten der Weimarer Republik“ anders als die betont fachlich-neutrale kommunale Fürsorge der Kaiserzeit massiv „politisiert“: „Die neuen Gruppen von Hilfsbedürftigen der Kriegs- und Nachkriegszeit verstanden ihre Armut als politisch bedingt. Sie forderten den ihnen während des Krieges immer wieder versprochenen ‚Dank des Vaterlandes‘ nun von der demokratischen Republik ein“<sup>12</sup>. Der aber fehlten die Mittel, um der immer massiver aufbrechenden Nöte und Fürsorgeansprüche Herr zu werden: „Nachdem aber die

---

würfe, München 1973, 24–43. Gottfried Orth, Und wenn dich heute oder morgen dein Sohn und deine Tochter fragen werden ... Überlegungen zur Kirchengeschichte insbesondere im evangelischen Religionsunterricht, in: Ders., Differenz und Dialog. Dimensionen einer ökumenisch orientierten Religionspädagogik, Weinheim 1996, 23–31, hier 28. Kursbuch Religion, Neuausgabe 9/10, Arbeitsbuch für den Religionsunterricht im 9./10. Schuljahr, Frankfurt a.M. 1993, 145–151: Parteinahme für Schwache – Kirche und soziale Frage im 19. Jahrhundert.

<sup>9</sup> Richard J. Evans, *The German working class 1888–1933. The politics of everyday life*, London 1982; ders. – Dick Geary (Hrg.), *The German Unemployed. Experiences and consequences of mass unemployment from the Weimar Republic to the Third Reich*, London 1987; Heinrich August Winkler, *Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik. I: Von der Revolution zur Stabilisierung 1918–1924; II: Der Schein der Normalität 1924–1930; III: Der Weg in die Katastrophe 1930–33*, Bonn-Berlin 1984–1987; Rolf Landwehr – Rüdiger Baron (Hrg.), *Geschichte der Sozialarbeit. Hauptlinien ihrer Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Weinheim-Basel 1983, 92–172; Christoph Sachße – Florian Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. II: Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871 bis 1929*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988.

<sup>10</sup> Vgl. dazu: Winkler (wie Anm. 9) I 373 ff. und die 374 Anm. 1 genannte Literatur.

<sup>11</sup> Vgl. die Tabelle zur Entwicklung der Arbeitslosigkeit in Deutschland 1919–1934 bei: Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 75 und die Zahlenangaben bei Winkler (wie Anm. 9) II 26–38.

<sup>12</sup> Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 81.



Dinge einmal ihren Lauf genommen hatten, gab es keine Regierung, der die Erfüllung dieser Forderung möglich gewesen wäre“ schrieb Marie Baum, 1919 bis 1926 Referentin für Wohlfahrtspflege im badischen Arbeitsministerium, über das Dilemma in ihrem Lebensrückblick<sup>13</sup>. Das in der Weimarer Verfassung verankerte, nach dem Subsidiaritätsprinzip breitgefächerte System der staatlichen Wohlfahrtspflege und sozialen Fürsorge, in das die kirchlichen und nichtkirchlichen Wohlfahrtverbände eingebunden waren, vermochte die durch die Inflation von 1922/23 eskalierende soziale Problematik kaum aufzufangen.

Diesem gegenüber dem 19. Jahrhundert vielfach verschärften, aber auch in seinen Ursachen spezifischen Problemkomplex wandten sich auch Institutionen und Personen der evangelischen Kirche und Theologie zu<sup>14</sup>. Ihm widmete sich vornehmlich seit 1920 auch der lutherische Pastor, Professor und nachmalige Bischof Ludwig Heinrich Ihmels.

Sein Lebenswerk verdient zweifellos nicht nur in dieser Hinsicht neue Beleuchtung: Im Kontext der akademischen Theologie seit der Jahrhundertwende, aber auch für das deutsche und internationale Luthertum gewann er kirchenpolitisch und theologisch eine eminente Bedeutung, die sich in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit seiner Person und Funktion bislang nur unzureichend widerspiegelt. Die Darstellung von Konturen seiner Sozialethik soll hier unter knapper Berücksichtigung seiner Vita wie seiner Theologie auf den begrenzten, wenn auch zentralen und besonders brisanten thematischen Komplex der Sozialen Frage konzentriert werden. Eine umfassendere Analyse der biographischen, theologischen und kirchenpolitischen Aspekte von Ihmels' Lebenswerk bleibt ein Desiderat.

## 2. Die Vita: Aus einem ostfriesischen Pfarrhaus zum ersten sächsischen Landesbischof

Ludwig Ihmels wurde 1858 als Sohn des lutherischen Pfarrers Hieronymus Ihmels und seiner Frau Christine Charlotte Henriette, geb. Reimers in Middeles/Ostfriesland geboren<sup>15</sup>. Er studierte 1878–1881 Theologie in Leipzig,

<sup>13</sup> Marie Baum, *Rückblick auf mein Leben*, Heidelberg 1950, 247 ff., zitiert nach Sachße – Tennstedt II 80 f. Marie Baum (1874–1964) war von 1917 bis 1919 Leiterin der Sozialen Frauenschule in Hamburg, 1920–1926 Oberregierungsrätin (Referentin für Wohlfahrtspflege) im Badischen Arbeitsministerium, 1919 Mitglied der Nationalversammlung, bis 1921 Mitglied des Reichstages.

<sup>14</sup> Eine eingehendere Darstellung der protestantischen Initiativen, die sich auf publizistischer und kirchlicher Ebene der Weimarer Sozialproblematik zuwandten, steht m.W. noch aus; vgl. dazu: Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Göttingen 1981, 126–144; zum Verbandsprotestantismus, speziell zum Zentralverband der Inneren Mission: Jochen Christoph Kaiser, *Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945*, München 1989. Zur Wohlfahrtspflege in der Weimarer Republik vgl.: Landwehr – Baron, *Geschichte der Sozialarbeit* (wie Anm. 9).

<sup>15</sup> Für biographische Daten danke ich Frau Christa Ihmels, Rochlitz. Die lebensge-



Erlangen und Göttingen. Seinen Dienst als lutherischer Pfarrer trat er 1883 auf der Nordseeinsel Baltrum an. Nach wechselnden Pfarrstellen wurde er 11 Jahre später (1894) als Studiendirektor an das Predigerseminar der hannoverschen Kirche nach Loccum berufen. Hier wirkte er an der Seite von Abt Gerhard Uhlhorn vier Jahre und wurde durch Vorträge und Veröffentlichungen bald über die Grenzen Hannovers hinaus bekannt<sup>16</sup>. Als 1898 Reinhold Seeberg von Erlangen auf die dem theologisch umstrittenen Kirchenhistoriker Adolf Harnack beigeordnete „Strafprofessur“ nach Berlin berufen wurde, erhielt Ludwig Ihmels den Ruf auf die vakante Professur für Dogmatik an Theologischen Fakultät der Universität Erlangen. Damit hatte

schichtliche Skizze nimmt Bezug auf den Nachlaß Ludwig Ihmels', der bislang im Besitz der Familie Ihmels war und in der Superintendentur in Rochlitz aufbewahrt wurde, demnächst aber ins Landeskirchliche Archiv Dresden verbracht werden soll. Andere Teile des Ihmels'schen Nachlasses (Briefe und Akten) liegen im Landeskirchlichen Archiv Hannover (Lutherisches Einigungswerk, Sign.: D 15 XIII). Wichtige Korrespondenz zur AELK und zur Geschichte des Lutherischen Weltkonventes findet sich im Nachlaß Frhr. Wilhelm von Pechmanns im Landeskirchlichen Archiv Nürnberg, Bestand Pers. XXIII. – Nach seiner Zeit als Hilfsgeistlicher in Westerhauderfehn/Ostfriesland (Weihnachten 1881 bis Herbst 1882) studierte I. erneut im Wintersemester 1882/83 in Erlangen, wo er auch das 2. Theologische Examen ablegte. Nach sechswöchigem Aufenthalt in Berlin wurde er am 31. Juli 1883 Pastor zu Baltrum, danach in Nesse und Detern, wo er bis zu seiner Berufung nach Loccum blieb. – Vgl. zur Vita Ihmels' auch Uwe Rieske-Braun, Ludwig Ihmels, in: Profile des Luthertums. Hrg. von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998, 349–368; Christoph Michael Haufe, Ihmels, Ludwig (1858–1933), in: TRE 16 (1987) 55–59; NDB 10 (1974) 127 (Hans Hohlwein); BBKL 2 (1990) 1262; Arthur Leidhold, D. Ludwig Ihmels, Der Gottesmann und Bischof (= Väter der Lutherischen Kirche 6), Erlangen 1938; Georg Muntschick, Ludwig Ihmels. Prediger, Lehrer und Bischof, Berlin 1951; Ludwig Ihmels, Ludwig Ihmels (Selbstdarstellung), in: Erich Stange (Hrg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1925, 79–112. Martin Doerne, Einführung, in: Als die Diener Gottes. 6 Kapitel Pastoraltheologie von Landesbischof D. Ludwig Ihmels. Hrg. von Carl Ihmels, Dresden-Leipzig 1938, 3–10. Dietmar von Reeken, Ihmels, Ludwig, in: Biographisches Lexikon für Ostfriesland. Hrg. im Auftrag der Ostfriesischen Landschaft von Martin Tielke, II, Aurich 1997, 185 f. Johannes Ludwig hat 1928 eine Bibliographie Ihmels' veröffentlicht: Robert Jelke (Hrg.), Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Theologische Abhandlungen D. Ludwig Ihmels zum siebenzigsten Geburtstage 29. 6. 1928 dargebracht von Freunden und Schülern, Leipzig 1928, 451–463. Diese ist allerdings, wie der Verfasser selbst einräumt, auch bis 1928 nicht ganz vollständig. Es fehlt darin etwa die Ihmels'sche Festpredigt beim Jahresfest des evangelisch-lutherischen Gotteskastenvereins in Hamburg am 20. Februar 1915, gedruckt im 28. Jahresbericht des evangelisch-lutherischen Gotteskastenvereins in Hamburg über das Jahr 1915, Hamburg 1916, 2–10; neben der Predigt „Kaisers Geburtstag. Predigt über Röm 13,1,4 und 1. Petr 2,17 gehalten am 27. Januar 1918 in der Universitätskirche zu Leipzig, Leipzig 1918“ sind auch andere Vorträge und Predigten Ihmels' nicht berücksichtigt, die aufgrund von Nachschriften gedruckt wurden. Viele von ihnen finden sich als Sonderdrucke oder Manuskripte in seinem Nachlaß. Zahlreiche öffentlichen Verlautbarungen der AELK, etwa zum Umbruch der Jahre 1918/19, stammen von Ihmels selbst.

<sup>16</sup> Im Nachlaß Ihmels' (LKA Dresden) findet sich außer Korrespondenz mit Abt Gerhard Uhlhorn auch eine Sammlung bereits transskribierter Berichte von ehemaligen Schülern (Aufschrift: „Ihmels in Loccum“), die über sein Wirken als Studiendirektor berichten. Am 30. September verließ Ihmels das Kloster Loccum.



der gebürtige Ostfrieße, obwohl ohne theologische Lizentiatenprüfung, den Lehrstuhl seines Erlanger Lehrers Franz Hermann Reinhold von Frank übernommen. Doch bereits vier Jahre später wechselte Ihmels wie andere Erlanger Theologen vor ihm auf die Professur für Systematische Theologie an die Theologische Fakultät der Universität Leipzig<sup>17</sup>. Hier war seine akademische Lehrtätigkeit offenkundig erfolgreich<sup>18</sup>; Berufungen zum Generalsuperintendenten von Aurich oder zum Oberhofprediger nach Dresden (1909) schlug Ihmels aus. Doch als ihm 1922 das neugeschaffene Amt des Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens angetragen wurde<sup>19</sup>, nahm er an und rückte damit zugleich in die Funktion des Vizepräsidenten des sächsischen Landeskonsistoriums.

Im Jahr nach seiner Amtsübernahme geriet Ihmels in einen heftigen kirchenrechtlichen Konflikt mit der von der KPD unterstützten Regierung des sozialdemokratischen sächsischen Ministerpräsidenten Dr. Erich Zeigner. Diese Episode, die sich aus Schriftstücken im Nachlaß Ihmels' erhellen läßt, wirft nicht nur ein bezeichnendes Licht auf das gespannte staatskirchliche Verhältnis, das sich 1922/23 im Freistaat Sachsen entwickelte<sup>20</sup>. Sie be-

<sup>17</sup> Für Ihmels sprach sich nur eine Minderheit der Leipziger Professoren aus, darunter der Kirchenhistoriker Albert Hauck. Das Mehrheitsvotum der Fakultät favorisierte den Marburger Systematiker Wilhelm Herrmann. Die Berufungsfrage wurde bis in den sächsischen Landtag hinein virulent, vgl. die Landtagsprotokolle der 2. Kammer des sächsischen Landtages vom 14. Mai 1902, S. 1401–1408. Vgl. dazu und zu den fortdauernden Animositäten von Leipziger Fakultätskollegen: Leidhold (wie Anm. 15) 21–25.

<sup>18</sup> Vgl. Leidhold (wie Anm. 15) 25 und die Charakterisierung seines Schülers Ernst Sommerlath, Die theologische Bedeutung des ersten sächsischen Landesbischofs D. Ludwig Ihmels, in: Festschrift Gottfried Noth, Berlin 1964, 238–249, hier 238. Vom prägenden Einfluß Ihmels' auf Studenten und Schüler zeugt auch das Gemeindeblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens 13. Jg., 29. Juni 1958: „Ludwig Ihmels zum Gedächtnis. Zum 100. Geburtstag am 29. Juni“. Hier haben u.a. die Schüler Erich Stange, Ernst Sommerlath und Martin Doerne persönliche Erinnerungen an Ihmels formuliert. Im Nachlaß Ihmels (LKA Dresden) finden sich auch Briefe Werner Elerts an Ihmels, der in Leipzig bei ihm studiert hatte. Elert übernahm 1932 nach dem Tod von Philipp Bachmann den bis 1902 von Ihmels innegehabten Lehrstuhl für systematische und historische Theologie in Erlangen.

<sup>19</sup> Nach seiner Wahl auf der sächsischen Landessynode wurde die Konzeption des Amtes mit Ihmels in Verhandlungen abgestimmt, deren von Konsistorialpräsident Dr. Franz Böhme unterzeichnetes Protokoll sich im Nachlaß Ihmels in Dresden findet. Hier wird die „Stellung des künftigen Bischofs in der Verfassung“ umrissen. Bereits während des „Interimistikums“ bis zum Inkrafttreten der neuen Kirchenverfassung sollte „Herr D. Ihmels alsbald nach Amtsantritt in möglichst weitem Umfange mit den Geistlichen der Landeskirche und sonstigen kirchlichen Kreisen in persönliche Fühlung“ treten. „Die Kosten für die dazu nötigen Amtreisen sind als dringliche Ausgaben anzusehen und, soweit die Staatsmittel nicht ausreichen, möglichst aus landeskirchlichen Fonds zu bestreiten“. Im Blick auf die „auswärtige Tätigkeit“ Ihmels' wurde die „Beibehaltung des Vorsizes in der Allgemeinen Ev.-Luth. Konferenz gebilligt, vom Unterzeichneten sogar gewünscht. Gegen Vortragsreisen im übrigen Deutschland und auch im Ausland bestehen beim Landeskonsistorium grundsätzliche Bedenken nicht. Die Feststellung des Umfangs derselben wird in erster Linie von der Gewissensentscheidung des Herrn D. Ihmels selbst abhängig zu machen sein.“

<sup>20</sup> Vgl. zum Kabinett Zeigner, seinen Konflikten mit der Regierung Cuno und den



leuchtet gleichermaßen das Ansehen, das Ihmels sich zu diesem Zeitpunkt bereits in seiner Landeskirche, aber auch über Sachsen hinaus erworben hatte, wie seine in prinzipieller Loyalität gründende unpolemische Haltung auch gegenüber kirchenfeindlichen Erlassen von staatlichen Instanzen. Aufgrund eines am 29. Mai 1923 erlassenen staatlichen Dienstaltersgesetzes wurde neben dem Präsidenten des sächsischen Landeskonsistoriums Dr. Böhme<sup>21</sup> auch dessen Vizepräsident, der Landesbischof Ihmels, zum 1. Juli 1923 in den einstweiligen Ruhestand versetzt, weil sie zu diesem Zeitpunkt das 65. Lebensjahr vollendet hatten<sup>22</sup>. Als Ihmels und Böhme ungeachtet der öffentlichen Verfügung in ihren Ämtern verblieben, wandte sich die „Sächsische Amtshauptmannschaft Marienberg“ am 14. September 1923 an das von dem Unabhängigen Sozialdemokraten Fleißner geleitete sächsische Ministerium für Volksbildung. Man protestierte, daß Landeskonsistorialpräsident Böhme trotz seiner amtlich bekanntgegebenen Versetzung in den Ruhestand noch Verfügungen und Verordnungen des Landeskonsistoriums unterzeichnet habe. Daraufhin verfügte das Ministerium für Volksbildung am 17. September 1923 an das Landeskonsistorium, daß „den von ihm unterschrieben vollzogenen Beschlüsse ... keine Folge zu geben“ sei. Am 18. September 1923 wurde der Amtshauptmannschaft Marienberg vom Ministerium mitgeteilt, daß „die Beamenschaft des ev.-luth. Landeskonsistoriums ... dem seit dem 1. Juli 1923 im Ruhestand befindlichen, vormaligen Präsidenten Dr. Böhme keinerlei amtliche Schriftstücke mehr zur amtlichen Behandlung und Unterschrift vorlegen darf. Beamte, die dieser Ver-

---

sächsischen Unruhen im Sommer 1923: Ernst Rudolf Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. VII: Ausbau, Schutz und Untergang der Weimarer Republik, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, 324–329 376–383; Heinrich August Winkler, *Weimar 1918–1933*. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie, München<sup>2</sup>1994, 192; zur gewaltsamen Absetzung Zeigners nach den Unruhen in Sachsen im Herbst 1923: Ebd. 226–228.

<sup>21</sup> Zu Franz Fürchtegott Böhme (1856–1932) vgl.: Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt der Evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen, 17. Stück vom Jahre 1926/1927, 61–63. Böhme hatte sich als Herausgeber der „Sächsischen Kirchengesetze“ profiliert und wurde 1910 als Konsistorialpräsident berufen. An den Vorarbeiten zur 1922 verabschiedeten und 1926 in Kraft getretenen Sächs. Kirchenverfassung hatte er entscheidenden Anteil. Böhme schied 1927 aus seinem Amt.

<sup>22</sup> Das Protokoll der Sitzung des „zur einstweiligen Führung des Kirchenregiments eingesetzten Kollegium“ vom 21. September 1923 findet sich im Nachlaß Ihmels, LKA Dresden. Dem Protokoll sind in der Anlage Abschriften von Schreiben des Ministeriums und der Amtshauptmannschaft Marienberg beigelegt. Die Originale im Landeskirchenamt Dresden und im Hauptstaatsarchiv Dresden sind durch Kriegseinwirkungen verloren. – Am 20. September 1923 sandte das Ministerium an das Landeskonsistorium ein erneutes Schreiben, in dem im Blick auf die bevorstehenden kirchlichen Beratungen darauf gedrungen wurde, „zu verhindern, daß der vormalige Präsident und der vormalige Vizepräsident an den Beratungen in irgend einer Weise teilnehmen. ... Im Falle der Nichtbeachtung hat das Ev.-luth. Landeskonsistorium die schärfsten Maßnahmen umso mehr zu erwarten, als es beim Ministerium durch Vollziehung der amtlichen hierher gerichteten Schreiben seitens anderer Mitglieder bisher den Anschein zu erwecken versucht hat, als enthalte sich der ehemalige Präsident der Dienstgeschäfte, wogegen er Verordnung an andere Behörden vollzogen hat.“



ordnung zuwiderhandeln, haben die Einleitung des Dienststrafverfahrens zu gewärtigen“. Dem Landeskonsistorium wurde beschieden, daß man „unverzüglichen Vortrag über die Neubesetzung der beiden Ämter“ erwarte. Für den „Weigerungsfall“ behalte sich das Ministerium weitere Maßnahmen vor. Am 21. September 1923 tagte daraufhin ein „zur einstweiligen Führung des Kirchenregiments eingesetzten Kollegium“, dem Konsistorialräte, Mitglieder des ständigen Synodalausschusses wie der Synodalpräsident Dr. Seetzen (Wurzen) und andere kirchliche Vertreter angehörten, um über die Amtsenthebung Böhmers und Ihmels' zu beraten. Man entschied, gegen die Verfügung des sächsischen Ministeriums förmlich zu protestieren und an übergeordneter Stelle Rechtsmittel einzulegen.

Dieser Konflikt wurde weit über Sachsen hinaus bekannt. In Kirchenzei- tungen, auf der sächsischen Landessynode<sup>23</sup>, auf dem Kirchentag von 1924<sup>24</sup> wurde über den Vorgang berichtet, der am 9. August 1923 auch den Reichstag beschäftigte. Erst ein Urteil des Reichsgerichtes hob die sächsische Entscheidung am 27. November 1923 wieder auf<sup>25</sup>. Es ist dabei bezeichnend, daß Ihmels auf diese Episode in späteren Reden und Veröffentlichungen nicht bezug genommen hat und aus ihr auch keine Ressentiments gegen die Legitimität des Weimarer Staates nährte. Im Briefwechsel mit Frhr. Wilhelm von Pechmann<sup>26</sup> zeigt sich vielmehr, daß Ihmels dessen tiefe mentale und politische Abneigung gegen die der Revolution entstammende Republik nicht teilte<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Vgl. Die Eiche, Jg. 1924, Nr. 3 (Juli), 464–466. Hier ist der Bericht des Leipziger Professors und Mitglied des Landeskonsistoriums Franz Rendtorff abgedruckt, den dieser in den Verhandlungen der 12. evangelisch-lutherischen Landessynode des Freistaates Sachsen am 29. November 1923 gegeben hatte. Die Synode hatte sich in einer Kundgebung den Protesten des Landeskonsistoriums angeschlossen und dessen Vorgehen gebilligt.

<sup>24</sup> Vgl. Verhandlungen des ersten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1924, Bethel-Bielefeld 14.–17. VI. 1924. Hrg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß. Im Evangelischen Pressverband für Deutschland, Berlin-Steglitz 1924, 25.

<sup>25</sup> Das Urteil ist abgedruckt in: Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1924, Heft 2, 17.

<sup>26</sup> 1859–1948. Von Pechmann gehörte von 1889 bis 1937 dem Vorstand der Bayerischen Handelsbank an, war seit 1910 Vorsitzender der deutschen Reichspartei in Bayern; 1918 vertrat er die BVP im Landtag, distanzierte sich aber 1919 von ihr über Differenzen zum Versailler Vertrag und zur Kooperation mit der Nationalversammlung. Seit 1919 Präsident der bayerischen Landessynode und seit 1921 Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages; vgl. Clemens Vollnhals, Pechmann, Wilhelm Freiherr von, in: Biographisches Lexikon zur Weimarer Republik. Hrg. von Wolfgang Benz – Hermann Graml, München 1988, 247.

<sup>27</sup> Landeskirchliches Archiv Nürnberg, Pers. XXIII (v. Pechmann), Brief v. Pechmanns an Ihmels vom 13. August 1928 (Auszug): „Nach meiner innersten Ueberzeugung setzt Paulus im 13. Kapitel des Römerbriefes eine rechtmässige Obrigkeit voraus und denkt nicht von ferne daran, zu den Fragen Stellung zu nehmen, die sich aus erfolgreichen Revolutionen ergeben. Wer der Meinung ist, dass jedes noch so himmelschreiende Unrecht über Nacht zum Rechte werde, sofern es nur Erfolg habe und bis auf weiteres diesen Erfolg behaupte, darf sich ganz gewiss nicht auf Paulus berufen. Ebenso wenig aber darf er sich darauf berufen, dass das Unrecht darum zum Rechte geworden



Seine Wirkung entfaltete Ihmels nicht allein in der lutherischen Landeskirche Sachsens. Für das deutsche und das weltweite Luthertum gewann er im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine Bedeutung wie kaum ein anderer Bischof in Europa. So wurde er im Oktober 1907 zum Vorsitzenden der Allgemeinen Ev.-Lutherischen Konferenz gewählt; dieser 1868 gegründete Dachverband des deutschen Luthertums verdankte vor allem seiner umsichtigen Initiative die Öffnung für die Vereinslutheraner Preußens und die Intensivierung der ökumenischen Beziehungen zum Weltluthertum. Es war maßgeblich Ludwig Ihmels, der die Lutherische Konferenz „von einem Organ des Zusammenhalts lutherischer einzelner Christen und Vereinigungen in die eines Einigungswerkes des Luthertums überführte“<sup>28</sup>.

Seine unbestreitbar große integrative Kompetenz bewährte Ihmels zunächst bei den Verhandlungen über die Aufnahme der preußischen Vereinslutheraner. Der bisherige Vorsitzende der Konferenz Graf Vitzthum zu Eckstedt war nach dem Beschluß über die Aufnahme der Vereinslutheraner im September 1906 von seinem Amt zurückgetreten. Daraufhin wurde Ludwig Ihmels auf der Tagung der Engeren Konferenz in Magdeburg im Oktober 1907 in diese wichtige Funktion gewählt<sup>29</sup>. Eine in besonderem Maße profilierte wie integrierende Funktion gewann Ihmels aber auch in den schwierigen Jahren des politisch-gesellschaftlichen Umbruchs 1918/19. Einerseits mühte er sich um eine positionelle Ausrichtung der Konferenz<sup>30</sup> und widmete sich andererseits der Aufnahme von freien Zusammenschlüssen „positiver“ Laien und Theologen, wie etwa des „Bundes der Bekenntnis-

---

sei, weil Gott es zugelassen habe.“ Ihmels' Antwort vom 15. August 1928 bekennt: „Es ist allerdings ja wohl richtig, dass ich in den politischen Dingen Ihnen nicht ganz folgen könnte“.

<sup>28</sup> Wilhelm Kahle, Wege zur Einheit im Luthertum von der ersten allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz 1868 bis zum Vorabend des ersten lutherischen Weltkonvents, in: Ders. – Gottfried Klapper – Wilhelm Maurer – Martin Schmidt, Wege zur Einheit im Luthertum (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 1), Gütersloh 1976, 176.

<sup>29</sup> Vgl. dazu: Paul Fleisch, Für Kirche und Bekenntnis, Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz, Berlin 1956, 53 ff. Die Akten liegen im Landeskirchlichen Archiv Hannover, Sign.: D 15 XIII, Akte „Vorstand, AIA“. Graf Vitzthum hatte angesichts der zu erwartenden Querelen aufgrund der Aufnahme der preußischen Vereinslutheraner in die Konferenz in einem Schreiben vom 14. September 1906 dem Vorstand der AELK seinen „Austritt aus der Allgem. ev. luth. Konferenz“ erklärt und sein Amt als 1. Vorsitzender niedergelegt. Ein Brief des mecklenburgischen Superintendenten Bard vermochte Vitzthum nicht umzustimmen. Interimistisch versah Bischof Knut Henning Gezelius von Schéele (1838–1920) kommissarisch als 2. Vorsitzender die Amtsgeschäfte bis zum Herbst 1907. Ihmels' vermittelnde und engagierte Position in den schwierigen Verhandlungen hat seine Wahl auf der Magdeburger Tagung am 18. Oktober 1907 gewiß mit beeinflusst. Am 15. November 1907 nahm Ihmels in einem Schreiben an den Vorstand der AELK die Wahl zum Vorsitzenden an.

<sup>30</sup> So wurden die Veröffentlichungen der Lutherischen Konferenz überwiegend von ihm formuliert, vgl.: AELKZ (51. Jg) vom 22. November 1918: An unsere Mitglieder und Freunde und an alle, die die Kirche Jesu und unser Volk lieb haben. 29. November und 27. Dezember 1918: Zur Zukunft der Kirche.



freunde“ in Bayern, Hannover und Mecklenburg<sup>31</sup>. Darüberhinaus entfaltete Ihmels ein einflußreiches ökumenisches Engagement. Auf den Versammlungen des Weltluthertums in Uppsala 1911 und in Oslo 1925 hatte er eine zentrale Funktion und hielt vielbeachtete Vorträge. Im Jahr 1923 leitete er die Tagung des Ersten lutherischen Weltkonventes in Eisenach<sup>32</sup> und wurde neben Frhr. Wilhelm von Pechmann einer der beiden deutschen Vertreter im ständigen Ausschuß des Weltkonventes, der auch den Zweiten Weltkonvent für 1929 in Kopenhagen vorbereitete<sup>33</sup>.

Für unsere Thematik von besonderer Bedeutung war seine Teilnahme und sein Beitrag auf der Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum von 1925, für die er als Vertreter Deutschlands durch den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß nominiert wurde. Für die Stockhol-

<sup>31</sup> Vgl. die von Ihmels unterzeichnete Entschließung der Engeren Konferenz vom Juni 1919 (LKA Nürnberg, Nachlaß v. Pechmann, Pers. XXIII, Nr. 19): „Unsere Zeit fordert zwingend, dass die, die innerlich zusammengehören, sich auch zusammenschließen, um gegebenenfalls ihre Forderungen auch in der Öffentlichkeit vertreten zu können.“ – Der bayerische „Bund der Bekenntnisfreunde“, dem Pfarrer Hans Meiser, Dekan Johann Friedrich Boeckh (Nürnberg), Pfarrer Friedrich Zindel (Elpersdorf) und Prof. Philipp Bachmann (Erlangen) angehörten, beantragte nach engagierten Integrationsbemühungen v. Pechmanns und Ihmels' auf der Sitzung der „Engeren Konferenz“ am 27./28. Mai 1920 in Leipzig die Aufnahme in die AELK. Der hannoversche „Bund der Bekenntnisfreunde“ war 1919 mit einem undatierten, scharf auch gegen die „Kirchenbehörde“ gewandten Aufruf „12 Sätze wider den Unglauben und seine Helfershelfer“ an die Öffentlichkeit getreten, den Superintendent Schwerdtmann an v. Pechmann sandte. Dieser formulierte in seinem Antwortschreiben vom 14. Mai 1920 den Eindruck, „dass uns, bis auf weiteres wenigstens, nicht von der linken Seite, umso mehr aber von der äussersten rechten ... die ernstesten Gefahren drohen“. Es fehle „gewissen Vertretern eines extremen Luthertums und leider auch massgebenden Führern unserer Gemeinschaften in gleicher Weise an Verständnis wie an gutem Willen“. (LKA Nürnberg, XXIII, Nr. 19).

<sup>32</sup> Kurt Schmidt-Clausen, Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonventes (1923–1947) (= Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 2), Gütersloh 1976, 32–110.

<sup>33</sup> Über dessen Arbeit berichtete v. Pechmann den „Mitgliedern des weiteren Ausschusses“ im Juli 1926. Das maschinenschriftliche Manuskript des Berichtes vom 8. Juli 1926 liegt im LKA Nürnberg, Bestand Pers. XXIII (v. Pechmann), Nr. 21. Der „Sechserausschuß“, der auf der Tagung des Weltkonventes in Eisenach im August 1923 gewählt worden war, widmete sich unter dem Vorsitz von John A. Morehead der Vorbereitung des nächsten Weltkonventes (1929 Kopenhagen) und stellte sich drei „fortlaufende Aufgaben: a) Liebestätigkeit, b) Heidenmission, c) Diasporapflege“. Von Pechmann und Ihmels widmeten sich insbesondere der Unterstützung der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, Jugoslawien, Rumänien und in den ehemals deutschen Gebieten Polens. Insbesondere hier sah man sich mit einer römisch-katholischen „Propaganda“ konfrontiert, „die man, ohne im geringsten zu übertreiben, nur als eine neue Gegenreformation grossen Stiles auffassen kann“ (Ebd. 9). Von Pechmanns diesbezügliches Engagement bezeugen zahlreiche Briefe in seinem Nachlaß. Wegen Differenzen mit J. A. Morehead, die vor allem aus der Einladung des polnischen Superintendenten D. Bursche resultierten, der auf dem Kopenhagener Weltkonvent 1929 einen Vortrag halten sollte, erklärte v. Pechmann am 11. Dezember 1928 seinen Rücktritt aus dem Ständigen Ausschuß des Lutherischen Weltkonventes (LKA Nürnberg, Pers. XXIII, v. Pechmann, Nr. 22). Sein Nachfolger wurde der Hannoversche Landesbischof August Marahrens.



mer Konferenz erarbeitete Ihmels bereits im Vorfeld ein lutherisches Votum<sup>34</sup>, das nach dem Urteil von Hanns Kerner „in seiner Grundsätzlichkeit der Fragestellung eine der wichtigsten Vorarbeiten für Stockholm“ darstellte<sup>35</sup>. Auch auf der Konferenz selbst fanden die Reden und Voten des sächsischen Landesbischofs starke Beachtung<sup>36</sup>. So wurde Ihmels in Stockholm auch in den Fortsetzungsausschuß der Konferenz gewählt, in dem er jahrelang mitarbeitete<sup>37</sup>.

Im April 1933 hat Ihmels die nationalsozialistische Machtübernahme als einen Aufbruch des deutschen Volkes begrüßt. Wie andere konservative Theologen sah er nach den Turbulenzen der Ära Brüning im autoritären Regime eine neue Chance und verlieh der Hoffnung Ausdruck, daß es der Kirchen möglich sein werde, „diese Wandlung durch die Predigt, die ihr befohlen ist, in der Tiefe – in Gott selbst zu verankern“<sup>38</sup>. Der Landesbischof starb nach kurzer, schwerer Krankheit am 7. Juni 1933. Die kirchenregimentlichen Befugnisse in der sächsischen Landeskirche übernahm am 30. Juni 1933 der deutschchristliche Pfarrer Friedrich Coch.

### 3. Die systematisch-theologische Perspektive: Von Frank zu Ihmels

In der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts gilt Ihmels gemeinhin als Schüler Franz Hermann Reinhold von Franks<sup>39</sup>. Die erste größere systematisch-theologische Monographie und viele kleinere Arbeiten

<sup>34</sup> Leitsätze über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen, der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt von Landesbischof D. Ludwig Ihmels, in: Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung (Dresden/Leipzig) 67. Jg. 1925, 562–565, und AELKZ 58. Jg., 1925, 609 f.

<sup>35</sup> Hanns Kerner, Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919–1926 (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 5), Gütersloh 1983, 147.

<sup>36</sup> Vgl. das Urteil von Heinrich Hermelink in: CW Nr. 40/41, „IV. Oslo und Stockholm“ (884–892 925–937), 887: „Wohl sprach Ihmels in Stockholm gleich zu Anfang seine Bedenken ehrlich aus, aber zugleich machte er in seinen zwei Reden des ersten und des zweiten Tags durch knappe Fassung, frommes Bekenntnis und hannöversches Pathos den allerstärksten Eindruck auf die gesamte Versammlung. Er war von Anfang an der bevorzugte unter allen deutschen Delegierten und Kirchenfürsten zumal.“

<sup>37</sup> Neben Ihmels wurden als deutsche Vertreter der Vorsitzende des DEKA Hermann Kapler und Erich Stange aus Leipzig berufen.

<sup>38</sup> Vgl. Leidhold (wie Anm. 15) 56 f. Ihmels hat sich an John A. Morehead im März 1933 gegen Berichterstattungen über antijüdische Übergriffe gewandt, vgl.: Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939, München 1969, 39; dazu auch: Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1977, 334; Andreas Lindt, Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, 128–131.

<sup>39</sup> Franz Hermann Reinhold von Frank hatte in seinem monographisch in drei systematische Themen aufgeteilten Hauptwerk die spezifische, christliche Glaubenserfahrung zum Ausgangspunkt gewählt, um *aus ihr* die Evidenz der geschichtlichen Offenbarungstatsachen abzuleiten und zu einem kohärenten System zu verbinden: System der



Ihmels' konzentrieren sich auf das Problemfeld der christlichen Heils- und Wahrheitsgewißheit<sup>40</sup> und widmen sich damit einer aus dem Kontext der älteren Erlanger Theologie erwachsenen Thematik.

Dabei ist nicht zu verkennen, daß Ihmels den theologischen Ansatz seines Lehrers zwar spürbar aufgenommen, doch zugleich erheblich modifiziert hat. Das Rüstzeug dafür gewann er vielleicht aus einer frühen, aber eminenten theologischen Prägung, die er dem hessischen Theologen August Friedrich Christian Vilmar (1800–1863) verdankte: Dessen „Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr“<sup>41</sup> sei, so bekannte Ihmels in einer 1925 gedruckten Selbstdarstel-

---

christlichen Gewißheit I–II, Erlangen 1870, <sup>2</sup>1884–1881; System der christlichen Sittlichkeit I–II, Erlangen 1884–1887; System der christlichen Wahrheit I–II, Erlangen 1878–1880, <sup>2</sup>1885–1886; zu Frank vgl.: Max Keller-Hüschemenger, Das Problem der Heilsgewißheit in der Erlanger Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Frage des theologischen Subjektivismus in der gegenwärtigen evangelischen Theologie (= AGTL 10), Berlin-Hamburg 1963, 57–75; Helmut Edelmann, Subjektivität und Erfahrung. Der Ansatz der theologischen Systembildung von Franz Hermann Reinhold v. Frank im Zusammenhang des „Erlanger Kreises“, theol. Diss. München 1980; ders., Frank, Franz Hermann Reinhold (von), in: TRE 11 (1983) 322–324.

<sup>40</sup> Vgl. seine Schriften: Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiß? Leipzig 1900, <sup>4</sup>1927; Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, Leipzig 1901, <sup>3</sup>1914; Wie entsteht Gewißheit um die Auferstehung Jesu? in: NKZ 25 (1914) 853 ff.; Zur Frage nach der christlichen Wahrheitsgewißheit, in: NKZ 26 (1915) 403 ff.; Wie werde ich meines Heiles gewiß? Die Grundfrage der Reformation (= Reformationsschriften der Allg. Evangelisch-Lutherischen Konferenz 3), Leipzig 1917. Zu Ihmels systematisch-theologischem Ansatz vgl.: Robert Jelke, Die Eigenart der Erlanger Theologie, in: NKZ 41 (1930) 19 ff., zu Ihmels 33 ff.; Werner Elert, Der Kampf um das Christentum, Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München 1921, 463–465; Ernst Sommerlath, Die theologische Bedeutung des ersten sächsischen Landesbischofs D. Ludwig Ihmels, in: Verantwortung. Untersuchungen über Fragen aus Theologie und Geschichte. Festschrift Gottfried Noth, Berlin 1964, 238–249; Ludwig Martin Müller, Die glaubenspsychologische Orientierung der Theologie bei Ludwig Ihmels. Die Theologie Ihmels' in ihrem Zusammenhang mit der Erlanger Schule, Leipzig 1929; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Von Ludwig Ihmels bis zu Paul Althaus. Einheit und Wandlungen lutherischer Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: NZStH 11 (1969) 94–111; Keller-Hüschemenger (wie Anm. 39) 76–95; Karlmann Beyschlag, Die Erlanger Theologie (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 67), Erlangen 1993, 143–145.

<sup>41</sup> Marburg 1856, <sup>3</sup>1857; Mit dieser Schrift plädierte V. für „eine Theologie der unzweifelhaften göttlichen Gewisheit, zur Seelenpflege und zur Speise des ewigen Lebens denen mitgegeben, welche hören, damit sie gleiche Gewisheit, gleiches Brod des Lebens hinaustragen können zu den Seelen, welche ihnen dereinst werden anvertraut werden“ (3). Dieses Desiderat sei mit den Standards des wissenschaftlich-akademischen Unterrichts noch nicht einzulösen, sofern dieser sich vielfach in exegetischer Quellenkritik und systematischen Distinktionen erschöpfe und so leere „Rhetorik“ bleibe: „Alles, was in den Lehren von Gott dem Vater und von der Schöpfung, von Gott dem Sohne, dessen wahrer Gottheit und wahrer Menschheit, von der Gottheit des heiligen Geistes, von der Erbsünde die Kirche erfahren, durchgelebt und bekannt hatte und hat, muß nacherfahren, nachgelebt, nach und nach mitbekannt werden, so daß die Rechtfertigung durch den Glauben als eine neue, die Spitze aller dieser Erfahrungen bildende und aus densel-



lung<sup>42</sup>, eines der ersten theologischen Bücher gewesen, die er studierte. Es habe, auch wenn er „kein Vilmarianer“ geworden sei, diese Monographie doch „entscheidend eingewirkt“. Dieser Rekurs ist für eine lutherische Biographie nicht untypisch: Zwar wurden im deutschen Luthertum nicht alle Anschauungen des Vilmar, wie etwa sein Amtsbegriff Gemeingut<sup>43</sup>. Doch unbeschadet der durchaus disparaten Meinungsvielfalt unter positiven und lutherischen Theologen gehörte unter ihnen Vilmar's Überzeugung zum common sense: Bei den zentralen Heilswahrheiten des Christentums handele es sich um Evidenzen, die dem lebendigen Glauben im Rang von erfahrenen Tatsachen stünden<sup>44</sup>. Die in der Schrift verbürgten und der Glaubenserfahrung vorgegebenen, im Grad ihrer Gewißheit objektiv zuhandenen Wahrheiten gelte es in ihrem kohärenten Zusammenhang darzustellen und gegen die rationalisierenden, unterminierenden Anfragen einer glaubenslosen, subjektivierenden, und die Macht der Sünde unterschätzenden kritischen Vernunft zu verteidigen<sup>45</sup>.

Diesem lutherisch-kirchlichen Selbstverständnis wußte sich Ludwig Ihmels verpflichtet. Er wandte sich in einer doppelten Frontstellung gegen den liberalisierend-subjektiven Protestantismus einerseits<sup>46</sup> wie gegen ein pietistisches Gefühlschristentum, das sich introvertiert auf das eigene Glaubensleben konzentrierte. Ihn gegenüber galt sein Plädoyer der „Pfle-

---

ben mit der Notwendigkeit nicht einer Schlußfolge, sondern einer Thatsache sich ergebende Heilerfahrung erscheint“ (40 f.). Zu Vilmar vgl.: Johannes Haußleiter in: RE 20 (31908) 649–661. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Gestalten und Typen des Neuluthertums, Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1968, interpretiert V. stark von den Einflüssen Johann Adam Möhlers her.

<sup>42</sup> Ludwig Ihmels, Selbstdarstellung (wie Anm. 15) 81.

<sup>43</sup> Mit seiner Lehre vom kirchlichen Amt wandte sich V. gegen die von Johann Wilhelm Friedrich Höfling favorisierte Gemeindebindung und leitete es allein aus seiner Stiftung durch Christus ab; vgl. ebd. 82–94.

<sup>44</sup> Vgl. dazu etwa: Franz Delitzsch, Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie, Leipzig 1888; Chr. Ernst Luthardt, Kompendium der Dogmatik, Leipzig 1882, 14: „Die Frage der Gegenwart ist, ob die Religion nur eine subjektive Lebensäußerung des menschlichen Geistes ist, welcher demnach nur subjektive Wahrheit zukommt, oder ob es sich in ihr um ein gegenständliches Verhältniß zu Gott handelt, welches durch dessen tatsächliche Bezeugung hervorgerufen und begründet ist.“ Hermann Cremer, Das Wesen des Christentums. Vorlesungen im Sommersemester 1901 vor Studierenden aller Fakultäten an der Universität Greifswald gehalten, Gütersloh 1902, 228: „Verlieren wir doch nicht die Thatsache der durch Christus zu stande gebrachten oder vollbrachten Versöhnung und Erlösung durch die blasse Furcht vor dem in der Zeit zu stande gekommenen, aber auf die Ewigkeit angelegten Drama zu Gunsten einer zeitlosen, ewigen, ewig sich selbst gleichen, ewig transcendenten ‚Liebe‘.“ Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt, Leipzig 1905 [Neukirchen-Vluyn 1966], 12–26.

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch: Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack – Christoph Ernst Luthardt 1878–1897. Hrg. und eingeleitet von Uwe Rieseke-Braun, Neukirchen-Vluyn 1996, 5–39 57–72.

<sup>46</sup> Implizit wandte sich Ihmels etwa in der Einleitung zu Das Evangelium von Jesus Christus (= Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten), Lichtenfelde-Berlin 1911, 1–6, gegen Anschauungen der „modernen Theologie“, wie sie etwa Adolf Harnack im „Wesen des Christentums“ formuliert hatte.



kirchlichen Christentums“: Es sei entscheidend, „daß wir für eine wirkliche Gewißheit des Heils lernen müssen, von allem Subjektiven zu den objektiven Tatsachen, die unseren Christenstand tragen, zu fliehen: Der Grund, da ich mich gründe, ist Christus und sein Blut.“ Hier liege das „Herzstück“ seiner ganzen Theologie und es sei nötig, daß „dieser schlichte Zentralgedanke“ auch im gegenwärtig durchaus disparaten Luthertum „zu seinem Rechte“ komme<sup>47</sup>.

Mit seinem Lehrer Frank teilte Ihmels die bestimmende Einsicht, daß auch auf dem Gebiete der Theologie „die Erfahrung Grundlage der Erkenntnis sein müsse“<sup>48</sup>. Erst dort, wo eine Glaubenserfahrung sich begrifflich zur Erkenntnis kondensiere, entstehe eine reflektierte, spezifisch christliche Gewißheit, die formell mit allen anderen natürlichen Gewißheiten vergleichbar sei, sofern sie auf analoge Weise wie diese entstehe. Das Spezifikum der christlichen Gewißheit gründe sich auf die besondere Erfahrung der „Wiedergeburt und der Bekehrung“: Mit der Konzentration auf die formell anderen natürlichen Gewißheiten vergleichbare christliche Glaubenserfahrung meinte Frank eine der Religionskritik Immanuel Kants<sup>49</sup> standhaltende erkenntnistheoretisch unanfechtbare Basis errungen zu haben.

Gegen das Verdikt des theologischen Subjektivismus, mit dem Franks System häufig bedacht wurde<sup>50</sup>, hat Ludwig Ihmels seinen Lehrer in Schutz genommen<sup>51</sup>, andererseits aber selbst dessen Ansatz kritisch befragt: Es sei „selbstverständlich unmöglich, auch nur vorläufig in der Beschreibung der Wiedergeburt von den objektiven Realitäten, die den Christenstand der Wiedergeburt tragen, zu abstrahieren, um sie erst hernach aus ihr zu ent-

<sup>47</sup> Selbstdarstellung (wie Anm. 15) 83. Damit adaptierte Ihmels auch die klassische Versöhnungslehre, die für ihn im Zentrum des christlichen Offenbarungsglaubens stand, vgl.: Das Evangelium (wie Anm. 46) 35: „Gott ist in Christo so in die Geschichte eingegangen, daß die Königsherrschaft Gottes Wirklichkeit wurde in dieser Welt, der neue Bund, der ganz auf Vergebung der Sünden ruht. Anders ausgedrückt, Gott veröhnt in Christo die Welt mit sich selbst und bietet in Christo dem Sünder sich so zur Gemeinschaft, daß ihm nur übrig bleibt, auf diese Selbstdarbietung einzugehen, oder vielmehr von ihr diesen Glauben sich abgewinnen zu lassen: Wo immer es zu diesem gläubigen Vertrauen kommt, da ist die Gemeinschaft mit Gott Wirklichkeit.“

<sup>48</sup> Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 81.

<sup>49</sup> System der christlichen Gewißheit (1870) (wie Anm. 39) I 115.

<sup>50</sup> Wilhelm Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart 3 1896, 3; vgl. dazu: Keller-Hüschemenger (wie Anm. 39) 63; auch dieser attestiert Frank, daß bei ihm „die christliche Gewißheit durchaus im Bereich und in der Dimension des Immanent-Subjektivistischen verwurzelt“ bleibe (66). Dagegen betont Frank bereits in der 2. Auflage des Systems der christl. Gewisheit (Erlangen 1884), 94, nachdrücklich, daß diese sich von der „kritischen Philosophie“ Kants unterscheide, die darauf insistiere, „es genüge die Idee von Gott, auch ohne dass man von ihrer objectiven Realität überzeugt sei“: „jedenfalls verträgt sich diese Aussage nicht mit der spezifisch christlichen Gewisheit, als welche nur die Wahl hat, Gott als objective Realität zu setzen oder zu sterben“. Dazu auch: Philipp Bachmann, Subjektivismus und Realismus als Grundzüge der Frank'schen Theologie, in: NKZ 38 (1927) 202–235.

<sup>51</sup> Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 90: „Die objektiven Realitäten sind auch für Frank der alleinige Grund seines Christenstandes.“



nehmen<sup>52</sup>. So konnte Ihmels an der theologischen Systematik Franks zwar von den an Immanuel Kants Vernunftkritik geschulten Reflexionen<sup>53</sup> profitieren, die zur Klärung des spezifischen Charakters christlicher Wahrheitsgewißheit anleiteten. Doch wählte er, um die Inhalte der christlichen Gottesgemeinschaft darzustellen, eine andere Ausgangsposition: Sein Lehrer Frank blieb für ihn zu stark der Methodik und dem theologischen Ausgangspunkt Friedrich Schleiermachers<sup>54</sup> verhaftet. Aus der Glaubenserfahrung der Wiedergeburt lasse sich allenfalls deduzieren, daß „die Tatsache der Wiedergeburt“ ohne die objektiven Realitäten der offenbarten Heilsgeschichte „nicht möglich“ wäre. Doch: „Daß der Christenstand selbst nichts anderes als vertrauensvolle Bejahung jener Realitäten, Glaube *an* Christus ist, das kann unmöglich so sichergestellt werden“<sup>55</sup>. So kam es für Ihmels entscheidend darauf an, daß nach der methodisch reflektierten Klärung des spezifischen Wesens christlicher Wahrheitsgewißheit *aus der Schrift* die zentralen Offenbarungstatsachen erhoben wurden, die dem Glauben systema-

<sup>52</sup> Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 114. Vgl. 238: „Der Christ kann über seinen Glauben nur so Rechenschaft geben, daß er die Weise beschreibt, wie unter den vom Evangelium aus auf ihn ausgehenden Eindrücken die Glaubensgewißheit um dasselbe in ihm entstanden ist.“ Ähnlich später in: Bedeutung und Schranke der Frankschen Theologie, in: NKZ 38 (1927) 184–201, hier 193 f.: „Unsere christliche Gewißheit ist ja nicht in irgendeinem beliebigen Sinne Gewißheit um jene objektiven Tatsachen. Sie ist es vielmehr in dem ganz bestimmten Sinne, daß unser Christenstand überhaupt nur als glaubende Bejahung jener Tatsachen, als vertrauensvolles Eingehen auf die in jenen Tatsachen sich vollziehende göttliche Offenbarung existiert. Wie soll das auf dem Frankschen Weg erreicht werden?“ Es sei folglich „ganz unmöglich in der Beschreibung von jenen objektiven Tatsachen, die wir unter dem Begriff der Offenbarung zusammenfassen, abzusehen, um sie dann erst von jener Grunderfahrung aus zu gewinnen“ (195).

<sup>53</sup> Darin liegt eine hermeneutisch-theologische Differenz Franks und Ihmels' gegenüber dem programmatischen Rückgriff auf den deutschen Idealismus, der das Profil der 1923 gegründeten „Zeitschrift für Systematische Theologie“ bestimmte und Protagonisten der „Lutherrenaissance“ in der Holl-Schule verband; vgl. dazu: Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1935, 34–38.

<sup>54</sup> Von einer intensiven Beschäftigung mit Schleiermacher zeugen mehrere Skripte und Ausarbeitungen in Ihmels' Nachlaß im LKA Dresden. Dazu: Beyschlag, Erlanger Theologie (wie Anm. 40) 145: „Ihmels' Einspruch gegen Frank bekämpfte im Grunde den Schatten Schleiermachers im Habit der Erlanger Theologie. Würde sich die Erkenntnis durchsetzen, daß nicht der reformierte Schleiermacher, sondern der Lutheraner Hamann ... den Archetyp der Erlanger Theologie vorwegnimmt, so erhielten alle einschlägigen Verhältnisse ein anderes Gesicht.“

<sup>55</sup> Ludwig Ihmels, Bedeutung und Schranke (wie Anm. 52) 194. Zu Schleiermachers Ansatz ebd. 187 f.: „Ist Religion in ihrem tiefsten Wesen nur Abhängigkeitsgefühl, so muß man fragen, ob von da aus überhaupt Aussagen über objektive Realitäten gewonnen werden können.“ Im Lichte des Schleiermacher'schen Ansatzes kritisierte Ihmels (193 f.) auch die Methode Franks: „Unsere christliche Gewißheit ist ja nicht in irgendeinem beliebigen Sinne Gewißheit um jene objektiven Tatsachen. Sie ist es vielmehr in dem ganz bestimmten Sinne, daß unser Christenstand überhaupt nur als glaubende Bejahung jener Tatsachen, als vertrauensvolles Eingehen auf die in jenen Tatsachen sich vollziehende göttliche Offenbarung existiert. Wie soll das auf dem Frankschen Weg erreicht werden?“



tisch nicht nach-, sondern vorgeordnet seien, weil er sich auf sie und nur auf sie gründe<sup>56</sup>. Es war dies ganz im Sinne Vilmars also eine „Theologie der Tatsachen“, die Ihmels entschieden und nachdrücklich auch gegen seinen Lehrer vertrat<sup>57</sup>.

Dem bekenntnisorientierten Protestantismus erschien diese Ihmels'sche Fassung der Erlanger Erfahrungstheologie weit akzeptabler als die Originalität seines Lehrers<sup>58</sup>. Sie gab dem „schlichten Zentralgedanken“ der lutherisch-positiven Überzeugung eine methodisch und systematisch-theologisch reflektierte, sprachlich angemessene und auch homiletisch-rhetorisch überzeugende Gestalt<sup>59</sup>. Das Charakteristikum der systematisch-theologischen Leistung Ihmels' liegt in ihrer engagierten Orientierung an gelingender Vermittlung einer auf breite Akzeptanz zielenden lutherischen Position. Diesem Grundzug verdankt sich zu einem guten Teil gewiß auch Ihmels'

<sup>56</sup> Vgl. dazu den Aufbau der „Zusammenhängenden Darstellung“ in: Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 187–352.

<sup>57</sup> Selbstdarstellung (wie Anm. 42) 94: Es müsse dabei „deutlich werden, daß der Glaube nur als Bejahung des Offenbarungszeugnisses existiert. Daher wird im ganzen Umfange der Dogmatik die Erhebung dieses Schriftzeugnisses das erste sein müssen, und die Aufgabe kann nur sein, die innere Notwendigkeit nachzubilden, mit der der Glaube vom Zentrum aus diesen Inhalt bejaht“. – Vgl. ebd. 99: „Es muß immer wieder gesagt werden, daß ihre Gewißheit uns nur durch das Wort aufgedrängt wird und als glaubende Bejahung dieses Wortes existiert.“ Ähnlich Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 203: „Daß es so etwas Ungeheures wie eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gibt, das wage ich daher in der Tat allein um deswillen zu glauben, weil Gott in seiner Offenbarung diese Erkenntnis mir aufzwingt. Weil Gott sich selbst in seinem Sohn vollkommen zur Gemeinschaft darbietet, darum allein glaube ich, daß er Gemeinschaft mit den Menschen will.“ Dazu auch Kantzenbach (wie Anm. 40) 94 f. und Keller-Hüschemenger (wie Anm. 39) 83: „Das Neue, das uns bei Ihmels begegnet, besteht darin, daß er die Gewißheit des Christen ‚zweipolig‘ verankert: in der Erfahrung und im Worte Gottes. Wohl ist auch für ihn die christliche Gewißheit wesentlich persönliche Erfahrungsgewißheit; aber diese Erfahrungsgewißheit hat ihr Dasein ganz und gar vom Worte Gottes her als dem sie begründenden und erhaltenden Faktor. So gründet ihm die christliche Gewißheit auf zwei tragenden Fundamenten: dem objektiven Fundament des Wortes Gottes und dem subjektiven Fundament der persönlichen Erfahrung.“

<sup>58</sup> Kantzenbach (wie Anm. 40) verweist auf die Parallelen „zu den Bestrebungen der Bibeltheologie Kählers und Schlatters“ und auf die Schüler von Ihmels: die Professoren Ernst Sommerlath (Leipzig), Paul Althaus (dieser hat allerdings bei Ihmels nicht studiert), Werner Elert (Erlangen) und Robert Jelke (Rostock und Heidelberg). Noch in Kantzenbachs Darstellung wirkt die Ihmels'sche Leistung in ihrer Vermittlungsfähigkeit nach, wenn er urteilt, daß dieser „Franks Irrtum“ korrigiert habe: „Franks Verfahren scheiterte, weil gerade im Sinne des Luthertums, wie Ihmels in seinem Hauptwerk ... ausführt, die Gewißheit um die Wiedergeburt keineswegs eine in sich selbst beruhende, empirisch feststellbare Tatsache ist, sondern im letzten Grund Glaubensgewißheit. Die Gewißheit um die den Glauben tragenden Objekte wird zudem verkannt, wenn man sie auch nur vorläufig dem Offenbarungswort gegenüber meint verselbständigen zu können.“

<sup>59</sup> Vgl. zur Wirkung von Ihmels Predigten: Leidhold (wie Anm. 15) 27: „Seine Predigten waren bisweilen von einer prophetischen Wucht.“ Zahlreiche briefliche Zeugnisse von der Wirkung seiner Vorträge finden sich in Ihmels' Nachlaß im LKA Dresden.



beeindruckender Werdegang im Kontext des deutschen und des weltweiten Luthertums; es prägt überdies spürbar seine sozialetische Position.

#### 4. Theonomie und Reich Gottes: Der theologisch-ethische Ansatz

Die enge Verbindung seines systematisch-theologischen Ansatzes mit der Begründung der Ethik läßt sich an Ihmels' Leipziger Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1902 studieren. Ihr Titel: „Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik“<sup>60</sup>.

Ihmels bekannte sich darin zur strikten Zusammengehörigkeit von lutherischem Christentum und einer ihm entsprechenden Sittlichkeit, die in der „Theonomie“ als der existentiellen Überantwortung menschlichen Daseins unter die Autorität Gottes ihren Inbegriff fand<sup>61</sup>. Um das von ihm favorisierte Verständnis von Theonomie näher zu erläutern, griff der Leipziger Systematiker Kants kategorischen Imperativ auf: „Was der Christ in der Erfahrung der Theonomie erlebt, ist nichts als Deutung jener Unbedingtheit des Sollens, das Kant mit solchem Recht für das Sittliche charakteristisch gefunden hat“<sup>62</sup>. Daß diese Kombination der Kantischen Maxime und des christlichen Existenzverständnisses überzeugend gelinge, hänge jedoch, so Ihmels, an einer entscheidenden Voraussetzung: „an der Voraussetzung nämlich, daß der Mensch in strengem Sinne so auf Gott hin angelegt ist, daß erst in der Hingabe an Gott, in der Selbsthingabe des Menschen für Gott die Persönlichkeit des Menschen sich vollendet“<sup>63</sup>. Erst mit der theologischen

<sup>60</sup> Leipzig 1903. Zur Genese des Theonomie-Begriffs im 18. und 19. Jahrhundert, der eng an die Kant-Rezeption, bzw. dessen Verständnis von „Autonomie“ gebunden war, vgl.: Friedrich Wilhelm Graf, *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*, Gütersloh 1987, 47–52. Unter den von Graf analysierten Positionen steht Ihmels der Ethik Hans Lassen Martensens deutlich am nächsten (vgl. ebd. 193–230), der sich zu einer relativen Anerkennung von gebundener Autonomie bekennt und auch dem Staat „und zugleich mit diesem“ der Kultur und der Zivilisation das Recht konzidiert, „sich nach ihren eigenen Gesetzen“ zu entwickeln (Hans Lassen Martensen, *Christliche Ethik I*, Karlsruhe – Leipzig <sup>4</sup>1883, 252; dazu Graf, ebd. 206).

<sup>61</sup> *Theonomie und Autonomie* (wie Anm. 60) 7: „Zwar ist das Christentum Religion und will nichts anderes sein, insofern kann für einen Wahrheitsbeweis für dasselbe das Gebiet der Sittlichkeit immer nur indirekt in Frage kommen, aber diese indirekte Bedeutung kann auch kaum hoch genug angeschlagen werden.“ Das Christentum wisse „von einer abstrakten Scheidung von Religion und Sittlichkeit“ nichts: „Mag daher immerhin der Nachweis der sittlichen Überlegenheit des Christentums für einen Beweis seiner Wahrheit nicht ausreichen, so wäre doch umgekehrt über diese in dem Augenblick mit entschieden, wo die im Christentum gepflegte Sittlichkeit im besten Falle nur eine zu überwindende Durchgangsstufe bedeutete.“ Dazu auch Ludwig Ihmels, *Religion und Sittlichkeit*, in: *AELKZ* 41 (1908) 898–906, hier 903: „Ist dagegen der Christ im strengsten Sinne auf Gott hin angelegt, dann gibt es für ihn Selbstbestimmung nur im Sinn einer Bestimmung für Gott, – Autonomie nur im Sinne der Theonomie.“

<sup>62</sup> *Theonomie und Autonomie* (wie Anm. 60) 15.

<sup>63</sup> Ebd. 18. Ähnlich in einem handschriftlichen Vorlesungs-Skript im Ihmels-Nachlaß LKA Dresden, Kollegheft „Das Christentum und seine Weltanschauung, im Sommersemester 1921 gehalten von Herrn Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ihmels“, hier 124: „Ist



Adaption im Begriff der „Theonomie“ wurde für Ihmels das Proprium und der philosophische Wert des kategorischen Imperativs evident<sup>64</sup>.

Mit dieser Antrittsvorlesung zeigte Ihmels, daß sein bekenntnisorientierter theologischer Ansatz das Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie konstruktiv aufnehmen wollte. Doch leitete ihn dabei das Bemühen, sozial-ethisch den überlegenen und evidenten Wahrheitsanspruch lutherischer Theologie in seiner Gesellschaftsrelevanz zu demonstrieren. Die den kategorischen Imperativ produktiv rezipierende christliche Ethik und das ihr entsprechende Handeln könnten nicht umhin, sich an „der kräftigen sittlichen Arbeit an den Aufgaben der Gegenwart zu beteiligen“. Zwar teile sie nur eingeschränkt den Fortschrittsglauben an die Menschheitsentwicklung, sofern „für sie das Reich der Gottesgemeinschaft, welches für den Christen das höchste Gut bedeutet, ein vom Himmel gekommenes“ und damit innerweltlich nicht zu verwirklichendes sei. Aber dennoch sei das Reich Gottes „in die Menschheitsentwicklung hineingetreten“, und die evangelische Ethik müsse anerkennen, „daß nach der Forderung des Herrn dies Reich als ein Sauerteig alle Verhältnisse des Lebens durchdringen und die Gottesgemeinschaft von dem Christen nirgends anders als in den schlichten Beziehungen des täglichen Lebens bewahrt werden soll“<sup>65</sup>.

Bereits in dieser Vorlesung begegnete also der für Ihmels Ethik zentrale Begriff des „Reiches Gottes“. Dieser war für durch zwei komplementäre, polare Aspekte geprägt: Einerseits sei es menschlichem Handeln unverfügbar und allein in Gottes Handeln eschatologisch präsent, andererseits aber realisiere es sich weltimmanent im menschlichen Handeln. Gegen beide denkbaren Mißverständnisses dieses Begriffes, gegen die latent zur instrumentalisierenden Politisierung neigende Funktionalisierung des Reich-Gottes-Begriffes wie gegen seine weltflüchtige Spiritualisierung und Eschatologisierung setzte Ihmels die Option einer christlichen „Durchdringung“ der Gesellschaft, die er mit dem Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33) metaphorisch-biblich ins Bild faßte. Dieser schlichte und im Luthertum überaus typische Zentralgedanke wie die ihm entsprechende Metapher begegnen auch in Ihmels' Deduktionen zur Sozialen Frage mannigfach.

---

denn das wahr, was in der letzten Stunde behauptet wurde, daß es zum Wesen des Menschen gehört, auf Gott hin angelegt zu sein, dann ist nun deutlich, daß der Menschen in dem Maße frei sein wird und sich frei fühlen wird, als er dieses Angelegtsein auf Gott realisieren kann, als er sich für Gott zu bestimmen vermag. Dann ist freilich richtig, daß mit der Behauptung einer Freiheit des Menschen in diesem Sinne zunächst lediglich ein ideales Urteil ausgesprochen ist. Mit anderen Worten, damit soll zunächst lediglich ausgesagt sein, daß es zum Wesen des Menschen gehört, sich in dieser Weise frei für Gott bestimmen zu können.“ Über die Einschränkung dieses „idealen Urteils“ durch die Faktizität der Sünde: Ebd. 125 ff.

<sup>64</sup> Erst im Licht dieses Verständnisses von Theonomie erweist sich für Ihmels auch der säkular-moderne Anspruch an ethische Autonomie des Menschen als legitim: Auch Christen dürften „hinter keiner Autorität“ für ihr Handeln „Deckung suchen“. In dem Sinn einer in der Theonomie gebundenen und dennoch unverkürzt radikalen Selbstverantwortlichkeit christlichen Handelns könne man „den Gedanken der Autonomie nicht stark genug machen“. Theonomie und Autonomie (wie Anm. 60) 20 f.

<sup>65</sup> Ebd. 10.



## 5. Ludwig Ihmels und die Soziale Frage: Aspekte einer Vorlesung von 1920/21

Während Ihmels in Vorträgen und Aufsätzen bereits seit 1890 Aspekte und Konturen seiner lutherischen Ethik entwickelt hatte<sup>66</sup>, wandte er sich dem Themenkomplex der Sozialen Frage prononciert erstmals in einer Vorlesung des Jahres 1921/22 zu<sup>67</sup>. In einem unveröffentlichten, handschriftlichen Kollegheft findet sich der Text einer Vorlesung „Hauptprobleme der christlichen Ethik unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Frage“, die er an der Theologischen Fakultät Leipzig gehalten hat<sup>68</sup>.

In der Einleitung zu dieser Ethik-Vorlesung bezog sich Ihmels ähnlich wie in der Antrittsvorlesung von 1902 intensiv auf die Position Immanuel Kants, insbesondere auf dessen kategorischen Imperativ: Der Königsberger Philosoph habe die unbedingte Forderung des „Du sollst“ als „alleiniges Kennzeichen des Sittlichen“<sup>69</sup> bezeichnet und damit eine zentrale Wesensbestimmung der menschlichen Moral, bzw. Sittlichkeit bezeichnet. Doch bleibe diese in einem entscheidenden Aspekt defizitär: So „wertvoll“ es auch sei, mit Kants Imperativ „dem Menschen einzuschärfen ‚du sollst‘, muß das Sollen, wenn es wertvoll sein soll, zu einem *Wollen* werden. Das Sollen und Wollen muß eins werden, wenn es sittlich sein soll, *Pflicht und Neigung muß*

<sup>66</sup> Vgl. den Vortrag auf der hannoverschen Pfingstkonferenz 1890: Welche Bedeutung hat die lutherische Ethik dem Gesetze für den Anfang und Fortgang des Christenlebens zuzuerkennen?, in: Hannoversche Pastoral-Korrespondenz 18 (1890) 157–165 169–174 (die durch Ihmels in seiner Selbstdarstellung [wie Anm. 15] 82 vorgenommene Datierung auf 1881 beruht wohl auf einem Irrtum); ethische Implikationen enthalten neben den anderen genannten auch die Ihmels'schen Vorträge: Der Lohngedanke in der Ethik Jesu, Einladung zur Feier des Reformationsfestes 1908, Leipzig 1908; Der Katechismus als Lebensbuch (= Schriften des Ev-Luth. Schulvereins 9), Dresden 1915; Der evangelische Glaube als Kraftquelle für die Gegenwart, in: AELKZ 52 (1919) 773–780; Zu Ihmels' Publikationen zur ethischen Problematik des Weltkrieges vgl. Uwe Rieske-Braun, Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung (= Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 15), Gütersloh 1993, 407–411 425–439.

<sup>67</sup> Im Nachlaß Ihmels' LKA Dresden findet sich eine Reihe von Vorlesungsskripten in Form von handschriftlichen Kollegheften im Format DIN A 5; Es ist nicht sicher zu bestimmen, ob diese Skripte von Ihmels selbst angefertigt wurden, ob es sich um Abschriften oder Diktate seiner Skizzen oder um Nachschriften seiner Vorlesungen von unbekannter Hand handelt. Die Skripte bieten jeweils einen fortlaufenden Text ohne Abkürzungen oder Auslassungen; die gleichmäßige Handschrift ähnelt derjenigen in Briefen Ihmels' aus dieser Zeit, etwa anzutreffen in einem Brief an v. Pechmann vom 12. April 1920, LKA Nürnberg, Pers. XXIII, Nr. 19. Sie unterscheidet sich allerdings deutlich von Ihmels' Handschrift in der Unterschrift, in handschriftlichen Notizen und in anderen Briefen. Vermutlich sind diese Briefe wie die Vorlesungs-Skripte einer Hilfskraft oder Sekretärin zur Reinschrift überlassen worden.

<sup>68</sup> „Vorlesung im Winter-Semester 1921/22 gehalten von Herrn Geh. Kirchenrat Professor Dr. Ludwig Ihmels.“ Das schwarz eingebundene Kollegheft im Format DIN A 5 enthält 81 handschriftlich beschriebene Seiten.

<sup>69</sup> Skript (wie Anm. 68) 3.



*eins werden*<sup>70</sup>. Der kategorische Imperativ wurde also nach Ihmels erst dann zur überzeugenden ethischen Norm, sofern beantwortet sei, wie es im Handeln des Menschen „vom Sollen zum Wollen“ komme<sup>71</sup>. Dem Königsberger Philosophen müsse unter Berufung auf Paulus entgegengehalten werden, daß aus dem unbedingten „du sollst“ keineswegs gefolgert werden könne, daß der Mensch das von ihm Geforderte auch zu vollbringen imstande sei: „Wer wirklich ganzen Ernst macht mit der sittlichen Forderung des Christentums, wird stets bei dem tief schmerzlichen ankommen *ich kann nicht*“<sup>72</sup>.

Der kategorische Imperativ diene hier Ihmels nicht nur dazu, sein spezifisches Verständnis von Theonomie zu skizzieren; er wurde überdies transparent für die paulinisch-lutherische Gesetzesdialektik. In ihm begegnete die Unausweichlichkeit der sittlichen Forderung Gottes. So verwies Ihmels auf Röm 7 und 8: „Nur die Religion gibt Kraft die sittliche Forderung zu erfüllen ... *Im Glauben* an Jesum Christum wird der Mensch innerlich mit Gott eins, und in der Kraft Gottes gestaltet er sein Leben wie *Gott es will*. Indem er *aus Gott heraus* lebt, realisiert er das Gesetz seines Wesens“<sup>73</sup>.

Für Ihmels führte also erst die Perspektive positiv-lutherischer Theologie und ihre Adaption der Ethik Immanuel Kants auch diese zu ihrem letztgültigen Skopus. Dies galt in einem doppelten Sinne: Ähnlich wie erst die paulinische Botschaft den Menschen auf die letztgültig realistische Möglichkeit einer Erfüllung des unbedingten „du sollst“ verwies, zeigte sie ihm auch die zureichende Antwort auf die Frage nach dem „höchsten Lebensziel“<sup>74</sup>. Die

<sup>70</sup> Ebd. 4.

<sup>71</sup> Ebd. 25: „Hierauf hat Kant keine Antwort versucht, er hat alles mit dem kategorischen Satz niedergeschlagen *du kannst, denn du sollst*‘. Von vornherein wird bei Kant die bequeme Ausrede ausgeschlossen *ich kann nicht*.“

<sup>72</sup> Ebd. 26.

<sup>73</sup> Ebd. 26. Vgl. 27: „Alle Sittlichkeit außerhalb der Religion kommt nicht über ein *du sollst*‘ hinaus, zuletzt kommt immer wieder die eigne Ohnmacht zu Tage. *Das Christentum allein* wagt im Glauben an Christum den Weg zu zeigen wie es zu einer Erfüllung der sittlichen Forderung kommt. Ob wir das Christentum aufnehmen ist eigne persönliche Entscheidung. Unser Leben kann dann kein andres sein als ein Leben – *aus Gott, in Gott!*“

<sup>74</sup> S. 17–22 des Skriptes ging auf philosophische Formen und die spezifischen Schwierigkeiten „einer außerreligiösen Bestimmung des sittlichen Lebensideal[s]“ ein. Dabei bezog er sich u.a. auf den philosophischen Eudämonismus, der charakteristisch bei den Vertretern „der utilitaristischen Schule in England“, nämlich durch Jeremy Bentham (1748–1834), James Mill (1733–1836) und John Stuart Mill (1806–1873) vertreten worden sei. Besonders ausführlich wurde die „evolutionistische Ethik“ des Leipziger Psychologen und Philosophen Wilhelm Wundt (1832–1920) behandelt: „Er geht von der ohne weiteres einleuchtenden Tatsache aus, daß die Wirkungen, die von unserer Tat ausgehen, über sie hinauswirken. Dadurch entstehen neue Ziele, der Vorgang wiederholt sich, im unaufhörlichen Prozeß entstehen neue Motive und Ziele. Er nimmt über den Einzelwillen einen Gesamtwillen an. Durch diesen Gesamtwillen ist verbürgt, daß in steigendem Maße die letzten höchsten Ziele erreicht werden.“ Ihmels kritisierte Wundts Ethik in drei Punkten: Zunächst sei in Wundts Ethik „das höchste Ziel auf keiner Stufe erkennbar“, sodann bleibe das Verhältnis des Einzelwillen zum Gesamtwillen unklar und dieser selbst eine „undurchsichtige Größe“, zuletzt aber scheine „das Ziel, das



verschiedenen Versuche einer philosophischen Letztbegründung der Ethik vermochten demgegenüber nicht zu überzeugen: „Die Religion vermag *allein* den letzten höchsten Zweck des sittlichen Handelns zu bestimmen und sicher zu stellen.“ Dieses letzte höchste Ziel der menschlichen Ethik sei „die Vollendung des Reiches Gottes“<sup>75</sup>. Wie in der Antrittsvorlesung begegnet auch hier der ethische Begriff des Reiches Gottes in zentraler, orientierender Funktion<sup>76</sup>. Dieses sei nach dem Verständnis der neutestamentlichen Botschaft zunächst und konstitutiv eine transzendente Größe, die menschlichem Handeln nicht verfügbar sei. Andererseits aber solle die Sittlichkeit des Reiches Gottes „im Sinne Jesu“ sich aber auch kraft menschlichen Tun weltimmanent durchsetzen. Wie der Sauerteig das Mehl durchsäure, solle christliches Handeln darum ringen, „das Herbeikommen des Reiches Gottes als Zielsetzung zu erstreben“.

Diese prononcierte Verwendung des Reich-Gottes-Begriffes, dem Ihmels hier und andernorts eine zentrale und leitende Funktion für eine handlungsorientierte christliche Ethik zuerkannte, ermöglichte die Vermittlungsfähigkeit seiner Sozialethik. Er verwendete er damit einen ethischen Zentralbegriff, der in lutherischen Ethiken des 19. Jahrhunderts<sup>77</sup>, aber auch im Hauptwerk Albrecht Ritschls<sup>78</sup>, bei den religiösen Sozialisten<sup>79</sup> und

---

Wundt steckt, ein Ziel nur für die Auserlesenen zu sein“: „Wie ganz anders doch die religiöse Ethik, an deren Ziel, der Vollendung des Reiches Gottes, kann doch der einfachste wie der bedeutendste mitarbeiten! – Der Philosoph hat keine allgemein gültige Weise das letzte Ziel zu bestimmen, das kann nur – *der Glaube*. –“

<sup>75</sup> Ebd. 23.

<sup>76</sup> Ebd. 9 f.: „Dabei bleibt bestehen: Das Reich Gottes im Sinne Jesu ist eine transzendente Größe. Mark. 1, 15. In seiner Person ist das Reich im Kommen begriffen. Gottes Reich soll gerade in die Wirklichkeit des irdischen Lebens sich durchsetzen. Im Sinne Jesu ist die Sittlichkeit nur in einem ganz bestimmten Sinn weltflüchtig, weltflüchtig in dem Sinn, daß sie sich von der Welt der Sünde geschieden weiß, nicht weltflüchtig dagegen gegenüber der Welt der Schöpfung. In der Welt Gottes die Gemeinschaft mit Gott realisieren, der Christ gehört mitten in die Welt dem Sauerteig gleich. Die Durchdringung des natürlichen Lebens mit dem Geist Gottes bleibt natürlich immer unvollkommen. Daß wir die Vollendung erst in der Wiederkunft Christi erleben, lasse den Christen leicht weltflüchtigen Charakter annehmen, urteilt man. Auch der Einwand ist un begründet.“

Die sittliche Aufgabe der christlichen Ethik besteht darin, den einzelnen Christen dahin zu bringen, das Herbeikommen des Reiches Gottes als Zielsetzung zu erstreben, *ja mit aller Kraft darum zu ringen*. Wir warten auf die Vollendung des Reiches Gottes. Die Endvollendung soll aus einer fortschreitenden Entwicklung sich erfüllen. Im Sinne Jesu muß die Entwicklung eine gewisse Reife erlangt haben, positiv oder negativ, ehe er es der Vollendung entgegenführt. Man muß uns zugeben, daß wenn das Reich Gottes Wirklichkeit ist, kein höheres Ziel gedacht werden kann.“ Ähnlich ebd. 28: „Nur in der Selbstbestimmung für Gott werden wir, was wir sollen. Wir müssen uns für Gottes Reich entscheiden. Gott und Gottes Reich sind Korrelatbegriffe.“

<sup>77</sup> Vgl. etwa: Martensen, *Christliche Ethik* (wie Anm. 60) I, 41883, 185 ff.

<sup>78</sup> Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I–III, Bonn 1870–1874, 21882–1883 [Neuabdruck Hildesheim–New York 1978].

<sup>79</sup> Vgl. Leonhard Ragaz, *Von der schweizerischen Religiös-sozialen Bewegung zur Dialektischen Theologie*, in: *Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus*. Ein Bekenntnis Religiöser Sozialisten. Hrg. von Georg Wünsch, Tübingen 1931, 1–65, hier v.a.



bei ökumenisch engagierten Christen in Frankreich und Nordamerika positiv besetzt war. Lutherische und positive Theologen betrachteten ihn jedoch mit Argwohn, weil er allzu leicht für eine Politisierung der Ethik mißbraucht werden konnte. Diese spannungsträchtige Ambivalenz des Reich-Gottes-Begriffes bildete den systematisch-theologischen Zentralpunkt in den Kontroversen um die Stockholmer Weltkonferenz von 1925, auf die noch einzugehen ist. Es ist hervorzuheben, daß Ihmels' vielbeachtete Stellungnahmen auf der ökumenischen Weltkonferenz und die ihr zugrundeliegende, auf den Reich-Gottes-Begriff konzentrierte sozialetische Position in der Grundlegung seiner lutherischen Ethik verankert waren.

Unter der leitenden Perspektive auf die orientierenden Maximen des Reiches Gottes entwickelte Ihmels in der Vorlesung von 1920/21 auch die Konkretisierung seiner Ethik. Er führte die Unterscheidung von „Individual-Ethik und Sozial-Ethik“ aus<sup>80</sup> und erörterte in diesem Kontext auch die Frage, inwieweit „die natürlichen Ordnungen von dem Geist des Christentums beseelt werden können“<sup>81</sup>. Doch fast die gesamte zweite Hälfte des Vorlesungsskriptes beschäftigte sich mit der Thematik: „Die soziale Frage im Lichte der christlichen Ethik“<sup>82</sup>.

Ihmels hielt dafür, daß die Kirche diesbezüglich zu handeln und „die christliche Ethik hier wirklich entscheidende Gesichtspunkte geltend zu machen“ habe<sup>83</sup>. Doch müsse dabei eine wichtige Differenzierung getroffen werden. Sofern es sich „bei der sozialen Frage um ein wirtschaftliches Problem, um eine Frage der Wirtschaftsordnung“ handle, habe „die christliche Ethik schlechterdings in sie nicht hineinzureden. Der Theolog ist nicht zugleich Nationalökonom, und der Christ ist nicht ohne weiteres in den

---

2; Georg Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus in der Bewegung des Reiches Gottes. Ebd. 66–89. Andersorts hat Wünsch jedoch für eine „radikale Sachlichkeit“ bei der Verwirklichung der christlichen Humanität plädiert und sich gegen blasse „allgemeine Hinweise auf die Gotteskindschaft der Menschen, auf Brüderlichkeit und Reich Gottes“ gewandt; vgl. ders., Die Interpretation des historischen Materialismus und des materialistischen Atheismus, 1930, abgedruckt bei: Renate Breipohl (Hrg.), Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland (= Theologische Bücherei 46), München 1972, 83–137, hier 106; ähnlich in: Religiös-Sozialistische Grundgedanken zur Gewaltfrage (1929), ebd. 141–155. Vgl. auch die Erinnerung Georg Merz' an das „helle Lachen“ Friedrich Gogartens nach einem den Reich-Gottes-Begriff aufgreifenden Votum von Otto Herpel auf der Tambacher Tagung 1919: Georg Merz, Wege und Wandlungen. Erinnerungen aus der Zeit von 1892–1922, München 1961, 241, zitiert bei: Matthias Kroeger, Friedrich Gogarten, Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 202 f.

<sup>80</sup> Skript (wie Anm. 68) 27–42.

<sup>81</sup> Ebd. 29 f.: „Dem hält man entgegen, die großen Lebensordnungen hätten ihre eigenen Gesetze in sich selbst, das Christentum könne nicht beanspruchen die Gesetze mit dem Geist des Christentum zu durchdringen. Wir verweisen auf *Matth. 13,33*, auf das Gleichnis vom Sauerteig. Jesus will hier aussprechen, daß alle natürlichen Ordnungen der Geist Gottes durchdringen soll.“ Die Konkretisierung dessen entfaltete Ihmels in dem Abschnitt „die Liebe zu Gott und die Liebe zu dem Nächsten“, ebd. 30–42.

<sup>82</sup> Ebd. 43–80.

<sup>83</sup> Ebd. 43.



schweren Fragen des wirtschaftlichen Lebens zuständig<sup>84</sup>. Vielmehr habe „die Kirche der Reformation die Eigengesetzlichkeit der natürlichen Lebenssphären anerkannt“<sup>85</sup>. Doch habe andererseits „die soziale Frage auch eine stark ethische Seite“ – in dieser Perspektive sei „freilich die christliche Ethik und die Kirche an ihr und ihrer gesunden Lösung interessiert“<sup>86</sup>.

So sei zwar das persönliche Christentum prinzipiell unabhängig von der persönlichen wirtschaftlichen Lage: Es sei unbeschadet von problematischen äußeren Lebensverhältnissen „auch heute keine Lage denkbar, in der nicht jemand persönlicher Christ sein könnte“<sup>87</sup>. Dennoch müsse man konzedieren, „daß die Verhältnisse manchen das Heranreifen zur christlichen Persönlichkeit außerordentlich erschweren können“<sup>88</sup>. Vor allem durch „die Mechanisierung der Arbeit“ stünden die Fabrikarbeiter, „die zum Lebensberuf haben, die Maschine zu bedienen, in Gefahr ..., selbst zu einem Stück Maschine zu werden“<sup>89</sup>. Weil auch die Arbeiter ein Recht auf die Ausbildung ihrer Persönlichkeit beanspruchen dürften, könne er sich, so Ihmels, „im Sinne der christlichen Ethik an sich, für den Achtstundentag begeistern“. Auch würde er „mit allen Bestrebungen sympathisieren, welche unsern Arbeitern Eigenbesitz und die Möglichkeit, auf diesem Eigenbesitz zu arbeiten, ermöglichen würden“<sup>90</sup>. Es sei ein leitender Gesichtspunkt, „daß wir unsern Brüdern gern Gelegenheit geben möchten, außerhalb der Mechanischen Arbeit für eine individuelle persönlichkeitsbildende Arbeit Raum zu gewinnen“<sup>91</sup>. Weiterhin sei „der freie Arbeitsvertrag als ein außerordentlicher Fortschritt zu begrüßen“, weil er die Arbeiter aus den patriarchalischen Verhältnissen herausführe und sie in die Lage versetze, einen angemessenen Lohn zu verlangen<sup>92</sup>. Zunächst habe dieser Fortschritt die Arbeiter vor die Gefahr gestellt, bei schlechter wirtschaftlicher Lage entlassen zu werden: Die „Unsicherheit der Existenz“ sei gewachsen<sup>93</sup>. Doch seien

<sup>84</sup> Ebd. 44 f.: „Es hat eine Zeit gegeben, in der evangelische Theologen im Ernst glaubten, aus dem Neuen Testament die Grundlinien einer Wirtschaftsordnung ableiten zu können. Selbst Stöcker, der unvergessene und unvergeßliche, hat gelegentlich einmal den Satz sich entschlüpfen lassen, daß aus dem Neuen Testament im einzelnen die wirtschaftlichen Fragen nicht zu beantworten seien. Das hat ihm von seinem Gegner Uhlhorn die Gegenfrage eingetragen, ob man denn im Allgemeinen die wirtschaftlichen Grundsätze aus dem N. T. entnehmen könne. Wir müssen uns nüchtern klar machen: auf wirtschaftliche Fragen gibt das Neue Testament keine Antwort, und will keine Antwort geben.“

<sup>85</sup> Ebd. 46: „Und es geschieht im Sinne der Reformation, wenn wir auch die Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens und damit des sozialen Lebens anerkennen und darauf verzichten, im Namen des Christentums und der Kirche hier maßgebende Entscheidungen treffen zu wollen.“

<sup>86</sup> Skript (wie Anm. 68) 46 f.

<sup>87</sup> Ebd. 49. Im Original unterstrichen.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Ebd. 50.

<sup>90</sup> Ebd. 52 f.: „Was Krupp an solchen Einzelhäusern und Einzelbesitzthum geschaffen hat, wird von der christlichen Ethik dankbar anerkannt werden.“

<sup>91</sup> Ebd. 53.

<sup>92</sup> Ebd. 53 f.

<sup>93</sup> Ebd. 55: „Irgend eine Krisis auf dem Weltmarkt konnte den Fabrikbesitzer zwin-



durch die Arbeiterschutzgesetzgebung diese Gefahren behoben, dafür allerdings andere Schwierigkeiten entstanden<sup>94</sup>.

Überdies erwachsen aus der „gegenwärtigen wirtschaftlichen Entwicklung doch auch ernstliche Gefahren für das Familienleben“, vor allem da, „wo auch die Frau und die Kinder an der Arbeit in der Fabrik teilnehmen“<sup>95</sup>. Angesichts „der entsetzlichen Wohnungsnot, die in unsern Großstädten bestanden hat und besteht“, könne sich ein „wirkliches Familienleben“ kaum entwickeln<sup>96</sup>.

Doch müsse auch angesichts dieser ganz konkreten Umstände die christliche Ethik ihren Anspruch bewähren, daß das „Reich Gottes nun alle natürlichen Ordnungen mit seinem Geist durchdringen“ solle. Wenn sich christliche Ethik zwar „nicht in die wirtschaftlichen Fragen hineinmischen“ dürfe, ergebe sich doch als „grundsätzliche Forderung“, daß sie „für die Gestaltung des sozialen Lebens ganz bestimmte Normen aufstellen“ müsse<sup>97</sup>. Bei diesen orientierenden Gesichtspunkten sei ein doppeltes zu betonen: „einmal die unaufgebbare Bedeutung der Persönlichkeit als solche“, zum andern aber die prinzipielle Gleichberechtigung aller Formen menschlicher Arbeit<sup>98</sup>.

Ausgehend von diesen Erwägungen wandte sich Ihmels der „Geschichte und Kritik des Sozialismus“ zu<sup>99</sup>. Nach einer terminologischen Differenzierung findet sich darin auch ein Überblick über die geschichtlichen Ursachen für das Aufkommen des Sozialismus und über seine zentralen Gedanken. Skizziert wird die Geschichte der Sozialdemokratie von der Gründung des allgemeinen deutschen Arbeitervereins durch Ferdinand Lassalle 1863 bis zur Abspaltung der USPD im Jahr 1917. Ihmels berichtete aber auch über die wichtigsten Stationen der Bismarck'schen Arbeiterschutzgesetzgebung und über die Initiativen Adolf Stöckers, Rudolf Todts und des Evangelisch-Sozialen Kongresses, die sich der Sozialen Frage profiliert und programmatisch zugewandt hatten<sup>100</sup>. Breiten Raum widmete Ihmels auch der Auseinandersetzung mit der sozialistischen Staatsidee<sup>101</sup>, bevor er sich dann ab-

---

gen, eine Schar von Arbeitern zu entlassen, die dann bis zu einer neuen Gesetzgebung hinsichtlich ihrer Existenz völlig ins Ungewisse gewiesen waren.“

<sup>94</sup> Ebd. 56: „Aber, wenn dafür der Arbeitgeber gezwungen ist, Personal festzuhalten, das er nach der augenblicklichen Lage seiner Arbeit nicht einstellen würde und könnte, dann bedeutet das eine Härte nach der anderen Seite. Ebenso ist es gewiß nicht gut, wenn wilde Streiks dadurch beigelegt werden, daß diejenigen, die sie anstiften, entlassen werden aus ihrer Arbeit, nun aber der Arbeitslosenversicherung anheimfallen.“

<sup>95</sup> Ebd. 56 f.: „Wie soll wirkliche Kindererziehung gewährleistet werden, wie soll das Haus zu einer Wohnstätte für den Mann werden, wenn die Frau an der Fabrikarbeit beteiligt ist? Ja, wie soll es zu einer Ausbildung von Hausfrauen kommen, wenn die jungen Mädchen durch den großen Verdienst verleitet werden, am Haushalt vorüber zu gehen, und sich eine selbständige Existenz in der Fabrik zu schaffen.“

<sup>96</sup> Ebd. 57.

<sup>97</sup> Ebd. 58 f.

<sup>98</sup> Ebd. 59.

<sup>99</sup> Ebd. 60–72.

<sup>100</sup> Ebd. 63–68.

<sup>101</sup> Ebd. 68–72. Ihmels sah den Kern des sozialistischen Staatsideals in drei Forderungen zusammengefaßt: „Vergesellschaftung sämtlicher Produktionsmittel“, „Zentrale



schließlich der Frage des Eigentums und der Arbeit „im Lichte der christlichen Ethik“ zuwandte<sup>102</sup>.

### 6. Ludwig Ihmels' Voten im Umfeld der Stockholmer Weltkonferenz von 1925

Die in dieser Vorlesung entwickelten und skizzierten Ausführungen hat Ihmels in den Jahren 1924 und 1925 wiederholt aufgenommen. In diesen Jahren war er – nunmehr als sächsischer Landesbischof – auf mehreren Feldern zur Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage herausgefordert. Einerseits war er im Präsidium des Deutschen Kirchentages Mitglied des Sozialen Ausschusses<sup>103</sup>, der auf dem 1924 abgehaltenen Kirchentag in Bethel den Entwurf einer „sozialen Kundgebung“ vorlegte<sup>104</sup>. An ihr hatte der sächsische Landesbischof mitgearbeitet und sie auch auf dem Kirchentag selbst erläutert.

Auch fand sich Ihmels zur Mitwirkung an der von Nathan Söderblom angeregten „Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum“ bereit<sup>105</sup>. Diese ökumenische Konferenz hatte es sich zum Ziel gesetzt, in der durch den Weltkrieg und die ihm folgenden Krisen vergifteten Atmosphäre

---

Leitung der ganzen Wirtschaft“, „Verteilung des Produkts nach einem bestimmten Maßstab“. Er bezweifelte, daß es möglich wäre, „die Menschen so ethisieren zu können, daß jeder sein Bestes gibt, wo er doch auch ohne dies Gewinn hat“ (69). Auch werde „durch einseitige Durchführung der sozialen Auffassung ... die Persönlichkeit in ihrer *Bedeutung gefährdet*“ (71). Vor allem aber müsse die christliche Ethik die materialistische Fixierung des Sozialismus kritisieren: „Man macht sich nicht klar, daß ein wirtschaftliches Erheben *nur* durch eine sittliche Hebung erreicht wird“ (72).

<sup>102</sup> Ebd. 72–81. Im Blick zum Eigentum und im Blick auf den „Kommunismus der Urgemeinde“ sei nur eine äußerliche Konvergenz festzustellen: „Was die erste Christengemeinde aus freiem Antrieb mit buchstäblicher Befolgung der Worte Jesu getan hat, ist dennoch etwas Anderes als die Forderung des heutigen Kommunismus“ (75). Die Bedeutung des Berufes liege darin, „daß er Spielraum schafft die Gaben zur Entfaltung zu bringen“ (79). Angesichts der Gleichberechtigung der Berufe sei auch „jede kleine und kleinste Arbeit wichtig“: „Wer mechanische Arbeit tut, von der man ja mit Recht aussagt, daß sie die Persönlichkeit beeinflusst, ja unterdrückt, tut es, es sei in allem Ernst ausgesprochen, mit großer Selbstverleugnung.“ Doch auch von dieser Arbeit gelte: „Der Christ weiß, daß in allen Forderungen des Lebens und der Arbeit, ein Stück Vaterführung ist und er in Allem dem großen Feierabend entgegenreift“ (80).

<sup>103</sup> Verhandlungen 1924 (wie Anm. 24) 124.

<sup>104</sup> Ebd. 215–219.

<sup>105</sup> Vgl. Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.–30. August 1925. Amtlicher deutscher Bericht, im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses erstattet von Adolf Deißmann. Hanns Kerner hat in seiner 1983 veröffentlichten Dissertation die Archivalia und gedruckten Quellen des historischen Problemfeldes „Luthertum und Ökumenische Bewegung für praktisches Christentum 1919–1926“ aufgearbeitet (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 5). Wolfram Weisse hat in seiner 1991 erschienen Habilitationsschrift „Praktisches Christentum und Reich Gottes“ die „ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937“, also Vor- und Nachgeschichte der Stockholmer Konferenz



den Dialog unter den Christen der verfeindeten Staaten aufzunehmen und die Handlungsfähigkeit des ökumenischen Christentums zu demonstrieren. Die Stockholmer Konferenz, die vom 19. bis 30. August 1925 stattfand, wurde durch 661 offizielle Delegierte und zahlreiche Gäste aus 37 verschiedenen Ländern beschickt<sup>106</sup> und war bereits durch ihr Zustandekommen ein ökumenisch überaus eindrucksvolles Signal, das in seiner Bedeutung mit dem 1600 Jahre zuvor anberaumten ökumenischen Konzil von Nicäa 325 verglichen wurde<sup>107</sup>.

Auf dieser Konferenz sollte Ihmels die Einführungs predigt über Lk 16,1–12<sup>108</sup> und eine vielbeachtete und bereits mehrfach interpretierte programmatische Rede zum ersten Hauptgegenstand der Konferenz halten, der sich der „Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan“ widmete<sup>109</sup>. Damit wagte sich der sächsische Landesbischof auf ein brisantes Spannungsfeld: Unter deutschen Protestanten, aber auch bei skandinavischen und amerikanischen Lutheranern war die Frage heftig umstritten, ob man sich zur Teilnahme an dieser ökumenischen Konferenz bereit finden sollte<sup>110</sup>. Mit seiner Bereitschaft zur Kooperation trat der sächsische Landesbischof in einen Dissens nicht nur zu deutschen Lutheranern, wie etwa zum einflussreichen Herausgeber der in Leipzig erscheinenden „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“, Wilhelm Laible, sondern auch zu weiten Kreisen des ökumenischen Luthertums, vor allem in Nordamerika und in Skandinavien<sup>111</sup>. Diese fürchteten einerseits eine drohende Nivellierung

---

umfassend beleuchtet (= Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes 31), Göttingen 1991.

<sup>106</sup> Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 1; vgl. Reinhard Frieling, Ökumene, in: TRE 25 (1995) 46–77, hier 54 f.

<sup>107</sup> Nathan Söderblom, in: „Die Eiche“, Jg. 1924, 585; Theodor Kaftan, in: AELKZ 58 (1925) 389.

<sup>108</sup> Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 55–60; AELKZ 58 (1925) 633–644 514–518. Die Offerte, neben seinem Vortrag auch diese bedeutende Predigt zu übernehmen, hat Söderblom Ihmels brieflich am 2. Mai 1924 angetragen; vgl. Kerner (wie Anm. 105) 145 Anm. 26.

<sup>109</sup> Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 120–160.

<sup>110</sup> Ihmels selbst hatte sich anfangs gegenüber der Initiative Söderbloms spröde gezeigt, da er sich von ihr keinen rechten Ertrag versprach; so äußerte er sich noch in einem Brief vom 26. Januar 1921 an die Mitglieder der Engeren Konferenz skeptisch: „Ich vermag mir schlechterdings nicht zu denken, wie es durch derartige Konferenzen zu einer Wiedervereinigung der Kirchen kommen soll.“ (LKA Nürnberg, Pers. XXIII, Nachlaß v. Pechmann, Nr. 19). Doch gelang es dem Erzbischof von Uppsala, ihn, den bayerischen Lutheraner Fhr. Wilhelm von Pechmann und Lic. Erich Stange für das Vorhaben zu gewinnen (dazu: Kerner [wie Anm. 105] 66–72). – Dem Präsidium der Stockholmer Konferenz gehörte DEKA-Präsident Hermann Kapler an. Als Vertreter der deutschen Gruppe wurden als offizielle Delegierte neben Ihmels Reichgerichts-Präsident Dr. Walter Simons und Adolf Deißmann eingeladen. Aus Erlangen war auch Johannes Bachmann nach Stockholm gereist (vgl. CW 39 [1925] 885), aus Leipzig nahmen AELKZ-Schriftleiter Wilhelm Laible als Gast und Lic. Erich Stange als Sekretär der europäischen Gruppe teil; vgl. die Liste der übrigen deutschen Teilnehmer im Amtlichen Bericht (wie Anm. 105) 44–46.

<sup>111</sup> Dazu: Kerner (wie Anm. 105) 72–82 123–127 139–185.



der unterschiedlichen Bekenntnisse. Hinzu kamen auch andernorts geteilte Befürchtungen, daß eine einseitig politisierte christliche Sozialethik den Reich-Gottes-Begriff instrumentalisierte, um in einen unlutherischen sozialethischen Aktivismus zu verfallen<sup>112</sup>. Bei deutschen Kirchenvertretern bestanden überdies Bedenken, die aus dem Versailler Vertrag und insbesondere seiner einseitigen Kriegsschuldzuweisung an Deutschland resultierten<sup>113</sup>: Würde nicht eine praktische Zusammenarbeit mit englischen, französischen und amerikanischen Christen das nicht hinzunehmende skandalöse Unrecht verschleiern, das durch maßlose Reparationsforderungen, empfindliche Gebietsabtrennungen und empfindliche Alterationen deutscher Interessen in den ehemals deutschen Gebieten sowie durch die französische Besetzung des Ruhrgebietes noch verschärft worden war?<sup>114</sup>

Ihmels entschied sich dennoch für die Teilnahme, weil er es für nötig hielt, auf der Konferenz die Stimme des Luthertums deutlich zu Gehör zu bringen<sup>115</sup>. Der inhaltlichen Vorbereitung seines ökumenischen Engagements diente ein Vortrag auf der Leipziger Pfingstkonferenz im Frühjahr

<sup>112</sup> Vgl. etwa die bei Weisse (wie Anm. 105) 322–324 abgedruckte Rede des General-superintendenten der Rheinprovinz Karl Victor V. Klingemann.

<sup>113</sup> Vgl. den Brief des EOK-Vorsitzenden Reinhard Moeller an Siegmund-Schultze vom 12. März 1920, abgedruckt bei Weisse (wie Anm. 105) 157; bei der Genfer Präliminarkonferenz im August 1920 führte die Rede des Missionsdirektors August Wilhelm Schreiber, der seine „deutliche deutsche Antwort“ mit rassistischen Implikationen versehen hatte, „zu an Handgreiflichkeiten grenzenden Spannungen zwischen den in Genf Versammelten“ (Weisse, 158). Die Kriegsschuldfrage und der Versailler Vertrag blieben auch für Frhr. v. Pechmann ein spannungsträchtiger Konfliktstoff, auf dem er immer wieder nachdrücklich insistierte, etwa in einem Brief an John A. Morehead vom 8. 12. 1924 (Abschrift im LKA Nürnberg, Pers. XXIII, Nr. 20): „Man kann ohne jede Übertreibung sagen, in dem Erfolg der mit Bewusstsein verbreiteten Unwahrheit über Deutschlands Schuld am Kriege liegt, von welcher Seite aus man ihn auch betrachten mag, der größte Triumph, den im ganzen Verlauf der Weltgeschichte der Vater der Lüge jemals zu verzeichnen hatte, und es ist über alle Maßen erschütternd, zu sehen, wie namenlos schwer es der Wahrheit wird, die Lüge aus dem Feld zu schlagen, durch welche die öffentlichen Zustände der ganzen sogenannten gesitteten Welt in nie dagewesenem Maße vergiftet worden sind. ... mein lieber Professor, versuchen Sie doch einmal, sich recht lebendig vorzustellen, wie mir zu Mute sein muss, wenn ich daran erinnert werde, dass die Nationen, die mein unglückliches Volk mit Vorbedacht in grenzenloses Elend gestürzt haben und in diesem Elend festzuhalten entschlossen sind, dass eben diese Nationen sich stellen, als wären wir ein Gegenstand begründeten Argwohns.“

<sup>114</sup> Vgl. zu den Spannungen unter deutschen und französischen Christen anlässlich der Ruhrbesetzung den Briefwechsel zwischen Monod und Deißmann in „Die Eiche“, Jg. 1924, 237–243 424 f. Zu den Reaktionen auf Grenzregelungen des Versailler Vertrages vgl.: Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik (wie Anm. 14) 109–116; zu Reparationsforderungen ebd. 117–125.

<sup>115</sup> Vgl.: Unsrer Stellung zum Stockholmer Weltkonvent, Referat von Landesbischof D. Ihmels, erstattet auf der Sitzung des Sechserausschusses des Eisenacher Lutherischen Weltkonventes im Haag und von diesem zur Drucklegung bestimmt, in: AELKZ 58 (1925) 977–981, hier 979: „Jedenfalls schien alles nur dazu zu drängen, desto mehr mit dem schlichten lutherischen Bekenntnis nicht zurückzuhalten. In der Tat scheint mir hier für unsere Beteiligung an der Konferenz der entscheidende Gesichtspunkt zu liegen.“



1925: „Der lutherische Christ und die soziale Frage“<sup>116</sup>. Zudem wurde er auf der Tagung der „Engeren Konferenz“ der AELK am 4./5. Juni in Leipzig beauftragt, ein Gutachten zu erstellen, das deren inhaltliche Position zum Stockholmer Konvent bündeln sollte<sup>117</sup>.

In diesen Voten wie in Ihmels' Vortrag auf der Stockholmer Konferenz sind eine Reihe von Aspekten aufgenommen und konkretisiert, die bereits in der skizzierten Vorlesung von 1920/21 anzutreffen sind. So betonte der sächsische Landesbischof, daß christliche Stellungnahmen nicht „in die eigentlich *technisch wirtschaftlichen* Fragen hineinzureden“ hätten: „Je sorgfältiger wir uns aber auf das rein *religiös-ethische* Gebiet beschränken, um so mehr hat die Kirche für die Fragen des sozialen Lebens viel zu sagen“<sup>118</sup>. So müsse christliche Ethik die Tatsache anerkennen, „daß das Wirtschaftsleben mit Kapital arbeiten muß“ und daß „es notwendig auf Kapitalgewinn abzielt“: Hier handele es sich „um ein immanentes Gesetz, das man die Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftslebens nennen könnte.“ Doch sei damit nicht impliziert, „daß der Begriff der Eigengesetzlichkeit ... das betreffende Lebensgebiet überhaupt der ethischen Normierung entziehen“ dürfe<sup>119</sup>. Vielmehr sei auch das Wirtschaftsleben „der Durchdringung mit dem christlichen Grundgedanken der Liebe“ fähig. Ein sprechendes Beispiel hierfür biete die Unternehmensführung des amerikanischen Autoproduzenten Henry Ford, der sich bei der „Gewinnerzielung ... von dem Gedanken der Gerechtigkeit und des bewußt gewollten Dienstes“ habe leiten lassen. Unbedingt sei auch mit dem im sozialdemokratischen Gothaer Programm geforderten Recht der Arbeiter auf angemessene Entlohnung, das die Forderung nach Sicherung des Existenzminimums impliziere, vom christlichen Standpunkt zu „sympathisieren“, als es „dem Arbeiter, soweit es irgend geschehen kann, eine Teilnahme an den Gütern der Kultur“ ermögliche<sup>120</sup>. Auch forderte Ihmels die Arbeitgeber zu Behebung der Wohnungsnot auf und erneuerte sein – nunmehr allerdings eingeschränktes – Plädoyer für die „Abgrenzung des Arbeitstages auf acht Stunden“<sup>121</sup>. Auch in ihr solle sich die prinzipielle

<sup>116</sup> AELKZ 58 (1925) 514–518 538–543.

<sup>117</sup> Kerner (wie Anm. 105) 146 f. Diese Stellungnahme wurde von Ihmels verfaßt und im Auftrag der Konferenz in der AELKZ veröffentlicht: „Leitsätze über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen, der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt von Landesbischof D. Ludwig Ihmels“, in: Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung (Dresden/Leipzig) 67 (1925) 562–565 und AELKZ 58 (1925) 609 f. Die Konferenz reagierte damit auf die Schrift von Erich Stange, der als Generalsekretärs der Europäischen Sektion der Weltkonferenz deren Konzept in der Schrift „Vom Weltprotestantismus der Gegenwart“, Hamburg 1925, vorgestellt und darin die Frage nach dem Verständnis des Reiches Gottes als inhaltliche Kernfrage bezeichnet hatte, die insbesondere die Lutheraner herausfordere (22 55). Vgl. die Besprechung von Wilhelm Laible in: AELKZ 58 (1925) 487–490 und Stanges Artikel „Die große Frage von Stockholm“, ebd. 603–605.

<sup>118</sup> Verhandlungen 1924 (wie Anm. 24) 220; ähnlich AELKZ 58 (1925) 514.

<sup>119</sup> AELKZ 58 (1925) 539.

<sup>120</sup> Ebd. 540 f.

<sup>121</sup> Ebd. 531. Doch milderte Ihmels hier die Ausführungen in der Vorlesung, auf die er ausdrücklich verwies: „Ich habe in meiner Ethik immer unsere Sympathie mit der



und „rückhaltlose Anerkennung der grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Persönlichkeit des Arbeiters“ bewähren<sup>122</sup>.

In den für die Stockholmer Konferenz ausgearbeiteten Leitsätzen wie in seinem dort gehaltenen Vortrag selbst traten auch die beiden komplementären Aspekte seines Verständnisses vom Reich Gottes scharf heraus<sup>123</sup>.

Forderung eines Arbeitstages von acht Stunden ausgesprochen. Freilich mußte sofort hinzugefügt werden, daß an sich ein längerer Arbeitstag gewiß nichts Untragbares sei ... Und vollends vermag wieder niemand allgemein auszusprechen, ob und inwieweit in einem Betrieb der Achtstundentag ertragen werden kann.“

<sup>122</sup> Dies alles, so Ihmels auf der Leipziger Pfingstkonferenz 1925 (AELKZ 58 [1925] 541 f.) seien nur Konkretisierungen des zentralen Grundgedankens, daß das Reich Gottes „die natürliche Gottesordnungen, die es in der Welt vorfindet, mit seinem Geist sauerartig durchdringen“ wolle. Die lutherische Auffassung nehme damit „die Mitte zwischen zwei entgegengesetzt orientierten Auffassungen ein, die sich doch darin begegnen, daß sie den Reichgottesgedanken im Sinne eines buchstäblichen Verständnisses der Bergpredigt meinen interpretieren zu müssen“. Die katholische Ethik komme „notwendig zu einer doppelten Sittlichkeit“, während die „schwärmerische Frömmigkeit das Ideal einer allgemeinen Verchristlichung des Gemeinschaftslebens im Sinne der buchstäblich verstandenen Bergpredigt“ erstrebe. Demgegenüber betone „das Luthertum“ prinzipiell „die grundsätzliche Verschiedenheit des Reiches Gottes und der Welt auch in ihren natürlichen Gottesordnungen“. Insofern könne christliche Ethik nicht „die technische Seite des Wirtschaftslebens ... regulieren“ wollen: „Was christlich wird, ist streng genommen immer nur der Mensch, der in diesen Ordnungen lebt.“ So resultiere bei dem Problemkomplex der Sozialen Frage vielmehr die eigentliche Not daraus, „daß es sich tatsächlich um ein Ineinander rein wirtschaftlicher und ethischer Fragen handelt, bei denen die Entscheidung in jedem einzelnen Falle zuletzt dem Gewissen des Christen überlassen bleiben muß.“

<sup>123</sup> Leitsätze, in: AELKZ 58 (1925) 609 f.: Dieses sei einerseits „etwas schlechthin Überweltliches“, „völlig Neues in dieser Welt“: Es entwickle sich „weder aus der Welt, noch geht es eine Verbindung mit der Welt ein: es ist weder sublimierte Welt, noch christianisierte Welt; es ist vielmehr eine ganz neue Schöpfung Gottes in der Welt“. Aber dennoch solle das „Gemeinschaftsleben“ in den natürlichen Ordnungen „mit dem das ganze christliche Ethos beherrschenden Gedanken der Liebe durchdrungen sein“. Diese christliche Liebe solle sich „als Dienst wie als Gerechtigkeit“ auswirken. Doch angesichts der Sünde bleibe es „nichts als Schwärmerei, von einer vollendeten Durchsetzung des Reiches Gottes in dieser Weltzeit zu träumen“. Die Rede Ihmels' ist abgedruckt in: Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 132–137 und AELKZ 58 (1925) 660–663: „Gottes Gedanken über die Welt und die Aufgabe der Kirche ihnen gegenüber.“ – Weisse stellt heraus, daß Ihmels Stockholmer Vortrag am ersten Arbeitstag der Konferenz, dem 19. August 1925, nach der Eröffnungspredigt des Lord Bischofs von Winchester Frank Theodor Woods und der Rede des Franzosen Wilfred Monod einen eindrucksvollen Kontrapunkt bildete (283–286) Beide hatten den Reich-Gottes-Gedanken entschieden weltimmanent pointiert. Woods etwa hatte seine Predigt beschlossen: „Das Reich Gottes aufzurichten in dieser so komplizierten Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts, ist ein kolossales Unternehmen. Ein Unternehmen, das Gedankenarbeit, Geschicklichkeit, Geduld und Weisheit erfordert. Aber, ich wiederhole es, in Christus können wir das Unmögliche tun.“ (Weisse [wie Anm. 105] 285, vgl. Amtlicher Bericht 110). Monod hatte in einem flammenden Aufruf gegen Krieg und Unrecht an das Beispiel des Franziskus von Assisi erinnert und an die Konferenz appelliert: „Möge die Kirche der Gegenwart, bußfertig, geläutert und entschlossen, rettende Leiden auf sich nehmen, einen Kreuzzug unternehmen gegen Elend und Krieg!“ (Amtlicher Bericht 132).- Dazu auch Friedrich Heiler



Ihmels wandte sich entschieden gegen eine weltimmanente Interpretation des Reiches Gottes, wie sie zuvor der Franzose Wilfred Monod geäußert hatte: „Nichts wäre irriger und verhängnisvoller, als die Vorstellung irgendwelcher Art, daß wir es wären, die Gottes Reich in der Welt zu bauen haben. Selbst im Ausdruck sollte man hier vorsichtig sein. Wir können nichts, wir haben nichts, wir sind nichts“<sup>124</sup>. Doch diese konsequente Ablehnung eines rein handlungsorientierten Reich-Gottes-Verständnisses, die auch für das Auditorium nach den vorhergehenden Vorträgen am 19. August 1925 besonders schroff wirken mußte, eliminierte keineswegs die konstruktiven Implikationen der Ihmels’schen Stellungnahme<sup>125</sup>. So griff Ihmels auch in der Stockholmer Rede vom 19. August 1925 die Sauerteig-Metapher auf, um zu betonen: „Die natürlichen Lebensordnungen bleiben als solche, was sie sind, aber das Gemeinschaftsleben in ihnen soll von dem Geist des Reiches Gottes geheiligt und durchdrungen werden“<sup>126</sup>. Insofern seien die Christen Gottes Werkzeuge und auch die Stockholmer Konferenz sei eine „Erinnerung ... , daß unser Gott an der Arbeit ist, gerade unter der Zerrissenheit der Menschen die zerstreuten Kinder Gottes ... zu sammeln.“

Insofern war es keine „Selbstkorrektur“ des sächsischen Landesbischofs<sup>127</sup>, als er dem abschließenden Kommissionsbericht zum ersten

---

in CW 39 (1925) 872: „Die Leidenschaft, mit der Vertreter der verschiedensten Kirchen und Nationen einen wahrhaft christlichen Sozialismus und Pazifismus verfochten, brach aus lebendiger Christenliebe und glühender Reichgottessehnsucht hervor.“

<sup>124</sup> Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 135.

<sup>125</sup> Weisse (wie Anm. 105) interpretiert auch die „13 Leitsätze“ Ihmels (280–283). Er urteilt (282), daß das „von Ihmels als Illustration gewählte Beispiel des ‚Wirtschaftslebens‘“ deutlich zeige, „daß die auf Veränderung gerichtete Sauerteigfunktion gegenüber einer unkritischen Akzeptierung der vorfindlichen gesellschaftlichen Strukturen nur nebeneinander war“. Es sei fraglich, wie „von dieser Position aus eine grundsätzliche Kritik am Wirtschaftssystem möglich“ werde. In der Perspektive dieser Kritik wird das Spezifikum der Ihmels’schen Position kaum angemessen wahrgenommen. Auch eine durchaus sinnvolle Diskussion über deren Recht und Grenzen bleibt damit m.E. vordergründig.

<sup>126</sup> Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 134.

<sup>127</sup> Weisse (wie Anm. 105) hat kritisch angemerkt, daß vor allem die nachdrückliche Forderung Ihmels’ nach einem persönlichen Christentum „im Zusammenhang mit der Setzung einer ‚Eigengesetzlichkeit‘ der ‚natürlichen Lebensordnungen‘ denkbar wenig Spielraum für die Begründung aktiven gesellschaftspolitischen Handelns der Kirche“ ließ (288). Diese schroffe Position sei allerdings am Tag darauf durch Ihmels selbst korrigiert worden: vgl. Weisse 304: „Noch nachhaltiger wirkte allerdings die Korrektur von Ihmels durch Ihmels selbst. In einer mit Spannung erwarteten Kurzstellungnahme zum Kommissionsbericht formulierte der sächsische Landesbischof unter spürbarem Aufatmen von Teilnehmern, die nach seinem kompromißlosen Votum vom Vortage eine Distanzierung vom Kommissionsbericht insgesamt oder zumindest von Teilen des Berichtes gefürchtet hatten, seine uneingeschränkte Zustimmung. Das defensive Übergewicht und sein Verdacht gegen soziales Engagement, das sich auf der Grundlage eines durch Sündlosigkeit geprägten Menschenbildes gründete, fehlte“. Angemessener ist die nachfolgende Charakterisierung durch Weisse (305), die hervorhebt, daß das Ihmels’sche Votum „den *Eindruck* vom Vortage korrigierte“ (Hervorhebung R.-B.). Substantiell entsprachen *beide* Voten der Sozialethik des sächsischen Landesbischofs, auch wenn sie auf das Auditorium gegensätzlich wirkten. Vgl. die differenzierendere und angemessenere



Hauptgegenstand der Konferenz uneingeschränkt zustimmte, indem er erklärte: „Die Kirche hat nur die Aufgabe, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen; in dieser Aufgabe ist aber ihre soziale Aufgabe eingeschlossen“<sup>128</sup>. Diese Zustimmung gab vielmehr den konstruktiven Implikationen seiner Position höheres Gewicht, nachdem eine für ihn mißverständliche Handhabung des Reich-Gottes-Begriffes korrigiert worden war<sup>129</sup>.

Ihmels' Pointierung in der kurzen Stellungnahme zum Kommissionsbericht vom 21. August 1925 spiegelt in nuce die beiden polaren, aber komplementären Aspekte seiner Sozialethik: Das soziale Engagement der Kirche rangierte er nicht neben oder nach dem kirchlichen Verkündigungsauftrag, sondern als genuinen Bestandteil desselben. Damit war eine alternative Behandlung von Verkündigung und Verantwortung auch von seinem Ansatz her ausgeschlossen. Er wandte sich damit zwar nachdrücklich gegen einen einseitig ethisierten Reich-Gottes-Begriff, wie er auf der Stockholmer Konferenz vielfach vertreten wurde. Doch stellte er sich konstruktiv zu den Anliegen der Konferenz und war zum theologisch reflektierten sozialetischen Handeln bereit<sup>130</sup>. Gerade diese auf praktische Konsequenzen abzielende,

---

Interpretation bei Kerner (wie Anm. 105) 222–224, der hervorhebt, „welchen Dämpfer Ihmels den auf politische Aktion drängenden Delegierten verpaßte“, gleichzeitig aber betont, „daß das Luthertum sich keineswegs in seinen Voten auf der Konferenz durchweg in so traditionellen Bahnen bewegte, wie das Ihmels tat. Andererseits muß festgestellt werden, daß das vom Bischof von Sachsen vorgetragene christliche Traditionsgut auch von nicht-lutherischen Delegierten vertreten wurde“.

<sup>128</sup> Weisse (wie Anm. 105) 304; Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 178. Eine ähnliche Formulierung findet sich in einem Brief Ihmels' an v. Pechmann vom 11. 8. 1928, in dem er diesem seinen auf der lutherischen Woche in Hamburg (20.-25. August 1928) zu haltenden Vortrag („Die zentrale Aufgabe der lutherischen Kirche in der Gegenwart“) annoncierte: „Ich möchte nachdrücklich betonen, daß unsere Kirche auch in der Gegenwart nur die Aufgabe haben kann, die keine andere Kirche ihr abzunehmen vermag, das reine Evangelium zu bezeugen und dadurch Menschen persönlich zu Gott zu führen und Gottes auch mitten unter aller Wirrsal der Gegenwart gewiß zu machen. Dagegen dürfe die Kirche auch heute sich nicht verleiten lassen, etwa die soziale Frage oder auch die Frage des politischen Lebens zum eigentlichen Thema ihrer Verkündigung usw. zu machen, so viel sie gerade auch vom Zentrum aus zu diesen Fragen zu sagen hat.“

<sup>129</sup> Vgl. dessen rückschauenden Bericht („Die soziale Aufgabe der Gegenwart und das Luthertum“) in Stockholm, in: Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift Nr. 1, Göttingen 1928, 17–20; im ursprünglichen Entwurf für die Kommissions-Erklärung sei das „Reich Gottes als soziale Ordnung umschrieben“ worden: „Als ich Bedenken dagegen geltend machte, wurde die Bezeichnung ‚sozial‘ bereitwillig gestrichen. Aber ich konnte mich freilich auch damit noch nicht für befriedigt erklären.“ Erst als man auf die schwedische Vorlage zurückgegriffen habe, wo der Begriff des Reiches Gottes ganz vermieden worden sei, habe eine Einigung erzielt werden können: „In Anlehnung an die dort aufgestellten Sätze einigten wir uns in der doppelten Erkenntnis, die dann auch durch die weiteren Verhandlungen bis zum Abend hindurchklang, daß die Kirche nur die Aufgabe haben könne, das Evangelium zu predigen, in dieser Verkündigung aber notwendig bestimmte soziale Forderungen eingeschlossen seien.“

<sup>130</sup> Dies hob auch Friedrich Heiler in seinem Bericht in der CW 39 (1925) 865–875 hervor (873): „Hätten die Deutschen nur an dem veräußerlichten Reichgottesbegriff gewisser Amerikaner Kritik geübt, wie das Bischof Ihmels in feiner Weise getan hat, so hätte das nur zum Segen der Konferenz gedient. Aber es ging einem Teil der deutschen



konstruktive Handlungsorientierung hat Ihmels bei aller abwägenden und ausgleichenden Vorsicht stets favorisiert und darin auch die lutherische Kirche kritisiert, die die „aktive Seite am Christenleben nicht immer genug betont“ habe<sup>131</sup>.

### 7. Kritische Würdigung: Ambivalente Aspekte einer Retrospektive

Aus seiner bündigen Formulierung wird also pointiert deutlich, wie Ihmels sich um die Vermittlung zwischen den divergenten Positionen zur Stockholmer Konferenz bemühte. Seine dezidiert lutherische Stellungnahme durfte in weiten Kreisen des deutschen, aber auch des ökumenischen Luthertums auf Zustimmung hoffen, auch wenn skandinavische und amerikanische Lutheraner bei ihrer Ablehnung zu Stockholm blieben<sup>132</sup>. Anders als diese stellte sich Ihmels in der retrospektiven Besinnung auf sozialetische Aspekte des lutherischen Bekenntnisses zur ökumenischen Bewegung und ihrer Wahrnehmung einer sozialen Verantwortung nicht spröde und reserviert, sondern zeigte sich offen für eine konstruktive Zusammenarbeit mit Christen aller Denominationen auf den drängenden Handlungsfeldern der Gegenwart. Damit fand er auch in der ökumenischen Bewegung Beachtung und Akzeptanz<sup>133</sup>.

Doch kann diese spezifische Vermittlungsleistung den Blick für die Grenze der Ihmels'schen Position zur Sozialen Frage nicht verstellen, die sich vor allem in concreto enthüllt. Mit seiner immer wieder vorgebrachten These, daß das Wirtschaftsleben seine „eigenen Gesetze“ habe, die aus der Schrift nicht abzuleiten seien, blieb er zurückhaltend gegenüber einer eingehenden Diskussion der wirtschaftspolitischen Aspekte, die die soziale Frage in der Weimarer Republik prägten. Es erstaunt, daß etwa die durch die Repara-

---

Delegation bei der Stockholmer Konferenz nicht um den Reichgottesgedanken und um das christliche Einheitswerk, sondern um enge politisch-nationale Interessen.“

<sup>131</sup> So Ihmels auf der anschließenden Hauptversammlung der AELK in Oslo; vgl. Kerner (wie Anm. 105) 269.

<sup>132</sup> Vgl. dazu ebd. 270–301. Vor allem im Sechserausschuß des Luth. Weltkongresses war es zu Differenzen gekommen, als Ihmels in der AELKZ 58 (1925) 977–981 (abgedruckt bei Kerner 500–505), sein Referat zur Stockholmer Weltkonferenz veröffentlichten ließ, das er auf der Sitzung des Sechserausschusses in den Haag (9.–13. November 1925) gehalten hatte. John A. Morehead hatte die Veröffentlichung vergeblich telegraphisch verhindern wollen. Vgl. den anschließenden Brief Moreheads vom 3. März 1926, abgedruckt bei Kerner 506–514.

<sup>133</sup> Vor allem Nathan Söderblom anerkannte den Wert der Ihmels'schen Position für den ökumenischen Prozeß, die mit den Zielen der Konferenz Konvergenz ermöglichte; vgl. dazu die bei Weisse (wie Anm. 105) 439 f. angegebene Literatur. Das damit latent virulente Spannungsfeld zeigte sich etwa bei den Beratungen über die Botschaft der Konferenz. Gegen deren Entwurf hatte Ihmels in einem nicht erhaltenen Schreiben vom 28. September 1925 an Söderblom einen weitreichenden Einspruch formuliert, weil „mehrere Formulierungen ‚den Einheitsgedanken eher kirchenrechtlich, als religiös‘ fassen würden“ (Kerner [wie Anm. 105] 256). Er wollte jeden Anschein einer Unionisierung vermeiden. Ihmels wurde neben Frhr. von Pechmann auch in den Fortsetzungsausschuß der Konferenz gewählt; dazu Kerner 251–254 262–267.



tionsforderungen der Entente-Mächte ausgelösten Wirtschaftsprobleme in seinen Voten zur Sozialen Frage nirgendwo thematisch behandelt werden. Auch fehlt jede Erörterung der besonderen Probleme, die durch die Inflation von 1923 vor allem für den Mittelstand hereingebrochen waren<sup>134</sup>. Die zentrale Rolle der Gewerkschaften, die seit 1918 entscheidend an Einfluß gewonnen hatten oder aber die zahlreichen Arbeitskämpfe werden in Ihmels Vorlesung, aber auch in seinen Vorträgen nirgendwo ausführlicher thematisiert<sup>135</sup>. Die Forderung nach Einhaltung des Achtstundentages, mit der er 1920/21 sympathisierte, war bereits seit November 1918 gesetzlich formuliert<sup>136</sup>. Es ist bezeichnend, daß Ihmels seine Forderung nach einem auf acht Stunden begrenzten Arbeitstag 1924/25 wieder einschränkte, nachdem die gesetzliche Regelung Ende 1923 angesichts der durch die Inflation verursachten Wirtschaftskrise wieder gelockert worden war<sup>137</sup>. Die steigende Problematik der Arbeitslosigkeit wird in ihren Ursachen wie ihren sozial-gesellschaftlichen Folgen kaum angemessen reflektiert. In seinen Deduktionen fehlen Bezugnahmen auf statistische Angaben über die Wohnungsnot<sup>138</sup> und differenziertere Kenntnisse über die wirtschaftliche Lage

<sup>134</sup> Dazu Gerd Meyer, Die Reparationspolitik. Ihre außen- und innenpolitischen Rückwirkungen, in: Karl Dietrich Bracher – Manfred Funke – Hans-Adolf Jacobsen (Hrg.), Die Weimarer Republik 1918–1933. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Düsseldorf 1987, 327–342, hier 329: „Die Reparationsfrage blieb in der Folgezeit das alles beherrschende außenpolitische Thema.“ Die innenpolitischen Wirkungen manifestierten sich v.a. in den Folgen der Ruhrbesetzung und in der Hyperinflation 1923 und wurden durch die Weltwirtschaftskrise in der Ära Brüning verstärkt; dazu ebd. 335 ff. Zu den sozialen Folgen der Inflation für den Mittelstand vgl.: Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 72 f. Während die öffentliche Hand, aber auch der Außenhandel von der Inflation zunächst durchaus profitierten, verlor der Mittelstand sein gesamtes, teilweise über Generationen angespartes Kapital: „Vor dem Ersten Weltkrieg konnten Rentiers auf die sichere Rendite ihrer Kapitalanlage vertrauen, nun aber wurden auch sie vom entwürdigenden Verarmungsprozeß ergriffen. Die Vermögensverschiebungen der Inflation machten selbständige Besizende von einst abhängig.“

<sup>135</sup> Vor allem durch das „Stinnes-Legien-Abkommen“ vom 15. November 1918 war die Bedeutung der Gewerkschaften erheblich gewachsen: Sie wurden von den Arbeitgebern „als berufene Vertretung der Arbeiterschaft“ anerkannt und konnten ihre Forderungen nach Begrenzung des Arbeitstages auf acht Stunden, nach kollektiven Arbeitsverträgen und Schlichtungsausschüssen bei Tarifkonflikten durchsetzen. Dazu Sachße – Tennstedt [wie Anm. 9] II 78: „Diese Vereinbarung war praktisch der gesellschaftliche Grundkonsens, auf dem die Weimarer Republik entstand.“ Allerdings scheiterte die von den Gewerkschaften erstrebte Kooperation mit den Arbeitgebern später „an der Ungleichheit der realen Machtpositionen“, so Michael Schneider, Zwischen Machtanspruch und Integrationsbereitschaft: Gewerkschaften und Politik 1918–1933, in: Bracher – Funke – Jacobsen (wie Anm. 134) 179–196, hier 181. Zu den „großen Streiks vom Frühjahr 1919“ vgl. Winkler (wie Anm. 9) I 159–183.

<sup>136</sup> Eine Anordnung des Demobilmachungsamtes vom 23. November 1918 hatte die tägliche Arbeitszeit generell auf acht Stunden, die Wochenarbeitszeit auf 48 Stunden begrenzt; vgl. Herbert Wagner, Sozialpolitik in der Weimarer Republik, in: Manfred Schick – Horst Seibert – Yorick Spiegel, Diakonie und Sozialstaat. Kirchliches Hilfehandeln und staatliche Sozial- und Familienpolitik, Gütersloh 1986, 51–90, hier 55.

<sup>137</sup> Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 75.

<sup>138</sup> Vgl. dagegen die von Georg Wünsch entworfene, 740 Seiten starke „Evangelii-



von Arbeitern, Angestellten und Unternehmern. Die Erörterung der sozialen Probleme des Arbeiterstandes blieb spürbar von einem konservativen Paternalismus geprägt und an den patriarchalen Strukturen des 19. Jahrhunderts orientiert, dessen ostfriesischem, lutherisch-ländlichem Milieu Ihmels zweifellos eine lebenslange Prägung verdankte. Ähnlich wie in seiner Theologie und seinem Staatsverständnis blieb Ihmels auch in seinen Deduktionen zur Sozialen Frage weitgehend den Positionen und der Situation des 19. Jahrhunderts verhaftet.

Diese charakteristische Ambivalenz, die mit der tiefgründenden mentalen, theologischen und sozialetischen Orientierung an den Verhältnissen des 19. Jahrhunderts verbunden ist, läßt sich an Ihmels paradigmatisch studieren. Sie ist aber in der Weimarer Zeit keineswegs allein für seine Position charakteristisch<sup>139</sup>, sondern kennzeichnet auch andere, vor allem konservativ-protestantische Bemühungen um die Soziale Frage etwa im Kontext der Stockholmer Konferenz<sup>140</sup>. Auch diese erschöpften sich nicht selten in

---

sche Wirtschaftsethik“ (Tübingen 1927), die breit über „Philosophische Voraussetzungen“ und den „christlichen Gottesbegriff“ handelte, zuletzt (588–729) aber detailliert auf die neuesten sozialpolitischen Entwicklungen einging. Ähnlich der in CW 39 (1925) 521–523 gegebene Bericht „Aus der sozialen Welt“, der detaillierte Angaben über das prozentuale Verhältnis der Stunden- und der Reallöhne sowie Zahlen zur deutschen Wohnungsnot, zum Kapitalstand in verschiedenen Zweigen der Industrie und über Arbeitszeit-Regelungen bietet. Vgl. auch Paul J. Henkel in CW 39 (1925) 704–708 zur Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom Juni 1925, die sich eingehend der Wohnungsnot widmete. Er konstatierte, daß die Wohnungsnot „zur Zeit nicht behoben werden“ könne, da „nach dem Urteil von Kennern der Verhältnisse wenigstens 600000 Wohnungen“ fehlten. „Ganz besonders traurig ist es, daß diese Not nicht allgemein empfunden wird. Von ihr werden nur gewisse Teile des Volkes betroffen.“ Während von der Lebensmittelknappheit und Nahrungsnot alle gesellschaftlichen Schichten betroffen worden seien, betreffe die Wohnungsnot nur die Inhaber der Kleinwohnungen von bis zu vier Zimmern, in denen „unbeschreibliches Elend“ herrsche, weil sie katastrophal überbelegt seien.

<sup>139</sup> Zu diesen „tiefverwurzelten Traditionsbindungen an das Kaiserreich“ und an die theologischen sowie sozialetischen Optionen des 19. Jahrhunderts vgl.: Kurt Nowak, Protestantismus und Weimarer Republik. Politische Wegmarken in der evangelischen Kirche 1918–1932, in: Bracher – Funke – Jacobsen (wie Anm. 134) 218–237, hier 228.

<sup>140</sup> Vgl. die Kritik Ernst Cahns an der Stockholmer Konferenz in CW 39 (1925) 877 f.: „Konnte so die Grundstimmung bei der Behandlung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme nur volle Befriedigung auslösen, so darf andererseits nicht verschwiegen werden, daß der Kongreß nur selten zur Erkenntnis der vollen Schwere und Tiefe sozial-ethischer und sozialpolitischer Probleme und Spannungen vorgedrungen ist.“ Theodor Kaftan blieb mit seiner „Stimme zur Weltkonferenz in Stockholm“ (AELKZ 58 [1925] 389–393 403–406) bei allgemein gehaltenen Feststellungen zur sozialen Problematik: „So lange die Welt steht, brachten die Menschenkindlein, einerlei ob im Palast oder in der Hütte geboren, verschiedene Körper- und Geistesanlagen mit in die Welt; so lange gearbeitet wird, hat es Fleißige und Faule gegeben. Das eine wie das andere stabilisiert unwiderstehlich Unterschiede im Besitz. Sogar kräftige Unterschiede sind voll berechtigt, sintemal sie dem Interesse des Ganzen dienen. Aber das ist für alle zu erstreben: eine Wohnung, die ein Familienleben ermöglicht, eine Beschränkung der Arbeit, die den Menschen davor bewahrt, ein Arbeitstier zu werden – je geistloser die Arbeit, um so gebotener die Beschränkung –, eine Ordnung der Verhältnisse, die auch dem Niedrigge-



der Überzeugung, daß ein Ausgleich der sozialen Gegensätze nur mit einer durchgreifenden Rechristianisierung des entkirchlichten Volkes einhergehen könne<sup>141</sup>. Insofern zeigt sich auch an Ihmels' Behandlung der Sozialen Frage das sozioethische und mentale Dilemma einer konservativen evangelischen Theologie, die die grundlegend veränderten sozialen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten nach 1918 kaum differenziert wahrzunehmen und konzeptionell angemessen zu beantworten wußte. Die Sehnsucht nach einem kohärent gefügten staatlich-gesellschaftlichen Leben und nach Integration der komplexen sozialen Problematik unter einem restituierten Bedeutungsprimat der Kirchen implizierte dabei das ihr nur scheinbar widersprechende Zugeständnis einer kapitalistischen „Eigengesetzlichkeit“ im Wirtschaftsleben. Solch konservative Retrospektive mußte auch sozialpolitisch im deutschen Aufbruch des Jahres 1933 zunächst mancherlei Begrüßenswertes entdecken, solange er den kirchlichen Auftrag nicht alterierte.

---

stellten Lebensfreude ermöglicht; er bedarf ihrer so gut wie ein jeder der höheren Stände.“ Der westfälische Generalsuperintendent Wilhelm Zoellner, wie Ihmels ein Schüler Franz H. Reinhold von Franks, proklamierte, daß es „keine Einwirkung auf die Ordnungen und Gesetze des öffentlichen Lebens, außer auf dem Umwege über die Persönlichkeit“ geben könne. Er folgerte: „Wo die Christen in einem Lande etwas vermögen, da werden sie mit aller Kraft dahin streben, den Gedanken der Gerechtigkeit des *sum cuique*, nach Möglichkeit durchzusetzen. Sie werden den Wert der Persönlichkeit hochgeachtet wissen wollen. Sie werden auch dem wirtschaftlich Schwachen das Recht der Persönlichkeit sicher zu stellen suchen. Sie werden den Grundsatz aufstellen, daß wir nicht leben, um zu produzieren, sondern produzieren, um zu leben. Sie werden selbst vom Mammonismus erlöst, das tun, so weit die wirtschaftlichen Notwendigkeiten das irgendwie ermöglichen.“ Weitgehend bei allgemeinen Forderungen blieben auch der Vortrag des Stuttgarter Prälaten D. Schoell auf dem Betheler Kirchentag 1924 (Verhandlungen 1924 [wie Anm. 24] 108–121) und die hier angenommene Soziale Kundgebung (ebd. 215–219).

<sup>141</sup> Vgl. dazu die ersten Sätze der Sozialen Kundgebung des Betheler Kirchentages (Verhandlungen 1924 [wie Anm. 24] 215): „Schwer liegt Gottes gewaltige Hand auf unserem Volk. Wir sind vor Leben oder Tod gestellt. Abfall von Gott und seinem Evangelium ist unsere Schuld und unser Verderben. Die Rettung kann nur kommen, wenn unser Volk wieder Verständnis gewinnt für die von Gott gesetzte sittliche Ordnung und in bußfertigen Glauben den Weg zu der erlösenden Liebe Gottes in Christo zurückfindet.“ Dazu auch das Vorwort von Wilhelm Laible zur AELKZ 58 (1925) 18.