Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1957)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal
Publisher	Carl Bertelsmann Verlag
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 16:46:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173521

ZEITSCHRIFT FUR

EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

K. von Bismarck, F. Karrenberg, H. van Oyen,

W. Schweitzer, H. Thielicke, H.-D. Wendland

1. Jahrgang 1957

Car1 Berrelsmann Verlag

Studien

Bally, Gustav: Pflege und Gefährdung der Menschenwürde. 175
Bennett, John C.: Besteht eine besondere Verwandtschaft zwischen Christentum und Demokratie? 208
von Bismarck, Klaus: Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht 17
Delekat, Friedrich: Kann und darf die dauernde theologische Reflektion zu einem kirchlich-institutionellen Dauerreflex werden? 254
de Graaf, J.: Marxismus und Moral in der sowjetischen Literatur. 219
Greeven, Heinrich: Zu den Aussagen des Neuen Testamentes über die Ehe . . 109
Hillerdal, Gunnar: Unter welchen Bedingungen ist evangelische Ethik möglich? 241
van Oyen, Hendrik: Gibt es eine evangelische Ethik der Grenzfälle? 2
Piper, Otto A.: Die Mitteilbarkeit der christlichen Ethik . . . 125
Schelsky, Helmut: Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? . 153
Scheuner, Ulrich: Der Staat und die intermediären Kräfte. . . . 30
Schrey, Heinz-Horst: Soziale Verkündigung oder Social Gospel? 24/2
Schweitzer, Wolfgang: Die Beziehungen zwischen Politik und Geschichtsdeutung in theologischer Sicht 6/2
Stratenwerth, Gerhard: Kann der moderne Krieg seine bisherige politische Funktion noch ausüben? 193
Thielicke, Helmut: Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter 1/2
Wendland, Heinz-Dietrich: Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik 145
Wolf, Ernst: Toleranz nach evangelischem Verständnis . . 97

Kommentare und Dokumente

Altgelt, Erika: Die Wirklichkeit des Menschen in Ost- und Westdeutschland 41/2
Becker, Karl-Heinz: Grundzüge der lutherischen Staatslehre in der neueren schwedischen Theologie 230
Bennett, John C.: Diskussionsbeitrag zu »Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atornzeitalter« (Thielicke) 185
»Ethik« in sowjetischer Sicht. Aus dem »Kleinen philosophischen Wörterbuch«, Moskau " 228
von der Gablentz, Otto Heinrich: Stellungnahme zu »Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?« (Schelsky) 278
Gollwitzer, Helmut: Diskussionsbeitrag zu »Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter« (Thielicke). 36/2
Hammelsbeck, Oskar: Stellungnahme zu »Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?« (Schelsky) 286
Karrenberg, Friedrich: Zur katholischen Kritik des Evangelischen Soziallexikons 42
Karrenberg, Friedrich: Kirche und soziale Frage. 137

Karrenberg, Friedrich: Die Aufgaben der christlichen Ethik 291
Loew, Wilhelm: Stellungnahme zu »Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?« (Schelsky) 281
Müller-Schwefe, H. R.: Stellungnahme zu "Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?« (Schelsky) 283
Niebuhr, Reinhold: Das Rassenproblem in Amerika " 39
Schrey, Heinz-Horst: Stellungnahme zu »Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?« (Schelsky) 271
Schweitzer, Wolfgang: Diskussionsbeitrag zu »Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter« (Thielicke) 36/2
Schweitzer, Wolfgang: Diskussionsbeitrag zu »Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter« (Thielicke) 185
Sefranek, Rolf: Diskussionsbeitrag zu "Der Christ und die Verhütung des Krieges im Aromzeitalrer« (Thielicke) 185
Steinjan, Werner: Die gleitende Arbeitswoche . . 234

Literatur

Buchbesprechungen

de Quervain, Alfred: Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum. Ethik II, 3 (Bienert) 187
Reiner, Hans: Die Ehe (van Oyen) . . . . . " 295
Thielicke, Helmut: Theologische Ethik II, 1 (S0e) . . . . . " 140
Thielicke, Helmut, und Schrey, Horst-Heinz: Glaube und Handeln (Goedeking) 295
Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft (Schweitzer) 44

Zeitschriflenaufsätze

Bennett,]ohnC.: Weltweite soziale Revolution (nach: Ecumenical Review, Oktober 1956) 139

Bibliographien

Anthropologie 47/2
Arbeit und Beruf 144
Automation . . 299
Betrieb und Gewerkschaft . 144
Christliche Ethik 46/2
Demokratie 47
Ehe - - - 190
Erziehung 191
Familie . 190
Grundlagenfragen, verschiedene 48/2
Medizin . 239
Parteien - - - - - 47
Philosophische Ethik 47/2
Politik 46
Psychologie. 239
Recht - - - 47/2
Seelsorge. . 240
Sexualethik . 190
Sowjetfragen 47
Sozialfragen 143
Soziologie . 47/2
Totalitarismus 47
Verbände - - 47

An unsere Leser

Wir treten mit dieser neuen Zeitschrifl an die Öffentlichkeit, weil es bisher im evangelischen Bereich kein Organ gibt, das die dringenden ethischen Probleme der Gegenwart mit der nötigen Intensität wissenschafllich bearbeitet. Wir hoffen, damit einen Beitrag zur Orientierung unseres Verhaltens in der modernen Gesellschafl leisten zu können. Allzu lange hat die e'Uangelische Ethik in dem Ruf gestanden, chaotisch und richtungslos zu sein!

Wir oerbeblen uns nicht die Schwierigkeiten, die einer solchen gemeinsamen Orientierung im Wege stehen. Die lange beobachtete und vielfach beklagte Zersplitterung des evangelischen Denkens hat aber nach unserer Oberzeugung ihre Ursache nicht darin, daß uns ein mit Weisungsbefugnissen ausgestattetes Lehramt fehlt, sondern darin, daß die biblische Grundlage des evangelischen Glaubens lange durch fremde Einflüsse verdeckt war. Dieser Gefahr sind wir selbst'Uerständlich genauso ausgesetzt wie die Glieder anderer Konfessionen. Dennoch scheint uns die seit etwa 40 Jahren eingetretene neue Besinnung auf die Botschafl der Bibel und die biblische Theologie unserer Reformatoren ein sehr hoffnungs'Uolles Zeichen auch im Bereich der evangelischen Ethik zu sein. Von diesen Ansätzen her hat die evangelische Ethik eine neue, und wie wir meinen, verheißungsvolle Richtung eingeschlagen. Wir hoffen, daß uns dies in unserer gemeinsamen Arbeit immer deutlicher werden wird. Selbstverständlich können wir diese Arbeit nur in ökumenischer Aufgeschlossenheit durchführen. Wir freuen uns, daß unser erster Aufruf zur Mitarbeit in den verschiedenen europäischen Ländern sowie in Amerika und Asien ein gutes Echo gefunden hat.

1m Blick auf die Beurteilung der gegenwärtigen Lage der modernen Gesellschafl steht es ähnlich wie bei der theologischen Grundlegung. Zwar weichen wir in manchen Einzelfragen noch uoneinander ab; innerhalb Deutschlands, aber oermutlidi auch sonst in der Welt, spüren wir das heute besonders schmerzlich in politischen Fragen, die ja unser Leben viel mehr bestimmen, als das in früheren Jahrhunderten der Fall war. Andererseits bedeutet es doch schon sehr oiel, daß unter evangelischen Christen das Bewußtsein der öffentlichen Verantwortung ständig zunimmt. Es kann ja nach allem, was wir in den letzten zwanzig Jahren erlebt haben, nicht anders sein. Wie finden wir aber nun den »Weg von der Bibel zur Welt«, wie ist hier die Einheit von Dogmatik und Ethik zu bewähren, die uns unaufgebbar wurde? Zu dem im ersten Weltkriege zu Grabe getragenen Kulturprotestantismus können wir nicht zurückkehren, und ein Appell an letzte Reste sogenannter christlich-abendländischer Werte ist heute genauso illusorisch geworden wie die Erwartung einer fortschreitenden Verchristlichung der Menschheit. Unser Dienst wird sehr viel sselbstloser«, weltlicher sein müssen. Aber gerade dazu bedarf es dringend der Zusammenarbeit von Wissenschafllern und Praktikern aller Fakultäten und Berufe, die an den Brennpunkten ethischen Handeins stehen. Lebhafl begrüßen wir, daß sich – wie beim »Evangelischen Soziallexikone und vielen Stellen in der evangelischen Christenheit - Theologen, Juristen, Mediziner, Sozialpolitiker, Politiker, Philosophen sowie Männer der Wirtschafl und der Technik zur Mitarbeit bereit gefunden haben.

Die Herausgeber

Gibt es eine evangelische Ethik der Grenzfälle?

von

HENDRIK VAN OYEN

Die Problematik der Grenze ist in der neueren philosophischen und theologischen Literatur mit großer Dringlichkeit aufgetaucht: man spricht von Grenzsituationen, von Grenzmoral, von Grenzfällen. Man weiß darum, daß in den Spannungen zwischen Wert und Gegenstand (Le Senne: *obstacle et valeur)* das eigentliche Problem der Erkenntnis entsteht und damit auch die Frage nach dem richtigen Handeln. Es wird dabei deutlich, daß es nicht möglich ist, mit absoluten Idealen oder radikalen Forderungen an den Menschen heranzutreten, denn in dem Maße, in dem man dem Menschen ethische Forderungen auferlegt, zeigt sich, daß die Flucht in die Verdrängung zur ständigen Gefahr wird und damit gerade das Unheil anfängt. Es wird dabei nachdrücklich die Konfliktsituation aufgewiesen, die sich in unzähligen Fällen, in denen man zur Entscheidung gerufen ist, anmeldet und die eine klare und geradlinige Direktive des Handeins fragwürdig macht.

Nun sind die Formen, unter denen man von Grenzproblemen spricht, allerdings sehr verschiedenartig, und es kann leicht zu einer Begriffsverwirrung kommen, wenn man nicht versucht, die Begrifflichkeit zu sichten und aufs neue zu präzisieren.

GRENZSITUATION

Von *Grenzsituationen* spricht Karl jaspers, indem er Situationen und Grenzsituationen voneinander unterscheidet'. Situation heißt nach ihm eine nicht nur naturgesetzliche, vielmehr eine *sinnbezogene Wirklichkeit,* die weder psychisch oder physisch, sondern beides zugleich als die konkrete Wirklichkeit ist, die für mein Dasein Vorteil oder Schaden, Chance oder Schranke bedeutet. »Eine solche Wirklichkeit ist dann nicht Gegenstand einer einzelnen Wissenschaft, sondern vieler, beispielsweise der Biologie oder ökonomie oder der Anthropologie.e Die Situationen haben es an sich, sich zu wandeln, sie können auf mich zukommen, ich kann sie aber auch herbeiführen. Der ganze Charakter der zweckvollen Veranstaltungen ist der, daß wir Situationen schaffen, sei es im technischen, juristischen oder politischen Handeln. Sie können aber kommen, durcheinanderlaufen, für andere Platz machen, usw. Anders steht es mit den Grenzsituationen. Vorauszusetzen ist dabei, daß ich grundsätzlich immer in Situationen bin, daß mein Leben nie ohne Kampf vor sich geht, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehmen und sterben muß. Diese Tatsachen werden Grenzsituationen genannt. Sie wandeln sich lediglich in ihrer jeweiligen Erscheinung, sie sind jedoch, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Daß sie »Grenze« genannt werden, wird uns aus der Tatsache erklärt, daß ich weiß, es gibt ein anderes, jedoch zugleich: dies andere ist nicht für das Bewußtsein im Dasein. Und das deshalb nicht, weil das Bewußtsein als wissendes oder handelndes sie nur objektiv nimmt oder sie vermeidet, ignoriert oder ver-

1. Karl Jaspers, *Philosophie,* H, S. 201 ff.

gißt. Es bleibt immer innerhalb seiner Grenzen und ist nicht fähig, sich ihrem Ursprung auch nur fragend zu nähern. Das geschieht aber gerade in der Grenzsituation. Es handelt sich dort nicht um Planung oder Berechnung und Zwecksetzung unseres Tuns, unserer Beherrschung der Dinge, sondern es ist ein Wesentlichwerden unseres Selbst, ein Existieren, darin impliziert. Für]aspers sind Grenzsituationen erfahren und existieren dasselbe. Es ist eine Sache der gesamten Existenz, nicht nur des Bewußtseins und des Wissens. »Sie werden, dem Wissen nur äußerlich erkennbar, als Wirklichkeit nur für Existenz fühlbar.« Damit ist das Problem der »Grenze« in der Weise aufgezeigt, daß im Dasein das Sein sich selbst inne wird, daß es sich durch einen Sprung vollzieht und sich selbst auf einmalige, geschichtliche und unvertretbare Weise erfüllt. »Die Grenze tritt in ihre eigentliche Funktion, noch immanent zu sein und schon auf Transzendenz zu weisen.« Damit ist der Begriff der Grenze unter einem ganz bestimmten Aspekt gesehen: es handelt sich um den Menschen, der sich der Grenzsituation - etwa des Leidens und Sterbens – stellend, aufhört, dem jeweiligen Daseinsmoment verfallen zu sein, und in die Entscheidung eintritt, sein Dasein verstehend zu ergreifen oder auch es zu verfehlen. Grenze ist, vor die Transzendenz der Existenz gestellt sein.

Damit ist in abstrakten, philosophischen Termini dasjenige ausgesagt, was im biblischen Glauben auf andere Weise ausgedrückt wurde, wenn man sich dort als zeitIidier und vergänglicher Mensch der Ewigkeit gegenüber befindet. Oder konkreter ausgedrückt: der Mensch, der von Gott, dem Schöpfer, herkommt, und auf Gott, den Vollender, ausgerichtet ist. Man spricht dann freilich nicht von einer »Grenze«, weil dieses Wort das völlig unpersönliche Bild etwa einer staatlichen Grenze oder einer Wand, gegen welche man anläuft, aufweist. Daran ist in der Philosophie wohl gedacht: es soll der Terminus »Grenzsituation« eher den Akt des Scheiterns und des Zusammenstoßes suggerieren, der sich vollzieht, wenn im Menschen das Sein sich nicht mehr an die Gegenständlichkeit des Momentanen haftet, sondern sich auf den eigentlichen Ursprung bezieht, der aber gerade selber die Transzendenz, die Überlegenheit als Ineffabile repräsentiert. Allerdings ist die Grenze in der Philosophie keine wirkliche *Grenze*, sie schließt nicht ab und hält nicht zurück: sie ist das uneigentliche Bild für die nie vollendete Verwirklichung des Selbst in der Konfrontation mit der Welt. Es liegt darin ein notwendiges Scheitern, weil man weder »Man-selbst« noch »Nicht-man-selbst« sein kann, aber von einer eigentlichen Grenze kann nicht gesprochen werden. Jede Existenz hat schon geschichtliche Bestimmtheit (noch abgesehen von Kampf, Leiden, Sterben), und diese ist an und für sich schon als Grenzsituation qualifiziert. So ist Menschsein überhaupt schon an sich eine Grenzsituation. Damit verliert jedoch der Sinn des Terminus »Grenze« an wesentlichem Gehalt. Es handelt sich eigentlich mehr um den Schnittpunkt, die Durdigangsstelle, wo jeweils Dasein in Existenz verwandelt und auf Transzendenz ausgerichtet wird. Das »Andere«, das jenseits der Grenze ist, ist niemals ein wirklich anderes, denn es ist das Sein in seiner eigentlichen Möglichkeit, das der Mensch in seinem Dasein schon potentiell in sich trug. Deshalb ist die Figur der Grenze uneigentlich gebraucht. Im biblischen Sprachgebrauch, wo es sich um die personale Bezeichnung und damit auch um die Gegenüberstellung Gottes und der MenSchen handelt, könnte viel eher von einer Grenze gesprochen werden, aber, wie gesagt, stößt das

sachliche Bild hier ab, weil in einer Ich-Du-Bezeichnung die Aussagen schon von vornherein personal ausgerichtet sind: wie in den Termini Gemeinschaft, Entfremdung, Gnade oder Gericht. Das Wort Grenze ist hier zu nichtssagend.

GRENZMORAL

Anders wird das Wort Grenze, und vielleicht am ehesten verantwortlich, gebraucht, wenn von der neuesten Soziologie das Wort der Grenzmoral eingeführt wurde. Es handelt sich dort allerdings um eine Erscheinung, die schon lange in der Morallehre bekannt war, aber erst in neueren Zeiten mit dem Wort der Grenzmoral angedeutet wurde. Der Terminus ist besonders von Werner Schöllgen in seiner Abhandlung *Grenzmoral*. Soziale Krisis lind neuer Aufbau, Düsseldorf 1946, aus dem Bereich der Kultursoziologie, wo ihn Vierkandt und Briefs eingeführt hatten, in die Moraltheologie übernommen worden. Er soll die moralische Haltung bezeichnen, die versucht, mit einem moralischen Minimum auszukommen, indem sie sich an der untersten möglichen Grenze des Erlaubten orientiert. Wir stehen mit diesem Terminus einer Wert-Problematik gegenüber, die namentlich von Nicolai Hartmann in aller Ausführlidikeit dargelegt wurde: die Spannung zwischen Werthöhe und Wertdringlimkeit. Je höheren Idealen und Maßstäben wir gehorchen - etwa Liebe oder Selbstverleugnung -, desto schwieriger wird es für uns, im praktischen Leben bestehen zu können und in GeschäA:en konkurrenzfähig zu bleiben. Nicht diese sireliehen Maßstäbe beherrschen das gesellschaftliche Leben, sondern die der *justitia commutatioa,* die noch gerade jedem das Seine gibt unter der Voraussetzung, so kräA:ig wie nur möglich das Eigene zu behaupten und durchzusetzen. Dies jedoch möglichst unter der Bedingung, nicht unter der Grenze des jeweils Erlaubten zurückzubleiben, um nidit vor dem Gericht strafbar zu werden. Hier lebt der Mensch tatsächlich an einer Grenze. Er lebt ständig an der Grenze des noch gerade Erlaubten. Man will als anständiger Mensch gelten und nicht unter dem gesellschaftlichen Verdikt des moralischen Versagers stehen, wenn man auch bei allem Anstand ständig versuchen wird, die letzten Möglichkeiten der eigenen Chance auszukosten und, wenn auch nur unbemerkt, vielleicht einmal die Grenze des Erlaubten hier und dort zu unterbieten. Deshalb ist es richtig, wenn Schöllgen bemerkt: »Da gerade diese Lebensform zur Nachahmung fast zwingt, eine besondere Verführungs- und AnstekkungskraA: besitzt, so hat diese -Minimal-Moral- noch sinkende Tendenz: die Grenze verschiebe sich immer mehr nach unten bis in das Gebiet objektiven Unrechtes, ja Verbrechens. Sie entrechtet den Nächsten immer mehr, kommt schließlich auf den Nullpunkt: *Grenzmoral schlägt dann um in konsequente .Fremdmoral-«* (unter Fremdmoral versteht man das Verhalten, bei dem man die anderen als die feindliche Gruppe betrachtet, die nicht mit denselben Maßstäben behandelt zu werden braucht wie man selbst, etwa die Juden im Mittelalter oder in der Neuzeit sowie die Farbigen in Süd-Afrika). Es ist klar, daß es sich um einen ausgesprochenen Individualismus handelt, der die bürgerliche GesellschaA: prägt: der hödisrmögliche Vorteil bei einem Minimum moralischer Leistung ist die Richtschnur des Handeins dieser GesellschaA:. Es ist gerade dieses Handeln, das in der sozialen Planung einem starken Widersacher begegnet.

Wir können die Problematik dieser Grenzmoral hier nicht weiter verfolgen. Es war uns lediglich darum zu tun, die ganz andere Möglichkeit aufzuzeigen, die uns befähigt, von einer Grenzsituation zu sprechen. Es ist nicht die, welche jaspers betont, bei der sich das Dasein auf die transzendentale Bezogenhein der Existenz angewiesen sieht und damit sich selbst in die Unverfügbarkeit hinein überschreitet, sondern es ist hier gerade umgekehrt die Rede von einer Unterbietung der Existenz auf die Welt hin. Es ist die umgekehrte Bewegung, weg von der Existenz in ein Handeln hinein, wo noch der Anschein gewahrt wird, man hätte nodi so etwas wie »Existenz« an sich. Aber im Grunde hat man sie nicht und begehrt sie auch nicht. Die ganze *justitia commutativa* als Respektierung der jeweiligen Beanspruchung vom anderen her ist eine ungeheure Belastung, der man möglichst geschickt und unbemerkt entfliehen möchte, jedoch unter Wahrung des bürgerlichen Anstands. Hatten wir es bei jaspers eigentlich nicht mehr mit einer Grenze zu tun, sondern mit einer Offenheit, die die immanente Struktur des menschlichen Daseins ist, so stoßen wir in der Grenzmoral wirklich auf eine Grenze, eine Grenze nach unten, nicht nach der Transzendenz hin, sondern nach der Deszendenz: man weicht zurück an der Stelle, wo Fremdmoral aufbricht, d. h. wo man die Kommunikation gänzlich zerstört und zum Verbrecher wird. Für Jaspers überbieten die Grenzsituationen den Menschen in seinem Dasein und stellen ihn einer höheren Berufung gegenüber, die er allerdings nie völlig verwirklichen kann, die er jedoch ständig zu ergreifen hat, will er sich zur Eigentlichkeit und Kommunikation entfalten. Die Grenzmoral dagegen ist die ständige Unterbietung des Menschen auf eine Stufe hin, wo er seine Eigentlidikeit verliert, die Kommunikation zerbricht und bloß zum Objekt der Verwirtschaftlichung und Technisierung des Lebens wird. Er verliert seine Subjekrhaftigkeit und Personalität in dem Maße, in dem er sich der Grenzmoral bedient, er wird schließlich den Gewalten unterworfen, die er meint, geschickt und voller Berechnung beherrschen zu können.

GRENZFÄLLE

Wir kommen jetzt zum dritten Modus des Gebrauchs des Terminus Grenzsituation. Er bezieht sich auf die Akte, die es namentlich mit dem Verfügungsrecht über Leben und Tod zu tun haben und dann Grenzfälle genannt werden. Wir denken dabei an Fälle von Schwangerschaftsunterbrechung, Euthanasie, Todesstrafe, Selbstmord. Es ist besonders Kar! Barth, der in der neueren Literatur nachdrücklich von solchen Grenzfällen gesprochen hat. Er hat in seiner Ethik *(Kirchliche Dogmatik,* 11II4, 1951) fast am Rande eines jeden Bereiches der Ethik Ausnahmefälle erwähnt, die nicht nach dem eigentlichen Gebot, das für diesen Bereich gilt, gemessen werden können und deshalb als Grenzfälle anzusehen sind. Wir werden dabei auf das *matrimonium clandestinum»,* auf die Berufung um des Himmels willen (Virginität), Selbstmord (besser: Selbsttötung), Schwangerschaftsunterbrechung, Tötung in Notwehr, Krieg und Todesstrafe verwiesen. Der leitende Gedanke, der diesen Erörterungen zugrunde liegt, ist dieser, daß es Gott freigestellt bleibt, von uns zu fordern, was ihm beliebt. Sein Gebot ist kein absolutes Gesetz, sondern es ist der Wille

2. = Geheimehe.

des freien Gottes, der in seiner Gnade uns seinen Willen kundgibt, aber wir dürfen diesen Willen nie so verstehen, als ob Gott nicht in besonderen Umständen das Gegenteil von demjenigen von uns fordern würde, was er sonst von uns verlangt. So lesen wir[3]: »Von woher sollte die absolute These begründet werden, daß Gott niemals und unter keinen Umständen etwas anderes als die Erhaltung eines keimenden Menschenlebens wollen und von Mutter, Vater, Arzt und den anderen Beteiligten *fordern* könnte? Könnte er, dessen Wille es ja sein kann, dieses keimende Menschenleben auch auf andere Weise sterben zu lassen, es nicht einmal in der Weise sterben lassen wollen, daß diese anderen Menschen ihm nun eben dabei mit ihrem Tun dienen müßten? Von woher sollte man schlechthin leugnen, daß tatsächlich Er ihnen dazu den Auftrag gegeben haben könnte, und daß ihr Tun dann in seinem Auftrag geschehen würde und also geschehen *müßte?* Und woher würde man sie dann eigentlich anklagen können?«

In diesen Aussagen geht es Barth vor allem um die These, die Freiheit Gottes in seinen Entscheidungen zu wahren. Zwar gibt er sein Gebot, aber dieses Gebot ist keineswegs absolutes Gesetz. Das Gebot ist die Weisung seiner Liebe, die in Jesus Christus seine Gemeinschaft mit uns Menschen begründen und aufrechterhalten will. Die Liebe Gottes wird von Barth in erster Linie als *Freiheit* GOttes interpretiert. Von dieser Freiheit bekommt das Gebot die innere Beweglichkeit, wodurch es nicht als straffes Gesetz verstanden werden darf, sondern als Weisung zum Gehorsam. Es bleibt jeweils dem einzelnen Gläubigen überlassen, sich auch zu fragen, ob Gott wirklich dieses und nicht etwas anderes, ja möglicherweise gerade das Gegenteil von ihm erwartet. Barth will niemals mit konkreten Motivierungen eine solche Entscheidung, die gegen das buchstäbliche Gebot eingeht, binden, denn damit würde man sich von menschlichen überlegungen und nicht vom konkreten Gebot Gottes im jeweiligen Augenblick der Entscheidung leiten lassen. So wird etwa die Problematik der Indikationen einer möglichen Schwangerschaftsunterbrechung von ihm nicht näher ausgeführt, es wird bloß die Möglichkeit offengelassen, daß ein Mensch sich sagen kann (selbstverständlich in äußersten Fällen): jetzt verlangt Gott von mir, daß ich dieses Kind töte.

So eindeutig und klar es erscheint, daß gesagt wird: die *Freiheit* Gottes ist der Grund für unsere Entscheidung, so bedenklich müssen uns doch die Folgerungen einer solchen Haltung scheinen, weil das Handeln hier völlig dem *individuellen* Gewissen in dessen Vernehmen der Gottesstimme überantwortet wird. Wir wissen jedoch, wie fatal ein derartiges individuelles Hören auf die Gottesstimme ist, die so frei, so souverän, aber auch so widerspruchsvoll reden kann, wenn wir die Wirkungen betrachten, die ein solches Hören bei den spiritualistischen Sekten aller Zeiten hervorgebracht hat. Handlungen, die die Gerichte als furchtbare Verbrechen ahnden müßten, sind von der Voraussetzung begründet worden, daß die Stimme Gottes den Täter dazu berufen hatte. Wie viele sektiererische Bewegungen gibt es nicht, die in Krankheitsfällen die Hilfe eines Arztes verschmähen, weil es gegen den Willen Gottes ist, anders als durch Gebet und Gottvertrauen die Krankheit zu heilen? Niemand hört jedoch so unvermittelt die Stimme Gottes, daß er sich sagen kann, er wisse jetzt in aller Klarheit, daß Gott nun von ihm verlange, das

3. a. a. 0 .• S. 479.

Gegenteil von dem zu tun, was Gott sonst in seinen Geboten heischt, Das Handeln aus dem Glauben ist ein Handeln, wobei der *ganze* Mensch in seiner leib-seelischen Verfassung betätigt ist, und die Entscheidungen, die er zu vollziehen hat, sind Entsdieidungen, die er sich nadr dem Gebot der *Liebe* und der Mitmenschlichkeit mit seiner Vernunft zu überlegen hat. Die Freiheit Gottes in seiner Liebe kann niemals das bedeuten, daß der Gläubige sich zu Taten verleiten läßt, die er weder vor der seelisch-leiblichen Verfassung seines eigenen Seins noch vor dem Forum der Mitmenschlichkeit verantworten kann, allein mit dem Hinweis, er glaube, daß Gott eine besondere extreme Tat von ihm fordere. Wir meinen gewiß nicht, daß Barth einen soldien sektiererischen Spiritualismus in seiner Ethik befürwortet, nur ist es nicht ersichtlich, wie er diesem entgehen will, wenn er die Gestalt der Freiheit Gottes so unvermittelt bis in die personhaften Entscheidungen des Menschen wirksam sein läßt. Und dennoch gilt es zu bedenken, daß Barth von dieser Sachlage aus auf die Struktur von Grenzfällen zu sprechen kommt, indem er aufzeigt, daß zunächst das Gebot sDu sollst nicht töten« als Wille Gottes gilt, dieser Wille dann aber frei bleibt, den Menschen in die Situation zu führen, in der er sich anders zu entscheiden hat. Gerade, indem von *Grenz-Fällen* gesprochen wird, wird die Suggestion eines absoluten Gesetzes aufgerufen, das nun an seine Grenze gelangt, hinter deren Horizont sich dann noch ganz andere Möglichkeiten ergeben, deren Verwirklichung mit derselben göttlichen Autorität verlangt wird, wie diejenige, die diesseits der Grenze zu liegen scheinen. Wurde uns hier der Befehl erteilt, nicht zu töten, das Leben eines Mitmenschen unter allen Umständen zu respektieren, nie so zu strafen, daß damit die Versöhnung Christi außer Sicht käme, wird dort von uns verlangt, zu töten, das Leben nicht als das einzig Wertvolle zu erachten, in der Todesstrafe die Versöhnung Christi nicht so grundsätzlich in Rechnung zu stellen. Wir haben es in diesen Erörterungen nun keineswegs mit jener Grenzmoral zu tun, die wir vorhin beschrieben, denn es handelt sich hier nicht um ein moralisches Minimum, das sich der Mensch noch meint leisten zu können, um vor der Gesellschaft als moralische Person gerechtfertigt zu erscheinen. Es handelt sich in diesen Grenzfällen um sittlich verantwortliche Handlungen, die deshalb als Grenze zu deuten wären, weil sie sich gegen das Gebot »Du sollst nicht töten« (oder eventuell auch »Du sollst Vater und Mutter ehren«) widersetzen und dennoch so und nicht anders geschehen sollen. Es sollten also, trotz des gegenteiligen Scheines, gute und verantwortlich richtige Taten sein. Es sind nicht Handlungen, die von der Mindestleistung ihren Ursprung nehmen, im Gegenteil: sie sind eine Art Höchstleistung, weil sich der Mensch selten einer so schweren, ausnahmsweise ihm auferlegten Verantwortung gegenüber sieht.

Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß der Terminus *Grenzfälle* für die erwähnten Entscheidungen das Bild eines gesetzlichen Denkens aufruft, das wir gerade in einer evangelischen Ethik vermeiden möchten. Es stehen Normalfall und Ausnahme- bzw. Grenzfall einander gegenüber, es wird dies entschieden nach der auszuführenden *Handlung:* ob zum Beispiel getötet werden soll oder nicht. Das Gebot heißt: »Du sollst nicht töten«, eigentlich ist gemeint: *morden.* Nun hat die Tat des »Freitodes«, der Schwangerschaftsunterbrechung oder der Euthanasie freilich den Charakter eines Mordes, es gilt jedoch zu zeigen, daß es zwar in unendlich vielen Fällen tatsächlich auf Mord hinausläuft, wenn der Mensch sich selber das Leben nimmt oder die keimende Frucht im Mutterleib

tötet, nur gäbe es ganz vereinzelte Fälle von einer berechtigten Tötung, etwa Simson in Richter 16 oder Razis in 2. Makk. 14, wo man ausnahmsweise nicht von Selbstmord, sondern bewußt von Freitod sprechen könnte. Oder denken wir an den besonderen Fall, wo die Mutter bei der Geburt verbluten müßte, und sich der Arzt entscheidet, eine Embryotomie anzuwenden. Es stehen also Normalfälle gegen Einzelfälle und jeweils Einzelentscheidungen und -taten gegen normales Verhalten im allgemeinen.

GESETZ UND SOLIDARITÄT

Beobachten wir nun, wie Jesus Christus etwa das Gebot »Du sollst nicht töten« in die Gesamtheit seiner Verkündigung einbaut, dann wird uns in Matth. 5, 21 ff. hinter der bloßen Tat des Mordens die ganze Gehässigkeit und Lieblosigkeit des menschlichen Herzens aufgezeigt, es wird die einzelne Tat des Zornes und damit wohl auch des Mordens selber vor das an sich nicht so bedeutungsvolle Qrtsgericht gebracht, das gehässige Schimpfwort jedoch vor das große Sanhedrium oder sogar vor das ewige Gericht. Jesus stellt den einzelnen Verbrecher des Gesetzes in die große Solidarität des Versagens aller. Die einzelne Tat, die so schuldig aussieht und den Täter so aus der Gemeinschaft zu isolieren scheint, wobei die anderen dabei froh und stolz sind, keine Mörder und Verbrecher zu sein, ist für Jesus nicht so wichtig, denn sie offenbart nur als Haltung des menschlichen Herzens das, was uns alle insgesamt zu Mördern und Verbrechern vor Gott macht. Erst diese Verkündigung, die die Menschen nicht moralisch gegeneinander absetzt und Stufen der Sittlichkeit aufzeigt, sieht das menschliche Geschlecht in der gemeinsamen Verhaftung der Schuld, in der gemeinsamen Umklammerung auch des Todes (Matth. 15, 19 und Röm. 7, 24). Aber auch erst diese Verkündigung spricht dem Menschen in der Begnadigung der Gottmenschwerdung das Wort der Vergebung zu, durch das sie ein neues Leben beginnen dürfen.

Aus dieser neuen Erfahrung der Vergebung und der Gnade Gottes wird das Gebot verständlich, das sich neben der Liebe zu Gott auf die Liebe zum Mitmenschen, »wie zu sich selber«, bezieht. Dieses Liebesgebot hat bekanntlich nichts mit unseren »persönlichen« Gefühlen dem Mitmenschen gegenüber zu tun, es wird uns darin geboten, zum anderen Menschen zu stehen, wie Christus zu uns als seinen Brüdern gestanden hat und in der Kraft des Geistes noch steht. Wir haben diesen Mitmenschen zu lieben, d. h. er soll unsere ganze Hilfe, unsere ganze Hingabe im Namen Gottes erfahren. Wir stehen miteinander in der Solidarität der Liebe, mit der Christus uns geliebt hat, und erst aus dieser Gemeinschaft verstehen wir, wie unmöglich es ist, den einzelnen Übertreter des Gesetzes in die Isolierung seiner Tat hineinzustoßen, da das *»Ecce bomoe"*, das den einzelnen Schuldigen bezeichnet, auch alle mit bezeichnet, insofern Christus uns offenbart hat, wie eine einzelne Tat auf die Gesamtheit der menschlichen Schuld zu beziehen ist. Christus blickt hinter der einzelnen Tat auf den Täter und sieht dort den Menschen, den Menschen wie wir alle, und indem er die Tat vergibt, erneuert er den Menschen als Teilhaber an seiner Gemeinschaft.

Blicken wir nun auf die Problematik, die uns als Grenzfälle dargelegt wurde, dann wer-

4. = Siehe, der Mensch.

den wir diese Handlungen nicht in erster Linie unter dem Aspekt des Gesetzes zu verstehen haben, demgegenüber sie dann als Ausnahmefälle erscheinen, während die meisten gleichgearteten als Verbrechen gelten, sondern von der Christus-Perspektive des *»Ecce homo«* aus wird das Gebot der Liebe uns jeweils hinter der Tat den Täter aufsuchen lassen und uns unsere Solidarität mit der Tat selber bekennen lassen. Das ergibt für die einzelnen Phänomene, um die es sich hier handelt, jeweils eine völlig eigene Behandlung, die es nicht erlaubt, sie alle unter einen Begriff, dem der Grenzfälle, unterzubringen. Wir wollen jetzt auf einige dieser Erscheinungen näher eingehen und sie unter der erwähnten Sicht zu prüfen versuchen.

Selbstmord

Beginnen wir mit dem Phänomen des *Selbstmordes.* Die Kirche hat zu allen Zeiten über den Selbstmord eindeutig geurteilt: der Selbstmord sei Sünde, weil er dem Gebot Gottes, das Ehrfurcht vor dem Leben gebiete, zuwiderhandle; außerdem sei er auch gegen die Natur, denn sie lehne die Tötung des eigenen Lebens als etwas Widerspruchsvolles ab. Die Kirche sah dabei immer nur 'den einzelnen Täter und verurteilte ihn. Die humanistisch-idealistische Deutung erblickte den Täter ebenfalls in der Ich-Einsamkeit seines Handeins: sie hatte verschiedene Argumente, ihn zu verurteilen: er schade dem Staat und damit dem guten Namen der Gesellschaft. Er sei ein Zeichen des fehlenden Mutes. Man benehme sich wie ein Verbrecher, die Tat sei deshalb strafbar (England). Eine Ausnahme von dieser humanistisch-idealistischen Sicht bildete die Meinung, der Mensch sei ein freies Wesen und seiner Freiheit sei es zu überlassen, sich aus dem Leben zurückzuziehen, wenn es ihm unerträglich vorkommt (Stoa, Aufklärung, Nietzsche). Wie man das Phänomen auch ansieht, in allen Deutungen ist der Selbstmörder ein mehr oder weniger isolierter Fall, dessen Tat von hoher sittlicher Warte aus zumeist negativ, ausnahmsweise einmal positiv beurteilt wird.

Gehen wir nun vor, wie Jesus mit dem Dekalog in der Bergpredigt vorgegangen ist, und nehmen wir an, daß Calvins Wort hinsichtlich der Gebote gilt: *»uno capite plura«*[5], so daß auch der Selbstmord unter das Gebot »Du sollst nicht morden« gehörte (was zweifelhaft ist), dann wäre auch dieses Wort »Du sollst deinem Leben kein Ende setzen« in die Tiefe des menschlichen Herzens einzuführen. Es wäre in dieser Konfrontation eine Solidarität aufgebrochen, die uns mit dem potentiellen Selbstmörder in den letzten Verhaftungen des Daseins verbindet und eben darin Möglichkeiten aufbricht, die ihm eine Hilfe und eine Befreiung sein dürfen. Schon das Studium der Soziologie und der Psychologie gibt uns reichlichen Anlaß, eine solche Solidarität nicht einfach als einen frommen Wunsch zu akzeptieren, sondern sie als reale Bezogenheir der Mitmenschlichkeit zu verstehen. Die soziologische Statistik weist aus, daß es jeweils in einem bestimmten Volk in einer bestimmten Periode seiner Geschichte eine mehr oder weniger gleiche Zahl von Selbstmorden oder Versuchen zum Selbstmord gibt, genauso wie auch andere Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens statistisch in ihrer unvermeidlichen Ziffer zu erkennen sind. Was besagt eine solche

5. = Vieles unter einem Kapitel.

Selbstmordziffer jedoch anders als: unter diesen bestimmten Umständen, unter diesen wirtschaftlichen, psychologischen, sozialen, religiösen Bedingungen, ergibt sich mit einer fast an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit diese bestimmte Zahl von SelbstmordfälJen! Das kann nichts anderes bedeuten als: die *societas* dieses bestimmten Volkes steht unter der gemeinsamen Verantwortung für diese Zahl an Selbstmorden. Es brauchen freilich nicht alle Faktoren sozial bedingt zu sein, es können z. B. auch klimatische in Betracht kommen (etwa der Föhn in der Schweiz, der deprimierenden Einfluß hat), aber die sozial-wirtschaftlichen und moralisch-geistigen werden auf jeden Fall einen wichtigen Beitrag zum Gesamtbild liefern. Insofern weist jeder Selbstmord und jeder Versuch dazu auf das sozialgeistige *»Ecce homo«* des bestimmten Volkes.

Wir erwähnten den psychologischen Beitrag zur Solidarität, möchten jedoch lediglich auf einen entscheidenden Faktor hinweisen: die Tiefenpsychologie hat in der letzten Zeit die inhärente Todesneigung des Menschen beobachtet. Freud hat damit begonnen, Szondi und andere haben die These weiterentfaltet. Es läßt sich keinesfalls leugnen, daß hier eine wichtige Beobachtung gemacht wurde. Wenn wir an der psychosomatischen Einheit des menschlichen Seins festhalten und gelten lassen, daß der Leib der Leib unserer Seele ist und die Seele die Seele unseres Leibes, so ergibt sich: Nicht nur unser Leib trägt den Todeskeim in sich, und nicht nur das leibliche Leben ist immer ein Zuschreiten auf die Entbindung der Materie, sondern im Blick auf die erwähnte Einheit muß auch die Seele vom Todesverlangen erfaßt sein. Und tatsächlich entfalten sich diese »Todesgenee in der Seele auf mannigfache Weise. Es gibt kaum einen Lebensbereich, in dem wir es nicht mit dem Tode aufnehmen und ihn herausfordern oder unsere Sehnsucht nach ihm kundtun: im Sport wird sich das am allerleichtesten erkennen lassen (Motorrennen, Bergsport), im Verkehr nehmen wir es täglich mit dem Tode auf, in der Technik versuchen wir, wie weit wir mit ihm gehen können, im Beruflichen nützen wir unsere Kräfte so aus, daß wir, bewußt oder unbewußt, wissen, dadurch das Ende zu beschleunigen, dennoch fördern wir es herbei; das wahre Glaubensleben ist zugleich eine Todessehnsucht, indem hinter dem Tode ein höheres Jenseits erwartet wird (paulus sagt Phil. 1,21: «Das Leben ist mir Christus, das Sterben ist mir Gewinn«, er sehnt sich, mit der Behausung aus dem Himmel überkleidet zu werden; Calvin spricht von der *mortificatio* als Nachfolge Christi anläßlich des paulinischen Wortes KoL 3,5: »so tötet nun eure Glieder, die auf Erden sind«). So gibt es praktisch keinen Lebensbereich, in dem die Todesgene sich nicht auch seelisch offenbaren und es uns deutlich wird, wie sehr das »Nein« zum Leben uns inhärent ist.

Nachdem Soziologie, Psychologie und Glaubensbekenntnis uns über die Fakten belehrt haben, die sich hier konstatieren lassen, weitet sich für uns das Gebot »Du sollst nicht töten«, verstanden als »Du sollst deinem Leben kein Ende setzen«, aus, in dem Sinne, daß uns gesagt wird: »Ihr meint immer wieder, über euer Leben verfügen zu können, ihr seid alle Selbstmörder. Und doch hat Gott nur letztlich über euer Leben zu entsdieiden.« Hinter dem individuellen Täter eines Selbstmordes oder eines Versuches zum Selbstmord breitet sich die Gestalt der Existenz aus, *angefochten bis zum Tode.* Indem wir unser Problem in dieser Perspektive sehen, verliert der Selbstmord den Charakter einer bloß individuellen Tathandlung. Er kommt als Exponent unserer solidaren Menschlichkeit in das Licht der

Frage zu stehen: inwiefern läßt der Mensch Gott über sein Leben walten, inwiefern greift er selber ein, wo greift er so ein, daß er einen letzten Schritt der Selbstverfügung tut und seinem Leben ein Ende setzt? Es ist uns dann nicht mehr möglich, den Selbstmörder in die Isolierung einer furchtbaren Schuld hineinzustoßen, wie das zu allen Zeiten getan worden ist, von der Kirche wie von der Gesellschaft. Wir haben alle damit zu tun! Und weil wir alle damit zu tun haben, ist es uns versagt, über den einzelnen Menschen ein Urteil zu sprechen", Können wir aburteilen, wo wir vielleicht einen Menschen so verlassen haben, daß er den Weg nicht mehr gehen, die Last nicht mehr tragen konnte? Können wir aburteilen, wo es einem Menschen nicht gelingt zu glauben, daß sein Weg in der Hand Gottes ist? Können wir es einem Menschen verwehren, in einer furchtbaren Tat die Umwelt anzuklagen, in einer Dialektik von Fremdaggression und Selbstaggression der Welt ihre Verlorenheit vorzuhalten? Wir meinen, daß Dietrich Bonhoeffer in seiner *Ethik* die Frage des Selbstmordes in das rechte Licht rückte, wenn er bemerkt: »Wenn von der Verwerflichkeit des Selbstmordes gesprochen werden muß, so gilt das nicht vor dem Forum der Moral oder der Menschen, sondern allein vor dem Forum Gottes. Schuldig wird der Selbstmörder allein vor Gott, dem Schöpfer und Herrn über sein Leben.«

Wir glauben auch nicht, von dieser Sicht aus das Recht zu haben, besondere Einzelfälle als weniger verwerflich, ja sogar akzeptabel, allen anderen verwerflichen gegenüber abzusondern. Man hat sogar die Frage gestellt: kann es einen christlichen Sinn für den Selbstmord geben (Roland de Pury)? Es ist darauf positiv geantwortet worden, indem man auf verschiedene Akte des Freitodes hinwies, die beispielsweise von Jungfrauen begangen wurden, um gegenüber den Verfolgern ihre Keuschheit zu retten, oder von Soldaten, die auf einem verlorenen Posten standen und die letzte Kugel für sich behielten, oder etwa Handlungen, wie sie manchmal von politischen Führern begangen wurden, die zeichenhaft für die Freiheit ihres Landes den Freitod wählten. Auch Karl Barth läßt für bestimmte, seltene Fälle die Möglichkeit offen, in denen der Mensch sich sagen muß, Gott verlange jetzt von ihm, seinem Leben ein Ende zu setzen. Wir dürfen keineswegs absolut sagen: das gäbe es gewiß nie.

Es läßt sich jedoch fragen: weshalb soll etwa die Tat eines Masaryk als eine gottgewollte und christliche gewertet sein und die Tat eines einsamen Menschen, der seine Freiheit einer für ihn furchtbaren Welt gegenüber kundgeben will, als eine schlechte und verabscheuungswürdige abgelehnt werden? Ist eine Tat des Freitodes »gut«, wenn sie im politischen oder kirchlichen Bereich steht, und ist sie schlecht, wenn sie aus einem persönlichen Kampf mit der Umwelt resultiert? Müssen wir nicht in beiden Fällen dem Menschen eine Verantwortung überlassen, die nur er selber zu beurteilen hat und nicht wir, auch wenn uns bei den erwähnten Einzelfällen der Dienst am Kollektiv am ehesten in die Augen springt? Es scheint uns ein Unrecht, zu meinen, daß Gott von einem Menschen – in allerdings äußerst seltenen Fällen, die einen kollektiven Nutzen versprechen - verlangt, in den Freitod zu gehen, und wir diesen Menschen um dieses Gehorsams willen hoch einschätzen, während wir umgekehrt den Freitod eines kleinen, von der Welt vergessenen und verküm-

6. Wir lassen die Selbstmordfälle rein psychopathologischer Natur außer Betracht (manisch-depressivc Psydiose, Schizophrenie, usw.).

merten Menschen als eine zeichenhafte Selbstverherrlichung in Auflehnung gegen Gott betrachten und seine Tat als Sünde *kat'exochen* ansehen. Hier wird mit zwei Maßen gemessen.

Wir fassen zusammen: das Phänomen des Selbstmordes ist ein Phänomen tief-menschlicher Natur. Wir stehen im Prinzip miteinander in der gleichen Not, insofern die Bezogenheit auf den Tod dem Leben ein eigentümliches, zur Eigentlichkeit aufrufendes Gepräge gibt. Es ist ein letztes, tiefstes Geheimnis jedes einzelnen Menschen, inwiefern er sich genötigt sieht, den Tod über das Leben zu wählen. Er steht hier in einer persönlichen Verantwortung Gott und damit auch seiner Umgebung gegenüber. Was andere Menschen hier tun können, ist eine weitgehende Prophylaxe gegen den Selbstmord als belastende Gesamtschuld der Gemeinschaft aufrichten. Was sie aber nicht tun können, ist moralisch abwägen, welcher Selbstmord ihnen noch vor Gott verantwortbar scheint und welcher nicht. Wir können den Fall eines »christlichen« Freitodes nicht so konstruieren, daß wir ihn rechtfertigen, um andere dabei abzulehnen. In der Gestalt des *»Ecce homo«* findet allein der Selbstmord Rechtfertigung und Vergebung, aber dann auch jeder. Es gibt hier keine Einzelfälle.

EUTHANASIE

Gibt es in der *Euthanasie* Einzelfälle, in denen der Arzt oder der Angehörige eines schwer Leidenden verpflichtet wäre, eine tödliche Spritze zu verabreichen? Ein solcher Fall würde sich eng mit der Fremdhilfe zum Selbstmord berühren und wird von den meisten Strafgesetzgebungen als fehlbarer Akt beurteilt. Und das wohl-mit Recht, weil derjenige, der die Tat ausführt, damit eine Verantwortung auf sich nimmt, die er nur teilweise rechtfertigen kann. Er wird es aus Mitleid oder aus dem Wissen heraus tun, daß eine Heilung praktisch ausgeschlossen ist, oder er will vielleicht den Angehörigen aus einer verzweifelten Lage heraushelfen. Wie er es auch motiviert, es bleibt die Ungewißheit, ob das Leben wirklich schon seinem Ende entgegengeht und ob nicht noch eine Möglichkeit zur Heilung besteht. Es ist mit Recht gesagt worden: der Arzt, der für das Leben eintreten soll, darf nicht als Töter auftreten. Es können sich höchstens Fälle ergeben, wo der Arzt nicht unnötig das Leben künstlich verlängert, wenn er konstatiert, daß der Tod schon im Prinzip vom Patienten Besitz ergriffen hat, aber es kann nicht verantwortet werden, diese Zurückhaltung so zu gestalten, daß dadurch ein mutwilliges Herbeirufen des Todes die Folge wäre. Wir können die Euthanasie nicht so begründen, daß Grenzfälle übrigbleiben, die schuldlos, als von Gott gefordert, uns aufgetragen wären. Auch der berühmte Fall, wo ein Vater, der Arzt ist, seiner imbezilen Tochter nach 30jähriger Pflege eine tödliche Spritze verabreicht, weil er selber den Tod nahen fühlt und niemanden kennt, der bereit wäre, die Pflege der Tochter auf sich zu nehmen, kommt uns *menschlich* verständlich und, vom Gebot der Liebe aus, ethisch verantwortet vor (die Tochter kann nicht hilflos zurückbleiben), dennoch kann die Tat vom Vater nicht ohne das Gefühl einer tiefen Schuld vorgenommen sein.

Tragen die bis jetzt erwähnten Phänomene des Selbstmordes und der Euthanasie Züge des verhaltenen, im Leben des einzelnen vorgehenden Geschehens, so tragen die beiden anderen Phänomene, die noch kurz zu erörtern sind, die *Todesstrafe* und die *Schwangerschaftsunterbrechung,* direkt seuchenhaften Charakter. Vergegenwärtigen wir uns die Art und Weise, wie die *Todesstrafe* bei allen Völkern und in allen Zeiten mit Genehmigung oder unter Schweigen der Kirche von der mittelalterlichen Inquisition mit Hunderttausenden Opfern, über die Hexenprozesse mit einer Million Opfern bis in unsere Zeit mit allein 6 Millionen ermordeten Juden, abgesehen von allen anderen Todesopfern der Konzentrationslager, mit immer rücksichtsloserer Respektlosigkeit vor dem menschlichen Leben durchgeführt worden ist, so zeigt sich eine stets ansteigende Kurve. Wer sich zudem noch der Mittel bewußt wird, mit denen diese Strafen ausgeführt wurden, der sieht sich allein schon aus diesen praktischen Motiven gezwungen, der Menschheit ein Halt auf diesem Wege zuzurufen. Je radikaler sich die Obrigkeit göttliche oder totalitäre Autorität beimißt, mit desto unverfrorenerer Gewalt wird sie sich berufen achten, über das Leben des Menschen zu urteilen. Die berühmte Stelle Röm. 13, 4 ff. hat eine für die Menschheit verderbliche Wirkung gezeitigt, insofern sie als eine unbeschränkte Sanktion der Obrigkeit über das Leben des Menschen interpretiert wurde, was kaum bezweckt war. Das Bild des Schwertes sollte wohl symbolisch verstanden werden, um die Gewalt des Staates zeichenhaft auszudrücken, ohne daß dabei direkt an die Todesstrafe gedacht werden muß. Es bliebe sonst unerklärlich, daß die frühchristliche Gemeinde sich bewußt der Todesstrafe widersetzt hat, wenn ein führender Apostel wie Paulus für sie eingetreten wäre.

Platzmangel verbietet uns, ausführlich auf die verschiedenen ethischen und moralischen Argumente für und gegen die Todesstrafe einzugehen. Wir möchten nur bemerken, daß es eine Fiktion sei, wenn zwischen Mord und Hinrichtung eine gewisse übereinkunft angenommen wird. Nur ganz äußerlich geht es in beiden Fällen um ein Sterben, aber die menschliche Schuld eines Mordes und die kalte, kühle überlegung zum Todesurteil und dessen Ausführung sind zwei Akte, die himmelweit voneinander entfernt sind. Während sonst für jede Schuld eine ihr angemessene Strafe bestimmt wird, steht die Todesstrafe als uniforme Strafe für ein sehr verschiedenes Gefälle von Schuld. Schon von diesem Aspekt aus bekommt die Todesstrafe die Form einer groben Vergewaltigung, abgesehen von der Frage, ob der Obrigkeit die Gewalt über das Leben ihrer Untertanen beizumessen sei (wobei der Krieg uns vor eine gänzlich andere Problematik stellt, weil in diesem Falle die Obrigkeit die Pflicht hat, die Untertanen zur Verteidigung des Landes, eventuell mit der Bereitschaft zum Opfer ihres Lebens, *aufzurufen:* sie bekundet darin kein Verfügungsrecht über Leben und Tod, wie das in der Todesstrafe der Fall ist).

Sehen wir uns veranlaßt, gegen die Todesstrafe mit einem radikalen »Nein« vorzugehen, dann können hier auch keine Grenzfälle geltend gemacht werden. Meistens macht man eine Ausnahme wegen Landesverrat oder Tyrannenmord (so besonders Barth). Es ist erstaunlich, daß man plötzlich die Argumente, die man erst gegen die Todesstrafe angeführt hat, dann nicht mehr gelten läßt, wenn es sich um das staatliche Kollektiv

handelt, das in Gefahr gebracht wurde. Der Wert dieses Kollektivs wird unerwartet radikalisiert, wenn man nicht einsieht, daß es in diesem staatlichen Kollektiv jeweils eine Gruppe der Enttäuschten, der Entrechteten und Desillusionierten geben muß, die ihre Chance ergreifen, sobald sie dazu, etwa in feindlichen Auseinandersetzungen, die Möglichkeit wittern. Keine Gesellschaft ist so ideal und vollkommen, daß sie sich nicht an bestimmten Gruppen schuldig macht, die unweigerlich auf eine Umkehrung hoffen müssen. Indem diese sich auf die andere Seite schlagen, soll plötzlich ein so großes Verbrechen vorliegen, daß man nur noch mit dem Tode strafen sollte! Wir fragen uns, ob man damit nicht wieder mit zwei Maßen zu messen beginnt, indem man für das Kollektiv Forderungen stellt, die man im privaten Leben nicht gelten lassen will. Es scheint uns, daß der Patriotismus uns nicht verführen sollte, Ausnahmen zuzulassen, die wir sonst auf keinen Fall rechtfertigen können: auch der Landesverräter soll nicht der Todesstrafe überführt werden, sondern er soll einer solchen Behandlung zugeführt werden, in der er aus der Solidarität der gemeinsamen Schuld, auch im Politischen, einer Mitmenschlichkeit begegnet, die ihn heilen kann von den falschen Vorstellungen, die er bis jetzt hegte.

SCHWANGERSCHAPTSUNTERBRECHUNG

Die Ethik der Grenzfälle führt uns schließlich auf die Frage der *Schwangerschafisunterbrechung.* Auch hier gibt es eine seuchenartige Not wie bei der Todesstrafe. In der römisch-katholischen Moraltheologie finden wir ein radikales »Nein« gegen jeden Grenzfall; eine Einstellung, die in der letzten Zeit auch im protestantischen Lager vertreten wird. So trat z. B. Bonhoeffer dafür ein, es auch im Falle der tödlichen Gefahr der gebärenden Mutter auf die Hilfe Gottes ankommen zu lassen, sie am Leben zu erhalten, aber auf keinen Fall die keimende Frucht zu töten. Das Leben der Mutter stehe in der Hand Gottes, aber das des Kindes in der Hand des Arztes. Im allgemeinen ist die Haltung der protestantischen Kirchen in ihren Erklärungen zum Thema der Interruptio ebenfalls ablehnend, jedoch will man es der individuellen Verantwortung des Arztes überlassen, die Tötung des Kindes dennoch durchzuführen, wenn er oder eine Kommission von Ärzten sich dazu gezwungen sieht. Auf jeden Fall soll dabei die Verantwortung in der Hand des Arztes liegen, der die Handlung ausführt, meint man festlegen zu müssen.

Es kommt uns als ein Unrecht vor, diese Forderung so einseitig zu stellen, als ob wir auch hier nicht einer Not der Gemeinsamkeit des Lebens gegenüberständen. Es hat allerdings nur der Arzt *sachverständig* zu beurteilen, ob überhaupt die Interruptio erforderlich ist, sie ist aber gleichzeitig von einer so umfassenden sozialen Wichtigkeit, daß der Arzt wissen muß, er stehe bei seiner Entscheidung nicht allein, sondern die Eltern des Kindes oder sonstige Angehörige tragen mit ihm die Verantwortung für den Eingriff. Es sollen sich später die Eltern nie damit entschuldigen können, sie hätten dabei keine Verantwortung, der Arzt allein besäße sie. Damit wäre auf eine unrechtmäßige Weise die Gemeinschaft der Solidarität der Schuld enthoben und sie allein dem einzelnen Arzt aufgebürdet.

Wenn überhaupt von Grenzfällen in der Ethik gesprochen werden soll, dann scheint uns, der Mensch befinde sich in der Frage der Interruptio an einer Grenze, wo er seine Tat

nie mehr vollkommen verantworten kann, sondern sie, so wie er meint, sich entscheiden zu müssen, Gott überantworten muß. Das Leben der Mutter zu opfern, ist ein Akt, der straffem gesetzlichem Denken entspringt. Es gilt das Gebot »Du sollst nicht tötene. Wer die Interruptio ausführt, tötet die Frucht, also ist es ein Mord und eine schwere Sünde. Andererseits widerstrebt uns die Forderung, die Mutter verbluten zu lassen: denn wertgemäß bedeutet sie, trotz allen dagegen angeführten Argumenten, den höheren Wert dem Kinde gegenüber, indem sie Gattin, eventuell Mutter anderer Kinder ist oder eventuell Mutter künftiger Kinder. Auch wenn wir den Wechsel auf die Zukunft der Mutter ignorieren, um dabei ebenfalls den des Kindes als verborgen anzusehen (auch das Kind kann eventuell Vater oder Mutter vieler Kinder und damit Stammhalter von Generationen werden), dennoch bleibt der Wert der Stellung der Mutter innerhalb der Familie, hier und jetzt, unangetastet. Auch läßt sich fragen, ob nicht in 'diesen Umständen sterben lassen ebensogut Mord ist, wie der bewußte Eingriff. Der Arzt, der einem Patienten in Todesgefahr nicht hilft, macht sich ebenfalls des Mordes schuldig. Nie lassen wir in einer soldien Gefahr das Argument gelten, daß der Patient in der Hand Gottes ist, also nichts zu seiner Rettung unternommen werden soll. So stehen wir hier tatsächlich der schweren Not gegenüber, entweder die Mutter oder das Kind zu töten. Es wird die »natürlidie« Neigung sein, die Waage zugunsten der Mutter ausschlagen zu lassen, wobei es selbstverseändlid; der Mutter nicht unbenommen bleibt, sich anders zu entschließen und sich für das Kind zu opfern.

Bei den bisherigen Ausführungen über die Interruptio haben wir immer eine rein medizinische Indikation vorausgesetzt. Alle anderen Indikationen, die soziale, psychiatrische und juristische, verlieren an Härte, wenn man sie Fall für Fall untersucht. Es wird sich herausstellen, daß immer noch andere Hilfsmittel gefunden werden können, um eine normale Geburt zu ermöglichen und die Mutter gegen die eventuellen Folgen einer reaktiven Depression zu schützen. Hinzuweisen ist dabei auf die Möglichkeit, das Kind (einstweilen) in einem Heim unterzubringen, um der Familie Härten in sozialer Hinsicht zu ersparen. Allerdings bleibt dabei immer das große Problem, inwiefern es einer bürgerlichen Familie zugemutet werden kann, eines oder mehrere Kinder in Heime zu geben. Wir fragen uns, ob die Kirdie in diesen Nöten nidit einen besseren Weg wählen würde, wenn es ihr gelänge, soldien größeren Familien mit Haushalt-Fürsorgerinnen zu helfen und auch ansehnliche finanzielle Unterstützung zukommen zu lassen. Damit wäre eine Hilfe geboten, die es ermöglicht, daß die Mütter entlastet werden und die Kinder im eigenen Heim erzogen werden. Gerade in den bürgerlichen Kreisen besitzen die sozialen und psychiatrischen Indikationen die größte Dringlichkeit, während in proletarischen Familien seltener Bedenken gegen das Austragen des Kindes vorhanden sind.

Wir fassen zusammen. Es scheine uns nicht zu verantworten zu sein, die verschiedenen Bereiche der Ethik jeweils an eine Grenze stoßen zu lassen, an der uns möglicherweise das umgekehrte Gebot als im Normalfall entgegengehalten wird. Wir haben an Beispielen versucht, diese These zu erläutern. Aber es gibt auch andere Bereiche (z.B. Familie, Ehe, Wirtschaft), in denen man versucht sein könnte zu meinen, es kämen von Gott entgegengesetzte

Forderungen, als sonst der Fall ist. Das führt uns auf Wege, die tatsächlich auf die im Anfang der Untersuchung dargestellte Grenzmoral hinführen könnten. Zu beachten sind auch die Verschrobenheiten, die ein spiritualistisches Sektierertum kennzeichnen, und die bei dieser Betrachtungsweise als Resultat in Erscheinung treten könnten. Es ist unvermeidlich, daß dabei das individuelle Gewissen zur Direktive des Handeins wird. Ein derartiger Subjektivismus kann in einer evangelischen Ethik nicht gebilligt werden.

Die Problematik der »Grenzfälle« führt uns auf die mitmenschliche Verhaftung der Schuld einerseits, andererseits auch auf die Nöte, die man mit dem Terminus *»mysterium iniquitatis«* - Erscheinungen wie Krankheit, Krüppelhaftigkeit, Idiotie, usw. - umfassend andeutet. Neben Matth. 15, 19 gilt auch Röm. 8,20: »Denn der Nichtigkeit wurde das Geschaffene unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es ihr unterwarf auf die Hoffnung hin, daß auch das Geschaffene selbst befreit werden wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.e So ist alles Geschaffene der Vergänglichkeit, der *adama,* der Stofflichkeit unterworfen, wobei zugleich der Mensch um eine Schuld weiß, die ihm selber anhaftet und nicht nur auf diesen Modus der Vergänglichkeit zurückzuführen ist. Er weiß sich als von Gott berufen *(imago Dei,* Mandatarschaft) und nicht nur Gott, sondern auch den Mitmenschen sowie sich selbst gegenüber verpflichtet. Von allen Seiten tönt ihm das gesetzliche »Du sollsr« oder »Du sollst nichre entgegenl Dennoch gilt hier das paulinische Wort: »Was sollen wir denn sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Sondern ich lernte die Sünde (nur) nicht kennen außer durch das Gesetz, denn auch von der Begierde wüßte ich nichts, wenn das Gesetz nicht sagte: Du sollst nicht begehreue (Röm. 7,7). Jesus Christus trifft den Menschen in der *tentatio*[1] der Gesetzlichkeit an. Er weist auf, daß, wenn auch unser Herz uns verurteilt, Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt (Joh. 2,25 und 1. Joh. 3,20). Sittliche Prinzipien schaffen Distanz, indem sie Ordnung und Muster in eine Welt, die von Sünde und *adama* aufgewühlt ist, einführen. Was wären wir ohne sie? Aber zugleich gilt: was sind wir mit ihr? Menschen, die sich gegenseitig richten, in die Einsamkeit der Verantwortung zurückstoßen, verhaften in Schuld und Versagen, einander den Tod wünschen, den wir uns auch gegenseitig zuteil werden lassen, wenn die Bindungen der *philia* nicht mehr gelten und man nach freier Willkür über seinen Mitmenschen verfügen kann, wie es in Kriegen oder in Konzentrationslagern der Fall ist. Das Gesetz heißt: »Du sollst nicht tötene (morden), aber es wird nach allen Seiten millionenfach in der Tat und noch mehr im Herzen gemordet. Jesus Christus hat in diese Herzen geschaut. Er hat gewußt, wie auch hinter der nicht begangenen Tat der Täter erscheint, der schuldig vor Gott und seinen Mitmenschen ist. Er gibt ein neues Gebot, das Gebot der *agape,* zur Erneuerung des Täters. Indem Gott sich in Christus um diese Weltzeit kümmert, sind alle Abstufungen unseres sittlichen Tuns (ob Grenzmoral oder Existenz) relativiert auf das eine Große: daß wir uns lieben sollen, wie Christus uns geliebt hat. Indem wir erfahren, daß er uns so geliebt hat, wie die Botschaft des Neuen Testamentes es uns verkündigt, wird es uns zur Gnade, daß wir in letzter Verzweiflung keinen Selbstmord begangen haben, es wird uns zur Gnade, daß wir nicht zum Verräter an

7. = Anfechtung.

unserem Vaterland wurden, es wird uns zur Gnade, daß wir keine Kindestötung begingen. Aber indem uns das alles zur Gnade wird, wissen wir um eine Vergebung, die es uns ermöglicht, anderen in einer neuen Verantwortung gegenüberzustehen, die dieses vollzogen oder in der Anfechtung zum Tun standen. Denn letzten Endes ist es die Anfechtung unseres eigenen Seins. Dieses Zu-einander-Stehen in der Gestalt der *agape* ruft eine Gemeinschaft hervor, die nicht mit neuen Prinzipien und Regeln an den Menschen herantritt. Das Gesetz des sDu sollst nicht ...e bekommt nicht einen anderen Namen, um sich dann gleichzubleiben. Wie es die Apostel in ihren Mahnungen an die Gemeinden getan haben, kann nur jeweils paradigmatisch aufgewiesen werden, was die Antwort auf bestimmte Fragen und Nöte sein kann, die sich anmelden. So bekommt die evangelische Ethik ausgesprochen den Charakter des pastoralen Gespräches, Dieses Gespräch kann den intimen Charakter einer Begegnung vom Ich zum Du haben, es kann jedoch auch in die Weite der Begegnung zwischen Kirche und Welt hinausgeführt werden. Es soll besonders diesen Zwecken die Zeitschrift für Evangelische Ethik dienstbar gemacht werden. .

Prof. Dr. H. van Oyen *Basel, Thiersteinerrain 134*

Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht

von

KLAUS VON BISMARCK

GRENZEN UND SINN DER SOZIOLOGIE IM KIRCHLICHEN RAUM

Die Soziologie gibt zur Erhellung kirchlicher Zustände nur in sehr begrenztem Umfang Hilfen für die Diagnose. Sie ist in solcher Begrenzung etwa der Röntgen-Diagnose zu vergleichen. Diese zeigt das Knochengerüst und auch gewisse Tatbestände der inneren Organe. Die Soziologie kann entsprechend in klaren Angaben und Zahlen einiges über die Wirklichkeit der sozialen Struktur aussagen. Das Röntgenbild gibt aber ebensowenig Aufschluß über das Geheimnis des Lebens, wie die Soziologie die nur dem Glauben wahrnehmbare Wirklichkeit Gottes zu berücksichtigen in der Lage ist. Die ernüchternden Angaben über die soziale Struktur der Kirche bedürfen deshalb der geistlichen Verarbeitung oder anders ausgedrückt: Die Verwertung soziologischer Erkenntnisse im Raum der Kirche setzt eine geistlich verantwortliche Mitarbeiterschafl voraus, die gewisse Tatsachen der weltlichen Realität ernst nimmt, sie aber in Gottes Wirklichkeit einordnet. Die Zurkenntnisnahme soziologischer Tatsachen und Zahlen kann für die Diener der Kirche den Sinn haben, sich ihrer Eingebundenheit in Zeit und Verhältnisse bewußt zu werden und sie folglich in der Selbstherrlichkeit ihrer leiblichen Existenz heilsam zu erschüttern. Wenn wir auf soldie Weise unserer Blindheit für die Not unserer Nächsten gewahr werden, so kann uns dies dazu helfen, uns als die von solcher Not neu Angerufenen in der Kirche

brüderlich zu ergänzen, enger zusammenzuschließen, und das an keine uns erkennbaren geschichtlichen oder soziologischen Gesetze gebundene Wirken der Gnade Gottes in dieser Welt anzunehmen. Zweifellos hat die mehr oder weniger glückliche Art, in der die Struktur einer Kirche der soziologischen Struktur der Gesellschaft Rechnung trägt, einen gewichtigen Einfluß auf die Möglichkeiten der Verkündigung.

DER GESCHICHTLICHE WEG DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DFUTSCHLAND IN SOZIOLOGISCHER SICHT

Unsere Eingebundenheit in Zeit und Verhältnisse als Einzelmenschen, als Gemeinde und als Kirche ist gleichzusetzen mit unserer Eingebundenheit in die Geschichte. Deshalb sei begonnen mit einigen Ausführungen über den geschichtlichen Weg der Kirche, im besonderen der Evangelischen Kirdie in Deutschland seit der Reformation unter soziologischem Aspekt.

Dr, Howe hat einmal in Westfalen in einem Vortrag vor kirchlichen Mitarbeitern das soziologische Gefälle der abendländischen Geschichte in folgender Weise dargestellt: »Es scheint, daß der fahrende Platzregen des Wortes Gottes die Stände der abendländischen Welt einigermaßen nacheinander getroffen hat, wobei dieses Ereignis nicht nur das Erwachen eines bestimmten Standes zu seiner kirchlichen, sondern auch zu seiner politischen Verantwortung bezeichnet, oder jedenfalls eng mit ihm zusammenhängt. Dennoch kann diese Betrachtungsweise bestenfalls nur einen ganz ungefähren Anhalt geben, da die wirkliche Geschichte, auch des Verhältnisses der Stände zueinander, unvergleichlich viel verschlungener ist.e

Howe stellt weiter dar, wie im Mittelalter die Kirche in der Zeit der sächsischen und fränkischen Kaiser bis in die Zeit der Staufer hinein eine hochfeudale Angelegenheit war. Die frühmittelalterlichen Buchmalereien, der Stil der Kaiserdome in Worms und Speyer und die Prägung des klösterlichen Lebens dieser Zeit durch adelige Namen und adeliges Wesen erweisen dies. Schon vor der Reformation verlegte sich der Schwerpunkt der katholischen Kirche vom Hochadel zum niederen Adel.

Die Reformation bedeutet nun unter soziologischem Aspekt nach der Darstellung Howes den Übergang der kirchlichen Verantwortung auf die bürgerliche Welt, wobei der Sdrwerpunkt zunächst beim Großbürgertum lag. Im Ausgang des 17. Jahrhunderts, d. h, nach dem 30jährigen Krieg, geht mit einer Schwächung des Großbürgertums das Schwergewicht der Prägung auf das Kleinbürgertum über'.

Wir verdanken dem Eintritt des niederen Bürgertums in dieser Zeit z. B. die besondere Ausformung des christlichen Lebens in Haus und Familie. die Bibelstunde. den Konfirmandenunterricht und anderes. Hinzu kommen im 19. Jahrhundert die zunächst vom

1. Wenn hier die Begriffe »bürgerlich« und .kleinbürgerlimc gebraucht werden, so muß bedacht werden, daß ihre Verwendung hier nicht der Prüfung wissenschaftlicher Präzision des Ausdrucks standhält. Dennoch wird sinngemäß deutlich sein, mit welchem allgemeinen Gehalt diese Wone hier verwandt werden und daß nicht nur eine bestimmte soziologisme Schicht, sondern auch eine bestimmte Mentalität damit angesprochen wird.

Kleinbürgertum getragenen Werke der Inneren und Äußeren Mission mit ihrer weltweiten und weltgeschichtlichen Bedeutung.

Die Entwicklung von der Feudalkirche zur kleinbürgerlich geprägten Kirche erscheint im 19. Jahrhundert abgeschlossen. Die Arbeiterschaft wendet sich als erster Stand nahezu in Geschlossenheit von der Kirche ab. Dagegen gibt es - scheinbar entgegen dem bisher erkennbaren Gesetz der geschichtlichen Entwicklung - eine neue, wenn auch geographisch begrenzte Erweckungsbewegung im Adel[1] sowie eine entsprechende Bewegung im Großbürgertum (siehe die Bedeutung der großbürgerlichen Unterstützung für die Arbeit Wicherns).

Die soziologische Struktur der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Gegenwart bietet scheinbar das Bild einer zunächst kleinbürgerlich geprägten Kirche; man hat also den Eindruck, daß die bisherige gesdiidrelidie Enrwiddung in dieser Struktur endigte. Das Gemeindeleben ist weitgehend von dem Bündnis zwischen dem ein wenig verbeamteten landeskirchlichen Wesen und kleinbürgerlichem Pietismus gekennzeichnet. Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber zugleich ein Bild einer mittleren Balance, in der sich lebendige Lebenszentren unterschiedlicher sozialer Prägung neu herausheben. Solche kleinen neuen Zentren sind vor allem im Bereich der Intellektuellen und der Arbeitnehmersdtaft bemerkenswert.

Wir müssen es uns hier versagen, einen Vergleich zwischen der soziologischen Struktur der Evangelischen Kirdie in Deutschland und den protestantischen Kirchen in anderen Ländern im einzelnen auszuführen. Der Unterschied zwischen der Lage in Deutschland und der in den angelsächsischen Ländern besteht soziologisch vor allem darin, daß in den anderen Ländern die Mannigfaltigkeit der protestantischen Denominationen häufig zugleich der strukturellen Differenziertheit der modernen Gesellschaft entspricht; bestimmte Denominationen werden von einzelnen Klassen und Bevölkerungskreisen eindeutig vorgezogen, andere anderen Klassen überlassen.

Sehr interessant wäre auch eine Untersuchung darüber, ob bestimmte Bevölkerungsschichten bestimmte Konfessionen oder wenigstens konfessionelle Ridreungen innerhalb Deutschlands bevorzugen. Vielleicht kann diese Frage später einmal im Rahmen dieser Zeitsmrift aufgegriffen werden. Wir beschränken uns im folgenden auf die Frage: Wie sieht die einzelne Gemeinde aus, wenn man sie einmal durch eine soziclogische Brille betrachtet?

DIE EINZELNE KIRCHLICHE GEMEINDE IN SOZIOLOGISCHER SICHT

Zunächst bestätigt sich die Tatsache, daß auch heute noch eine deutliche Milieu-Verengung zugunsren des Kleinbürgertums und zuungunsten der Arbeiterschaft und Intelligenz gegeben ist. Sie wird für mich durch folgende Erhebungen' bestätigt:

---

2. In Pommern z. B. gekennzeichnet durch Namen wie v. Thadden, v. Bismarck, *v,* Kleist.
3. Die Zahlen erheben keinen Anspruch auf wissenschaftliche Genauigkeit. Sie gründen sich auf Zählungen und Schätzungen in 100 westfälischen Gemeinden, die über ganz Westfalen so verstreut ausgewählt wurden, daß alle Synoden und die für Westfalen typischen Gemeinde-Typen vertreten sind. Dazu K. *v,* Bismarcks An. Gemeinde im Evangelischen Soziallexikon, 1954 Sp. 401-404.

Einige Zahlen zu dem Thema »Milieu-Verengung der evangelischen Gemelnde«

	Als ev. *getauft* eingetragene Erwachsene:	Die Struktur der *Kirchgänger* in der gleichen Altersschicht:	Die berufliche Aufschlüsselung des *Presbyteriums* ergab:
Angehörige des Kleinbürgertums und Mittelstandes (im Kleinbürgertum finden sich heute auch leidlich gesicherte Arbeiter)	*25 '1.*	65 °/0	85 %
Angehörige des gehobenen Bürgerturns (Akademiker usw.)	*5* %.	15°/.	150/.
(Gruppenbewußte) Arbeiter an der Front der industriellen Arbeitswelt	35 °/0	5 '/0	
(z. Z. Desintegrierte) Flüchtlinge und Hilfsarbeiter, die in der kommunalen Gemeinde wohnen bzw. arbeiten, aber noch nicht in der Gemeinde und Gemeinschaft eingewurzelt (und bekannt) sind	10°/.		
Intellektuelle (Journalisten usw.), die aus unterschiedlichen Gründen nicht zurn traditionellen gehobenen Bürgertum oder Mittelstand gerechnet werden können	5 %	2 %	
In die vorgenannten Gruppen nicht einzuordnende Personen (Diverse)	20 %	13 %	
	100%	100°/.	100 °/0

Beachtung verdient vor allem die Steigerung in dem Zahlenverhältnis der kleinbürgerlich-mittelsrändisdien Gruppe sowie die Abnahme in dem Bereich .Arbeiterschaft«. -

Es sollte weiter bei der Feststellung einer Milieu-Verengung zugunsten des Kleinbürgertums beachtet werden, daß diese Feststellung nidit zugleich eine Wertung bedeutet. Der kleinbürgerlichen Schwäche moralischer Enge der Gemeinde steht die Stärke ihrer traditionellen Redlidikeie und - wie der Kirdienkampf im Dritten Reich gezeigt hat - ihre Glaubenstreue ebenso gegenüber, wie andersartige Stärken und Schwächen im Bereich der Arbeiterschaft und Intelligenz gegeneinander abzuwägen wären.

Bei näherer Betrachtung der Gemeinde erweist sich auch die soziologische Struktur der einzelnen Werke in der Gemeinde im Blickbereich Westfalens als durchaus unterschiedlich:

Die Männerarbeit ist hiernach in ihrer Mehrheit vor allem durch Mittelstand und Kleinbürgertum geprägt. Handwerker, kleine Angestellte, Beamte und Rentner bestimmen hier neben wenigen Akademikern die Situation. Die neu ins Leben gerufenen Einzelgruppen von Arbeitern fallen langsam mehr ins Gewicht. Diese Struktur der Männerarbeit erklärt, warum dieses kirchliche Werk trotz seines beachtenswerten Strebens nach Offenheit für jedermann das Problem einer rechten Anpassung an die in verschiedenen Verhältnissen

und folglich Denkweisen lebenden Menschen noch nicht befriedigend gelöst hat. Man hat diese Schwäche erkannt und widmet den erfreulichen Ansätzen zur Durchbrechung von Milieu-Begrenzungen viel Mühe und Aufmerksamkeit. Dennoch herrscht noch immer Unklarheit über die Beantwortung etwa folgender Fragen innerhalb des von mir einsehbaren Bereichs der Männerarbeit

ob man sich ohne jede Rücksicht auf Milieu-Unterschiede auf eine volksmissionarische Aktivität beschränken solle;

ob eine Art berufsständischer Gliederung in die Männerarbeit eingebaut werden könne und müsse;

ob ein Kompromiß - jedenfalls auf einigen Nebenwegen - dadurch möglich sei, daß man hie und dort Laien als Sozialsekretäre für einen Zubringerdienst zugunsten des missionarischen Wirkens der Gemeindepfarrer einsetze.

Allein schon die Tatsache dieses Fragens bestätigt, daß viele Persönlichkeiten der Männerarbeit die gewisse soziale Verengung erkannt haben und - mit unterschiedlichem Erfolg - bestrebt sind, der Gefahr der Pastorenkirche ebenso zu begegnen, wie einer soziologischen und volksmissionarischen Verengung, die häufig die anspruchsvolle Gleichsetzung der Gesamtheit der christlichen Gemeinde mit der Männerarbeit zur Folge hat.

Die Frauenhilfe beschäftigt sich offenbar viel weniger mit ihrer eigenen sozialen Struktur. Sie hat auch nicht solchen Anlaß, da sie, jedenfalls was die Arbeiterschaft angeht, eine viel größere soziale Breite zeigt. Der in ihr einbezogene Teil der Arbeiterschaft, d. h. von Arbeiterfrauen, ist beachtenswert groß. Der mit der Frauenhilfe verbundene Deutsche Evangelische Frauenbund gibt die Chance, akademisch gebildete Frauen und Angehörige gehobener Schichten einzubeziehen. - Diese im Vergleich zu den übrigen Werken auffällige soziale Breite der evangelischen Frauenarbeit erklärt, warum dieses Werk weit weniger die Aufspaltung in volksmissionarische und sozialpolitische Ansätze zeigt, sondern in erfreulicher Selbstverständlichkeit durch die praktische Pflege des Zusammenlebens in der Lage ist, zu verkündigen.

Damit ist auch erklärt, warum die Frauenhilfe der tragende Kern vieler Gemeinden ist.

Wenn die Jugendwerke, der CVJM und das Mädchenwerk, auch einst im Aufbruch gegenüber verfestigten und verfaßten Gemeinden entstanden sind, und wenn die junge Gemeinde vielerorts wieder das tragende Element der Gemeinde ist, so ist doch auch hier der deutliche Tatbestand soziologischer Verengung unverkennbar. An anderen Orten, so auch in meiner unmittelbaren Nähe, gibt es zahlreiche erfreuliche Gegenbeispiele. Dennoch beunruhigt beim Blick auf die gesamte evangelische Jugend der Tatbestand der Verengung die führenden Persönlichkeiten dieser Verbände. CVJM und Mädchenwerk haben einige besondere, hauptamtliche Helfer für das missionarische und soziale Wirken im Bereich der Arbeiterschaft, im Bereich der Lager und Heime, im Bereich der höheren Schulen eingesetzt und sind dabei, diese Verschiedenartigkeit der Ansätze auszubauen. Es ist bisher nach meinem Einblick allerdings noch nicht völlig befriedigend gelungen, diese Sonderdienste organisch in die traditionelle Arbeit einzubauen.

Der CVJM und die Frauenhilfe haben im übrigen folgende beachtenswerte soziologische Erscheinung gemeinsam: Eine in bestimmtem Alter einmal zusammengewachsene Lebens-

gemeinschaft in diesen Werken bleibt als Gruppe beieinander, so daß 50jährige Angehörige des CVJM ebensowenig zur Seltenheit gehören wie Frauenhilfs-Gruppen, die bis ins hohe Alter in einiger Geschlossenheit und Exklusivität vereinigt bleiben. Der im System der sog. naturständischen Gliederung der Kirche (Männer-, Frauen-, Jugendarbeit) vorgesehene organische Übergang vom Jugendwerk zum Männerwerk, vom Mädchenwerk zur Frauenhilfe funktioniert offenbar nicht recht, und zwar aus unterschiedlichen Gründen. Welches sind solche Grunde?

Der überwiegende Teil der Menschen, mit denen es die evangelische Kirche heute zu tun hat, lebt nicht mehr in einem organisch gewachsenen »Stande, Folglich ist die Verkündigung oder die Annahme des Evangeliums immer mit der Aufgabe bzw. der Tatsache neuer Lebensgemeinschaft, d. h, bestimmter Lebensformen verbunden. So besitzt eine einmal unter Gottes Wort in überschaubarem Kreis durch konkreten gemeinsamen Einsatz gewonnene Gemeinschaft außerordentliche Bedeutung. -

Die Theorie der sog. naturständischen Gliederung berücksichtigt weiter nicht, daß natürlicherweise für Männer und Frauen in der Altersspanne zwischen 20 und 40 Jahren wenig Neigung und Möglichkeit besteht, sich verbindlich einer Versammlungsgemeinschaft oder einem »Vereine wie der Frauenhilfe oder dem Männerwerk einzufügen. Es liegt nahe, daß in dieser Lebensspanne zunächst die Erfordernisse der Existenz-Gründung, später das Geborgensein in der kleinen Gruppe der Familie den Vorrang haben. So erklärt sich u, a. auch der relativ hohe Alters-Durchschnitt in der Männerarbeit und der Frauenhilfe. -

Die aufgezeigte soziologische Unterschiedlichkeit der Werke mag sich hier und dort anders darstellen, aber es scheint überall eine soziologische Uneersdiiedlidikeie der Werke vorzuliegen, die gerade auch in der einzelnen Gemeinde als Reichtum begriffen werden sollte.

Es *wird weitgehend von den Pfarrern und seinen Helfern abhängen,* ob es gelingt, den in der Tat graduell bereits durch die Untersdtiedlichkeit der Werke, aber deutlich in der soziologischen Struktur der Getauften gegebenen Reichtum zugunsren einer breiten Verkündigungs-Möglichkeit zu erschließen',

Wenn der Pfarrer, blind für die soziologische, politische und psychologische Vielartigkeit seiner getauften Gemeindeglieder, alle Aktivität patriarchalisch auf sidi zentralisiert und es nicht versteht, durch Funktions-übertragung an tragfähige Glieder der unterschiedliehen Gruppen seines Bereichs eine erfreulich spannungsreime Mannschaft als Mitarbeiterkreis zu bilden, so wird sich die gegebene Milieu-Verengung mit Sicherheit verfestigen. Die sich aus dem Fehlen eines unbequem aktiven Mitarbeiterkreises ergebende Situation des ständigen, einsamen»Vor-der-Front-Stehens« ist dann geeignet, die Fähigkeit des Pfarrers, zu hören, zu fragen und eine spannungsreiche Vielfalt zu bejahen, zunehmend herabzusetzen.

Die Familienverhältnisse des Pfarrers beeinflussen diese Fähigkeit allerdings auch gewiditig, Denn zunächst ist einfad; die Geborgenheit in dem persönlichen Hafen der Familie ein Gegengewicht gegenüber der Last einer gehetzten Amtstätigkeit, die keinen

4. Dazu ausführlicher: K. v. Bismarck, Die christliche Gemeinde im Strukturwandel der Gesellschaft, Kirche im Volk, Heft 16 (»Kirche und moderne Arbeitswelt«).

Raum mehr gibt zu selbstkritismem Nachdenken. Auch die natürlicherweise für jeden Pfarrer nach seinem und seiner Frau Herkommen gegebene Milieu-Bindung sollte getrost durch Pflege eines entsprechenden Freundeskreises bejaht werden. Es wäre utopisch, anzunehmen, daß der Pfarrer, der gewiß von der Kanzel für jedermann verständlich predigen kann und soll, nun als Einzelmensch außerhalb des Gottesdienstes, Gemeindesaales und der Schule unter Abstreifung seiner eigenen Milieu-Bindung *der* Dolmetscher, Sprecher und Bote zu allen verschiedenen Gruppen seiner Gemeinde sein könne. Vielmehr gibt die Anerkennung und Bejahung der eigenen Milieu-Bindung erst die Voraussetzung, eine partielle eigene Blindheit in der Beurteilung der Menschen andersartiger Verhältnisse anzuerkennen und von daher sich nach geeigneten, den Pfarrer ergänzenden Mitarbeitern umzusehen. Die Ergänzungsnotwendigkeit des eigenen Einblicks wird derjenige um so leichter zugeben, der innerhalb seiner Familie, durch die Verbindung mit einer ausreichend eigenständigen und ihrem Gefährten gegenüber nicht unkritischen Frau täglich erfährt, daß es einen Reichtum des spannungsvollen Miteinanders gibt.

So besteht auch der Mangel in manchen Presbyterien (s, Tabelle) unter soziologischem Aspekt zunächst darin, daß keine echte Spannung da ist, die der Vielartigkeit der Struktur der Getauften entspricht. Die in der westfälischen Landes-Synode 1954 beschlossene Kirchenordnung legte deshalb durch Neufassung des Artikels 55 Wert darauf, daß das Presbyterium - soweit nach der bisherigen Wahlordnung möglich - in seiner Zusammensetzung der sozialen Struktur der Gemeinde der Getauften Rechnung tragen solle. Dieser Hinweis ist geeignet, der dem Pfarrer geltenden Versuchung entgegenzuwirken, das Presbyterium zunächst unter dem Gesichtspunkt auszuwählen, unbezahlte Helfer für die Verwaltungsaufgaben der Gemeinde zu gewinnen.

Die Beachtung der Gefahr einer ungebührlichen Milieu-Verengung des Presbyteriums ist um so wichtiger, als die hauptamtlichen Helfer der Gemeinde, d. h. Diakone, Diakonissen, Küster usw. offenbar überwiegend dem Kleinbürgertum entstammen. Dies wird durch die eingangs geschilderte historische Entwicklung hinreichend erklärt.

Wenn bei einer Beleuchtung der sozialen Situation des Pfarrers und seiner Helfer die Bedeutung der Familie bereits erwähnt wurde, so ist im Blick auf die Gemeinde zu sagen, daß die Familie als äußerst wichtige Zelle der Gemeinde neben und in der sogenannten naturständischen Gliederung der Werke offenbar bisher nicht genügend berücksichtigt wurde. Ich habe an anderer Stelle[5] im einzelnen dargestellt, welche Aufgaben sich für die Gemeinden ergeben, wenn sie die Familie als Zelle der Gemeinde besser sehen und ihrer Bedeutung Rechnung tragen will.

Die *Bedeutung der Familie in der Gemeinde* ist gerade durch neueste soziologische Untersuchungen (Wurzbacher) erwiesen, aus denen hervorgeht, wie das Ausmaß ehristlicher Familien-Traditionen durch Generationen hindurch die Stabilität der Gesamtgemeinde ausmacht, die eine Erweiterung vor allem durch Einheirat in diese christlichen Familien erfährt.

Eine falsche, die Bedeutung der Tradition, d. h. auch einer tief im Unterbewußtsein

5. K. v. Bismarck, Die Aufgaben des einzelnen Christen in der Weit und der Gemeinde angesichts der heutigen Stellung der Familie. Kirche im Volk, Hef/; 13 (»Die Familie im Umbruch der Gesellschaft«).

verwurzelten Milieu-Bindung, geringachtende Vorstellung erklärt, warum die parochiale Gemeinde oft bei bestem Willen so schwer eine Verbindung zu den Desintegrierten der modernen Gesellschaft findet, also z. B. zu den jugendlichen Insassen eines Berglehrlingsheimes oder zu den Bewohnern eines Durchgangslagers für Sowjetzonen-Flüchtlinge. Der nur auf das eigene Wesen und das der bösen Feinde gerichtete Blick der traditionalen Gemeinde übersieht die Andersartigkeit der Verhältnisse, des Lebens und Denkens getaufter Mitchristen. Deshalb ist Aufklärung über die Differenziertheit der Gesellschaft und Gemeinde not, selbst wenn es vorübergehend Schmerzen bereiten sollte, den von unbewußten Milieu-Bindungen verklebten Blick für diese wichtigen Tatbestände zu öffnen.

Es hat 'solcher Aufklärung übrigens gedient, daß zumal die evangelische Gemeinde im industrialisierten Dorf durch die Gewalt der Tatsachen immer mehr gezwungen wird, zur Kenntnis zu nehmen, wie bunt heute die Bevölkerungsstruktur fast aller Dörfer ist.

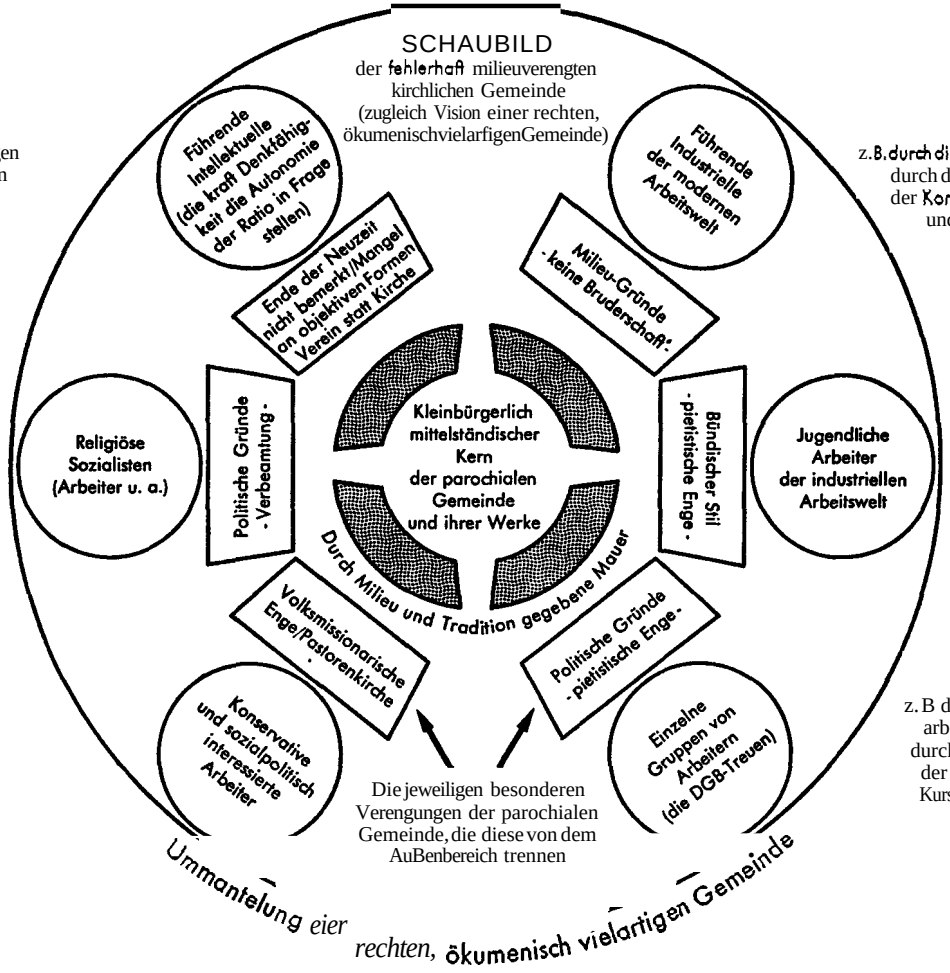
Solche noch zu wenig bewußt erkannte Differenziertheit erschließt sich dem sorgsam forschenden Blick überall dort, wo man sich im Rahmen der eigenen Gemeinde einmal die Mühe macht, der sozialen Struktur der Getauften, der soziologischen Struktur der Werke, sowie den gewichtigen Veränderungen nachzugehen, die allein durch Einströmen der Flüchtlinge und durch die zunehmende Industrialisierung des Landvolkes gegeben sind.

Zur Zusammenschau der erwähnten, die Gemeinde betreffenden Beobachtungen ist es hilfreich, sich die Gemeinde einmal so vorzustellen, wie sie sich gleichsam bei einer soziologischen Flieger-Aufnahme darstellen würde, deren Schärfe auch die Existenz und die Konturen vielartiger, kleinerer Gruppen erhellt, die von der erdverhafteten, d. h. milieuverhafteten parochialen Kerngemeinde oft nicht gesehen werden.

Die graphische Darstellung enthüllt sowohl die in der Tat gegebene Vielartigkeit der Getauften bzw. neu nach Christi Botschaft fragenden Gemeinde, wie die Schwierigkeiten einer Zusammenordnung dieser unterschiedlichen Gruppen. Die Hemmungen gegenüber dem Zusammenwirken sind keinesfalls nur bei der milieuverengten, parochialen Kerngemeinde zu suchen, sondern sicher ebenso bei dem sektiererhaften Gruppen-Egoismus der isolierten Gruppen am Rande. Die parochiale Kerngemeinde, vor allem die Gemeindepfarrer, könnten auch aus ihrer Praxis sicher viele Gründe bringen, die erweisen, daß die Schuld für die sektiererhafte Abseitigkeit der aufgezeigten Gruppen ausschließlich bei diesen selbst liegt. Es wäre jedoch abwegig angesichts der beiderseits empfundenen Schwierigkeit, innerhalb der Gemeinde der Getauften die »drinnene (die sich im traditionalert Gemeinde-Milieu zu Hause fühlen) und die »draußen« (die vielleicht gerade deshalb neu nach Christi Botschaft fragen, weil sie durch Schicksal und Nachdenken aus ihrem traulichen, sozialen Milieu hinausgetrieben wurden) gegeneinander zu führen, um einen endlosen Streit über die Schuldfrage zu führen. Es handelt sich vielmehr für beide darum, *die Vielartigkeit der in unserer Zeit neu fragenden Gruppen dankbar anzuerkennen.*

Diese Vielartigkeit ist nicht allein ein soziologischer Status, sondern sie äußert sich notwendigerweise in einer bemerkenswerten Untersdiiedlidikeit des sozialen Bewußtseins, des theologischen Denkens und der Fragen, die man an die Kirche stellt.

Die Zusammenhänge zwischen soziologischer Herkunft, sozialem - und politischem - Bewußtsein und dem besonderen Anliegen an die Kirche sind zwar für den, der die leib-


SCHAUBILD
der fehlerhaft milieuverengten kirchlichen Gemeinde
(zugleich Vision einer rechten, ökumenischvielarfigenGemeinde)
Angesprochen z.B.durch Begegnungen miteinzelnengeistigen Persönlichkeiten der Kirche
Führende Intellektuelle (die kraft Denkfähigkeit die Autonomie der Ratio in Frage stellen)
Führende Industrielle der modernen Arbeitswelt
Angesprochen z.B. durch die evangel. Akademien, durch die gemeinsame Arbeit der Konfessionen im Bergbau und in der Textilindustrie
Ende der Neuzeit nicht bemerkt/Mangel an objektiven Formen Verein statt Kirche
Milieu-Gründe - keine Bruderschaft -
Angesprochen z. B.durch die Aktivität von einzelnen kirchlichen Persönlichkeiten, die dem religiösen Sozialismus nahestehen
Religiöse Sozialisten (Arbeiter u. a.)
Politische Gründe - Verbeamtung -
Kleinbürgerlich mittelständischer Kern der parochialen Gemeinde und ihrer Werke
Bündischer Stil - pietistische Enge -
Jugendliche Arbeiter der industriellen Arbeitswelt
Angesprochen z. B. durch fähige Berufsschullehrer, durch Pioniere des CVJM oder des Mädchenwerks
Durch Milieu und Tradition gegebene Mauer
Volksmissionarische Enge/Pastorenkirche
Politische Gründe - pietistische Enge -
Angesprochen und organisiertin den evangelischen Arbeitervereinen
Konservative und sozialpolitisch interessierte Arbeiter
Einzelne Gruppen von Arbeitern (die DGB-Treuen)
Angesprochen z. B durch die Betriebskemarbeit der Mönnerarbeit, durch Betriebsratsfreizeiten der 8V. Akademien, durch Kurse der Sozialsekretöre in Friedewald usw.
Die jeweiligen besonderen Verengungen der parochialen Gemeinde, die diese von dem AuBenbereich trennen
Ummantelung eier rechten, ökumenisch vielartigen Gemeinde

liehe Eingebundenheit unserer Existenz auf Erden, d, h, auch weitgehend unseres Denkens und Fühlens, ernst nimmt, nicht verwunderlich. Aber es mangelt sehr vielen Dienern der Kirche, denen die Beantwortung derjenigen Fragen aufgegeben ist, die heute erneut an die Kirdie gestellt werden, die notwendige Kenntnis des Zusammenhanges von sozialer Existenz und religiösem Bewußtsein.

Die Verflechtung sei an einigen Beispielen' dargestellt:

Verflechtung von sozialer Existenz und religiösem Bewußtsein

Soziale Herkunft	Politisches bzw. soziales Interesse	Religiöses Bewußtsein
1. Mittelstand und Kleinbürgertum (besonders bezeichnend erscheint der Typ des Rentners).	Konservativ (vornehmlich innerhalb der CDU organisiert; jedoch auch innerhalb der FDP und SPD vertreten). Vorherrrschend das Streben nach materieller Sicherheit.	Traditional, vornehmlich moralisch bestimmt (Vorrang des Gesetzes vor dem Evangelium).
2. Der echte »Konservative« aus dem gehobenen Bürgertum (Akademiker); (die besten Vertreter dieses Typs waren etwa beim 20. Juli beteiligt).	Konservativ, preußisch geprägt, ausgeprägtes karitatives Verantwortungsbewußtsein, in patriarchalischen Vorstellungen verhaftet.	Traditional, vornehmlich von der Bereitschaft zu dienendem Einsatz bestimmt. (Vorrang der Diakonie in einer ins Politische erweiterten Fassung dieses Begriffes).
3. Der (vereinsamte) Intellektuelle, (besonders typisch erscheinen Berufsgruppen, wie Wissenschaftler, Techniker, Journalisten und Spezialisten der Wirtschaft).	Individualisten, Neigung zu pessimistischen Diagnosen, Kontaktschwäche.	Neu fragend, in liberalen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts befangen. Vorrang hat die Sehnsucht nach Bruderschaft, nach Erlösung aus der individualistisch gehetzten Existenz. (Vorrang des dogmatischen Interesses).
4. Der (selbstbewußte) Arbeiter (mit den in seiner Art durchaus traditionalen bürgeclichen Zügen).	Gruppenbewußt als wirtschaftliche Interessengruppe, überwiegend in der SPD organisiert, Streben nach materieller Sicherung.	Spannung häufig noch zwischen einem neu belebten (allzu verstandesbeladenen) Fragen nach dem Wesen des Evangeliums und einem (fast kindlichen) Hunger nach menschlicher Wärme. - Besonderes Interesse für religiöse Erziehung der Kinder - Verklemmungen wie positive Wandlungen durch Einzelerfahrungen mit Pfarrern. -

6. Diese Beispiele erheben keinen Anspruch auf vollständige Darstellung der heutigen westdeutsmen Gesellschaftsstruktur, sondern heben nur einige dem Sozialamt der Evangelischen Kirche von Westfalen durch Erfahrung deutlich gewordene Zusammenhänge heraus.

		Vorrang hat die Versuchung eines ungehemmten Materialismus, die Sehnsucht nach einer für Brüderlichkeit und Gerechtigkeit eintretenden Bruderschaft, in der man Antwort auf die Fragen des Lebens findet.
5. Der Flüchtling und andere, durch Sdiidssal und Denken an die Grenze menschlicher Autonomie Geführte. Desintegrierte, d. h, z, B. geistig oder sozial Alleinstehende, vor allem jüngere männliche und ältere ledige weibliche Berufstätige.	(Um der wieder zu erlangenden Selbstgeltung willen) Bereitschaft zur Funktion, Bedeutung der Aufstiegsmöglichkeiten. Schwankend zwischen der Tendenz zu einem »Ohnc, miche-Standpunkt und einem Hang zu radikaleren Lösungen.	Soziale Geredirigkeie Vorrang hat die Frage nach kirchlicher Gemeinschaft als einer Heimat (Ersatz), Wärme, Sehnsucht und Möglichkeit ehrlicher Aussage. Vorrang hat die Frage nach der Echtheit der überzeugung der Träger der christlichenBotschaft.

Diese Beispiele machen u. a. deuilich, daß sich die aufgezeigte Verschiedenartigkeit weder mit der überkommenen Vorstellung ständischer Gliederung noch mit der sog. naturständischen (Männer, Frauen, Jugend) Gliederung der kirchlichen Werke deckt.

Wie die Gemeinden nun in rechter Weise darauf antwortend reagieren sollten, daß die aufgezeigten vielartigen Gruppen sich in neuer Weise fragend an die Kirche wenden, wird in einigen Fällen schon durch die Darstellung deutlich geworden sein.

EINIGE FOLGERUNGEN FÜR KIRCHE UND GEMEINDE

Die Struktur der Gemeinde muß sich dem Wandel der gesamtgesellschaftlichen Struktur, deren Teil sie ist, anpassen. Die Klarsicht über das eigene Wesen ist hier die Voraussetzung für rechtes Verhalten. Der gesellschaftliche Wandel besteht einmal darin, daß es die VOrnehmlich in katholischen Vorstellungen noch überkommene berufsständische Gliederung, d, h. organisch gewachsene und streng voneinander abgeschiedene Stände, kaum noch gibt. Dennoch ist die heutige sog. klassengegliederte (d. h. vornehmlich in unterschiedliche Interessen- und Bewußtseins-Gruppen aufgegliederte) Gesellschaft, trotz deutlicher Nivellierungs-Tendenzen auf einen Mittelstand zu, höchst differenziert. Zum zweiten stehen wir im Blick auf die Gesamtgesellschaft offenbar vor der Aufgabe eines Wandels sozialpolitischen Denkens von der Makrostruktur *(die* Flüchtlinge, *die* Arbeiter usw.) zu einem Denken in kleineren Gruppen (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde, Betrieb). Der Weg, die sozialpolitischen Aufgaben nicht zunächst durch Pflege dieser kleineren Gruppen, sondern durch eine staatliche Totalversorgung zu lösen, erweist sich immer deutlicher als ein die Verantwortung der Menschen zugunsren einer unmenschlichen Bürokratie entmündigender Irrweg. Die Anpassung der kirchlichen Gemeinschaften an diese wichtigsten Vorgänge des gesellschaftlichen Wandels muß also vornehmlich darin bestehen, die neuartige Diffe-

renziertheit der heutigen sozialen Gliederung bis in die einzelne Gemeinde hinein gerade dann ins Auge zu fassen und zu berücksichtigen, wenn man nicht an die Wiedererweckung einer vorindustriellen, berufsständischen Struktur glaubt. Die beispielgebende Pflege menschlich überschaubarer Gruppen und Lebensgemeinschaf1:en bezeichnet einen äußerst wichtigen Dienst, den die Christengemeinde der Bürgergemeinde in unserer Zeit zu leisten hat.

Allgemein begründen im übrigen die aufgezeigten Tatsachen der heutigen soziologischen Struktur der evangelischen Kirche den Verdacht und die Meinung, daß uns allen auf Grund unserer Milieu-Gebundenheit eine gewisse Blindheit auferlegt ist, der wir weder als Einzelperson noch als milieu-begrenzte Gruppe aus uns selbst heraus allein mit guten Vorsätzen entrinnen können. Sondern die einzelne Gemeinde, das kirchliche Werk, die Landeskirche, bedürfen immer wieder solcher Brüder und Gruppen, die durch Schicksal und Fähigkeit zu selbstkritischer Einsicht gewisse soziale Verengungen der Kirche erkennen und um der Liebe zu dieser Kirche willen herausstellen, damit die Kirche nicht selbst der Verkündigung des Evangeliums im Wege stehe.

Wenn das Mittelalter die Stunde der Feudal-Kirche war, wenn die Reformation soziologisch den Durchbruch des Bürgertums bezeichnet, wenn das Kleinbürgertum als letzter Stand in einiger Geschlossenheit vom »fahrenden Platzregen des Wortes Gottes« erfaßt wurde, so scheint die Gegenwart erstmals nicht die Stunde der geistlichen und politischen Berufung nur eines bestimmten Standes zu sein, sondern vielmehr die Stunde der Zusammenarbeit unterschiedlicher Interessen- und Bewußtseins-Gruppen auf allen Ebenen. Dieser Auftrag gilt im politisch-sozialen Raum wie in dem der kirchlichen Gemeinde. Es gilt, die Vielartigkeit, die soziale Differenzierung im Bereich jeder kirchlichen Gemeinde (d. h. der Gemeinde der Getauften) zu sehen und ihre Bejahung als Reichtum der ermüdeten Resignation einer scheinbar stetig zunehmenden Nivellierung, d. h. Vermassung gegenüberzustellen.

Ein weiteres Gesetz menschlichen Zusammenlebens besteht offenbar darin, daß man innerhalb einer Einheit der Spannung, der Vielartigkeit, der Uneinigkeit in manchen praktischen Ermessensfragen (der echte Interessen-Gegensätze zugrunde liegen), nur standhalten kann, wenn das Bewußtsein der Einheit auf einer höheren Ebene ausreichend stark ist. Damit ergibt sich von der Soziologie her als Folgerung aus der festgestellten Vielartigkeit der Gemeinde der Getauften und in Anbetracht des besonderen Anrufes an unsere Zeit zur ökumenischen und politischen Kooperation eine Frage. Sie richtet sich an eine evangelische Kirche, die eine spannungsreiche soziale Mischung darstellt und bejaht. Die emsthaf1:e Frage betrifft die Geschlossenheit und Verbindlichkeit ihres Kirchenbegriffs (angesichts der unterschiedlichen Konfessionen der EKD) sowie die zentrale Bedeutung eines Gottesdienstes, der allen Schichten gleichermaßen Heimat gibt.

Im besonderen ist noch einmal im Blick auf die einzelne evangelische Gemeinde als zusammenfassende Folgerung herauszuheben, wieviel die Gewinnung rechter Mitarbeiter bedeutet. Diese Aufgabe fällt zunächst dem Pfarrer zu, der sich davor hüten sollte, sich selbst über seine geistliche Aufgabe hinaus als soziales Bindeglied der Gemeinde für autonom zu halten. Es ist verständlich, wenn sich manche Pfarrer, vom pausenlosen Kasualien-Dienst und zu viel Unterrichtsstunden ermüdet, mit der kleinbürgerlichen Milieu-Begren-

zung ihrer Gemeinde abgefunden haben. Der Pfarrer braucht jedoch, wenn er der soziologischen Struktur seiner Gemeinde Rechnung tragen will, keine Handlanger, sondern im Presbyterium und im Gemeinde-Beirat usw. braucht er Mitarbeiter, die ihn - in seiner Milieu-Gebundenheit - zu ergänzen und u. U. zu korrigieren in der Lage sind.

DIE BEDEUTUNG DER KLEINEN GRUPPE UND FAMILIE FÜR DIE GEMEINDE

Wenn wir hie und dort Zerrbilder ermüdeten Gemeindelebens in der Form vorfinden, daß die christliche Gemeinde sich nur noch als »Versammlungs-Gemeinde« findet, aber kaum noch eine Lebensgemeinschafls-Einheit darstellt, die in überschaubare (und daher menschliche und nicht anonyme) kleinere Einheiten untergliedert ist, so weist uns dies zunächst innerhalb der traditionalen Gemeinde auf die Bedeutung der Familie und Nachbarschaft. Im Heft 13 und 16 der Schriftenreihe »Kirche im Volke (Kreuz-Verlag Stuttgart) sowie im Kirchlichen Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen, 11. Teil vom 2. Mai 1952 sind mancherlei Anregungen gegeben, wie die Gemeinde dieser Aufgabe gerecht werden kann.

Die kleine, im Bewußtsein ihres christlichen Auftrages fest zusammengeschlossene Gruppe erhält aber in einer soziologisch vielartigen Gemeinde der Getauften ihre große Bedeutung noch aus einem anderen Grunde: Angesichts der aufgezeigten, nicht schnell behebbaren Milieu-Verengungen der traditionalen Kirchgänger-Gemeinde ist nicht zu erwarten, es werde ohne weiteres gelingen, neu angesprochene Menschen aus anderen Schichten (z. B. Arbeiter, Intellektuelle) in diese traditionale Einheit einzugemeinden. Nur elastisch operierenden und von mancherlei Tradition der verfaßten Kirche nicht belasteten Gruppen (Bruderschaften bzw. Einrichtungen, wie Ev. Akademien usw.) kann es gelingen, hier-von der Fürbitte der parochialen Gemeinde getragen - in brüderlicher Solidarität Kontakt zu der Kirche entfremdeten Einzelmenschen und Schichten zu gewinnen und dort die Botschaft in neuer Weise auszurichten. Die positiven Erfahrungen mit solchen Gruppen und die negativen Erfahrungen bezüglich ihres Verhältnisses zur traditionalen Gemeinde erwiesen die Gefahr einer falschen Verabsolutierung des Ortsgemeinde-Prinzips und hier und dort die Notwendigkeit eines überparochialen Zusammenschlusses dieser Sonderdienste.

Die Bedeutung einer völlig neuartigen Zusammenarbeit der Werke, die Bewältigung der erwähnten, besonders aktuellen Aufgaben der Gemeinde - wie Förderung der Sache der Familie, wie Verkündigung im Bereich der Arbeiterschaft, wie Einbeziehung der Vertriebenen in die kirchliche Gemeinschaft, wie die Berücksichtigung der neuartigen Aufgaben im industrialisierten Dorf - erfordert, daß die auf landeskirchlicher Ebene bereits erfreulich ausgebaute Kooperation der Werke in den einzelnen Gemeinden sehr viel mehr in die Tat umgesetzt wird. CVJM, Männerarbeit und Evangelische Arbeiterbewegung (EAB) stehen sich z. B. in vielen Gemeinden noch als rivalisierende Vereine gegenüber, denen es an Willen und Fähigkeit zur Zusammenarbeit im Gesamtinteresse der Gemeinde und Kirche mangelt. Durch solche Zusammenarbeit kann jedoch die kirchliche Gemeinde, einem besonderen geistigen und politischen Anruf unserer Zeit antwortend, eine weit über ihren eigenen Bereich wirksame Hilfe des Miteinanderlebens in einer sozial vielartigen Struktur geben.

Zum Abschluß dieser Aufzeigung der Eingebundenheit von Kirche und Gemeinde in Zeit und Verhältnisse sei noch einmal auf die eingangs dargestellten Grenzen soziologischer Einsicht im kirchlichen Raum hingewiesen.

Wenn in den letzten Jahren viele, dem christlichen Gedankengut entfremdete Menschen erkannt haben, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, so entspricht dieser Erkenntnis die erstaunte und völlig neuartige Wahrnehmung vieler außerhalb der organisierten Kirche stehender Angehöriger der Arbeiterschaft und Intelligenz, daß die evangelisdse Kirche doch nidit zunächst oder nicht nur als soziologische Größe zu verstehen ist. Man hat nicht zuletzt durch den Kampf der Bekennenden Kirdie wahrgenommen, daß sie zunächst von anderen Kräften gespeist und bestimmt wird.

Wir wissen, daß die Nichtacheung' des täglichen Brotes als der Nahrung des Menschen dazu führen kann. sich in eine der Erde entrückte Schwärmereizu verlieren und so die Aufgabe der Verkündigung, d. h, nicht zuletzt des christlichen Dienstes in dieser Welt, zu verfehlen.

Ebenso kann die Nichtachtung der »leiblichen« Eingebundenheiten von Kirche und Gemeinde in soziale und historische Verhältnisse, und die Blindheit für die Vielartigkeit der sozialen Struktur der Getauften und neu Fragenden dahin führen, den uns geltenden Anruf Gottes in Gestalt vieler Mühseliger und Beladener zu überhören.

K. v. Bismarck. *Haus Villigst b. Schwerte/Ruhr*

Der Staat und die intermediären Kräfte

von

ULRICH SCHEUNER

I. STRUKTURWANDLUNGEN DER DEMOKRATIE

In steigendem Maße rücken in neuerer Zeit Einfluß und Tätigkeit der Interessengruppen und Verbände in das Licht einer zumeist kritischen Beachtung. Lebendige Schilderungen ihrer weitreichenden Einwirkung, ihrer nicht immer mit Zurückhaltung gewählten Einflußmittel oder auch der in ihnen tätigen Personen erwecken wohl gelegentlich den Eindruck, als sei der Staat von einem Netze solcher »Pressure Groupse - wie der amerikanische Ausdruck für sie lautet - überzogen, ja gelegentlich fast schon entmaditett. Je nach ihrer Einstellung sieht die Kritik dabei verschiedene Gefahren heraufziehen. Vom Boden einer überlieferung her, die von der Freiheit des Individuums und der geordneten öffentlichen Legitimation jedes Trägers politisch-sozialer Macht ausgeht, erscheint die Macht der Ver-

1. Eine wissenschaftliche weitausgreifende. auch die ideellen Zusammenhänge in der Geschichte aufhellende Darstellung bei Josef H. Kaiser. Die Macht organisierter Interessen. Temperamentvoll anschaulich die Schrift von Th. Esdienburg, Herrschaft der Verbände, 1955. Gründliches Material bei Breitling, Die Verbände in der Bundesrepublik, 1955.

bände als Einengung des individuellen Lebensraumes, als mögliche Verfälschung des verfassungsmäßigen Aufbaus und illegitime Machtgewinnungt, Vom Standpunkt des Verfechters einer Staatsautorität aus wird die Gefahr einer Auflösung des öffentlichen Lebens in eine Vielzahl von pluralistisdien Kräften gezeichnet, die das Parlament zersetzen, den Staat auflösen und die Politik in eine Balance solcher partieller Gruppen und ein Gefüge ihrer Abmachungen verwandeln'. So fesselnd solche Bestandsaufnahmen sind und sosehr sie wirkliche Mißstände aufzuzeigen vermögen, mit einer ablehnenden Stellungnahme kann dies Problem nicht allein behandelt werden. Der Ruf nach einer Stärkung der Staatsautorität ist ohne Wirkung, solange nicht klar wird, wer denn gegen die Verbände gestärkt werden soll, die Bürokratie oder das Parlament, das freilich als gerade durch sie beiseite geschoben und entmachtet erscheint. Und ist der Kampf gegen die Macht der Verbände nicht recht eher ein Angehen gegen ein Symptom, während die Wandlungen im sozialen und politischen Körper, auf denen dieser Aufstieg der organisierten Interessen beruht, ins Auge zu fassen sind? Eine Auseinandersetzung mit dieser so umstrittenen Erscheinung muß tiefer ansetzen. Das Urteil über die Rolle der organisierten Kräfte ist nicht zuletzt deshalb unsicher, weil es an einer gefestigten Anschauung über den demokratischen Staat fehlt. Sind die Verbände wirklich in ihm nur parasitäre Wumerungen, oder erfüllen sie wirkliche Funktionen? Wo liegen ihre Grenzen, wie stellt sich der Staat zu ihnen?

Es geht dabei nur um den demokratischen Staat; die Position, die die Verbände heute in ihm haben, ist nicht mit der in anderen Staatsformen vergleichbar. Der autoritäre Staat mag eine syndikalistische Ideologie entwickeln, seine Korporationen sind Ausdruck zentraler Lenkungs- und Kontrollgewalt, nicht freier sozialer Kräfte·. Auch die kommunistischen Staaten kennen eine Vielzahl von Organisationen, berufliehen wie kulturellen. Aber für sie gilt im Grunde die alte Forderung Rousseaus, daß alle partiellen Gesellschaften im Staate eine Gefahr für die Uniformität des herrschenden Gemeinwillens seien'. Indem der kommunistische Staat alle freien Vereinigungen beseitigt, isoliert er jeden einzelnen und madit ihn abhängig und einsam, eine leichtere Beute der Erfassung durch die mächtigen Zwangsorganisationen des totalitären Regimes.

Es kann schwerlich übersehen werden, daß in der sich so mehrenden evangelischen Literatur über den Staat und die Politik das Verständnis der wesentlichen Züge eines demokratischen Gemeinwesens noch zu wünschen übrigläßt. Gewiß hat es evangelische ethische Besinnung zu allererst mit dem Staat überhaupt, und nicht mit einzelnen Staatsformen zu tun. Aber auch das Bild, das aus solchen grundsätzlichen Betrachtungen sich ergibt, leuchtet doch nicht selten in den Farben einer sehr traditionellen Betonung von übergeordneter, statisch verstandener Autorität und weiß nichts anzufangen mit Mehrheitsentscheidungen, Parteien oder Verleihung der Ämter vom Volke her. Daran ist gewiß richtig, daß Regierende und Regierte in jedem Staatswesen geschieden sind, daß kein Staat ohne

2. Eine eindringliche Aufhellung solcher Bedenken etwa bei Hans Huber, Recht, Staat und Gesellsmaft, Bern 1954, S. 29 ff.
3. Ausgangspunkt hier die Äußerungen von Carl Schmitt, Der Hüter der Verfassung, 1931, S. 89/f. Für die Gegenwart Werner Weber, Spannungen und Kräfte im westdeutsmen Verfassungssystem, 1951, 49 ff.
4. Zum korporativen System in Portugal und Spanien siehe Kaiser a, a. 0., S. 324/f.
5. Conttat Social 11.3. Daher die Ablehnung aller >corps intermediaires« oder »sociétés pardellese.

Gehorsam auskommen kann. Aber es wird nicht gesehen, daß das Staatsinteresse in solcher historisierender Sicht zu leicht mit einer stabilen Herrschaft verknüpft wird. Das ist eine Vorstellung von Fürsorge und Leitung durch ein übergeordnetes, sich dauernd mit dem Staatsinteresse identifizierendes Regiment, wie es die deutsche Geschichte so lange Zeiten gekannt hat. Von hier aus aber wird es schwer, dem Kerne der modernen Demokratie nahezukommen, der in der Ermöglichung einer offenen Auseinandersetzung zwischen den politischen Kräften um die Bestimmung der Richtung des Staates besteht, an der vom Wähler bis zum Abgeordneten eine Mitverantwortung der Regierten besteht'. Auch im demokratischen Staate gibt es ein Interesse des Ganzen, das höher steht als die partikularen Zwecke und Forderungen von Gruppen und Parteien. Aber es erscheint nicht verfestigt in statischen Herrschaftselementen, sondern stellt eine Forderung dar, der sich die am Prozeß des Ringens um die Macht Beteiligten gegenübersehen.

Es ist nicht minder ein Mißverständnis der demokratischen Staatsform, wenn man sie nur als ein Erbe der aufklärerischen Selbstherrlichkeit des Menschen würdigen wollte. Es liegt in der demokratischen Tradition, seit Rousseau, ein Hang zu einer überschätzung des Guten in der Menschennatur. Sie zeigt dort, wo sie mit liberalen Steigerungen des Individualgedankens zusammengeht, Neigung zur Leugnung der in jedem Staat nötigen Grundelemente politischen Lebens, der Herrschaft, des Gehorsams, vor allem auch der Bescheidung und der Geduld. In ihr liegt endlich, wenn die Idee des Volkswillens radikalisiert wird zum Gedanken der präsenten Uniformität des politischen Wollens, zur Gleichförmigkeit und zur absoluten Gleichsetzung von Mehrheiten, Minderheiten oder Ideologien mit dem Wohl des Volkes, eine Tendenz zur totalitären Gesinnungsherrsdiaft", Der demokratische Gedanke darf indes nicht mit der speziellen Ideenwelt der französischen Revolution gleichgesetzt werden. Seine Wurzeln für die moderne Zeit liegen im angelsächsischen Bereiche, und hier ist er ganz deutlich mit christlichen Anschauungen verbunden. Den Ausgangspunkt bildet die Vorstellung der Gebundenheit der Regierenden an Recht und Maß, die Deutung ihres Amtes als einer Treuhand (trust), die ihnen Gott aufgetragen hat[8] und für die sie Rechenschaft schuldig sind. Damit verbindet sich der Gedanke, daß alle Glieder eines Gemeinwesens, so wie die Glieder einer Gemeinde, dem Ganzen zu dienen gehalten sind, nicht in bloßem passivem Gehorsam, sondern in aktivem Mitwirken und Mitverantworten. Schwingen in diesen Ursprüngen des neuzeitlichen demokratischen Denkens An-

6. Es ist schon ein wesentlicher Schritt, wenn die politische Ethik heute die Mitverantwortung des Staatsbürgers klar hervorhebt. Vgl. H. Gollwitzer: Die christliche Gemeinde in der politischen Welt 1954. S. 22, 46.
7. Eine höchst aufschlußreiche Analyse dieser Tendenzen der demokratischen Ideen der französischen Revolution zur totalitären Umdeutung des Gemeinwillens und der Gesinnungsuniformität gibt J. L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy, London 1952.
8. Ich gebe als Beispiel eine Stelle aus den Fundamental Artic1es von New Haven, angenommen am 4./14. 6.1639: .Then Mr. Davenport dec1ared unto them by ehe Scripeure whatt kinde of persons might best be trusted with matters of government, and by sundry arguments from scripture proved that such men as were described in Exod. 18,2 Deut. ff,13, with Deut. 17,15 and 1. Cor. 6 : 1–7 ought to be entrusted by them, seeing were free to cast themselves into that mould and forme of common wealth which appearetb bese for them in reference to ehe secureing of the pure and peacable injoyment of all Christ his ordinances (in) the church, according to God, whereunto they have bound themselves as hath beene admowleged.c (Text nach Zechariah Chafee Jr., Documents on Fundamental Rights Pamphlet I Harvard Univ. Press, 1954, S. 74.)

klänge einer Theologie des Bundes mit, ist in ihr calvinistisches Verlangen nach einem Hineinwirken der Christusherrschaft in die Ordnungen der Welt spürbar, so ist in der modernen Anschauung auch die Theorie der Demokratie längst säkularisiert und rationalisiert. Jene Anfänge aber zeigen, daß ein christliches Ernstnehmen der Grundanliegen der Demokratie sehr wohl möglich ist. Vom Boden der lutherischen Lehre aus ist das freilich erst eine in der Zukunft zu bewältigende Aufgabe.

Das Verständnis der modemen Demokratie wird in Deutschland oft erschwert durch die Neigung, bestimmte ältere Formen des liberalen Staates zur Norm zu erheben, und Abweichungen von diesem längst überholten Typ eines autonomen Individualismus und eines Honoratiorenparlaments als Auflösung oder Verfall zu betrachten. Es wäre an der Zeit, sich einmal auch in der Theorie der Demokratie von einem erheblichen Ballast ideologischer Vorstellungen des 19. Jahrhunderts zu befreien, die wirklichen Verhältnisse der Gegenwart ins Auge zu fassen und von hier aus die Fragen neu zu stellen. Dazu gehört die Aufgabe der Meinung, es sei der Kern des demokratischen Staates, daß im Plenum des Parlaments der Mittelpunkt aller öffentlichen Diskussionen bestehe, während längst diese öffentliche Auseinandersetzung in einem viel breiteren Kreise in Presse, Parteikundgebung, Rundfunk usw. sich vollzieht. Oder der Irrtum, im Wesen der Demokratie liege die Identität von Regierenden und Regierten, während es in Wirklichkeit nur um Limitierung der Regierung, um Formen zur Sicherung der grundsätzlichen übereinstimmung ihres Handelns mit der Meinung des ganzen Volkes geht.

Die bleibenden Grundzüge des demokratischen Staates der neueren Zeit lassen sich wie folgt umschreiben:

a) Die Legitimierung aller öffentlichen Gewalt vom Volke her, aus seiner Zustimmung. Daher kann Regierung hier nur als zeitlich begrenzter Auftrag bestehen. Es kann in der Demokratie keine der Verfügung des Volkes entzogene maßgebliche politische Entscheidungsgewalt in der Form dauerhafter Herrschaftsstrukturen geben.

b) Die Beteiligung aller Bürger an der politischen Willensbildung, auch wenn sie in der modernen Massendemokratie in der Form der Wahlen nur in längeren Abständen sichtbar wird. Der eigentliche ständige Einfluß des Bürgers spiegelt sich in der öffentlichen Meinung, in der Rücksicht, den Regierung, Parteien und Presse auf seine Meinung nehmen.

c) Die Bestimmung der politischen Richtung des Staates aus einem Vorgang des offenen Ringens verschiedener Kräftegruppen um die Regierungsmadit, der in der Bereitschaft wurzelt, auf der Grundlage gemeinsamer Werte die Entscheidung einer anderen politischen Gruppe für das Ganze hinzunehmen und zu achten.

d) Die Mäßigung der Staatsgewalt durch Machtverteilung und Anerkennung grundlegender persönlicher Werte der Bürger'.

---

9. Eine der deutschen Begri/flichkeit vieJleicht zu lose erscheinende Umschreibung der Demokratie bei Sir Ivor Jennings, The Law and ehe Constieurion, 3. Aufl. 5. Neudruck, 1948, S. 59: Demokratie ruht darauf »that political power rests in the last analysis on free eleetions, earried out in a State where criricism of the Government is not only permissible but a positive merit, and where parties based on eompeting policies or interests are not only aJlowed but eneouraged. Where this is so, government must neeessarily be earried in such a manner as to seeure the aetive and willing consent and cooperation of the people«.
(... »daß politische Macht im letzten Grunde auf freie Wahlen zurückgeht, die in einem Staate stattfinden,

Das äußere Erscheinungsbild der Demokratie hat sich freilich seit den Tagen des liberalen Zeitalters gründlich gewandelt. In älterer Zeit Sammlung der politischen Vorgänge im Parlament, wo die einzelnen Deputierten noch lose organisiert, beweglich in ihrer Meinungsbildung erscheinen, Ein begrenztes Maß begleitender öffentlicher Diskussion, vielfach noch traditionelle vordemokratische Machtstellung der Exekutive. Seither das Aufwachsen festorganisierter Parteien, deren praktische parlamentarische Arbeit sidi in der Steigerung der Geschäfte teilweise in Ausschüsse und Vorberatungen verlagert, und die an die Srelle individueller Abgeordneten das Kräftespiel festgefügter Gruppierungen setzt. Zugleich aber mit Hilfe der modernen Publizistik sowie der Massenbeeinflussungsmittel des Rundfunks.oder gar Fernsehens eine Erweiterung der laufenden politischen Auseinandersetzung auf ein ungleich weiteres Feld, unter entscheidender Einwirkung der Parteien, der organisierten Verbände, der Presse. Nicht mehr die repräsentative Demokratie mit ihrer Selbständigkeit der Individuen und der Teilnahme begrenzter Kreise steht vor uns, sondern die organisierte Auseinandersetzung gruppierter Kräfte vor dem freilich oft passiven Hintergrund des ganzen Volkes".

H. DIE VERBÄNDE IM BEREICH DER VORFORMUNG DES POLITISCHEN WILLENS

Im Ergebnis heißt das, daß die alte Gegenüberstellung von Staat und Individuum hier wie sonst nicht mehr die ganze Wirklichkeit deckt. Auch in der Politik stehen sich nicht Bürger und Regierung, Wähler und Parlament unmittelbar gegenüber, sondern zwischen ihnen liegt ein Bereich der organisierten politisch-sozialen Verbände, in deren Auseinandersetzung sich die Entscheidungen an der Spitze des Staates vorbereiten. Man kann dies Feld vielfältiger und in der Gegenwart unablässig bewegter Auseinandersetzung den *Raum der Vor/ormung des politischen Willens* nennen. Die maßgebenden Entscheidungen gebühren den verfaßten Organen des Staates, den gesetzgebenden Körperschaften, den von ihnen oder vom Volke eingesetzten Regierungsstellen. Aber dieser Zwischenbereich erfüllt unentbehrliche Funktionen. Er formiert die verschiedenen politischen Kräfte überhaupt erst zu aktionsfähigen Kräften, er vermittelt zwischen dem politischen Zentrum der Entscheidung und dem Volk, indem er Meinung bildet und beeinflußt, andererseits aber die Stimmung der Wähler und Bürger beobachtet, spiegelt und kundgibt. Der Handlungsraum des Individuums, soweit es nicht zur Führung einer Partei oder Gruppe durchdringt, ist hierbei begrenzt, obwohl auch einzelne Individuen als Schriftsteller, Stars der Massenbeeinflussungsmittel oder gelegentliche Mahner ihre Stimme zuweilen geltend machen können.

Hier ist der Platz der Verbände. Hier greifen sie in das Rad der Entscheidungen ein, hier wirkt ihr Schwergewicht mitunter auch in der Ruhestellung schon ausreichend. Wer sind diese Kräfte? Vielerlei kann man hier nennen: Gewerkschaften, Arbeitgeberverbände, Un-

---

wo Kritik an der Regierung nicht nur erlaubt, sondern ein positives Verdienst ist, und wo Parteien, die auf Wettbewerb ihrer Politik oder Interessen gegründet sind, nicht nur gestattet, sondern unterstützt werden. Wo sich das so verhält, wird die Regierung notwendig so geführt, daß sie sich die aktive und willige Zustimmung und Mitarbeit des Volkes sichert".)

10. Die beste Schilderung dieses Wandels bei G. Leibholz, Der Strukturwandel der modernen Demokratie, 1952.

ternehmergruppen, Berufsorganisationen des Handwerks, Bauerntums oder der Ärzte, die Beamtenschaft. Nicht alle gleich an Macht und Ausdehnung, manche offener, manche verdeckter arbeitend. Gruppen in Schlüsselstellungen, wie die Beamten, brauchen wenig hervorzutreten, um Wesentliches still zu erwirken. Ererbte Positionen wissen sich manchmal noch rein faktisch zu behaupten. Bedarf der Kreis der Angehörigen der guten public schools und der Colleges in Oxford und Cambridge in England äußerer Stützen, wenn man liest, daß im 1955 gewählten Unterhaus von 344 konservativen Abgeordneten 260 aus den public schools kommen, 182 aus den beiden traditionellen Universitäten, 23% aller konservativen Mitglieder dabei allein aus Eton?U

Mannigfaltig wie die Gruppen sind auch ihre WirkungsmitteI. Längst überschreiten sie die einfachen Formen des lobbying", der Arbeit im Parlamentsvorsaal. Verbände und Parteien sind miteinander verzahnt, zuweilen ganz offen, wie im Verhältnis von Trade Unions und englischer Labour Party, von Vertriebenenverbänden und BHE, manchmal durch weniger sichtbare finanzielle Hilfen verknüpft. Mächtige Interessengruppen verfügen über Abgeordnete, wissen sich in den Ausschüssen des Parlaments festzusetzen", können sogar wesentliche Einflüsse auf Fachministerien (Landwirtschaft, Vertriebene) ausüben. Ernstere Probleme wirft der Gebrauch öffentlicher Agitation auf, oder gar der Einsatz solcher bestimmten sozialen Gruppen vom Staate zugestandenen Kampfmittel, die nur für genau umgrenzte soziale Auseinandersetzungen um Lohn und Arbeitsbedingungen gewährt sind, wie der Streik oder die Aussperrung. Der politische Streik vermag das Parlament unter Druck zu setzen und hat daher mit Grund eine Ablehnung als normal zulässiges Mittel dieser politischen» Vorformung« erfahren.

Ein Urteil über diese weitgespannte Aktivität der Interessen, die leicht zu dramatisieren und in manchen unleugbaren Gefahren zu beleuchten ist, setzt eine grundlegende Einsicht voraus: Das Auftreten und die Macht dieser Gruppen entspricht einer tiefen soziologischen Strukturwandlung unseres Lebens. Wo ist noch in unserer Gesellschaft das selbständige Individuum? Der größte Teil aller Bürger gehört heute zu den Unselbständigen, den Abhängigen, deren Berufsstellung und Existenz von durch sie nicht mehr individuell kontrol-Herbaren Zusammenhängen abhängt. Selbst für den Bauern auf eigenem Acker ist meist nicht mehr der Ernteertrag allein, sondern der genossenschaftlich oder eben durch die organisierten Bauernverbände erreichte Preis der Milch oder des Schlachtviehs für den Lohn seiner Hände Arbeit entscheidend. Ist nicht auch der Arzt längst im Kollektiv der Kassenpraxis abhängig? Gerade im Bereiche der evangelischen Sozialethik gilt es, sich vor romantischen Rückblicken und Idealisierungen verflossener bürgerlicher Lebensformen zu hüten.

---

11. Die Angaben nach D. E. Butler, The British General Elections of 1955, London 1955, S.42. Als im September 1956 der Vorschlag einer Umgehungsstraße die Interessen bestimmter Oxforder Colleges berührte, konnte eines von ihnen 38 Unterhausmitglieder und fünf Minister zählen. Beachtlich aber für die Unabhängigkeit staatsmännischen Denkens, daß das Kabinett gegen das partikulare Interesse sich für die Straße aussprach.
12. Der Versuch bestimmter Interessengruppen, in den Vorhallen des Parlamentes (lobby) auf die Abgeordneten Einfluß zu gewinnen.
13. Im Beamtenausschuß des 2. Bundestages (1953-57) saßen unter 21 Mitgliedern 16 Beamte und 2 öffentliche Angestellte (Breitling a, a. 0., S. 132 ff. Dort S. 128 ff. weitere Einzelheiten).

Und das so leicht nachzusprechende Schlagwort von der Vermassung weist doch viel weniger auf wirtschaftliche Restauration von Mittel- und Kleinbetrieben, als auf die Bewältigung des dem arbeitenden Menschen heute reichlicher bemessenen freien zeitlichen und finanziellen Raumes durch echte Lebenserfüllung und innere Verselbständigung.

Zu dieser sozialen Funktion und Unentbehrlichkeit der Verbände-denn wer sollte sonst die Arbeiterinteressen wahrnehmen oder Lösungen für Berufsgruppen erzielen, deren Geschick einfach nicht mehr selbständig zu gestalten ist - tritt eine zweite Veränderung. Das moderne Leben schwächt auch den örtlichen Zusammenhang der Menschen. Der Verkehr, Kraftwagen und Moped, erlauben Wohnbereich und Berufsstätte zu trennen. Oft ist zwar nicht die Hausfrau, wohl aber der Mann, der in der Großstadt dem Beruf nachgeht, der Wohngemeinde fremd. Diese Schwäche der örtlichen Kreise, die bis in das kirchliche Gemeindeleben fühlbar wird[14], findet ihren Gegenpol in der engeren *funktionalen d. b. beruflich-sozialen Verflechtung* der Menschen über Ort und Entfernung hinweg. Die Menschen sind nicht selten bereit, Berufsgruppen und Interessenverbänden, die ihnen zugleich ein Stück Anlehnung und Hilfe bieten, erhebliche materielle Opfer zu bringen, weit mehr als etwa den politischen Parteien.

So entrollt sich dem genauer zusehenden Blick ein wirkliches Aufgabenfeld der Verbände, zeigen *sie sich als notwendige Teile eines* modernen *sozialen Fornungsprozesses, in* dem wir darinstehen, und dessen Gang und Ende wir noch nicht übersehen. Das gilt es für eine moderne sozialethische Bemühung um den Menschen nüchtern zu erkennen; von hier aus können die Grenzen der Gruppen und der Platz des einzelnen Menschen in ihnen, für christliche Begegnung der entscheidende Ansatz, erkannt werden.

Weitergreifend kann man sagen, daß die alte Gegenüberstellung Staat-Individuum heute zu Teilen überholt ist, wenn man nicht als Drittes diesen Bereich organisierten gesellschaftlichen Lebens hinzufügt. Nur von da aus wird klar, daß der Staat hier auch eine neue schützende Funktion für den einzelnen erhält. Die Macht der Verbände kann dort, wo sie gesetzlich nicht überwacht werden, zu tiefer Verletzung individueller Lebensgestaltung führen, so wenn im angelsächsischen Bereich interne »Gerichte« der Gewerkschaften jeden Arbeiter ohne Staatsschutz aus seinem Beruf ausschließen können", Nicht selten vermögen sich die Verbände geradezu die dem einzelnen gewährten Grundrechte zunutze zu machen, um ihre Macht zu erhöhen, so die Pressefreiheit, die Freiheit der Verbandsbildung, aber auch die Vertragsfreiheit (zur Wegvereinbarung individueller Selbständigkeit) oder die Selbstverwaltung-". Hier ist es nötig, daß der Staat den einzelnen vor gesellschaftlicher übermacht sichert, seine innere Freiheit etwa durch die Zusicherung negativer Vereinigungsfreiheit, d. h. des Rechts, unorganisiert sein wirtschaftliches Fortkommen zu finden, schützt, die Aktivität der Verbände, wo nötig, reguliert und überwacht, und nicht ihrem Drängen nachgibt, ihnen weite 'Stücke sozialer Gestaltung zu eigener Rechtsetzung im Zei-

---

14. Hierzu Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1956, S. 206 ff., sowie den Aufsatz von K. v. Bismarck in diesem Heft.

15. Vgl. hierzu W. Friedmann, Law and Social Change in Contemporary Britain, London 1951. S. 142 ff.; Sir Alfred Denning, The Road to Justice, 1955, S. 98 ff.

16. Die meisten Verfassungsbeschwerden vor dem Bundesverfassungsgericht sind gar nicht von Individuen, sondern von ihnen im Auftrag von Organisationen oder von jenen direkt eingelegt.

chen einer sozialen Selbstverwaltung zu überantworten, die manchmal ein Bündnis auf Kosten dritter schwächerer oder unorganisierter Gruppen darseelle",

Ein Wort am Schluß dieses Abschnitts über die Lage der Kirchen inmitten dieser Entwicklung. Daß sie mit jenen wirtschaftlich-sozialen Interessen dienenden Gruppierungen nicht in einem genannt werden können - wie es manchmal freilich geschieht - liegt nicht nur in ihrer Distanz zur Politik, sondern in dem völlig anderen, was sie auch in ihrer nicht immer fehlerfreien irdischen Gestalt verkörpern: die Gemeinde ihres Herrn. Die Kirche ist von dorther ein echtes Gegenüber des Staates, nicht irgendein pertikularer Verband religiöser Gläubigkeit", Versudilichkeiten, um praktischer Einzelziele willen in diesen Reigen der organisierten Kräfte rniteinzutreten, werden die Kirchen daher mit großer Sorgfalt an ihrem inneren Auftrage abmessen müssen, zumal es wirklich Fragen gibt, geldliche Wünsche oder Erziehungsfragen, in denen solches »Mitspielen« oft notwendig wird und alles auf Formen und Grenzen ankommt, in denen der wahre Auftrag der Kirche dabei hörbar bleibt.

III. AUFGABEN UND GRENZEN DER VERBÄNDE

Haben wir als die eigentliche Problematik erkannt, nicht ohne nähere Prüfung zu verurteilen und Gefahren des Pluralismus zubesdiwören, sondern soziologische Veränderungen zu erkennen und daraus die Folgerungen zu ziehen, so heißt es nun — eine Aufgabe, die hier nur skizzenhaft berührt werden kann –, die Rolle der organisierten Interessen näher zu erfassen, ihren Einfluß zu lenken und zu überwachen, ihn aber dort auch zu stützen, wo er wirkliche Funktionen wahrnimmt. Dabei muß eines von Anfang an betont sein. Alle diese Bildungen vermögen nur ihre Stellung als *freie Organisationen* zu behaupten. Macht man sie vom Staate abhängig, werden sie Instrumente seiner Lenkung oder gar geistigen Massenbeeinflussung, so ist die Funktion dieser Verbände im Kern zerstört und verfremdet. Wie die politischen Parteien, wie die Presse, können sie nur frei existieren. Aufsicht ist möglich, zuweilen nötig, aber in Grenzen. Möglich ist es audi, sie offiziell dort heranzuziehen, wo es zweckmäßig erscheint, wie dies bei der Vorbereitung von Gesetzen und Verordnungen im Ausland und ohne besondere Vorsmrift auch im Inland geschieht, sie mit Mitverantwortung in Rundfunkräten, im Verwaltungsrat der Bundesbahn, in zahl reichen anderen lokalen und regionalen Ausschüssen zu betrauen".

Im sozialen und politischen Leben erfüllen heute die Verbände eine wichtige und nicht ohne weiteres ersetzbare Rolle. In der Orientierung über berufliche und sachliche Fragen beraten sie den Staat, dessen Erfahrung doch nicht so gering ist, daß er ihre Meinung nicht

17. So erörtert man in Belgien die Möglichkeit einer »delegierten Gesetzgebung« für beruflich-soziale Fragen durch öffentliche Körperschaften oder die Regierung im Verein mit ihnen. Vgl, P. Harmel in: Aspects du regime parlementaire belge (Bibliotheque de l'Institut Belge de Science Politique), 1956, S. 101. Ähnliche Gedanken der Sozialpartner erscheinen in Deutschland.
18. Siehe Kar! Barth, Dogmatik IV, 1 (1955), S. 778. Ferner Dombois in »Madrr und Recht«, Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, 1956, S. 146/147.
19. Zur Heranziehung von Verbänden bei der Rechtsetzung siehe vgl, Marcel Gregoire in .Aspects du regime parlementaire belge«, S. 54 f.; Eichenberger, Rechtsetzungsverfahren und Rechtsetzungsformen in der Schweiz, Zrsdir. f. schweiz. Recht N. F. 73 (1954). S. 73 a ff.

wägen und bewerten kann. Die amerikanische Literatur, keineswegs blind vor den Mißbräuchen der Pressure Groups, erkennt ihnen doch neben den großen Parteien, die vielfach kleinere wirtschaftliche Gruppen nicht ausreichend widerspiegeln, eine selbständige Funktion im politischen Leben zu. Im ganzen wird man auch sagen können, daß sich die organisierten Interessen gegenseitig die Waage halten, wobei freilich kleinere oder schwächere Gruppen gefährdet werden können. Es gilt nur, die Grenzen ihres legitimen Einflusses zu beachten, offene Einflüsse den verdeckten vorzuziehen, übergriffe gegen Individuen und ihre Freiheit sorgsam zu verhindern.

Aus der notwendigen Freiheit dieser Gruppierungen folgt, daß es wenig sinnvoll erscheint, sie über ein gewisses Maß in öffentlichrechtliche Anerkennung oder sogar institutionelle Form einzufügen. Immer wieder tritt der Gedanke auf, man könne eine legitime, aber begrenzte Art ihres Einflusses etwa durch einen Bundeswirtschaftsrat sicherstellen. Gewiß lassen sich einzelne Funktionen derart ordnen, nie aber das freie Spiel der Einwirkungen abfangen, das das Lebenselement der organisierten Interessen ist und das, muß man hinzufügen, eben zugleich ein Lebenselement der Demokratie ist, weil jener Bereich der Vorformung des politischen Lebens auf nicht staatliche, freie Formen des Zusammenschlusses angewiesen bleibt.

Aus dieser Betrachtung der Verbände sind die sozialethischen Folgerungen mit Vorsicht zu gewinnen. Ganz verfehlt erscheint jede Deutung, die sie mit den Ständen der älteren reformatorischen Denkweise gleichsetzen möchte, nicht minder falsch alles, was hier ein Ständedenken modernerer Art, einen Korporativismus - der notwendig autoritäre Züge trägt - oder einen Organizismus einführen möchte[20]. Wichtig dagegen ist es, sich des Abstandes aller partikularen sozialen Interessen vom Gesamtwohl, vom Staatsinteresse bewußt zu bleiben. Es macht den entscheidenden Unterschied der sozialen Gruppierungen gegenüber den politischen Parteien aus, daß erstere nicht zur Regierung streben, sondern sich genugtun, ihr gegenüber das Besondere eines Berufes oder einer Schicht zur Darstellung und Geltung zu bringen, die Parteien aber - und das macht ihr Wesen aus – zur Erringung der Staatsleitung streben. Daher liegt ihnen ob, über ihren besonderen Zielen und Streburigen niemals diese größere Verantwortung gegenüber allen Bürgern zu versäumen, die sie tragen, sowie sie Lenkung und Verantwortung des gesamten Volkes zu tragen haben. Staatsinteresse ist hier gewiß das, was jede Partei von ihrer Voraussetzung aus für recht und notwendig hält, aber dennoch in ihrem Bewußtsein deutlich zu unterscheiden vom partikularen Parteistandpunkt oder vom nur taktischen Wahlgesichtspunkt und von der Parteistrategie. Die Tatsache, daß die großen Parteien", auch wenn sie tatsächlich gewisse Schichten im besonderen vertreten, sich zu einer solchen am Ganzen orientierten Verantwortung befähigt erhalten, gehört zu den notwendigen Voraussetzungen gesunder demokratischer Entwicklung. In der Tat liegt hier eine bedeutsame Funktion der großen Parteien, die in sich bereits zahlreiche soziale und wirtschaftliche Interessen auszugleidien haben, und erst recht des Parlaments, in dem gegenüber interessenmäßigen Ausschußbe-

20. Zurückhaltend gegenüber dem Begriff des .Standes« auch Wendland a, a, 0., S. 29.

21 Kleinere Parteien können oft über naher Verbindung zu schmalen Gruppeninteressen die Fähigkeit zu gesamthafter politischer Willensanstrengung eingebüßt haben.

schlüssen und dem durchsichtigen Drängen bestimmter Gruppen im letzten die großen Gesichtspunkte der Staatspolitik entscheiden und zwischen den Widerstreitenden ausgleichen müssen. Hierin nicht zuletzt liegt eine unentbehrliche Funktion der politischen Parteien, die eine pluralistische Deutung des heutigen Staates in der Regel übersieht.

Die letzten Fragen dieses Bereiches sind nicht solche der Organisation, sondern der ethischen Gesinnung. Keine gesetzlichen Vorschriften können die Machtgruppierungen, die Notwendigkeiten des Maßes, der Toleranz, der Rücksicht auf andere lehren. In diesen Begrenzungen aber, die die Menschen, denen durch die Organisation Macht und Wirkung eröffnet ist, von sich aus einhalten, in ihrer Fähigkeit, dort, wo sie öffentliche Handlungen beeinflussen, auch über das Partikulare hinaus zu denken, darin liegt der Ansatz, wo wiederum nur von den Menschen her die Lösung zu finden ist, wo daher die sozialethischen Probleme sich nicht als ideelle Spekulationen, sondern als das eigentlich Reale und Wirksame erweisen.

Prof. Dr. U. Scheuner, Bonn *Bad Godesberg, Beethovenstraße 77*

Das Rassenproblem in Amerika[1]

von

REINHOLD NIEBUHR

Auf dem internationalen Schauplatz ist das Verhältnis weißer zu farbigen Völkern zweifellos zur vorherrschenden politisch-ethischen Frage von heute geworden. Aber *ein* Aspekt dieser größeren Frage, nämlich das Verhältnis zwischen Weißen und Negern in bestimmten Staaten einsdrließlid, unseres eigenen, hat noch lebhaftere und tragischere Ausmaße angenommen als das allgemeine Rassenproblem.

Wir Amerikaner richten Zwar unsere Blicke gern auf die Südafrikanische Union. Verglichen mit Südafrika sind wir in der Tat eine tugendhafte Nation, und wir haben Grund, uns selbst zu gratulieren, daß hier kein menschliches Wesen absolut ohne Hoffnung ist, wenn nicht für sich selbst, so doch für seine Kinder. Denn die Rassensituation ist bei uns offensichtlid; in Fluß, und der Weg zu einem besseren Morgen ist nidit abgeschnitten, Aber das Hin und Her im Streit zwischen Gut und Böse ist endlos, und so sehen wir uns jetzt der Tatsache gegenüber, daß der sehr große Schritt vorwärts, den der Oberste Bundesgerichtshof tat, als er sidi für die Aufhebung getrennter Schulen entschied, in der weißen Minderheit einiger Bundesstaaten Ausbrüdie der Leidenschaft und Furcht ausgelöst hat, die die Ähnlichkeit der menschlichen Natur in dem vergleichsweise hoffnungsvollen Amerika und dem hoffnungslosen Südafrika offenbaren.

Die Entscheidung des Obersten Bundesgeriditshofs wurde auf der Grundlage des 14. Zusatzes zur Verfassung gefällt. Dieser Zusatz ist ein Bestandteil der sog. »Bill of Rights«, von den Gründern der Vereinigten Staaten aus der Idee der »Menschenrechte« abgeleitet, wie sie in der sErklärung der Mensdienredite«, einem typisehen Produkt der französischen Aufklärung, ihre Verkörperung gefunden haben.

Die Engländer hatten und haben keine solche Erklärung der Menschenrechte, Sie bauen einzig auf die Methode, das Maß freiheitlicher Redire in der Geschichte schrittweise zu erweitern, indem sie die alten Freiheitsrechte den neuen Gegebenheiten anpassen. So »gewinnt die Freiheit Raum von Fall zu Fall«, Die Väter der amerikanischen Verfassung appellierten an die »Menschenrechte«, an abstrakte Redire also, weil die feudale Tradition in Frankreich dermaßen

1. Eine etwas kürzere Fassung dieses Beitrages hat Prof. Niebuhr am 26. 12. 1955 in dem von ihm und Prof. J. C. Bennet herausgegebenen Blatt .Christianity and Crisis« verö/fentlidtt.

entartet war, daß sie keine Hoffnung auf eine schrittweise Ausdehnung der aus der Geschichte überkommenen Rechte- der von den Engländern so genannten »Rechte der Engländer« - zuließ. Sie lebten in der Illusion, als hätten sie einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit vollzogen und als müßten sie nun an abstrakte statt an die historischen Rechte appellieren. Sie irrten in diesem Punkte, denn die Tradition des allgemeinen Rechts erwies sich in dem neuen Staat als ebenso mächtig wie im alten.

Doch ist es immerhin denkwürdig, daß sich die »Bill of Rights« dem einen Punkte gegenüber, in dem die Kultur schadhaft war, nämlich angesichts des Makels, der ihr durch die Einführung der Sklaverei anhaftete, als große Hilfe erwies. Aber die Macht abstrakten Rechts, das ideale und nicht minimale Normen verkörpert, ist doch nie *so* stark, wie die Aufklärung meinte. Darum führte der Oberste Bundesgerichtshof 1896 den Grundsatz »Getrennt, doch gleidi« ein, damit der Hiatus zwischen Gesetz und sozialer Wirklichkeit nicht zu kraß würde. Dieser Stachel des Gesetzes tat das Seine, um die Entwicklung des nationalen Denkens in einer Weise zu beschleunigen, daß derselbe Gerichtshof ein halbes Jahrhundert später wagen konnte, im Interesse der Gleichheit auf der Aufhebung der Trennung zu bestehen. Auch jetzt ist der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit noch groß genug; *so* wird der Reingewinn der Entscheidung *des* Obersten Bundesgerichtshofs darin bestehen, die Integration in den Schichten zu beschleunigen, bei denen schöpferische Faktoren bereits am Werk waren, während sich in den mehr rassenbewußten Teilen des Südens der Widerstand versteift. Nichtsdestoweniger ist es die überzeugung aller Gutwilligen, daß eine andere Entscheidung als die getroffene für das Bundesgericht unmöglich war, nachdem man sich einmal der Herausforderung durch die sozialen Tatsachen gestellt hatte.

Die Entscheidung des Obersten Bundesgerichtshofs hat die Organisation von »Weißen Bürgerräten« in vielen Gemeinden der Südstaaten veranlaßt. Diese Räte sind nichts anderes als eine Wiedererweckung des alten Ku-Klux-Klan mit der einen Verfeinerung, daß sie nicht Gewalt brauchen, sondern nur die Androhung der Gewalt, um die weiße überlegenheit aufrechtzuerhalten und die Neger daran zu hindern, ihre vermehrten politischen Rechte auszunutzen.

Ein deutliches Beispiel sind die Ereignisse in einem Kreise des Staates Mississippi, wo Sherwood Eddy vor zwei Jahrzehnten die Farmergenossenschaft »Providence« gründete. Den größten Einfluß gewann *dieses* Experiment durch eine Klinik, die Negern wie Weißen viele Jahre lang gedient hat, sowie durch eine Kredit- und Verbrauchergenossenschaft für beide Rassen. Kürzlich wurde Dr. Minter, der Chefarzt der Klinik, und Mr. Cox, der Leiter des Konsumvereins, von einem Bürgerrat vorgeladen. Sie wurden beschuldigt, in ihrer Geschäftsführung die Gesetze des Staates verletzt zu haben und aufgefordert, das Kreisgebiet zu verlassen. Diese Aufforderungen sind durch nachfolgende Drohungen verstärkt worden, *so* daß es zweifelhaft ist, ob diese Männer sich werden halten können. Die Praxis von Dr, Minter ist durch Einschüchterung seiner Patienten zerschlagen.

Der Pfarrer der örtlichen Kirchengemeinde, zu der Cox und Minter gehören, sprach sich mit der Mehrheit des Rates dafür aus, die beiden Männer zum Verlassen des Kreisgebietes aufzufordern. Ein Geistlicher einer Nachbargemeinde gehörte zu den zwei Opponenten des Mehrheitsbeschlusses. Er ist inzwischen unter dem Druck *des* Bürgerrates gezwungen worden, seine Gemeinde zu verlassen. Wir erwähnen diese Einzelheiten, weil sie recht typisch sind für das, was in vielen Kreisen des Südens vor sich geht.

Was die Situation in unserem Süden ziemlich entmutigend macht, ist, daß die Gemeinden völlig unter der Gewalt der Einschüchterungen dieses wiedererweckten Ku-Klux-Klan, dieses organisierten Terrors, zu stehen scheinen. Und dies ist einfach ein anderer Ausdruck dafür, daß nicht genug Menschen mit der mutigen Entschlossenheit da sind, der Gemeinschaft zu widerstehen. wenn diese Gemeinschaft zum Teufel wird. Vielleicht ist es zu viel, auch von sonst guten Leuten zu erwarten, daß sie das Zeug zum Martyrium haben. Gegen organisiertes Unrecht muß es aber irgendeine Organisation des Rechtsgefühls geben, irgendeine Gemeinschaft, in der das Gewissen kollektiv zur Sprache zu kommen vermag.

Da die Kirche selbst sich öfter, etwas anmaßend, das Gewissen des Staates nennt, ist es interessant, den Einfluß der Kirche auf die Probleme der Zusammenführung der Rassen abzu-

schätzen. Ein unparteiischer Beobachter hat das einigermaßen beruhigende Zeugnis abgelegt, daß die beiden Organisationen, welche am entschlossensten gegen die Bürgerräte ständen, die Kirdie und die Gewerkschaften seien.

Aber weniger beruhigend ist es, daß derselbe Beobachter die Kirdie im Blick auf ihre Wirksamkeit als Zeuge der Gerechtigkeit den Gewerkschaften nachstelle, Dies ist wahr, trotz der Tatsache, daß jede der größeren Denominationen des Südens die Entscheidung des Obersten Bundesgerichtshofes in der Schulfrage eindeutig gutgeheißen hat. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die örtlichen Kirdiengemeinden und besonders die jeweiligen Ortspfarrer nur mit Mühe dem öreliehen Druck widerstehen, besonders dann, wenn - wie es öfter der Fall ist - die Bürgerräte in die örtlichen Kirchengemeinden eingedrungen sind. Viele"gute Pfarrer in Kreisgebieten, die vorwiegend Neger aufweisen, haben ihre Pfarrstellen verloren, weil sie mutig waren; und viele andere sind niedergedrückt, weil sie sich nicht frei fühlen, der Stimme ihres Gewissens zu folgen. An dieser Stelle mag man wohl den extremen Kongregationalismus des Protestantismus bedauern und die römische Kirdie beneiden, wo der Erzbischof von New Orleans gerade drei Gemeindeglieder exkommuniziert hat, weil sie einen Negerpriester daran hindern wollten, in einer weißen Gemeinde die Messe zu lesen. Das Zeugras der katholischen Kirdie in der Rassenfrage ist, nebenbei, fast allgemein übereinstimmend. Der lange Erziehungsfeldzug des Jesuiten-Ordens in dieser Frage trägt jetzt seine Frudrt.

Alle Kritik an den Gemeinden des Südens wäre unfair, würde sie nicht die Sdrwierigkeiten in Rechnung stellen, die sich für den gemeinsamen Schulunterricht aus der Verschiedenheit des kulturellen Niveaus der beiden Rassen ergeben. Jede Andeutung einer biologisdien Ungleichheit ist weder wissenschaftlich noch religiös stichhaltig. Aber die Menschen sind auch geschidieliehe und kulturelle Wesen und nicht nur biologische Geschöpfe. Es ist nicht leicht, kulturelle Möglichkeiten in einer so kurzen Zeit nach der Sklaverei auszugleichen. Aber die Entscheidung des Obersten Bundesgerichtshofes hat uns die großen moralischen Mittel bewußt gemacht, die uns unsere Verfassung durch ihr Beharren auf Gleichheit als dem regulativen Prinzip der Gerechtigkeit in Besitz gegeben hat. Es ist schwer, das Leben einer solch hohen Norm anzugleichen, aber es ist notwendig, ganz gleich, welche die vorläufigen Schwierigkeiten auch sein mögen.

Wir können die ethnische Besonderheit aller Menschen nicht leugnen. Wir sind keine Universal-Menschen, und wir bilden Gemeinschafl:en gemäß den Kräfl:en ethnischer Verwandtschaft, die in der Geschichte wirksam sind. Aber diese natürlichen Gemeinschaften unterliegen immer dem Urteil: »So ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben?« Und unsere ethnische Verwandtschaft ist immer unserer gemeinsamen menschlichen Natur untergeordnet, d. h, der Wahrheit, daß "von *einem* Blut aller Menschen Gesehledner auf dem ganzen Erdboden wohnene, Jede Form des christlichen Glaubens, die nicht die natürlichen Tatsachen des Lebens und die natürlichen Verpflichtungen und Bindungen diesen letztgültigen Perspektiven und Urteilen unterwirft, wird zu einer sehr fragwürdigen Macht in der Gemeinschaft, weil sie etwas Letztgültiges zu einem Vehikel der Sunde macht. Aber vielleicht sind es nicht so sehr diese letzten Einsichten als gewöhnliche Redlichkeit angesichts von Bedrückungen durch die Gemeinschafl:, die uns fehlen. Auf jeden Fall ist dies eine Zeit der Prüfung der Kirche als einer Gemeinschaft der Gnade. Sie muß erweisen, daß sie, wenigstens ebenso gut wie der Sport, die Bruderschaft zwischen den Rassen herzustellen vermag.

Prof. Dr. R. Ntebuhr

606 West 122ndSt. New York, N. Y., USA

Voraussetzungen des Gesprächs

Zur katholischen Kritik des Evangelischen Soziallexikons

VON FRIEDRICH KARRENBERG

1.

Das Evangelische Soziallexikon hat als eine Gemeinschaftsarbeit auf breiter Front große Beachtung gefunden. Am auffälligsten ist das Echo aus der katholischen Kirche. Die Außerungen gehen von herzlicher Zustimmung bis zu unfreundlicher Ablehnung. Schon das ist interessant. Die katholischen Kritiker sind sich offenbar nicht einig. Die einen finden ein solches Beginnen geradezu aufregend. Man spricht von einer» Avantgarde des deutschen Protestantismus«, die aus dem Zusammenbruch des Obrigkeitsstaates und aus der Selbstwiderlegung des nationalstaatlichen Denkens die Konsequenzen gezogen habe. Gewiß könne man zu einzelnen Artikeln (z. B. Abendland) oder zur Darstellung einzelner Sachverhalte (z. B. des Probabilismus im Art. Kasuistik) Bedenken anmelden. Aber wenn man einmal erfaßt habe, »welcher Umschwung des Denkens der Gesamtkonzeption in der Absage an ein unreflektiertes Obrigkeits- und Untertanendenken und in der Absage an die Abstinenz der Kirche oder der Christen qua Christen im politischen und sozialen Raum liegt«, dann scheine es »fast unwichtig, danach zu fragen, in welchem Maß die einzelnen Lexikonbeiträge mit diesem Anspruch fertig geworden sind ...« Man könne bei genauerem Zusehen nur staunen »über die Höhe des Gelingens, die sozusagen im ersten Anlauf erreicht wurdee, Besonders hervorgehoben wird von den meisten katholischen Kritikern, daß das Buch auch in konfessioneller Hinsicht einen freiheitlichen Geist atme und daß der katholische Standpunkt mit großer Sachlichkeit und Ausführlichkeit dargestellt wird. »Was die einzelnen Artikel an jahrhundertealten Vorurteilen stillschweigend oder ausdrücklich wegräumen, könnte eine eigene Abhandlung füllen«, schreibt Roegele. Daß auch Johs. Messner dieser Ansicht ist, und daß P. Jostock geradezu von einem »Geist brüderlichen Verstehense spricht, freut einen besonders ... Bemüht haben wir uns jedenfalls darum. Die Ansicht von Schöllgen, daß die Zeiten für bloß theoretische Streitereien zu ernst sind, ist durchaus unsere Meinung. Dies ist auch der Grund, weshalb wir an dieser Stelle auf die kath. Kritik am Evangelischen Soziallexikon zurückkommen. Das Gespräch sollte nicht abreißen. Auch wenn es menschlich unmöglich scheint, zu einem Einverständnis zu kommen, sollten wir immer wieder versuchen, bestimmte Vorbelastungen auf ihre Berechtigung und Notwendigkeit hin zu prüfen.

2.

Diesem gemeinsamen Anliegen wird von den vielen Außerungen zum Ev. Soziallexikon eigentlich nur eine Besprechung von A. F. Utz-Fribourg nicht gerecht. Er ist der Ansicht, womit er freilich unter seinen Kollegen allein steht, wir hätten besser daran getan, von der Darstellung der katholischen Soziallehre ganz abzusehen. Er findet es, wie es scheint, auch ärgerlich, daß sich das Buch »evangelische nennt. Der Standpunkt der ev. Theologie werde doch im Grunde nur dort mit kurzen Worten dargestellt, wo es sich um rein theologische Dinge handelt. Abgesehen davon, daß der Kritiker das, was im Vorwort über die doppelte Absicht des Buches gesagt ist, offenbar nicht ganz verstanden hat, stimmt jener Einwand nicht. Denn schließlich sind Komplexe wie Arbeit, Beruf, Ehe, Ehelosigkeit, Eigentum, Geburtenregelung, Gleichberechtigung, Schwangerschaftsunterbrechung, Staat usw. usw. keine »rein theologischen Dingee. Unzutreffend ist ferner, daß grundsätzlich nur Mitarbeiter aus dem ev. Bekenntnis herangezogen worden sind. (Der Hauptartikel über kath. Soziallehre z, B. hat einen katholischen Verfasser.) Daß sozusagen ausschließlich nur auf Publikationen aus dem ev, Lager verwiesen wird, trifft selbstverständlich weder bei dem Stichwort Sozialethik noch bei den Stichworten zu, die sich mit dem Ganzen oder Einzelheiten der kath. Soziallehre (z. B. Mitbestimmung, Altenberger Programm usw.) befassen. Dem Verfasser des Artikels Naturrecht wird nicht nur Unkenntnis der kath. Auffassung, sondern auch zum Vorwurf gemacht, daß er bei den Literaturangaben zur Naturrechtslehre des Thomas v. Aquin nur auf eine

kurze Darstellung von Ernst Wolf verweist. Auch das stimmt so nicht. Bei der Literaturangabe zum Artikel Naturrecht ist an erster Stelle auf eine Artikelreihe des Verfassers in der Theol. Rundschau vom Jahr 1951 verwiesen, die ihn nicht eben als schlechten Sachkenner ausweist. Was also an Literatur unter dem Artikel angegeben ist, ist deutlich als Literatur erkennbar, die nach 1950/51 erschienen ist. Das mag genügen. Wir bitten um Verständnis, wenn wir sagen: So kann man natürlich nicht ersprießlich miteinander reden.

3.

Bleibt die Frage, wie es sonst damit steht? Ich möchte dazu etwas sagen auf Grund einer an sich wohlgemeinten Besprechung von Eb, Welty. Er anerkennt das durchgängige Bemühen, die einzelnen Gegenstände und Fragen von der Heiligen Schrift her anzufassen und zu lösen. Daß dabei oftmals eine endgültige abschließende Lösung nicht gelingen kann, hängt - darin trifft Welty sich mit Utz - »mit den ev. Grundauffassungen über Bibel und Bibelauslegung unausweichlich zusammen«. Da die ev, Theologie nicht von Naturrechtsnormen ausgeht, sei sie dauerndem Wandel unterworfen. Dazu darf man erstens sagen, daß das so nicht stimmt, daß das ein Zerrbild ist, und daß Welty, wozu das Lexikon immerhin einige Möglichkeiten geboten hätte, auch den Nachweis gar nicht führt. Man darf aber zweitens feststellen, daß auch die kath. Soziallehre so einheitlich nicht ist, wie es oft aussieht. Das bestätigt z. B. ein Aufsatz von O. *v,* Nell-Breuning (im Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 1956) in dem es heißt: »Die katholische Soziallehre wird vielfach - sei es bewundernd, sei es mißbilligend - als ein geschlossenes, ja abgeschlossenesLehrgebäude angesehen... Dem ist nicht so. Als Grundlage besitzt die katholische Soziallehre allerdings ein geschlossenes Menschenbild. Sobald es aber auch nur um die vertiefende Erklärung des Verhältnisses von Einzelmensch und Gemeinschaft geht, setzen die Probleme ein und beginnen schon die ersten Kontroversen ...« Ich würde hinzusetzen, daß diese Situation in der evangelischen Soziallehre nicht viel anders ist. Und das hat einen durchaus sachlichen Grund, den v. Nell-Breuning richtig wiedergibt, wenn er schreibt: Wo es um die Anwendung der tragenden Grundsätze auf die nach Ort und Zeit verschiedenen Gegebenheiten geht, vermehren sich nicht allein die ungelösten Fragen und die damit zusammenhängenden Meinungsverschiedenheiten ins Unabsehbare, - ins Unabsehbare! - so daß von einem abgeschlossenen Lehrgebäude schon deswegen keine Rede sein kann, weil die laufende Entwicklung fortlaufend neue Fragen stellt und alte Fragestände abwandelt. Ich glaube, man darf sogar hinzusetzen, daß das nicht nur sachbedingt ist, sondern daß dies sogar gut ist. Denn es ist ja nun drittens zu fragen, ob die Geschlossenheit eines Lehrsystems immer ein Vorzug sein muß, ob nicht die Fülle, die Lebendigkeit und Weite der christlichen Botschaft und das wirkliche Hören auf den andern darunter leiden muß und häufig gelitten hat. Die Frage ist, ob die katholische Soziallehre bereit ist, dies auch zu hören.

Mag sein, daß, wie es in einer Besprechung heißt, die Katholiken in dem Buch »noch viel mehr Gemeinsamkeiten finden können« als die Protestanten ahnen. Aber wenn die Freude an gewissen Gemeinsamkeiten nicht an der Oberfläche bleiben soll, dann gehört dazu die Bereitschaft, auch kritische Einwendungen und Bedenken wirklich zur Kenntnis zu nehmen. Bei Jostock ist das keine Frage. Er ist der Ansicht, wenn an einer Stelle in dem Lexikon gesagt werde, daß katholische Verlautbarungen i, A. weniger von eigenen Versäumnissen und eigener Schuld zu sprechen pflegten als protestantische, »so mag uns das ein Ansporn zur Selbstprüfung sein«, Aber selbst bei Welty ist das nicht ganz deutlich. Er erklärt mit Sätzen, hinter die man schon einige Fragezeichen machen könnte, die aber so kurz sind, daß man eine Diskussion des Naturrechtsproblems daran allein besser nicht anknüpft: Ohne Naturrecht kann man mit den Sozialproblemen überhaupt nicht fertig werden. Es sei ja auch typisch, daß bei uns immer wieder naturrechtliche Gedankengänge, Beweisführungen und Rückbezüge auf naturrechtliche und Sachverhalte gemacht würden. Man müsse den gesunden Menschenverstand fragen, und der rede eben naturrechtlich d. h. auf Grund natürlich einleuchtender Wahrheiten und auf Grund einer von Gott geschenkten Fähigkeit, in den Dingen zu lesen und aus den Dingen das Wesensgesetz sowie die Wesensforderungen herauszulesen, wobei die katholischen Gläubigen nicht daran

dächten, das Naturrecht von der Bibel zu trennen. Das Naturrecht sei ja in der Schrift offenbart, nicht wissenschaftlich, sondern in der Sprache der Verkündigung, eingekleidet in Gleichnisse und Beispiele oder in Form schlichter Lebensregeln für den Alltag. Nun, diese Auffassung ist bekannt. Wir haben auch an vielen Stellen dargestellt, wie wir darüber denken, und zwar keineswegs - wie man ja wohl bemerkt hat - nur negativ, aber freilich auch, warum das u. E. einfach nicht genügt. Es wäre wichtig zu wissen, warum man darauf nicht eingeht. Die protestantische Lehre hebt viel stärker die Doppelnatur des Natürlichen und die Abgründe des Natürlichen und Kreatürlichen hervor. Jedenfalls da, wo das reformatorische Erbe noch lebendig ist. Sie denkt von daher weniger hoch von den natürlichen Fähigkeiten des Menschen. Sie ist auch zurückhaltender in der Vergebung des Attributs ‚christlich« für irgendwelche gesellschaftlichen Einrichtungen. Ist das gar kein Anlaß, darüber nachzudenken, warum das so ist und ob daran nicht etwas ist, was man beachten sollte? Daß das so wenig geschieht, ist schade.

D. *Dr. F. Karrenberg*

Velbert (Rhld.), Parkstraße 4

Literatur

H.-D. Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. Hamburg: Furche-Verlag 1956. 247 S., 14,80 DM.

In dieser Zeitschrift sollen neben gelegentlichen Sammelbesprechungen jeweils nur einzelne für die evangelische Ethik besonders wichtige Neuerscheinungen besprochen werden. Zu diesen gehört ohne Frage Wendlands Buch, weil es ein lange vernachlässigtes Arbeitsgebiet in umfassender Weise neu aufschließt. Es werden uns »Entscheidungsfragen« vorgelegt, und dabei wird die Richtung gewiesen, in der die Antworten jetzt zu suchen sind.

Die erregendsten und m. E. besten Kapitel sind das sechste: *»Der soziale Humanismus und die Agape«* und das siebente *»Der instrumentale Mensch und das christliche Menschenbild«.* Hier wird deutlich: das rational-humanistische Menschenbild hat gerade mit seinem individualistischen Ansatz die Konformität des modernen Menschen in Ost und West befördert und damit dem Kollektivismus vorgearbeitet (152f.). Hier kann nur ein neuer, christlicher Humanismus das Verhängnis aufhalten: »Denn Gott will Menschen durch Menschen lieben. Hier in der göttlichen Agape ist Divinität Humanität und Humanität Divinität, nur hier« (156). Im Sinne Bonhoeffers heißt *es* dann: »Wir brauchen nicht unverbindliche Redensarten über sehristliehe Grundlagen unserer Kultur<, sondern die tragende Gewißheit der Anwesenheit, der Wirklichkeit Gottes in der Welt, für den Menschen« (159). Der »verweltlidien Gesellschafte ist hier freilich durch theologische Belehrung nicht zu helfen, sondern nur durch »Bcwährung in dem Leben der weltlichen Chrisrenheit«, die immer wieder gegen die Gleichsetzung angeblich humaner Bestrebungen mit den Interessen machthungriger Gruppen protestieren wird (167). Dabei ist sie, wie W. selbst hervorhebt, auf die Zusammenarbeit mit anderen Kräften angewiesen (186 f.). Ist darum nicht auch der weltliehe Humanismus als Bundesgenosse zu begrüßen? Bei W. ist dies weithin durch das Interesse überdeckt, diesem Humanismus seine Unzulänglichkeit nachzuweisen.

Im dritten Kapitel kommt *»der Ansatz der evangelischen Soziallebre«* in einer für W.s Versuch sehr bezeichnenden Weise systematisch zur Darstellung. Man wird diesem überaus wichtigen Kapitel nur gerecht werden können, wenn man sich vor Augen hält, daß der Verfasser uns von der Diskussion der theologischen Grundsatzfragen aus zu einem Durchbruch nach vorn zu den konkreten Problemen der Sozialethik führen will. Bis auf wenige Ausnahmen (etwa eine kurze Auseinandersetzung mit Gogarten, 231) verzichtet er deshalb auf die innertheologische Polemik. Statt dessen sudir er die in den letzten Jahren so heftig diskutierten verschiedenen Ansätze zur Neubegründung der evangelischen Sozialethik wie in einem Brennspiegel miteinander zu vereinigen und das allen Gemeinsame hervorzuheben. Dieser für deutsche Theologen

leicht befremdlich wirkende Versuch ist im Ganzen durchaus gelungen; man sollte sich nicht wundern, wenn dafür der Preis gezahlt werden mußte, der bei einer solchen Zusammenschau auch anderswo gezahlt wird: daß nämlich oft die Konturen nicht mehr ganz scharf herauskommen. Auch eine spätere Geschichtsschreibung wird vermutlich sagen: die zwischen den beiden Weltkriegen entstandene neue Theologie sucht jetzt immer intensiver das Problem der christlichen Verantwortung für die Welt zu meistern. Und da gibt es - bei allen Verschiedenheiten - nun doch schon sehr vieles Gemeinsames unter uns. So wird der Verfasser auf weite Zustimmung rechnen können, wenn er als die drei Fehlansätze der früheren evangelischen Soziallehre nennt (62 ff.): den liberalen Dualismus, in dem das Christliche nur als innerliche Haltung des einzelnen verstanden wurde; die idealistische Theologie der Schöpfungsordnungen, die ebenso wie die liberale Haltung die Verantwortung der Kirche für die Welt negierte (der Verfasser distanziert sich in diesem Zusammenhang dankenswerterweise von »seiner eigenen theologischen Jugendposition«: 225, Anm, 11); als dritter Fehlansatz wird der „soziale Chiliasmus" genannt, also eine Erwartung des diesseitigen Reiches Christi in utopischer Form. Diesen Abgrenzungen wird als die eigene Position gegenübergestellt der »universale Ansatz«: »Reich Gottes und Reich der Welt«. Denn die christliche Soziallehre »kann nicht von einzelnen dogmatischen oder ethischen Teilbegriffen ausgehen, mögen diese an sich noch so wichtig sein, wie der Begriff der Heiligung oder der Nachfolge oder der Nächstenliebe« oder andere es sind. »Universal ist allein die Verkündigung der zukünftigen und gegenwärtigen Wirklichkeit des Reiches Gottes« (67). W. versucht nun, das Auftreffen des eschatologischen Reiches auf die Gegebenheiten der alten Welt zu beschreiben. Das eschatologische Reich und sein Liebesgebot treffen auf die »Ordnungen für das Weltreich«, die W. zunächst mit Bonhoeffer »Mandate« nennt (78), aber auch »Erhaltungsordnungene zu nennen bereit ist, wenn der Begriff nicht nur auf die Schöpfung, sondern vor allem auch auf die Eschatologie bezogen wird (80), und auf die drittens auch der Begriff Institutionen angewandt werden muß, »um den geschichtlichen, und zwar vor allem den sozialen und rechtlichen Charakter dieser Ordnungen zu erfassen« (81). Für die Methode des ganzen Werkes entscheidend dürfte der Satz sein: »Diese >theologische< Sicht der Grundordnungen schließt die »ontologisches nicht aus, sondern vielmehr in sich ein. Denn jeder dieser Ordnungen kommt krafl der Stiftung Gottes ein eigentümliches Sein zu, das von einer empirisch arbeitenden Soziologie nodi nicht erfaßt werden kann« (79). Hier werden Theologie und Soziologie aufeinander hingewiesen. Die römische Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade und die daraus resultierende Begründung der Ethik in der Entelechie alles Seienden ist hier der Intention nach vermieden: Stiftung ist nämlich für W. das Handeln der Barmherzigkeit Gottes, »daß er inmitten des smundus diabolie (Reichs des Teufels) dem Teufel widerstehre (78). Andererseits wird die evangelische Sozialethik aus der sterilen Ignorierung gesellschaftlicher Entwicklungen befreit, die ihr so lange geschadet hat.

Nach W.s Meinung entstehen durch »den überschritt Christi und seiner Gemeinde in das Reich der Welt« christliche Ordnungen, die geschichtlichen Charakter tragen und somit auch allen Gefahren der Dämonisierung weltlicher Ordnungen ausgesetzt sind. Nach seiner Meinung war diese Gefahr jeweils dort besonders akut, wo »der Gottesdienst an pneumatischer Kraft und Fülle verlor«, d. h. wo »der Dienst der Anbetung und das Sakrament aus ihm entfernt wurden« (97). Hier meldet sich das besondere liturgische Interesse des Verf.s zu Wort. Sicher besteht zwischen dem Gottesdienst der Kirche im weitesten Sinne und ihrem Dienst an der Welt ein Korrespondenzverliältnis. Ist es aber richtig, nach einer besonderen Beziehung zwischen der »Gestalt« des christlichen Gottesdienstes und dem sSozialethos der Kirdie« zu fragen (ebd.)? Zwar vermerkt man mit Dank, daß W. sich der Gefahren des »Ritualismus« bewußt ist (98). Die Gegner der liturgischen Bewegung werden zur Kenntnis nehmen müssen, daß solche Interessen die Kirche durchaus nicht zwangsläufig in »ein Abseits von der Welt« führen müssen (117). Der Rezensent gesteht trotz allem freimütig, daß ihm die Begründung der evangelischen Sozialethik im »missionarischen Angriff der Kirche auf die Welt« theologisch sachgemäßer zu sein scheint als die Zwischenschaltung der gottesdienstlichen »Formen-

welt und Formensprache« (99), die im Ansatz W.s im Grunde auch entbehrlich zu sein scheint. Vielleicht würde sich in der Durchführung dann auch zeigen, daß das »Historisch-Christliche« jeweils noch um einige Grade weltlicher ist, als dies bei W. zum Ausdruck kommt. Aber auch diese letzte Frage gilt wieder mehr dem theologischen Ansatz als der sozialethischen Durchführung, die an realistisch zupackender »Weltlichkeir« ein überaus erfreuliches Novum in der sozialethischen evangelischen Forschung der Gegenwart darstellt. Man kann deshalb nur wünschen, daß dies Buch in möglichst weiten Kreisen sorgfältige Beachtung findet.

W. Schweitzer

Bibliographie

Die Bibliographie der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« steht in einem doppelten Verweisungszusammenhang. Sie ist einmal gewiesen an ethische Untersuchungen aus dem Raum christlichen Denkens, zum anderen an ethische Problemstellungen sowie deren Randgebiete aus dem säkularen Raum unter Einschluß derjenigen Fragen, die für die ethische Problematik relevant sind. Um eine klare übersicht über die Vielfalt der Fragestellungen zu gewinnen, wird sich die Bibliographie in jedem Heft einem besonderen Problemkreis zuwenden, in diesem Heft Erscheinungen aus dem Raum der Politik.

Dr.H.Kühne

POLITIK

1. Grundlegung

Adorno, Th. W.: Bemerkungen über Statik und Dynamik in der Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1956/2. S. 321 bis 328.

Auer, Albert: Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute. Graz, Wien, Köln: Styria 1956.398 S.. 15.30 DM.

Brill, Hermann L.: Gewaltenteilung im modernen Staat. Gewerkschaftliche Monatshefte 1956/7. S.385-393.

Brüning, Walter: Der Mensch als handelndes Wesen. Universitas de Córdoba (Argentinien) 1955. 42 S.

Carlson, Edgar M.: The Church and the Public Censciense, Philadelphia: Muhlenberg Press 1956. 104 S., 1.75 $,

Cullmann, Oscar: Der Staat im Neuen Testament. Tübingen: Mohr 1956. 84 S.• 8,- DM.

Dietze, Gott/ried: Ober Formulierung der Menschenrechte. Berlin: Duncker & Humblot 1956. 178 S., kart. 12.60 DM. Lw. 14,60 DM.

Dombois, Hans (Hrsg.): Recht und Institution. Wit. ten: Luther-Verlag 1956. 72 S., 4,80 DM.

Dombois, Hans (Hrsg.): Macht und Recht. Berlin-Grunewald: Luther-Verlagshaus 1956. 201 S., 14,50 DM.

Ellwein, Thomas: Klerikalismus in der deutschen Politik. (Heiße Eisen, Bd. 1.) München: Isar-Verlag 1955. 305 S., 9,80 DM.

Fechner, Erich: Rechtsphilosophie. Entw. einer Soziologie und Metaphysik des Rechts. Tübingen: Mohr 1956. XX, 303 S., br. 22,- DM, Lw. 26.- DM.

Freund, Ludwig: Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese. Frankfurt/Berlin: Metzner 1955. XII, 318 S., 16,- DM.

Guradze, Heinz: Der Stand der Menschenrechte im Völkerrecht. Göttingen: O. Schwartz 1956. XIV, 236 S , 28,50 DM.

Hillerdal, Gunnar: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1955. 320 S.. Lw. 21,- DM.

Hippel, Ernst von: Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln. Meisenheim: Westkulturverlag 1955. Bd. I, 404 S., kart, 27,- DM, geb, 29,50 DM.

Hippel, Fritz von: Die Perversion von Rechtsordnungen. Tübingen: Mohr 1955. XVI, 214 S., Lw. 15.80 DM.

Koellreutter,Otto: Staatslehre im Umriß. Göttingen: Gött. Verlagsanstalt 1955. 307 S., 16,80 DM.

Koestler, Arthur: The Trail of the Dinosaur and other Essays. London: Callius 1955.253 S., 15 s.

Lenz, Hubert: Die Kirche und das weltliche Recht. Köln: Badrem 1956. 440 S.• 28,- DM.

Nawiasky, H.: Allgemeine Staatslehre. Teil 3: Scaarsrechrslehre, Einsiedeln Köln: Benziger 1956. XIV, 176 S.. 18.25 sfr.

Parkin, Cbarles: The Moral Basis of Burk's Political Thoughr, London: Carnbridge University Press 1956.1525.,12 s 6 d.

Roegele, Otto: Kirdie und Politik. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1956.63 5., 1,60 DM.

Schneider, Peter: Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt. Stuttgart: Deutsehe Verlagsanstalt 1956. 320 S., 12,- DM.

Sternberger, Dol/: Bemerkungen über den Gegenstand der Politik. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsyenologie 1956/3. S. 396-409.

Tillich, Paul: Die Philosophie der Macht. Berlin-Dahlem: Colloquium-Verlag 1956. 36 S., 1,50 DM.

Von tobel, Jacques: Johann Caspat Bluntschli's Lehre von Reche und Staat, Zürich: Schulthess 1956. XX, 248 S., 15,- DM.

Walz, Hans Hermann: Der politiscae Auftrag des Protestantismus in Europa. Tübingen: Mohr 1955. 84 S., 4,80 DM.

Weber, Max: Staatssoziologie. Herausgegeben von Dr. Johannes WindteImann. Berlin und Münchens Duncker & Humblot 1956. 129 S., 9,60 DM.

2. Demokratie, Parteien, Verbände

Bracher, Karl Dietrich: Die Auflösung der Weimarer Republik. Stuttgart und DüsseIdorf: Ring-Verlag 1955. XXIII, 754 S., 27.80 DM.

Col«, T.: Neo-fascism in Western Germany and Italy. Amer. Polle. Science Rev. 1955/49. 131—143.

Eschenburg, Theodor: Herrschaft der Verbände? Snrrtgart: Deuesdie Verlagsanstalt 1955. 87 5., 3.80 DM.

Eschenburg, Theodor: Staat und Gesellschaft in Deuesdiland, Stuttgarr, Sdrwab 1956. 807S., 32,50 DM.

Flechtheim, Ossip K. (Hrsg.): Die deutsdien Parteien seit 1945. Quellen und Auszüge. Köln und Berlin: Heymann 1955. VIII, 158 S., kart, 5,70 DM.

Heydte, Friedrich August Frbr. von der und *Sacherl, Kerl.* Soziologie der deutsdien Parteien. Mündiem Isar Verlag 1955. 367 S., Lw. 16,80 DM.

Neumann, Siegmund: Parteien in der Bundesrepublik. Stuttgart-DüsseIdorf: Ring-Verlag 1955. XXXII, 558 S., 28.80 DM.

Rackmann, Emanucl: Israel's ernerging constitution. New York: Columbia University Press 1955. XVI, 196 S.

Schärf, Adol/: Österreichs Erneuerung 1945-1955. Das erste Jahrzehnt der Zweiten Republik. Wien: WienerVolksbuenhandlung1955. 420 5.,120,- S.

Schürholz, Franz: Die deutsdien Gewerkschaflen seit 1945. Praktische Arbeit und Reformbedürfnisse. Düsseldorf: Rechtsverlag 1955. 62 5., kart. 3,- DM.

Sternberger, Dol/: Lebende Verfassung. Studien über Koalition und Opposition. Meisenheim 1956. 159 S, 13.20 DM.

Unkelbach, Helmut: Grundlagen der Wahlsystematik. Göttingen: Vandenhoedt & Rupredie 1956. 215 5., 12,80 DM.

3. Totalitarismus

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrsdrafl, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1955. 782 5., kart. 17.- DM. Ln. 19.50 DM.

Benton, Wilbourn E. und *Grimm, Georg:* Nuremberg. German VIeWS of the war trials. Dallas: Souehern Method. University Press 1955. 232 S.

Bracher, Karl Dietrich: Die Stufen der Gleichschaltung in Deutschland 1933/34. VierteIjahrshefte für Zeitgeschichte 1956/1. S. 30—42.

Christlicher Widerstand gegen den Faschismus, Berlin: Union-Verlag 1955. 155 5., 3,50 DM-Ost.

Delp, AI/red: Im Angesicht des Todes. 5. Aufl. Frankfurt: Knecht 1956. 234 5., 8.80 DM.

Kühner, Otto-Heinrich: Wahn und Untergang 1939 bis 1945. Stuttgartr Deutsche Verlagsanstalt 1956. 300 5., 12,80 DM.

Neurohr, Jean: Der Mythos vom Dritten Reich, Zur Geistesgeschidu» des Nationalsozialismus. Stuttgart: Cotta 1956.270 5., 18,50 DM.

Poliakov, Leon und *Wul/, [ose]:* Das Dritte Reich und die Juden. Berlin-Grunewald: arani-Verlag 1955. X, 4575., 39,50 DM.

Ritter, Gerhard: Carl Goerdeler und die deutsehe Widerstandsbewegung. Stuttgart: Deutsehe Verlagsanstalt 1956. 647 5., 19,80 DM.

Shaull, Richard: Encouter with Revolution. New York: Haddam House 1955. 146 5., 2.50 $.

Ulbricht, Walter: Zur Gescbidue der neuesten Zeit. Bd. I, 1. Berlin: Dietz 1955. 452 5., 4,20 DM-Ost.

4. Sowjet/ragen

Abeken, Walter: Zur wirtschafllidien und wirrschaftspolitischen Situation in der sowjetischen Besatzungszone. Offene Welt 1955/36. S. 39-49.

Bartosek, Hejd«: Tsdiediisch-sowjetischeBeziehungen. tsch.). Praha: Statni Naklad. poli. Lit, 1955. 144 S.

Blackett, P. M. S.: Atomic Weapons and East - West Relations. London: Cambridge University Press 1956. 100 S. , 8 s 6 d.

Ganguli, B. N.: Ecconomie development in new China. Bombay und London: Oxford University Press 1955. 92 S.

Die internationalen Beziehungen im Fernen Osten. Berlin: Akademie-Verlag 1955. XII, 647 5., 19.- DM-Ost.

Dübel, Sieg/ried: Deutsdie Jugend im Wirkungsfeld sowjetischer Pädagogik. Bonn: Dt, Bundesverlag 1955. 88 5.• br, 1,60 DM.

Falk, Heinrich: Kirdie und Kommunismus. Der dialekt. Materialismus und seine Verurteilung. Düsseldorf: Pannos-Verlag 1956. 106 S., 2,80 DM.

Forstet, William Z.: Geschichte der kommunistisenen Partei der Vereinigten Staaten. Berlin: Dietz 1956. 836 5., 13,80 DM-Ost.

Sternberg, Fritz: Marx und die Gegenwart. Köln: Vg. f. Politik u. Wirtschaft 1955. 388 S., 16,80 DM.

Jolly: L'Asie d'aujourd'hui. Idealisme et realites. Rev. Déf. nat. 1955/20. S. 407-419.

Karisch, Ruaol/: Der Christ und der dialektische Materialismus. Berlin: Morus-Verlag 1956. 184 S., kare, 5,40 DM. Hlw. 6,80 DM.

Koch, Nikolaus: Revolution im Wehrdenken, Gemeinschaft und Politik. 1956/4. S. 17-24.

Kolonizki, P. F.: Kommunistische und religiöse Moral. Bonn: Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen 1956. 36 S.

Lange, Ma" Gustav: Marxismus - Leninismus - Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus. Stuttgart: Klett 1955. 210 S., 12,80 DM.

Lange, Max Gustav: Wissenschaft im totalitiren Staat. Stuttgart-Düsseldorf: Ring-Verlag 1956. XX, 296 S., 18,- DM.

Meissner, Boris: Die Sowjetunion, die baltischen Staaten und das Völkerrecht. Köln: Verlag für Politik und Wirtschaft 1956. XI, 377 S., 25,- DM.

Meissner, Boris: Sowjetrußland zwischen Revolution und Restauration. Köln: Verlag für Politik und Wirtschaft 1956. 231 S., 11,80 DM.

Mitrany, David: Marxismus und Bauerntum. München: Isar-Verlag 1956.298 S., Lw. 17,80 DM.

Piguet, I.-e/auae: Repondre au Marltisme. Revue de Theologie et dePhilosophieI956/I1. S. 23-108.

Possony, Ste/an T.: Jahrhundert des Aufruhrs. Die kommunistische Technik der Weltrevolution. München: Isar-Verlag 1956. 470 S., 19,80 DM.

Rauch, Georg von: Geschichte des bolschewistisdten Rußlands. Wiesbaden: Rheinische Verlagsanstalt 1955. 607 S., 21,80 DM.

Ungern-Sternberg, Roaerich von: Die auswärtige Politik der Sowjetunion. Geist und Tat 7/56. S. 198 bis 203.

Walker, Richard L.: China unter dem Kommunismus. Stuttgart: Vorwerk 1956. 452 S., 16,80 DM.

Weidlé, Wladimir: Rußland, Weg und Abweg. Seuregart: Deutsche Verlagsanstalt 1956. 239 S., 12,80 DM.

Bemerkungen des Schriftleiters

Der Beitrag des holländischen Systematikers *H. van Oyen,* der seit einigen Jahren in Basel lehrt, soll in unserer Zeitschrift die Diskussion über die Grundlegung der evangelischen Ethik in Gang bringen. Er stellt uns vor die Frage: Kann der Grundgedanke K. Barths, daß die Freiheit Gottes auch in der Ethik gewahrt werden muß, so durchgeführt werden, daß man auf die Hinweise auf Grenzfälle verzichtet? Daneben wird man beachten müssen, daß van Oyen die angeführten Einzelprobleme (Selbstmord, Euthanasie, Todesstrafe, Schwangerschaftsunterbrechung) hier nur skizziert hat; wir werden in dieser Zeitschrift auf jedes dieser Probleme einzeln noch ausführlicher eingehen müssen. Abweichende Urteile über die Todessehnsucht des Menschen oder die soziale Indikation bei der Schwangerschaftsunterbrechung sollten den Blick nicht von der hier gestellten Grundfrage ablenken. - Der Beitrag des Leiters des Sozialamtes der westfälischen Kirche, Klaus *von Bismarck,* soll auf bestimmte Veränderungen der sozialen Struktur aufmerksam machen, die in der Kirche allzu leicht übersehen werden. Die Folgerungen für das kirchliche Handeln und die kirchliche Ordnung konnten naturgemäß nur angedeutet werden. Daß sie für die rechte Ausführung des Auftrages der Kirche in der Welt große Bedeutung haben, liegt auf der Hand. - über die intermediären Kräfte im staatlichen Leben der Gegenwart sind weithin unklare Vorstellungen vorhanden. Handelt es sich nicht um Gruppenbildungen und Einflüsse, die das Wesen der staatlichen Autorität untergraben? Dahinter verbirgt sich oft eine Abwertung der Demokratie, bzw, ein Mißverständnis ihres Wesens. *U. Stheuners* Aufsatz wird hier fraglos klärend wirken und zu weiterer Diskussion Anlaß geben. Ihm liegt ein Vortrag vor der Evangelischen Akademie Loccum zugrunde.

Ein Wort noch zur Rubrik: Kommentare und Dokumente. Unsere Zeitschrift sieht es nicht als ihre Aufgabe an, Tagesereignisse zu kommentieren; sie wird andererseits nur selten kirchliche oder sonstige Dokumente im vollständigen Wortlaut bringen. In der Regel wollen wir in Kommentaren zu bleibend bedeutsamen Dokumenten oder Ereignissen Stellung nehmen (Beispiel: Niebuhrs Kommentar). Daneben soll in dieser Rubrik auch Raum für kurze Diskussionsbeiträge freigehalten werden (Beispiel: Karrenbergs Antwort auf katholische Äußerungen). Wir hoffen, daß sich unsere Leser an dieser Stelle künftig ebenfalls zu Worte melden.

W. Sm.

Der Christ
und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter

VON HELMUT THIELICKE

1. Das Atomzeitalter stellt den Christen teils vor dieselben Fragen des Krieges wie bisher, teils vor neue Fragen:

a) vor *dieselben* Fragen, insofern die Atomkraft nur eine technische Verlängerung des menschlichen Arms ist. Dadurch wird die Schöpfungsvollmacht des Menschen (»Machet euch die Erde untertan«) ebenso erweitert, wie andererseits der Aktionsradius der durch die Sünde provozierten Zerstörungskräfte vergrößert wird. Die Zwielichtigkeit des gefallenen Menschen erfährt also eine Intensivierung. Insofern erhalten alle Probleme menschlicher Existenz schärfere Konturen; aber es ist dasselbe Menschenbild, das durch diese Konturen begrenzt wird.

Die Kernfrage des Atomzeitalters ist also nicht ein technisches, sondern ein anthropologisches Problem. Die Zuständigkeit der Kirche für Atomfragen bezieht sich ausschließlich auf diesen Gesichtspunkt.

Daß dieser Gesichtspunkt freilich auch der entscheidende ist, geht aus der - von Christen und Nicht-Christen gleichermaßen zu treffenden - Feststellung hervor, daß die Menschen der Gegenwart im Grunde nicht die Atombombe, sondern die Tatsache fürchten, daß die Atomkraft in die Verfügbarkeie des Menschen geraten ist. Man fürchtet nicht die Waffe, sondern die Hand, die sie führt.

b) Gleichzeitig steht der Christ im Atomzeitalter aber auch vor *neuen* Fragen, die aus der Beobachtung stammen, daß die Obergewalt der nuklearen und supernuklearen Waffen nicht nur die Größenordnung kommender Kriege ins Unermeßliche erweitert, sondern den Krieg *wesensmäßig* verändert. Der kommende Krieg zwischen Gegnern mit halbwegs äquivalenten Atom-Potential wird nicht nur zur Vernichtung des Gegners, sondern gleichzeitig zur Selbstvernichtung führen. Diese Veränderung läßt sich durch den von Hegel übernommenen Gedanken Karl Marx' veranschaulichen, daß die Quantität - nämlich die gesteigerte Größenordnung der Zerstörungskräfte - in Qualität umschlage, d. h. daß sie ein neues Wesen zeitige: in diesem Falle das Wesen des Krieges als einer Form von Selbstvernichtung. Er hat nicht mehr nur mit dem Töten, sondern er hat von jetzt an auch mit dem Selbstmord zu tun.

Diese Veränderung in der Qualität und nicht nur in der Quantität des Krieges kann nur bedeuten, daß es keine nuklearen Kriege geben darf und daß es folglich auch keine Diskussion über das Recht eines justurn bellum geben kann. Denn der Begriff des justurn bellum, der in der Regel identisch ist mit dem des Verteidigungskrieges, ist nur so lange sinnhaft, wie Verteidigung möglich ist und also Chancen des Oberlebens bestehen. Wenn aber Angriff sowohl wie Verteidigung bei gleichrangigen Atommächten identisch sind mit Selbstvernichtung, entfallen diese Unterscheidungen und damit auch der Begriff des justum bellum.

H. Von hier aus ergibt sich die Frage, wie sich die Kirche zu dieser Situation zu stellen habe. Eine christliche Forderung, im Hinblick auf die genannte Selbstzerstörung keine Atomwaffen herzustellen, halte ich für unrealistisch und darum für eine das kirchliche Wort diskreditierende Phrase. Ich verstehe unter »unrealistisch« hier nicht primär einen politischen, sondern einen theologischen Begriff. Er bedeutet, daß eine solche Forderung nicht mit der Menschennatur post lapsum rechnet. Diese ist dadurch charakterisiert, daß menschliche Existenz durch Angst und Mißtrauen bestimmt *ist*, weil sie *sich in* einer Welt befindet, die mit unberechenbar gewordenen Menschen und Mächten angefüllt ist. Die Geschichte vom babylonischen Turmbau (Gen. 11, 1 ff.) *beschreibt* diese Welt der füreinander unberechenbar Gewordenen, der voreinander Geängsteten und darum zentrifugal Auseinandergetriebenen.

Dieser unter theologischem Aspekt sich zeigende menschheitliche Zustand aktualisiert sich in folgender Weise:

Aus Angst, daß der andere Partner doch heimlich Atomwaffen produzieren könnte oder daß seine Abrüstung nicht genau mit der eigenen Abrüstung synchronisiert wäre oder daß er den Auslöseknopf für einen nuklearen Angriff einen Moment eher auslösen könnte, wird der eine Partner auf den relativen Sicherheitsfaktor der Äquivalenz der Kräfte nicht verzichten. Eine Welt, die ihre verbindende Mitte verloren hat, führt notwendig dazu, daß *sich die* urtümliche Gemeinschaft in gegeneinander mißtrauische Kontrahenten zerlegt. Diese Feststellung muß der erste Satz jeder christlichen Geschichtstheologie sein. Der verlorene Friede aber zieht als Surrogat das Sicherheitsbedürfnis nach sich. Das Sicherheitsbedürfnis von Partnern jedoch, die gegeneinander mißtrauisch sind, drängt zur Erhöhung der eigenen Stärke. Insofern wäre die Forderung, Atomwaffen abzuschaffen, in einem theologischen *Sinne* unrealistisch.

III. Dieses Moment des Unrealistischen wird noch durch einen anderen Gesichtspunkt verstärkt: Auch wenn der Christ den Satz Jakob Burckhardts, daß Macht als solche böse sei, nicht nachsprechen kann - da hier das Machtwesen in unerlaubter Weise mythisiert und als personhafter Träger einer Rolle dargestellt wird -, so ist dieser Satz in entmythisierter Form dennoch richtig. In dieser Gestalt lautet er dann so: »Der« Mächtige ist gefährlich, weil der Mensch böse ist. Denn im Maße seiner Macht erhöht sich der verführerische Trieb zur Hybris und zur Gottähnlichkeit. Darum besteht die Kunst der Demokratie vornehmlich darin, Macht zu teilen, zu kontrollieren und also ihre Akkumulation an *einer* Stelle zu verhüten. Dieses Bestreben entstammt weniger einem Mißtrauen gegenüber der *Macht* als einem Mißtrauen gegenüber »dem« *Mächtigen.* In diesem Mißtrauen drückt sich ein unwissendes Rechnen mit dem Faktum des Sündenfalles aus, so gewiß es ja unterstellt, daß der Mensch in seinem So-Sein weder ein *Monopol* an Macht noch einen bestimmten *Grad* von Macht erträgt.

Von hier aus fällt ein neues Licht auf den unrealistischen Charakter der Forderung, Atomwaffen abzuschaffen. In Verbindung mit dem Gedanken, daß ja der andere nie mit Sicherheit dieser Forderung entspricht und daß also mit einer heimlichen (weil grundsätzlich unkontrollierbaren) Akkumulation von Atom-Macht an einer Stelle der Welt zu rechnen ist, bedeutet die eigene Ausstattung mit Atom-Macht, daß man eine Zähmung des

Mächtigen mit Hilfe einer Gewaltenteilung versucht. So gewiß die Akkumulation von Macht an *einer* Stelle gefährlich ist, bedeutet die Teilung der in der Welt vorhandenen nuklearen Gewalt eine gewisse Neutralisierung und eine gewisse Garantie, äußeren Frieden zu erhalten. Damit wird wiederum ein altes Wissen der Menschheit um das Problem der Macht auf eine neue Situation anwendbar.

IV. Der auf diese Weise erstrebte und vielleicht auch zustande kommende Friede wird durch zwei Momente charakterisiert sein:

a) Er ist ein Friede aus Angst. Für die Welt außerhalb des Evangeliums gilt nicht der erlöste Friede des göttlichen Wohlgefallens (eudokia, Lk. 2, 14), sondern der unerlöste Friede der Welt (Joh. 14, 27), nämlich das Stillehalten aus Angst und eine Ordnung der Welt, die nichts anderes ist als die Neutralisierung der Elemente der Unordnung. An die Stelle der dilectio filialis (Kindesliebe) ist der timor servilis (Knechtsfurcht) getreten.

Die Frage, wie dieser Zustand theologisch zu interpretieren sei, wird man wohl nur mit dem Hinweis auf den noachitisdien Bund (Gen. 9) beantworten können. In diesem Bunde werden die Schöpfungsaufträge und Schöpfungsverheißungen Gottes wiederholt, aber mit einigen charakteristischen Nuancen: Mit dem Befehl »Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde!» wird die andere Aussage verknüpft, daß »Furcht und Schrecken vor euch her sein wird«. Und die Heiligkeit des von Gott geschaffenen Lebens wird durch die Drohung gesichert, daß »wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden«. An die Stelle der Schöpfungsordnung tritt die Notverordnung der gefallenen Welt. »Von Anbeginn an - ap'arches, von der Schöpfung her - ist's nicht also gewesen« (Matth. 19, 8). Diese Notverordnung ist dadurch charakterisiert, daß Gott die gefallene Welt vor sich selbst mit ihren eigenen Mitteln schützt und sie gleichsam homöopathisch (similia similibus) behandelt: Die in der gefallenen Welt ausgebrochene Gewalt menschlicher Selbstherrlichkeit wird gegen sich selber mobil gemacht, indem sie in kriminelle und in Strafgewalt zerlegt wird. Nicht nur das malum hat Macht, sondern auch die Instanzen (Staat, Recht, Polizei usw.), die das arcere malum betreiben. Ebenso wird die Furcht durch Furcht begrenzt: Die Furcht voreinander, die zum Vergießen von Menschenblut führt, wird in Schach gehalten durch die Furcht vor Rächung der Untat, vor Strafe und vor Sühne. (Das ist genau die Definition dessen, was Luther den timor servilis nennt.) Die theologische Ethik muß lernen, die alte Lehre von der providentia Dei, die von den in die Welt eingestifteten causae secundae spricht, auch auf den Gedanken der Notverordnungen in der gefallenen Welt anzuwenden: Gott erhält diese gefallene Welt paradoxerweise mit Hilfe der ihr immanenten Mächte der Zerstörung und des Aufstandes. Diese haben also hier den Rang der causae secundae. Sie werden zu Zeichen des göttlichen Erbarmens, weil Gott selbst das, was von Haus aus Zeichen des Aufstandes wider ihn ist, dem Menschen Zum Besten kehrt und es zu einem Mittel seiner Erhaltung, zum Zeichen seiner Geduld und zum Träger von Verheißungen macht. In diesem Sinne ist (oder kann jedenfalls sein) der Friede aus Furcht eine äußerste Form dieses Lebensgesetzes, das der gefallenen Welt im noachitischen Bunde gewährt ist.

b) Als zweites Kennzeichen des so zustande gekommenen Friedens ist festzustellen, daß er sehr relativ ist. Seine Relativität besteht darin, daß es ja nicht um eine echte Befriedung,

sondern nur um ein Stillehalten geht. Die Neutralisierung der selbstzerstörerischen Kräfte ist eine oberflächliche *Symptom-Therapie* gegenüber dem Organismus der Menschheit. Sie ist aber außerstande, den Organismus selber zu heilen. Um ein Wort Goethes abzuwandeln: Indem die Menschheit technisch fortschreitet (und dieser Fortschritt auch nicht ohne Einfluß auf die Entstehung von Kriegen ist), bleibt der Mensch selber derselbe. Da das Geheimnis des Krieges aber der kriegerische Mensch ist - genauso wie das Geheimnis der Macht der Mächtige ist -, wird der Krieg nicht radikal abgeschaffi: werden, sondern nur einen Gestaltwandel erfahren: Er wird sich in der Epoche supernuklearer Waffen vom Militärischen, jedenfalls vom nuklear Militärischen, hinweg auf die Ebenen der Wirtschaft, des Sozialen und des Ideologischen verlagern. Mit einem Schlagwort formuliert ließe sich sagen: Die Kriege der Zukunft werden sich von denen der Vergangenheit durch die Temperatur unterscheiden: die heißen werden zu kalten Kriegen werden.

Hier entsteht eine neue Frage für die Christenheit. Denn ganz abgesehen davon, daß die Funken jener »kalten Feuer« immer wieder in bedenkliche Nähe des nuklearen Pulverfasses kommen müssen und die Menschheit darum stets in unmittelbarer Nachbarschaft der äußersten Möglichkeiten leben wird, ist die Christenheit auch um dieses in allem Widerstreit sich äußernden »kriegerischen Menschen« willen zu einem Wort aufgerufen.

V. Dieses Wort kann sich nur auf die doppelte Frage beziehen, was sie zu »predigen« und was sie zu »raten« habe.

a) Die Predigt: Aus dem Gesagten ist bereits hervorgegangen, daß die Entstehungsursache des kalten und des heißen Krieges in den innersten Bezirken des gefallenen Menschen zu suchen ist. Die Christenheit findet sich gegenwärtig in der verheißungsvollen Situation, ihren Hinweis auf die von allen Seiten gesuchten heilenden Kräfte nicht primär als institutionellen und organisatorischen Rat gestalten zu dürfen, sondern ihn wirklich einen Hinweis auf Größe, Elend und Berufung des Menschen sein lassen zu müssen. Sie verwaltet das Zentrum und soll darum nicht an der Peripherie symptom-therapeutischer Ratschläge umherschweifen - oder doch nur in zweiter Linie. (Das ist nicht nur angesidits des Kriegsproblems so, sondern auch in allen wesentlichen Lebensfragen von theologischer Relevanz, wie sie in der Gegenwart gestellt sind. Das wird etwa deutlich an der Frage, was im Zeitalter der Automatisierung - also wieder eines technischen Zustandes - der Mensch mit seiner Freizeit anfangen solle. Auch hier kann das Wort der Kirche nicht in einem Rat zur Freizeit-Füllung, sondern nur in der Predigt von der Er-Füllung menschlicher Existenz bestehen. Denn es geht nicht darum, was der Mensch mit der Freizeit anfängt, sondern daß er etwas mit sich selber anfängt, daß er also zu sich selber kommt. Das aber ist ein *theologisches* Problem. Wenn er nach der Er-Füllung und Bestimmung seiner selbst trachtet, wird ihm alles andere, auch die Erfüllung seiner Freizeit, »zufallen« [Matth. 6,33]).

Die Predigt wird in diesem Zusammenhange die Aufgabe haben, das Weltproblem des Krieges oder besser: des Kriegerischen als die makrokosmische Spiegelung jener Situation darzustellen, in der sich der Mikrokosmos des menschlichen Herzens vor Gott befindet.

b) Neben der Aufgabe der *Predigt* hat die Christenheit auch die Aufgabe des *Rates*. Daß die Christenheit diese zusätzliche Aufgabe hat, ist darin begründet, daß ihr Wissen um die letzte Herkunft der Unordnung auch bedeutsam für eine Gesellschaft ist, die sich

aus Christen und Nicht-Christen zusammensetzt und die darum (wie jeder wie immer bestimmte Kirchenbegriff besagt) niemals als Ganzes zur Kongruenz mit der die Predigt hörenden Gemeinde kommt. Dieser Rat kann, wenn er sich nicht auf eine Konkretisierung der Predigt bezieht und also nicht nur für die von der Predigt getroffene Gemeinde gilt, sondern wenn er extra muros ecclesiae an die *Stelle* der Predigt tritt, nur eine einzige Frage betreffen. Diese Frage lautet, was getan werden könne, damit der dem Herzen innewohnende Geist des Kriegerischen - wenn er denn nicht mit den Mitteln des Gesetzes auszurotten ist - wenigstens nicht aus seinem Inkubationszustand heraustritt und also nicht virulent wird. Der Rat der Christenheit wird also im Unterschiede zu ihrer Predigt selber nur eine Art Symptom-Therapie im Auge haben können. Aber dieser Rat wird gleichsam eine Symptomtherapie zweiten Grades sein, insofern er sich nicht nur, wie das die Politik tut, mit einer äußeren Bändigung von Machtexpansionen durch Gewaltenteilung und Gleichgewicht der Kräfte begnügt, sondern insofern er bei der Bändigung des Kriegsgeistes *selbst* und damit an der Quelle des menschlichen *Herzens* einsetzt. Diese zu ratenden Gegenmaßnahmen sind wesentlich die folgenden:

1. Bekämpfung aller ideologischen Verklärung von Kollektiven, etwa der Vergötzung von Klassen, Rassen, Nationen und Interessenverbänden.

2. Erziehung zu Toleranz und Verständigungsbereitschaft in den übersehbaren Bereichen des Alltags. Hierzu gehört eine neue Wertung des *Kompromisses* in allen Bereichen der Interessen und des Ermessens. Erst auf dieser Grundlage wird die Neigung zu gewaltsamen Lösungen abgebaut werden können.

3. Die Erziehung zu der Fähigkeit, Person und Sache zu unterscheiden und damit nicht nur statisch »in Fronten« und in antithetischen Ideologien zu denken, sondern den lebendigen und mit seiner Front *nicht identischen Menschen* zu sehen. (Auf dieser Fähigkeit der Unterscheidung gründet das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe.) Praktisch ist diese Fähigkeit in der Weise anzustreben, daß sachliche Gegner zusammengebracht werden und in etwa auch zusammen leben müssen. D. h. es müssen institutionelle Möglichkeiten geschaffen werden, mit deren Hilfe diese Begegnungen zustande gebracht und die damit verbundenen Entspannungen erzielt werden können. Als Beispiel dieser Art nenne ich die Evangelischen Akademien in Deutschland, deren wesentlichste Leistung wahrscheinlich weniger in sachlichen Lösungen und helfenden Worten besteht, die sie anzubieten hätten, als vielmehr in der Erstellung von solchen Ebenen der Begegnung, auf denen sich Vertreter gegensätzlicher Standpunkte in dem erkennen lernen, worin jede lebendige Person die 'Pront und die Sache transzendiert, deren Vertreter sie ist.

4. Kierkegaard hat das Wesen der Sünde einmal auf die Formel gebracht, daß der Mensch durch sie veranlaßt werde, sich absolut zum Relativen zu verhalten. Eine Form dieser Verabsolutierung liegt in der ideologischen Überhöhung von Standpunkten, die sich nur auf sachliche Argumente stützen dürften. Argumente - auch dort, wo sie weit auseinandergehen - zerstören die Kommunikation nicht, weil sie immer noch durch das tertium comparationis der Sachlichkeit miteinander verbunden sind und weil schon die auf These und Antithese aufgebaute Struktur der Argumentation den Partner *sucht.* Die ideologische überhöhung von Standpunkten aber macht sie gegeneinander exklusiv und stürzt ihre

Vertreter in doktrinäre Unversöhnlichkeit. Darum muß die Entschärfung der Gegensätze innerhalb des alltäglichen Lebens so betrieben werden, daß ideologische Vorurteile schon beim Kinde bekämpft und daß die Nüchternheit des sachlich Vernünftigen ethisch geadelt wird.

Die Definition der Sünde als der Neigung, sich absolut zum Relativen zu verhalten, bringt damit noch einmal die makrokosmische Kriegssituation in engsten Zusammenhang mit der Struktur des homo inordinatus, Denn sie zeigt, daß die Störung in der Vertikalen (in der Beziehung zu Gott) zugleich eine Unordnung auf der Horizontalen bewirkt (Röm. **1,** 18ff.), nämlich zur Kontra-Existenz dessen führt, was miteinander ko-existieren müßte. Zugleich zeigt sich darin, daß der wirkliche Friede zwischen Menschen und Mächten nur Gottesfriede zu sein vermag, insofern er allein jene Unordnung heilt. Alles andere - auch das, was die Kirche außerhalb ihrer Predigt zu »raten« vermag –, ist Notwehr gegen den Unfrieden, aber nicht selber Friede.

Der »Friede der Welt« ist im besten Falle Koexistenz, aber nicht pax. Darum kann das Ziel der »Predigt« nie hoch genug greifen – so gewiß es die eschatologische Königsherrschaft Gottes ist –; und darum kann das Ziel des »Rates« nicht bescheiden genug sein. Wer beides verwechselt - und das scheint in diristliehen Kundgebungen nicht eben selten zu geschehen –, macht das Wort der Christenheit unglaubwürdig und verstockt die Herzen. Er »predigt« statt des Wortes Reformpläne; und er »rät« zu Zielen, die weltfremd sind, weil sie ihre Heimat in einem Bereiche haben, wo kein Leid und Geschrei mehr herrscht, wo der Kriegslärm verstummt und der Tod als der letzte Feind überwunden ist.

Prof. D. Dr. H. Thielicke, D. D. *Hamburg, Alsterglacis 1*

Die Beziehungen zwischen Politik und Geschichtsdeutung in theologischer Sicht

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Politik und Geschichtsdeutung aufs engste zusammenhängen. Ja, sie stehen geradezu in einer Wechselbeziehung zueinander, die zumindest in der sogenannten »westlichen« Welt von den Historikern als Belastung empfunden wird. »Wir müssen«, schreibt R. Wittram, »unsere Ansicht von der Geschichte ohne ein vorgegebenes politisches Leitbild gewinnent.e Nun zwingt uns aber die Problematik des geschichtlichen Verstehens zu der Einsicht: sobald der Historiker über die Feststellung der bruta facta hinaus zu der von ihm zu erwartenden Deutung der Geschichte vorstößt, wird er von Maßstäben und Fragestellungen der Gegenwart abhängig. Er kann die jeweils in der Gegenwart zu fällenden Entscheidungen nicht ignorieren, wenn er sich der Vergangenheit zuwendet. Indem er die Vergangenheit befragt, wird sie aber nicht ohne weiteres zu

1. R Wlttram Das Nationale als europarsdies Problem, 1954, S. 75.

seiner ihm überlegenen Lehrmeisterin, die sich ihm »objektiv« erschließt; sie übergibt ihm auch nicht ein Leitbild für die Zukunft, an dem er sich sachlich orientieren könnte. Sondern da der Historiker als gegenwärtig lebender Mensch den vor unserem Geschlecht liegenden Entscheidungen nicht ausweichen kann, vielmehr sie ständig mit zu vollziehen hat, wird ihr Zwang sehr oft seinen ehrlichen Wunsch durchkreuzen, bei der Vergangenheit in die Lehre zu gehen. Sein Bild von der Vergangenheit, sein Geschichtsbild, wird somit sehr leicht von seinem Blick in die Zukunft, dem Leitbild seiner Entscheidungen, überschattet. Dieser Zusammenhang wird bekanntlich im Machtbereich der kommunistischen Ideologie bewußt bejaht; ob die östliche Geschichtsforschung im Gefolge der Entwicklung seit dem 20. Parteitag der KPSU wirklich größere Beweglichkeit erringen kann, bleibt abzuwarten. Das Thema wurde ja deutlich genug zur Sprache gebrachts.

Für unser Thema ist nun aber die andere Seite der Sache bedeutungsvoller, also das, was man »Historisierung der Politik« genannt hat", Ist es für den Historiker gefährlich, wenn sein Geschichtsbild von seinem Leitbild überschattet wird, so ist es umgekehrt für den Politiker verhängnisvoll, wenn das Leitbild, das sein Handeln bestimmt, in den Bann weltanschaulich umfassender, d. h. ideologischer Geschichtsdeutungen gerät. Er muß sich zwar stets an den Möglichkeiten orientieren, die er in der Zukunft vor sich sieht. Aber es ist offenbar ein großer Unterschied, ob er bereit ist, diese Möglichkeiten immer wieder neu abzuwägen, also sein Leitbild zu korrigieren, oder ob er sich starr auf ein einmal erkanntes Ziel festlegt. Das letztere tritt ein, wo sein Geschichtsbild weltanschaulich umfassend, d. h. ideologisch fixiert wird. Die Ideologie begnügt sich dabei nicht mit der Fixierung des Bildes der Vergangenheit, sondern mit ihr werden auch die Gegenwart und die Zukunft in unerträglicher Weise fixiert. Dies wird anschließend an den Beispielen des Kommunismus und des Nationalismus zu veranschaulichen sein. Dabei werden wir zu bedenken haben, daß auch der christliche Glaube zu einer Weltanschauung degenerieren kann, in der die politischen Leitbilder in ebenso unerträglicher Weise fixiert werden. Bei allen Ideologien besteht das Verhängnis darin, daß das einmal erkannte Geschichtsbild bewußt oder unbewußt zur letzten Instanz wird, der gegenüber der Politiker sich verantwortlich fühlt: das, was als geschichtsnotwendig erkannt wurde, muß nun um jeden Preis verwirklicht werden. Die Politik tritt dann in den Dienst bestimmter Programme, hinter denen die konkreten Nöte der Mitmenschen in erschreckendem Maße zurücktreten.

Es gibt heute viele Anzeichen dafür, daß die Menschen unserer Tage ideologischer Programme müde sind. Sie sind ihrer so müde, daß weithin Resignation im politischen Leben überhaupt die eigentliche Gefahr zu sein scheint. Wo sie akut wird, ist das politische Leben nicht weniger gelähmt als dort, wo eine Geschichtsideologie das Feld beherrscht. Unsere Frage muß daher lauten: Wie können wir verhindern, daß unsere Geschichtsdeutung unser politisches Handeln in der angedeuteten Weise in den Bann schlägt, ohne daß wir dabei in das entgegengesetzte Extrem der allgemeinen Resignation und der politischen Orientierungslosigkeit geraten?

---

2. Vgl. »Ostproblemee, 1956, H 25/26, S. 897.
3. So z B *H Ludat* in: Der Remter, Jg 1956, H. 2, S. 5 (in einem Aufsatz uber .Geschuhtsrevo!utlOn in Ostrmtreleuropa«},

Zunächst werden wir uns vor Augen halten müssen, daß politisches Handeln nie ganz auf Leitbilder verzichten kann. Ohne sie würde es orientierungslos. Tatsächlich enthält der Begriff »Politik« im Alltagsgebrauch die Vorstellung eines solchen Leitbildes: wenn wir von »der Politik« einzelner Männer, einer Regierung, einer Partei sprechen, so meinen wir damit eine Richtung, die den jeweiligen einzelnen Taten der Genannten zugrunde liegen soll. Aus den von ihnen getroffenen Maßnahmen suchen wir eine solche Grundrichtung zu ermitteln. Wir erwarten von ihnen auch, daß sie ihre Politik von Zeit zu Zeit öffentlich erläutern und uns so Gelegenheit geben, ihre Taten mit ihren Worten zu vergleichen-, Wir erwarten also, daß sie wenigstens über die nächsten Schritte in die Zukunft eine klare Vorstellung haben. Das können sie aber nur, wenn sie die »Gegenwart« im Lichte der Vergangenheit zu deuten verstehen. Nur mit Hilfe der Analogien und Erfahrungen, die die Geschichte bietet, können sie die Möglichkeiten des Augenblicks richtig abschätzen und entsprechend handeln. Die Politiker müssen also Geschichte deuten, um überhaupt eine Politik in dem hier gemeinten Sinne vertreten zu können. Da es also keine Politik ohne Geschichtsdeutung gibt, kommt alles darauf an, daß der Politiker in echter Freiheit der Geschichte und ihrer Deutung gegenübersteht. Nur dann wird er sich auch in echter Freiheit entscheiden können. Stand bei dem Historiker die Freiheit der geschichtlichen Forschung auf dem Spiel, so geht es hier um die Freiheit der politischen Entscheidung. Ist es aber, da beide in jenem Wechselverhältnis sich gegenseitig einschränken, überhaupt richtig und möglich, hier von Freiheit zu reden? Wie könnte sie realisiert werden, ohne daß wir Illusionen verfallen, aus denen man ja nur unter Schmerzen erwachen kann?

Es ist kein Zufall, daß wir hier von beiden Seiten auf den Begriff der Entscheidung hingeführt wurden. Darin kommt bereits ein uns allen selbstverständlich gewordenes Verständnis der Geschichte zum Ausdruck. Es gilt als eins der Kennzeichen des modernen Denkens, daß wir die Geschichte immer weniger als ein Schauspiel begreifen, das sich vor uns abspielt, sondern daß wir erkennen: wir müssen selbst hier spielen, auf unsere eigenen Entscheidungen kommt es anS. Dabei kann zunächst außer Betracht bleiben, ob dabei mit Gott als dem Herrn der Geschichte gerechnet wird oder nicht (obwohl in der nachfolgenden theologischen Schau dies natürlich ausschlaggebend ist). Wesentlich ist zunächst, daß wir in dieser Betrachtungsweise uns stets unseres Standortes in der jeweiligen Gegenwart bewußt sind, die nur als »Ort« unserer verantwortlichen Entscheidungen erlebt wird. Wir sind an der Geschichte »interessiert«, weil wir dessen gewahr wurden, daß wir mit unserm Selbst jeweils zwischen dem Vergaugenen und den Möglichkeiten der Zukunft stehen. Wo Geschichte so erfahren wird, ist sie uns vornehmlich Feld menschlicher Verantwortung für die Welt. Sie ist uns nicht mehr in erster Linie oder überhaupt nicht mehr ein großes, übergreifendes Fatum, dem wir uns nur einzufügen, das wir nur hinzunehmen hätten. Darin unterscheidet sich das moderne Denken fraglos von dem Denken oder richtiger: der Weltanschauung des mittelalterlichen Menschen, der sich im Kosmos der Natur und der Ge-

4. Daß wir hier den Begriff Politik auf das Handeln eingrenzen, das auf das staatlich geordnete Zusammenleben der Menschen bezogen ist, dürfte auch ohne nähere Begründung deutlich sein. - Zum Ganzen sind zu vgl.: *H. Mühlenfeld:* Politik ohne Wunschbilder. Die konservative Aufgabe unserer Zeit, 1952, und *P. Tillich:* Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker, 1951.

5. Vgl. hierzu: G. *Krüger:* Die Geschichte im Denken der Gegenwart. In: Große Geschichtsdenker, 1947.

schichte geborgen wußte. - Daß es in unserer von Katastrophen geschüttelten Welt viele Menschen gibt, die den Eindruck haben, daß die Geschichte über sie hinwegrollt, ohne daß sie etwas daran »ändern« können, kann nicht etwa als Gegenthese angeführt werden. Wo diese Resignation um sich gegriffen hat, ist sie bei der Mehrzahl unserer Zeitgenossen nicht etwa in der Hingabe an den Willen Gottes begründet; vielmehr herrscht das Gefühl vor, andern Menschen ausgeliefert zu sein, die man leider nicht in dem erforderlichen Maße Zur Rechenschaft ziehen kann. Das Grundgefühl ist also auch hier, daß Menschen die Verantwortung der Geschichte tragen. Immerhin kann uns diese ergänzende Beobachtung vor einer überschätzung der geschichtlichen Existenzweise des modernen Menschen bewahren. Wer vermag es, so frei verantwortlich zu existieren, wie das moderne Denken es erfordert? Offensichtlich sind die vielen einzelnen, die heute resignieren - die große Mehrzahl, die Masse! Sie wird der ihr zugemuteten geschichtlichen Verantwortung nicht froh und schiebt sie deshalb immer wieder von sich weg. Damit aber wird sie anfällig für die modernen Ideologien.

KOMMUNISTISCHE GESCHICHTSDEUTUNG UND POLITIK

Das Merkwürdige an der kommunistischen Ideologie ist, daß sie nach dem Willen ihres Schöpfers ursprünglich gerade nicht eine Ideologie sein sollte. *Marx* ging es darum, das politische Handeln von den Lähmungen' der Spekulation zu befreien; am deutlichsten kommt dies in dem bekannten Wort zum Ausdruck: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu veranderns.« Nach der Überzengung von Marx kann aus einer Ideologie kein revolutionäres Handeln erwachsen. Mit scharfen Worten geißelt er die eingebildeten Befreiungen der Linkshegelianer; ihr unverzeihlicher Fehler kann nur vermieden werden, wenn das Denken konkret bleibt. Nur keine Abstraktionen, denn diese haben »für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert«! Marx meinte nun, der »wirklichen Geschichte« dadurch näherzukommen, daß er die idealistische durch die ökonomische Betrachtungsweise ersetzte. »Diese Betrachtung«, schreibt er im gleichen Zusammenhang, »ist nicht voraussetzungslos. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus, sie verläßt sie keinen Augenblick. Ihre Voraussetzungen sind die Menschen ... in ihrem wirklichen empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen. Sobald dieser tätige Lebensprozeß dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein ... Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten.« Man sieht: Um die Welt in der rechten, notwendigen Weise verändern zu können, hält Marx die Deutung der Geschichte für notwendig; eine Geschichtswissenschaft, die nur tote Fakten sammeln würde, könnte diesen Dienst nicht tun. Er will die erforderliche Deutung nur sozusagen auf der Erde stattfinden lassen, denn »die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen ... haben keine Ge-

6. Thesen uber Feuerbach, 1845, XI. These, zit, nach Marxist. Bibliothek, 1932, Bd. 3, S. 76.

schichte, sie haben keine Entwicklunge". Die eigentliche Entwicklung vollzieht sich - um den bekannten späteren Ausdruck zu gebrauchen - in der Basis, der der überbau nur folgen kann. Marx will in der so erkannten Wirklichkeit des Menschen und seiner Geschichteeine unanfechtbare wissenschaftliche Basis für das revolutionäre Handeln gewinnen, das nach seiner Erkenntnis die Zeit erfordert.

Die angeführten Sätze zeigen nun aber auch, daß Marx sich von den Denkvoraussetzungen seiner Zeit nur zu einem geringen Teil befreien konnte. Vor allem hält er fest an der Vorstellung, daß die Geschichte ein Entwicklungsprozeß sei; so geläufig uns allen diese Vorstellung geworden ist, so wenig selbstverständlich ist sie. Diese Vorstellung ist nur da lebensfähig, wo man offen oder insgeheim an ein Telos glaubt, auf das die Geschichte zueilt. Daß diese Vorstellung im biblischen Geschichtsdenken ihre letzten Wurzeln hat, wird kaum zu bestreiten sein[8]; trotz mancher Einwände dürfte es auch berechtigt sein, hier von einer Säkularisierung der biblischen Eschatologie zu sprechen". Dann wäre an dieser Stelle die Befreiung von der Metaphysik jedenfalls nicht vollständig gelungen. Die Säkularisierung ist darin zu sehen, daß die Geschichte ganz anthropozentrisch betrachtet wird'". Und da mag nun noch so viel vom »wirklichen« Menschen die Rede sein, mag dieser Mensch noch so eng in seinem Wechselverhältnis zur Natur gesehen werden: es steht bei allem, was Marx über diesen Menschen zu sagen weiß, doch ein Leitbild vor seinem Auge, an dem er die gegenwärtige »Entfremdung« des Menschen überhaupt erst messen kann. Wenn Marx sagt: »Die Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschenet-, so sieht er fraglos ein Ziel vor sich, an dem das Wechselverhältnis zwischen der menschlichen Gesellschaft und der Natur einen Zustand völliger Harmonie erreicht haben wird. Sowohl diese Erwartung einer zukünftigen Harmonie des Daseins als auch die anthropozentrische Orientierung sind typische Züge des Denkens der Aufklärung. Im gleichen Denken wurzelt auch der Wissenschaftsbegriff von Marx. Er trägt rationalistisches Gepräge: die recht geschulte Vernunft muß nach dieser Vorstellung die Geschichte zutreffend deuten und das daraus mit Notwendigkeit folgende Handeln bestimmen können.

Das Kommunistische Manifest und die ihm folgende Politik zeigen besonders deutlich die Wechselwirkung zwischen Politik und Geschichtsdeutung im Rahmen einer durch bestimmte Leitbilder fixierten Denkweise. Gewiß denkt Marx, wenn er von Geschichte spricht, vor allem an das Bild der Gegenwart auf dem Hintergrund der jüngsten Vergangenheit. Seine Betrachtungsweise ist, wie wir heute sagen, existentiell bestimmt; sie ist auf

---

7. Die letzten 3 Zitate aus: »Deutsdre Ideologie«, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) I, 5, S. 16.
8. Vg!. *K. Löwith:* Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1953; zum Ganzen auch derselbe: Von Hegel zu Nietzsche, 2. Auf!., 1949.
9. Der Einwand verwechselt meist das apokalyptische Denken und dessen detaillierte Endvorstellungen mit der echten biblischen Eschatologie, die in dieser Hinsicht sehr zurückhaltend ist; auch die Offb. Joh. gibt keine ausführliche Beschreibung des Lebens in der neuen Welt. Ihre Hauptabsicht ist, den Fortgang der Geschichte auf das Ende hin zu deuten. - Zur Sache vgl, *H. Marr:* Der proletarische Sozialismus in den Wandlungen seines Glaubens. In: Die Massenwelt im Kampf um ihre Form, Hamburg 1934, und *H. Steubing:* Der Marxismus als Religionsersatz, Essen 1933.
10. Vgl. G. *Hoffmann:* Utopien und christliche Hoffnung. In: Ev. Luth. Kirdienzeirung, 1955, S. 231 ff.
11. *K. Marx:* Nationalökonomie und Philosophie, 1844. Herausg. v, E. Thier, 1950, S. 194.

den Kampf bezogen, in den er sich gestellt sieht. Das erklärt zum Teil die Einseitigkeit des Satzes: »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.« Dieser Satz hatte aber eine weltanschaulich umfassende Tendenz; er mußte in dieser Richtung provozierend wirken. Tatsächlich hat die Ausweitung ja nicht lange auf sich warten lassen, wie die Fußnote von Engels zeigt, der den Satz einschränkt: »Das heißt, genau gesprochen, die schriftlich überlieferte Geschichte. 1847 war die Vorgeschichte der Gesellschaft ... noch so gut wie unbekanntw.« Der Gedanke der Entfremdung wies in dieselbe Richtung: einmal muß es einen Zustand gegeben haben, in dem die Gesellschaft noch nicht entfremdet war - so wie auch einmal auf höherer Ebene die Entfremdung wieder überwunden werden wird.

Sehr zurückhaltend sind im Manifest die Prognosen des zukünftigen Zustandes, also des Leitbildes für das revolutionäre Handeln. Marx verspricht sich nichts von einer »phantastisdien Schilderung der zukünftigen Gesellschaft«, wie sie Saint-Simons, Fourier und Owen versucht haben; sie sind für ihn »Duodez-Ausgabe des neuen Jerusalems« (Ende von Abschnitt IV). Dennoch kommt er nicht ganz ohne politisches Leitbild aus. Im Unterschied zu den Phantasten und Utopjsten meint er wissenschaftlich, realistisch zu sein, wenn er die Erwartung ausspricht: »Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden, und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt ihren politischen Charakter ...« (Ende v. Abschn. II). Der apodiktische Charakter dieses Satzes ist beachtenswert: das Bild der Vergangenheit und das Leitbild der Zukunft haben sich zu einer unumstößlichen Einheit verbunden: ein Zweifel daran, daß das Erwartete eintreffen wird, ist nicht mehr möglich. Ob diese Geschichtsdeutung durch den Willen zur Revolution bestimmt war oder ob umgekehrt diese politische Absicht durch die Geschichtsdeutung erst hervorgerufen wurde, ist für die kritische Betrachtung gleichgültig.

Nicht gleichgültig ist dagegen die Tatsache, daß durch diese Theorie die Revolution als der einzig denkbare, einzig sinnvolle Weg in die bessere Zukunft proklamiert wurde. Das schloß in sich die Absage an alle Versuche, innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung die Lage der Arbeiter schrittweise zu verbessern. Da Marx nicht mehr in kleinen, sondern nur in großen Zeitabschnitten zu denken gewillt war (die größte Umwälzung stand freilich nach seiner Meinung unmittelbar bevor), war er an der unmittelbar vor der Hand liegenden Aufgabe der Verbesserung der sozialen Verhältnisse nicht interessiert. Die Nöte, die den Mitmenschen in der Gegenwart bedrängen, werden in dieser Fixierung nicht heute oder morgen durch entsprechende Gegenmaßnahmen bekämpft, sondern ihre Beseitigung wird als der erwartete Erfolg einer großen Umwälzung verstanden, die gerade auf Grund der Steigerung der Nöte in Bälde eintreten soll. Der Kampf der Arbeiter - vor allem ihre

12. Ausgabe Berlin 1946 (Verlag Neuer Weg) S. 3 f. - *Engels* hat an der Ausweitung der Marx'schen Thesen zu einer die ganze Menschheitsgeschichte deutenden Ideologie wesentlichen Anteil; das zeigt z. B. seine populäre Darstellung vom »Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates« (mir liegt die 20. Aufl., Stuttgarr, 1921, vor). Die Vorgeschichte der GesellschaA: wird hier genauso wie die Epoche der Klassenkampfe kommunistisch gedeutet. So wird bewußt auf einen Zustand vor der Entfremdung Bezug genommen.

Streiks in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung - dient in dieser klassenkämpferischen Sicht gerade nicht oder höchstens beiläufig der Verbesserung ihrer Arbeitsbedingungen; er konnte in dieser Schau nur als Vorübung der großen Revolution gewertet werden.

Wir beobachten somit bei Marx eine merkwürdige Spannung zwischen existentieller Wirklichkeitsnähe mit dem Willen zur sofortigen Tat und einer im Grunde eben doch idealistischen Fernsicht, die die erstere ständig blockiert. Der existentielle Ausgangspunkt hatte unter der Arbeiterschaft die Wirkung, daß sie sich unmittelbar angesprochen fühlen mußte. Geschichte ist hier wirklich irdische, überschaubare Geschichte. Die Akteure des Dramas sind leicht zu identifizieren und können daher auch leicht zur Rechenschaft gezogen werden. Vor allem wurde ja nun dem »Proletariat« selbst eine entscheidende Rolle in der Geschichte zugeschrieben. - Die idealistische Fernsicht auf den Zustand der klassenlosen Gesellschaft und die ihm vorangehende große Revolution steht dagegen der aktuellen politischen Entscheidung ständig im Wege; nein schlimmer noch: sie beginnt den Theoretiker, den Politiker, das Proletariat und schließlich ganze Völker so in ihren Bann zu schlagen, daß die nächstliegenden politischen Notwendigkeiten stets dem fernen Ziel untergeordnet und damit vernachlässigt werden. Statt daß das Geschichtsbild und das Leitbild dem ständigen Wandel des Geschehens entsprechend elastisch verändert werden und so dem Politiker dazu dienen, jeweils die Lage nach Möglichkeit zu verbessern, unterwirft er sich und andere einem starren, ideologischen Schema. Die Deutung der Geschichte dient nicht mehr dem Menschen der Gegenwart, sondern dem Ziel, das der menschlichen Gattung als ganzer gesetzt ist[13]. Damit wird sie zum Tyrannen der jeweils gegenwärtig Lebenden- was nicht ausschließt, daß sich immer wieder von neuem Tausende mit Begeisterung in den Dienst der erkannten »geschichtlichen Aufgabe« stellen.

Der Fehler steckt offensichtlich in der Einseitigkeit, mit der ein einzelner Aspekt des geschichtlichen Lebens zum Schlüssel der ganzen Weltgeschichte gemacht wird. Dabei kommt notwendigerweise die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Vorgänge zu kurz: Vieles muß ignoriert oder umgedeutet werden. Daß Marx und Engels einer solchen Einseitigkeit verfielen, ist durchaus verständlich: es war dringend notwendig geworden, auf die Bedeutung ökonomischer Faktoren für den Lauf der Geschichte hinzuweisen. Allzu lange hatte man diese Faktoren übersehen, wie die Hilflosigkeit der herrschenden Klassen angesichts der industriellen Revolution zeigte. Damit ist aber die Einseitigkeit der Betrachtung bei den Schöpfern des Kommunismus nicht gerechtfertigt. Man wird sogar fragen müssen, ob die geschichtliche Wirksamkeit dieser Ideen nicht in dem Maße zunahm, in dem auch die kommunistischen Theoretiker jene Einseitigkeit fallen ließen[14]. Wir können dem hier nicht im einzelnen nachgehen. Es muß jedoch am Schluß noch vor einer oberflächlichen Argumentation gewarnt werden, die heute gelegentlich im Westen zu hören ist. Sie geht von der Tatsache aus, daß die geschichtlichen Prognosen von K. Marx nicht in Erfüllung

13. Wahrscheinlich hat Marx diesen Gedanken von Kant übernommen; vgl. *H. Popitz:* Der entfremdete Mensch, 1953, S. 16 f. Es handelt sich um den 1. und 2. Satz in der »Idee zu einer allgemeinen Geschiditee von Kant; vgl, dazu *L Landgrebe:* Die Geschichte im Denken Kants. In: Studium Generale. 1954, S. 533 ff.

14. Vgl, *I. M. Bochenski:* Der sowjetrussische dialektische Materialismus, München, 1950 - G. *A. Wetter:* Der dialektische Materialismus, Wien, 1952.

gingen; man meint, damit sei das ganze theoretische Gebäude praktisch zum Einsturz gebracht. Dies Argument wird ein echter marxistischer Theoretiker immer als sehr oberflächlich empfinden und ohne Schwierigkeiten widerlegen können. In dieser Weltanschauung – vor allem im Verständnis des Verhältnisses der Basis zum überbau - gilt es als selbstverständlich, daß auch der größte Denker jeweils nur das zu denken vermag, was sich aus dem jeweiligen Stand der ökonomischen Entwicklung ergibt. Dem »östlichen« Theoretiker erscheint daher die kommunistische Weltanschauung auch durchaus nicht so starr und dogmatisch, wie das dem westlichen Beobachter der Fall sein muß15. Er hält sich durchaus für anpassungsfähig. Allerdings: die Anpassung besteht im wesentlichen darin, daß immer neue Gründe dafür gefunden werden müssen, weshalb das große Endziel noch nicht erreicht wurde.

NATIONALISTISCHE GESCHICHTSDEUTUNG UND POLITIK

Die meisten von uns sind es nicht gewohnt, Kommunismus und Nationalismus in einem Atemzug zu nennen. Und doch haben sie vieles gemeinsam. Wie der Kommunismus die Industrialisierung voraussetzt, so ist mit Recht gesagt worden: »Das Aufkommen der modernen Nationalidee setzt ... einen Zerfalls- und Zersetzungsvorgang voraus, die Abschwächung der europäischen Ständeosdnungw.« Beide suchen in der Auflösung der Gesellschafl: nach einem neuen Orientierungspunkt, beide gehen vom Menschen als gesellschafl:lichem Wesen aus (sind somit anthropozentrisch bestimmt), und beide finden die Lösung in einer übergreifenden menschlichen Gemeinschafl:: hier in der Nation - dort in der Klasse. Der Nationalismus ist also gleichsam der ältere Vetter des Kommunismus. (Zugleich übrigens ein Bruder des demokratischen Denkens.)

Für unsere Fragestellung spielt nicht so sehr der ältere westliche (vor allem französische) Nationalismus eine Rolle, in dem vom Staat aus die Nation erfaßt wurde, sondern vor allem der deutsche Nationalismus, der sich an der geschichtlichen Vergangenheit des deutschen Volkes orientierte und daraus politische Forderungen für die Gegenwart ableitetet". Zunächst war allerdings bezeichnenderweise von diesen nicht die Rede. *Herders* Verständnis der Nationalitäten als großer Individuen, die in ihrem Leben ihre Eigenart entfalten und so der Menschheit als ganzer zur Blüte helfen sollten, ist nicht an der Politik, sondern an der Kultur, vor allem an deren sprachlichen Ausdrucksmitteln orientiert. Der Staat ist für ihn »etwas Zufälliges und Künstliches, während die Nationalität etwas Natürliches

15. *Lenln* und *Stalin* haben mehrfach gegen einen starr dogmaeistisdien Marxismus Front gemacht. VgI. etwa Stalin über »Lenin als Organisator usw.« Lerun, Ausgewählte Werke, Moskau 1946, Bd. I, S. 22.

16. *R. Wittram:* Das Nationale als europäisches Problem, 1954, S. 76.

17. VgI. *H. Kohn:* Die Idee des Nationalismus. Deutsche Ausg., 1950, S. 476. - Nach *E. Lemberg:* Geschichte des Nationalismus in Europa, 1950, S. 163, lassen sich nationale Geschiditsmythen auch schon in Frankreich um 1500 nachweisen. Wenn das richtig ist (wenn es sich nicht nur um eine Verherrlichung des französischen Königs handelt), würde man weniger von einem Gegensatz ZWIschen französischem und deutschem Nationalrsmus reden dürfen - er wurde im 18. und 19. Jahrhundert sicher als solcher empfunden -, als vielmehr davon, daß auch das kulturelle Nationalbewußtsein in Deutschland später als in Frankreich politisch WIrksam wurde. - Zum Ganzen vgl, F. Delekat, Nationalismus und Internationalismus als theologisches Problem (in: Junge Kirche 1956, S. 73 ff. und 120ff.).

und Wesenhaftes« ist[18]. Es tauchen aber auch schon der Gedanke des Nationalstaates und ähnliche Erwartungen auf[19].

Diese Erwartungen wurden sehr viel intensiver, als *Fichte* in seinen »Reden an die Deutsche Nation« für die als Einheit neu entdeckte Nation die politische Freiheit forderte. Während später Marx die Befreiung des Proletariats als eine rationale Notwendigkeit der Geschichte proklamierte, deren Eintreten »wissenschaftlich« nachweisbar sei, war Fichte sich dessen bewußt, daß es für die Deutschen entscheidend (und sie von andern unterscheidend) darauf ankomme, »ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unsers Geschlechts glaube«20. Bemerkenswert ist hieran *erstens* das irrationale Element, das zum Geist der Aufklärung in Widerspruch steht; zweitens die Tatsache, daß eben dies Element den Grundgedanken der Aufklärung (Verbesserung des menschlichen Geschlechts) eingefügt wird; entscheidend ist aber drittens der Hinweis auf die Freiheit als den Ursprung und die letzte Bestimmung des Menschen. Dies ist das »Göttliche«, das das Volk aus sich heraus entwickeln soll, und das es überhaupt erst zum Volk macht[21]. Diesen Glauben will Fichte entflammen und so den Kampf gegen die französische Vorherrschaft auslösen. Das politische Interesse ist deutlich.

Da es sich um einen Glauben an etwas im Menschen Wirksames handelt, muß nun der Nachweis versucht werden, »daß bis hierher alle Fortentwicklung der Menschheit in der deutschen Nation vom Volke ausgegangenew: dies wird also - um den marxistischen Dialekt zu sprechen - als die Basis angesehen; das andere ist der Überbau, Es wäre schön, wenn das Bewußtsein dieser Entwicklung im Volk durch eine neue, »begeisternde« Darstellung der Geschichte geweckt würde, getragen von »Forschungen, die vielleicht noch niemals angestellt sind«. Fichte fügt hinzu: »Außer jenen historischen Kenntnissen würde ein solches Werk auch ein hohes Maß philosophischen Geistes erfordern«23: er ist sich also darüber im klaren, daß hier die Sammlung der Fakta durch philosophisch deutende Gesichtspunkte fruchtbar gemacht werden muß. Eine vorurteilsfreie Deutung würde er als ungläubig angesehen haben.

In einigen groben Zügen entwirft Fichte selbst ein Bild der Geschichte als Geschichte der Nation: Die Deutschen sind im Unterschied zu den übrigen germanischen Stämmen »in den ursprünglichen Wohnsitzen des Stammvolks« geblieben; hieraus erklärt sich die Reinheit ihrer Sprachess. Die Annahme des Christentums und die Reformation werden bereits unter nationalen Gesichtspunkten gewertet, wie wir das bis hin zu den sogenannten »Deutsdien Christen« in der Zeit des »Dritten Reiches« immer wieder zu hören bekamen. Man könnte dies noch als ein Erwachen des einfachen Nationalbewußtseins im Sinne der kulturellen Eigenart eines Volkes verstehen, wenn Fichte nicht dazu übergegangen wäre, eine gesamteuropäische, ja gesamt-menschheitliche Sendung des deutschen Volkes zu postulieren: das »Bildungsmittel eines neuen Menschengeschlechts müsse zuallererst von

18. H. Kahn: a, a, O., 5. 576.

19. 50 etwa die Erwartung, daß Völker sich nicht so bekriegen werden, wie das die Kabinette der Fürsten taten: vgl, *F. Meinecke:* Weltbürgertum und Nationalstaat, 7. Aufl., 1928, 5. 32.

20. Reclam-Ausgabe (392/393, o. J.), 5. 120.

21. Ebd. 5. 128. 22. Ebd.5 18 f. 23. Ebd. S. 103. 24. Vierte Rede (ebd, 5. 54 ff.).

Deutschen an Deutsche angewendet werden«25, sie sind das ‚.Urvolk der neuen Welt«26: damit ist das Nationalbewußtsein zum Nationalismus geworden. Zwar hatte Herder seine Vorstellung der individuellen Eigenart der Völker wahrscheinlich am Alten Testament gewonnen[27]: von einem solchen nationalistischen Hochmut war er aber durchaus noch frei. Hier dagegen war aus dem Nationalbewußtsein ein nationales Sendungsbewußtsein geworden[28].

Was ergibt sich nun daraus im Blick auf die »Staatskunst«? Fichte geht hierauf in der siebenten Rede ausführlich ein. Für das »Ausland« - Fichte denkt offensichtlich an den im Rationalismus erstarrten Westen Europas - kann diese Kunst nur darin bestehen, eine »feste und tote Ordnung der Dinge zu finden« und »alles Leben in der Gesellschaft zu einem großen und künstlichen Druck- und Räderwerk zusammenzufügen«, Die deutsche Staatskunst will zwar auch »Festigkeit, Sicherheit und Unabhängigkeit von der blinden und schwankenden Nature, sie will aber »als das allererste und einige Glied einen festen und gewissen Geiste. Dem entspricht es, daß »jedweder Willensentschluß als Erstes, keineswegs als Zweites« ... - »als schlechthin durch sich daseiend, und so daseiend, wie er ist«, das Handeln bestimmen soll: dies ist zugleich die Definition der Freiheit im Unterschied zu jedem unentschiedenen Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Gerade darin zeigt sich, daß nach Fichte politisches Handeln nicht beliebige Richtungen einschlagen darf. Vielmehr wird der Nation jetzt »der Antrag gemacht ..., sich selbst zu dem zu machen, was sie sein soll«29. Der Weg ist also vorgezeichnet. Im Unterschied zur westlichen »mechanischen Ansicht der Gesellsdrafl« soll der Weg aber jeweils im freien

25. Ebd. S. 54.
26. Ebd. S. 105. - Nach *Meinecke:* Weltbürgertum, S. 123, hat Fichte in den politischen Fragmenten von 1813 eine andere Stellung zur Geschichte der deutschen Nation eingenommen. Jetzt beklagt er vor allem, daß die Deutschen noch keine »gemeinschaftliche Geschichte. gehabt haben. M. schreibt dazu: »Dem großen Idealisten, der im Zeitlichen immer nach dem Ewigen strebte, lachte das Herz ob der Entdeckung eines Nationalgeistes, der eben noch keine Geschichte hinter sich habe. und ob der Aufgabe. mitzuschaffen an einem Nationalgeiste, der ganz das Werk der bewußten Vernunft und der Freiheit sein werde.• Nach M. ist Fichtes »Ursprünglidies« etwas »Übergesdiichrliches«. Aber ist es - trotz der oben von uns zitierten Stelle über Freiheit als »Erstes und Ursprüngliches« - nur das? Merkwürdigerweise übergeht M. die in den Reden erklärte und skizzierte Absicht Fichtes, die Geschichte des Nationalgeistes als Geschichte von den Anfängen her zu erarbeiten. Der Nationalgeist ist zwar als »gemeinschaftlicher« Geist schwer faßbar, muß aber auch in den Anfängen entdeckt werden: gerade das gehört also zur Aufgabe des idealistischen Philosophen. Die Untersuchung von *Lask,* Fichtes Idealismus und die Geschichte (1902), gegen die M. polemisiert, hat mir nicht vorgelegen. Die von M. zitierte Deutung *Kuno Fischers* würde dagegen zu meiner Deutung Fichtes passen: »Pidire hat den Ursprung und Anfang der Kulturgeschichte auf die den Gesetzen der Entwicklung widerstreitende Hypothese eines Ur- und Normalvolkes gegründet ..., d. h. er setzt an die Stelle der Entwicklung die Offenbarung und macht damit die Geschichte zum Rätsel«: Dem entspricht das Zukunftsbild der Fragmente, das die Forderung enthält: »Anfangen einer neuen Geschichte...e (vgl. Meinecke, ebd. S. 125). Meinecke und K. Fischer waren sich mit Recht darin einig, daß diese »neue Geschichte eben nicht die echte Gesdiichte«, sondern »eine Vernunft- und Idealgeschichte« ist (Meinecke, S. 125F.).
27. VgI. *Wittram:* Das Nationale, S. 41 und S. 112f. unter Hinweis auf die Untersuchungen von *H. Schöffler* und *R Schmitz.*
28. Zu beachten ist, daß für das Alte Testament der Glaube an die Erwählung des Volkes Israel durch Gott nichts mit einem Ruhm der Eigenschaften des eigenen Volkes zu tun hat; vgI. 5. Mos. 7, 7. - In der anthropozentrischen Betrachtung kommt dies nie zur Geltung.
29. *Fichte,* a, a, O., S. 104-121.

Willensentschluß beschritten werden. Er ist das Zeichen der ursprünglichen Freiheit und der geschichtlichen Bestimmung des deutschen Volkes. Diese Freiheit jetzt zu erringen, ist die politische Aufgabe; vom einzelnen kann um ihretwillen sogar das Opfer des Lebens gefordert werden. Um sie zu verwirklichen, ordnet der einzelne seinen Willen dem Willen der Gesamtheit (Rousseaus volonte general) unter. Dieser Willensentschluß ist für die idealistische Grundlegung des politischen Handelns entscheidend: er wirkt bis heute kräftig nach. Immer wieder appellieren die führenden Politiker an solche Opferbereitschaft.

Wir können im Rahmen dieser Skizze die Entwicklung des Nationalismus in Deutschland nicht im einzelnen weiter verfolgen. Hier müßten wir zunächst an die romantische Hochschätzung der Genies erinnern; schon Herder hatte gesagt: »Nicht anders wirkt Gott auf der Erde, als durch erwählte, größere Menschenw.« Verknüpft man dies mit dem bisher Dargestellten, so wird unser Blick auf die genialen Führer gelenkt, die allein intuitiv den »Beruf einer Nations recht erfassen und die Bestimmung eines »Volksgeistes« recht verwirklichen können. Weiter wäre darzulegen, wie sich der deutsche Nationalismus im Laufe des 19. Jahrhunderts mit dem ihm ursprünglich entgegengesetzten konservativ-ständischen Denken vereinigte, so daß nun auch in Deutschland Nation und Staat zur Deckung zu kommen suchten. Da »die Verlagerung der obersten Loyalität auf die Nation« ein wesentliches Kennzeichen des Nationalismus *ist*[31], schien vielen jene Verbindung mit dem Staat die erwünschte Versittlichung des Politischen zu bringen[32]: die nackte Staatsräson schien nun national geheiligt und verklärt zu sein. Heute müssen wir sagen, daß sich diese angebliche Versittlichung sehr bald als höchste Gefährdung der Politik erwiesen hat. Der Aufruf zur Befreiung vom fremden Joch konnte zur Zeit Fichtes als sittlich gelten und wird bis heute in allen Teilen der Welt so empfunden. Dies Ethos schlägt aber bei einem siegreichen, mächtigen Nationalstaat bald in ein Sendungsbewußtsein um, das die Machtgier nur spärlich zu tarnen vermag. Der Versuch, fremden Völkern die Segnungen der eigenen Herrschaft aufzuzwingen, mußte aber im Zeitalter des Nationalismus gerade am Nationalgefühl der Unterdrückten scheitern. Sogar die demokratisch-internationale Lösung des Problems, nämlich die Proklamation des Selbstbestimmungsrechtes der Völker, konnte dem keinen Einhalt gebieten. Statt die Völker zu einem friedlichen Zusammenleben zu bringen, führte es zu Vertreibungen von Millionen. Irgendwie spüren wir heute alle, daß das Zeitalter der nationalstaatliehen Politik zu Ende geht. Wir werden heute gezwungen, *in* Kontinenten, ja sogar global zu denken. Wird uns aber die Befreiung vom nationalstaatliehen Denken gelingen? Gegenwärtig ist die Weltlage doch offenbar die, daß die Machthaber im Kreml jedes Aufflammen des Nationalismus innerhalb der westlichen Einflußsphäre begrüßen; entsprechend verhält man sich im Westen im Blick auf den Moskauer Machtbereich. Beide Gruppen sind aber innerhalb ihres Machtbereiches bemüht, das nationalistische Denken aus der Politik fernzuhalten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dem eine geschichtliche Notwendigkeit zugrunde liegt; und es wäre also ver-

30. »Ideen z. Philos. d. Geschichte d. Mensdiheir«, 9. Buch, 2. Kap.
31. *H. Kahn:* Die Idee ..., S. 41.
32. *R. W'ttram:* Das Nationale ...., S. 85.

hängnisvolI, wenn wir am nationalstaatlichen Denken so festhalten würden, wie die Konservativen in Deutschland bis etwa 1870 an der alten Ständeordnung festzuhalten versuchten.

Wir müssen uns nun aber noch den Unterschied zwischen der kommunistisch und der nationalistisch fixierten Geschichtsdeutung und Politik vor Augen halten. Beide sind antagonistisch entstanden: es ging um die Befreiung - einmal der Arbeiterklasse, das andere Mal der Nation - vom fremden Joch. Beide suchten in einer entsprechenden Deutung der Vergangenheit eine Rechtfertigung dieses Befreiungskampfes. Aber das Zukunftsbild ist verschieden fixiert: nach kommunistischer Lehre sollen die Klassengegensätze in der kommenden Gesellschaft aufgehoben sein, der Antagonismus wird also wegfallen. Um so schärfer soll der letzte Kampf vor dem Ende der gegenwärtigen Epoche werden. Der Nationalismus hat kein so friedlich-utopisches Zukunftsbild. Zwar taucht immer wieder die Hoffnung auf, daß die Völker friedlich miteinander leben könnten, an eine höhere, sie verbindende Einheit vermag man hier jedoch nicht zu glauben. Vielen erscheint aus diesem Grunde das nationalstaatliche Denken realistischer als jede andere politische Orientierung. Gerade daran zeigt sich aber, daß die Fixierung der Geschichtsdeutung wie der Politik hier nicht geringer ist als beim »jüngeren Vetter«. Sie ist nicht so rational durchsichtig wie die kommunistische Erwartung; sie kann nicht auf angeblich »wissenschaftliche« Weise deduziert werden. Als Glaube an die Zukunft (womöglich: die Ewigkeit) der eigenen Nation ist diese Fixierung aber unter Umständen noch viel unangreifbarer. Das zeigt sich in tragischer Weise da, wo Menschen auch in unserer Zeit immer wieder ihr Leben einsetzen, um den geschichtlichen Ort ihres Volkes zu sichern. Seine Kraft zieht dieser Opfergeist aus dem Freiheitsverlangen des Einzelnen, an das schon Fichte appelliert hatte. Eine »Entpolitisierung« des Nationalen wird wahrscheinlich nur in dem Maße gelingen, in dem die Freiheit gerade auch des Einzelnen durch übernationale Organe garantiert wird[33]: ob dies eine echte geschichtliche Möglichkeit ist, oder ob wir dem Gegenteil verfallen, kann man heute noch nicht sagen.

DIE EVANGELISCHE THEOLOGIE IN DEUTSCHLAND UND DIE IDEOLOGISCHEN DEUTUNGEN DER GESCHICHTE UND DER POLITIK

Man sollte erwarten, daß die Theologie es als eine ihrer großen Aufgaben ansieht, die Politiker von ideologisch fixierten Geschichtsdeutungen zu befreien. Denn nur wenn sie von solchen Zwangsvorstellungen frei sind, können sie ihre Verantwortung der jeweiligen Lage entsprechend im Dienste ihrer Mitmenschen ausüben. Merkwürdigerweise hat aber die evangelische Theologie in Deutschland in dieser Hinsicht lange versagt; und die Zeichen echter Neubesinnung sind spärlich. Die Vermutung liegt nahe, daß dem eine unklare Stellung zur Geschichte überhaupt zugrunde liegt.

---

33. R. Wittram verweist mehrfach auf das Vorbild des alten österreimism-ungarismen Vielvölkerstaates. - Etwas unbestimmter drückt *H. Kahn:* Die Idee, S., 47 f., die Hoffnung aus, daß eine Entpolitisierung des Nationalen ebenso gelingen möge, wie die Entpolitisierung der Religionen nach dem 30jährigen Krieg gelang.

Das Verhalten des Christen zu den politischen Entscheidungen in dieser Welt läßt sich nicht trennen von dem Glauben, daß die eigentliche Geschichte des Menschen das ist, was zwischen Gott und ihm geschieht. Wir können nicht Gott in unsere Geschichte einordnen, sondern er handelt mit uns, er redet uns auf seine Weise an, er ergreifl: uns in Jesus Christus. Das ist das Zentrum seiner Geschichte mit uns: »Hier wird die Geschichte ernst, ohne daß sie heiliggesprochen würde. Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche, nicht aufzuhebende Spannungw,« Das besagt nicht, daß nun alle andern Ereignisse der Geschichte so zu deuten wären, als würden in ihnen in gleicher Weise Gottes Gnade und Gottes Gericht offenbar[35]: durch solche Reden wird die Einzigartigkeit der Tat Gottes in Christus verdeckt und den jeweiligen *Ideologien* Tür und Tor geöffnet. Durch Christus schenkt Gott dem einzelnen Menschen die Freiheit, die ihm keine politische Ordnung in gleicher Weise schenken kann - sei sie nun ständisch, nationalistisch oder kommunistisch orientiert. Für die politische Ethik kommt alles darauf an, daß die Christen von dieser Freiheit in der Welt in rechter Weise Gebrauch machen. Denn sie ist der ganzen Menschheit angeboten.

Damit, daß Gott uns anredet, macht er uns vor ihm verantwortlich für unser Leben. Dies Leben ist stets ein Leben in der Gemeinschafl: mit andern Menschen. Wenn ich ihnen gegenüber versage, muß ich mich dafür vor Gott verantworten. Eben deshalb bin ich aber auch meinen Mitmenschen über meine Taten Rechenschafl: schuldig, soweit sie davon betroffen sind. Das ist der Sinn des Begriffes »verantwortliche Gesellschafl:«, wie er auf der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 definiert wurde. Es kommt darauf an - so wurde dort gesagt –, daß wir als Christen unsere sozialen und politischen Maßnahmen »vor Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt«, verantworten können[36]. Wer sic:h dieser Verantwortung entzieht, respektiert nic:ht die Freiheit, zu der Gott unsere Mitmensc:hen berufen hat. Aus dieser Pflicht zur Rec:hensc:hafl: gegenüber dem Mitmenschen folgt nicht, daß der Mitmensch - als einzelner oder als Kollektiv - für mich zum Medium der Anrede Gottes wird. Gott redet uns allein durc:h Jesus Christus an; und in dieser Anrede ist enthalten, daß wir uns dem Nächsten zuwenden sollen, um ihm zu dienen. Gott mac:ht die Not des Nächsten zu seiner eigenen. Damit sind aber nic:ht alle Forderungen des Nächsten - weder die eines einzelnen, noch die eines Kollektivs - für mich identisch mit Gottes Forderungen: Die in Christus geschenkte Freiheit von den Bindungen dieser Welt wäre in beiden Fällen verraten.

Nun haben wir eben gesehen, daß solche falschen Bindungen an das Kollektiv (die Klasse oder die Nation) in der Form vor sich gehen können, daß uns Geschichtsdeutungen auferlegt werden, die den Interessen des Kollektivs dienstbar sind. Zwar kann der Dienst,

34. D. *Bonhoeffer:* Ethik, 1949, S. 30.

35. Diese Gefahr ist in der in England sehr einflußreichen Theologie C. *H. Dodds* akut, mit der der Verf. sich auseinandergesetzt hat in: »Schrift und Dogma in der Oekumene«, Gütersloh, 1953, S. 120 ff. - Anschauungen dieser Art haben fraglos z. B. auf *H. Bunerfield.* Christentum und Geschichte (deutsch 1952) eingewirkt. - Vgl. dazu auch die Besprechung durch F. Delekat in Theol. Lit, Ztg, 1953, Sp, 264 ff.

36. Bericht der 3. Sektion in Amsterdam. In: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung, Zurich-Stuttgart, 1948, S. 234.

den wir den Nächsten schulden, zuzeiten darin bestehen, daß wir uns für unsere unterdrückten Volksgenossen oder für die Angehörigen einer unterdrückten Klasse einsetzen müssen. Beide können aber nie unsere höchste Loyalität fordern. Deshalb müssen wir jeder einseitigen Geschichtsdeutung Widerstand entgegensetzen, die uns heimlich eine solche Loyalität suggerieren will. Wir könnten uns einer solchen Deutung ja nur anschließen, wenn wir vergäßen, daß die eigentliche Geschichte der Menschen Gottes Geschichte mit uns ist. Solange wir dies im Auge behalten, können wir keine geschichtlichen Entwicklungen mehr für Offenbarungen Gottes halten. Gott regiert die Geschichte auf eine uns oft widersprüchlich und unverständlich erscheinende Weise. Erst am Ende der Geschichte wird uns ganz deutlich werden, was er mit einzelnen Völkern und Klassen vorhatte. Oft wird das, was uns als sein Gericht erschien, der Erweis seiner Gnade gewesen sein - und umgekehrt.

Leider sind viele evangelische Theologen in Deutschland in den letzten 150 Jahren der Versuchung erlegen, die Geschichte im Allgemeinen und einzelne geschichtliche Ereignisse im Besonderen theologisch zu deuten. Die soziale Lage der Theologen und der maßgebenden kirchlichen Kreise brachte es mit sich, daß die nationalistische Deutung der Geschichte hier die Oberhand behielt. *R. Wittrams* Darstellung »Kirche und Nationalismus in der Geschichte zles deutschen Protestantismus im 19. jahrhundertes? zeigt die gefährliche Entwicklung bis zum ersten Weltkrieg in beschämender Weise. Die warnenden Stimmen - etwa eines Ludwig Harms oder eines Harleß – waren selten; und sowohl dem Hannoveraner als auch dem Bayern wurden die Augen theologisch wohl nicht ohne partikularistische Einflüsse geöffnet. Wie es nach dem ersten Weltkrieg weiterging, kann man aus dem Referat entnehmen, das *K. Barth,* noblerweise sehr kurz und sogar ohne Nennung von Namen lebender Autoren, in seiner Dogmatik (Bd. 111/4, S. 348 f.) gegeben hat. Für unser Thema besonders aufschlußreich ist über dies Referat hinaus die Tatsache, daß ein noch heute hochangesehener deutscher Dogmatiker in einer vor etwas mehr als zwanzig Jahren veröffentlichten Schrift einerseits die »Gliederung der Menschheit in Rassen und Völker« auf den »Schöpferreichtum Gottes« zurückführte, »der hier wie überall individuelles Leben setzte«, daß er aber dieselbe Gliederung andererseits zugleich als Sonderung, also als Sünde verstand. Daraus erklärt sich, daß die Völker nun in einem »Freund-Feind-Verhältnis« leben: der bekannten Definition C. *Schmitts* folgend, wurde dies als das Wesen des Politischen und somit auch als wesentlich für das politische Verhältnis der Völker zueinander angesehen. Das Merkwürdige ist aber nun, daß nach der These jenes Dogmatikers dieser sündige Zustand nicht etwa mit allen Kräften überwunden werden soll: wenn das zum Ziel staatlichen Handelns erklärt wird, hätten wir es vielmehr mit einer Anmaßung zu tun. (Dem Sinne nach könnte man sagen: »Was Gott in seiner Schöpfung und der Mensch in seinem Fall geschieden haben, soll der Mensch nicht zusammenfügen.«) Solange diese Welt besteht, ist vielmehr die Kehrseite der Liebe zum eigenen Volk der unvermeidliche Haß gegen andere Völker. Die Verschlingung von

37. In: Das Nationale.... S. 109 ff.; erstmals veröffentliche 1949 in *R. Wittram:* Nationalismus und Säkularisation.

Schöpfungsbejahung und Bejahung der sündigen Existenz erreichte ihren nationalistischen Höhepunkt in den Sätzen: »Wir können die Sonderung und den Kampf nicht aufheben, ohne Gottes Schöpfung zu zerstören. Es hat auch keinen Sinn, auf christlichen Konferenzen Beschlüsse zu fassen gegen den Haß der Völker und Rassen und eine von ihm gereinigte, ‚christliche< Politik zu empfehlen. Nicht eine bestimmte Politik, sondern alle Politik ist durch den Sündenfall bestimmt. Der Fluch sitzt tiefer, als jene Moralisten meinen. Jene Reinigung und Versittlichung der Politik bedeutet: die Politik zum Tode der Blutarmut, der Bleichsucht verurteilen. Es gibt keinen ganzen Einsatz für mein Volk ohne heiße Leidenschaft und wilden Zorn[38].«

Für die politische Ethik wurde die Verherrlichung des eigenen Volkstums als Schöpfungsordnung Gottes da besonders verhängnisvoll, wo die Vorstellung eines besonderen »Berufes« jeder Nation übernommen und dessen Erkenntnis den Genies zugewiesen wurde. Ein solches Genie hat nach dieser Lehre nämlich das Recht, den von ihm erkannten Willen Gottes mit Hilfe eines Staatsstreiches oder einer Revolution auch gegen die (ja blinde!) Mehrheit des eigenen Volkes durchzusetzen.

Durch solche Lehren wurde das einseitig nationalistische Geschichtsbild durch die evangelische Theologie sanktioniert; noch heute können viele von uns nicht einsehen, daß man Geschichte auch ganz anders sehen und beschreiben kann! Dabei wurde der Begriff Schöpfungsordnung entweder in dem Sinne gebraucht, daß das Volk eine Urgegebenheit sei, an der man sich nicht versündigen dürfe, obwohl wir sie nur in Gebrochenheit vor uns haben, die alles menschliche Leben nach dem Abfall von Gott kennzeichnet (siehe oben); oder Schöpfungsordnung wurde bewußt als »werdende Schöpfung« verstanden. Dem Theologen, den wir hier im Auge haben, ging es darum, »tiefer in die geschichtliche Wirklichkeit« einzudringen, »als es die Theologie sonst tut«; entscheidend ist nun, »was geschichtliche Lage« ist, »wie sie entsteht und wie ihr Wechsel als Schöpfungsordnung zu verstehen ist«. Im Wirklichen sucht man also Gottes Wirken wahrzunehmen, wie dies bereits *Hegel* versucht hatte. Der Vorteil dieser zweiten Schau war, daß man hier vor einer romantischen Verklärung der Vergangenheit (z. B. der ständischen Ordnung zur Zeit Luthers) bewahrt blieb, der andere kirchliche Nationalisten ausgesetzt waren; ihr Nachteil war, daß man zu dem 1933 »wirklich« Gewordenen und sich als werdend Ankündigenden um so hemmungsloser ja zu sagen vermochte. Nun konnte man sogar sagen, daß ein Staat, »der seinen Sinn in der Erhaltung und Schaffung einer Volksnation begreifen darf ... einen Schimmer von der Erlösungsordnung Gottes widerspiegelt«: der von der Urzeit abgelenkte Blick hat sich also der Endzeit zugewandt. Ist dieser Staat »sozialistischer Nationalstaat, dann kann er nicht anders denn als Ausdruck des Liebeswillens Gottes verstanden werden«, offenbar weil hier nicht nur die Not der Nation, sondern auch die der unterdrückten Klassen berücksichtigt wurde.

Gegen alle diese Einbrüche hatte 1934 die Bekennende Kirche in Barmen den Satz gestellt, daß es eine Irrlehre sei, außer und neben dem einen Wort Gottes »noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung« anzuerkennen.

38. Barths Beispiel folgend verzichten wir hier auf Quellenangaben.

Greift man nun zu der ersten großen, politischen Ethik, die nach 1945 von einem evangelischen Theologen in Deutschland vorgelegt wurde, nämlich zu *W. Künnetbs* »Politik zwischen Dämon und Gott« (1954), so ist der Eindruck sehr zwiespältig. Offensichtlich haben ihn die schrecklichen Erfahrungen, die wir mit dem Nationalismus machten, dazu veranlaßt, den Begriff »Erhaltungsordnung« nicht mehr wie früher auf das Volk anzuwenden: »Das Volk erfährt nicht dadurch seine Bedeutung, daß es auf eine besondere Stiftung Gottes zurückgeht, sich auf ein Mandatum, einen Auftrag Gottes berufen könnte.e Darin unterscheidet es sich nach Künneth von der staatlichen Autorität, die göttlichen Ursprungs ist. »Schließlich widerspricht auch die Tatsache der geschichtlichen Variabilität des Volkes und der Möglichkeit, in einen historischen Umwandlungsprozeß durch Umschichtung und Vermischung hineingezogen zu werden, dem Begriff der Erhaltungsordnung[39].« Der Begriff Erhaltung wird hier offensichtlich anders verstanden, als das bisher üblich war; denn bisher war der Begriff Erhaltung an der Geschichte orientiert, schloß also Variabilität ein. Wichtiger ist aber, daß diese Unterscheidung bei Künnerh nicht streng vollzogen wird. Schon einige Zeilen tiefer lesen wir, »daß das Volk nur in abgeleitetem, sekundärem Sinn als Erhaltungsordnung Gottes angesprochen werden darf«. Entsprechend wehrt sich Kiinneth später einerseits gegen eine »Schöpfungstheologie«, die das Volk »zu einer naturhaft-geschichtlichen Offenbarungsquelle« macht, meint aber gleich danach gegen die tei S0e beobachtete »völkische Nivellierung« protestieren zu müssenw. Bald danach werden aber die vorher halbgeschlossenen Schleusen vollends wieder geöffnet: »So ist etwa der Beitrag des deutschen Volkes mit den Möglichkeiten etwa afrikanischer Volksstämme für die Menschheit nicht zu vergleichen«, und das »Kriegsschicksal« muß bejaht werden, denn »jedes Volk und jeder Staat hat einen bestimmten Beruf und Auftrag von Gott im geschichtlichen Leben zu erfüllenew,

Das eigentlich Merkwürdige an dieser Konzeption ist aber, daß Künneth der Meinung ist, die staatliche Autorität sei nicht in gleicher Weise der geschichtlichen Variabilität unterworfen wie das Volk. »Wenn auch die Staatsform derselben Veränderlichkeit unterliegt, so bleibt doch die obrigkeitliche Funktion an sich bestehenew, und deshalb ist hier der Begriff Erhaltungsordnung angemessen. Nicht das geschichtlich Werdende, sondern etwas »an sich« über der Geschichte Stehendes wird hier theologisch idealisiert. Das hat zur Folge, daß die ethische Aufgabe des Politikers primär auf die Erhaltung dieser Erhaltungsordnung ausgerichtet wird (sekundär spielt dann doch der Beruf der Nation eine Rolle, wie wir sahen). Und es hat weiter zur Folge, daß das Bild der staatlichen Wirklichkeit gleichsam von diesem Ideal aus abwärts konstruiert wird. Es ist das Bild des Obrigkeitsstaates, in dem es höchstes Glück des Menschen sein muß, in die Ehrenhierarchie des Staatsbeamten aufgenommen zu werden, dann vereidigt zu werden und in rechter Weise gehorchen zu lernen; erst nachdem dies alles entfaltet ist, wird von dem für die Grundlegung entscheidenden Begriff der Verantwortung gesprochen. Es sei nicht bestritten; daß staatliche Autorität und Ehre zu achten sind. Bei Künneth wird aber die Gefahr, »daß der Staat mir das radikale, unmittelbare Du des andern aus dem Blick bringt«[43], viel zu gering

39. a. a. O., S. 195.
40. Ebd. S. 202 und S. 203, Anm. 79.
41. Ebd. S. 207 und S. 343.
42. Ebd. S. 195.

geachtet. Vor allem aber zeigt sich, daß Künneth die Flucht in den zeitlosen Staatsbegriff nicht wirklich gelungen ist (sie kann auch nicht gelingen, weil der Staat nie »an sich« greifbar ist); es ist daraus die Flucht in die soziale Struktur Preußen-Deutschlands um die jahrhundertwende geworden. Das ließe sich noch an zahlreichen weiteren Beispielen belegen. Ideengeschichtlich handelt es sich offenbar darum, daß das konservative Denken sich (z. T. vergebens) darum bemüht, der nationalistischen Umklammerung zu entgehen und das alte Ideal des ständisch geordneten Obrigkeitsstaates zu erneuern. Die theologische Auseinandersetzung wird bei dem Begriff Obrigkeit einsetzen müssen, was im Rahmen dieses Beitrages nicht möglich ist.

Wir müssen jedoch noch bedenken, welche Bedeutung der »sekundären« Erhaltung des Volkes bei den konkreten politischen Entscheidungen nach Künneth zukommt. Es kann sich hierbei im wesentlichen nur um Entscheidungen der verantwortlichen Staatsmänner handeln; Künneth meint nämlich dem Nationalismus nur entgehen zu können, wenn er auch dem damit fraglos verwandten demokratischen Denken so kritisch wie möglich begegnet. So wird statt dessen das romantische Bild des politischen Genies entfaltet: »Die politische Entscheidung trägt die Hoheit eines schöpferischen Wirkens der Persönlichkeit, den Stempel der Einmaligkeit.« Man sieht die Persönlichkeit vor sich (modern gesprochen: im Urlaub auf einsamen Höhen), »umwittert von dem Geheimnis des göttlichen Waltens in der Geschichte«; und wir werden darauf hingewiesen, daß auch »bei politischer Sadideutung«, die als erstes Erfordernis gilt, »die metaphysische Hintergründigkeit der geschichtlichen Geschehnisse in ihrer Irrationalität nicht außer Betracht bleiben darf«44. Bestürzt wird man fragen müssen: Ist es wirklich wohlgetan, den »verantwortlichen Staatsmanne heute wieder aufzufordern, »Gottes Schritt in der Geschichte zu vernehmen und dann -hinzuzuspringen-, um einen -Zipfel seines Mantels zu ergreifen-«, wie es das viel mißbrauchte Bismarckwort will? Wobei Künneth nicht unterläßt, darauf hinzuweisen, daß der Staatsmann sich dabei keinesfalls von »Beifall und Kritik der öffentlichkeit« bestimmen lassen darf[45]. Haben wir wirklich mit dieser Glorifizierung der Staatsgewalt noch nicht genügend schlechte Erfahrungen gemacht? Künneth ist darin zuzustimmen, daß eine die geschichtlichen Gegebenheiten und Möglichkeiten abwägende Sachkenntnis das Haupterfordernis für jeden politisch handelnden Menschen ist; es ist aber nicht einzusehen, inwiefern das nur Sache einiger weniger dazu Berufener sein kann. Die politische Verantwortung, zumindest in der Form der durch gewählte Parlamente geübte Kontrolle, liegt heute auf uns allen. Wiederum sei nicht bestritten, daß die Wahrnehmung solcher Verantwortung durch die Staatsbürger immer nur in abgestufter Weise möglich ist[45a]. Aber müssen sich nicht unsere Berufspolitiker stets dessen bewußt bleiben, daß sie diesen Staatsbürgern, ja sogar der »öffentlichen Meinung« der Welt, Rechenschaft schuldig sind?

---

43. H. Tbielicke: Gesdiidne und Existenz, 1935, S. 168. - Zum Ganzen vgl. auch die scharfe Kritik von *H.* O. e, *d. Gablentz* in: Politische Literatur, 3. Js. 1954, Sp. 689 Ir., sowie die einschlägigen Beiträge im Evangelischen Soziallexikon (2. Aufl. Stuttgart 1956): »Ordnung« (H. H. Wolf), »Obrigkeie« (F. Delekat), »Volk« (H. H. Sdirey) und »Staae in der neueren evang. Soziallehre« (F. Karrenberg).

44. a. a. O., S. 399 f.

45. a. a, O., S. 405 f.

45a. Vgl. dazu *U. Scheuner* in Heft 1/1957 der Zeitschrift f. Evangelische Ethik.

Es kommt, so sagten wir, alles darauf an, daß wir von der Freiheit rechten Gebrauch machen, die Gott uns in Jesus Christus geschenkt hat. Das bedeutet erstens, daß wir noch viel energischer, als dies meist geschieht, der Einseitigkeit aller ideologischen Geschichtsdeutungen widerstehen müssen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sie Ausdruck menschlicher Eigenmächtigkeit sind, die uns in ihren Bann schlagen will.

Zweitens werden wir dazu befreit, die Rolle des Menschen in der Geschichte in der rechten Perspektive zu sehen. Die Macht der ideologischen Geschichtsdeutung beruht ja auf der überschätzung der Stellung des Menschen in der Geschichte. Geschichte wird hier nur als menschliche Geschichte verstanden. Dem Politiker wird damit eine viel zu hohe Verantwortung auferlegt. Er kann seinen Auftrag nur in Freiheit ausführen, wenn er dem Evangelium glaubt, das ihm zuruft: »Gott regiert die Welt allein[46]!« Wir müssen uns also davor hüten, die Rolle der Menschen, die die »Geschichte machen«, im Guten oder Bösen zu überschätzen. Es ist ein gottloses Spiel mit der menschlichen Angst, wenn manche Politiker aus propagandistischen Gründen uns einreden wollen, »daß der Sündenfall gerade bevorstehe und daß dieses nie wiedergutzumachende Unglück der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts vorbehalten sei ...[47].« Es wird höchste Zeit, daß wir am politischen Leben mit größerer Gelassenheit und Selbstbeherrschung teilnehmen und nicht meinen, jedesmal metaphysische Entscheidungen vollziehen zu müssen. Unsere Geschichtsdeutung und unsere Politik müssen von aller ideologisch-dogmatisierenden Starrheit frei werden. Wir müssen es wieder lernen, auf das Ende und den Neuanfang der Geschichte zu *sehen,* die Gott bereithält: dann wird es uns leichtfallen, auf säkularisierte Enderwartungen zu verzichten. Dann wird auch die Politik beweglicher werden, als das im Rahmen der Ideologien und ihrer Zukunftsbilder möglich ist.

Drittens: Wir werden durch Christus frei als Einzelne, die doch zugleich mit den ihnen nahestehenden, aber auch den fernerstehenden Menschen verbunden bleiben. Wir dürfen nun frei vor Gott stehen. Wir dürfen ihm nun wieder Rede und Antwort stehen. Gott fragt uns ständig nach unserm Bruder - und wir können nun nicht mehr antworten, wir wollten nicht seine Hüter sein. Zu diesen Brüdern gehören zunächst die, die uns räumlich und geschichtlich die Nächsten sind. Aber unsere Loyalität ist nicht auf sie begrenzt, kann nicht auf sie begrenzt sein. So gewiß wir es im Alltag vornehmlich mit den Nächsten zu tun haben, so gewiß dürfen wir doch - gerade in der Politik! - unsere Augen nicht vor den ferner wohnenden Gliedern der Menschheit verschließen-".

Viertens: Gerade weil wir als Christen wissen, daß Gott die Welt allein regiert, dürfen und müssen wir immer wieder danach Ausschau halten, wie wir das Zusammenleben der Menschen von Tag zu Tag erträglicher machen können. Wir sollen dies in seinem Dienst tun. Das schließt in sich, daß wir immer wieder versuchen müssen, unsere und unserer Mitmenschen Lage geschichtlich zu verstehen. Dazu gehört die Deutung der Vergangen-

46. Vgl. die schöne Schrift von *P. Schempp:* Das Evangelium als polirische Weisheit, 1948.
47. Mit Recht wehrt sich *H. Butterfield,* a. a. O., S. 121, gegen solchen Pessimismus.
48. Wir folgen hier den Grundgedanken *K. Barths:* Kirdil, Dogmatik *III/4,* S. 320 ff. (.Die Nahen und die Fernen«).

heit genauso wie der Versuch, die Möglichkeiten der nächsten Zukunft nüchtern abzuschätzen. Schließlich bemühen wir uns ja alle um die Zukunft unserer Kinder. Zur Nüchternheit gehört in diesem Falle, daß wir uns davor hüten müssen, die Zukunft rational errechnen oder in irrationaler säkularer Gläubigkeit erfassen zu wollen; dazu gehört auch die Beschränkung unserer vorsorgenden überlegungen auf die nahe Zukunft (während die Ideologien ja gerade auf die ferne Zukunft verweisen). Es genügt, daß jeder Tag seine eigene Sorge habe. Die Fürsorge für unsere Mitmenschen in der Gegenwart und der allernächsten Zukunft muß vor jeder in die Ferne schweifenden Geschichtsdeutung den Vorrang behalten. Man kann in der Tat keine Politik treiben, ohne Geschichte zu deuten. Wir sind zur Deutung unserer geschichtlichen Lage verpflichtet, um unsere Verantwortung für unsere Mitmenschen wahrnehmen zu können. Diese Deutung darf aber nicht den Charakter einer alles übergreifenden Weltanschauung annehmen, deren Tyrannei wir unser eigenes und das Schicksal unserer Mitmenschen unterwerfen. Wir dürfen uns um die Deutung der Geschichte nicht aus spekulativem, sondern allein aus ethischem Interesse bemühen: sie wird sich dann den jeweiligen Nöten der Mitmenschen zuwenden, die Gott in seiner Geschichte mit uns zu seinen eigenen Nöten gemacht hat. Der Zusammenhang zwischen Geschichtsdeutung und Politik könnte sich dann doch hier und da segensreich auswirken.

Prof. Dr. W. Schweitzer *Betbel b. Bielefeld, Friedhofsweg 22 a*

Soziale Verkündigung oder Social Gospel?

von

HEINZ-HORST SCHREY

1. DAS SOZIALE IST KEIN ZUSÄTZLICHES ODER ZUFALLIGES MOMENT, SONDERN WESENSBESTANDTEIL DER CHRISTLICHEN BOTSCHAFT

Unsere erste Aufgabe muß sein, das innere Verhältnis des Sozialen zur christlichen Botschaft zu erhellen. Wenn man eine erste rohe Begriffsbestimmung des Sozialen versuchen wollte, dann könnte sie in der Richtung gefunden werden, daß es dabei um die *Ordnung des menschlichen Zusammenlebens* geht, und zwar in einem Sinne, daß jedem das Seine zuteil wird, daß Gerechtigkeit und Liebe herrschen. Ist aber - und das ist die erste Frage, die es zu klären gilt - das Evangelium eine Botschaft, die sich damit in erster Linie zu befassen hat, oder geht es ihm nicht um die Rettung des Menschen in einem letzten Sinne, also um sein Heil, nicht um sein Wohl? Das Soziale hat doch ganz offenbar mit dem Wohl des Menschen zu tun, also mit dem Menschen in der Ebene des mit- und zwischen-menschlichen Daseins. Kommen für dieses Leben aus dem Evangelium eigentlich Hilfen oder stehen beide Sphären relativ unverbunden nebeneinander? Theologisch gesprochen taucht hier die Frage nach den zwei Reichen auf, oder das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Damit steht unser Thema im Zusammenhang jener beweg-

ten und bewegenden Auseinandersetzung um ein Grundproblem der Theologie überhaupt. Wenn wir hier kurz die Entwicklung des Problems kennzeichnen dürfen, dann geht es nach reformatorischem Verständnis doch um die Wahrung der echten Komplementarität zwischen den Bereichen', d. h, aber, daß das Wohl nicht vom Heil, das Gesetz nicht vom Evangelium, das Reich zur Linken nicht vom Reich zur Rechten zu trennen sei, wiewohl beide auch nicht vermischt werden dürfen. Wir würden zu einer verhängnisvollen Bewußtseinsspaltung, zu einer Form der Schizophrenie kommen, wollten wir behaupten, daß beides gar nichts miteinander zu tun habe. Das ist heute wahrscheinlich die erheblichere Gefahr als die Warnung vor der Vermischung der beiden Bereiche. Wir wissen, wie das hinter uns liegende jahrhundert gerade darin einer tiefen historischen Tragik verfallen ist, daß es den Gedanken der Trennung zu weit getrieben hat und darüber die Forderung der Stunde, die Erkenntnis der Aufgabe angesichts der proletarischen Situation versäumt hat.

Die erste Hälfte des 19. jahrhunderts findet Katholiken und Protestanten in romantischer Rückschau auf die vergehende Welt des Patriarchalismus, man protestiert gegen das Neue, das mit der industriellen Revolution heraufgekommen war. Man war allenfalls bereit, die armen Opfer dieser Revolution in der Inneren Mission aufzufangen, doch man sah darin keine Aufgabe, die der sozialen Frage zumeist zugewandte Arbeiterklasse gegen die verheerenden Auswirkungen der neuen Lebensbedingungen abzuschirmen. Man erkannte nicht, daß die alte Einheit des Lebens im Zerbrechen war und ein neues, gänzlich säkularisiertes Welt- und Lebensverständnis aufkam, dem man durch die Formel von der Eigengesetzlichkeit des Sozialen und Politischen eine theologische Legitimierung gab. Das böse Wort von der Religion als »Opium des Volkes« war die Quittung des Volkes auf jene vor allem vom Pietismus gepflegte Verjenseitigung der christlichen Botschaft, die diese als Trost für den hier leidenden Menschen verstand. Dazu kommt, daß der Protestantismus des 19. jahrhunderts vor allem an der nationalen Idee interessiert war, nicht so sehr an der sozialen. Noch bis zu Friedrich Naumann identifizierte sich der deutsche Protestantismus mit den nationalen und militärischen Interessen Deutschlands, was bedeutete, daß das soziale Interesse sekundär wurdes, Dazu kommt, daß im allgemeinen der liberale Flügel des Protestantismus wirtschaftlich auch liberal dachte und die Freiheit des Marktes als beste Bedingung für die individuelle Freiheit ansah. Nicht zuletzt mag eine Rolle gespielt haben die Staatskirchlichkeit des deutschen Protestantismus, die gerade von Männern wie Adolf Stoecker als ein schweres Hemmnis auf dem Wege zu einer befriedigenden Lösung der sozialen Frage angesehen wurde", Die Annahme einer »christlichen Obrigkeit« ließ wenig Raum für eine offene Kritik der Zustände in der Gesetzgebung, denn von ihr mußte ja wohl alles bestens geordnet und verwaltet werden, ohne daß die Kirche hier ein Wort mitzureden beauftragt wäre. Stoecker forderte daher die *freie Volkskirche,* die weder reine Staatskirche noch reine Freikirche ist, aber vor allem ihrer eigenen Handlungsweise mächtig sein sollte. Dieser

1. Vgl *H.-H. Schrey:* Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert, 1955. bes, S. 62 **ff.**
2. VgI. 0 *Shanahan:* German Protestants face the social question, 1954.
3. VgI. dazu *H Schreiner:* Macht und Dienst. Adolf Stoeckers Kampf um die Freiheit der Kirche, 1951.

geschichtliche Überblick kann uns den Dienst tun, zu zeigen, wohin es geschichtlich kommt, wenn aller Nachdruck auf der Trennung der Bereiche liegt: zu einer Verkennung der sozialen Verpflichtung, wie sie der christlichen Botschafl eigentümlich ist.

Das bedeutet nicht, daß wir uns dem anderen Extrem zuwenden, wie wir es im »social gospel« vor uns haben. Es bleibt freilich dessen großartige Entdeckung, daß »eine religiöse Erfahrung, an der unsere Mitmenschen keinen Anteil haben, keine spezifisch christliche Erfahrung zu sein scheint«[4]. Doch geht man weiter, indem man nicht nur den Mut hat, die Begriffe der Theologie aus ihrem individualistischen Gewand herauszunehmen und sie sozial zu verstehen, also die Sünde nicht nur als gestörte gott-menschliche Beziehung des einzelnen, sondern auch in ihren sozialen Auswirkungen als Mammonismus, Kapitalismus, Militarismus, Nationalismus usw. und entsprechend die Erlösung nicht nur als die Rettung des Individuums, sondern als »social salvation« - man kommt von daher zu gefährlichen und für uns so nicht nachvollziehbaren Konsequenzen, indem man den sozialen Fortschritt und die technische Entwicklung als Schritte auf dem Wege zur Verwirklichung des Reiches Gottes versteht. Dieses selbst ist keine überzeitliche Größe, sondern kommt - und hier wird der Einfluß Ritsdils bzw. Kants sichtbar — im moralischen und sozialen Fortschritt der Menschheit herbei. Hier liegt offensichtlich eine Vermischung der Bereiche vor. Das Soziale ist allerdings ein Wesenselement der christlichen Botschaft, aber die soziale Perfektion der Gesellschaft kann nicht mit dem Kommen des Reiches Gottes auf Erden gleichgesetzt werden.

Die Welt bleibt, das ist die Sicht des Neuen Testaments und die Luthers, das Schlachtfeld zwischen Gott und dem Teufel, der ewige Kampfplatz zwischen Gut und Böse. Man kann aber diese Kampfsituation verschieden beurteilen: entweder sieht man sie so, daß der Sieg noch in weiter Ferne liegt, aber doch irgendwie erreichbar für den Menschen und sein Werk. Dann wird man sich einer evolutionistischen Geschichtsauffassung hingeben. Im Grunde nicht sehr anders ist die Ansicht, die das Tempo der Entwicklung beschleunigt sieht und das Ziel der Vollendung greifbar vor Augen findet, wobei dann auf allerlei Anzeichen hingewiesen werden kann, die das wahrscheinlich und glaubhaft machen. Eine dritte Ansicht wird darauf hinweisen, daß der Sieg ja schon errungen ist, durch Jesus Christus, der Kampf schon entschieden und uns daher nichts Ernsthafles zu zu tun übrigbleibt. Hierbei ist die Gefahr, daß es zu einem sozialen Quietismus kommt, besonders, wenn sich diese Haltung noch mit dem Gedanken verbindet, daß ja das Böse doch zur Gestalt dieser Welt gehört, nie völlig überwunden werden kann, solange dieser Äon währt. Die eigentliche vom Neuen Testament her einzunehmende Haltung ist aber weder diejenige eines sozialen Evolutionismus, der die Erreichung des Endzieles, also des Reiches Gottes, in die Hand der Menschen legt, sei es in großer oder in naher Ferne, noch diejenige eines sozialen Quietismus, der sich bei dem beruhigt, was vorhanden ist. Es gibt ein Ethos der »getrosten Verzweiflung«, ein Wahrnehmen der sozialen Verpflichtung, das frei ist von falschem Pessimismus wie falschem Optimismus. Gewiß, wir werden das Reich Gottes im irdischen Raum nicht herstellen, auch nicht durch die beste Sozialordnung. Diese negative Erkenntnis gehört zur sozialen Verkündigung des Christentums

4. So *W. Rausmenbusm:* A Theology for rhe Social Gospel, 1922. S.97.

dazu. Allein auf der Grundlage großer Nüchternheit kann die Arbeit getan werden. Aber diese negative Erkenntnis ist nicht alles. Die Arbeit geschieht ja im Wissen um den Sieg Gottes in Jesus Christus. Das heißt aber, daß uns die »Anwaltschaft am Nächsten« (P. Joachimsen) aufgetragen ist, so wie Jesus Christus der Anwalt seiner Brüder geworden ist, der ganz für sie da war und der uns aufruft, ganz ebenso für die Brüder da zu sein. Es ist das bleibende Verdienst des oft so sehr geschmähten und theologisch so fragwürdigen »social gospel«, daß es diese Konsequenz des christlichen Glaubens wieder entdeckt hat. Wir können heute nicht mehr einfach hinweggehen über Mißstände, deren wir gewahr werden, und die Früchte der Arbeit und des Leidens anderer genießen, ohne daß wir das als einen Schmerz im Gewissen empfinden. Der christliche Glaube hat uns das Gewissen geschärft, daß wir nicht einfach fühllos bleiben, wenn uns gewisse Zusammenhänge zwischen der Härte der modernen Arbeitswelt und unserem eigenen Leben oder der Tatsache, daß wir als Angehörige der weißen Nationen zur satten Seite der Welt gehören, während die andere Hälfte in ihrem Leben niemals satt geworden ist. Es gehörte schon sehr viel Mangel an Erleuchtung und gutem Willen dazu, wenn uns diese Tatsachen nicht ständig umtreiben würden und uns keine Ruhe ließen, nach Wegen zu suchen, wie wir dem abhelfen könnten. Walter Rauschenbusch sei noch einmal zitiert mit einem Satz, der heute wie je gilt: »Eine unerweckte Person fragt nicht danach, durch wessen Lebenssäfte seine gfoßen Dividenden entstehen. Menschen der oberen Klassen konnten als Parasiten leben ohne irgendein Mitgefühl (fellow-feeling) für die Bauern und Pächter, die sie aussaugten, um ohne Arbeit leben zu können. Die moderne Demokratie bringt diese Mitmenschen aus den unteren Ständen in unser Gesichtsfeld. Wenn da ein Mensch wirklich ein echtes religiöses Gefühl von Christus vermittelt bekommen hat, dann erscheint seine Teilnahme an der systematischen Unterdrückung in unserer Zivilisation mindestens zeitweilig als eine unerträgliche Belastung und Schuld. Ist das krankhaft? Oder ist es krankhaft, ohne solche Vorstellung weiterzuleben? Diejenigen, die heute noch ohne ein Bewußtsein von Kollektivschuld sind, müssen als Menschen mit verdunkeltem Geist angesehen werden-.«

Daß sich »Wohl« und »Heil« nicht voneinander trennen lassen, erweist vor allem auch das Wort Jesu selbst, wenn Matth, 25 sagt, daß Jesus die Scheidung am Jüngsten Tage danach vollziehen werde, wieweit seine Jünger das Wohl ihrer Brüder im Auge gehabt haben, ihren Hunger und ihren Durst, ihre Blöße und ihre Gefangenschaft. Offenbar fällt da die Entscheidung gerade nach dem Verhalten im zwischenmenschlichen Bereich. Damit ist das Soziale als Wesenselement auch der Verkündigung erwiesen.

2. DIE VERKÜNDIGUNG DER KIRCHE HAT ZUM ZIEL DIE AUFERBAUUNG DER GEMEINDE GOTTES, DIE SAMMLUNG DES LEIBES CHRISTI IN ALLER WELT

Dieser Satz besagt, daß das Ziel der Verkündigung kein individuelles ist, sondern auf eine Sozietät hingerichtet ist: die Gemeinde. Nach 2. Kor. 10,8 ist die Erbauung der Gemeinde

---

5. a. a. 0., S. 19.

der Inhalt des apostolischen Auftrags. Die Gemeinde ist Eigentum Gottes, und die an ihr arbeiten, sind Arbeitsgenossen Gottes (1. Kor. 3, 9). Gerade der 1. Korintherbrief ist ein Beispiel dafür, wie Kerygma und Praxis zum Bau der Gemeinde gehören und keines vom anderen zu scheiden ist. Es gibt keine Verkündigung, die loszulösen wäre von dem Bau der Gemeinde. Es gibt kein freischwebendes, abstraktes Wort der Predigt, das nicht Menschen zu Gott und zueinander führen wollte. Keines läßt sich vom anderen trennen! Wenn die Gemeinde Gottes Tempel ist (1. Kor. 3, 16), dann ist sie das, weil der Geist Gottes in ihr wohnt und sie heiligt, nicht allein in Worten, sondern mit Kraft (1, 20). Weil die Gemeinde den Geist hat (vgI. auch 1. Kor. 2, 12: Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott), kann sie vom Apostel daran erinnert werden, was das für Konsequenzen für ihren Alltag hat. Der Geist wird ihr in Wort und Sakrament zuteil. Es ist daher an dieser Stelle von der Bedeutung des Gottesdienstes für den Bau der Gemeinde zu reden. »Die Ekklesia ist die kultisch versammelte Gemeinde, die sich im Kult durch Kerygma und Sakrament immer neu konstituierts.e Es geht im Gottesdienst nicht um die reine Seelenerbauung des einzelnen, um die Hypertrophie des religiösen Individualismus und Egoismus, der Gottesdienst darf nach neutestamentlichem Zeugnis auch gar nicht in erster Linie unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden, sondern unter dem der Erbauung der Gemeinde als Sozietät, wobei sie alle hören können, alle Nutzen haben, alle Früchte bringen und das Amen sagen können (1. Kor. 14). Diese Erbauung äußert sich einmal in der ethischen und religiösen Ermahnung der schon bestehenden Gemeinde sowie in der Tröstung (1. Kor. 14,3). Sie gilt aber auch den »Laien« (idiotes) und den Ungläubigen (vgl. 16,23 f.), also den noch nicht fest zur Gemeinde Gehörenden, den Unentschiedenen und noch zu Gewinnenden. Das ist für unsere heutige Situation in der Kirche von großem Belang, denn es zeigt, daß die Unterscheidung von Kerngemeinde und Missionsgemeinde vom apostolischen Zeugnis des Paulus her gesehen keine letzte Unterscheidung ist, weil sich die Gemeinde immer wieder neu konstituiert. Die Auferbauung der Gemeinde ist kein Akt, der sich esoterisch vollzieht im Kreis der Bekehrten und im Abschluß nach außen, im Abschluß auch gegen das Soziale hin, sondern sie ist die creatio continua der Kirche in der Welt, die je und je neu sich vollziehende Konstituierung, sobald Menschen unter das Wort kommen und von ihm sich überführen und richten lassen. Damit wird auch die Rede hinfällig, daß man doch diristlicherseits sehr darauf achten müsse, wen man anrede; man dürfe doch den Unterschied von Welt und Kirche nicht übersehen. Gerade 1. Kor. 14 zeigt, daß dieser Unterschied fließend ist, nicht weil es keinen ganz deutlichen Unterschied zwischen dem »Geist der Welt« und dem »Geist Gottes« gäbe, sondern weil die Grenzen der Kirche offen sind und das Wort Gottes sich an alle richtet, wie sich ja auch alle Menschen im letzten Gericht vor diesem Wort werden verantworten müssen.

Verweilen wir aber noch einen Augenblick bei dem, worum es im Gottesdienst der Gemeinde geht. Wenn wir in der Thematik des 1. Korintherbriefes bleiben, dann bewegt sich der Gottesdienst in der Spannung von Erkenntnis und Liebe. Das gottesdienstliche Geschehen soll gewiß Erkenntnis fördern. Echte christliche Erkenntnis ist aber nicht nur ein Erkennen der Geheimnisse Gottes, sondern das Anerkennen des von Gott Erkannt-

6. So *Pb. Yielhauer:* Oikodome, 1939, S. 91.

seins, der die Liebe zu Gott begründende Akt. Damit nimmt Paulus das Moment der agape in die Erkenntnis hinein. Es gibt also keine Predigt, die nur auf die individuelle Gott-Mensch-Beziehung abzielen würde, auf die Förderung der»Erkenntnis«, ohne daß zugleich Agape zu Gott und den Menschen geweckt würde. In dieser doppelten Liebesbeziehung ereignet sich Gottes Gnadenwahl. Es ist nun kein Zufall, daß Paulus in diesem Zusammenhang auch vom Sakrament des Abendmahls spricht, denn kaum etwas im christlichen Gottesdienst hat soviel »sozialisierende« Krafl:, wie eben das Abendmahl. In der Gemeinschafl: des Blutes Christi ereignet sich die Gemeinschafl: des Leibes Christi als der Schar derer, die darum untereinander eins sind, weil sie alle eines Brotes teilhafl:ig sind (1. Kor. 10, 17) Damit ist auch sozial ein ganz entscheidendes Faktum gewonnen: die Verbrüderung als Basis christlicher Sozialgestaltung. Darauf hat schon Max Weber in seinen Aufsätzen zur Religionssoziologie? aufmerksam gemacht. Er weist vor allem auf die Abstreifung der rituellen Geburtsschranken hin, wie sie sich in der gemeinsamen Eucharistiefeier vollzieht. Darin sieht er die Geburtsstunde des abendländischen Bürgertums, wenn auch dessen Geburt in den revolutionären Eidgenossenschafl:en der mittelalterlichen Städte, den conjurationes, erst ein Jahrtausend später erfolgte. Ohne solch gemeinsames Abendmahl wäre eine Eidbrüderschafl: und damit das Stadtbürgertum nicht möglich gewesen. Wenn es um eine Erneuerung der sozialen Verkündigung heute geht, dann doch auch darum, daß das sozial Verbindende in den Sakramenten der christlichen Kirche neu herausgestellt wird. Sowohl die Taufe wie das Abendmahl haben schwer gelitten durch ein rein individualistisches Verständnis, so als gehe es dabei lediglich um das Verhältnis der Einzelseele zu Gott. Wir haben neu zu lernen, daß sowohl die Taufe wie das Abendmahl nicht nur Gott und den Menschen zusammenbinden, sondern auch die Gemeinschafl: der Christen untereinander begründen. Wenn sich die Gemeinde mehr daran erinnern wollte, daß ja der andere derselben Wohltaten gewürdigt worden ist wie ich selbst, dann würden sich die Christen mit anderen Augen auch im Alltag sehen: als die Brüder in Christo, als die in Liebe aneinander Gewiesenen, wobei der Starke auf den Schwachen Rücksicht nehmen soll und es keinen extremen Individualisten gibt. Wir würden die Taufe eines ganzen Volkes, wie wir sie doch praktisch in Deutschland heute noch vollziehen, nicht mehr ernst nehmen, wenn wir dieses Sakrament nicht aus seinem eingefrorenen Zustand auftauen und sozial nutzbar machen würden. Die Glieder des einen Leibes Christi sind, müssen auch füreinander einstehen und ihre gegenseitigen Lasten tragen.

3. DAS SOZIALE IST VON DER KIRCHLICHEN VERKÜNDIGUNG EBENSOWENIG ZU TRENNEN WIE DIE KIRCHE VON DER WELT

Von einer anderen Seite her wird uns der Einwand gemacht: du trennst nicht sauber die Bereiche. In der Kirche ist die Liebe und die Vergebung möglich, aber nicht im Raum der Welt, in den Ordnungen der modernen Arbeitswelt schon gar nicht. Man soll doch hier den Bogen nicht überspannen: Liebe ist nicht Gerechtigkeit, beide sind wesensverschieden und können nicht auf einen Nenner gebracht werden. In der Liebe geht es um Vergebung

7 Ges Aufs zur Religionssoziologie, H., S. 40.

und Gnade, in der Gerechtigkeit um Vergeltung und Ausgleich, und letzteres ist es, worum es im sozialen Bereich gehen muß. Das klingt plausibel und verkennt doch verschiedenes.

Einmal verkennt es das Verhältnis der Kirche zur welt. Die Kirche steht nicht als eine abgesonderte Gruppe neben der Welt, als Getto der Heiligen, in dem die ideale Gottesordnung einen Raum hat, während draußen alles im argen liegt. Sie soll vielmehr »Kirche für die Welt« sein! Die Unterscheidung von Kirche und Welt ist ja keine äußerlich feststellbare, denn die Glieder der Bürgergemeinde sind weithin identisch mit den Gliedern der Christengemeinde und können nicht grundsätzlich aus einem anderen Lebensgesetz existieren, wenn sie sich als Glieder der Sozialgemeinschaft begegnen, als wenn sie sich als gottesdienstliche Gemeinde treffen. Dabei stehen wir hier noch in den Anfängen, weil es dazu gekommen ist, daß wir skirehliehe eigentlich nur im Rahmen der engeren Ortsgemeinde denken, dagegen vergessen, Christen zu sein, wenn wir in den vielfältigen Beziehungen der modernen Arbeitswelt stehen. Kirche konstituiert sich zwar, das haben wir im letzten Abschnitt gesehen, im Gottesdienst, in Wort und Sakrament, aber sie erschöpft sich darin nicht, so wenig ihre Körperschaftlichkeit Zu Ende ist, wenn der Gottesdienst zu Ende ist. Der Beruf und der Alltag sind die Orte des weltlichen Gottesdienstes. Unsere besondere Aufgabe heute ist die Entdeckung der »kirdienleeren« Räume in der Gegenwart, d, h. jener Stellen im modernen Leben, da offenbar kein christliches Zeugnis möglich und erlaubt ist. Der Jesuit Klemens Brockmöller hat in seinem Buch »Christentum am Morgen des Atomzeitalters« mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Gestalt unserer Pfarrgemeinden weithin das Bild der Wirtschaftsorganisation der hochkapitalistischen Zeit zeigt. Wie in der Wirtschaft der Masse der Arbeitnehmer die wenigen Unternehmer gegenüberstehen, so steht in den Pfarrgemeinden die nach Tausenden zählende Schar der Gläubigen oder Laien den wenigen Pfarrern gegenüber. Dadurch wird der Gemeinde als echter Sozialgestalt aber ein Ende bereitet, sie verliert ihre innere Struktur, die persönliche Bindung und Verantwortung sinkt ab, das religiöse Leben des einzelnen versandet, er wird interesselos und es findet der stillschweigende Abfall statt, den die Pfarrer dann gerne auf die zunehmende Glaubenslosigkeit der modernen bösen Welt, das Vordringen des Säkularismus schieben, statt sich einmal ganz nüchtern zu überschlagen, ob die Dinge in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht zwangsläufig so laufen müssen, wie sie es tun. Das ist eine Sorge, die allen großen Kirchen, den Katholiken so gut wie den Protestanten, gemeinsam ist.

Brockmöller sagt: Der Pfarrer bleibt seinen Pfarr»kindern« fremd und diese ihm und erst recht die Glieder der Pfarrfamilie untereinander. Selbst diejenigen, die noch zum Gemeinschaftsopfer äußerlich in demselben Kirchenraum zusammenkommen, kennen sich nicht untereinander und gehen ebenso fremd wieder auseinander. Von einer Sorge und Verantwortlichkeit füreinander ist nichts mehr zu sehen. Selbst die Vereine und Organisationen verselbständigen sich in einem Gruppenegoismus. Sie sind typischer Zweckverband geworden",

Die sich daraus ergebende Forderung ist nicht einfach die nach intensiverer Betreuung durch mehr Pfarrer, sondern die Erweckung des Bewußtseins in den Gläubigen, daß das

8. Christentum am Morgen des Atomzeitalters, S. 228.

ganze christliche Gemeinwesen und die Versammlung aller Gläubigen Subjekt in der Kirche ist, Träger ihres Wirkens mit Mitbestimmung und Mitverantwortung jeweils in den Kreisen, da das Leben zugebracht wird. Es ist unmöglich, daß wir nunmehr die Welt mit mehr Pfarrern überschwemmen, aber es ist möglich, daß die in der Welt lebenden Christen sich ihrer christlichen Verantwortung bewußt werden und dort Gemeinde erbauen, wo bisher keine war.

Wie Kirche und Welt vielfältig aufeinander eingewirkt haben, ist an der Geschichte des christlichen Liebesgedankens und seines Einflusses auf die abendländische Rechtsgeschichte abzulesen. Dieser Einfluß ist keine revolutionierende Kraft von heute auf morgen gewesen, so daß etwa das Institut der Sklaverei sofort abgeschafft worden wäre, aber er ist eine langsam wirkende stille Kraft der Umwandlung gewesen und ist es noch heute. Die Liebe, von der die Christen redeten und die sie in ihrer Gemeinschaft verwirklichten, galt ja nicht nur in einem bestimmten Volk, einer bestimmten Klasse oder Schicht, sondern umfaßte alle Menschen. Die Christen wissen sich als Glieder der einen großen Welt, für die ihr Herr gelitten, gestorben und auferstanden ist, und daher müssen sie auch alle Menschen unter dem Gesichtspunkt der Liebe sehen, für die die menschlichen Unterschiede keine letzten Größen mehr sind. Nachdem die Kirche unter Konstantin dem Großen zur umfassenden Volkskirche geworden war, mußte sich dieses Denken von der in Christus begründeten Einheit auch auf die Rechtsgestaltung des Abendlandes auswirken. Das bedeutete zunächst den Abbau des antiken Aristokratismus und das Ernstnehmen der Personwürde aller Menschen, auch derjenigen, die man bisher als inferior species generis humani, als Menschen zweiter Klasse betrachtet hatte, also der Frauen und Sklaven. In der schrittweisen Aufhebung der bisher bestehenden Rechtlosigkeit der vom Recht ausgeschlossenen Personenkreise wird eine erste sozialisierende Wirkung des christlichen Glaubens sichtbar. Nun setzt der christliche Liebesgedanke eine ganz neue, bisher unbekannte Kategorie aus sich heraus: die soziale Gerechtigkeit. Es ist damit in der abendländischen Völkergemeinschaft ein neues sittliches Bewußtsein geschaffen, das seine innerste Wurzel im christlichen Liebesgedanken hat".

Gerade dieses geschichtliche Beispiel kann uns zeigen, wie theoretisch eine allzu reinliche Trennung der Bereiche sein kann. Gewiß wird eine weltliche Sozialordnung nicht eine ideale Liebesordnung sein, aber sie kann doch vom Leitbild eines Personverständnisses her gestaltet werden, das seine Ursprünge im christlichen Glauben hat.

Wenn wir behauptet haben, daß das Soziale von der kirchlichen Verkündigung ebensowenig zu trennen sei, wie die Kirche von der Welt, so heißt das aber noch mehr: es heißt, daß die Christenheit nicht nur eine innere Verantwortung hat für den engeren Raum der »Kirche«, also der einer bestimmten Denomination angehörenden Christen, sondern daß ihre Verantwortung so weit reicht wie die Welt geht. Die christliche Verantwortung ist heute eine globale Verantwortung geworden. Das kann man sich am besten klarmachen, wenn man sich überlegt, daß ja die Völker der Christenheit, also im wesentlichen die weißen Nationen, weithin in Selbstzufriedenheit in den Tag hinein leben. Es ist relativ leicht, sich heute damit zufriedenzugeben, daß doch in Westeuropa der soziale

9. Vgl. dazu *H. H. Walz - H.-H. Schrey:* Gerechtigkeit in biblischer Sichr, 1955, bes, S. 131 ff.

Arbeitsfriede hergestellt und es zu einem leidlich guten Zusammenleben der Arbeitspartner gekommen sei. Dabei bleibt uns aber, wie der französische Abbé Zugon[10] gesagt hat, das schuldbefleckte Antlitz der Gegenwart verborgen. Hier lastet ein großes Nichtwissen um die sozialen Zusammenhänge auf unseren Gemeinden und sogar auf uns Pfarrern. »Daß mehr als die Hälfte der Erdbewohner ständig hungert, während die >christlichen< Völker den Großteil des Welteinkommens verzehren, wissen sie nicht oder haben es schon wieder vergessen. Daß ein erheblicher Teil der industriellen Weltkapazität Tag und Nacht die Vernichtung von Millionen Menschen vorbereitet - zum Vorteil einer kleinen Minderheit und Vermehrung ihrer Macht –, erscheint ihnen eine unabwendbare Notwendigkeit zu sein.«

Wenn 10% der Weltbevölkerung, alles Länder der weißen Rasse. über 80% des Gesamteinkommens unseres Planeten verfügen, dann nimmt das, was sich heute in Afrika, Asien und in Teilen von Südamerika vollzieht, die Form eines gewaltigen Klassenkampfes in der Dimension der Erde an. Die weiße Rasse und damit die Christenheit läuft Gefahr, die besitzende Klasse zu werden, die zerstört und aus ihrer bisherigen Vormachtstellung verdrängt werden muß. Wir müssen uns darüber klarwerden, daß die soziale Frage heute nicht mehr die Frage nach dem gerechten Lohn im Raum einer Nation ist, sondern die weltweite Frage nach den besitzenden und den nichtbesitzenden Nationen auf diesem Planeten. Es wird Zeit, daß wir unser Bewußtsein im Atomzeitalter über die Grenzen des Nationalen und eng Kirchlichen hinaus erheben und global denken lernen. Allein so erhält die soziale Frage das Aufregende und Atemberaubende, das sie von je an sich hatte. Es wird uns von daher klar, daß es keine einseitige militärische Sicherung für einen Teil der Welt gibt, wenn die globalen Fragen der Gesellschaftsordnung nicht gelöst sind. Soziale Verkündigung der Kirche heute muß daher auch heißen: Wachhalten der globalen Verantwortung der Christenheit im Blick auf den Welthunger und die Ausbeutung der farbigen Völker. Auch die internen Fragen des Zusammenlebens im Betrieb, das Verhältnis von Arbeitgeber und -nehmer, können nicht zureichend gelöst werden, wenn sie nicht im größeren Zusammenhang der internationalen Verflechtung gesehen werden. Es kann auch nicht die Rede davon sein, daß wir zu einer Alternative zum Kommunismus kommen, wenn wir diesen Fragen ausweichen und vor ihnen die Augen verschließen. Selbstzufriedenheit mit einem Nutznießertum, dessen finstere Kehrseite Profitgier und Gewalt sind, käme einer Leugnung des Evangeliums gleich!-.

4. DIE SOZIALE VERKÜNDIGUNG ZIELT NICHT AUF DIE HERSTELLUNG DES REICHES GOTTES AUF ERDEN, WOHL ABER AUF DIE VERWIRKLICHUNG DER FREIHEIT VON MENSCHEN, DIE SICH FÜR GERECHTIGKEIT UND ORDNUNG VERANTWORTLICH WISSEN

Wenn wir die Zielrichtung der sozialen Verkündigung nennen, dann muß das in großer Nüchternheit geschehen. Wir werden uns darin vom »social gospel« getrennt wissen, daß wir uns nicht einbilden, das Reich Gottes durch menschliche Maßnahmen herbeiführen

10. Zitiert nach: Der Christ in der Welt. Wien, Apnl 1956.
11. Vgl *M. Niemollee* u. a : Frieden, 1954, bes. der Beitrag von D. van der Meulen, S 80-92

zu können. Wir können auch nicht gewisse Erscheinungen des technischen Fortschritts mit der Nähe dieses Reiches identifizieren. Andererseits kann aber unser Reden und Handeln auch nicht völlig von der Herrschaft Gottes auf Erden getrennt werden, so als stehe es beziehungslos und für sich da. Es muß vielmehr ein Handeln sein, das von der Freiheit der Menschen getragen ist, die sich durch den Glauben freigesetzt wissen zu verantwortlidiem und gerechtem Handeln. In der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, vor allem seit der Weltkirdtenkonferenz in Amsterdam 1948, ist das Wort von der *verantwortlichen Gesellschaft* geprägt worden als derjenigen Form des menschlichen Zusammenlebens, in der sich die Glieder der Gesellschafe füreinander verantwortlich wissen. Dieser Begriff ist nicht eigentlich ein Alternativbegriff zu den bestehenden Gesellsdtaftssystemen des Kommunismus oder Kapitalismus, etwa daß wir in ihm nun einen Entwurf einer »christlichen Sozialordnung« vor uns hätten, denn er bleibt insofern formal, als er nicht im einzelnen angibt, welche Struktur nun diese Art Gesellschaft haben soll. Er ist gleichsam ein Kriterium für jede mögliche Form des sozialen Zusammenlebens überhaupt, er ist, wie es im Bericht der 3. Sektion von Evanston heißt, ein Maßstab, nadi dem wir alle bestehenden sozialen Ordnungen beurteilen, und zugleich eine Richtlinie, die uns den Weg weist bei den spezifisdien Entscheidungen, die wir zu fällen haben. »Christen sind dazu berufen, verantwortlich zu leben, das heißt also, wie Gottes erlösendes Handeln in Christus es fordert, und zwar in jeder Gesellsdiaflsordnung, selbst in der allerungünstigsten sozialen Struktur.«12 Es geht bei der Verantwortung, von der hier die Rede ist, vor allem um ein Fünffaches:

1. um die Verantwortung der Menschen vor Gott, und zwar sowohl des einzelnen wie der Gesellschaft als ganzer;
2. um die Verantwortung, die die Gesellschaft für ihre einzelnen Glieder trägt;
3. um die Verantwortung des einzelnen für das Leben in der Gesellschaft;
4. um die Möglichkeit verantwortlicher Teilnahme an der Gestaltung des gesellsdtaftliehen Lebens;
5. um die Wahrung des Personseins und die Vorordnung des Menschlichen gegenüber dem Sachlich-Tedmischen. Im einzelnen geht es um die Notwendigkeit, den einzelnen von der Existenzbedrohung durch wirtschaftliche Depressionen zu bewahren, den Staat und die Produktion in den Dienst des Menschen zu stellen, dem einzelnen in Berufsarbeit und Freizeitgestaltung ein ihn auch psychologisch befriedigendes Leben zu ermöglichen.

Freiheit kann nicht von Verantwortung getrennt werden, sowenig wie umgekehrt. Daher sind weitere Kennzeichen der verantwortlidten Gesellschaft die freie Meinungsäußerung und Meinungsbildung, die echte Duldsamkeit und die Achtung vor der Anschauung des anderen, die Überwindung des Unpersönlichen im modernen Industrieprozeß zugunsten der Stärkung persönlicher Beziehungen zwischen Mensch und Mensch (human relations), kurzum die Vermenschlichung der modernen Arbeitswelt. Dem modernen Zug, alle Macht in den Händen weniger Manager zu konzentrieren, ist die Bemühung entgegenzustellen, Macht, Verantwortung und Initiative möglichst zu verteilen. Weiter

12. Evanston-Dokumente, S. 78.

gehört dazu das Bestreben, Kultur, Politik und Wirtschaft in weitgehender Unabhängigkeit voneinander zu halten, so daß es nicht zu unwürdigen Abhängigkeitsverhältnissen kommt, wobei dann die Wirtschaft die Politik beherrscht, oder die Politik die Kunst. Schließlich ist hier noch zu nennen die Bemühung, zu einer möglichst weitgehenden gleichmäßigen Verteilung des Nationaleinkommens zu gelangen, und auch die wirtschaftlich schwachen Schichten, die Rentner usw. am wirtschaftlichen Fortschritt zu beteiligenw. — Das sind alles Erkenntnisse und Forderungen, die Zwar aus der Mitte des christlichen Glaubens stammen, aber von Nichtchristen ebenso anerkannt werden können, sofern sie nur die Personhafl:igkeit des Menschen und seine Verantwortung in der Gesellschaft bejahen. Wendland spricht davon, daß die erste Voraussetzung dieses Begriffs eine naturrechtliche sei. Das braucht nun allerdings kein Widerspruch zu einer aus dem Zentrum des christlichen Glaubens stammenden sozialen Verkündigung zu sein, insofern es in dieser ja nicht um Verkirchlichung oder Verchristlichung der weltlichen Ordnung geht, sondern um »ihre Befreiung zu echter Weltlichkeit« (D. Bonhoeffer). Das Ziel der Christusherrschaft steht nicht abseits vom geselligen Zusammenleben der Menschen, will auch nicht den Typus des »Heiligen« schaffen, sondern sucht den Menschen in der Gesellschaft zur Mündigkeit und Verantwortung zu führen. Das ist die Aufgabe der Diakonie an der Welt. die der Kirche aufgetragen ist und die alle Getto-Existenz sprengen läßt, in die sie sich selbst oder die Welt sie einsperren *will.* Verantwortung bedeutet immer ein Verhältnis zu einem Gegenüber, ist also wesenhaft das Ende aller selbstgerechten oder sonstwie beschaffenen Selbstabschließung. Wenn der Sinn des Begriffs Verantwortung ernst genommen wird, dann trägt er über den engen Kirchenraum hinaus, über die Situation der im Gottesdienst versammelten Gemeinde in den Alltag und das Arbeitsleben hinein. Dann kann auch der Träger dieser Botsdiafl nicht einfach der Stand der Pfarrer sein, sondern diejenigen, die ihr Leben in der Arbeitswelt verbringen. Die Frage nach dem Träger der sozialen Verkündigung führt uns zu der Frage nach dem *Laienapostolat,* oder besser evangelisch ausgedrückt, nach der Realisierung des Priestertums aller Gläubigen. Der Priester tritt ein für die anderen vor Gott, so soll auch die Christenheit in all ihren Gliedern eintreten für die anderen, gleichgültig ob das nun bewußte Christen sind oder nicht. Sie alle sind von Gott geliebte Kinder, für die der Herr Christus am Kreuz gestorben ist und für die er die einzige Hoffnung ist. Wie soll das in der Welt anders sichtbar werden, als daß die Christen in allen Ständen für ihre Brüder unbeirrt um deren Glauben oder Unglauben, ihre Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit eintreten, da sind und sich einsetzen, wenn es auch um ihr Wohl geht! Wenn von sozialer Verkündigung die Rede ist, dann muß ja notwendig auch die Frage nach den Trägern dieser Verkündigung gestellt werden. Sind das die Kirchenleitungen oder die Pfarrer allein, oder einige Spezialisten, also Industrie- und Sozialpfarrer? Man wird keine dieser genannten Instanzen ausschließen dürfen. Es gibt Fälle, in denen die Kirchenleitung ihr Wort sagen

13. Einen überblick über die Äußerungen Zum Begriff der »veranrwortlichen Gesellsdiafl« bis Amsterdam findet sich in *Hans ten Doomkaat:* Die ökumenischen Arbeiten zur sozialen Frage, 1954, bes, 11, § 9: vgl, weiter *l- H. Oldham:* Eine veranrworrlidie Gesellschaft, In: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. 3. Band, S. 149-191; *H.-D. Wendland:* Die Kirdie in der modernen Gesellschaft, 1956, 5. Kapitel: Die verantwortliche Gesellschaft,

muß, etwa wenn sie in den Worten der Synode der EKD Stellung nimmt zu allen möglichen Fragen der Sozialordnung. Es wird auch Fälle geben, da die Pfarrer in der Vollmacht ihres Amtes die Gemeinde auf einen bestimmten Übelstand hin ansprechen müssen und ihre Predigt zur öffentlichen Seelsorge im sozialen Sinne werden muß, etwa wenn es sich um die Integration der Flüchtlinge in ländlichen Gemeinden handelt. Ein Schweigen des Pfarrers wäre hier Sünde! Es wird auch notwendig sein, daß besondere Männer die Industrieseelsorge übernehmen und dort arbeiten, wo der größte Teil der Gemeinden seinen Tag verbringt. Es wird aber nicht zuletzt der Laienschaft und ihres Einsatzes bedürfen, wenn christliche Gemeinde auch dort entstehen soll, wo sie bisher nicht war. Es ist das besondere Kennzeichen der Stunde, daß es eine Stunde des Aufbruchs der »Laien« ist.

Ein Problem soll zum Schluß noch kurz angesprochen werden: Soll die soziale Verkündigung prinzipielle Botschaft sein oder praktisches Programm? Auch darüber ist in der ökumene viel diskutiert worden. Man verwahrt sich mit Recht dagegen, daß es zu einer Ineinssetzung der Lehre Christi mit bestimmten sozialen Programmen kommt. Wer könnte mit gutem Gewissen den Sozialismus oder den Liberalismus oder sonst ein System als das »christliche« System vertreten? Somit bliebe es also bei einer allgemeinen Botschaft, also einer Verkündjgung weniger allgemeiner Maximen sozialer Art? Wir stehen damit im Grunde vor der Problematik der Predigt überhaupt. Diese soll aber weder allgemeine Rede sein, noch spezielle Rede, sondern Proklamation der Königsherrschaft Christi in dieser Welt. Das heißt aber, 'daß diese Proklamation konkret eingehen muß auf die Lage des Menschen, der Hörer der Botschaft ist, auch auf die spezielle Not, die ihn getroffen hat. Diese Proklamation wird daher immer Botschaft und konkrete Weisung oder Tröstung sein müssen. Wenn die Rassenfrage ein Problem in der Kirche ist, dann werde darauf eingegangen. Ist das Flüchtlingsproblem dringend, dann muß es auch zu konkreten Aussagen kommen. Wenn die Kirche in ihrer sozialen Verkündigung das Gewissen der Menschen anruft, dann wird sie nur gehört werden können, wenn sie es wagt, von ihrer grundsätzlichen Einsicht in die Situation des Menschen aus vorzustoßen in die sachkundige und konkrete Weisung. Das war das Merkmal der prophetischen Verkündigung im Alten Testament, und das gilt für das Neue Testament nicht minder. Die Frage nach der sozialen Verkündigung der Kirche darf nicht dadurch verfälscht werden, daß gewisse Kräfte im politischen Raum in der Kirche eine gute Gelegenheit sehen, dem Anspruch des Kommunismus etwas Wirksames entgegenzusetzen. Soziale Verkündigung als reiner Antikommunismus ist unfruchtbar und unwirksam. Auch der Begriff der verantwortlichen Gesellschaft läßt sich nicht einfach zum Symbol einer antikommunistischen Gegenkonzeption machen, sofern darunter nicht einfach ein Ja zum westlichen Kapitalismus zu verstehen ist, sondern ein kritisches Prinzip, das in aller Freiheit auch die Mißstände des Westens und der westlichen Gesellschaft unter das Gericht Gottes stellt. Soziale Verkündigung ist nur dann legitim, wenn sie Bezeugung der Gegenwart Christi in der heutigen Welt ist, elementare Funktion der zum Dienst an der Welt aufgerufenen Kirche.

Prof. D. H.-H. Schrey *Tübingen, Goethestraße 20*

Diskussionsbeiträge zu H. Thie1icke: »Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitaltere

Im Einverständnis mit dem Verfasser soll die Diskussion über H. Thielickes Beitrag schon in diesem Heft eröffnet werden. Unsere Leser sind hier - wie überall - zur weiteren Diskussion eingeladen.

STELLUNGNAHME VON HELMUT GOLLWITZER

Die sprunghafte Entwicklung der Waffentechnik in den letzten Jahrzehnten scheint der theologischen Ethik so überraschend gewesen zu sein, daß sie - jedenfalls im deutschsprachigen Bereich - erst allmählich sich darüber klar wird, welche außerordentlichen Probleme ihr damit gesetzt sind und wie sehr sie dadurch zur kritischen Revision ihrer bisherigen Aussagen über die Kriegsfrage genötigt ist. Insofern wird man H. Thielieke dankbar sein müssen dafür, daß er die neue Zeitschrift für Evangelische Ethik sofort mit einem Beitrag zu dieser Frage versehen hat und Ausstellungen an seinem Beitrag werden diesen Dank nicht schmälern können. Er führt in gewisser Hinsicht weiter als die bisher mir dazu bekanntgewordenen Außerungen. *W. Künneth* (,.Politik zwischen Gott und Dämon«, 1954, S. 336) begnügt sich damit, den Atomkrieg unter den Grenzfall des »dämonisierten Krieges« zu subsumieren. »Die Begriffe >Gas<, >Phosphor<, >Atom< sind symbolisch für die maßlose und totale Verwüstung, welche in keiner strategischen Notwendigkeit begründet ist (?) und deshalb (!) einen Mißbrauch des Schwertamtes, das als Schutzmaßnahme zur Verteidigung geübt werden darf, darstellt.« Weil er das offenbar auch heute noch für einen vermeidbaren Ausnahmefall der Kriegsführung ansieht, beschränkt er sich auf eine pauschale Verwerfung und geht den heutigen Fragen nicht weiter nach. *H. Vogel* (,.Die Wasserstoff-Bombe - das Endei«, Lettner-Verlag, Berlin 1955) und *H. J. Iwand* (,.Das geschichtliche Phänomen der Atomwaffe und die Angst« in: »Weltmacht Atom«, West-Verlag, Frankfurt 1955, S. 87-115) gehen mit Thielicke darin einig, daß ihnen wie Thielicke die neuen Waffen der Ausdruck eines entfesselten Kriegsgeistes, der absoluten Frontenbildung ist, der gegenüber das Wort der Kirche, wie Thielicke sagt, "an der Quelle des menschlichen Herzens einserzene muß. Thielicke geht über die beiden hinaus, indem er das rechte Wort der Christenheit, auf das es heute ankommt, als Predigt und Rat unterscheidet, - eine sinnvolle Unterscheidung, da ja die christliche Kirche auf vielfältige Weise zu sprechen hat und keine Weise alles entfalten kann, was christlich zu sagen - und zu tun ist. Thielicke bleibt aber auf eine höchst bedauerliche Weise hinter den beiden zurück, indem er aus Angst, theologisch und politisch "unrealistisch« zu werden, die Forderung des Verbotes der Atomwaffen nicht auszusprechen wagt. Dagegen sind sich Iwand und Vogel darin einig, daß ein Wort der Christenheit den klaren Satz enthalten muß: »*Es* gibt keinen denkbaren Zweck, durch den die Anwendung oder auch nur die weitere Herstellung der Massenvernichtungswaffen zu rechtfertigen wäre ... Das verantwortbare Ziel kann nur die Abschaffung und Ächtung der Massenvernichtungswaffen sein« (Vogel, S. 23. 33). Die Worte, die von leitenden Stellen christlicher Kirchen in den letzten Jahren zur Atomfrage gesprochen worden sind, enthalten denn auch diese Sätze immer deutlicher. Man vergleiche dazu die Erklärung der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954 (,.Evanston-Dokumente«, Witten 1954, S. 93 f.), die Weihnachtsbotschaft Pius' XII. vom 24. 12. 1955 (dazu jetzt als katholische Stimme E. K. Winter, »Atcmbombe und Bergpredigt« in »Frankfurter Hefte«, Dezember 1956) und die Theologische Erklärung der Synode der EKD vom 29. 6. 1956, die sagt: »Das Evangelium ... verwehrt uns mit der Wissenschaft Götzendienst zu treiben, ihrem Fortschritt den Menschen zu opfern und sie zur Herstellung von Massenvernichtungsmitteln zu mißbrauchen, die durch keinen Zweck geheiligt werden können.« Solche Sätze, unerläßlicher Teil eines christlichen Wortes zum Atomkrieg, sind immerhin Ergebnis sehr ernsthafter Aussprachen gewesen, so daß eine ethische Besinnung, die hinter sie zurückgeht, kaum einen Fortschritt darstellen wird.

Das Motiv, das Thielicke vermutlich abhält, solche Sätze auszusprechen, und das ihn die

Forderung einer Abschaffung der Atomwaffen zu »einer das Kirchliche Wort diskreditierenden Phrase« erklären läßt, ist verständlich und bedrängt uns alle: Es ist billig, diese Forderung zu erheben, solange man nicht mit der Verantwortung des Staatsmannes beladen ist, der für Schutz und Abschreckung gegenüber mächtig drohenden Atom-Staaten zu sorgen hat, und es ist unrecht, sie zu erheben, solange das eine Deklamation bleibt, die nur der eigenen Gewissenssalvierung dient. Dieses Motiv dürfte aber nicht dazu treiben, die erforderlichen klaren Sätze zu unterlassen, sondern nur dazu, sich unermüdlich zu besinnen, was in ihrem Dienste von kirchlicher Seite noch dazu gesagt, geraten und getan werden kann, - wie das ja auch bei anderen Forderungen, die die Kirche auszusprechen hat, unsere Aufgabe ist.

Daß jenes Motiv bei Thielicke aber bremsend statt vorwärtstreibend wirkt, hat seinen Grund darin, daß er sich weder die mit den neuen Waffen gegebene Situation noch das durch sie entstandene ethische Problem genügend klar macht, d. h, daß er wohl wagt, ein heißes Eisen anzufassen, aber nicht an den Stellen, an denen es am heißesten ist.

1. Thielicke sieht mit Recht, daß die Unterscheidung von bellum iustum und iniustum durch die neuen Waffen hinfällig geworden ist, daß also nach dem Maßstab dieser alten Unterscheidung, die - man vergesse das ja nicht! - konstitutiv für die begrenzte Bejahung des Krieges durch die christlichen Großkirchen einschließlich der reformatorischen gewesen ist, jeder mit den neuen Waffen geführte Krieg bellum iniustum ist. Thielicke ist aber anscheinend der Meinung, die qualitative Veränderung, die eine ethische Rechtfertigung des Krieges nicht mehr erlaubt, sei nur dadurch erfolgt, daß im Atomkrieg die Vernichtung beide Teile ergreift uad ein solcher Krieg unter die ethische Verwerfung des Selbstmordes fällt. Aber gerade diese Veränderung datiert nicht erst seit dem Aufkommen der neuesten Waffen, sondern ist durch sie nur verschärfl worden. Mit hohen Ehren ist hier Emil Brunner zu nennen, der in seiner Ethik »Das Gebot und die Ordnungen« (S. 456-460; 663f.) schon 1932, also lange, bevor die Atomwaffen aus dem Phantasiereim der tedmischen Zukunftsromane in die Wirklichkeit traten, und zu einer Zeit, in der die meisten Theologen den Krieg noch für eine »Notmaßnahme Gottes« hielten (wie es W. Künneth noch 1954 tut), erkannte, daß der Krieg durch die gesellschaftliche Entwicklung *und* durch die Waffentechnik seinen Charakter verändert hat und nicht mehr Mittel der Politik sein kann. Wenn Brunner diese These nach ihrer Bestätigung durch Hirosdiima nicht mit der wiinsdrenswerten Deutlichkeit wiederholt hat, so ist vermutlich seine Angst vor der sowjetischen Expansionsgefahr daran schuld, die bei vielen bewirkt, daß sie »die neue Weltstunde noch nicht schlagen gehört« haben (Brunner, S. 664).

Die neuen »Waffen« - man übersehe dabei nicht, daß es sich nicht nur um die verschiedenen Arten nuklearer Waffen handelt, sondern ebenso um die chemischen und bakteriologischen — untersmeiden sich von den früheren nicht nur dadurch, daß sie jeden Krieg zu einem Strudel allgemeiner Vernichtung machen, sondern audi dadurch, daß sie ihrer Beschaffenheit nadi Massenvernichtungsmittel sind; die alten Waffen *konnten* völkerrechtswidrig auch gegen die Zivilbevölkerung gerichtet werden - so stand es von der Steinkeule bis zum Bombenteppich –, die neuen Waffen *müssen* es. Außerdem beschädigen sie nicht nur den gegenwärtigen Gegner, sondern auch die noch ungeborene Generation, — schon deshalb kann mit ihnen nicht mehr ein Krieg, der auf künftigen Frieden zielt, geführt werden. Man sollte ihnen den alten ehrlichen Namen von Waffen, der immer den Kampf zwischen Waffenträgern im Auge hat, verweigern; sie fordern durch ihre Beschaffenheit stets dazu heraus, das gegnerische Volk so anzusehen, wie Hitler die Juden angesehen hat: als vernichtungswürdiges Ungeziefer. Sie sind also nicht nur gegen das bisherige Völkerrecht, sondern heben jedes Völkerrecht auf und beenden alles Bemühen um die Domestizierung des Krieges durch seine Unterwerfung unter verabredete Regeln, um die Humanisierung des Krieges. Daß sie jede formelle Kriegserklärung ausschließen, ist ein deutliches Symptom für das anarchische Dschungel, für die perfekte »Kriminalisierung des Krieges« (so Ernst van *Loen* in dem ausgezeichneten Heft »Atornkrieg - grundlegende Informationene der Zeirschrifl »Gemeinsdiaft und Politik«, 1955, 8/9, das nicht dringend genug empfohlen werden kann). Die

bestimmenden Mittel der modernen Kriegsführung sind nicht mehr Waffen, sondern Ungeziefervernichtungsmittel, der Krieg darum kein Krieg mehr, sondern ein Massaker, - *das* ist der Tatbestand, den sich die theologische Ethik ständig verdunkelt, solange sie abstrakt Krieg gleich Krieg und Waffen gleich Waffen setzt.

2. Ebenfalls wenig rühmlich für die theologische Ethik ist, daß das Völkerrecht über diese Gleichsetzung längst hinaus ist. Leider ohne wesentliche Mithilfe der Theologen sind die Völkerrechtler schon beim Giftgas zu der Erkenntnis gekommen, daß es qualitative Unterschiede zwischen den Waffen gibt und diese Unterschiede völkerrechtlich fixiert werden können und müssen. Vielleicht schon aus dem Motiv nationaler Selbstrechtfertigung - da ja unsere Seite im ersten Weltkrieg mit dem Gaskrieg begonnen hat, - hat die ethische Arbeit der deutschen Theologie sich nicht damit beschäftigt und dadurch eine Vorarbeit unterlassen, die uns jetzt beim Atomproblem nützlich sein könnte. Das völkerrechtliche Verbot barbarischer Kriegsmittel kann man nur dann für eine »unrealistisdie« Forderung, die die »Menschennatur post lapsum« verkenne, erklären, wenn man alle völkerrechtliche Bemühung des Sündenfalles wegen für illusionär hält. Da dies wohl nicht Thielickes Meinung ist, ist unverständlich, warum er es im Falle der neuen Waffen tut, statt sich zu besinnen, wie man solche Bemühungen von seiten der Kirche unterstützen kann, - eine Frage, die in der ökumenischen Bewegung bekanntlich viel verhandelt wird.

Thielicke versteht das heutige Atomgleichgewicht von Rußland und Amerika als eine »Gewaltenteilung«, die die nukleare Gefahr neutralisiere und die man nicht durch die Forderung der Abschaffung der Atomwaffen stören dürfe. Gewaltenteilung ist, wie Thielicke doch auch weiß, ein *Rechtszustand*, so labil, aber auch so stabil, wie irdische Rechtsverhältnisse nun einmal sind. Das zum Sprung geduckte Sichbelauern der beiden Atom-Ungeheuer heute ist ein Dsdiungelzustand, den es allerdings in einen Rechtszustand zu verwandeln gilt, der es aber nicht ist. Ist also die Anwendung jenes staatsrechtlichen Begriffes schon für den heutigen Zustand des Gleichgewichts der beiden Weltmächte irreführend, so erst recht für den morgigen Zustand der Ausrüstung auch der kleineren Staaten mit billiger zu produzierenden Atomwaffen. Die letzte Hemmung der Angst vor dem gleichstarken Gegner kann dann bei ungleichen Gegnern wegfallen. Dieser Zustand absoluter Anarchie steht aber vor der Tür, wenn es nicht vorher zu einem neuen Völkerrecht kommt, das auch mit Instanzen, die die Mittel zu seiner Erzwingung besitzen, versehen ist. Die Frage ist also, ob ein funktionierendes und erzwingbares neues Völkerrecht möglich ist und zustande kommt - es ist eine Lebensfrage der Menschheit - sowie ob und was die Christenheit dazu beizutragen hat.

Wenn übrigens Thielicke das Abschreckungsgleichgewicht für eine gerade theologisch besonders schätzenswerte Situation hält, — wie hätte er dann wohl für die amerikanische Vormachtstellung vor 1949 theologisch plädiert, die doch sicher auch ihm nicht unerwünscht gewesen ist?

Luthers bekannter Satz, daß Gott einen Buben mit dem anderen bestraft, und die Erkenntnis, daß Gott »diese Welt paradoxerweise mit Hilfe der ihr immanenten Mächte der Zerstörung und des Aufstandes erhält« (Thielicke), hat doch noch nie erlaubt, die Dinge treiben zu lassen mit dem Troste, daß Mord immer wieder durch Mord gerächt werden werde. Wie in seinem ganzen Aufsatz bleibt Thielicke auch hier in der Hälfte des Gedankens stehen. Denn theologische Ethik hat aus dieser Erkenntnis zu allen Zeiten die Folgerung gezogen, daß deshalb die Todesandrohung aus der Blutrache in eine *Rechtsform* umgewandelt und mit Macht ausgestattetes Recht gegen die »Mächte der Zerstörung und des Aufstandes« gesetzt werden müsse. Weil Thielicke diese Folgerung, die er doch hoffentlich nicht auch für »unrealistisdi« hält, nicht zieht, ist der Rat, den er durch das Wort der Christenheit gegeben zu sehen wünscht, nicht mehr als eine blasse Verlegenheitsauskunft. In Verlegenheit sind wir natürlich alle und können nur hoffen, daß die von der Angst getriebene Vernunft mehr Einfluß auf die Mächtigen hat als die reine Vernunft. Aber etwas mehr läßt sich doch immerhin sagen als die paar Erziehungsmaximen, auf deren Effekt in der heutigen akuten Gefahrenlage allein sein Vertrauen zu setzen wahrhaftig unrealistisch wäre. Hier nur dreierlei: a) Das Wort der

Christenheit muß, wie W. Schweitzer mit Recht sagt, die völkerrechtlichen Bemühungen unterstützen. Dazu ist nötig, daß in Predigt und Theologie endlich von *dem* Kriege und *den* Waffen gesprochen wird, mit dem wir es heute zu tun haben, und nicht von den ethischen Problemen des 16. Jahrhunderts. Es ist aber auch nötig, daß die Christenheit jenes Minimum von politischem Vertrauen zwischen Ost und West fördert, das für jede Rechtsbildung unerläßlich ist. Durch einen Antikommunismus, der den Sowjets nur brutalen Zynismus und Rechtsverachtung zutraut und sie keiner Einsicht in die zu internationaler Rechtsbildung drängende objektive Lage der Menschheit für fähig hält, wird der Beginn des Notwendigen ebenso verhindert wie durch die ideologische Unversöhnlichkeit des Sowjetkommunismus, dessen Aufweichung im Interesse der Menschheit liegt und zu der der Westen viel beitragen kann. b) Wir sollten dazu drängen, die Möglichkeit einer Revision der für ein internationales Atomwaffenabkommen von westlicher Seite gestellten Bedingungen zu überprüfen, also die Möglichkeit eines Verzichts auf die Bedingung einer lückenlos funktionierenden Kontrolle, die es ohnehin nicht geben wird. Der Satz von E. K. Winter (a. a. O. S. 857) ist mir sehr einleuchtend: »Gerade die Augenblickserfolge würden entscheiden, nicht die unmögliche Dauerkontrolle: die internationale Proklamation gegen Atomrüstung und Atomkrieg, die internationale Vernichtung aller Atomwaffen und die internationale Vereineinbarung über die weitere Durchführung von Atomexperimenten, von denen heute noch niemand ernsthaft weiß, wieweit sie nicht allein schon das gegenwärtige und zukünftige Schicksal der ganzen Menschheit *in* Mitleidenschaft ziehen.« c) Mit den heutigen Meßgeräten ließe sich jeder Verstoß gegen die letztgenannte Vereinbarung leicht feststellen; dies müßte dann von einer lebendigen öffentlichen Meinung der übrigen Staaten aufgegriffen werden. Thielickes »Gegenmaßnahmen« liegen zwar alle im Bereich der öffentlichen Meinung; aber während er *sich* offenbar von jenen doch nur sehr langsam und partikular wirkenden Erziehungsbemühungen (denen gegenüber eine Erinnerung an die »Menschennatur post lapsum« doch viel eher am Platze wäre!) einiges verspricht, hält er offenbar nichts von einer direkten Mobilisierung der öffentlichen Meinung gegen die Atomwaffen. Man kann streiten, ob der allgemeine Abscheu gegen den Gaskrieg etwas zur Nichtanwendung von Giftgas im zweiten Weltkrieg beigetragen hat; ganz ignoriert wurde er in den Generalstäben jedenfalls nicht. Sicher ist, daß die öffentliche Erregung über die Atombombenversuche die dafür Verantwortlichen nicht unbeeinflußt ließ, und ebenso sicher, daß Hiroschima und Nagasaki Amerika mehr Sympathien bei den asiatischen Völkern gekostet haben, als der politische und strategische Erfolg jener Abwürfe wert war. Setzt Thielicke bei seiner »Syrnptom-Therapie« die Kirche als Faktor der öffentlichen Meinungsbildung ein, wie sie das ja auch ist, dann kann er sie doch unmöglich genau da aussetzen, wo eher eine unmittelbare Wirkung zu erzielen wäre als mit allen wohlgemeinten Ratschlägen zu Verträglichkeit und Kompromiß. Wenn die Kirchen der Welt sich darüber einig wären, daß die A-B-C-Waffen nicht ins Schwertamt des Staates gehören - und kann es daruber unter christlichen Kirchen Uneinigkeit geben? Ich frage: Kann es darüber im Ernst unter christlichen Kirchen Uneinigkeit geben? –, und wenn dies in West und Ost ebenso selbstverständlich zum heutigen Inhalt christlicher Belehrung gehörte wie die Verwerfung des Ehebruchs und des Meuchelmords, dann wäre dies wohl auch ein politisches Faktum, das nicht ohne Folgen bliebe. So aber sind die christlichen Prediger allein beschäftigt mit den Sünden des Einzellebens und schweigen weithin bei der Vorbereitung des widerlichsten Massenmordes, weil sie hoffen, dadurch vor dem Bolschewismus bewahrt zu bleiben. Was ist das anderes als Mücken seihen und Kamele verschludcenr

3. Damit sind wir von dem, was die Kirche zu raten hat, zurückgekehrt zu dem, was sie zu predigen hat. Beides hängt ja aufs engste zusammen. Es ist merkwürdig, daß ein so namhafter theologischer Ethiker wie Thielicke eine so blasse Beschreibung der heutigen Predigt gibt. Seine Alternative von »Verwaltung des Zenrrums« und therapeutischen Ratschlägen läßt nicht erkennen, daß zur Verwaltung des Zentrums nicht nur die Darstellung des Krieges als Spiegelung des menschlichen Mikrokosmos gehört, sondern auch klare ethische Anleitung für das Tun des Christen. Hier mußte schon

der Titel seines Aufsatzes bedenklich stimmen. Wenn in einem Staat durch objektive Umstände Steuerhinterziehung zu einer weitverbreiteten Sitte geworden ist, wird man sich ja nicht auf die Frage beschränken können, ob und was die Kirche zu ihrer Verhütung zu sagen und zu raten hat, sondern auch etwas darüber sagen müssen, ob ein christlicher Geschäftsmann sich dabei beteiligen darf. Diese heißeste Stelle faßt Thielicke nicht an: wie es eigentlich mit der Beteiligung des Christen an Atomrüstung und -krieg steht, und ob auch ein Atombombenkriegsmann und ein an der Produktion dieser scheußlichen Vernichtungsmittel arbeitender Physiker, Chemiker und Bakteriologe in seligem Stande sein kann? Man lese in dem neuen Buch von Robert *Jungk* (s-Heller als tausend Sonnen«, 1956) nach, wie auf einmal für Menschen, denen bisher die Wirklichkeit in einem Netz mathematischer Formeln faßbar war, die Frage von Schuld und Vergebung und die Frage: »Was sollen wir tun?« als das allerrealste Problem aufbricht! Eben lese ich in der heutigen »Frankfurter Allgemeinen« (vom 12. 12. 1956), daß Raymond *Aron,* ein Mann, von dem man schon Gescheiteres gelesen hat, im »Figaro« eine europäische Atomwaffenproduktion verlangt, »die Herstellung der Waffe, die in einigen Jahren die einzige Garantie für das überleben sein wirde. Was das für ein überleben ist, wird nicht mehr gefragt. Der Entschluß aber, mit *diesem* Mittel, also um jeden Preis zu überleben, ist doch sicher eine Gesinnung, zu der eine Kirche, die »das Zentrum verwaltet«, etwas zu sagen hat, - ein böser, heidnischer Entschluß, den sie als solchen zu kennzeichnen hat. Aus jungks Buch ist zu erfahren, wie es diese Gesinnung war, die in Amerika während des zweiten Weltkrieges die Gewissensbedenken der Wissenschafter überfuhr, *die* Bemühungen der Besonneneren zunichte machte und zu der Wahnsinnstat der Atombombenabwürfe von 1945 führte. Es scheint doch so zu sein, daß die Lehre von den beiden Reichen, die im 16. Jahrhundert das Unsachlich- und damit Unverantwortlich-Werden des politischen Handeins durch schwärmerische, abstrakte Forderungen verhindern sollte, heute, unverändert weiter angewandt, das polirisdie Handeln diesem nackten Drang nach überleben um jeden Preis - und damit natürlich der Selbstzerstörung — ausliefert, während diesem Drang nur noch vom »Zentrum« her, vom Zentrum dessen, was das Evangelium über Tod und Leben zu sagen hat, begegnet werden kann. Nur einer solchen Kirche ist verheißen, daß ihr Dasein auch für das äußere Leben der Menschen eine wohltätige Wirkung hat. Bei der Lektüre von Jungks Buch fragt man sich mit Sorge, ob eine unverändert, also ohne Ansehen der historischen Veränderungen weiter traktierte Lehre von den beiden Reichen den deutsdien Physikern nicht gerade die Gewissenshemmungen beseitigt hätte, die sie gehindert haben, Hitler ebenfalls in den Besitz der Atombombe zu setzen. Vielleicht ist es Mangel an christlichem Mut, vielleicht aber auch das Bewußtsein der Schwierigkeit der politischen Probleme und der Schwere der Verantwortung für Frieden und Freiheit, das uns bisher hindert, eine so einhellige und einfache Formel für die Beteiligung des Christen am Kriege *im* Atomzeitalter zu finden, wie sie die Kirdie früherer Zeitalter — nicht immer zu ihrem Gewinn! - besessen hat. Wer heute eine einfache Formel zu präsentieren hat, steht unter dem oft nicht unberechtigten Mißtrauen, es sich leicht gemacht zu haben. Aber wer an die Frage gar nicht herangeht, hat es sich sidier zu leicht gemacht. Erspart werden wird sie auch uns durch keinerlei Vogel-Strauß-Haltung. Ist es beschämend, daß wir noch so am Anfang stehen, so *ist* es um so mehr Zeit, voranzugehen.

Prof. D. *H. Gollwitzer*
Bann-Venusberg, Ahornweg 33

STELLUNGNAHME VON WOLFGANG SCHWEITZER

Nur einige ergänzende Bemerkungen, die nicht unterdrückt werden dürfen, da H. Gollwitzer (der einen *ersten* wesentlich längeren Entwurf zugesandt bekam) ihren Abdruck voraussetzt.

Zunächst einige Fragen zu Thielickes Unterscheidung zwischen Predigt und Rat der Kirche. Nach dieser Unterscheidung soll die Predigt stets auf den Zusammenhang der aktuellen ethischen Probleme mit der Lage »des menschliehen Herzens vor Gott« hinweisen. Der »Rat« (nidrr zu verwechseln mit den »evangelisehen Ratschlägen- in der römisch-katholischen Ethik!) soll von diesem »Zentrum« ausgehen und »eine Art Symptomtherapie im Auge haben«. H. Thielicke hat die Notwendigkeit

dieses zweiten neben der Predigt damit begründet, daß das Wissen um jene letzten Zusammenhänge "auch bedeutsam für eine Gesellschaft ist, die sich aus Christen und Nicht-Christen zusammensetzt«. Meine Frage lautet: Sind in dieser Sicht »Predigt« und »Rat« genügend eng aneinander verklammert, so daß es also dem Prediger schon in der Kirche (vor den Gewohnheitschristen) unmöglich sein muß, irgendwie im »Zentrum« stehenzubleiben? In dieser Skizze fehlt, wenn ich recht sehe, die Sicherung dagegen, daß ein Prediger etwa auf den Gedanken kommen dürfte, jene »Konkretisierung der Predigt« vielleicht auch einmal zu unterlassen. Wer den bekanntlich sehr konkreten Prediger und ebenso konkreten Ethiker H. Thielicke kennt, wird vermuten müssen, daß er hierzu an dieser Stelle nichts geäußert hat, weil jene Gefahr für ihn in der Tat gegenstandslos sei. Aber ist jene Unterscheidung methodisch überhaupt durchführbar? Einmal im Blick auf die Predigt: ohne jene Konkretisiemng ist sie doch offensichtlich nicht, was sie sein soll. Denn eine abstrakte Deklamation ist nie und nimmer Zuspruch von Gesetz und Evangelium (um die alte lutherische Formel zu gebrauchen). Wer meint, etwa die Predigt von der Rechtfertigung des Sünders von der politischen Predigt trennen zu können - ich denke jetzt an Konsequenzen, die Th. selbst nicht zieht und sicher auch ablehnen würde –, wird doch vermutlich von beiden ein falsches Bild haben (womöglich *so:* politische Predigt ist zu riskant ... — dabei gibt es doch nichts Riskanteres, als einem wirklich Abtrünnigen Gottes Gnade zuzusprechen!). Und deshalb also audi im Blick auf die Hörer der Predigt oder des Rates: Sind sie nicht beide, wo die Dinge konkret werden-und das müssen sie doch, so wahr das Wort Fleisch wurde! –, immer Welt, immer des ganzen Zuspruchs bedürftig? In Th.s Skizze - nicht in seiner "Theologischen Ethik«! _ sieht es so aus, als müsse der Rat sich damit »bescheiden«, die einzelnen zur Gemeinschaft hin zu erziehen.

Warum soll es »unrealisrische sein, heute zu fordern, 1. die Versuchsexplosionen mit nuklearen Waffen sofort einzustellen (die ja nie unbemerkt bleiben)? - 2. die Bemühungen um Einstellung der Atomwaffenproduktion zu intensivieren; die Frage der Kontrolle ist hier ernster als bei Nr. 1. — 3. die Bemühungen um die Verstärkung rechtlicher Sicherungen gegen die plötzliche Auslösung des Atomkrieges durch einzelne Pclitiker sowohl innerhalb der einzelnen Länder als auch international zu verstärken? Oder soll Realismus jetzt etwa heißen, daß wir Atomdrohungen so hinnehmen müssen, wie man im Zeitalter des Nationalismus den Haß der Völker gegeneinander meinte hinnehmen zu müssen (vgl. oben S. *20)?*

Prof. Dr. W. Schweitzer *Setbel b. Bielejeld, Friedho/sweg 22a*

Die Wirklichkeit des Menschen in Ost- und Westdeutschland

von

ERIKA ALTGELT

In zwölf Jahren vergeblicher Erwartung der Wiedervereinigung haben sich die Beziehungen zwisdien den Bewohnern der westlichen und der östlichen Hälfte Deutschlands immer deutlicher auf Resignation eingestimmt. Vor allem seit der zweiten Genfer Konferenz, die nach einer Zeit allzu großer Zuversicht in den Bewohnern der Ostzone tiefe Enttäuschung auslöste, werfen viele von ihnen uns Westdeutschen vor: »Ihr habt uns abgeschrieben,« Der Westen wehrt seinerseits achselzuckend ab: "Was erwartet ihr von uns? Wir können doch gar nichts tun!« Das braucht nicht immer Ausdruck schlechten Willens zu sein. Vielmehr steht dahinter eine Verkennung unserer Möglichkeiten. Viel zu einseitig wird das Schicksal der Ostzone als ein politisches, soziales und wirtschaftliches Problem gesehen, zu dessen Lösung wir, die wir im freien Teil Deutschlands leben, als einzelne in der Tat nicht viel, vor allem nichts unmittelbar Wirksames tun können. Etwas ganz anderes ist es aber mit unseren menschlichen Möglichkeiten. Sie

sind, mag das nun allgemein verstanden werden oder nicht, das Entscheidende. An ihnen werden die Dinge plötzlich konkret. In einer nur auf die äußeren Verhältnisse gerichteten Betrachtungsweise, wie sie für die Erörterung der Ostprobleme in der westdeutschen Offeneliehkelt üblich ist, werden sie trotzdem ständig außer acht gelassen.

Daran, daß sich der Westen und der Osten Deutschlands bereits weit auseinandergelebt haben, ist gar kein Zweifel. Das liegt jedoch nur sehr bedingt an den äußeren Lebensverhältnissen, so verschieden sie sind. Es wird immer schwieriger, sich gegenseitig zu verstehen. Zonenbewohner, die nichts weniger als Kommunisten sind, berichten uns immer wieder, daß sie selbst oder Menschen aus ihrer Umwelt mit Angehörigen und Freunden aus dem Westen »einfach nicht mehr können«. Wiedersehen führt dann nicht zur Festigung der Beziehungen, sondern fördert die Entfremdung - auch zwischen ganz unpolitisch eingestellten Menschen. Von diesem Faktum, also von unten her, soll im Folgenden ausgegangen werden.

MISSVERSTÄNDNISSE AUF BEIDEN SEITEN

Schuld daran ist ganz überwiegend der Westen. Sagen wir: zu achtzig Prozent. Der Westen begreif!: die menschliche Situation der Zonenbewohner nicht, Zuweilen will er sie nicht begreifen. Er ist nicht imstande oder nicht bereit, ihr Schicksal wenigstens innerlich mit ihnen zu teilen - wenigstens in Gedanken auf den Boden zu treten, auf dem der andere wider seinen Willen leben muß, und die Welt so zu sehen, wie er sie unvermeidlicherweise sehen muß.

Charakteristisches Beispiel: Vor kurzem erlebte ich mit, wie ein westdeutscher Student sich ostdeutsdien Kommilitonen gegenüber hartnäckig weigerte, mit ihnen zusammen einen Blick in den Berliner Ostsektor zu tun. Eine irgendwie stichhaltige Begründung hatte er nicht. Er hatte ganz einfach Angst vor einer für ihn gar nicht vorhandenen Gefahr und kam sich dabei, das war zu merken, nicht gerade als Held vor. Was er nidit begriff, war, daß es hier nicht um Heldenmut, sondern um Brüderlichkeit ging, daß er sein Steindien zu der Mauer der Entfremdung beitrug, indem er die Situation, die der andere aushalten muß, niehr einmal theoretisch zur Kenntnis nehmen wollte.

Folge der geringen Verständnisbereitschaf!: und des mangelnden Einfühlungsvermögens ist als allgemeinste Erscheinung *ein immenser Mangel an Herzenstakt* im Verkehr des Westens mit den Bewohnern der Zone. Er läßt sich bei jeder Gelegenheit beobachten und richtet nadi meiner überzeugung mehr Schaden an als die vielen sachlichen Dummheiten.

Die einstmals verbreitete Vorstellung, der ganze Osten sei kommunistisch, darf heute hoffentlich als überwunden gelten. (Hierüber fehlt mir das Urteil.) Was aber nicht verstanden wird, ist:

1. Nicht jedes SED-Mitglied ist Kommunist. Manch einer muß sich so der Situation anpassen, um sie überhaupt bestehen zu können.

2. Wenn jemand, vor allem ein junger Mensch, sich in marxistischen Denkformen bewegt, beispielsweise mit Selbstverständlichkeit von Basis und überbau als den Grundformen des gesellschaftliehen Lebens spricht, so beweist das noch lange nicht, daß er kommunistisch gesonnen sei. Die marxistischen Denkformen sind ihm selbstverständlich, weil er andere niemals kennengelernt hat, ohne daß er damit auch ihren Inhalt bejaht.

3. Daß in zwölf Jahren die kommunistischen Denkmethoden, in denen Werturteile die Stelle sachlich-kririscher überlegungen einnehmen, auf die Denkweise auch der Gegner des Kommunismus abgefärbt haben, war vermutlich unvermeidlich. Auch dies zeigt sich besonders bei jungen Menschen. Demgegenüber bedarf es der Berichtigung in taktvoller Geduld - nicht aber sollten kritisch eingestellte westliche Geister zeigen, daß es ihnen auf die Nerven geht.

4. Wenn jemand das einseitige Bild vom materiellen Elend in der sowjetischen Besatzungszone sachlich berichtigt, braucht er deswegen nicht prokommunistisch eingestellt zu sein.

5. Andererseits darf die Tatsache, daß sich die materielle Situation auf das Ganze gesehen gehoben hat, nicht einfach dahin gedeutet werden, daß es offenbar "gar nicht so schlimme sei. Erstens gibt es nach wie vor viel Elend, vor

allem bei den Arbeitsunfähigen, und zweitens ist, was schlimm ist in der SBZ, nicht in erster Linie der Lebensstandard.

Daß solche Vorurteile auf der Seite des einen Gesprächspartners gerade auch die privaten Gespräche zwischen West und Ost unfruchtbar machen, bedarf keines Wortes. Es kommt leider vor, daß, um ein Beispiel zu nennen, Begegnungen zwischen Angehörigen westlicher und östlicher Evangelischer Studentengemeinden für die letzteren bitterlich enttäuschend verlaufen, weil ihre westlichen Kommilitonen ihnen vorwerfen: »Ihr seid ja Kommunisrene — was verständlicherweise kein anderes Resultat hat, als daß die so Beschuldigten ihr Vertrauen in die andere Seite und damit in eine auf Vertrauen und gegenseitige Achtung des Andersseins des anderen gegründete Gesellschaft überhaupt verlieren.

Die entgegengesetzte Vorstellung: »Nach den gemachten Erfahrungen gibt es in der SBZ überhaupt keine Kommunisten mehr«, wird vor allem von Bewohnern der Zone selbst vertreten. Wieweit sie zutrifft, kann niemand sagen, solange es keine freien Wahlen gegeben hat. Zu bedenken ist jedenfalls, daß

1. auch in der Zone recht viele Menschen über Vorteile nicht hinausdenken, die ihnen der Augenblick gewährt, und zu denen nicht zuletzt der Genuß daran gehört, anderen befehlen zu dürfen. Aber, hat der Westen ein Recht darauf, ihnen daraus einen Vorwurf zu machen?

2. viele kommunistische Funktionäre sich wider ihre eigene bessere Einsicht an ihren Kommunismus klammern, weil ihnen der Weg heraus versperrt ist;

3. es sicherlich eine ihrem Umfang nach unbekannte Minderheit echter Kommunisten gibt, die nach wie vor für ihre Sache glühen. Vielleicht gar nicht so sehr darum, weil sie von deren theoretischer Richtigkeit überzeugt sind (intellektuell ist das marxistisch-kommunistische System ja verhältnismäßig leicht zu widerlegen), als *weil sie von keinem Gegenbild betroffen werden, für das sie glühen könnten.*

Es handelt sich also nicht nur um einen Restbestand treuer alter Marxisten. In der westlichen Welt sollte endlich einmal deutlich erkannt werden, was für eine Faszination von einem entschiedenen Entwurf in die Zukunft ausgeht, wie ihn der Kommunismus - allen Korrekturen seines Bildes durch die Praxis der Gegenwart zum Trotz - vor die Augen aktiver, zukunftswilliger Menschen stellt. Die verbreitete Vorstellung, hier bilde das Opfer der personalen Freiheit, das der Kommunismus fordert, einen Hemmschuh, geht von falschen Voraussetzungen aus. In diesem Opfer selbst liegt Faszination, zumal unter den Bedingungen einer für den Blick des einzelnen anscheinend ausweglosen Massensituation. Das gilt nicht nur für Asien und die unterentwickelren Länder. Das gilt auch für die sowjetische Besatzungszone Deutschlands, weil das einzige Gegenbild, das dort in Erscheinung tritt, die Kirche, auch heute noch überwiegend kleinbürgerlichen, rückwärtsgewandten Charakter hat.

An der zunehmenden Entfremdung zwischen West und Ost ist der Osten, d. h. seine antikommunistische Mehrheit, seinerseits aber auch nicht unschuldig. Der Westen wird überfordert.

1. Das geschieht materiell, indem er mit naiver Selbstverständlichkeit als Lieferant aller guten Gaben angesehen wird, der weder Dank noch Gegenleistung zu erwarten hat, da er ja nur von seinem überfluß abgibt. Es beginnt damit, daß Geschenkpakete, statt mit Dank, mit neidischen oder kritischen Bemerkungen in Empfang genommen werden, weil nicht verstanden wird, daß sie für den Geber unter Umständen durchaus ein Opfer bedeuten, und daß gelegentliche Irrtümer in der Auswahl der Spenden auch aus gutem Glauben kommen können. Es setzt sich fort in der oft rücksichtslosen Ausnutzung westlicher Gastfreundschaft. Nicht wenige Westberliner, die unzweifelhaft voll guten Willens sind, fürchten aus Erfahrung den überfallartigen Besuch, mit dem Angehörige oder Bekannte aus der Zone an ihre Zeit und ihren Geldbeutel appellieren. Hierher gehören auch große Teile des Kapitels „Flüchtlinge".

2. Das geschieht auch geistig, indem entweder vom Westen verlangt wird, daß er an dem verklärten Bild nicht rühre, das man sich im Osten von ihm macht, so daß westliche selbstkritische Äußerungen geradezu übel genommen werden, oder daß dem Westen abgetrotzt wird, daß er seine Gedanken und Interessen ausschließlich nach denen des Ostens ausrichte, so daß alles, was darüber hinausgeht, sofort ein vorwurfsvolles »Ihr habt es gur« oder „An uns denkt ihr ja nicht« auslöst.

Dazu gehört auch, daß sich besonders ältere Zonenbewohner hartnäckig der Tatsache zu verschließen suchen, daß in den elf Jahren der Trennung die geistige Entwicklung im Westen nicht stillgestanden ist. Sie selbst sind geistig (nicht etwa politisch) noch ausschließlich an dem orientiert, was uns vor 1945 an Büchern, Kunst usw. zugänglich war. Was inzwischen zum Bestandteil des geistigen Lebens im Westen Deutschlands geworden ist, lehnen sie, ohne es zu prüfen, einfach deshalb ab, weil es für sie neu ist. Daraus, daß die Zone erzwungenermaßen hinter der geistigen Entwicklung der Zeit zurückbleiben muß, ist ihnen ein Minderwertigkeitskomplex entstanden, den sie überkompensieren, indem sie der Zeit ein Bein zu stellen suchen.

Auf das Ganze gesehen macht die Zone - trotz ihrer völlig anderen politischen, materiellen und vor allem menschlichen Voraussetzungen - offenbar alle Irrtümer und Schwächen der westlichen Welt und besonders Westdeutschlands mit. Was sie darüber hinaushebt, darf nidir verallgemeinert werden. Auch die Zonenbewohner sind bei aller Gegnerschaft gegen den Kommunismus in ihrer Mehrheit praktisch Materialisten und auch sie suchen Unterschlupf unter den Flügeln von Autoritäten, die sie der eigenen Entscheidung entheben.

In diesem Zusammenhang sdieinen mir die Ausführungen wichtig zu sein, die Superintendent Schmidr, Spremberg, auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum in Berlin bei seiner Bibelarbeit über Matth. 16, 22 machte. Er bezeichnete als Hauptversuchung für die Kirche nidit, daß sie sich in ihrer Standhaftigkeit erschüttern lassen könnte, sondern daß sie die Gelegenheit ergreifen könnte, ihre autoritative Position in falscher Weise auszubauen. Die vollen Kirdien könnten nur sehr bedingt als Hinweis auf eine innere Erneuerung angesehen werden. Vielmehr drücke sich in ihnen auch eine Sehnsucht nach Autorität, möglicherweise sogar totalitärer Autorität aus. Es sei eine schreckliche Sehnsucht nach dem Großinquisitor da - nach einem christlichen Führer, der die aus ihren Fugen geratene Welt durch seine zwingende Gewalt in Ordnung bringt. Diese Versuchung der Kirche zur Behauptung ihrer selbst machte Schmidt am Beispiel der Jugendweihe deutlich: »Es ist kein Zweifel, daß es nur eine Meinung zur Jugendweihe gibt — nämlich diese, daß Konfirmation und Jugendweihe sichausschließen. Die Jugendweihe ist nicht nur, wie behauptet wird, ein gesellschaftliches Ereignis. Sie verlangt Gelöbnis auf eine atheistische, materialistische Weltanschauung, die in keiner Weise mit dem Glaubensbekenntnis der Gemeinde in Übereinstimmung zu bringen ist. Es heißt die Kinder mißhandeln, wenn man von ihnen verlangen will, daß sie mit der Gemeinde bekennen: .Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, samt allen Kreaturen', und ihnen zugleich mit dem Vorbereitungsbuch auf die Jugendweihe, betitelt ‚Weltall, Erde Mensch', klarmacht, daß ‚der sogenannte Glaube an einen Weltsmöpfer' ein Restbestand abergläubischer Vorstellungen sei.« Was er, Schmidt, dazu meine, werde im Blick auf die Gemeinde ausgesprochen, die mit allem Recht tapfer und entschlossen ihr Nein zur Jugendweihe sagt: »In diesem Kampf darf nicht mit den gleichen Mitteln gekämpft werden, wie sie der weltanschauliche Antipode gebraucht. Es darf nicht befohlen, nicht Zwang ausgeubt werden, auch nicht geistlicher Zwang. Es darf unter keinen Umständen die heimliche Absicht mit unterlaufen, in solchem geistigen Ringen den weltanschaulichen Staat auch politisch zu treffen.« Wir müßten erkennen, daß die klare Haltung bewußter Christen von vielen, auch christlichen Eltern gar nicht begriffen wird und daß die Konfirmanden die Tragweite ihrer Entscheidung meist gar nicht erkennen. Das Problem Jugendweihe enthülle die geistliche Not der Gemeinden. Es bringe das Problem Konfirmation von neuem in Fluß. »Wenn ich von einer Versuchung rede, so meine ich, daß wir nicht um Traditionen kämpfen und nicht um bürgerliche Sitten, daß wir auch nicht eine willkommene Gelegenheit, das ‚Regime' zu brüskieren, ausnützen dürfen. Wir müssen vielmehr ganz neu buchstabieren, was glauben heißt. Sicherlich werden wir Konfirmanden verlieren. Es kommt in der Kirche aber nicht auf die Zahl an, nicht auf den Apparat und nicht auf Machtpositionen, sondern auf die Kraft des Glaubens. Weniger ‚Kirche' könnte mehr .Kirdie' werden. Nur eine einzige Macht darf die Kirche gebrauchen: die Liebe. Sie muß — ohne daß die Ordnung erweicht werden darf - auch die lieben, die ihr verlorengehen. Wo durch Gewissensnot und geistigen Zwang Wunden geschlagen werden, muß die Liebe heilen. Die Kirche muß also offen sein für den

Gedanken, daß sie sich drangeben kann, damit die Menschen nicht zwischen zwei Positionen zerrieben werden. Gemeinde wird bleiben. Sie wird jedoch unter Umständen andere Formen suchen miissen.« Wo sich die Struktur der Bevölkerung so vollständig verändert, wie im Spremberger Gebiet durch die Gründung des Industriekombinats ‚Schwarze Pumpe' in einer bis dahin dünn besiedelten, sozial in sich geschlossenen Landschaft, da stehe auch die Gemeinde vor einer von Grund aus neuen Aufgabe. Denn auch die Fremdarbeiter, die nunmehr in ihrer Mitte leben, sind unsere Brüder. Womit könne in dieser Lage der Westen helfen? Nicht damit, daß er ‚die Standhaften bewundert'. Sondern damit, daß er die Spannung in dem, was im Osten realiter ausgekämpft werden muß, atemlos miterlebt.

DIE ENTSCHEIDUNG LIEGT BEIM WESTEN

Wo geraten eigentlich die vielen hin, die einmal im Glauben an den Marxismus gelebt haben, der ihnen nun gründlich vergangen ist? Darüber macht man sich, im Westen wie im Osten, auch und gerade in der Kirche, offenbar viel zuwenig Gedanken.

Die einen sind der überzeugung, daß in der Zone als Folge der Not und Enttäuschung eine große Bewegung hin zur Kirche im Gange sei. Sie verweisen auf den Leipziger Kirchentag und die »vollen Kirchen- (daß sie überall voll seien, wird bestritten) und übersehen dabei, wieviel von dieser Bewegung nicht zum Glauben hin gerichtet ist, sondern in die einzige noch vorhandene Fluchtburg hinein. Mit sicherlich größerer Berechtigung geben kritischere Beobachter zu, daß die große Mehrzahl der vom Marxismus Abfallenden ins Nichts fällt. Dessen Bodenlosigkeit wird vorläufig durch die harten Forderungen des Tages überdeckt, die alle physischen und seelischen Kräfte in Anspruch nehmen. Wo die tägliche Spannung nachläßt, tut sich der Abgrund der Sinnlosigkeit auf. Das bestätigt sich am deutlichsten an den Flüchtlingen.

Oder aber, das Nichts wird mit massivem Haß auf die Unterdrücker ausgefüllt. Es gibt dann ein Zukunftszie1: den Tag der Rache. Nicht wenige von denen, die mit einer Wiedervereinigung in absehbarer Zeit rechnen, scheinen ihre Hoffnung aus diesem Haß zu nähren. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, wie zerstörerisch er ist und welche Gefahr für die Zukunft er einschließt.

WAS KANN DER WESTEN TUN?

Was kann der Westen für den Osten tun? In unzähligen Gesprächen hat diese Frage, unter welchen Aspekten sie auch erörtert wurde, immer wieder zu den gleichen Antworten geführt: Rezepte gibt es nicht. Sie würden auch nichts Wirksames helfen. Vielmehr:

1. Der Westen muß sein eigenes Menschenbild erkennen.

2. Der Westen muß begreifen, daß es der Unterschied des Menschenbildes ist, und nichts sonst, was im letzten Grunde die Welt des Kommunismus von der des Westens trennt.

3. Vor allem muß der Westen sein Menschenbild wirklich leben.

Zu 1: Das »abendländische Menschenbild«, das jesus, der Christus, vor uns gestellt hat, ist das Bild des in seinem Sein als Mensch verantwortlich auf den Mitmenschen bezogenen Menschen. Dieser Mensch fordert seine Freiheit um seiner unabdingbaren personalen Verantwortlichkeit willen und macht von ihr verantwortlichen Gebrauch. Er ist bereit, Opfer an Sicherheit und Wohlstand für seine Freiheit zu bringen, während er zugleich die Freiheit des gleichberechtigten und gleichverantwortlichen anderen achtet.

Nur dann, wenn der Westen sich in der Auseinandersetzung mit dem Osten auf dieses sein Menschenbild und nichts anderes beruft, gewinnt er seine Haltung zurück, die nach vorwärts gerichtet und der Konzeption des Kommunismus gegenüber *geistig offensiv* ist. Allein dadurch vermag er den Menschen im Osten geistig wirklich zu helfen. Nicht mit der Berufung auf objektive historische, kulturelle und wirtschaftliche Werte, die — zum mindesten theoretisch, möglicherweise eines Tages aber auch praktisch - vom Osten überspielt werden könnten. Erst

recht nicht mit billigen Mitleids- und Bewunderungstouren, mit denen wir uns im Grunde nur von unserer Verantwortlichkeit loskaufen wollen.

Zu 2: Aus der Einsicht in sein eigenes Menschenbild heraus muß der Westen begreifen, daß dort, wo nach der gewaltsam herrschenden Lehre der Mensch seinem Wesen nach nicht als Person, sondern als Funktion der Gesellschaft gilt, niemand mehr unbefangen in personaler Bezogenheit auf den anderen Menschen leben kann - es sei denn, daß er ihn genau kennt. Daß es also völlig abwegig ist, die Lebensverhältnisse im Osten mit dem Maßstab westlicher Vorstellungen von Recht, öffentlicher Ordnung und Umgang mit den Mitmenschen zu messen.

Es muß weiter begriffen werden, daß nach nunmehr 23 Jahren der Unfreiheit vor allem die junge Generation im Osten nicht mehr wissen kann, was verantwortliche Freiheit ist. Diese Generation wird von Eltern und Lehrern erzogen, die selbst bereits keine wirkliche Freiheit mehr als Erwachsene gekannt haben. Erst recht haben die Jungen keine Erfahrung in ihrem Gebrauch. Sie verstehen weithin Freiheit als ungehemmtes alles Tun- und alles Habenkönnen. Sobald die engen Schranken fallen, die ihnen jeden Gedanken und jeden Schritt vorschreiben, ist ihre Reaktion: sich austoben und fordern, bei gleichzeitigem sofortigem Widerstand gegen jede Forderung an sie selbst. Der Westen sollte einsehen, wieviel er selbst durch seine Schaufensterpropaganda zu dieser Reaktion beigetragen hat, die nicht durch entrüstete Kritik überwunden werden kann (zu der er gar keine innere Berechtigung hat), sondern nur durch geduldige Liebe.

Dr. Erika Altgelt

Es sei neuerdings unter den jungen Leuten aus dem Osten ein »Fronrschweinkomplexe zu bemerken(»Wir sind ja die Dummen - mit uns können sie es ja machen«), der es schwermache, an sie heranzukommen, sagte mir ein im Umgang mit Oseabiturienten, Oststudenten, Flüchtlingen erfahrener und bewährter Mann. Zu der Erbitterung trägt selbstverständlich vor allem die politische Lage bei. Es steckr aber auch viel menschliche Enttäuschung darin.

Zu 3: Vor allem muß der Westen sich ändern! Er muß sein Menschenbild wirklich leben.

Daß hat Berlin in der Blockade spontan getan und damit in einem Zustand äußerster Gefährdung bewiesen, daß auch in der Massengesellschaft des technischen Zeitalters freie Entscheidung des einzelnen sehr wohl möglich ist, wenn er nur entschlossen ist, von ihr Gebrauch zu machen. Es ist jedoch sehr zu fürchten, daß auch Berlin auf seinen Lorbeeren einzuschlafen beginnt.

Mit einer nur formalen Freiheit, die dem Inhalt nach Ellenbogenfreiheit ist, und seiner wirtschaftlichen überlegenheit allein stellt der Westen der Gewalt und der Not im Osten nichts Wirksames gegenüber. Wirksam wäre Glaubwürdigkeit seines Menschenbildes dadurch, daß es vorgelebt wird.

Das Problem Ost-West ist also zuallererst ein innerwestliches Problem — eine Frage der sittlichen Entscheidung des Westens in bezug auf sich selbst. Die Zukunft des Ostens hängt vom So-sein des Westens ab. Das beginnt bei den persönlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Bewohnern West- und Ostdeutschlands und reicht bis in die geschichtlichen Entscheidungen der großen Politik.

Berlin-Schmargendorj, Warnemünder Str. 11

Bibliographie

GRUNDLEGUNG

1. Christliche Ethik

Bujanda, Jésus S.].: Theologia moral para los fieles. Madrid: Raz6n y Fé 1956. 446 S., 45 pts,

Forell, George W.: Ethics of Decision. An Introduction to Christian Ethics. Philadelphia: Muhlenberg Press 1955. 158 S., 2.50 $.

Heim, Karl: Die christliche Ethik. Tübinger Vorlesungen. Nachgeschrieben und ausgearbeitet von pf. Walter Kreuzberg. Tübingen: Katzmann 1955. 292 S., 15,80 DM.

Kimpel, Benjamin Franklin: Moral Principles in the Bible. New York: Philosophical Library 1956. 172 S., 4.50 $.

Leclereq, [acques: Christliche Lebensgestaltung. Luzern, München: Rex 1956. 254 *S.*, Lw. 11,- DM.

Leese, Kurt: Ethische und religiöse Grundfragen im Denken der Gegenwart. Stuttgarr und Düsseldorf: Ring-Verlag 1956. 280 *S.*, 12,80 DM.

Macmurry,].: Prolegomena to a Christian Ethic. Scottish Journal of Theology 1956/1. S. 1-13.

Mehl, Roger: Ethique des valeurs ou éthique de la Parole de Dieu. Revue de Theologie et de Philosophie 1956/2. S. 81-92.

Meier, Emil: Reifen des christlichen Menschen. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1956. 224 5., 8,60 DM.

Quervain, Alfred de: Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum. (Ethik, Bd. II/3.) Zollikon: Evgl. Verlag 1956. 196 5., 16,60 DM.

Rauch, Wendelin: Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie. Freiburg: Herder 1956. X, 403 5., 25,- DM.

Schöllgen, Werner: Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf: Pannos-Verlag 1955. 473 5., 18,- DM.

Søe, N. H.: Christliche Ethik. 2. Aufl. München: Kaiser 1956. 580 5., br. 26,- DM, Lw. 30,- DM.

Thielicke, Helmut: Theologische Ethik. 2. Bd.: Entfaltung, 1. Teil. Tübingen: Mohr 1955. XVIII, 644 5., Lw. 37,40 DM, br. 33,40 DM.

Thielicke/Schrey: Glaube und Handeln. Bremen: Schünemann 1956. 480 5., 9,- DM.

Thomas, George F.: Christian Ethics and Moral Philosophy. New York: Charles Scriber's Sons 1955. 539 5., 5.75 $.

Tillich, Paul: Liebe, Macht, Gerechtigkeit. Tübingen: Mohr 1955. VIII, 134 5., 6,80 DM.

2. Philosophische Ethik

Ehrlich, Walter: Metaphysik. Tübingen: Niemeyer 1955. 128 5., 10,-DM.

Hoslie, R.: Enige aantskeningen over de Moralsystemen. Tijdschrift voor Philosophie en Theologie 1955/16. S. 390-414.

Russell, Bertrand: Dennoch siegt die Vernunft. Bonn: Athenäum-Verlag 1956. 256 5., 14,- DM.

Steubing, Hans: Der Kompromiß als ethisches Problem. Gütersloh: Bertelsmann 1955. IX, 181 5., 12,- DM.

Stofer, Hellmuth: über das ethische Werturteil. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1955. XII, 191 5., 20.- sfr.

Weinstock, Heinrich: Die Tragödie des Humanismus. 3. Auflage. Heidelberg: Quelle & Meyer 1956. 362 5., 22,- DM.

3. Anthropologie

Bioort de La Saudee, de (Hrsg.): GOtt - Mensch - Universum. Köln: Styria 1956. 530 5., 26,- DM.

Conrad-Martius, Hedwig: Utopien der Menschenzüchtung. München: Kösel 1955. 312 *S.*, 13,80 DM.

Gagern, Friedrich Ernst Frb, von: Der Mensch als Bild. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Knecht 1955. 127 5., 19,80 DM.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 5. Auflage. Bonn: Athenäum 1955. 444 5., 20,- DM.

Guardini, Romano: Welt und Person. 4. Auflage. Würzburg: Werkbund-Verlag 1955. 198 5., Lw. 9,50 DM.

Lotz, Johannes B.: Von der Einsamkeit des Menschen. Frankfurt a. M.: Knecht 1955. 147 5., 5,80 DM.

Mareei, Gabriel: Der Mensch als Problem. Frankfurt a. M.: Knecht 1956. 214 5., 8,80 DM.

Siemer, Laurentius: So sind wir Menschen, Frankfurt a, M.: Knecht 1956. 225 5., 8,80 DM.

Spranger, Eduard: Vom Umgang mit Menschen. Universitas 1956/6. S. 561-570.

Tschernyschewskij, Nikolai Gawrilowitsch: Das anthropologische Prinzip. Berlin: Aufbau-Verlag 1956. 194 5., 4,80 DM-Ost.

Weil, Simone: Die Einwurzelung. München-Kempten: Kösel 1956.436 5., 15,50 DM.

4. Recht

Bauer, Fritz: Das Menschenbild im Strafrecht. Die Neue Gesellschaft 1956/5, S. 333-337.

Dietze, Gottfried: über Formulierung der Menschenrechte. Berlin: Duncker & Humblot 1956. 178 5., karr, 12,60 DM, Lw. 14,60 DM.

Flueckiger, Felix: Geschichte des Naturrechts. Bd. 1. Zollikon, Zürich: Evang. Verlag. 475 5., 26,40 sfr.

Fuchs, [ose] (S.].): Lex naturae, Düsseldorf: Patmos 1955. 189 5., 10,50 DM.

Ritter, Klaus: Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus. Witten: Luther-Verlag 1956. 128 5., 5,80 DM.

5. Soziologie

Bernsdorf-Bülow (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke 1955. VII, 640 5., br. 26,40 DM, Lw. 29,50 DM.

Bouman, P.].: Einführung in die Soziologie. Stuttgart: Enke 1955. VII, 172 S., geh. 10,70 DM, Lw. 12,80 DM.

Gehlen-Schelsky (Hrsg.): Soziologie. Düsseldorf: Diederichs 1955. 351 5.,22,50 DM.

Hartly-Hartley: Die Grundlagen der Sozialpsychologie. Berlin: Rembrandt 1955. XI, 514 5., 26,80 DM.

König, René: Die deutsche Soziologie im Jahre 1955. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1956/1. S. 1-11.

Licbtenstein, Ernst: Umrisse einer soaiologischen Jugendkunde. Berlin: Duncker & Humblot 1955. 111 5., 5,80 DM.

Proesler-Beer: Die Gruppe - the group - le groupe, Berlin: Duncker & Humblot 1955. 54 5., 4,20 DM.

Ranul], Svend: Methods of sociology. Kopenhagen: Einar Munksgaard 1955. 118 5., 10.- kr,

Soaiologisdie Exkurse. Vorrede: Horkheimer und Adorno. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1956. 181 5., kart. 10,- DM, Lw. 12,- DM.

Weber, Al/red: Einführung in die Soziologie. Mündien: Piper 1955. 525 5., kart, 9,80 DM, Lw. 12,80 DM.

Weber, Max: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart: Kröner 1956. 500 5., 13,50 DM.

ZiegenJuß, Werner (Hrsg.): Handbuch der Soziologie. 1. Hälfte, Stuttgart: Enke 1955. 611 5., 62,- DM.

6. Verschiedene Grundlagen/ragen

Binswanger, Ludwig: Drei Formen mißglückten Daseins. Tübingen: Niemeyer 1956. XII,197 5., kart, 15,- DM, Lw. 18,- DM.

Bollnota, Otto Friedrich: Neue Geborgenheit. Srutrgart: Kohlhammer 1955. 247 5., 14,60 DM.

Cahn, Edmond Nathaniel: Moral Decision. Bloomington: Indiana University Press 1955. 342 5., 5.- $.

Cattell, Raymond B.: La personnalite. Paris: Presses Universitaires 1956. vol. 1: IV, 460 S., vol 2: 492 5., 3.200 ffrs.

Eichel, Gunter: Leben ohne Kontakte. München: Lucas Cranadi-Verlag 1956. 76 5., 4,40 DM.

Engelhardt, V,ktor: Eros, Gnade und Erlösung. Bonn: Bouvier 1956. 1705., 10,- DM.

Fuchs, I.: Ethique objective er ethique de situation. Nouvelle revue theclogique 1956, 8.

Gurvitch, G.: Dererminismes sociaux er liberte humaine, Paris: Presses Universitaires 1955. 204 S., 960 ffrs.

Jordan, Pascual: Der gescheiterte Aufstand. Frankfurt a, M.: Klostermann 1956. 180 5., kart. 7,50 DM, Lw. 9,50 DM.

La Noii, Francois de: Der Mensch in der Versuchung, Paderborn: Sdiöningh 1955. 215 5., Lw. 10,50 DM.

Lacroix, [ean: Personne et amour. Paris: Editions du Seuil 1955. 147 S.

Mehl, Roger: Das ethische Problem in der Französisdien Existenzphilosophie. Kerygma und Dogma 1955. S. 142-160.

Mensch und Mensdilidikeie, Eine Vortragsfolge. Stuttgarrt Kröner 1956. 132 5., 6,- DM.

Metzger, Arnold: Freiheit und Tod. Tübingen: Niemeyer 1955. XII, 290 5., Lw. 19,- DM.

Nabert, [ean: Essai sur le mal. Paris: Presses Universitaires 1955. 168 5., 560 ffrs.

Oyen, Hendrik uan: Schicksal und Glaube. Universitas 1956/6. S. 579-584.

Polak, Fred L.: De toekomst is verleden tijd; Cultuur futuristische verkenningen, Utrechr. W. de Haan 1955. Bd. 1: XVI, 335 5.; Bd. 2: VII, 336 5., 10,- hfl.

Riesmann. David: Die einsame Masse. Darmstadt-Berlin: Ludicerhand 1956. 504 5., 19,80 DM.

Sdieler, Max: Vom Umsturz der Werte. 4. Aufl. Bern: Francke 1955. 450 5., 26,50 sfr.

Scbrey, Heinz-Horst: Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 79 S., 2,40 DM.

Sontheimer, Kurt: Soziologie als Instrument des Konformismus. Frankfurter Hefte 1956/8, S. 531 bis 542.

Thielieke, Helmut: Mensch zwischen Konstruktionen. München: Lucas Cranach-Verlag 1956. 110 5., 4,40 DM.

Wasmuth, Ewald: Der Mensch und die Denkmasdiine. Köln und Olten: Hegner 1955. 136 5., 6,80 DM.

Bemerkungen des Schriftleiters

Mit den beiden ersten Beiträgen betreten wir in diesem Heft das umstrittene Gebiet der politischen Ethik. Die Diskussionsvoten zum Thema ..Atomkrieg" dürften deutlich machen, daß unsere Zeitschrift in allen ethischen Fragen der Klärung von Standpunkten dienen will, die gegenwärtig noch voneinander abweichen. Wir haben H. Thielicke um eine Replik gebeten und hoffen, noch in diesem Jahrgang einen weiteren Aufsatz zur Frage des modernen Krieges veröffentlichen zu können.

Weniger kontrovers dürfte unter uns sein, was H. H. Schrey in seinem Aufsatz dargelegt hat: uns liegt viel daran, daß unser Interesse an der Sozialethik nicht mit dem verwechselt wird, was etwa in den zwanziger Jahren als Social Gospel bekannt war (sich übrigens auch in den USA längst gewandelt hat). Der Beitrag der Berliner journalistin Frau Dr. Altgelt, hat sicher nicht nur für das deutsche, sondern auch für das ökumenische Gespräch über den »Eisernen Vorhang« hinweg Bedeutung. *W. Sch.*

Toleranz nach evangelischem Verständnis"

von

ERNST WOLF

Die Besinnung auf das Problem der Toleranz drängt sich in einer Zeit als notwendig auf, in der im Widerstreit der Ideologien, deren Absolutheirsanspruch den Keim zur Intoleranz in sich trägt, diese sich in erschreckendem Maße wieder zu steigern beginnt. Und wenn auch die Beurteilung der Toleranz als Kulrurerrungensdiafl nur ein kulturdogmatisches Werturteil ist', und der Verlust von Toleranz daher historisch nicht als Verlust eines K.ulturgutes angesehen werden kann, so ist doch jedes Anwachsen von Intoleranz fraglos ein alarmierendes Symptom kritischer Wandlungen im Ganzen des kulturellen Daseins. Toleranz und Intoleranz sind Verhältnisbegriffe, die das Verhalten des Menschen zu bestimmten geistigen Strömungen seiner Zeit umschreiben. Aus diesem Verhalten zu geistigen Strömungen ergeben sich dann auch Verhaltensweisen zu historisch-institutionellen Verdichtungen dieser geistigen Strömungen und - wenigstens auf Zeit gültige - Verhältnisse zwischen diesen Institutionen. Daher erscheint das Toleranzproblem in der neueren Geschichte Europas wesentlich als Problem des Verhältnisses zwischen staatlichen und religiösen Institutionen, zwischen Staat und Kirche oder Religionsgemeinschafl:en und zwischen Kirchen oder Religionsgemeinschafl:en untereinander. Das Ergebnis der Entwicklung zu ausgestalteter Toleranz in diesem engeren Sinn ist der religiös-paritätische Staat, wie er für Deutschland im 19. Jahrhundert heraufkommt und die Anerkennung religiöser Gleichberechtigung von den verschiedenen Religionsgemeinschafl:en untereinander fordert - mit dem Erfolg, daß sich in der modernen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts so etwas wie ein allgemeines Toleranzbewußtsein, jedenfalls im Beziehungsbereich von Staat und Religion, entwickelt, verbunden mit einer Privatisierung des Religiösen.

R. Sohm hat dieses Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung als Bestätigung seiner These von der Unmöglichkeit eines Kirchenrechtes mit einer geradezu spürbaren Begeisterung gebucht: »Die Toleranzidee gehört zu den Grundlagen des Staatslebens der ganzen abendländischen Kulturwelt von heute: nicht bloß in den Staaten mit überwiegend protestantischer ... Bevölkerung. Der Sieg der Toleranzidee bedeutet, daß gegenwärtig die Idee einer alleinseligmachenden äußeren Kirchengemeinschaft für die *Rechtsordnung* überhaupt verschwunden ist. Er bedeutet zugleich, daß es in der ganzen abendländischen kulturwelt nur noch weltliche Obrigkeit und nur noch weltliches Recht gibt. Geistliche Obrigkeit und geistliches Recht sind auf dem Boden der modernen, von der Toleranzidee beherrschten Rechtsordnung unmöglich. Die Kirche Christi ist keine Rechtsquelle mehr, erzeugt keinen äußeren Zwang, erzeugt keine Obrigkeit mehr und kein Recht. Die proteltantische Idee hat gesiegt. Die staatlich verfaßte Volksgemeinschafl: ist die einzige Rechts-

---

* Als ein Beitrag zum Problem der »Säkularisierungen« Fr. Gogarren zum 70. Geburtstag.

1. J. *Kühn:* Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. 1923.

quelle. Es gibt in der abendländischen Kulturwelt keine souveräne Kirche mehr; nur der Staat ist souveräns«,

Zugleich wird der Sieg der Toleranzidee vor allem dem Protestantismus zugeschrieben. Diese Behauptung, die ziemlich allgemein geteilt wird, bedarf freilich als historisches Urteil noch einer genaueren Prüfung. Sie vereinfacht die Sicht zu stark. Aber sie legt zugleich die Frage nach einem besonderen und spezifischen Verhältnis des Protestantisch-Evangelischen zur Toleranzidee nahe. Man wird es innerhalb der bekannten Entwicklung des Toleranzgedankens seit dem 16. Jahrhundert nur zum Teil aufdecken können, sofern man nach den hier wirksamen Kräften als solchen fragt und sie aufzählt. Vielmehr kommt es darauf an, jenem theologischen Grundproblem nachzugehen, das in dem Verhältnis von *Toleranzidee und Ojfenbarungsgedanken* beschlossen ist. Denn die neuzeitliche Entwicklung der Toleranzidee ist geradezu eine Funktion der neuzeitlichen Umbildung des Offenbarungsverständnisses. Für dieses bedeutet die Reformation in der Tat eine Epoche. Erst von dieser Umbildung her werden dann andere Motive, die am Aufbau des Toleranzgedankens beteiligt sind, zur Wirksamkeit entbunden, wie z. B. die verschiedenen Freiheiten, insbesondere die sogenannte Gewissensfreiheirs. Umgekehrt kann von da aus die dann und wann, so z. B. auch bei *Fr. J. Stahl,* begegnende starke Einschränkung des Toleranzgedankens aus theologischen Gründen verstanden werden und die Tatsache, daß in der Arbeit der Dogmatiker das Toleranzproblem im allgemeinen keine für sich interessierende Frage darstellt. Es ist charakteristisch, daß z. B. auch *K. Barth* nur ganz nebenbei von dem »etwas öden Gebiet der Toleranz« redet, d. h. von der Unterlassung aller »Verabsolutierungen«, von der Vermeidung, besser gesagt, »aller positiven Aussagen« über Gehalt und Weisung des »Transzendenten-ö,

»Toleranz in evangelischem Verständnis« umschreibt mithin eine Aufgabe, die nicht in der Reproduktion und Interpretation einer mehr oder minder durchschnittlichen vorhandenen Lehrmeinung gelöst werden kann. Unser Thema stellt vielmehr eine Frage, deren Beantwortung nur versuchsweise und nicht ohne Vorbehalte unternommen werden kann-. Im folgenden soll daher zunächst ein knapper überblick über Toleranzmotive im historischen Bereich des Protestantismus geboten und dann in einem zweiten Teil eine theologische Beurteilung des Toleranzproblems vom Standort reformatorischer Theologie aus versucht werden.

I

Daß Toleranz im »Wesen« der Reformation oder des Protestantismus liege, ist eine zunächst durchaus fragwürdige Behauptung. Aber es findet sich in Reformation und Prote-

2. *R. Sohm:* Kirdienredrr H, 1923, S. 121 f.
3. Vgl. dazu jetzt]. *Bohatec* (tl: England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte. Hrsg. von O. Weber. 1956.
4. Kirchliche Dogmatik III, 4, S. 549.
5. So neuerdings: D. *Lerch:* Das Problem der Toleranz in theologischer Sicht. Zürich 1948. *E.* G. *Rüsch:* Toleranz. Eine theologische Untersuchung und eine aktuelle Auseinandersetzung. Zolhkon 1955. *A. Schädelin:* Toleranz als theologisches Problem = Reformatio 1955, S. 118-130. *Henri de Mieville:* Toleranz und Wahrheit. Bern 1955. Auf katholischer Seite: *A. Hartmann* S.].: Toleranz und christlicher Glaube. 1955. Dazu als älteres Gegenstück: *A. Vermeersch* S.].: Die Toleranz. 1914.

stantismus eine Reihe von Gedanken, die auf die Idee der Toleranz hinweisen, die jedoch erst in Verbindung mit anderem wirksam geworden sind. Wenn man einerseits die Toleranz gern als unmittelbare oder mittelbare Folge der Reformation auffaßt, zumeist bei protestantischen Theologen, wenn man sie andererseits nicht selten auf das Naturrecht zurückzuführen sucht, so wird man in beiden Fällen den überaus komplexen geschichtlichen Tatbeständen nicht gerecht.

Zunächst: »ein persönliches Gewissen als Begründung religiöser Freiheit« kennt Luther nicht[6]; und das »Gewissen als Argument der Freiheit gegen Rom schloß niemals bei Luther Duldung für andere eine", Vielmehr ist das Gewissen bei ihm stets das an Gottes WOrt gebundene Gewissen; es steht nicht neben dem Wort Gottes", Und das Wort Gottes, das die Kirche »prophetisdi« verkündet, will als viva vox (lebendige Stimme) gepredigt werden, d. h. es muß ihm Raum gegeben werden durch die Anstellung und den Schutz rechter Prediger, durch Abwehr und Beseitigung falscher Lehre und Lehrer, durch Versammlung und Herbeischaffung der Hörer. Und so sehr das Wort allein - im Prinzip - die Waffe ist im Kampf gegen die Mächte des Bösen, so wenig es als geistliches Wort mit Zwangsgewalt zu tun hat und sie nicht für sich in Anspruch nehmen darf, so sehr also einerseits gilt: »hereticos comburi est contra voluntatem spiritus« (Ketzer zu verbrennen ist gegen den Willen des Geistes; WA 7,139 f.), so sehr also die Spiritualität von Wort und Glauben betont wird, so eng verbindet sich damit doch die von Luther nie aufgegebene Vorstellung, daß die Religion zum »Stadtredit« gehöre (WA 31, I, 208), daß daher an einem Ort nur einerlei Predigt gelten solle; denn so gewiß das Wort als Evangelium nur wirkt, ubi et quando visum est Deo (wo und wann Gott es will), so geht doch die Predigt des Gesetzes die ganze bürgerliche Ordnung an, die auf dem Dekalog ruht. Der Glaube kann nicht erzwungen werden. aber im Rahmen des Stadtrechtes ist der Haufe zur Kirche zu nötigen. Die Vorrede zum Kleinen Katechismus zeigt dieses Nebeneinander in eindrücklicher Weise.

Dem entspricht, daß es Luther einerseits genügt, wenn dem Wort keine Hindernisse in den Weg gelegt werden und wenn seine Freiheit nicht durch Menschengebote und Zwang verunehrt wird, andererseits, daß er vom Andersglaubenden zunächst nur verlangt, sich still zu verhalten oder auszuwandern, daß er aber im Fall hartnäckigen Widerstandes dann freilich doch die Todesstrafe zuläßt, unter dem Titel des Aufruhrs, nicht der Ketzerei. Religiöse Toleranz in modernem Sinne wurde mit Lurher erst dann in Zusammenhang gebracht, als man seine spiritualistischen Motive »säkularisierte« und aus seiner Berufung **auf** das Gewissen ein »Gewissensprinzip«, aus seiner reformatorischen Verkündigung eine »Gewissensreligion« machte. Das aber geschah, weil man ihn - mit Recht - als Befreier aus unerträglichen Bindungen ansah und begriff. Diese Befreiung bestand freilich bei Luther darin, daß die Kirche als societas perfecta in Bekämpfung der aus diesem Selbstverständnis abgeleiteten kirdien- und sraarskirdienredirlidien Folgerungen ersetzt wurde durch *die* Kirche, die mit der Vergebung der Sünden oder mit dem geistlichen Regiment

6. Kühn, S.121.
7. Kühn, S 123.
8. E. Wolf: Peregrinatio. 1954, S. 81 ff : Vom Problem des Gewrssens in reformatorischer Sicht.

Gottes gleichgesetzt wurde, von dem das weltliche Regiment Gottes streng zu unterscheiden war. Damit wurde zugleich auch jene christliche »Weltanschauung« aufgelöst, für die der christlich-neuplatonische Gedanke übernatürlicher Zielverbundenheit aller irdischen Sozialltat in der civitas Dei konstitutiv war, der Gedanke also, daß der Bereich des »Natürlichen« sich im Dasein erhalte, in Kraft und nach dem Maß seiner wirksamen Anteilhabe am »Übernatürlichen«. Die Anerkennung der geschöpflichen Weltlichkeit der Welt und der Unmittelbarkeit von Gottes Regieren im Herzen seiner Kinder, darauf reduziert sich der als Ansatz brauchbare Beitrag der Reformation als solcher für das Werden von religiöser und von bürgerlicher Toleranz. Das Verständnis des Evangeliums hingegen als im Wort sich manifestierender prophetischer Offenbarungsreligion mit ausschließlichem Anspruch auf das ganze Leben des Gläubigen in den Vorfindlichkeiren dieser von Gott so geordneten und erhaltenen Schöpfungswelt birgt die Haltung »dogmatischer« Intoleranz in sich.

Bei den Täufern und Spiritualisten, die man im allgemeinen für das Aufkommen von Toleranz in der neueren Geistesgeschichte noch stärker in Anspruch nimmt, zeigt sich ein ähnliches Nebeneinander: einmal die scharfe Scheidung der vergleidigülrigten »natiirlichen« Welt von der ganz anderen spiritualen Wirklichkeit; sodann die Ausschließlichkeit, in der dem Gottesbund der wahrhaft und unmittelbar vom Geist Erleuchteten Daseinsbereditigung zuerkannt wird, zuweilen verbunden mit der Pflicht zur Ausrottung der Gottlosen. Dort, wo bei den Täufern nicht der Bundesgedanke im Vordergrund steht, sondern wo die Motive mystischer Gotteinung oder radikaler Christusnachfolge beherrsehend werden, tritt die Absonderung von der Welt zusammen mit einer subjektiv-persönIiidien Religion und der ihr zugehörigen Freiheitsforderung stärker heraus. Auch hier ist das Entscheidende und Weiterführende die spiritualistische Auflösung einer universal gültigen christlichen Weltansmauung mir ihrem ausdrücklidien oder heimlichen Absolueheitsanspruch.

Diese Auflösung zeigt sich auch darin, daß die immer stärker betonte individuelle Frömmigkeit die objektive Glaubenslehre abbaut und auf einige wenige christliche Fundamentalartikel reduziert, daß sie Dogmatik und Ethik trenne. Wachsende Unlust am Konfessionskrieg, zunehmende Irenik wirken um die Mitte des 17. Jahrhunderts mit. Wenn der Westfälische Friede die 1555 im Augsburger sogen. Religionsfrieden ausgehandelte »Freistellung« der Religion für die Landesherrens jetzt auch - wie schon z. T. in der »Declaratio Ferdinandea« - den »Untertanen« gewährt, dann ist das u. a, auch ein Ausdruck für die wachsende Kräftigkeit der aufkommenden Proklamierung individueller Religiosität und ihres Rechtes. Zugleich ist es auch eine wadisende Säkularisierung des Spiritualismus. Der säkularisierte Spiritualismus der Moderne hat den konkreten Spiritualismus, der die Wirklichkeit des geistlich-geistigen Reiches der Welt des »Natürlidren« scharf entgegenstelle, zugunsten einer Anerkennung des natürlidt-vernünftig Geistigen verdrängt. Der Spiritualismus wird zur Bildung der Vorstellung von der Immanenz des

9. Im Zusammenhang mit dem sog. reservatum ecclesiasticum beim Augsburger Religionsfrieden scheint in einem Gutachten von *Brenz* (19. Sept. 1555) erstmals das Wort »tolerancia« aufzutauchen. Vgl. *H. Hermeltnk:* Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter. SchrVRG *98,1908,* S. 69, Anm. 46.

Göttlichen verwendet, Vernunft wird mit dem Gottesgeist gleichgesetzt, das Verständnis der Schrift wird dem natürlichen Menschen zugesprochen.

Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen, der darin seine unantastbare Würde hat, daß der Gottesfunke in ihm lebt, in dem alle Menschen im Tiefsten eins sind, ist die Grundlage für die Toleranzidee von Castellio bis Leibniz. Man ergreift das Göttliche im sittlichen Handeln; darin sammelt sich das Religiöse, während sich die christliche Weltanschauung auf den Gedanken der Vorsehung reduziert und die Kirche zur Pflegeanstalt für eine subjektiv bestimmte, sittlich-religiöse Kultur wird, in der die natürliche Verbundenheit der Menschen, die Humanität, sich entfaltet. Der Gedanke der *einen* Wahrheit ist zwar noch nicht aufgegeben, aber die subjektive Wahrhaftigkeit, das sittliche Streben nach Wahrheit, läßt die Duldung des individuellen Glaubensirrtums, die die Reformation immerhin auch schon vertrat, sich zur Anerkennung der Glaubensindividualität wandeln. Toleranz als Gewaltverzicht und zugleich als tätige Nächstenliebe im Bekehrungsversuch wird zur Toleranz grundsätzlicher Glaubens- und Gewissensfreiheit. Der Pietismus verbindet ältere Toleranzmotive der Mystik und des Spiritualismus - Abkehr von den »Bildern« theologischen Meinungsstreites, Selbsteinkehr gegenüber der Blindheit gewaltsamen Vorgehens - mit der rational begründeten ethischen und subjektivierenden Religiosität. Diese Motive haben, wie man weiß, manche Staatslenker wirksam beeinflußt.

Hatte der ältere Spiritualismus die Freihaltung der Gewissen für ihre Erleuchtung durch den Geist erstrebt und hatte Luther mit dem Gewissen den ganzen Menschen vor Gott negativ wie positiv als Sünder wie als Gerechtfertigten umschrieben, so wird jetzt die Religion in die persönliche Gewissenhaftigkeit verwiesen, und für diese wird Unabhängigkeit gefordert.

Wie die Erfassung des Menschen als ganzen im Gewissen, so weist auch die Forderung der Unabhängigkeit auf Luther zurück, sofern für ihn die äußere Unabhängigkeit von Menschen die Kehrseite der inneren Abhängigkeit von Gott ist. Die Konsequenz der Gewissensfreiheit zusammen mit dem Korrelatbegriff der bürgerlichen Freiheit ist aber erst jetzt in der veränderten Situation des Aufkommens der Religion des subjektiv frommen, sittlichen, nach Wahrheit strebenden gewissenhaften Menschen möglich geworden. Diese Konsequenz lebt aber von dem aus der Reformation überkommenen Pathos der Verantwortlichkeit vor Gott. Denn in der religiösen Gewissenhaftigkeit wirkt zutiefst eben die »divina ratio in homine« (die göttliche Vernunft im Menschen; Coornhert), Das Gewissen ist die Stimme, »die eine wohlgegründete überzeugung fordert«10. Es geht um den vollkommenen Gewissensernst der überzeugung.

Die Gewissensfreiheit wird als etwas »Natürliches«, zum Menschsein des Menschen Gehöriges angesehen und verlangt. Zwar hat schon die Scholastik die Pflicht naturrechtlich begründet, auch dem irrenden Gewissen zu folgen, und zwar in bezug auf einzelne moralische Handlungent", aber ebenso wurde die Einheitlichkeit der Religion in einem Staatswesen, also der Ausschluß von Gewissensfreiheit, *auch* naturrechtlich begründet, in

10. Kühn, S. 91.
11. Summa Theol. lI/I q 19a 5; q 94a 4.5; q 99a 2; q 100a 1; dazu *H. Welze!:* Vom irrenden Gewissen, 1949, S. 9f.

beiden Fällen vom Naturrecht als einem religiös-idealen Normenbestand her. Der Anspruch der modernen Gewissensfreiheit auf »Natürlichkeit« hingegen ist empirisch begründet, ruht auf der Anschauung von der Natur, wie sie in ihrer Mannigfaltigkeit wirklich ist. Dieses empirische Verhältnis zum Natürlichen ist vorbereitet durch die spiritualistische Trennung von Göttlich-Geistigem und Natürlichem, das sich selbst überlassen bleibt, während es z. B. bei Luther dem weltlichen Regiment Gottes unterstand, daher »naturrechtlidi« auch für das Leben des Christen relevant war. Die Säkularisierung des Spiritualismus drängt dann weiter dazu, die rational begriffene, sich selbst überlassene Natur als Offenbarung Gottes neu zu verstehen und in ihrer Mannigfaltigkeit als von Gott determiniert anzusehen. Christliche Lehren werden in das Natürliche hineingedeutet, mit der Folge, die Religion als iuris naturae (natürlichen Rechts) zu betrachten und zugleich die Mannigfaltigkeit ihrer Formen ebenfalls als »natürlich« anzusehen. Die sich individuell gestaltende Humanität ist die in unsere Natur als ein Ideal eingesenkte Norm; ebenso sind es Friede und Liebe und Freiheit.

Hier erwächst im 17. Jahrhundert die Begründung der Toleranz auf die »angeborene« natürliche Freiheit. Man sieht sie Matth. 7, 12 von Christus legitimiert, in der Alten Kirche in den bekannten dicta von Tertullian und Lactanz bestätigt-s, Das natürliche Recht des Menschen auf seine Religion, das J. Locke als vollkommen selbstverständlich ansieht, führt zur Verkündung der Religionsfreiheit als angeborenes natürliches Recht (Cromwell). »Mag ich ein Ketzer sein, so bin ich doch ein Mensch, den Gott nach seinem Bilde schuf« - so etwa spricht sich im arminianischen Humanismus dieses neue Bewußtsein der zur Schöpfungsordnung aus der rein spiritualen Ordnung »verdiditeten« religiösen Verklärung der Menschennatur aus[13].

Es ist so dieser geistesgeschichtliche Prozeß der Umwandlung der spiritualen Motive - Freiwilligkeit des Glaubens, Unvereinbarkeit des Geistes mit Zwang, Geschenk der Freiheit in Christus, Unmittelbarkeit des Geistesempfanges - in rational-natürliche, subjektiv-individuelle, der die Toleranzidee kräftig heraufführt.

Zweierlei muß noch hinzugefügt werden: 1. die Anerkennung der Glaubensindividualität hat ihren Grund noch nicht in einem Individualitätsgedanken, wie ihn später die Romantik entwickelt, sondern lediglich in der Feststellung, daß die verstandesmäßigen Anlagen verschieden sind, der Verstand individuell gebunden ist; 2. damit hängt zusammen, daß die innerprotestantischen Differenzen theologischer Art die Gewißheitsfrage jetzt vor das Forum der ratio bringen und damit der unendlichen Bemühung rational-wissenschaftlicher Entscheidung ausliefern.

Unser überblick über Toleranzmotive in der Geschichte des Protestantismus führt für die Frage nach einem evangelischen Verständnis der Toleranz zu einem im großen ganzen negativen Ergebnis: in der reformatorischen Grundlegung des Protestantismus zeigen sich

---

12. Tertullian: Ad Scapulam 2 (MSL I, 699): Nos unum deum colimus, quem omnes naturaliter nostis ..• Tarnen humaru iuris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere; nec alii obest aut prodest alterius religio, Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi ... *Lactantius:* Div, Inst, 54 (MSL VI, 1061): Atqui religio sola est, in qua Iibertas domicilium collocavit. Res est enim praeter caeteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat, quod non vult,

13. Vgl. *H. E. Weber:* Reformation, Orthodoxie und Rationalismus 11, 1951, S. 99 ff.

zwar gewisse Ansätze von Toleranzmotiven. Aber erst in einer fortschreitenden Rationalisierung und Säkularisierung des Erbes aus dem 16. Jahrhundert in Richtung auf den autonomen, auch religiös autonomen Menschen der Moderne, durch eine Obertragung des Spiritualen in das Natürliche, des Transzendenten in die Immanenz entfalten sich jene Ansätze zu geschichtlich höchst wirksamen Faktoren für den Aufbau des Gedankens religiöser und dann auch bürgerlicher Toleranz.

Geschichtlich betrachtet ist die »protestantische« Toleranzidee das Produkt der Säkularisierung der Reformation. Daraus folgt: die theologische Beurteilung des Problems der Toleranz, ihr in diesem Sinn evangelisches Verständnis ist eine Aufgabe, die den Erben der Reformation durch den Prozeß jener Säkularisierung gestellt worden ist.

II

Diese Aufgabe ist nicht gelöst mit einer im Grunde bloß pragmatischen Behandlung des Problems, wie sie *M. Searle Bates* in seinem umfangreichen Buch über die Glaubensfreiheit vorlegt-s. Man wird zwar die hier in mannigfachen Variationen mehr statistisch erfaßten Toleranz-Argumente des protestantischen Bereichs nicht einfach leugnen oder abweisen dürfen. Aber man muß zugleich erkennen, daß mit ihnen, mit ihrem Vordringen, eine Verschiebung, ein Abbau des prophetischen Offenbarungsverständnisses der Reformation und seines Herrschaftsanspruches für das biblisch gegründete Wort Gottes verbunden ist. Die theologische Fragestellung geht dann heute evangelischerseits dahin, ob nicht bei einem Versuch der Wiedergewinnung des Zentralen der reformatorischen Erkenntnis eine theologisch legitime Begründung des Toleranzgedankens aus dem Zeugnis der Bibel möglich sei, eine Begründung also, für die im 16. jahrhundert die vielen notwendig mitgeschleppten traditionellen Bindungen, die Restbestände überkommener christlicher Weltanschauung den Weg noch nicht freigaben'>.

Das Verhältnis von Toleranz und Offenbarung hat *J. Kühn* am historischen Stoff zutreffend und aufschlußreich dargelegt. Jede Form von Offenbarung enthalte den Keim sozialer Intoleranz. Bei der mit der prophetisch-personalistischen Gottesanschauung verbundenen Offenbarung sei die Intoleranz sogar in das »innerste Wesen« aufgenommen, während die vorfindlichen Gestalten verschieden stark ausgebildeter Toleranz jeweils mit gewissen Erweichungen des Offenbarungsverständnisses zusammenhängen. Der Weg des Protestantismus, der zu theologisch begründbaren und jedenfalls begründeten Toleranzanschauungen führt, bestehe darin, daß die reformatorische Verbindung von Offenbarung und prophetisch-personalistischer Gottesanschauung gelöst werde, »daß der Prophetismus größtenteils abgestoßen oder umgebildet und mit anderem Inhalt erfüllt wird, während man die Offenbarung beständig zu vergeistigen und zweitens zu verallgemeinern strebt und sie beidemal ihrer Ausschließlichkeit beraubtt?«.

Dem Prinzip nach muß das reformatorische Offenbarungsverständnis wegen seiner

14. M. Searle Bates: Glaubensfreiheit. Eine Untersuchung, deutsche übersetzung von R. M. Honig. New York 1947.

15. Vgl. Anm. 5; dazu auch die Verhandlungen der 2. Generalsynode der VELKD, 2.-7. Juni 1956: Toleranz aus Glauben 1956

16. Kühn, S. 458.

Exklusivität »intoleranter- sein als das katholische, das von vornherein durch die enge Beziehung von ratio und revelatio (Vernunft und Offenbarung) relativiert ist. Praktisch hat hier, beim Katholizismus, die Intoleranz noch andere und je nach der Situation wirksamere Motive, die ich mehr aus der Idee der Kirche als societas perfecta ableiten möchte, während die grundsätzliche Intoleranz des reformatorischen Offenbarungsbegriffs viel kräftiger das Verlangen nach Toleranz herausfordert; zugleich läßt sie praktischer Toleranz mehr Raum, gerade weil sie das Grundsätzliche wahrt.

Der rationale Spiritualismus des Täuferturns hingegen mußte, wo er nicht selbst zu einem massiven pseudoprophetischen Spiritualismus wurde, der den Geist gewalttätig zur Aufrichtung des Gottesbundes auf Erden drängte, auf dem Weg fortschreitender Subjektivierung der Geistoffenbarung den Offenbarungsbegriff durch Rationalisierung auflösen oder durch entdogmatisierende Ethisierung im Gegensatz zur Welt idealistisch humanisieren. Der staatliche Glaubenszwang erschien dann als widergöttlich. Mystische Motive ließen das All zur Offenbarung des Einen werden, die in der Innerlichkeit des religiösen Individuums sich ausspricht. Die Offenbarung wurde mehr und mehr in das je subjektive Erleben verlagert, entgegenständlicht, durch Verallgemeinerung in ihrem Geltungsanspruch relativiert, allenfalls auf den engen Raum von sehr abstrakten Fundamentalartikeln eingeschränkt. So trat, wie *Kühn* feststellt, »an die Stelle des gewaltigen irrationalen Offenbarungsgedankens die alte, aber immer untergeordnete Idee der natürlichen Offenbarung«, die sich ohne Schwierigkeiten mit der »inneren Erlebniswirklichkeit«, den »Gefühlen und Ahnungen sittlicher und geistiger Vervollkommnung, Würde und Autonomie« verbinden ließ17, und zugleich den eingeschränkten Bestand einer revelatio specialis (einer besonderen Offenbarung) unangetastet im Hintergrund behalten konnte. Die anschauliche Erkenntnis der religiösen Individualität schob sich in den Vordergrund und die geistige Differenzierung in eine Fülle von Richtungen des religiösen Lebens mußte Toleranz begehren und darum Toleranz erzeugen, z. T. auch unter Ausspielung des Gedankens von der nahen Verwandtschaft aller Religionen.

Das Durchschnittsbild dieser Entwicklung scheint für heutige Versuche einer Definition von Glaubensfreiheit normativ geworden zu sein. *Bates* führt als Musterbeispiel einer möglichst vollständigen Bestimmung der Glaubensfreiheit z. B. die allgemeinen Richtlinien von *Luther A. Weigle*, Dekan der Yale-Universität, als Vorsitzendem des Federal Council von 1942 an: »Die Glaubensfreiheit des Einzelnen enthält folgende Rechte: 1. zu glauben, wie die Vernunft und das Gewissen dies befehlen. Die Begriffe -Vernunfl- und -Gewissen- werden hier wie in dieser ganzen Aufstellung von Rechten überhaupt nicht als im Gegensatz zur)Offenbarung< stehend gebraucht, sondern um die menschliche Empfänglichkeit für die göttliche Offenbarung zu kennzeidmen.P- Biblisch-reformatorische Theologie wird hier erhebliche Bedenken anmelden müssen! - Ebenso auch gegenüber einer Erklärung der Brieischen Kirchenkommission für Internationale Freundschaft und Soziale Verantwortlichkeit von 1942 unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury: »Wo das Wesen und die Würde des Menschen als von Gott abhängig betrachtet werden, ist der Zu-

17. Kuhn, S.470f.
18. Bates, S.456.

gang des Menschen zu Gott sein kostbarstes und lebenswichtigstes Vorrecht, Daher wird jede Lebensauffassung, die auf christlichen Grundsätzen beruht, der vollen Glaubensfreiheit höchste Bedeutung beilegen, so daß der religiöse Glaube ohne jede äußere Besdiränkung ausgeübt werden kann und ihm jede Gelegenheit für ein ungehindertes Wachstum geboten wird...[19]«

Es ist bisher - wie in fast allen historisch-statistischen Untersuchungen - der Begriff der Toleranz in einer sehr allgemeinen Bedeutung gebraucht worden, etwa in dem Sinn der Formel: »Glaubensüberzeugungen müssen toleriert werden«, wobei Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit undifferenziert mit eingeschlossen waren. Eine grundsätzliche theologische Stellungnahme zum Toleranzproblem wird aber unterscheiden müssen zwischen Toleranz im juristischen Sinne oder, darüber hinaus, Parität im Bereich des Verfassungsrechtes und der staatlichen Gerichtsbarkeit sowie im bürgerlichen Recht überhaupt und der »religiösen Toleranz« als Glaubens- und Gewissensfreiheit im Verhältnis der einzelnen untereinander sowie zu der Religionsgemeinschaft, der der einzelne sich zurechnet, und der Religionsgemeinschaften untereinanderw,

Was Toleranz (mit Einschluß der Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit) im Bereich staatlicher Rechtssetzung und Rechtspflege anlangt, so ist ihre Anerkennung mitsamt der Anerkennung der gemeinhin durch die Klausel: »Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit, Moral und grundlegenden Rechte und Freiheiten anderer« o. ä. umschriebenen Schranken (Art. 16 Satzungsentwurf der UN-Kommission für Menschenrechte 1949) für evangelisches Verständnis eine selbstverständliche Folgerung und Forderung aus der Unterscheidung von iustitia coram Deo und iustitia civilis (Gerechtigkeit vor Gott und bürgerliche Gerechtigkeit), beziehungsweise geistlichem und weltlichem Regiment Gottes; eine Folgerung aus der Anerkennung der Weltlichkeit der Geschöpfwelt Gottes und der Geschöpflichkeit des Menschen. Im Prinzip liegt diese Toleranz innerhalb der reformatorischen Grunderkenntnis, wenngleich ihre praktische Verwirklichung lange Zeit durch den übernommenen naturrechtlich begründeten Satz von der notwendigen Einheitlichkeit des Bekenntnisses in einem staatlichen Gebilde verhindert worden war. Das bedarf keiner weiteren Erläuterung. Nach reformatorischer Anschauung von der Verantwortlichkeit des Christen für die »weleliche Ordnung« ist es geradezu Pflicht, für größtmögliche Beseitigung direkter oder indirekter Klerikalisierung der Gesellschaft einzutreten und den »christlichen« Staat als Ziel religiöser Wirksamkeit abzulehnen. Man muß das heute vielleicht wieder stärker betonen. Die christliche Verantwortung für die Staatlichkeit des Staates, für die Geordnetheit von Gemeinwesen, für Recht, Freiheit und Friede in ihnen, fällt nicht zusammen mit einem christlichen Ideal der hierhergehörigen Institutionen. Zu dieser Verantwortung gehört auch die Mitbeteiligung an der Schaffung von Ordnungsregeln, wie z. B. an der wirksamen Umschreibung und Durchsetzurig der Menschenrechte. Es gehört

19. Bares, S. 462, vgl, 464.

20. R. Smend stellt in seiner schönen Untersuchung .GIaubensfreiheit als innerkirchliches Grundrecht« (= Mensch und Staat in Recht und Geschichte, Festschrift f. H. Kraus. 1955, S. 211-221) mit Recht fest, »daß es dem Wesen der Kirche und des evangelischen Kirchenrechts widerspricht, grundrechtliche Freiheiten in und gcgenuber der Kirche zuzugestehen« (221). Wo das geschieht, ist es »ein Stück Staatskirchentum«.

dazu auch das Eintreten für innerweltlich-humane Toleranz, d. h. für die »Anerkennung jedes ehrlichen Wollens als gleichen Rechtes«, also auch des ehrlichen religiösen Wollens.

Solche Toleranz »ist gefordert in derjenigen Sphäre, in der das Ziel dem Wollen und Können des Menschen anheimgegeben ist. Wo es sich um das *letzte* Ziel handelt, und wo deshalb das Ziel *selbst* in der Ungewißheit des Suchens steht - und das ist außerhalb der Offenbarung der Fall –, da ist das ehrliche Suchen selbst das letzte dem Menschen Anheimgegebene. Außerhalb der Offenbarung sind deshalb alle Menschen Suchende, so daß menschliches Richten sinnlos und Toleranz gefordert ist[21]«. Aber mit dieser Toleranzforderung überkreuzt sich im Augenblick ihrer Erhebung ins Prinzipielle, daß sie also zum *Wesen* des Menschen gehöre, die Intoleranz der Offenbarung. Denn »die moderne Idee der Toleranz entsteht erst arn Gegensatz zur christlichen Intoleranz, zu dem Anspruch, daß das Heil dem Menschen nur im Namen Jesu Christi gegeben sei[22]«.

Toleranz als Problem der Rechtsordnung oder der praktischen Humanität wird hier zu einem Problem der theologischen oder philosophischen Anthropologie. Erst hier geht es um die Grundsätzlichkeit der Glaubens- und Gewissensfreiheit, und erst hier wird Toleranz als solche auch zu einem theologischen Problem. Denn es geht um die Gültigkeit des Ausspruches Jesu: ἐγώ εἰμι (ich bin es), »es gibt nur *einen* Führer zum Heil, nur *einen* Offenbarer. Es gibt für die Frage nach dem Heil nicht verschiedene Möglichkeiten, sondern nur die eine. Entscheidung ist gefordert. Darin liegt die *Intoleranz der Offenbarung*[23]«.

Nunmehr kann versucht werden, theologisch zu klären, was bei der geistesgeschichtlichen Analyse des Werdens der modernen Toleranzidee bisher nur phänomenologisch beobachtet werden konnte: »Angesichts der Offenbarung, die jedem das echte Sichverstehen erschließt, hört das Suchen auf, und Anerkennung ist gefordert. Hier kann es keine Toleranz geben. Freilich ist es die *Offenbarung,* die intolerant ist, *Menschen* können gegeneinander nur tolerant sein; und sofern Menschen den intoleranten Anspruch der Offenbarung zu vertreten haben, richtet sich dieser in erster Linie gegen sie selbst. Die Intoleranz des -homo religiosus- und des Dogmatikers ist nicht die Intoleranz der Offenbarungt-«. Für evangelisches Verständnis wird bei solchen Erwägungen die Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung auch beim Toleranzproblem wichtig. Die Rechtfertigung ist unablösbar von der Intoleranz, von der den Menschen coram Deo (vor Gott) richtenden und darin rettenden Intoleranz der Offenbarung. Die Heiligurig umschreibt nach evangelischer Auffassung das Leben des Gerechtfertigten als Zeugen und Mitarbeiter Gottes in dieser Welt. In ihr verwirklicht sich die »libertas christiana« als freier Dienst in der Mitmenschlichkeit, im Gegenüber von Mensch zu Mensch. Hier ist gerade von der Intoleranz der Offenbarung her Toleranz gefordert, Anerkennung des Mitmenschen und seiner Freiheit als eines von Gott geschaffenen, für den Christus gekreuzigt wurde. Dort, wo Rechtfertigung und Heiligung nicht unterschieden werden, wo vielmehr die Rechtfertigung als natürlich-übernatürlicher Prozeß der Ergreifung des Heils durch das sittliche Handeln des

---

21. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. 1941, S. 288.
22. Bultmann, S. 289.
23. Bultmann. S. 288.
24. Bultmann. S. 288.

Menschen verstanden wird, gewiß nicht ohne die Gnade, dort verlängert sich die Intoleranz der Offenbarung zur Intoleranz des homo religiosus, des Dogmatikers, des Kirchenmannes. Hier hat Augustins verhängnisvolle Interpretation des »cogite intrare- (nötigt sie einzutreten) aus Luk. 14,23 theologisch seinen Sitz[25], gewiß um der Liebe willen, aber eben um einer Liebe willen, mit der der Mensch das Herrschaftsrecht Gottes usurpiert.

Nicht das vielberufene Ebenbild Gottes, humanistisch-naturrechtlich mißverstanden, auch nicht ein entsprechendes Gewissensrecht, der Anspruch des autonomen Menschen, sondern der in der Heiligung zu bewährende Glaubensgehorsam ist der Ort, von dem aus nach evangelischer Auffassung eine theologische Begründung der Toleranz als Glaubensforderung für das christliche Handeln, für den Dienst in der Mitmenschlichkeit zu erfolgen hat.

Die Gestaltung der Toleranzforderung im einzelnen ist von da aus dann eine wesentlich »weltliche« Angelegenheit, die die Anstrengung der Vernunfl herausfordert, die aber durch den Glauben ebenso vor Hybris wie vor Resignation bewahrt wird. Hier kommt jene reformatorische Auflösung der Verbindung von Natur und übernatur in der christlichen Weltanschauung des Mittelalters zur Geltung und damit die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment Gottes als der zweite, zunächst in der Motivgeschichte der Toleranzidee wirksame Ansatzpunkt. Mit beidem verbindet sich drittens die Erkenntnis von der Nichterzwingbarkeit des Glaubens, die auf die Freiheit Gottes zurückzuführen ist, auf das »ubi et quando visum est Deo« (wo und wann Gott es will) der Heilswirksamkeit des göttlichen Geistes im verkündeten Gotteswort.

Diese Erkenntnis von der Nichterzwingbarkeit des Glaubens aber bedeutet im Grunde nicht mehr als einen *Hinweis* darauf, daß es so etwas wie Toleranz geben müsse; sie ist nicht der theologische Ansatzpunkt für eine prinzipielle Lösung des Toleranzproblems - wie man es in der Regel anzusehen pflegt -, weder in der Ebene des Gegenübers von staatlicher Gemeinschaft und Gewissensbindung noch auch in der Ebene des rein personhaften Verhaltens der einzelnen zueinander. Gerade auch diese Erkenntnis von der Nichterzwingbarkeit des Glaubens unterstreicht vielmehr, daß die Intoleranz der Offenbarung nicht zur Intoleranz des Dogmatikers oder des homo religiosus »verlängert« und verhärtet werden darf; und das heißt, daß überhaupt eine grundsätzliche, aus einem Prinzip abgeleitete Lösung des Toleranzproblems eine Utopie darstellt, weil sie verbindliche Grenzziehungen zwischen göttlichem Anspruch und menschlichem Anspruch, zwischen Offenbarung und subjektiver Gewissenspflicht vornehmen würde. Vielmehr ist - und das entspricht der theologischen Verweisung der Toleranz in den Raum der Heiligung - nur ein fallweiser, konkreter Lösungsversuch möglich. Insofern sind die üblichen pragmatiseisehen Behandlungen des Toleranzproblems durchaus *nicht* (aus einer vermeintlich theologischen Grundsätzlichkeit heraus und zu deren Gunsten) abzuweisen[26]. Sie sind

25. Ep. 185, 24 (De correctione Donatistarum liber), MSL 33, 803 f.; vgl. Sermo 112, MSL 38, 647 f.

26. Das gilt, selbst wenn man den großen Unterschied zwischen der sog. biblischen Denkweise und der »Idee der Toleranz« geltend macht und weithin mit (geistesgeschichtlichem) Recht darauf hinweist, daß das Aufkommen der Toleranzidee »schon eine verweltlichte Kirche, die Christi Herrschaft und die göttliche Wahrheit« verraten habe, zur Voraussetzung habe *(H.-D. Wendland:* Die Einheit der Kirche und die Idee der Toleranz. Luthertum 1939, S. 33 ff.). Denn wenn auch der »Frrede« der Toleranz nicht dasselbe

lediglich an ihren rechten Ort zu stellen und von den Ansprüchen einer zutiefst »humanistischen« Grundsatzlidikeit zu befreien, mit denen sie sich nur zu leicht verbunden haben.

Konkrete Lösungsversuche: das bedeutet fallweise Grenzziehung im Konflikt zwischen bestimmten Gewissensinhalten einerseits und den Ansprüchen staatlich oder kirchlich verfaßter Gemeinschaft andererseits, mit der Konsequenz, daß entsprechende Grenzziehungen auch für das Verhalten der einzelnen untereinander im Gemeinschaftsverband verbindlich sind. »Die gesetzlich gewährleistete Glaubens- und Gewissensfreiheit beruht auf dem Gedanken der Trennung von überzeugung und Gewalt. Das kann aber auf gesetzlichem Wege nicht anders als auf Kosten der echten überzeugung verwirklicht werdens".« Mit dieser Beobachtung, die die Unvollkommenheit aller konkreten Lösungsversuche bezeichnet, ist noch einmal die Frage nach der letzten Norm für jene Grenzziehung gestellt, durch die Toleranz verwirklicht werden soll. Man wird diese Norm dort sehen dürfen, wo das göttliche Ja zum Menschen als zu seinem Menschen, als zu seinem zur Freiheit bestimmten Geschöpf, verletzt wird.

Dieses Ja Gottes ist nicht in der vielberufenen »schöpfungsmäßigen« Ebenbildlichkelt des Menschen zu Gott zu finden, und diese kommt daher auch nicht als Voraussetzung und Grund in Betracht, von denen her es ihm, dem Menschen, zustünde und möglich wäre, Rechte des Menschen und so auch das Recht auf Duldung seiner Gewissensüberzeugung zu deduzieren. Gottes gültiges Ja zu seinem Menschen ist vielmehr in jesus Christus gesprochen: er ist das Ebenbild Gottes, und darin gründet die Gottebenbildlichkeit des Menschen als seines Geschöpfes, Bei der menschlichen Verwirklichung von Toleranz ist diese Gottebenbildlidtkeit daher der Richtpunkt, *auf den hin* die Lösung von Konfliktsverhältnissen fallweise als eine »weltliche« Aufgabe des Christen unternommen werden muß.

Die Frage, wie das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen in Ansehung letzter Bindungen zu ordnen sei, kann schließlich auch nicht durch ein Leitbild der vollkommenen Gesellschaft gelöst werden. Denn für den Christen ist die »vollkommene Gesellschaft« identisch mit der vollendeten Gottesherrschaft. Für diese aber besteht das Toleranzproblem nicht mehr, denn Gottes unmittelbare Gegenwart schließt alles aus, was seinem Willen entgegen ist. Noch einmal wird deutlich, daß das Problem der Toleranz, theologisch ge-

---

ist wie das »Band des Friedens« von Eph. 4,3, so lebt er zutiefst doch davon, daß audi er umfangen und getragen wird von der Fülle des Friedens in Christus. Es ist zudem, wenn Toleranz in den Bereich der Heiligung gehört, nicht möglich, zu behaupten, die Toleranzforderung müsse dort zurückgewiesen werden, wo sie »die bestimmte und konkrete Bekenntnisgebundenheit der Kirdie zerstören will« (a. a, O., S. 55). Wer wollte der Toleranzforderung verwehren, jene Bekenntnisgebundenheit immer wieder neu nach ihrem Reche zu befragen? Zumal wenn die Toleranz selbst als Akt des Bekennens der Herrschaft Jesu Cluisri und seines Friedens, »höher als alle Vernunfl«, versucht und geübt wird. Bekennrnisgebundenheit in bestimmter theologisch-konkreter Gestalt »verreidigen« zu wollen, grenzt zumindest gefährlidi an menschliche »Verlängerung« der Intoleranz der Offenbarung; und das treue Festhalten an ihr als das *Mittel* »wirklicher« Toleranz ausspielen zu wollen, steht im Bann eines organologischen Mißverständnisses der Einheit der Kirdie Christi. Konfessionalismus und Klerikalisierung der Gesellschaft gehen stets aufs engste zusammen - und insofern gewinnt ihnen gegenüber die säkulare »Toleranzidee« die Funktion eines notwendigen Hinweises auf die hier drohende Vergesetzlidiung der Freiheitsbotschaft des Evangeliums.

27. Lerdi, S. 14 f.

sehen, in den Bereich der Heiligung gehört, d. h. in den Bereich der innerweltlichen Bewährung des Glaubens und damit in den des irdischen, unvollkommenen Zeugnisses von Gottes Wahrheit.

Hier, in dem Bereich der Heiligung, d. h. der Bewährung des Glaubensgehorsams, wird die Intoleranz aus einem Richten um der Ehre Gottes willen und in seinem Namen zu einem Bekenntnisakt, der die Intoleranz der Offenbarung als das Herrschafl:svorrecht Gottes *allein* bezeugt. Umgekehrt wird die Toleranz *als* Proklamierung schrankenlosen subjektiven Freiheitsanspruchs hier ebenfalls zur Toleranz als Bekenntnisakt, sowohl als bekenntnismäßige Anerkennung der Unvollkommenheit unserer Wahrheitserkenntnis wie auch als bekenntnismäßige Anerkennung der Gottzugehörigkeit jedes Menschen. Damit wird eine Entscheidung des Toleranzproblems von einem feststellbaren und verfügbaren Besitz der Wahrheit her ausgeschlossen. Sätze wie die folgenden sind hier nicht möglich: »Diejenigen, die sich im sicheren Besitz der Wahrheit und Gerechtigkeit fühlen, verlangen die volle Respektierung *ihrer* Rechte. Wie können dagegen diejenigen, die sich nicht im sicheren Besitz der Wahrheit fühlen, verlangen, daß sie allein das Feld beherrschen, ohne die zu berücksichtigen, die auf Grund anderer Prinzipien ihr Recht fordern[28]?« Das heißt doch die Frage aufwerfen, wie man daran denken könne, die religiösen Rechte der Irrenden und derjenigen, die in der Wahrheit sind, gleichmäßig zu behandeln. Toleranz als Bekenntnisakt und Intoleranz als Bekenntnisakt schließen jedoch Intoleranz als richterlichen Akt ebenso aus wie Toleranz als Indifferentismus.

Prof. D. *Ernst Wolf* *Göttingen, Friedländer Weg 2*

Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe!

von

HEINRICH GREEVEN

So wenig das N. T. überhaupt eine systematisch angelegte und ausgeführte Ethik bietet, so wenig entwickelt es eine Lehre von der Ehe. Und doch werden in der gegenwärtigen Diskussion über Fragen, die die Ehe angehen - »Gleichberechtigung«, Wiedertrauung Geschiedener, Trauformulare –, häufig Worte des N. T. ohne weiteres so zitiert und benutzt, als seien sie Leitsätze einer Lehre von der Ehe, ausgestattet mit der Allgemeingültigkeit und der allseitigen Abschirmung gegen Mißverständnisse, die einem Leitsatz zukommt. Nun wird niemand leugnen können, daß im N. T. eine durchaus geschlossene, von seiner Umwelt sich in mehrfacher Hinsicht abhebende Eheauffassung zu Worte kommt. Nur wird sie eben nicht systematisch dargelegt, sondern vorausgesetzt oder angewandt oder sonstwie indirekt sichtbar. Man muß, um ihrer ansichtig zu werden, natürlich von den

28. Herderkorrespondenz VII, 1953, S. 296 (Bericht über eine Rede von Kard. Ottaviani).

1. In anderer Form hat der Aufsatz einem Referat vor dem Aussmuß der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für die Trauordnung zugrunde gelegen. Sein erster Teil wurde am 7. 12. 1956 als öffentliche Antrittsvorlesung an der Universität Kiel gehalten.

Einzelworten und -aussagen ausgehen. Aber es ist in jedem Einzelfalle zu prüfen, in welchem Verhältnis die einzelne Äußerung zum Gesamten sowohl der Eheaussagen als auch der theologischen Aussagen überhaupt steht. Es bedarf also unausgesetzter exegetischer Bemühung, wenn die neutestamentlichen Eheworte nicht unversehens eine Rolle in den Erwägungen der Gegenwart übernehmen sollen, die sie von Hause aus gar nicht spielen wollen. Diese Frage zu stellen und nach Möglichkeit zu beantworten, ist eine Aufgabe der biblischen Theologie, die man auf diesem besonderen Gebiete also »biblische Ethik« nennen könnte. Im folgenden soll das Gesagte an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

r. DAS SCHEIDUNGSVERBOT JESU

Jesu Worte über die Ehescheidung sind in zwei verschiedenen überlieferungssträngen tradiert worden:

A. *im Markusevangelium, das auch dem Matthäus vorlag:*

Mark. 10,2-12

(2) Da kamen Pharisäer und fragten ihn: »Ist es dem Manne erlaubt, seine Frau zu entlassen?«, ihn zu versuchen,
(3) Er aber antwortete und sagte zu ihnen: »Was hat Mose euch geboten?« (4) Sie aber sagten: »Mose hat erlaubt, seinen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassene (Deut. 24, 1)«.
(5) Jesus aber sagte zu ihnen: »Auf eure Herzenshärrigkeir hin hat er euch dieses Gebot geschrieben. (6) Am Anfang aber bei der Schöpfung -schuf er sie einen Mann und ein Weib< (Gen. 1,27). (7) »Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen (8) und die beiden werden sein ein Fleische (Gen. 2, 24).

Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. (9) Was also Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nidir sdreiden.«

(Vgl. V. 3-5)

(10) Und im Hause befragten ihn seine Jünger nochmals darüber. (11) Und er sagte ihnen: »Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, der bricht die Ehe mit ihr (?). (12) Und wenn sie ihren Mann verläßt und einen anderen heiratet, so bridir sie die Ehe.«

Matth. 19,3-9

(3) Da kamen zu ihm Pharisäer, versuchten ihn und sagten: »Ist es erlaubt, seine Frau aus jedem Grunde zu entlassen?«

(Vgl. V. 7-8)

(4) Er aber antwortete und sprach. »Habt ihr nicht gelesen, daß am Anfang der Schöpfer ssie schuf einen Mann und ein Weib< (Gen. 1,27)
(5) und gesagt hat: »Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und die beiden werden sein ein Fleische (Gen. 2,24)?
(6) Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was also Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nidit scheiden.«
(7) Sagen sie zu ihm: »Warum hat Mose uns dann geboten, einen Scheidebrief auszuhändigen und zu entlassens« (8) Sagt er zu ihnen: »Mose hat euch auf eure Herzenshärrigkeit hin erlaubt, eure Frauen zu entlassen. Am Anfang aber ist es niehr so gewesen.

(9) Ich sage euch aber: Wer seine Frau entläßt - es sei denn wegen Unzucht - und eine andere heiratet, der bricht die Ehe.«

B. *in der (hypothetischen) Spruchquelle, aus der Matthäus und Lukas schöpfen:*

Luk. 16,18	Matth. 5,31-32
	(31) Es ist aber gesagt:)Wer sein Weib entläßt, soll ihr einen Scheidebrief geben< (Deut. 24,1). Ich aber sage eudr:
(18) Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe. Und wer eine von ihrem Manne Entlassene heiratet, bricht die Ehe.	(32) Jeder, der seine Frau entläßt - ausgenommen den Fall der Unzucht –, bewirkt, daß jemand die Ehe mit ihr bricht. Und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.

Die doppelte Überlieferungs hat zwei stark voneinander verschiedene Formen des Stoffes aufbewahrt. B dürfte nicht mehr als den knappen, ungerahmten Spruch Luk. 16,18 enthalten haben, den Matthaus erst wegen des Stichwortes μοιχεύω (ehebrechen) an Jesu Wort vom Ehebruch Matth. 5,27-30 angeschlossen und dabei auch in Antithesen-Form gegossen hat. Die bekannte Schwierigkeit, zu entscheiden, ob man die Antithese von der Ehescheidung als selbständiges Stück oder als Anhang zu der vom Ehebruch anzusehen habe, rührt von dieser nachträglichen Eingliederung her. Sie ist auch noch an der kurzen Einleitung »es ist aber gesagt«, Matth. 5, 31, die so bei keiner der anderen Antithesen vorkommt, zu erkennen. Dem ungerahmten, kurzen Logion in B steht ein ausgeführtes Wechselgespräch in A gegenüber, in dem das Logion nur noch als eine Art Anhang fungiert". Sachlich bedeutsam ist an diesem Streitgespräch, daß es in der Form des Dialoges die Forderung Jesu in ihrem Gegensatz zur Gesetzgebung des Alten Bundes herausstellt. Der Inhalt dieser Verse könnte statt des Gewandes einer Erzählung durchaus sachgemäß - ebenso wie Matth, 5, 31 f. - das der ungerahmten Antithese tragen: »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Wenn ein Mann ... (Deut. 24, 1). Ich aber sage euch: ... (Mark. 10, 5-9)«. So hat Matthaus mit der Einreihung unter die Antithesen nur dem tatsächlichen Sachverhalt entsprochen. Das wird für das rechte Verständnis des Scheidungsverbotes noch von Bedeutung sein.

Zuvor aber muß ein anderer Unterschied betrachtet werden, der sich sowohl in der Form A wie in der Form B findet. Bei Matthäus nämlich erscheinen beide Formen der überlieferung (5, 32; 19,9) mit einem Satzteil, der sowohl Mark. 10, **11** wie auch Luk. 16, 18 fehlt: παρεκτὸς λόγου πορνείας (ausgenommen den Fall der Unzucht), bzw. μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (es sei denn wegen Unzucht). Vor allen Erwägungen über die sachliche Bedeutung dieser Worte darf wohl vermutet werden, daß in den beiden verschiedenen Formulierungen das gleiche ausgedrückt werden soll. Die Deutung der einen Form muß also an der anderen erhärtet werden. Παρεκτὸς λόγου πορνείας kann schwerlich anders übersetzt werden als »ausgenommen den Fall der Unzudit«, Zwar hat man- versucht, die Worte

2. Matthäus läßt noch erkennen, daß er aus beiden schöpft Während er Matth. 5,32 die Form πᾶς ὁ ἀπολύων festhält, wie sie auch Luk. 16,18 augenscheinlich gemeinsamer Quelle entnimmt, folgt er Matth. 19,9 mit ὃς ἂν ἀπολύσῃ wörtlich Mark. 10, 11.

3. Man kann fragen, ob seine Anfügung an das Streitgespräch Mark. 10,2-9 nicht erst Markus zuzuschreiben ist. *R. Bultmann:* Die Geschichte der synoptischen Tradition 2. Aufl., 1931, S. 25 bejaht das; anders *M. Dibelius:* Die Formgeschichte des Evangeliums. 2. Aufl., 1933, S. 224.

4. H. Ljungman: Das Gesetz erfüllen. Lund (1954) S. 81 f. im Anschluß an *K. Staah:* Die Unauflöslichkcit

zu interpretieren im Sinne von »selbst wenn Unzucht vorliegt«, so daß auch für Matthaus die Radikalität der Forderung Jesu gewahrt bliebe, die keine Ausnahme zuläßt. Aber so können die Worte schon aus sprachlichen Gründen kaum gedeutet werden". Vielmehr ist an beiden Matthaus-Stellen eine Einschränkung des Scheidungsverbotes ausgesprodien".

Zu fragen ist allerdings, wie sie gemeint ist", Die Beobachtung dürfte zutreffen, daß mit λόγος πορνείας auf 'erwath däbhär (etwas Anstößiges) Deut. 24, 1 angespielt ist. Zu Jesu Zeit wurde zwischen den Schulen Hillels und Schammais um die Auslegung dieser Worte gestritten. Schammai wollte sie auf wirkliche Unzucht begrenzen, Hillel verstand sie in weitem Sinne von allem, was beim Manne Anstoß erregte. Der letztere hat hinsichtlich der Grundstelle wahrscheinlich recht. Denn so ist das Wort auch Deut. 23, 15 gebraucht. überdies stand auf Unzuchtsünden der Frau nach Deut. 22, 20ff. die Todesstrafe. So kommt auch Ehebruch im jüdischen Bereich kaum als Scheidungsgrund in Betracht, da er, falls erwiesen, ohnehin mit dem Tode zu bestrafen war. Was könnte aber für Christen an dieser Stelle πορνεία bedeuten? Bei ihnen ist die Strenge des Gesetzes von Grund aus in Frage gestellts; es wäre denkbar, daß sie Ehebruch nicht mit dem Tode bestrafen, jedoch in diesem Falle die Scheidung gestatten wollten. Nun ist aber in der christlichen überlieferung zwischen Unzucht und Ehebruch deutlich genug unterschieden. Wiederholt erscheinen die Wortgruppen πορν. und μοιχ. in Aufzählungen und sonst nebeneinander (Mark. 7, 21 f.; Matth. 15,19; 1. Kor. 6,9; Hebr. 13,4). Πορνεία ist der weitere Begriff, μοιχεία davon nur ein Sonderfall. Dennoch ist schwer vorstellbar, was außer Ehebruch in diesem Zusammenhang, da es sich wohl nur um das Verhalten der Frau handelt, noch in πορνεία einbegriffen sein könnte. Allenfalls könnte man noch an Fehltritte vor der Ehe denken, die nachträglich bekanntwerden. Aber sollte dieser Spezialfall in der überliefe-

---

der Ehe und die sogenannten .Ehebruchsklauselne bei Matth. 5,32 und 19,9 in: Festschrift Ed. Eichmann 1940, S. 442 ff.; 449 ff.

5. Außer einer nicht vergleichbaren Stelle mit substantiviertem Gebrauch (2. Kor. 11,18 τὰ παρεκτός = das Draußengelassene, übergangene) findet sich παρεκτός im N. *T.* nur noch Apg. 26,29. Paulus sagt: »Ich möchte Gott bitten, daß ... nidit nur du, sondern audr alle, die mir heute zuhören, ebenso werden, wie ich bin - abgesehen von diesen Fesselne (παρεκτος τῶν δεσμῶν τουτων). Hier wird also einem Wunsche eine — fast ein wenig scherzhafte — Einschränkung hinzugefügt. So ist auch Matth. 5,32 das Nämstliegende, das umfassende πᾶς ὁ ἀπολύων eingeschränkt zu finden durch παρεκτος λογου πορνείας. Den gleichen Sinn ergibt μὴ επὶ πορνεία Matth. 19,9: es sei denn wegen Unzucht, Zwar würde sonst εἰ μή zu erwarten sein. In diesem Falle aber ist die konditionale Konjunktion in ὃς ἄν mitenthalten. Jedenfalls kann μὴ επὶ πορνείᾳ niemals heißen: »sei es auch um Unzucht willen«,

6. *E. Lohmeyer-W. Schmauch:* Das Evangelium des Matthäus. Meyers' Krie.-exeg. Komm., 1956, S. 130 betont, es sei hier keine Ausnahme zugelassen, nur ein Sonderfall einer Sonderregelung vorbehalten, die nidie näher genannt werde. Aber wenn in einer Anklage gegen alle .Entlassendene ein bestimmtes Verhalten der Frau genannt wird, das einer Sonderregelung vorbehalten bleibt, so ist dies eben eine Ausnahme. Auch durfte es mit der Satzstellung kaum vereinbar sein, daß die Fraglidren Worte, wie L. will, .nidlt von den Gründen, sondern von den Folgen der Ehescheidunge handeln.

7. Ich verdanke auf diesem Gebiet reiche Anregung und Belehrung - auch wo ich seiner Deutung nicht beipflidite kann - meinem Kollegen K. H. Rengstorf, Münster i. W. Im folgenden hat mir ein Referat gute Dienste getan, das er am 21. 9. 1956 im Rahmen der Eherechtskommission der Evangelischen Kirdie in Deutsdiland gehalten hat.

8. Vgl. die Perikope von der Ehebremerin Joh. 8,1-11. Sie gehört zwar nidrr zum alten Bestand des Joh.-Evangeliums (erst in Handschriften des 5. Jahrh. bezeugt, in den älteren Handschriften und bei den älteren Vätern fehlend; in anderen Handschriften an anderer Stelle - ein deutlicher Hinweis auf spätere Einfügung), erweist sich jedoch in formaler und inhaltlicher Beziehung als alte überlieferung.

rung der Herrenworte Platz gefunden haben? Eher wird man, da diese überlieferung nur bei Matthäus auftritt, also wohl palästinische Verhältnisse widerspiegelt, annehmen dürfen, daß sie auf die Entscheidung Schammais anspielt und jedenfalls der engsten und strengsten Auslegung der Ehescheidungserlaubnis beitritt. Christen, die im jüdischen Volks- und Rechtsverband blieben, konnten, wenn sie überhaupt Ausnahmen für das Scheidungsverbot zuließen - und die Rabbinen diskutierten ja sogar Fälle, in denen für den Mann eine *Pflicht* zur Scheidung bestand -, nur wie Schammai und seine Schule urteilen. Was dann konkret unter πορνεία zu verstehen sei, war Gegenstand der fortgehenden Diskussion, für die Christen jedenfalls auch Ehebruchs,

Wie aber kommt es überhaupt dazu, daß das Scheidungsverbot bei Markus und Lukas *ohne* die Ausnahmeklausel, bei Matthäus *mit* einer solchen überliefert ist? Man könnte erwägen, ob wie etwa im Falle der Worte Jesu über die Gefahren von Reichtum und Besitz[10] so auch hier eine gewisse Radikalisierung nachträglich eingesetzt und die von Jesus zugelassene Ausnahme gestrichen habe. Aber wenn sich im erwähnten Falle die Radikalisierung als Eigenart gewisser Stücke des Lukas-Sondergutes erweist, so müßte beim Scheidungsverbot angenommen werden, daß sowohl Markus wie auch Lukas dieser radikalen Tendenz gefolgt seien. Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Hinzufügung des Ausnahmefalles dem Matthäus und der von ihm vertretenen Gemeindetradition zuzuschreiben ist. Matth. 19,9 steht zudem μὴ ἐπὶ πορνείᾳ in einer deutlichen Rückbeziehung auf 19, 3 κατὰ πᾶσαν αἰτίαν (aus jedem Grunde). Auch das letztere aber erweist sich bei einem Vergleich mit Markus als eine Zutat des Matthäus: mit diesen Worten ordnet er das ihm vorliegende Streitgespräch in die Debatte innerhalb der Synagoge ein. Dort ging es in der Tat nur um den zureichenden oder zwingenden Grund, nicht um die Erlaubnis der Ehescheidung überhaupt. Schon rein formal erweist sich Matthäus als der Weitergeschrittene: bei ihm erst ist es ein richtiges Streitgespräch geworden, in dem Rede und Gegenrede geschickt angeordnet sind und genau aufeinander passen. Viel kunstloser wirkt bei Markus z. B. 10, 3, wo Jesus die Gegner auffordert, Deut. 24, 1 »aufzusagen«. Welche Rolle dieses Gebot für sie spielte, kommt Matth. 19, 7 viel klarer zum Ausdruck. Damit aber erweist sidi Matthäus als der Spätere und Markus mit dem Scheidungsverbot ohne Ausnahme als der Ältere. (Von der »Kunstlosigkeit« des Markus wird später noch zu reden sein.)

Neben diesen formalen Beobachtungen läßt sich aber wahrscheinlich machen, daß Markus auch sachlich gegen Matthaus im Recht ist. Hatte Jesus der pharisäisch-jüdischen Kasuistik entgegnet: Nicht nur nicht morden, sondern gar nichts dem Bruder zufügen, auch nicht in Gedanken des Hasses, - nicht nur nicht ehebrechen, sondern überhaupt jedes Begehren ablegen, sei es auch nur im verstohlenen Blick, - nicht nur kein Gelübde brechen, nicht nur keine ehrfurchtslosen Schwüre tun, sondern überhaupt nicht schwören, - so entspricht dem nach Form und Sache nur, wenn er ebenso gefordert hat, die Ehescheidung nicht nur nicht lax zu handhaben, sondern sie überhaupt zu unterlassen. Dies ist seine Art und Weise, wie sie gerade Matthäus in den Antithesen klar herausstellt. Wenn er beim

9. Die älteste syrische Übersetzung gibt deshalb Matth. 5, 32 wie auch 19,9 mit gaura = Ehebruch wieder; und noch die Pesehirte liest Matth. 19,9 ebenso.

10. Vgl. Luk. 12,33; 14,33 mit Matth. 6,19 f.; Luk. 6,20 f.• 24f. mit Matth. 5,3-6.

Scheidungsverbot die Unbedingtheit und Radikalität der Forderung Jesu nicht festgehalten hat, so spiegelt sich darin der Weg jener Gemeinde, aus deren Mitte er redet. *Sie* hatte das Gebot ihres Herrn nicht durchführen können, sondern es in den Rahmen ihrer Möglichkeiten fügen müssen. Ob allerdings der hier indirekt sichtbar werdende Versuch, das Scheidungsverbot als bindende Norm in der Gemeindepraxis anzuwenden, ganz den Intentionen des Herrenwortes entsprach, ist eine andere Frage.

Wie die anderen, ausgeführteren Antithesen enthält bei Matthäus auch das Scheidungsverbot in seiner kurzen Form B das "Ich aber«, das einem entgegenstehenden Gebot des Alten Bundes gegenübertritt. In der Form A jedoch ist dieses Gegensatzverhältnis im Unterschied zu den Antithesen in Matth. 5 erläutert und begründet. Ausdrücklich sagt Jesus, warum er die Bestimmungen von Deut. 24, 1ff. über den Scheidebrief nicht gelten lassen will: Mose hat euch dieses Gebot geschrieben πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν (auf eure Herzenshärtigkeit hin), Mark. 10, 5. Gewöhnlich werden diese Verse so verstanden, daß Mose angesichts der Herzenshärtigkeit der Israeliten resigniert und eine Notregelung getroffen habe. Aber können sie überhaupt so gemeint sein? Schon der Wortlaut läßt das zweifelhaft erscheinenu, Wäre nämlich die Herzenshärtigkeit die direkte Ursache für die Vorschrift des Mose gewesen, so sollte man erwarten, daß dies mit einer klaren Kausalbestimmung ausgedrückt würde. Das geschieht aber keineswegs. Πρός c. acc, kann allenfalls heißen »in Ansehung«, Aber wäre das nicht viel zu schwach, wenn es darauf ankäme, die Abweichung des Mose von der Urordnung den Fragern selbst zur Last zu legen? Aber das übliche Verständnis unserer Stelle erweist sich noch aus einem anderen Grunde als korrekturbedürftig. Wenn die sündhafte Weise der Menschen hier mit σκληροκαρδία bezeichnet wird, so kann das nicht die Hartherzigkeit der Männer gegenüber der zu verstoßenden Frau bezeichnen - und schon gar nicht allerlei andere, zur Scheidung führende Untugenden wie Untreue, sinnliche Begierde u. ä. Vielmehr hat σκληροκαρδία längst einen festen Inhalt: die Verhärtung der Herzen gegenüber dem Worte und Gebote Gottes!2. Deshalb kann auch Mark. 10, 5; Matth, 19, 8 mit σκληροκαρδία nur die Verhärtung gegenüber Gott als innerste Haltung des Herzens gemeint sein. Dann aber wird es endgültig unmöglich, das Ganze als ein Resignieren des Mose zu verstehen. Es wäre unvereinbar mit dem biblischen Gottesgedanken, wenn Gott der Verstockung des Menschenherzens weder mit Zorn noch mit Liebe, sondern mit - Nachgeben begegnete. Denn daß hier im Vorübergehen eine Entgleisung des Mose behauptet würde, wäre mit dem An-

11. Hier beziehe ich mich wieder auf das Anm. 7 genannte Referat von K. H. Rengstorf.

12. So gibt das Wort in LXX Deut. 10,16; Jer. 4, 4 das hebr. 'orlath lēbh (Unbesdmittenheit des Herzens), das zugehörige Adj. σκληροκάρδιος Provo 17,20 'iqqesch-lebh (verkehrten Herzens) und Ez. 3,7 qeschä-lebh (harten Herzens) wieder. Audi wo das Verbum σκληρύνειν (verhärten) das Objekt καρδία (Herz: Ex. 4,21 bis 14,17 passim; Ps. 94 (95), 8; Jes. 63,17), τράχηλος (Hals: Deut. 10,16; 2. ehr. 36,13; 1. (3.) Esra 1, 46; Neh. 9,16. 17. 29; Jer. 7,26; 17,23; 19,15) oder νῶτος (Rückens 2. Kön. 17,14) hat, geht es immer um die Stellung des Menschen zu Gott. Dem entspricht genau der Befund im N. T. Σληροκαρδία kehrt nur noch im (unechten) Markussmluß 16,14 wieder, parallel stehend mit ἀπιστία (Unglaube). In einem Hendiadyoin stehen Röm. 2,5 nebeneinander cxs.apö-eqe und ἀμετανόητος καρδία (Härte ... unbußfertiges Herz). Hebr, 3,8.15; 4,7 zitiert Ps, 94 (95),8, und auch der übrige Gebrauch von σκληρύνειν hat es aussdließlich mit der Verhärtung gegenüber GOtt zu tun (Apg. 19,9; Röm. 9,18; Hebr. 3,13). Schließlich fehlt auch die Verbindung σκληροτράχηλος (halsstarrig) nicht, mit der neben »unbesdmitten an Herz und Ohren« Stephanus die Weise seiner jüdischen Gegner brandmarkt (Apg, 7,51).

sehen, in dem er bei den Christen von Anfang an stand (Mark. 1, 44; 9, 4; Luk. 16, 29), schwer vereinbar. So hat denn Mose, seinem Auftrage getreu, in dem Scheidebrief-Gebot gehandelt »auf eure Herzenshärtigkeit hin« –, sie ist das Ziel, das er treffen will, nicht der Ort, von dem er herkommt. Man bedenke, daß der Jude, der einen Scheidebrief ausstellte, ihn nicht nur selbst zu unterschreiben, sondern außerdem zwei Männer zur Unterschrift als Zeugen heranzuziehen hatte. Er ist also gezwungen, in aller Form zu bestätigen, daß er die von Gott gefügte Ordnung gebrochen hat. Mose hat nicht eine feste Ordnung gelockert, sondern schuldhafles Handeln aus Heimlichkeit und Anonymität gezogen und vor Gott und Welt festgehalten. Πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν hat also etwa den Sinn von εἰς μαρτύριον ὑμῖν τῆς σκληροκαρδίας (zum Zeugnis gegen euch über [eure) Herzenshärtigkeit; vgl. Mark. 1,44; 6, 11). Schließlich bestätigt eine Beobachtung am Text, daß Markus die Worte Jesu im ausgeführten Sinne aufgefaßt hat. Bei dem üblichen Verständnis wäre es sinnvoll, wenn die Juden die Vorschrift über den Scheidebrief als solennes Gebot, jesus sie dagegen als bloße Konzession bezeichnet hätte. Der Gebrauch der Verben bei Markus zeigt aber das umgekehrte Bild: Jesus ist es, der ἐνετείλατο (hat geboten) und ἔγραψεν ... τὴν ἐντολήν (hat ... das Gebot geschrieben) sagt (V. 3. 5); die Juden dagegen reden von ἐπέτρεψεν (hat erlaubt; V. 4)13. Man sieht auch hieran, daß Jesus sich weigert, das Gebot als Konzession des Mose anzusehen. Diese letztere Anschauung aber finden wir bei Matthäus bezeichnenderweise schon in den Verben Zum Ausdruck gebracht; nunmehr reden die Juden vom Gebot, Jesus dagegen von der »Erlaubnis«, Und dies entspricht auch dem mehr geserzlidi-kasuistischen Verständnis des Scheidungsverbotes, das sich bei Matthäus an den Tag legt *(s.* S. 113f.).

Ob sein Verständnis das Richtige triff], ist nun zu fragen. Bis heute ist es die gültige und konsequent praktizierte Auffassung der Römisch-katholischen, aber auch der Anglikanisehen Kirdie und anderer mehr. Auch in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland ist im Zusammenhang mit der Ordnung des kirchlichen Lebens, wo über die Wiedertrauung Geschiedener zu entscheiden war, die Diskussion über die Zulässigkeit der Scheidung wieder aufgelebt, nachdem man sie lange als bedauerliches, aber unvermeidliches übel hingenommen hatte.

Es ist bereits gezeigt worden, daß nicht nur die Form B, sondern auch Form Ades Scheidungsverbotes der Sache nach zu den »Antithesen«, Matth. 5, zu stellen sind. Damit gilt es nun vollen Ernst zu machen. Was Jesu »Ich aber sage euch- den - von den Juden mißbrauchten - Gesetzesbestimmungen entgegenstellte, hatte zwar auch die äußere Form eines Gebotes. Aber bei näherem Hinsehen erweisen sich die neuen Vorschriften als nicht judiziabel. Die Strafe für den, der zu seinem Bruder sagt: »Du Narr!«, das Höllenfeuer nämlich, kann ein menschliches Gericht überhaupt nicht verhängen. Die ganze Weisung

13. Von hier aus ergäbe sich, daß das oft konstatierte (Buhmann a, a, O. S. 26; Dibelius a. a. O. S. 223) vermeintliche Ungeschick, mit dem Markus den Eingang des DIalogs 10,2-5 geformt hat, eine bloße perspektivische Verzerrung ist, die entsteht, wenn man Markus mißt an dem Verständnis, das Matthäus von dieser Sache hat. Folgt man dagegen der oben vorgeschlagenen Deutung, dann ist Deut. 24, 1 allerdings das Urteil über die Juden und nicht ihre Entschuldigung, wie sie meinen. Deshalb hält Jesus ihnen als erstes dieses WOrt vor. Matthäus ist dann nicht der gesdiickr glättende, sondern der mißverstehende oder umdeutende Interpret des Markus.

Jesu, Matth. 5, 22, karikiert die eifrige Kasuistik der Rabbinen und läßt hinter ihren Instanzen den wirklichen »Zuständigen«, Gott und sein Gericht, sichtbar werden. Ebensowenig vermögen menschliche Richter festzustellen, ob ein Mann eine Frau angesehen hat »ihrer zu begehren« (Matth. 5, 28). Und doch würde davon nach Jesu Weisung abhängig sein, ob er als Ehebrecher zu behandeln, d. h. zu steinigen sein wird. Wo die Rede wahrhaftig und lauter ist, ist das Ja ein Ja und das Nein ein Neinv', und bedarf es nicht der endlosen Entscheidungen der Gelehrten, ob dieses oder jenes, so oder so bekräftigte Versprechen bindend sei oder nicht. Die beiden letzten Antithesen schließlich gehen ganz auf das persönliche Verhalten im Umgang mit den Mitmenschen. Es zeigt sich, daß die Antithesen überall auf das innerste Herz des Menschen zielen und deshalb eine juridische Haltung gegenüber dem Gesetze zu überwinden trachten. Sollte das nicht auch für das Scheidungsgebot zutreffen? Schon die Deutung der Vorschrift des Mose über den Scheidebrief, die in der Tat die Scheidung rechtlich regelt, durchstößt die Sphäre des Rechtlichen und zeigt auf, welche Bedeutung dieser Regelung in Gottes Augen zukommt. Zudem darf nicht vergessen werden, daß der Mensch, der da scheidet, im weit überwiegenden Regelfall ja gar nicht eine richterliche Person ist, sondern der einzelne Ehemann. So ist dies, ebenso wie das Verbot des Zornes und wie das Gebot der Feindesliebe, ein auf das irinerste Herz gezielter Appell an den Mann: Du sollst deine eigene Ehe nicht scheiden; denn sie ist von Gott zusammengefügt. Damit ist nun freilich unendlich viel mehr ausgesprochen als ein Scheidungsverbot. Denn da ja auf das Herz gezielt ist, wie in allen Antithesen, so ist eben auch alles mitgetroffen. was der Mensch seiner Ehe an Schäden zufügen kann, was den Ansatz zur Trennung in sich trägt. Mit dieser Vertiefung der Forderung weitet sich notwendig aber auch der Kreis der Angeredeten: solch ehegefährdenden Verhaltens kann sich die Frau nicht weniger leicht schuldig machen als der Mann.

Geben wir dem μὴ χωριζέτω (nicht soll er trennen) diesen umfassenden Sinn, den es offenbar hat, so fügt es sich auch sinnvoll den übrigen Antithesen an: Gott allein ist der Geber und Erhalter des Lebens; so soll der Mensch dem Menschen nicht - auch in Gedanken nidir - nach dem Leben trachten. Gott ist der Wahrhaftige und Zuverlässige; so soll der Mensch ihn nicht als Tarnung für seine eigene Unwahrhaftigkeit mißbrauchen und ihn lästern. Gott hat Mann und Weib zueinander hin erschaffen; so sollen Mann und Weib dieses Miteinander nicht zerstören. Diese Parallelität mit den andern Antithesen wehrt von dem Worte Jesu schließlich auch sein romantisches Mißverständnis ab. Zwar ist es die konkrete Ehe, die Gott zusammengefügt hat. Aber sie ist nicht nur deshalb Gottes Werk, weil er von allen Menschen diese beiden zusammengeführt hat; denn das gälte ja auch von jeder Freundschaft. Gottgefügt ist die Ehe deshalb, weil die beiden Menschen, die Eheleute werden, damit in ein von Gott gebautes Haus einziehen, über das sie selbst nicht verfügen können. Dort gilt vielmehr sein offenbarter Wille, dessen Mißachtung nicht ohne Folgen bleiben kann. Ober die persönliche Lebensführung hinaus meint das Wort von Gottes Zusammenfügen die von ihm gesetzte Ordnung - das geht aus dem Scheidungsverbot hervor, wenn man ihm den ihm zukommenden Platz unter den anderen Antithesen

14. Dies ist wohl (mit *M. Dibelius:* Der Brief des Jakobus, Meyer's Krit.-exeg. Komm., 8. Aufl., 1956, S. 231) die Jak. 5,12 noch erkennbare Grundbedeutung des Logions.

gibt. Denn der Zürnende und Scheltende ist ein Verächter des gottgeschenkten Lebens, das er antastet. Der leimtfertig Schwörende verachtet die redliche Offenheit und damit den Frieden unter den Menschen, den seine Unaufrichtigkeit gefährdet. Die Ehe ist Gabe Gottes, und wer sie gefährdet, verachtet Gott - lange vor dem ersten Gedanken an Scheidung,

Von dem so verstandenen Scheidungsverbot her fällt zunächst einmal ein kritisches Licht auf die Praxis der Römisch-katholischen Kirche, deren kanonisches Recht die Scheidung - unter Berufung auf Jesu Gebot - verbietet, dagegen die Trennung von Tisch und Bett kennt und anwendet. Eine solche Unterscheidung verkennt nur zu sehr den Tiefgang der Forderung jesu. Aber sie verkennt ihren Charakter überhaupt. Sie verfährt - und in der neueren Debatte wird nicht selten auch von andern so verfahren, als stünde dort: Was Gott zusammengefügt hat, das *kann* der Mensch nicht scheiden. Eine vor dem weltlichen Gericht geschiedene Ehe müßte dann als weiterexistierend angesehen werden - von der Kirche wie von den Beteiligten, wenn sie Jesu Verbot nicht übertreten wollen. Aber es ist mindestens sehr fraglich, ob dies aus dem μὴ χωριζέτω entnommen werden darf. Daß der Mensch zürnen und töten, daß er ehebrechen und mit Gottes Namen im Munde andere betrügen kann, das steht jedenfalls fest. Sollte er nicht auch die Ehe zertrennen, wirklich und faktisch und unwiderruflich scheiden können, so daß jedes Festhalten an der vermeintlichen Weitergeltung dieser Ehe nur ein »Als ob«, eine reservatio mentalis, ein Protest ist, der sich im Grunde doch auch gegen Gott und seine Gerichte richtet?

An dieser Stelle wird häufig auf Mark. 10,11; Matth, 19,9 verwiesen, wo es heißt: Wer seine Frau entläßt und wieder heiratet, der ist ein Ehebrecher. Daß der Tatbestand erst mit der Wiederverheiratung erfüllt ist, scheint zu beweisen, daß die erste Ehe weiterbesteht. Aber die Dinge liegen hier doch weit schwieriger. Zunächst: Matth. 5,32 kann diese Auffassung nicht stützen. Die Schuld, die Frau in den Ehebruch getrieben zu haben, liegt auf dem Manne bereits wegen der Scheidung, die er ausgesprochen hat. Er selbst aber wird nicht durch die Heirat mit einer »anderen« zum Ehebrecher, sondern durch die Heirat mit einer »Gesdiiedenen«. Dies entspricht palästinischem Denken. Dagegen ist gerade im Judentum die Heirat mit einer zweiten Frau legitim vollziehbar, ganz gleich, was mit der ersten geschieht. Entlassung und Heirat mit einer andern ist nur dann als Ehebruch zu bezeichnen möglich, wenn die strenge Einehe vorausgesetzt ist. Es muß also bestritten werden, daß Jesus die geschiedene Ehe dadurch implicite (l) als fortbestehend gekennzeichnet habe, daß er den, der danach »eine andere« heiratet, einen Ehebrecher nennt. Einen solchen Rückschluß konnte ein Jude gar nicht vollziehen, auch nicht, wenn die Einehe praktisch die Regel war. Der Satz Mark. 10,11 ist für palästinische Verhältnisse ohnedies unklar; auch ist undeutlich, auf wen ἐπ' αὐτήν (gegen sie?) eigentlich geht. Die Uneinheitlichkeit der überlieferung hängt mit Sicherheit damit zusammen, daß sie verschiedene soziologische Strukturen durchlaufen hat und nun widerspiegelt: jüdische, hellenistisdie, vielleicht auch römische. Deutlich ist demgegenüber jedenfalls, daß Jesus bereits die Trennung als Vergehen gegen Gottes Urordnung angesehen hat. Denn damit ist ja Gottes Zusammenfügen zuwidergehandelt. Zwar hat Jesus in Verbindung damit auch von Ehebruch geredet. Aber das ist ein zweiter Gedanke. Er hat augenscheinlich hinzugefügt:

Wer seine Ehe gegen Gottes Willen auseinanderbringt, der ist ein Ehebrecher - für jüdisches Denken ein starkes Oxymoron. Denn der Mann kann seine eigene Ehe ja gar nicht brechen. Dies eben aber behauptet Jesus, und er beweist sich damit als der, der über alles Rechtsdenken hinweg die Regungen der Herzen aufdeckt und ihnen vor Gott den Namen gibt, den sie verdienen.

Es kann kaum bezweifelt werden, daß die Urchristenheit dennoch, und zwar sofort, Jesu Scheidungsverbot als Gesetz verstanden hat. Das zeigen die verschiedenen Formen, die die Überlieferung an sich trägt. Das entspricht auch ganz der Hingabe und dem Ernst, mit dem sie auf das Wort ihres Herrn gehört hat. Wie so oft ist aber der Urlaut neben der Anwendung gewissenhaft Fesrgehalten, so daß die Kirche immer wissen konnte, aus weldier letzten Quelle das Scheidungsverbot Jesu hervorgeht. Wie weit es als rechtliche oder wenigstens als kirchenrechtliche Norm gemeint sei oder nicht, das muß also in der gleichen Weise erwogen werden wie bei den Geboten der Bergpredigt überhaupt (z. B. Eidverbot, Verbot des Widerstandes).

11. DIE EHESCHEIDUNG BEI PAULUS

Auch Paulus hat es da, wo er sich auf Jesu Scheidungsverbot beruft (1. Kor. **7,10** f.), mit dem Rechtsakt der Ehescheidung zu tun. Nur daß er die Voraussetzungen in Korinth berücksichtigt und den Appell auf die Frau ausdehnt: sie soll sich nicht scheidenv von ihrem Manne. Gerade deshalb mag das Wort an die Frau vorangestellt sein, weil die Korinther das Herrenwort nur als an die Männer gerichtet kannten (also nicht in der Form von Mark. *10,* **11** F.) und von Paulus darauf hingewiesen werden sollten, daß es in gleicher Weise für die Frau gelte. Daß nicht nur eine Entfremdung oder vorübergehende Trennung mit diesem »sidi scheiden- gemeint ist, zeigt 1. Kor. 7, 11a, wonach rechtlich die Möglichkeit bestünde, daß die Frau einen andern Mann heiratete. Folgt Paulus also der urchristlichen Tradition, die Jesu Verbot zunächst einmal mit der rechtlich geordneten Scheidungspraxis konfrontierte - und die sollte von Jesus ja ganz gewiß auch getroffen werden –, so zeigt er gleichzeitig, daß ihm wohl bewußt ist, wie sehr der Herr über alles Rechtliche hinaus das Menschenherz in seiner Auflehnung gegen Gott im Auge hatte.

Das zeigt sich erstens im Eingang des Kapitels über Ehefragen 1. Kor. 7. Dort spricht sich Paulus - freilich ohne sich auf ein Herrenwort zu berufen - in einer Weise über die Zusammengehörigkeit der Eheleute aus, die es schwerlich erlaubt, die einschränkenden Worte des Apostels über die Ehe (1. Kor. 7, 1f. 7a, 8. 9. 26. 32-34. 38b. *40)* auf das Konto einer asketischen Tendenz zu setzen. Aus 1. Kor. 7,4 (»Die Frau ist nicht Herr über ihren Leib, sondern der Mann; in gleicher Weise ist auch der Mann nicht Herr über seinen Leib, sondern die Frau«) spricht nicht der Asket, sondern der aus der Offenbarung des Alten Testamentes belehrte fromme Jude, für den die Ehe Gottes Stiftung und Gottes Eigentum ist, in dem die beiden Gatten nach seinem Willen »ein Fleisch« sein sollen

15. Χωρισθῆναι ist nicht als passive Seite des Handelns des Mannes zu verstehen (»geschieden werden«), da letzteres daneben ausdrückheh genannt wird V. 11b; vielmehr ist der Inf Aor medial zu fassen: »sich scheiden lassen«.

(Gen. 2,24). Die trotzdem zweifellos vorhandene Zurückhaltung des Paulus gegenüber der Ehe ist nicht asketisch, sondern durch das bedingt, was er selbst als Begründung gibt (1. Kor. 7, 29-31): Die Welt ist im Vergehen. Um so gewichtiger ist es, mit welchem Nachdruck er 1. Kor. 7,3-5 die Ehegatten aneinander weist. In Korinth hatte eine besonders »fromme« Form des Ungehorsams gegen das μὴ χωριζέτω Platz gegriffen. Zum christlichen Glauben gekommene Eheleute waren in Zweifel geraten, ob es den mit dem Heiligen Geist beschenkten Bürgern des kommenden Äons noch anstehe, ehelichen Umgang zu üben. Mit betonter Entschiedenheit tritt Paulus dem entgegen. Er spricht von einer gegenseitigen Verpflichtung und bestreitet jedes Recht der Vorenthaltung. Ja, er will diese Weisungen 1. Kor. 7, 3f. im Unterschied zu V. 5, den er als Zugeständnis (συγγνώμη) bezeichnet, offenbar als bindendes Gebot (ἐπιταγή V. 6) verstanden wissen. Dann ist nicht nur von der Sache, sondern auch vom Wortgebrauch her anzunehmen (1. Kor. 7,25), daß er seine Stellungnahme durch Jesu μὴ χωριζέτω gedeckt weiß. Damit ist aber erwiesen, daß er das Scheidungsverbot Jesu ebenfalls im weiteren, tieferen Sinne verstanden und auf alles bezogen hat, womit Eheleute sich an ihrer Ehe versündigen können.

Den zweiten Hinweis auf seine nicht rein juristische Auffassung des Scheidungsverbotes gibt Paulus da, wo er auf die Mischehen zu sprechen kommt (1. Kor. 7,12-16). Hier ist nämlich für den Fall, daß der ungläubige Teil die Ehe nicht aufrechterhalten will, der Rat erteilt, in die Scheidung einzuwilligen. Es liegt kein Anlaß vor, hier das χωρίζεσθαι (sich scheiden lassen) anders aufzufassen als V. 10f. und auf eine Trennung ohne Auflösung des vinculum matrimonii einzuschränken. Aber es genügt auch nicht, festzustellen, Paulus beweise hier, daß er frei von allem gesetzlichen Verständnis der Worte Jesu sei und deshalb sinngemäße Ausnahmen zulassen könne. Die apostolische Entscheidung ist nämlich letztlich in vollem Einklang mit dem Worte Jesu und macht überhaupt erst vollen Ernst damit, daß Gott der Herr der Ehe ist, die auch als Stiftung und Institution in seiner Hand und seinem Handeln unterworfen bleibt. Hier ist an jene Worte Jesu zu erinnern, mit denen er es als unausbleiblich vorausgesagt hat, daß sich an ihm die Geister scheiden werden. Die engsten Bande werden durchschnitten werden, Feindschaft wird entstehen zwischen den nächsten Blutsverwandtent". Da werden Menschen vor die Entscheidung gestellt werden, ob sie dem Herrn zuliebe ihr Haus, ihre Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder, Äcker verlassen wollen oder nicht - und denen, die es tun, ist vielfältige Entschädigung verheißent", Sollte es Absicht sein, daß hier die Ehefrau nicht aufgezählt ist - eben weil die Ehe unscheidbar ist? Kann sie überhaupt ausgenommen sein, wenn Haus und Kinder unter dem genannt werden, was im Falle einer Entscheidung aufgegeben werden muß? Lukas jedenfalls war nicht dieser Meinung; er nennt 18,29 die Ehefrau ausdrücklich. Hier hilft nicht die Auskunft, dies sei gar keine Scheidung, sondern nur eine räumliche Trennung infolge besonderer Berufung. Der Kontext läßt keinen Zweifel darüber, daß es sich um ein Zurücklassen im alten Äon handelt, daß also »um meinet- und des Evangeliums willen« die ewige, endgültige Scheidung erfolgt ist, in die Gott selbst den Menschen ruft, und für deren Verzichte er im kommenden Äon (d, h. sowohl in der neuen

16. Matth 10,34-36; Luk 12,51-53
17. Mark 10,29f ; Matth, 19,29.

Bruderschaft der Gemeinde wie in der Endvollendung) königlich entschädigen will. Daß dieser Trennungsstrich auch mitten durch eine Ehe gehen kann, ist nach dem Gesagten nicht zweifelhaft. In diesem Falle hätten nicht nur Menschen - nämlich der Teil, der das Evangelium nicht annehmen will - die Ehe getrennt, sondern Gott hätte diese Scheidung bestätigt.

Dies ist die Voraussetzung, die Paulus die Möglichkeit gibt, in die Scheidung einer Mischehe einzuwilligen. Das beweist die Begründung, die er gibt (V. 15): »Unter solchen Umständen ist der Bruder oder die Schwester nicht geknechtet (eig. versklavt); vielmehr hat Gott euch in Frieden berufen.« Sklaverei unter die Mächte der Finsternis wäre es, wenn der Christ sein Leben an ein anderes gebunden erachten müßte, wo Absage an Gott und Aufruhr gegen Gott offen erklärt sind. Gott aber ist ein Gott des Friedens (1. Kor. 14,33) und beruft *in* Frieden. Darum *ist ein* Christ *in* diesem Falle von dieser Ehe *frei.* üb damit auch die Wiederverheiratung von Paulus freigestellt ist, das ist eine zweite Frage. Sicherlich würde er abraten aus den gleichen Gründen, aus denen er überhaupt die Ehelosigkeit vorzieht. Ein glattes Verbot wäre nur dann ausgesprochen, wenn 1. Kor. 7,39 sich ebenfalls auf den gerade erörterten Fall bezöge: Die Frau darf nicht wieder heiraten, solange ihr Mann am Leben ist. Aber diese Beziehung ist höchst zweifelhaft. Die - in jedem Falle auffallend nachträgliche - Stellung des Satzes legt es nicht gerade nahe. Rätselhaft wäre überdies, warum nur die Frau als »gebunden« erklärt würde, nachdem V. 12-16 immer und mit einer gewissen Sorgfalt beide Möglichkeiten der Mischehe ins Auge gefaßt waren. Dagegen hat die Vermutung von Joh. Weiß18 immer noch die höchste Wahrscheinlichkeit für *sich,* daß V. 39 ergänzend der Fall erwähnt ist, daß die christliche Frau in einer für sie unerträglichen Ehe lebt, die der heidnische Mann von sich aus nicht lösen will. Sie soll vor dem Irrtum bewahrt werden, daß sie als Christin die Auflösung ihrer Ehe betreiben dürfte. Ein solches Mißverständnis seiner Konzession V. 15 will Paulus verhüten. Den umgekehrten Fall zu erwähnen, lag vermutlich deshalb kein Anlaß vor, weil er in der antiken Gesellschaftsordnung praktisch nicht vorgekommen sein wird. Die Frage der Zulässigkeit einer Wiederverheiratung von Christen, die eine Ehe mit einem heidnischen Gatten auf dessen Verlangen gelöst haben, kann auch nicht von V. 11 her entschieden werden. Dazu ist mit V. 12 zu deutlich eine neue Situation eingeführt.

Paulus hat also wie sein Herr die Ehe als einzig dem Willen Gottes unterworfen angesehen. Aber damit war für ihn nicht ein rechtlicher oder gar metaphysischer Status der Ehe gegeben, an den auch Gott gebunden wäre - und das bedeutet eine deutliche Grenze für eine Theologie der Institutionen. Paulus erkennt nämlich an, daß unter der Gnadenbotschaft des Evangeliums *ein* Richten und Sichten Gottes einhergeht, das auch Ehen beenden kann. Auch darin folgt er der Verkündigung jesu, Und zwar ist *dies,* abgesehen vom Tode der Ehegatten, *die* einzige und einzig denkbare Weise, wie eine Ehe zu Ende gehen kann: daß die *bei*den unter dem Anruf Gottes in Jesu Christo sich entgegengesetzt entscheiden und dieser Zwiespalt sich in solchen Konflikten manifestiert, daß der ungläubige Teil die Scheidung fordert.

Es mag aussichtslos erscheinen, die Schwierigkeiten in einer konkreten Ehe von heute

18. Der 1. Korintherbrief. Meyers' Krit.-exeg. Komm., *10.* Aufl., 1925 z. se,

überhaupt unter diesen Aspekt zu bringen. Und dennoch wird seelsorgerliehe Bruderhilfe, die beide Ehegatten immer wieder vor Gottes Anspruch und unter Gottes Verheißung stellt, nur das Ziel haben können, daß die beiden sich schließlich um Christi willen versöhnen oder - sich an Christus scheiden.

III. ZUR CHRISTUS-BEZOGENHEIT DER EHE

Der Ausgangspunkt für die römisch-katholische Lehre vom Sakrament der Ehe sind die Ausführungen im 5. Kap. des Epheserbriefes, die für diese Lehre gipfeln in V. 32: "Dieses Geheimnis (lat. sacramentum) ist groß.« Aber auch außerhalb der katholischen Lehre berufen sich alle Darstellungen der neutestamentlichen Ehe-Anschauung - mit Recht - auf diese Schriftstelle, um daraus freilich sehr unterschiedliche Erkenntnisse zu gewinnen. Auch hier ist eine ständige exegetische Bemühung unerläßlich, wenn nicht die besten Absichten doch immer wieder zu Pressungen und Vergewaltigungen des Textes führen sollen.

Zunächst sei der Versuch gemacht, den Gedankengang von Eph. 5, 22-33 nachzuzeichnen.

Mit dem Vorhergehenden ist die besonders im ersten Teil (5, 22-33) breit ausgeführte Haustafel 5, 22-6, 9 dadurch fest verbunden, daß sie in dem letzten Partizip von V. 21 eine thematische überschrift erhält: ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ (euch einander unterordnend in der Furcht Christi). Daran ist deshalb nicht zu zweifeln, weil der Verfasser diesen Satzteil selbst gleichsam mit Rotstift hervorgehoben hat: Er gibt dem ersten Glied der Haustafel überhaupt keinen eigenen Imperativ und fordert dadurch den Leser auf, ihn selbst der überschrift zu entnehmen: »Seid einander untertan! Die Frauen: ihren Männern ...« Der gleiche Gedanke wechselweisen Untertan-Seins beschließt 1. Petr. 5, 5b eine kleinere »Gemeindetafel- (vgl, auch 1. Petr. 3, 8 ταπεινόφρονες [demütig] im Schlußteil der dortigen Haustafel). Ist Unterordnung unter den Bruder gemäß dem Gebote Jesu[19] der gemeinsame Inhalt aller folgenden Mahnungen, so gibt der Kontext doch auch den Quellpunkt an, aus dem aller christliche Wandel entspringt und der die apostolische Mahnung von aller Gesetzlichkeit scheidet. Es ist - ebenso wie an der entsprechenden Stelle KoL 3, 17 - der überströmende Dank (Eph. 5, *20)* gegen Gott »im Namen Jesu Christi« (d. h. unter Berufung und im Hinweisen auf ihn), der es zu einem Wandel nach dem Willen Gottes (vgL 5, 17) kommen läßt und kommen lassen muß.

Unter diesem Vorzeichen ergeht nun an die Frauen die Aufforderung, die ihnen nach Sitte und Brauch zukommende Stelle in Haus und Familie willig einzunehmen. Wenn ihr auch nicht wie den Kindern (6, 1) und den Sklaven (6, 5) einfach die Rolle der Gehorchenden auferlegt, wenn ihr die leitende Stellung im Hauswesen, wo sie den andern übergeordnet ist, voll belassen wird - ihrem Manne gegenüber steht sie an zweiter Stelle. So ist es ehrbarerw und bewährter Brauch. Die ständige Wiederkehr dieser Mahnung in der Urchristenheit, die doch sonst keinen Hang zum Exzentrischen und zum Sittenverfall zeigt, hatte ihren bestimmten Grund. Der Glaube, daß im Kommen Jesu die Endzeit an-

19. Mark. 9,35; 10,43 f. Parr.
20. VgI. KaI. 3,18 ὡς ἀνῆκεν (wie es sieb geziemt).

gebrochen sei und daß der Einbruch des neuen Äons nahe bevorstehe, drängte vielfach in »schwärmerischem« Mißverständnis zu einer Revolutionierung der bestehenden Ordnungen. So war es naheliegend genug, daß auch viele Sklaven, zumal die, deren Herr ebenfalls Christ war, das Ende ihres Sklavendaseins gekommen glaubten. Es war nicht ganz leicht für die führenden Männer, und das beweist die häufig wiederkehrende Bemühung, demgegenüber die Weitergeltung der - wenngleich relativiertenw und innerlich überbotenen - bestehenden Ordnungen zu vertreten. V. 23 und 24 stellen der Frau deshalb vor, daß Erlöst-Sein zur Freiheit der Kinder Gottes und Untergeordnet-Sein keineswegs unvereinbar seien. Ais Beispiel wird die Gemeinde der Erlösten selbst herangezogen, die gerade als solche den Herrn als ihr Haupt preist (vgl. auch Kol. 1, 18a), der diesen seinen Leib errettet hat.

Auch die Mahnung an die Männer entfaltet das ὑποτασσόμενοι aus V. 21. Jetzt muß freilich ein Verbum gewählt werden, das umschreibt, wie das »Niedrig-Sein« und »Sidi-Unterordnen« beim Manne aussieht. Daß dies mit ἀγαπᾶτε (liebt) geschieht, kann ein Blick auf ähnliche Ratschläge an die Männer zeigen, wie sie sich in der Umwelt des N. *T.* finden. »Das Weib ist in jeder Hinsicht geringer als der Mann. So soll sie gehorchen, damit sie — nicht: übermütig behandelt, wohl aber - beherrscht (regiert) werde. Denn Gott hat dem Manne die Kraft gegeben.« Dieser Satz des Flavius Josephus[22] zeigt ebenso wie eins der sogenannten delphischen Gebote (γυναικὸς ἄρχε = dein Weib regiere[23]), was nach antiker Ansicht die Aufgabe des Mannes gegenüber der Frau war: lenken und regieren. Das ist ein ernsthafter, sittlich begründeter Auftrag, dessen Mißbrauch (ὕβρις, Übermut) ausdrücklich abgewehrt wird. Aber darüber gehen die Haustafeln des N. T. weit hinaus. Zwar wird weder die herzliche Liebe des Mannes in der Umwelt abgelehnt, noch in den Haustafeln sein Ordnen und Lenken, das mit der Unterordnung der Frau ja notwendig zusammengehört. Aber wenn es um die Frage nach dem Wesentlichen und Entscheidenden im Gegenüber und Miteinander von Mann und Frau ging, dann lauteten die Antworten sehr verschieden. Dem christlichen Mann wird als Sinn seines Haupt-Seins die Agape genannt und an dem gleichen Beispiel verdeutlicht, wie der Frau ihre Unterordnung: an Christus und der Gemeinde. Christi Haupt-Sein ist geradezu begründet darin, daß er sich in Liebe für die Seinen hingegeben hat (vgl. Phil. 2,9 nach 8).

Die nun in drei Finalsätzen V. 26-27 folgende Entfaltung des HandeIns Christi mit der Kirche zeigt, daß es ihm mit allem nur darum zu tun war, ihr zu dem zu verhelfen, wozu sie berufen ist. Ihre Reinigung, ihre untadelige Heiligkeit, ihre Verherrlichung waren das Ziel, das er mit ihr verfolgte. Wenn ihre Hilfsbedürftigkeit mit Flecken und Runzeln verglichen wird, so erinnert das nur daran, daß diese Beschreibung der Liebe Christi vor dem Manne ausgebreitet wird, der eine dieser Liebestat entsprechende Haltung seiner Frau gegenüber einnehmen soll. V. 28f. wird das auch sogleich ausdrücklich gesagt, wobei das geläufige Bild von Christus als dem Haupt und der Kirche als dem Leibe[24] dazu

21. 1. Kor. 7,29-31.
22. Contra Apionem 2, 20t.
23. Vgl. Dittenberger, Sylloge III3 1920, S. 395.
24. Vgl. 1. Kor. 12,12.27; Röm. 12,4f. als Vorformen; das entfaltete Bild: Kol. 1,18.24; Eph. 1,23; 4,4.12. 16.

dient, die Parallelen noch weiter auszuziehen: So undenkbar ein feindseliges Verhalten des Christus gegenüber seiner Kirche ist, so widersinnig wäre es auch beim Manne gegenüber der Frau. Es hieße geradezu, sich selbst zu hassen, seinem Eigensten feindlich zu begegnen. Das tut kein Mensch, sowenig es der Christus tut. Der kleine Satz V. 30 »weil wir Glieder seines Leibes sind« soll das Eins-Sein Christi mit seinem Leibe beschreiben, dem das Handeln des »Hauptes« voll entspricht. Freilich fällt es auf, daß hier und nur hier in Eph. 5, 22 ff. der Blick auf die Glieder des Leibes gelenkt wird. Das dürfte so gemeint sein, daß der Autor seine Leser zu Mitzeugen dafür aufrufl:, daß sie nur Gutes vom Haupt empfangen haben. Eine Anspielung auf das Glied-Sein der Ehegatten am Leibe Christi liegt kaum vor, da dies wohl nicht so in Klammern stehenbleiben würde. Auch wäre in diesem Falle eher die 2. Pers. Plur. statt der 1. Pers. zu erwarten.

Das nun V. 31 folgende Zitat Gen. 2,24 wirkt zunächst abrupt, zumal nach dem Zwischengedanken V. *30.* So ist es nicht verwunderlich, daß einige frühe und fast alle späteren Handsdiriflen eine bessere Oberleitung herzustellen versuchen, indem sie in Anlehnung an Gen. 2,23 nach Eph. 5,30 einfügen: »von seinem Fleisch und von seinem Bein«. Aber die älteren Zeugen wissen davon nichts und erweisen diese Wendung als glättenden Einschub. Fragt man, auf welche Stelle des bisherigen Gedankenganges der Autor das Zitat angewendet wissen will, so bietet sich neben inhaltlichen Erwägungen eine formale Beobachtung als Fingerzeig an. Eph. 5,29 erscheint überraschend das Wort σάρξ (Fleisch) in einer Aussage, in der man nach allem Vorhergehenden σῶμα (Leib) erwarten mußte. Die Vermurungw hat viel für sich, daß dieser Wechsel im Ausdruck auf das beabsichtigte Zitat von Gen. 2,24 vorbereiten soll. Es wären also die Genesis-Worte bereits ins Auge gefaßt an einer Stelle, an der die Einheit in der Liebe geradezu als Identität umschrieben wird. Das Einswerden von Mann und Frau ist aber auch die eigentliche Pointe des alttestamentlichen Zitats.

Aber aufschlußreicher als der gedankliche Anlaß des Zitates ist der Gebrauch, den der Autor davon gemacht wissen will. Und hier in V. 32 ist die Hauptfrage: Worauf bezieht sich das »Geheirnnis«. Auf den Sachverhalt der Einheit von Mann und Frau in der Ehe? Auf die Einheit des Christus mit der Gemeinde? Das erste setzt die katholische Sakramentslehre voraus. Das zweite wäre gegeben, wenn V. 32 b als Erläuterung zu »dieses Geheimnis« in V. 32 a sagen wollte: »Ich meine Christus und die Gemeinde«[28]. Das aber kann der griechische Wortlaut gar nicht bedeuten. Vielmehr stellt das λέγω εἰς ... (wörtlich: ich sage - oder meine - in Richtung auf ...) erst die Beziehung zwischen dem Mysterium auf der einen, dem Christus und seiner Gemeinde auf der anderen Seite her. Als »Geheimnis« kann also nur tatsächlich die Ehe oder aber - das Wort Gen. 2,24 bezeichnet sein.

Für dies letztere sprechen alle Anzeichen. Zunächst darf daran erinnert werden, daß bereits Paulus, in dessen Wirkungsbereich ja der Epheserbrief in jedem Falle gehört, gewohnt war, je und dann das A. T. allegorisch zu verstehen'". Daß es sich um Schriftauslegung und nicht um eine Aussage über das Wesen der Ehe handelt, zeigt auch der

25. M. Dibelius: An die Kolosser, Epheser, an Philemon, Handbuch zum N. T., 3. Auf!, 1953 z. Sr,
26. So könnte Lurhers Übersetzung verstanden werden.
27. Beispiele 1. Kor. 9,9; Ga!. 4,24f.

Wortlaut von V. 32b: "Ich *aber* beziehe es auf Christus und die Kirdie.e Der Autor deutet an, daß man das Schriftwort nicht so verstehen muß und anders verstehen kann. Er selbst findet - das kann bei allegorischer Schriftauslegung nicht überraschen - eine geheimnisvolle Weissagung darin auf den, der vom Vater ausgehen (vgl. Phil. 2,6 f.) und mit der Kirche ein Leib werden sollte[28]. Die Ehe selbst also ist nicht das Mysterium. Dafür spricht im Rückblick auch, daß das Genesis-Zitat nicht sogleich nach V. 29a erscheint, wo es zwar bereits die Wortwahl steuert, wo aber von der Ehe unter Menschen die Rede ist. Vielmehr kommt die Rede V. 29b vorher ausdrücklich erst auf Christus: auf ihn und seine Kirche zielt der verborgene Tiefensinn des Schriftwortes.

Der Abschluß unseres Abschnittes, beginnend mit πλήν[29], läßt erkennen, daß der Verfasser Schriftzitat und Auslegung selbst als eine kleine Abschweifung und Einlage empfindet, nach der er nun wieder zur Sache kommt: Die Männer sollen ein jeder seine Frau ebenso lieben wie sich selbst - so weit war der Gedankengang bis V. 28 f. gerade gekommen, ehe der Exkurs begann. Ganz zum Schluß wird auch das Verhalten der Frau noch einmal kurz zusammengefaßt. Denn die an Männer und Frauen gerichteten Mahnungen stehen ja in strengster Bezogenheit aufeinander. Die »Furcht« der Frau ist selbstverständlich nach V. 21 zu verstehen: sie soll ihren Mann mit der Furcht Christi fürchten.

Auf Grund des hier wiedergegebenen und erläuterten Gedankenganges von Eph. 5, 22-33 ist nun zu fragen: Was besagt der Vergleich zwischen der Ehe und dem Verhältnis des Christus zu seiner Kirche für das Wesen der Ehe?

Man wird zunächst beachten müssen, daß dieser Vergleich ebenso wie andere seine deutlichen Grenzen hat. Es wäre ja nicht möglich, vom Manne zu sagen, er sei der Erretter seiner Frau, wie Christus der Erretter des Leibes, d. h, der Kirche ist (5,23). Daß niemand sein eigen Fleisch hasse (5,29), könnte von Christus ohne die Vergleichsabsicht doch nur sehr mißverständlich gesagt werden, jedenfalls nicht ohne Abgrenzung gegen Stellen wie Phil. 2, 4-6; Röm. 15,3. Andererseits hat der Vergleich eine klare Mitte: das tertiurn comparationis ist das Haupt-Sein des Christus auf der einen, des Mannes auf der anderen Seite.

Dennoch wäre es falsch, von einem bloßen Vergleich zu sprechen; denn auf beiden Seiten entspricht sich nicht allein, daß das Untergeordnete vom übergeordneten geliebt wird. Sondern es handelt sich auch in beiden Fällen um die gleiche Agape: In der ehelichen Liebe ist im Grunde nichts anderes wirksam als die Liebe des Christus zu seiner Gemeinde. Und zwar gilt dies auch für die Ehe unter Nichtchristen. Das läßt sich dem Ephesertext zwar nicht direkt entnehmen. Aber es liegt, wenngleich noch nicht entfaltet, der allegorischen Deutung des Wortes aus der Schöpfungsgeschichte zugrunde. Denn was der Mensch als Geschöpf mitbekommen hat an Kräften und Fähigkeiten, das Miteinander in der Ehe zu stärken und zu bewahren, das ist trotz dem unendlichen Mißbrauch, den er als von Gott Abgefallener damit treibt, immer noch Gabe des gleichen Gottes, der ihn in jesus Christus geliebt und zum ewigen Leben berufen hat.

---

28. 50 im wesentlichen auch G. Bornkamm, Theol. Wörterbuch IV, 1942, 5. 829 f.
29. Le, *W. Bauer: Wörterbuch Zum N. T.* 4. Aufl., 1952: *»nur, jeden/alls,* die Erörterung abschließend und das Wesentliche hervorhebende, vgl. 1. Kor. 11,11; Phi!. 3, 16; 4,14.

Es ist deutlich, daß sich diese Aussage nicht auf die Ehe beschränken läßt. Die ganze Schöpfung hat eine Bezogenheit auf Christus: sie ist durch ihn geschaffen (Joh. 1,3; 1. Kor. 8,6; Kol. 1,16 f.; Hebr. 1,2). Eine besondere Beziehung zu Christus, die die Ehe vor anderen menschlichen Gemeinschaften oder Ständen auszeichnete, hat an Eph. 5 jedenfalls keinen Anhalt. Damit steht Eph, 5 aber ganz in einer Linie mit einem Jesuswort, das in diesem Zusammenhang häufig zu wenig beachtet wird. Es ist die Antwort auf die Sadduzäerfrage: »Wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie weder, noch lassen sie sich heiraten, sondern sind wie die Engel im Himmele?«. Wäre damit nur das Aufhören der Leibesgemeinschaft gemeint, so hätten die Sadduzäer keine Antwort bekommen. Sie müßten sofort weiterfragen, welcher von den sieben Brüdern nun in der neuen Seinsweise der Mann jener Frau sein werde. Vielmehr ist im neuen Äon die Ausschließlichkeit der Bindung in der Ehe überhaupt aufgehoben. So gehört die Ehe ausschließlich dem gegenwärtigen Äon an und hat darin die klare Grenze ihrer Christusbezogenheit.

Prof. D. H. Greeuen *Kiel, Clausewitzstr. 9*

Die Mitteilbarkeit der christlichen Ethik

von

OTTO A. PIPER

EINE PARADOXE AUFGABE

Der christlichen Ethik geht es nicht gut. Wir schreiben Aufsätze und Bücher darüber und wir diskutieren ihre Probleme auf Tagungen der evangelischen Akademien, Kirchentagen und ökumenischen Konferenzen. Wir geben uns alle Mühe, ihre Resultate der öffentlichkeit zu verkündigen, und wir strengen uns ehrlich an, es besser zu machen als vorher. Aber was ist mit alledem gewonnen? Wer nimmt alle diese Stellungnahmen und Grundlinien und Verkündigungen und Erklärungen wirklich ernst? Man kann doch kaum sagen, daß die evangelische Christenheit in den letzten fünfzig Jahren besser gelernt hat, das tägliche Leben oder den Beruf unter christlichen Gesichtspunkten zu leben. Die Älteren unter uns schauen mit einer heimlichen Sehnsucht auf die charaktervollen Männer und Frauen einer vergangenen Generation, die noch in unsere Kindheitstage hineinragte. Ihre Theologie oder ihr Glaube ist uns vielleicht fragwürdig geworden, aber sie waren wenigstens durch und durch diristlieh. Sie litten nicht an dem Zwiespalt zwischen Sonntagsgottesdienst und Leben im Alltag.

Woran liegt es, daß wir scheinbar heute tauben Ohren predigen? Sollte es sein, daß wir nicht die rechte Ausdrucksweise haben; daß wir eine altmodische Sprache reden, die die neue Generation nicht mehr versteht? Auf die Ethik kann sich dieser Vorwurf kaum erstrecken, selbst wenn er auf die Theologie zutreffen sollte. Die Weltkirchenkonferenz von

30. Mark. 12,25 Parr.

Oxford (1937) und die Tagungen des Weltkirchenrates in Amsterdam (1948) und in Evanston (1954) haben doch sehr konkret von wirtschaftlichen, politischen und internationalen Fragen gesprochen, und sie haben solche »altmodischen« Ausdrücke wie Schuld, Sünde, Gericht, Gnade, Vergebung usw. kaum in den Mund genommen. Man kommt der Wahrheit wohl näher, wenn man darauf hinweist, wie sich, besonders in Europa, das Gefüge der Kirchen in den letzten Generationen grundlegend verändert hat.

An die Stelle des Glaubens ist die religiöse Weltanschauung getreten. Damit hat sich mehr als nur eine Inrellektualisierung des Glaubens vollzogen. Der heutige Durchschnittschrist – und das gilt von Professoren der Theologie und Pastoren genauso wie von den Laien - weiß kaum noch von Erlösungsbedürfrigkeit, Je nach Temperament beurteilt er den Gang der Dinge um sich herum hoffnungsvoll oder im trüben Schein düsterer Vorahnungen. Er ist aber dessen gewiß, daß die Welt sich nicht ändern kann. Man muß sie hinnehmen wie sie ist. Das kann zu einer fatalistischen Ergebung führen, wie bei Kafka, Joyce oder Samuel Becken, oder zu einer geistigen Selbstgestaltung wie bei den Existentialisten, oder zu rein praktischer Aktivität, die diese Welt wenigstens so erträglich oder so angenehm wie möglich machen will. Mit einer solchen Einstellung verliert ein Mensch aber die Ansprechbarkeit für eine ethische Verkündigung, die mit der Aufforderung »Werdet ganz anders!« in diese Welt hineintritt.

DER GEGENSTAND DER THEOLOGISCHEN ETHIK

Worum geht es eigentlich in der theologischen Ethik? Die Erörterung der Methodologie und der Prinzipienfragen der theologischen Ethik ist offensichtlich wichtig, wenn die Ethik Wissenschaft sein soll. Aber man kann auch leicht sehen, daß man das Ziel verfehlt, wenn man von der Methodik und Prinzipienlehre der philosophischen Ethik ausgeht und die theologischen Werte oder Grundsätze da einsetzt, wo der Philosoph die seinen hat. Damit tut man ja gerade das, was nicht sein dürfte; man sieht den Gegenstand der theologischen Ethik als einen der vielen möglichen Gegenstände der Ethik an.

Versteht man, weshalb diese Art theologische Ethik zu treiben, notwendigerweise erfolglos bleiben muß? In der philosophischen Ethik beruht die Gültigkeit der ethischen Forderungen auf der rationalen Schlüssigkeit der Methode. Wenn nun aber, wie das bei der Übernahme durch die Theologen der Fall ist, die Methode der Ethik als eine Funktion behandelt wird, die in verschiedenen Weisen integriert werden kann, dann muß es dem Leser oder Hörer unbenommen bleiben, auch andere Grundwerte oder Grundforderungen einzusetzen, die ihm besser liegen als die vom Theologen gebotenen.

Auf unseren Tagungen und Konferenzen benutzen wir selten die philosophische Methode der Ethik. Wir gehen statt dessen von einem Ziele aus, das der Mehrheit der Teilnehmer erstrebenswert scheint, und wir denken uns den Weg aus, auf dem das Ziel erreicht werden kann, und wir sinnen auf die besten Mittel, das Ziel zu erreichen. Grundsätzlich läßt sich gegen ein solches Verfahren nichts einwenden, denn auch als Christen leben wir in dieser Welt und müssen leben. Gesunde Wirtschaft, gesunde Politik, gesunde Sozialverhältnisse, Krieg und Frieden usw. sind Fragen, die uns alle brennend angehen.

Aber es ist uns ja nachgerade auch klargeworden, daß die Ziele des öffentlichen Lebens nicht für alle Menschen gleich aussehen und daß es sehr von der Zusammensetzung einer solchen Tagung abhängt, was als wünschenswertes Ziel herausgestellt wird. Solche Methode der »prakrisdien Ethik« oder der »mittleren Axiome«, wie die Angelsachsen sie nennen, hat ihre Berechtigung in einer Zeit, wo das öffentliche Leben von demokratischen und nicht von aristokratischen Gesichtspunkten bestimmt ist. Aber natürlich ist dieses Auswahlverfahren kein Ersatz für eine echte christliche Ethik, die mit dem Anspruch auf allgemeine Zustimmung auftritt.

Wollte man den Versuch machen, den Spalt zwischen der praktischen und der normativen Ethik dadurch zu überbrücken, daß man sich auf ein letztes Gemeinsames einigte, so käme man nie über rein formale Feststellungen hinaus, wie z, B., daß im politischen Leben Gerechtigkeit oder im wirtschaftlichen Leben Billigkeit erstrebt werden solle. Solche Begriffe bleiben aber vieldeutig, denn ihr Inhalt paßt sich jeweils dem Endziel an, das eine Gruppe erstrebt. Man sieht das ja deutlich an der kommunistischen Ideologie. Es wäre töricht, die Kommunisten der Heudielei zu beschuldigen, wenn sie von Volksherrschaft, sozialer Gerechtigkeit oder Frieden reden. Nur eben, gemessen an dem Ziele der klassenlosen Gesellschaft bedeuten ihnen diese Begriffe etwas anderes als denen, die für NATO oder eine liberale polirisdie Ordnung eintreten, und der beiderseitige Gebrauch unterscheidet sich wiederum wesentlich von dem, was z, B. Metternich und die Heilige Allianz unter solchen Begriffen verstanden.

Hier stößt das Bemühen um eine theologische Ethik auf seine größte Schwierigkeit. Als Menschen, die in einer Welt leben, die durch Politik, Wirtschaft und soziales Gefüge bestimmt ist) müssen wir uns um praktische Zielsetzungen bemühen. Da diese aber in erster Linie durch den Platz, den jeder in der staatlichen Gemeinschaft einnimmt, und durch die geschiditlichen Verhältnisse bedingt sind, macht es im Grunde wenig aus, ob jemand darüber als Christ oder Nichtdirist nachdenkt, Man gebe sich einmal die Mühe, nachzuprüfen, was in der letzten Generation von kirchlichen Instanzen, Theologen und »interessierten« Christen verantwortlich zur Sozialethik verlautbart worden ist, und man wird immer wieder zu der Erkenntnis kommen, daß nidit in einem einzigen Falle ein praktisches Ziel gesetzt worden ist) das nicht auch von Nichtchristen erstrebt wird oder zum mindesten ihnen erstrebenswert erscheinen könne. Ganz besonders trifft das auf die Vereinigten Staaten zu. Bei den großen kirchlichen Kundgebungen der letzten Jahre sind als vordringIichste ethische Probleme die allgemeine Abrüstung, das Verbot des Atomkrieges und die Durchführung der rassischen Gemeinsdiaflsschule erklärt worden. In allen drei Fällen handelt es sich um Zielsetzungen, die ursprünglich von Politikern aufgestellt waren und deren Begründung politisch oder allgemein humanitär war. Diese Tatsache ist nicht als ein Zeichen zu deuten, daß unser heutiges Christentum hoffnungslos verweltliche ist, sondern lediglich als ein Beweis, daß das, wonach Christen streben sollten, sich nicht in einer »praktischen« Zielsetzung erschöpft,

Natürlich sind unsere Zeitgenossen für soldie praktischen Erörterungen ansprechbar: aber sie schließen daraus, auch beim Christentum handle es sich um nichts weiter als um die Verwirklichung des eigenen - persönlichen oder kollektiven - Nutzens oder Ver-

gnügens. Ist es daher verwunderlich, wenn Außenstehende dann der Kirche den Vorwurf machen, sie sei klassenbedingt oder sie verfolge bestimmte politische Ziele?

DIE VERWIRKLICHUNG DES WILLENS GOTTES

Vielleicht ist es möglich, einen Ausweg aus dem Dilemma zu finden, in das uns die »praktische« Ethik geführt hat, wenn wir uns zunächst einmal fragen, wie Gott es anstellt, daß sein Wille hier auf Erden geschieht. Man kann oft die zweifelnde Frage hören, was sich denn eigentlich in der Welt geändert habe seit den Tagen Jesu. Das ist eine echte Frage, denn da die Ethik voraussetzt, daß etwas notwendigerweise geändert werden soll, wird die tatsächliche Veränderung der letzte Prüfstein einer Ethik sein. Sagen wir, daß seit Christi Geburt nichts auf Erden anders geworden ist, da auch der gläubige Christ nicht aufhöre ein Sünder zu sein – Reinhold Niebuhr baut ja seine Ethik auf dieser Voraussetzung auf –, so schließt man allerdings die Möglichkeit und das Recht einer christlichen Ethik aus. Niebohr selbst entschließt sich ja zu einer allgemeinen Wertlehre, wobei es sich nur um die Unterscheidung zwischen kleinerem und größerem übel handelt. Das Luthertum und Emil Brunner sind von ähnlichen Voraussetzungen her zu einer leicht verbrämten Naturreditslehre, einer Ethik der sog. Schöpfungsordnungen und Gebote gelangt.

Aber wenn wir dem Neuen Testament trauen dürfen, ist die obige Antwort nicht richtig. Die Welt ist anders geworden seit dem Kommen jesu. Die Menschen, die ihm nachfolgten, wurden radikal gewandelt. Als der auferstandene Herr ist er weiter gegenwärtig in seiner Kirche, und Menschen, die an ihn glauben, unterscheiden sich von allen anderen Menschen dadurch, daß sie »in Christus« sind. Die Grundlagen für dieses Bekenntnis findet das Neue Testament darin, daß die Kirche Christi wächst und daß im Glauben Menschen neu geboren werden. Nicht als ob die zahlenmäßige Vermehrung der Kirche einen Maßstab dafür abgäbe, wie sehr die Macht Christi gewachsen ist. Wohl aber sieht das Neue Testament in der Tatsache, daß Menschen von sich weg zu Christus gezogen werden, einen Beweis dafür, daß der Herr lebt und seine Macht hier auf Erden ausbreitet.

Gewiß, es kann gar nicht oft genug betont werden, daß wir in einer Welt leben, die vom Teufel beherrscht ist und in der dieser alles so zu wenden versteht, daß es in Widerspruch zu Gottes Plänen geschieht. Es ist auch so schmerzlich wahr, daß wir trotz unseres Glaubens Sünder sind, die täglich von neuem der Reue und der Vergebung der Sünden bedürfen. Aber nicht weniger wahr ist es, daß jeder, der glaubt, damit auf Gottes Ziel ausgerichtet ist, und daß es Christus selbst ist, der uns so trotz der Macht unseres sündigen Willens von uns weglenkt. Das Doppelgebot der Liebe, in dem Jesus den Willen Gottes ausgedrückt findet, ist darum für den Glaubenden nicht bloß ein heteronomes Gebot, dem er gehorchen muß, sondern gleichzeitig auch das Ziel, auf das sein Herz, d. h. sein persönliches Wesen, ausgerichtet ist.

Von hier aus gesehen erscheint die »praktische« Ethik in einem neuen Lichte. Außerhalb des Glaubens deuten wir die Notwendigkeiten, die sich aus dem menschlichen Zusammenleben ergeben, als den obersten Bestimmungsgrund unseres Daseins. Mit dem Bewußtwerden eines göttlichen Zieles wird die »praktische« Ethik verwandelt in die sachgemäße

Form, in der sich unsere Liebe zu Gott und den Menschen ausdrücken kann. Darum wird aber das praktische Zusammenwirken mit Nichtchristen auch immer einen Punkt erreichen, wo die Wege sich teilen. In der Frage der Gleichberechtigung der Neger, im Süden der USA z. B., scheidet sich das christliche Wirken für Versöhnung der Rassen von der jüdischen Propaganda, die die Verschiedenheit der Rassen ignoriert, und von dem Streben der National Association for the Advancement of Colored People, die stürmisch und unter Ignorierung der geschichtlichen Entwicklung auf dem verfassungsmäßigen Rechtsstandpunkte besteht und absolute Gleichheit verlangt.

Die Gegenwart des auferstandenen Herrn wirkt sich aber nicht nur darin aus, daß die christliche Zielsetzung des Ethischen das Ziel der praktischen Ethik transzendiert. Wichtiger ist, daß der Herr durch die Glaubenden wirken will und daß sich deshalb in denen, die sich seinem Wirken aufschließen, die radikale Wandlung vollzieht. Sie leben nicht mehr nur aus ihrer eigenen Kraft oder den Hilfsmitteln, die die Welt ihnen bietet, sondern aus der Kraft des Heiligen Geistes. An diesem Punkte ist freilich der kirchliche Protestantismus besonders schwach und anfällig. Weit davon entfernt, das Ausbleiben der Machtfülle des Heiligen Geistes als einen Mangel zu empfinden (vgl. Apg. 8, 15-16) und seine Gegenwart zu erflehen, tut man, als wenn das Ausbleiben die Regel wäre. Kein Wunder, daß nach dieser Leugnung göttlichen Beistandes die christliche Ethik so gedeutet werden muß, als handle es sich lediglich um die Verwirklichung unserer eigenen menschlichen Zielsetzung.

Seit den Tagen der Apostel hat sich das Geführt- und Gestärktwerden vom Heiligen Geiste immer wieder in der gleichen Weise geäußert, nämlich im christlichen Experiment oder Abenteuer. Während es ein Axiom »praktisdier« Ethik ist, das Ziel von den verfügbaren Mitteln her festzulegen und das rechte Handeln sorgfältig innerhalb der Grenzen des Möglichen zu halten, hat der Heilige Geist immer wieder Männer und Frauen bewegt, sich von Gottes Ziel her ihre Handlungen diktieren zu lassen, ohne nach den Schwierigkeiten oder Kosten der Ausführung zu fragen. Das Neue Testament läßt keinen Zweifel über das Ziel, das der Heiland hier auf Erden verfolgt. Es ist die in gegenseitiger Liebe verbundene Gemeinschaft der an ihn Glaubenden im Dienste Gottes. Mit dieser Zielsetzung vor Augen hat die Urgemeinde das »unsinnige« Experiment des Liebeskommunismus begonnen. Aus ihr heraus machte Paulus den »grotesken« Versuch, eine Kirche aus Juden und Heiden aufzubauen, die aller Geschichte und Heilsgeschichte zum Trotz den Heiden dem Juden gleichstellte. Mit Christi Ziel vor Augen konnte Paulus dem Philemon sagen, daß der rechtsbrüchige Sklave Onesimus zu ihm, seinem Herrn, zurückkehrte als ein »geliebter Bruder«, nicht weniger wertvoll, als Paulus selbst dem Philernen war.

So geht es durch die ganze Geschichte der Christenheit. Immer wieder reißt die Gewalt des Heiligen Geistes Menschen aus sich selbst heraus und läßt sie verwegen Aufgaben in Angriff nehmen, gegen deren Ausführbarkeit die gesamte Erfahrung der Menschheit ins Feld geführt werden kann. Bischöfe bauen eine umfassende Verwaltung der Kirche auf, die nicht auf Herrschsucht, Geldgier und Ausbeutung beruht, sondern auf Dienstwillen und Gewissenhaftigkeit. Den Behauptungen des Naturrechts zum Trotz, das den

Besitz als notwendige Grundlage menschenwürdigen Lebens postuliert, schließen sich Männer und Frauen unter Verzicht auf alles, was sie haben, zum Dienste Gottes und der Brüder zusammen. Die »Narren in Christo« finden es nicht unter ihrer Würde, dem sozial Wertlosen und dem Asozialen genausoviel Liebe zu zeigen wie den Wertvollen und sozial Zusammenhaltenden, und sie werden die Brüder und Schwestern der Irren, der Verbrecher, der Heimatlosen, der Armen.

Hinter diesen und vielen anderen christlichen Experimenten darf man keine rationale Ethik suchen, die etwa aus der Idee der Kirche oder der Liebe diese Aufgaben ableitet. Es ist auch nicht so, daß das neue Experiment sich aus den früheren zu rechtfertigen oder seine Nützlichkeit zu beweisen sucht. Die Geschichte ist immer wieder dieselbe. »Die Liebe Christi dringet uns also- (2. Kor. 5, 14), konnte Paulus von seiner eigenen Erfahrung sagen. Der Antrieb kommt in einer unwiderstehlichen Weise »von innen her« über einen solchen Menschen. Aber das Erstaunliche ist, daß es nie bei einem einzelnen und seinem Experiment geblieben ist. Derselbe Heiland, der den Urheber des neuen Werkes aussendet, sorgt auch dafür, daß sein Beispiel Nachfolger findet. Wie unwissend oder wie blind muß man sein, wenn man angesichts dieser Tatsachen behauptet, daß sich seit dem Kommen Jesu nichts Wesentliches in der Welt geändert habe!

Ist unsere Beschreibung der Verwirklichung des göttlichen Willens richtig, dann bewegt sich das Handeln der Christen gleichzeitig auf zwei Ebenen, ein »praktisches« Handeln, und eines, das vom Ziele Gottes her bestimmt ist. Das erstere hat seine ontische Grundlage in den Verhältnissen und Kräften dieser Welt und den sich daraus ergebenden Notwendigkeiten und Nötigungen, d. h., es beruht auf einem »natürlichen« Gesetz oder (ungenauer) auf Schöpfungsordnungen.

Das geistgewirkte Handeln scheint ohne Beziehung auf die Sphäre des »praktischen« zu erfolgen. Spontan regt es sich hier und da, und die christlichen Experimente haben auch untereinander scheinbar keinerlei Beziehung. »Der Geist weht, wo er will.« Aber es handelt sich eben nicht um unkontrollierbare Ausbrüche eines Elan vital, sondern um das Handeln des auferstandenen Herrn. Rückschauende Betrachtung zeigt, daß diese wagenden Versuche jedesmal der geschichtlichen Lage so vollkommen angemessen sind, daß die neuen Formen der Gemeinschaft und des Handeins auch von denen übernommen werden, die den christlichen Glauben nicht teilen oder den Antrieb des Heiligen Geistes nicht verspüren. Der moderne Begriff der sozialen Fürsorge oder das moderne Beamtentum, um zwei Beispiele zu nennen, haben ihre Wurzeln direkt in solchen christlichen Experimenten.

Das christliche Experiment sieht, von außen her gesehen, bescheiden aus. Ein gutes Beispiel war die Aufforderung zahlreicher Kirchenversammlungen und führender Theologen Amerikas, Christen sollten sich für die Durchführung der rassischen Gemeinschaftsschule einsetzen. Vielen schien das lediglich eine verfassungsrechtliche Frage zu sein. Selbstverständlich sind in einer Demokratie die Christen nicht weniger als die Nichtchristen dazu verpflichtet, auf die allgemeine Durchführung der Verfassung zu dringen. Es stellte sich aber heraus, daß das eigentliche übel, das dem Streit um die rassische Gemeinschaftsschule zugrunde liegt, sich verfassungsrechtlich und durch Verwaltungsmaßnahmen nicht beseitigen läßt.

Im Norden des Landes, wo diese Gemeinschaftsschule durchgeführt ist, fühlten sich viele Christen bewogen, mit Zorn und Verachtung auf die hartnäckigen Brüder im Süden herabzuschauen. Aber die verschwindend kleinen Gruppen des Nordens, die mit Negern in persönlicher Beziehung stehen, wußten, daß selbst in kirchlichen Kreisen die rassische Gemeinschaftsschule keineswegs dahin geführt hatte, dem Neger Achtung entgegenzubringen, von kirchlicher Gemeinschaft ganz zu schweigen. Es stellte sich aber auch heraus, daß das Problem echter Rassengemeinschaft (shier ist weder Jude noch Grieche«) nicht von oben her oder durch gesetzgeberische Maßnahmen gelöst werden konnte. Man mußte örtlich und den beschränkten Wirkungsmöglichkeiten entsprechend vorgehen.

Ein Problem, das bei der raschen Bevölkerungszunahme der Vereinigten Staaten besonders die Neger in gehobenen Berufen drückt, ist der Mangel an geeignetem Wohnraum. In den meisten Ortschaften weigert sich ein weißer Hausbesitzer, sein Haus an einen Neger zu verkaufen, weil eine »rnixed neighbourhood« als sozial geringwertig angesehen wird und auf die Häuserpreise drückt. Um diesem Übelstande abzuhelfen, bildeten sich im stillen kleine Gruppen von Christen, die auf Gemeindeglieder einwirkten, beim Verkaufe ihres Hauses auch Neger als Käufer zu berücksichtigen. Es gehört mehr als gewöhnlicher Mut dazu, in einen solchen Verkauf einzuwilligen. Jemand, der einem Neger ermöglicht, sich in einer »weißen« neighbourhood anzusiedeln, wird als Feind der Gesellschaft angesehen Auf den gleichen Widerstand stoßen die Bemühungen derer, die sich dafür einsetzen, daß Neger gleichzeitig mit Weißen zu den öffentlichen Badeanstalten zugelassen werden. Die Gegengründe sind alle ganz »vernünflig«, und die Mehrzahl der Kirchenmitglieder machen sie sich zu eigen. In solchen Lagen versagt nicht nur der Gerechtigkeitssinn der Nichtchristen, sondern auch der der meisten Christen. Man braucht opferbereite Liebe, um für echte christliche Gemeinschaft: zu wirken.

DIE AUTORITÄT DES VERKÜNDIGERS

Christliche Ethik ist ein Bestandteil der akademischen Theologie, und in demselben Maße wie die evangelische Theologie sich zunehmend als einen Zweig der allgemeinen Wissenschaft betrachtet hat, ist die evangelische Ethik nach den Methoden der modernen Wissensdiafl, und das heißt mehr und mehr der Naturwissenschaft, behandelt worden. Ethische Werte und Forderungen haben dementsprechend Gültigkeit, wenn sie sich rational aUS den gegebenen Voraussetzungen ergeben. Das ist nicht immer so gewesen, und die Frage ist berechtigt, ob die heute übliche Methode im Einklang mit den Grundtatsachen des Glaubens ist.

Wenn wir von dem ausgehen, was wir über die Verwirklichung des göttlichen Willens gesagt haben, scheinen sich für die Methode der christlichen Ethik zwei Folgerungen zu ergeben: erstens, die christliche Ethik ist beschreibend, nicht normgebend, und zweitens, selbst in ihrem beschreibenden Charakter ist die christliche Ethik nur dann zutreffend, wenn der Theologe gleichzeitig »geistige« Einsicht hat, d. h. vom Heiligen Geiste erleuchtet ist.

Abgesehen von Harless gibt es wenige Theologen, die dem ersten Erfordernis Rechnung

getragen haben. Der moderne Theologe versucht entweder in einer künstlichen Verknüpfung die natürliche Ethik mit einem christlichen Grundsatz, z. B. dem Gebot der Liebe, der Idee des Reiches Gottes oder dem »diristlichen Menschenbilde«, zu vereinigen, oder die »praktische« Ethik und das tatsächliche Leben von jenen her zu kritisieren. In beiden Fällen wirft sich der Ethiker zum Herrn über seine Brüder auf, gleichgültig, ob er sich die Rolle des Gesetzgebers oder des Richters anmaßt, und in beiden Fällen ist es seine Fähigkeit, das Gegebene und das Gesellte logisch zu verknüpfen, die seine Autorität begründen muß. Aber mit welchem Recht kann ein Theologe behaupten, daß sein Begriff der Liebe so einzigartig sei oder so ausschließlich eine biblische Grundlage habe, daß er das mittels eines rein rationalen Prozesses Erschlossene als das von Gott Gewollte verkündigen kann? Im Katholizismus werden die bedenklichsten Folgen dieser Methode eingeschränkt durch die Abhängigkeit des Theologen von der Tradition und durch das Wirken des kirchlichen Lehramtes, das für Ausgleich und Lebensnähe sorgt.

Die Lage ändert sich auch nicht wesentlich, wenn man statt der originalen Begründungen des Theologen die sog. »mireleren Axiome« einführt, d. h. die Anschauungen vom Gesellten, wie sie von maßgeblichen Gruppen in der Kirche vertreten werden. Die neuerlichen Versuche, etwa die Laien zum Bewußtsein ihrer ethischen Verantwortung zu bringen, sollten mit ihrer verwirrenden Vielheit gezeigt haben, wie wenig echte Autorität solchen mittleren Axiomen zukommt und wie sehr sich in ihnen das Bestreben geltend macht, den jeweiligen Interessen verschiedener Gruppen Ausdruck und Einfluß zu geben.

Die wahre Aufgabe der christlichen Ethik besteht demgegenüber darin, zu beschreiben, in welcher Richtung der auferstandene Herr das Handeln seiner Kirche gelenkt hat, um damit die gegenwärtige Gemeinde an das Ziel zu erinnern, das er verfolgt, und an die Mittel, die er zur Verfügung stellt, um sie dadurch willens zu machen, sich in der gleichen Weise führen zu lassen, und um solche Führung zu beten. Mit anderen Worten, die Normativität dessen, was der Ethiker verkündigt, liegt in dem zielstrebigen Handeln Christi begründet, und seine Verkündigung kommt nicht als ein Gebot zum Hörer, sondern als ein göttliches Angebot.

Solche Auffassung der christlichen Ethik verurteilt den Theologen keineswegs zu einem bloß registrierenden Traditionalismus. Nicht nur wird ja vom lebendigen Herrn jederzeit neues Anschauungsmaterial geliefert, sondern der Theologe ist auch immer wieder vor die Aufgabe gestellt, die Geschichte des Christus in der Christenheit und ihre Wechselwirkungen mit der nichtchristlichen Welt erneut zu beschreiben. Ebenso gehört es zu seiner Aufgabe, Ansätze zu neuen Experimenten christlichen Lebens in seiner Zeit aufzuweisen und ihre Bedeutung für die Kirche zu erfassen. Die weltweite Sicht, die die ökumenische Bewegung mit sich gebracht hat, stellt hier die christliche Ethik vor ganz neue Aufgaben, liefert aber auch ungeahntes neues Material. Aber diese Aufgabe führt nun unmittelbar zu unserer zweiten Folgerung, nämlich daß solche Beschreibung nur im Lichte des Heiligen Geistes geschehen kann.

Trotz ihres beschreibenden Charakters ist die christliche Ethik keine geschichtliche Disziplin. Sie ist nicht mit einer Geschichte der christlichen Sittlichkeit oder der christlichen Liebestätigkeit zu verwechseln. Vielmehr verkündet sie die Wandlungen, die die Gegen-

wart des auferstandenen Herrn in der Kirchs und dadurch in der Menschheit hervorruft. Das Mittel für solche Verkündigung ist die Sprache. Diese kann für verschiedenerlei Zwecke benutzt werden, und sie ruft mancherlei Wirkungen hervor. Die diristliehe Ethik ist dazu bestimmt, dem Hörer zu der Wandlung zu verhelfen, die Christus beabsichtigt. Auf das Wesen der Menschen wirkt die sprachliche Mitteilung jedoch nur dann wandelnd ein, wenn sie Träger der Wahrheit ist. Wissenschaft als solche hat es nicht mit der Wahrheit zu tun, sondern mit der Richtigkeit von Urteilen. Sie geht aus von einer Reihe Grundannahmen. Insofern diese zugleich wahr sind, sind auch ihre richtigen Urteile wahr. Aber hinsichtlich des ontologischen Bezuges dieser Axiome ist ja gerade die neuere Wissenschaftslehre sehr zurückhaltend geworden, da ja die wissenschaftliche Beobachtung immer schon gedeutete Wirklichkeit liefert. Wieweit sind unter diesen Umständen die Grundannahmen einer Wissenschaft ontisch begründet? Die Tatsache, daß eine Wissenschaft das Wesen eines Menschen nicht ändert, scheint diese Zurückhaltung zu rechtfertigen. Wir können daher nicht erwarten, daß die christliche Ethik durch ihre Wissenschaftlichkeit ihr Ziel erreicht, Menschen wesenhaft zu wandeln.

Anders steht es mit der Sprache, wenn sie Wahrheit zum Ausdruck bringt. Sprache ist nicht nur ein Mittel, durch das wir anderen mitteilen, was in uns vorgeht, sondern sie ist zugleich auch auf das Wesen der Dinge bezogen. Rechter Gebrauch der Sprache setzt aber voraus, daß jemand die Fähigkeit besitzt, die Wirklichkeit selbst zu erfassen. Dem Dichter, dem Seher und dem Propheten ist diese Gabe für verschiedene Bereiche gegeben.

Aber kann der Theologe, der nicht selbst das Wort der Wahrheit ist, ja auch nicht einmal Prophet oder Apostel ist, denn auch selbst Wahrheit verkündigen? Oder muß er sich damit begnügen, die Worte jener geisterfüllten Männer zu wiederholen, d. h. einen Biblizismus zu pflegen, der bestenfalls Bibelstellen klassifiziert? In ihrer Praxis hat die Christenheit im Laufe der Jahrhunderte die erste Alternative freudig bejaht. Sie hat aber auch allen Versuchen gegenüber, den Theologen auf eine Stufe mit den direkten Empfängern der Wahrheit zu stellen, betont, daß der Verkündiger nur dann die Wahrheit mitteilen kann, wenn er sich zu der Wahrheit bekennt, d. h., wenn er in seinem eigenen Handeln in dem geschichtlichen Menschen Jesus den ihm von Gott gesandten Erlöser und Stifter des neuen Bundes sieht, wie er von Gott im Alten Bunde verheißen war (z. B. 1. Joh. 4,2). Man wird sich ernsthaft zu fragen haben, ob nicht das geringe Interesse, das die kirchliche Öffentlichkeit an vielen kirchlichen und theologischen Kundgebungen zu ethischen Gegenwartsfragen bekundet, zu einem guten Teile daraus zu erklären ist, daß man diesen Kundgebungen zu sehr die Luft des Studierzimmers oder der kirchlichen Büros anriedit. Die Verfasser solcher Stellungnahmen mögen einen hochentwickelten Sinn für ethische Werte haben, aber es scheint ihnen das Verständnis für den Ernst der ethischen Situation zu fehlen, wie er allein aus der aktiven Teilnahme an christlichen Experimenten erwächst. Aus diesem Grunde haben die Stellungnahmen der Quäker zu brennenden Gegenwartsfragen eine so ganz anders überzeugende Kraft. Von dieser Voraussetzung aus sollte man die Frage erneut beantworten, weshalb so wenig von der diristliehen Ethik unserer Zeit auf Widerhall stößt. Sollte es nicht zum Teil daran liegen, daß die Verkündiger den lebenden Heiland verleugnen - wieviel von unserer Verkündigung ist unitarisch? - oder

aber, daß das, was sie verkündigen, mit der Tatsache des Heilswirkens Christi nur lose oder gar nicht zusammenhängt? So würde es sich etwa erklären, daß selbst da, wo wir in ethischen Erörterungen von brennenden Tagesfragen reden, die Angesprochenen oft das Gefühl haben, daß es sich dabei nicht um wirklich entscheidende Dinge handelt, weil sie wohl unsere Mitteilung vernehmen, aber nicht von der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit ergriffen werden, die allein den vorgeschlagenen Lösungen echte Bedeutsamkeit verleihen könnte. Dabei ist es offensichtlich, daß die Mitteilung der Wahrheit nicht von der sprachlichen Form abhängt, sondern von der Fähigkeit des Sprechenden, die Beziehung der Aussage zum sinngebenden Mittelpunkt deutlich zu machen. Die Art, in der etwa Jesus zwei ursprünglich voneinander unabhängige Gebote des Alten Testaments (5. Mos. 6,4-5 und 3. Mos. 19,18) im Doppelgebot der Liebe so zu einer Einheit zusammenfaßt, daß sie sich gegenseitig bedingen, ist bezeichnend sowohl für seine eindringende Sicht der göttlichen Wirklichkeit wie für eine Sprachgewalt, die mit einfachsten Mitteln entscheidende Wahrheiten zum Ausdruck bringt.

DIE ANSPRECHBARKEIT DES HÖRERS

Die Tatsache, daß Jesus selbst keineswegs alle Menschen, zu denen er sprach, zu seinen Nachfolgern hat machen können, weist nun aber eindringlich darauf hin, daß die Mitteilung der Wahrheit mehr erfordert als rechte sprachliche Formung. Sie setzt beim Hörer den Willen zur Wahrheit und die Fähigkeit zum Verstehen der Wahrheit voraus. Beides ist weder selbstverständlich noch überall vorhanden.

Im Untersmied zum griechischen Denken, das den Willen zur Wahrheit und zum Guten überall uneingeschränkt voraussetzte und falsche Ansichten lediglich auf mangelndes Wissen zurückführte, betont die Bibel, daß der Mensch als Sünder die Wahrheit nicht hören und haben will. Seine Fähigkeit zu erkennen und Gut und Böse zu unterscheiden verwirklicht sich in verzerrten Formen, weil er sich weigert, Gottes Erlösungswirken als das Ziel anzuerkennen, auf das sein eigenes Leben bezogen ist. Wir haben aber kein Recht, den mangelnden Erfolg unserer ethischen Unterweisung einfach mit dem unergründlichen Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl zu entschuldigen. Wenn unsere Darbietung selbst den Tatbestand verkehrt darstellt, ist es nicht erstaunlich, daß der erwartete Erfolg nicht eintritt.

Mit der üblichen Behandlung der ethischen Fragen wird der Hörer gar nicht in seinem Wesen angesprochen, sondern nur in den Vermögen des Intellekts und des Willens. Wie soll dann sein Herz gewandelt werden? Mit Recht werden in der Bibel die Fragen des Handeins mit der Erkenntnis Gottes in eins behandelt. Die Theologie hat diese Einsicht bis ins 17. Jahrhundert hinein beibehalten, indem sie die ethischen Erörterungen als einen Teil der Glaubenslehre behandelte.

Mit der modernen Verselbständigung der Ethik wird auch das individuelle Ich verselbständigt. Unter solchen Umständen verliert die ethische Unterweisung und Ermahnung ihre Autorität, von einer rein formalen Analyse des ethischen Selbstbewußtseins abgesehen. Der einzelne muß von sich aus bestimmen, was er zu tun hat. Da diese Haltung

im westlichen Protestantismus weit verbreitet ist, kann es heute nicht mehr die vordringliche Aufgabe der Kirchen und Theologen sein, das sittliche Bewußtsein der Gemeinden zu erwecken und zu stärken. Man wird vielmehr die Grundlagen erneut legen müssen, auf denen ein nicht sich selbst genügendes Ich sinnvoll leben kann. Evangelisation muß daher das vordringliche Anliegen unserer Zeit werden, aber eben nicht nur eine Evangelisation, die für die »anderen« bestimmt ist, sondern in erster Linie eine für die Ethiker unter den Verächtern des Evangeliums. Die Hauptaufgabe, mit der es die christliche Ethik heute zu tun hat, besteht nicht darin, die Gebote des Neuen Testamentes oder das "christliche Mensdienverständnis« auf die sozialen, wirrschafeliehen und politischen Verhältnisse unserer Zeit anzuwenden. Um die Menschen unserer Tage für die diristliehe Ethik anspredibar zu machen, gilt es zunächst einmal, in einer erlösungsbedürftigen Welt den Platz und die Bedeutung des diristliehen Handeins aufzuweisen.

Muß man ausdrüdclich sagen, daß damit keine Untätigkeit und Gleichgültigkeit gegen den Mitmenschen empfohlen wird? Aber wir betrügen uns und die, zu deren Gunsten wir handeln wollen, wenn wir uns mit Handlungsweisen begnügen, in denen sich unser Glaube nicht adäquat ausdrückt. Die Eingeborenen Afrikas z. B., die von den Missionaren verlangen, daß sie sidi an politischen Aktionen gegen die Kolonialmächte und für die Befreiung der schwarzen Rasse einsetzen sollen, übersehen völlig, daß die Befreiung alles andere als ein Segen für sie sein wird, wenn sie nicht gelernt haben, in Gebet und Gottvertrauen Jesus nachzufolgen, Genauso führt eine nicht vom Evangelium her bestimmte politische Ethik, auch mit christlichem Vorzeichen, entweder zu einem passiven Untertanengehorsam gegenüber der »von Gott eingesetzten Obrigkeit« oder zu einer unverantwortlichen revolutionären Haltung im Gehorsam gegen das »Gott-gegebene Gewissen«, Wie ganz anders sieht demgegenüber das Beispiel Jesu und der Apostel aus! Sie stehen im politischen Gefüge, und im Bewußtsein ihrer Verantwortung für Volk und Obrigkeit beachten sie zwar die Gesetze, aber ihr Hauptaugenmerk richten sie auf das ihnen von Gott gesetzte Ziel, nämlich unter den Menschen Bereitschaft für die Gottesherrschaft und den Dienst Gottes zu wecken. Sie weichen dem Konflikt nicht aus, wenn es zu einem Zusammenstoß zwischen den staatlichen Interessen und dem Ziele Gottes kommt. Durch ihre scheinbare Niederlage machen sie im Konfliktsgebiet endgültig die Grenze des staatlichen Lebens deutlich. Diese überlegenheit der Macht Christi muß die christliche Ethik herausstellen, wenn der Hörer in der Mitte seines Wesens getroffen werden soll.

Um den Hörer ansprechen zu können, muß die christliche Ethik noch eine weitere Forderung erfüllen: sie muß Aufforderung zur Mitarbeit sein. Ein großer Teil der heutigen christlichen Ethik ist entweder Gesetzesethik oder programmatische Ethik. Paulus und Johannes weisen immer wieder darauf hin, daß die Gesetzesethik den Menschen zum Widerspruch reizt. Sie behandelt den einzelnen als wenn er für sich selbst existierte und verheimlicht vor ihm die Tatsache, daß er in einer Gemeinschaft lebt, durch die Gott seinen Willen verwirklicht. So muß ihm der Anspruch des Gesetzes wie eine Leugnung seines Selbstseins vorkommen. Anspredibar für die christliche Ethik ist der Hörer deshalb nur da, wo diese an ihn als eine Aufforderung herantritt, an einem in der Ausführung begriffenen Werke teilzunehmen. So lädt etwa Jesus Menschen ein, seine Jünger zu werden

und ihm nachzufolgen; und die ethischen Ermahnungen des Paulus haben alle den Sinn, dem bereits vorhandenen Leben »in Christus« wirkkräftigen Ausdruck zu geben. Die christliche Ethik hat also nur da Sinn, wo die Gemeinschaft des Glaubens bereits als tätige Gemeinschaft verwirklicht ist und wo die Aufforderung von Menschen ausgeht, die an dieser Tätigkeit teilnehmen. Darin liegt die Autorität der christlichen Ethik begründet, nicht in der Kontinuität einer rechtlichen Institution, wie die katholische Kirche behauptet, aber auch nicht in der Wissenschaftlichkeit der Begründung, wie es im modernen Protestantismus weitgehend angenommen wird.

Die Aufforderung zur Teilnahme an der tätigen Gemeinschaft liegt scheinbar auch da vor, wo die christliche Ethik in der Form eines Programms für künftige Tätigkeit auftritt. Programme sind jedoch nur Bilder dessen, was wünschenswert ist, sie enthalten aber eben deshalb keine autoritative Nötigung. Die meisten christlichen Tagungen, auf denen ethische Fragen erörtert werden, hinterlassen so gar keine Wirkung, weil sie rein theoretisch bleiben. Denn selbst die Art der Gemeinsamkeit, die sich auf einer solchen Tagung entwickelt, ist etwas Vorübergehendes, das nur so lange dauert, wie die Teilnehmer zusammen sind. Es ist also keine Tätigkeit, in die der Leser der Tagungsergebnisse eintreten könnte. So bietet sich für ihn audi kein konkreter Anknüpfungspunkt, von dem aus er an der vorgeschlagenen Tätigkeit teilnehmen könnte.

Auch hier muß betont werden, daß vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus nichts einzuwenden ist gegen eine hoffnungsvolle Vorwegnahme einer besseren Zukunft. Aber solche Vorwegnahme bleibt utopisch, wenn man nicht mit der Verwirklichung anfängt, und zwar da, wo Christus bereits innerhalb der Kirche zu wirken begonnen hat. Freilich bedeutet das, daß im Zeitalter des religiösen Individualismus solche Ansätze zu einer biblischen Ethik im allgemeinen auf einer sehr elementaren Ebene gemacht werden müssen. Man wird zunächst einmal daran denken müssen, kirchliche Gemeinschaft auf der örtlichen Grundlage zu verwirklichen. Von hier aus erklärt sich auch das Paradox der biblischen Ethik, daß sie ein besonderes Interesse für den Glaubensgenossen zeigt. Darin, daß er in erster Linie der Gegenstand der Liebe und Fürsorge ist, liegt keine Verengung des humanitären Ideals. Aber es ist unrealistisch, mehr christliches Tun in der Welt zu erwarten, als innerhalb der Gemeinschaft der Kirche verwirklicht worden ist.

Wir fassen zusammen: Wie alle wissenschaftliche Behandlung von Glaubensanliegen hat auch die christliche Ethik ihre Daseinsberechtigung. Aber sie bleibt rein akademischer Zeitvertreib und spricht die Gemeinde nicht an, wo sie nicht im tätigen Zusammenhange mit dem Wirken Christi in der Kirche ausgeübt wird und darauf abzielt, andere in diese Tätigkeit hineinzuziehen.

Prof. D. O. *A. Piper* *Princeton, N.]. (U.S.A.), 58 Mercer S«*

Kirche und soziale Frage

von

FRIEDRICH KARRENBERG

In dem 1954 erschienenen Buch »Begegnungcn mit Theodor Heuss« findet sich ein interessanter kleiner Beitrag von Bischof Dibelius. Darin wird - ich hoffe den Inhalt ohne Verzerrung wiederzugeben - (S. 422) die Frage gestellt, warum eigentlich die christlich-soziale Bewegung des 19. Jahrhunderts, also Männer wie G. Werner, Huber, Wichern, Todt, Göhre, Ad. Wagner, Stoedcer, Naumann und deren Nachfahren in der Weimarer Zeit in Deutschland so wenig Spuren hinterlassen haben. Antwort: Die evangelische Kirche ist eine Kirche des Wortes. Das sei der Grund, weshalb keiner jener Männer der Kirche ans Herz gegriffen hat, weshalb es keinem von ihnen gelungen ist, ihre Kirche mit sich fortzureißen zu bleibender fruchtbarer sozialer Tat. Sicher spielten auch persönliche Dinge dabei eine Rolle. Der entscheidende Grund aber liege im Wesen der evangelischen Kirche, die (S. 423) von der Heiligen Schrift lebe, insbesondere von der Verkündigung des Apostels Paulus, mit der sie völlig verwachsen sei. Von daher gebe es aber nun mal keinen unmittelbaren Anknüpfungspunkt dafür, daß der Christ sich für das Recht eines einzelnen oder einer Klasse einzusetzen habe. Wohl aber sei unbestritten die Pflicht zur Liebe. Vom Gleichnis des barmherzigen Samariters an bis zum Hohen Lied der Liebe und zu den Mahnungen des Jakobusbriefs ströme das Neue Testament über vom Preis der barmherzigen Liebe. »Wer zu Taten der Liebe ruft, wer diese Liebe in einem großen Lebenswerk vor die Menschen hinstellt, der hat das Herz der evangelischen Kirche. Er hat es unmittelbar. Vater Bodelschwingh war eine volkstümliche Figur, wo immer es evangelische Christen in Deutschland gab. Aber Rechte, Rechte der Arbeiterklasse? Hier regt sich in der evangelischen Kirche die instinktive Abwehr. Welcher Mensch hat denn vor Gott ein Recht auf Rechte}« Alles, was Recht heißt, steht zum Wesen der Kirche Jesu Christi in unversöhnlichem Gegensatz. Wenn man der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts einen Vorwurf machen wolle, so könne es nur der sein, daß sie sich nicht großzügiger und durchgreifender der einzelnen persönlichen Nöte angenommen habe, namentlich natürlich in der Arbeiterschaft. Hier habe sie versagt, nicht aber darin, daß sie dem modernen Arbeiter in seinen Lohnkämpfen nicht genügend beigestanden habe. Wer ihr dies zum Vorwurf mache, der mache ihr einen Vorwurf daraus, daß sie dem Neuen Testament treu geblieben sei. Natürlich, heißt es da, dürfe die Kirche so wenig wie von den Rechten der Arbeiterschaft etwas von den Rechten der übrigen Volksschichten wissen. Vielleicht habe sie hier überliefertes allzu willig gelten lassen. Aber wo habe sie denn irgendwann eine Leidenschaft für die Rechte der Besitzenden aufgebracht?

2.

Es ist gut, daß diese Fragen noch einmal aufgeworfen worden sind, auch wenn man im Blick auf die Spuren christlichen Denkens auf sozialem Gebiet nicht ganz so negativ urteilen muß, wie das in diesem Aufsatz geschieht. Man kann manches Kritische sagen. Man kann bedauern, daß der Einfluß nicht nachhaltig genug war, daß auch bei diesen Männern die Abhängigkeiten vielfach noch zu mächtig waren, daß man die Gefahren des gerade im protestantischen Denken immer wieder als Retter in allen Nöten hochgepriesenen Staates unterschätzt hat. Das alles läßt sich aus der Distanz von ein oder zwei Menschenaltern freilich leicht feststellen. Aber daß es auch bei uns Männer und Frauen gegeben hat, die frühzeitig die Gefahren des laissez-faire erkannt und sich dagegen gestemmt haben, das ist doch nun eine Tatsadie'. Sie gehören zu den Wegbereitern sozialen Denkens. Sie haben geholfen, den Weg frei zu zu machen für Selbsthilfemaßnahmen wie Gewerkschaften und Genossenschaften, für eine betriebliche, berufsständische und staatliche Sozialpolitik. Und ihr Einfluß war in Wahrheit nachhaltiger, als viele

1. Dazu: »Evangelische Sozialreformer« mit Beiträgen über Borlepsdi, Bismarck, Bodelschwingh, Blumhardt, Huber, Kottwitz, Lohmann, Naumann, Stoecker, Uhlhorn, Werner, Wichern (Kirche im Volk, Heft 21, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 91 S.).

heute wissen. Schlimm aber war, daß die offizie1le Kirche in Abhängigkeit von dem Wind, der jeweils bei der staatlichen Führung wehte, diese Männer oft im Stich gelassen hat, statt ihnen Mut zu machen, statt auf sie zu hören, mit ihnen zu reden, statt sie zusammenzuführen. Daß die Kirche (S. 425) »dagegen aufgestanden« ist, daß das Leben zur Arbeitsmühle wird, daß Familien in menschenunwürdigen Wohnungen hausen mußten, kann man leider beim besten Willen so nicht sagen. Wäre es doch so gewesen! Hätte man doch die Augen rechtzeitig weit aufgemacht, um den Weg in eine leidlich gerechte Ordnung freizubekommen.

3.

An warnenden Stimmen hat es doch in ihren eigenen Reihen nicht gefehlt. Jene Männer und Frauen haben, bei allem, was man gegen sie ins Feld führen mag, auch frühzeitig gesehen, daß man der sog. sozialen Frage *in* ihrer Vielgestaltigkeit mit den Mitteln der Freiwilligkeit und der persönlichen Hilfe nicht beikommen kann, nachdem es sich längst um mehr als um die Behebung einzelner persönlicher Nöte handelte. Solche gibt es natürlich auch, Aber die Krisen der modernen Wirtschaft, das Elend im Verfolg von Kriegen, die gewaltsamen Vermögensumschichtungen usw. waren und sind ja etwas völlig anderes. Und noch etwas haben sie gesehen, daß es sich bei der sozialen Frage nicht einmal in erster Linie um eine »Lohnfrage«, sondern um die Integration ganzer Schichten handelte, die als die schwächeren auf der Schattenseite des Lebens standen, um ihre Stellung als gleichberechtigte und gleidigeadieece Bürger. Daß Kirchen und Gemeinschaften im Bann bürgerlidier Vorstellungen von einer natürlichen Rangordnung, die in Wahrheit gar nicht »natiirlich«, sondern historisch geworden ist, in diesem Punkt, die Ordnung als soldie betreffend, sich lange Zeit sehr reserviert zeigten, ist ihre Schuld. Aber selbt, wenn es sich um Lohnfragen gehandelt hätte, wer sagt denn, daß es kein Recht auf einen gerechten Lohn gibt? Die Bibel doch nicht. Man kann sich in der Frage Jakobus-Paulus auch nicht einfach auf die Seite des Apostels Paulus zurückziehen. G. Eichholz hat sicher recht, wenn er in seiner Schrift »Jakobus und Paulus« (München 1953) schreibt, daß »in der Begrenztheit und Offenheit für Jakobus« sich ein »Pestgefahrensein auf einem paulinischen Gleis anzeigen« könnte, ja »darüber hinaus, daß wir auch Paulus noch nicht bis zum letzten verstanden haben« (S. 51). Dabei mag dahingestellt bleiben, ob man wirklich sagen kann, daß die evangelische Kirche mit der Verkündigung des Apostels Paulus »vö1lig verwachsen« gewesen ist. Ich halte das für eine reichlich kühne Behauptung, nachdem die Kirche sich doch immer wieder prächtig mit a1lerhand Arten und Unarten einer natürlichen Theologie, mit Humanismus, Idealismus, Romantik, dem Positivismus der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, mit Nationalismus, zeitbedingtem Patriarchalismus (in Deutschland), Demokratismus (in den angelsächsischen Ländern) usw. usw. vertragen hat. Wir sollten, wenn wir schon die Frage stellen, warum das christliche Denken in den sozialen Fragen der Kirche »nicht stärker ans Herz gegriffen« hat, mit der Auskunft, das hänge mit dem »Wesen der evangelischen Kirche« zusammen, vorsichtig sein. Es hängt für die Glaubwürdigkei der Kirche einiges davon ab, nichts abzuschwächen oder auch nur zu stilisieren und die mannigfachen Versager, die Enge und Uberängstlichkeit, Kleinbürgerlichkeit und Weltförmigkeit nicht zu bagatellisieren. Es nützt auch nichts! Wer sehen will, sieht doch, daß diese Blickverengung und diese Gebundenheit längst noch nicht überwunden ist, jedenfa1ls in den Gemeinden noch nicht. Da kann man allerdings, trotz aller theologischen Bemühungen, diese Dinge klarzubekommen, immer noch die Ansicht hören, alles, was Recht heißt, stehe zum Wesen der evangelischen Kirche in unversöhnlichem Gegensatz. Dabei liegt auf der Hand, daß weithin überhaupt Klarheit und Ordnung in den Beziehungen von Menschen nur dadurch möglich sind, daß es Recht, wirkliches, gutes Recht gibt. Wenn es das nichr gäbe, wären wir von der Willkür gutwilliger oder böswilliger Menschen abhängig. Was das aber heißt, darüber kann man in dem, was die Bibel über die Natur des Menschen, über das »Dichten und Trachten des menschlichen Herzens« sagt, einiges erfahren. Es war deshalb nicht nur tatsächlich, sondern auch theologisch gesehen ein Irrtum, anzunehmen, die soziale Frage habe christlich gesehen mit der Frage nach dem

richtigen Recht nichts zu tun. Allmählich lernen wir das begreifen. Zwar war es ein etwas langwieriger und folgenschwerer Weg bis dahin. Und manchmal fragt man sich angesichts man-

D. *t».* *F. Karrenberg*

cher guten Ansätze: Mußte das sein? Aber wenn er uns aus Enge und Einseitigkeit, Schwerfälligkeit und Gebundenheit hinausführt, wollen wir wohl froh und dankbar dafür sein.

VelbertlRhld., Parkstraße 4

Literatur

WELTWEITE SOZIALE REVOLUTION

Die angekündigte Berichterstattung über wichtige Aufsätze in ausländischen Zeitschriften beginnen wir in dieser Nummer mit einem Bericht über einen Aufsatz unseres ständigen Mitarbeiters *[,* C. *Bennett,* Professor für systematische Theologie in New York, in der *»Ecumenical Review",* Genf, Oktober 1956 (der englischen Vierteljahrsschrift des Weltkirchenrates). Er trägt den Titel: »Die christliche Antwort auf die soziale Revolution« und scheint uns ein ausgezeichnetes Beispiel für die Wandlung der alten amerikanischen »social-gospel«-Theologie zur »realistisdien« sozialen Verkündigung in Amerika zu sein, deren wichtigste Repräsentanten Reinhold Niebuhr und Bennett selbst sind.

B. beginnt mit einem überblick über die sozialen Revolutionen der Gegenwart einschließlich der Erhebung früherer Kolonialvölker und der Farbigen in gemischten Gebieten. Sowohl auf der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz als auch auf der anglikanischen Lambeth-Konferenz wurde 1948 nachdrücklich auf die Schuld der Christen hingewiesen, die solchen Bewegungen in der Vergangenheit verständnislos gegenüberstanden - von wenigen Ausnahmen abgesehen. Die Theologie muß sich hier von den »Facrs« korrigieren lassen, in diesem Falle: »Gerade die Tatsache radikaler sozialer Wandlungen hat die Verbindung zwischen allgemein anerkannten Vorstellungen der göttlichen Vorsehung und dem -status quo, zerbrochen. Man kann heute niemandem mehr einreden, daß der Wille Gottes identisch ist mit den traditionellen Formen der Herrschaft und Vormachtstellung, die zerstört wurden oder schon moralisch diskreditiert sind.« So mußten in den USA konservative Theologen im Süden lernen, daß Sklaverei nicht eine Ordnung Gottes ist, während man im Norden den Unterschied zwischen dem laissez-faire-Kapitalismus und Gottes Gesetzen erkennen mußte. Der Radikalismus des Evangeliums muß aufs neue entbunden werden, und zwar nun auch in politischer Weise (obwohl das im neutestamentlichen Zeitalter nicht der Fall war). B. beruft sich auf *K. Barths* Äußerung in »Christengemeinde und Bürgergemeinde«: weil »des Menschen Sohn gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren ist«, muß sich die Christengemeinde für »die nach ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stellung Schwachen und dadurch Bedrohten« einsetzen. Es geht um soziale Gerechtigkeit.

B. geht dann zunächst auf das Verhältnis der Gerechtigkeit zur Liebe ein: letztere ist nie ausreichend, sondern muß die Gerechtigkeit durchdringen. Liebe ohne Gerechtigkeit ist nicht gegen die Versuchung des Mißbrauchs der eigenen Macht gefeit. Die Gleichheit der Menschen vor dem Recht basiert theologisch auf Gottes Liebe, die allen in gleicher Weise gilt, und darauf, daß alle in gleicher Weise Sünder sind. Die christliche Liebe wird sich hier immer wieder die Frage vorlegen müssen: »Warum suche ich mich selbst davon zu überzeugen, daß mir soviel mehr zusteht als andern Menschen?« - In ähnlicher Weise stellt B. eine Verbindung zwischen der Freiheit des Christenmenschen nach dem Neuen Testament und der äußeren politischen Freiheit her: wo die erstere recht gepredigt wird, wird die andere bereits ergriffen, zumindest vorbereitet. »Und doch wurde dieser Weg von der christlichen zur bürgerlichen Freiheit oft von den Christen selbst versperrt.« Besonders wichtig ist heute die Freiheit vom Terror über die Gewissen, für die schon Luther eingetreten ist; denn dieser Terror zwingt Menschen, ihr eigenes Gewissen zu verleugnen. »Ist es nicht deutlich, daß die Einrichtungen der religiösen Freiheit nicht leben können ohne andere Formen bürgerlicher Freiheit« - und umgekehrt?

Die realistische Theologie muß A. Lincoln recht geben: »Kein Mensch ist so gut, daß er einen andern ohne dessen Zustimmung regieren dürfte.«

B. betont danach (im Sinne der Bangkok-Konferenz 1949) die Unterscheidung zwischen der Revolution, die notwendig ist, und ihrer kommunistischen Form. Es sei - gerade angesichts der Erfolge der kommunistischen Propaganda in vielen »unterentwickelten« Ländern – bedauerlich, daß es heute noch so schwer sei, die bessergestellten Völker zu einem rechten Verständnis dieser Welt-Revolution zu bewegen. Gewöhnlich begänne dort das Interesse erst, wenn die Furcht überhandnimmt; es beruht also nicht »auf Verständnis oder Sorge für die menschlichen Problemes, für die nach der Erwartung vieler der Kommunismus die Antwort bereithält. Während der Kommunismus »Freiheit als ein Nebenprodukt einer erfolgreichen Tyranneie verspricht, wird der Christ nie vergessen dürfen, »daß Menschen in ihrem Stolz und ihrer egozentrischen Einstellung auch fernerhin neue wirtschaftliche und politische Systeme verdrehen werden, und daß gesellschaftliche Verbesserungen zum Teil davon abhängen, wieweit wir jeweils der neuen Versuchungen gewahr werden, die sich mit neuen sozialen Verhältnissen einstellen«, Der Fehler der Kommunisten ist nicht der, daß sie die tatsächlich vor sich gehende Weltrevolution bejahen, sondern daß sie sie idealistisch und rationalistisch verfälschen. Andererseits kann »fanatischer Antikommunismus die rechte christliche Antwort auf die Revolution als solche verfälschen«, ja sogar den Verlust der Freiheit heraufbeschwören.

Zum Schluß setzt B. sich mit den Warnungen sogenannter »Neu-Konservariver« auseinander, z, B. der Warnung vor einer »totalitären« – weil im schlechten Sinne egalitären - »Demokratie«: Wenn die Freiheit hier nicht erstickt werden soll, müssen kräftige nicht-politische Gemeinschaften am Leben erhalten werden. Deshalb ist es gefährlich, wenn der Staat zur politischen auch die wirtschaftliche Macht völlig kontrolliert, obwohl man heute seine Verantwortung für die allgemeine Wohlfahrt nicht mehr bestreiten sollte. B. tritt deshalb dafür ein, die alten Vorstellungen von »Kapitalismus« und »Sozialismuse fallen zu lassen, die heute weithin ihren Sinn verloren haben, und sich statt dessen einzusetzen für eine »gemischte Wirtschaft«. Mit allen diesen Fragen werden wir uns in der Zeitschrift für Evangelische Ethik noch eingehend befassen. Im ganzen ist Bennett bereit, auf die Warnungen der Neu-Konservativen zu hören, weil sie nötige Korrekturen anbringen können. Die grundlegende Revolution können sie aber nicht aufhalten. »Leute, denen es gut geht, können es sich leisten, auf eine besser ausbalancierte Politik zu warten, aber diejenigen, die die Last sozialen Unrechts tragen, werden sicher auf schnellere, entschiedenere und sogar einseitigere Aktionen dringen. Unsere Hoffnung sollte sein, daß in der Kirche keine von diesen Gruppen ihre sozialen Ziele einfrieren läßt durch soziale Dogmen oder ideologische Illusionen.e

W.Sch.

Helmut Thielicke: Theologische Ethik. Zweiter Band. Entfaltung. 1.Teil. J. C. B. Mohr 1955. 644 S., brosch. 33,40 DM, Ln. 37,40 DM.

Vor wenigen Jahrzehnten konnte man bisweilen in Deutschland die Klage hören, die theologische Ethik kümmere sich kaum um die konkreten Lebensfragen und praktischen Entscheidungen. Sie verblieb beinahe völlig in der dünnen Luft der prinzipiellen Erörterungen. In dieser Hinsicht hat sich die Lage gründlich geändert. Die tradierten »christlidien« Selbstverständlichkeiten der »westlichen« Kulturwelt sind zerbrochen oder wenigstens problematisiert. Die Ratlosigkeit des heutigen Menschen, der Kampf der Ideologien hat endlich eine gründliche Umstellung erzwungen.

Insofern ist es keine überraschung, daß eine neue theologische Ethik lebensnahe ist. Und doch muß man gerade dieser Ethik von Thielicke das Lob zollen, daß sie in dieser Hinsicht wohl alle sonstigen Leistungen übertrifft, die leider unvollendete Ethik von Bonhoeffer vielleicht ausgenommen. Man spürt es dem Verfasser an, wie tief er die Problematik der nazistischen Zeit und der verhängnisvollen Jahre nach 1945 miterlebt hat, und wie er auch, freilich in seiner etwas unproblematisch »westlichen« Weise, den Kampf zwischen Osten und Westen wahrhaftig nicht

nur als Zuschauer kennt. Die Probleme, die sich in diesem Werk anmelden, sind keine ausgeklügelten oder nur tradierten, sondern gerade diejenigen, die einem heutigen Menschen, vor allem einem Deutschen, wirklich Ernst sein müssen. Bisweilen fragt man sich jedoch, ob Thielicke sich nicht zu einseitig mit den extremsten Konfliktsituationen beschäftigt. Er behauptet, sie seien gewöhnlich von den Theologen vernachlässigt worden, und verweist gegensätzlich auf die Arbeitsweise der Juristen. Hier muß doch zweierlei bemerkt werden: Erstens ist die Aufgabe der Juristen naturnotwendig anders ausgerichtet als die der Theologie (das sollte eine Binsenwahrheit sein); und zweitens sind ja doch die ganze lutherische Lehre von den beiden Reichen und die modernere Rede von der Eigengesetzlichkeit der Ordnungen Versuche, die Problematik des christlichen Lebens in diesem Äon ernst zu nehmen. Ich könnte vielleicht auch auf die Arbeiten von Reinhold Niebuhr hinweisen. So eingehend wie Thielicke es tut, ist zwar diese Problematik kaum sonst erörtert worden. Das ist ein Lob, aber auch ein Warnungszeichen. Es kann auch eine Versuchung sein, sich mehr oder weniger scharfsinnig und überaus umständlich in diese außergewöhnlichen Fragen hineinzuarbeiten. Die eigentlichen, alltäglichen Probleme auch des heutigen Menschen sind doch in der Regel dieselben wie die seiner Vorfahren. Auch trifft es nicht immer zu, daß die Grenze der für die Erkenntnis fruchtbare Ort ist (5. 305).

Verf. versucht einen neuen Zugang zu den ethischen Problemen zu finden. Gewöhnlich, so behauptet er, läßt man sich die Probleme dadurch stellen, daß man sich rein phänomenologisch die verschiedenen Erscheinungen der Existenz des Menschen geben läßt, und dann erläutert man mit oder ohne Beihilfe der betreffenden Fachwissenschaften die gegebene Sachlage, um schließlich theologische Randbemerkungen hinzuzufügen. Statt dessen versucht Th., mit theologischen Fragestellungen an die Phänomene heranzukommen. Das bedeutet für diesen ersten Teilband der »Entfalrung«, daß der erste große Hauptabschnitt (5. 56-327) die „Konfliktsituation« (zunächst »das ethische Problem des Kompromisses« und dann die Problematik der »Grenzsituation«) behandelt, während der zweite Abschnitt (5. 328-621) in mehr traditionsgemäßer Weise "Das Verhältnis zur Welt in seinen wesentlichen Bezügen" zum Thema hat, was vorläufig (eine Fortsetzung ist beabsichtigt) bedeutet, daß das Verhältnis des Christen zur Arbeit und zu bestimmten Problemen des politischen Lebens zur Erörterung kommt. Sehr verschieden von der sonstigen Anordnung ist also das hier Dargebotene doch nicht. Und wo wirklich ein neuer Zugang zu den Problemen durchgeführt worden ist, fragt man sich, ob damit die Klarheit der Problembehandlung gefördert wurde. Darf man wirklich so heterogene Fragen wie das Problem der Masse, den homiletischen Kompromiß und die verschiedenartigen Kompromisse angesichts der Wahrheitsfrage zusammenwerfen und dann schließlich, als trüge das etwas zur Erhellurig bei, das Ganze mit einigen Bemerkungen über das Gesetz Gottes und das Evangelium als »Kompromiß« beenden? übersichtlicher ist das Buch dadurch nicht geworden. Und ich gestehe, daß ich hier einem schwedischen Rezensenten, Dr. Hillerdal (Svensk teologisk kvartalsskrift, 1956, S. 272 ff.) beistimmen muß, wenn er klagt, daß es dem Verfasser an systematischer Kraft für die geplante Neugestaltung gefehlt hat. übrigens stellt man fest, daß Thielicke, beinahe ebenso wie die von ihm kritisierten Vorgänger, immer wieder zunächst fragen muß, wie dies oder das von humaner Seite bewertet wird, um auf diesem Hintergrund nun klarzumachen, welches hier die theologische Stellungnahme sein muß. Das kann nicht anders sein, wenn man wie Thielicke in allem Ernste von dem unentwirrbaren Ineinander von Schöpfung und Sünde weiß und (m. E. mit Recht) nicht die Barth'sdie Analogielehre mitmachen kann.

Das Buch, wie es nun einmal ist, ist vor allem eine wirklich dankenswerte Leistung. Mit großer Energie, bisweilen könnte man von einem virilen Eigenwillen reden, und mit wirklichem Spürsinn dringt Verf. in die schwierigsten Probleme ein. Wichtig ist ihm, immer klarzumachen, wie die Vernebelung dieses Äons den eindeutigen Lichtstrahl des geoffenbarten göttlichen Willens zu einer diffusen Lichtwolke macht. Wer das Wesen dieses Äons einigermaßen ernst nimmt, kann nimmermehr mit dem Begriff einer lex naturalis etwas schaffen. »Die Welt ist zu Reich-Gottes-fremd, als daß sie die Bergpredigt einfach als ihre Verfassung zu übernehmen vermödrte« (S.534).

Da die Lehre von den beiden Äonen eine so entscheidende Rolle spielt (m. E. mit Recht), fragt man sich aber, inwieweit wir von dieser Lehre aus eine wirklich durchgreifende Auseinandersetzung mit der lutherischen Lehre von den beiden Reichen bekommen. Wichtige Dinge werden gewiß hier vorgeführt wie ja auch schon im 1. Band (vor allem 1. S. 583 ff. und II. 1. S. 305 ff.). Wo einige Luther-Interpreten diese beiden »Lehren« einfach identifizieren, redet Thielicke mit großer Klarheit von »dem Fehlen des eschatologischen Bezuges der Zwei-Reiche-Lehre« (S. 314 vgl. I S. 602, wo von »einer ganz offensichtlich vorhandenen Enteschatologisierung der Bergpredigt« bei Luther die Rede ist). Und doch hält Thielicke an dieser verhängnisvollen lutherischen Lehre fest, wenn auch, wie er es einmal mit Recht sagt, in einer gegenüber Luther gesicherten, weitergedachten. geläuterten Gestalt. Der Staat vor allem bleibt auch bei Thielicke »Weltreich«, und der heutige Totalitarismus wird verklagt, weil er den Staat nicht als »bloßes« Weltreich hinnimmt. Vom Kampf des neuen Äons gegen den alten, vom Kampf für die Königsherrschaft Christi auch im sogenannten (Fehlgenannten) Weltreich spürt man deshalb wenig. »Weltliche Dinge sind weltlich zu behandeln«, heißt es programmatisch S. 137.

Daher kommt es wohl, daß man in diesem gewissermaßen überaus modernen Buch immer wieder einen Hauch von Konservatismus und Bürgerlichkeit empfindet. Bisweilen wird man in unangenehmer Weise an das Zeitalter Bismarcks erinnert. Die erstaunliche Behauptung, daß die kommunistische Welt von heute eine »viel grausigere Gestalt des totalen Staates« als der Nazismus von gestern uns zeigt (s. S. 544), ist wohl von hier aus zu verstehen. Auch, um ein ganz anderes Beispiel zu erwähnen, die oberflächliche Aburteilung des amerikanischen Versuches, gegen den Alkoholismus mit Prohibitions-Gesetzgebung zu kämpfen (S. 419), ist wohl hierfür symptomatisch, obwohl Thielicke mit halbem Recht auf ein oberflächliches Menschenbild bei den amerikanischen Christen hinweist.

Eins leuchtet mir gar nicht ein: Wie kann man auf der einen Seite etwa von der in der illegalen Judenhilfe übernommenen Schuld reden - wir Dänen haben in dieser Hinsicht zweifelsohne in der Regel keine Schuld gespürt! - (5. 283 oder S. 285: »die ethisch so fragwürdige, wenn auch der Agape entstammende Illegalität - wie etwa die mit Lügen und Fälschungen arbeitende judenhilfe«) und auf der anderen Seite behaupten, daß das Amt des Soldaten, der Wunden schlägt, Gott ebenso heilig sei wie das Amt des Arztes, der Wunden heilt (S. 359)? Ich rühre aber hier so große Probleme an, daß ich in dieser Besprechung keine Möglichkeit habe, sie gründlich zu erörtern, so wichtig das gerade wäre.

Etwas, was in diesem Zusammenhang wesentlich ist, möchte ich doch noch erwähnen: Trotz der ganzen theologisch-anthropologischen Grundeinstellung dieses Buches scheinen mir starke überbleibsel eines legalistischen Verständnisses des Begriffs der Sünde vorhanden zu sein. Immer wieder werden »die Gebote« als Gegebenheiten hingenommen; es gebe »übergangene Gebote« (5. 271); man müsse bisweilen »die Demonstration der Wahrheit um ihrer selbst willen vollziehen« (5. 161) usw. So gibt es auch gemäß Verf. »peccata in re« (S. 281), ohne daß es dem Leser klar wird, wie das sich etwa zu Röm. 14, 23 und 13,8 verhält. Daher kommt es wohl, daß der so wichtige und so stark hervorgehobene Begriff des Kompromisses, soviel ich sehe, nicht in befriedigender Weise geklärt wird. »Der Kornpromiß ist keine Entschuldigung, sondern Teilhabe an der überpersönlichen Schuld dieses Äons«, lautet ein wichtiger Satz (5. 80). Das ist richtig. Ist es aber nun auch *ganz* richtig? Oder war es kein »Kompromiß«, daß der Herr während seines irdischen Lebens sich nahezu völlig auf ein Wirken innerhalb des eigenen Volkes beschränkte? Und wenn ja, wie dann?

Und dann noch ein paar Randbemerkungen: Obwohl es ganz richtig ist, daß die Würde des Menschen in seiner »fremden Würde« besteht, d. h. darin, daß er von Gott losgekauft worden ist, geht es m. E. nicht an, zu behaupten, daß in einem atheistischen Staat der Mensch nicht mehr als Mensch geachtet werden kann, daß er notwendigerweise zum Produktionswerkzeug erniedrigt werden muß usw. (5. 503 und öfter). Das ist, wenn ich richtig sehe, einfach eine agitatorische übertreibung. Und wo der Verfasser ausgiebig dagegen protestiert, daß der Wohlfahrtsstaat die Not der Arbeitslosigkeit dadurch »bewältigen« möchte, daß die Arbeitslosen reichlich versorgt werden, während doch die tiefere Not eines arbeitslosen Lebens bleibt, fragt man sich,

gegen wen er eigentlich polemisiert. Wo in aller Welt gibt es einen so oberflächlich denkenden Wohlfahrtsstaat?

So könnte man eigentlich fortfahren. Dadurch entstünde aber ein *ganz* schiefes Bild des Buches. Es ist bei allen Schwächen eine wirkliche Leistung. Kein Theologe oder theologisch interessierter Laie, der mit der Problematik der Ethik in der heutigen Zeit ringt, kommt um dieses Buch herum. Einig oder uneinig wird er immer wieder das Buch heranziehen müssen. Es könnte straffer, klarer, mehr durchgearbeitet und somit auch wesentlich kürzer und übersichtlicher sein. So wie es ist, zwingt es aber dem Leser das hohe und bei dicken Büchern seltene Lob ab, daß man sich nach der Fortsetzung sehnt.

Prof. Dr. N. H. Sille *Kopenhagen*

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Auflage. Bd. I, 1.-6. Lieferung. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1956/57.

Die ersten Lieferungen der völlig neu bearbeiteten 3. Auflage dieses bekannten Standardwerkes liegen nun vor. Wir werden künftig die wichtigsten Artikel nach ihrem Erscheinen in unserer Bibliographie unter dem entsprechenden Sachgebiet notieren; eine Besprechung des Werkes ist für einen späteren Zeitpunkt vorgesehen.

Bibliographie

SOZIALE FRAGEN, ARBEIT, BERUF

In die Bibliographie werden in der Regel stets nur Titel aufgenommen, die in den letzten beiden Jahren erschienen sind.

1. Sozial/ragen

Alberts, Karl: Soziale Fragen aus kirchlicher Sicht. Bielefeld: Bechauf 1956. 62 S., 2,- DM.

Bogs, Walter: Grundfragen des Rechts der sozialen Sicherheit und seiner Reform. Berlin: Duncker & Humblot 1955. 144 S., 12,- DM.

Boulard, Fernand: Primeros passos en Soziologia religiosa, Madrid: Surge 1955. 158 S., 32 pts,

Braun, Heinrich: Motive sozialer Hilfeleistungen. Frankfurt a, M.: Klostermann 1955. 165 S., 14,50 DM.

Conze, Werner: Das Ende des Proletariats. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 1956/1, S. 62-66.

Grosland, G. *A. R.:* The Future of Socialism, Jonathan Cape 1956. 42/-s.

Delgérée, Albert: Politique sociale et integration europeenne, Liège: Georges Thone 1956. 206 S.

Duff, Edward: Soeial Thought of the World Counеil of Churches, London: Longmans, Green & Co. 1956. 344 S., 25/-s.

Hartley, Eugene L. u. Ruth E. Hartley: Die Grundlagen der Sozialpsychologie. Berlin: Rembrande-Verlag 1955. XXI, 514 S., 26,80 DM.

Lange, H. M. de: Sociaal-economisehe kroniek. Wending 1956/4, S. 255-264.

Lindesmith/Strauß: Soeial Psychology. New York: Dryden Press 1956. XVI, 703 S.

Mal/ory, j. R.: Social Credit and the Federal Power in Canada. Toronto: University Press 1956. XIV, 204 S., 40/-s.

McNaughtan, Arthur: Suggestion: Its Value in Business and Soeial Life. Kingswoods Elliot 1956. 120 S., 6/- s,

Parsons/Bales: Family Socializarion and Interaction Process, London: Routledge 1956. 458 S., 30/-s.

Petry, Ray C.: Chrisrian Esdiarology and Social Thought, New York: Abingdon 1956. 415 S., 5$.

Schasching, Johann S*t.*. Katholische Soziallehre und modernes Apostolat. Innsbruck - Wien - München: Tyrolia 1956. 185 S., 6,80 DM.

Scheucb, Erwin K.: Internationale Entwicklungstendenzen in der heutigen Soziologie. Gewerkschaftliche Monatshefte 1956/11, S. 657-662.

Schulz, Klaus-Peter: Luther und Marx im Spannungsfeld unserer Zeit. Stuttgart und Düsseldorf: Ring-Verlag 1956. 54 S., 2,50 DM.

Thieding, Fr.: Das soziale Mosaik. Hamburg: Hamburger Krzteverlag 1956. 360 S., 26,80 DM.

Utz, A. F.: Die soziale Natur des Menschen. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1956/1.

Wiese, Leopold von: Das Soziale im Leben und im Denken. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1956. 79 S., karr. 6,- DM, Lw. 8,- DM.

Wirth, Louis: Community Life and Social Poliey. Chieago: University Press 1956. 431 S., 6$.

2. Arbeit und Beruf*

Anima, Maria: Die Frau in der Zukunft. Jungholz/ Wertadt: Charlotten-Verlag 1955. 207 S., 6,50 DM.

Aralowez, N. D.: Die Arbeit der Frau in der Industrie der UdSSR. Berlin: Tribüne 1956. 189 S., 4,- DM-Ost.

Das Tor zur Arbeitswelt. Düsseldorf: Walter Rau 1957.320 S., 14,80 DM.

Dubreuil, Hyacinthe: Des robots ou des hommes? Paris: Grasset 1956. 336 S., 870 Hrs.

Egenschied, Richard: Mensch und Leistung. Hamburg: Furche-Verlag 1956.176 S., 12,80 DM.

Girardeau, Emile: Le Progres tedtnique er 130 personnalité humaine. Paris: Plon 1955. 362 S., 990 ffrs.

Hofmann, Werner: Die Arbeitsverfassung in der Sowjetunion. Berlin: Duncker & Humblot 1956. XVII, 542 S., br. 39,60 DM, Lw. 43,60 DM.

Kasnacich-Schmidt,].: Die gesellschaftlichen Folgen der Automatisierung. Gewerkschaftl. MonatsheA:e 1956/7, S. 492-496.

Klein,].: The Study of Groups. London: Routledge & Kegan Paul 1956. 25/-5.

Krelle/Haller: Lohnhöhe und Beschäftigung. Berlin: Duncker & Humblot 1955. 79 S., 6,60 DM.

Mierke, Karl: Wille und Leistung. Görringern Verlag f. Psychologie 1955. 295 S., 28,60 DM.

Mills, C. *Wright:* Mensdten im Büro. Köln-Deutz: Bund-Verlag 1955. 488 S., 15,80 DM.

Münke, Stephanie: Die Armut in der heutigen Gesellschaft. Berlin: Duncker & Humblot 1956.139 S., 10,60 DM.

Orelli, Aloys von: Die Frau und das geistige Schaffen des Mannes. Reformatio 1956/8, S. 404-414.

Rondet, Henri: Die Theologie der Arbeit. Würzburg: Echter 1956. 67 S., 2,40 DM.

Schairer, Reinhold: Aktivierung der Talente. Düsseldorf: Diederichs 1956. 150 S., 9,50 DM.

Scharmann, Theodor: Arbeit und Beruf. Tübingen: Mohr 1956. XII, 324 S., br, 22,50 DM, Lw. 26,50 DM.

Speck, Otto: Kinder erwerbstätiger Mütter. Seueegart: Encke 1956. VIII, 141 S., 9,80 DM.

Teaf, M. und Franck, Peter G. (Hrsg.): Hands across frontiers. Leyden: Sijehoff 1956. 579 S., 20.90 hf!.

Wenke, Hans: Humanistische Bildung und Berufsleben. Universitas 1956/9, S. 897-904.

3. Betrieb und Gewerkschaft

Betriebsklima. Eine industriesoaiologisdie Untersudtung aus dem Ruhrgebiet. Frankfurt a, M.: EuropäisdteVerlagsanstalt 1955.120 S., 12,-DM.

Briefs, Goetz: Das GewerksdtaA:sproblem gestern und heute. Frankfurt a. M.: Knapp 1955. 102 S., 7,80 DM.

Dahrendorf, Ralf: Industrie und Betriebssoziologie. Berlin: de Gruyter 1956. 120 S., 2,40 DM.

Die menschliche Verantwortung füreinander. Augsburg: Winfried-Werk 1956. 192 S., 5,60 DM.

Engel,]*osej:* Das Unternehmen zwisdten sittlidter Verantwortung und wirtschaftlicher Notwendigkeit. Freiburg: Herder 1956. V, 141 S., 6,80 DM.

Erdelyi, Michael: Einführung in die Wirtschafts- und Betriebspsychologie. Göttingen: Verlag für Psychologie 1955. 300 S., 28,80 DM.

Fischer, Guido: Partnerschaft im Betrieb. Heidelberg: Quelle & Meyer 1955. 189 S., 12,80 DM.

Heinrich, Walter: Die Stellung des Unternehmers in der heutigen Gesellschaft. Universitas 1956/9, S.935-940.

Potthoff, Erich: Betrieb und Gesellschaft. Die Neue Gesellschafe1956/5, S. 3-16.

Schäfer, Erich: Die Unternehmung. Köln und Opladen: WestdeutsdterVerlag 1956. 420 S., 27,- DM.

Bemerkungen des Schriftleiters

Der Beitrag *E. Wolfs* wird als ein Versuch begrüßt werden, das Verhältnis zwischen der Intoleranz des Offenbarungsanspruches Gottes und der durch die Liebe gebotenen Toleranz gegen den Mitmenschen zu klären. — Mit *H. Greevens* Arbeit legen wir erstmals eine neutestamentliche Spezialuntersuchung vor. Die auch im evangelisch-kirchlichen Raum einsetzenden gesetzlichen Regelungen z, B. in Sachen Wiederverheiratung Geschiedener werden in ihrem Lichte freilich recht problematisch (bes. S. 116ff.). - — Zu O. *Pipers* Fragen an die Ethik als Lehre und die heutige evangelische »Öffentlichkeits«-Arbeit hat F. Karrenberg eine Antwort in Aussicht gestellt, die wir gern mit etwaigen Leserbeiträgen veröffentlichen würden. — *F. Karrenbergs* Stellungnahme zu einer Veröffentlichung von Bischof *Dibelius* über die soziale Frage wird durch die Berichterstattung über]. C. *Bennetts* Aufsatz ergänzt. Das Thema wird uns weiter beschäftigen. - Die Seitenzählung wurde versehentlich in Heft 2 nicht fortgesetzt; wir haben trotzdem Heft 3 so durchgezählt, als wäre es geschehen. *W. Sch.*

• Eine Bibliographie über Atom, Wirtsdtaft und Automatisadon folgt später.

Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

DIE EINHEIT DES CREDO UND DIE ESCHATOLOGIE

Auf der letzten Weltkirchenkonferenz zu Evanston (USA) im August 1954 und in ihren Sektionen ist, veranlaßt durch ihr Thema: »Christus die Hoffnung der Welt«, leidenschaftlich um die Frage gerungen worden, ob und welche Bedeutung die christliche Hoffnung auf die kommende Gottesherrschaft für das Handeln der Kirche in der Welt habe, ob die Arbeit der Kirche für den Frieden unter Rassen und Klassen, ihr Mühen um soziale Gerechtigkeit und die Bewahrung des Menschen in seiner Personalität und Freiheit notwendiger- und legitimerweise mit dieser Hoffnung verbunden oder sogar in dieser begründet werden müßte. Dieses Gespräch blieb unabgeschlossen; auch die Kritik an Evanston hat es bisher nicht wesentlich gefördert, da sie sich keineswegs immer entschieden dieser Frage gestellt hat. Um so mehr ist es geboten, dies Gespräch im Blick auf die vielfältigen Bemühungen um die christliche Sozialtheologie und Sozialethik und deren rechte theologische Begründung fortzusetzen. Es ist zur Zeit vor allem dadurch belastet, daß die verschiedensten, konkurrierenden Aussagen über die Basis und den Ausgangspunkt der christlichen Soziallehre gemacht werden, was eine nicht geringe Verwirrung hervorruft. Leicht könnte die in der Überschrift angegebene Absicht des Verfassers so verstanden werden, als wolle er diese Verwirrung seinerseits vergrößern, daß er den so heißumstrittenen, eschatologischen Gesichtspunkt als den einzigen ins Feld führen wolle, der den Aufbau der christlichen Sozialethik möglich machen werde.

Allein so verhält es sich nicht. Wenn die einen die Sozialethik primär auf der Inkarnation, andere auf Kreuz und Versöhnung, wieder andere auf der Auferstehung und der in dieser fundierten Christusherrschafl, noch andere endlich auf der Gegenwart des Heiligen Geistes und seinen Gaben aufbauen wollen, so haben alle diese recht und unrecht zugleich.

Recht, insofern sie entscheidende Heilstaten Gottes in Christus hervorheben, unrecht, insofern sie diese gegenüber anderen isolieren und einseitig geltend machen. In Wirklichkeit aber müssen alle drei Artikel des Credo Apostolicum zur Geltung gebracht werden, und zwar in ihrem inneren, organischen theologischen Zusammenhange, in ihrer Einheit, aus welcher heraus sie die Offenbarung Gottes des Vaters und die Verwirklichung des von Gott gewollten Heils in seinem Sohne Jesus Christus verkündigen und bekennen.

Dieser Zusammenhang, diese Einheit muß nun wechselweise von jedem der drei Artikel her gesehen und formuliert werden. Dazu ist allein eine wahrhaft trinitarische Theologie imstande. Man kann demnach die christliche Ethik und die christliche Soziallehre weder nur auf der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre noch nur auf der Lehre von der Heiligung aufbauen, weder ausschließlich auf der Lehre von der Inkarnation noch allein auf der

Lehre von der eschatologischen Vollendung der Gottesherrschaft. Wohl aber muß jeder dieser Gesichtspunkte ein Element sein, das sich überall und im Ganzen der christlichen Sozialethik auswirkt.

Wenn wir also von der produktiven Bedeutung der Eschatologie für die Sozialethik sprechen, dann bedeutet dies keinesfalls, daß wir die eschatologischen Aussagen *an die Stelle* des Ganzen der christlichen Theologie und Botschaft setzen wollten, wie es andererseits auch unmöglich sein sollte, den 1. oder den 2. Artikel des Credo zu isolieren und an die Stelle des Ganzen zu setzen. Es handelt sich vielmehr darum, den das Ganze der Botschaft und des Credo durchwirkenden Zug sichtbar zu machen, der im 1. wie im 2. Glaubensartikel ebenso ein eschatologischer genannt werden muß wie im dritten. Denn die Schöpfung zielt ja über Sünde und Tod hinweg auf die neue Schöpfung, auf das Reich der Herrlichkeit. Die Sendung Christi ist von der Inkarnation angefangen bis zur Erhöhung eine eschatologische Tat Gottes und eine eschatologische Wirklichkeit inmitten der Sünde, unter der Herrschaft des Todes, indem sie Heil und Leben bringt. So darf wiederum auch von der Schöpfung nicht so geredet werden, als hätte sie nichts mit der eschatologischen Wirklichkeit und mit der endzeitliehen Stiftung und Sammlung des Volkes Gottes, der Kirche, zu tun. Die Erschaffung des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft zielt auf das Volk, das Gottes heiliges, erwähltes Volk und Eigentum werden soll und wird. Schon diese kurzen Andeutungen können zeigen, daß wir die traditionellen Gegensätze zwischen einer mehr naturrechtlich und einer mehr eschatologisch denkenden Theologie überwinden müssen.

Wenn wir von der Einwirkung der Eschatologie auf die Sozialethik sprechen wollen, so kommt sehr viel auf das rechte Verständnis des *Habens* und *Ho/fens* an-. Was wir mit Dank gegen Gottes Gnadentat über das »Haben« des Glaubens, über vergangenes und gegenwärtiges Wirken des Heiligen Geistes sagen dürfen und müssen, das muß gleichwohl innerhalb der eschatologischen Gesamtperspektive gesagt werden. Wir »haben« den Anfang dessen, was wir als Vollendung und Erfüllung aller göttlichen Verheißung und Taten erhoffen und erwarten. Unser Glaube ist hoffender Glaube. Die Gaben des Heiligen Geistes sind die Erstlinge der eschatologischen Fülle. Christus selbst wäre nur ein halber und darum letzten Endes geradezu ohnmächtiger Erlöser, wenn er nicht kommen würde, zu richten die Lebendigen und die Toten, und wenn er nicht alle Feinde der Gottesherrschaft überwinden würde.

Schlechterdings *alles,* was Gott getan hat und tut, ist also im Lichte des eschatologischen Zielwillens Gottes zu sehen, das Werk der Schöpfung eingeschlossen. Es gibt kein göttliches Handeln, auch keine göttliche Weisungen und Gebote, die man losgelöst von diesem eschatologischen Zielwillen für sich nehmen und betrachten könnte. Alles, was er schaffi:, offenbart und gebietet, muß ja doch der endgültigen Aufrichtung seiner Herrschaft über Mensch und Welt dienen, - wozu wäre es denn sonst gesagt und getan?

Alles, was wir Christen »haben«, was der Kirche gegeben ist, ihr sogenannter »Besitz« an geistlichen Gaben und Kräften im Glauben oder in der Liebe, das alles gibt es nicht außer-

1. Vgl. hierzu die eingehende Darlegung bei *H.-D. Wendland:* Haben und Hoffen, Thesen zur ökumenischen Diskussion, ökumenische Rundschau, 5. Jg., Heft 2, Juli 1956, 41 ff.

halb der Hoffnung, sondern nur *in* und *mit* der Hoffnung; das sind alles, ohne jede Ausnahme, eschatologische Größen und Realitäten, und zwar deswegen, weil Jesus Christus selbst das weltwendende, eschatologische Ereignis ist, weil er die Hoffnung der Kirche ist und die wahre Hoffnung der Welt, weil von seiner Menschwerdung bis zu seiner Erhöhung in ihm und durch ihn das Leben des Reiches Gottes in die Welt kommt.

Vor allem sind es nun *vier* eschatologische Hauptaussagen, die eine eminente Bedeutung für die Sozialethik haben und in dieser Hinsicht noch nicht im entferntesten ausgeschöpft sind.

DAS REICH GOTTES

Die *erste* dieser Aussagen ist die Verkündigung der zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes durch Christus. Im Lichte dieser Botschaft müssen die sozialen Ordnungen dieser menschlichen Gesellschaft gesehen werden. Wenn sie eschatologisch interpretiert werden müssen, so heißt das zugleich, daß sie christologisch interpretiert werden müssen. Denn von der Aufrichtung des Reiches Gottes über die Welt sprechen, das heißt Christus verkündigen, und zwar zugleich als den Auferstandenen und als den Zukünftigen. Das bedeutet dann aber auch, daß der Begriff des Eschatologischen *nicht* auf das *Futurische* beschränkt werden kann. Denn die Auferstehung ist ja selbst der Anfang und Durchbruch des neuen Aions der Totenauferstehung; das, was geschehen ist in der Auferstehung des Herrn und was er tun wird als der König der Könige und der Herr der Herren, das ist ein unteilbares Ganzes, *ein* Geschehen, *ein* Prozeß. Was geschehen ist, das ist in der Kraft des Kommenden geschehen, und das Kommende ist wiederum die Erfüllung und Vollendung dessen, was die Kirche durch die Kraft der Auferstehung und Erhöhung ihres Herrn schon empfangen hat. -Damit ist aus dem »Haben« der Kirche zugleich die Gefahr der Selbstrechtfertigung, des falschen Sich-Rühmens ausgeschlossen. Die Kirche hat auch keine Möglichkeit, sich gegen die Sünde des Ungehorsams, der Lieblosigkeit, oder was es sei, mit dem Blick auf den Besitz an Glauben zu verteidigen; denn ein solcher Glaube wäre kein Glaube mehr. Sie kann daher auch den Menschen in der Gesellschaft, der Wirtschaft und dem Staate nicht in der Haltung der christlichen Kapitalistin oder Großgrundbesitzerin gegenübertreten, als die Reiche gegenüber den Armen; sie bekennt vielmehr ihre Sünde und ihre Schwachheit, ihren Unglauben wie den Mangel an Liebe, und sie weiß sich mit allen Menschen darauf angewiesen, daß nicht sie selbst und nicht ihr christlicher Reichtum, sondern Christus allein ihre Hoffnung ist. In diesem ihrem Herrn ist ihr auch die Wirklichkeit des wahren, gottgemäßen und gottgehorsamen Menschen erschienen und geschenkt, des neuen Adam, des Menschen der Erlösungszeit, durch welchen der Sünder erneuert wird zum Ebenbilde dessen, der ihn geschaffen hat. Das Bekenntnis zu Christus ist das wahre Bekenntnis zum Menschen, zur Zukunft des Menschen. Darin liegt allein schon eine ganze Fülle sozialethischer Aussagen beschlossen, aus der wir jetzt nur die eine herausheben können: Weil dieser Christus der Neuschöpfer und Vollender des Menschen ist, *darum* ist es nicht sinnlos noch fruchtlos, gegen die Entmenschlichung und die Funktionalisierung des Menschen in der modernen Gesellschaft zu streiten.

Aber Christus kommt als der zukünftige Weltenrichter. Dies ist die *zweite* eschatologische Hauptaussage. die für die Sozialethik um so wichtiger ist, je unerträglicher sie der menschlichen Natur zu sein dünkt. Aber allein sein Richteramt und sein Gericht sind die Gewähr dafür, daß es mit dieser Weit der Ungerechtigkeit, des Krieges, des Hasses, der Selbstsucht einmal ein wirkliches Ende haben wird, daß einmal die Wahrheit als die Wahrheit und die Lüge als die Lüge, die Finsternis als die Finsternis offenbar gemacht werden wird. Ohne die Hoffnung auf die große Reinigung, auf das Gericht über alle menschlichen Taten und Werke würde all unser menschliches und christliches Tun des letzten Maßstabes entbehren, und es würden niemals die göttliche Gerechtigkeit und Wahrheit unwidersprechlich zutage treten. Ohne dies Gericht gäbe es nur den ewigen Fortbestand menschlichen Wahns und menschlicher Schuld, niemals aber den Sieg des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe. In diesem göttlichen Gericht zerbrechen und gehen zugrunde die widergöttlichen Mächte, das ganze Reich des Bösen und des Antidirists. Die christliche Hoffnung ist Hoffnung auf das Gericht, und diese Hoffnung macht die christliche Sozialethik kritisch, nüchtern und illusionslos. Wer um das kommende Gericht weiß, der sagt allen Utopien ab, den optimistischen, aber auch den neuesten, den pessimistischen; denn *Gott* wird durch Christus über unsere Taten und über den »Wert« der Weltgeschichte befinden. Niemand ist berufen, niemand ist in der Lage, dies göttliche Gericht der Reinigung und Scheidung, der endgültigen Bewertung aller Dinge und Menschen vorwegzunehmen.

Indem wir mit der ganzen Welt diesem Gericht entgegengehen, erkennen wir die Vergänglichkeit aller geschichtlichen Ordnungen und Institutionen aller Völker und Staaten und Rassen, kurz der ganzen menschlichen Gesellschaft

Daß Gott der Richter ist, heißt nicht, daß er bloß der Vernieliter wäre. Im Gegenteil, der Richter ist mit dem Schöpfer der *neuen Welt* identisch, und vom Leben, von der Auferstehung spricht die Botschaft vom Gottesreich. Das ist die *dritte* eschatologische Hauptaussage, die für die Sozialethik wichtig ist. Zwar kennt das vollendete Gottesreich weder Staat noch Kirche, weder Nation noch Rasse noch Gesellschaftsgruppen im irdischen Sinne mehr, weder Arbeitgeber noch Arbeitnehmer, aber es ist das Reich der vollendeten Gottes- und Menschengemeinschaft, das Reich der neuen, erlösten Menschheit, indem es das Reich des wahren Gottesdienstes und Gottesgehorsams ist. Alle die irdischen Hoffnungen der Menschen auf Frieden, Gerechtigkeit und Liebe finden hier - nicht in den Reichen, welche die Menschen errichten - ihre wahre, sie erfüllende Wirklichkeit. Diese kann jetzt nicht mehr bedroht und gestört werden. Denn jetzt ist der ganze Kosmos Gott unterworfen und durch seine Herrschaft verwandelt, eine Welt, in der seine Gerechtigkeit wohnt.

Es ist wichtig, daß hier die Wahrheit des Chiliasmus aufgenommen werde: Die Herrschaft Christi wird eine Herrschaft über diese Erde sein (wie denn Dietr. Bonhoeffer

einmal gesagt hat, daß die Reichsbotschaft »Erdensinn« habe); denn diese Erde, dieser Kosmos sind Gottes Schöpfung; Gottes Tat der Verwandlung und Neuschöpfung der Welt bekennt sich dazu; seine Herrschaft wird »alles in allen- sein (1. Kor. 15, 28). Nur, wenn wir diesen Zug der christlichen Reichs-Erwartung mit dem Chiliasmus festhalten, im Gegensatz zu der weitverbreiteten, privatisierten kirchlichen]enseitshoffnung, tritt die eschatologische Wahrheit des sozialethischen Handelns ans Licht: Die Kirche bezeugt mit ihrer gesamten Diakonie an der Gesellschaft, daß der Dienst am Frieden, an der Gerechtigkeit, an der Freiheit der Menschen, seine Wahrheit und sein Leben von der zukünftigen Herrschaft Christi hat. Darum ist es nicht sinnlos, geschichtlich-gesellschaftliche Nah- oder Fernziele für die Umbildung der gesellschaftlichen Institutionen anzustreben und ihrer Pervertierung (in totalitäre Systeme, in die Funktionalisierung des Menschen, aber auch in anarchische Auflösung) zu widerstreiten. Hiermit ist weder dem sektiererischen noch dem säkularisierten Chiliasmus das Wort geredet, sondern der Hoffnung, die von der *Welt-Herrschaft* Christi weiß und von seinem Triumphe über das Reich des Antichrists, der die Erde für sich erobern will, aber trotz aller seiner Schein-Gerechtigkeit nicht den Sieg behalten kann. Nicht daß Menschen auf Frieden und Gerechtigkeit hoffen, sondern, daß sie diese Hoffnung auf Qualitäten des Menschen oder des Christen gründen, ist der utopische Irrtum des Chiliasmus.

Der Mittelpunkt der eschatologischen, neuen Welt ist die *neue Gemeinde.* Es gibt weder Gemeinde ohne Welt noch Welt ohne Gemeinde. Darum wird das vollendete Reich Gottes die neue Einheit von Kirche und Gesellschaft sein; diese beiden werden dann miteinander vereinigt und ausgesöhnt sein. Sie werden sich nicht mehr wie zwei getrennte Größen gegenüberstehen. Auf dem Boden der irdischen Geschichte, in dieser menschlichen Welt sind Gesellschaft und Kirche von Ungerechtigkeit und Sünde durchwirkt, im Reiche Gottes aber von allem übel, allem Bösen, insbesondere von allem Streit und aller Uneinigkeit befreit. Kirche und Gesellschaft leben dann vereint im Schauen der Herrlichkeit Gottes, im wahren Gottesdienst der Knechte Gottes vor seinem Thron. Hier wird die Trennung von Sonntag und Alltag, die Gegenüberstellung von Gottesdienst einerseits und von »weltlicher«, menschlicher Arbeit zur Erhaltung des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft aufgehoben. Zwischen Gottesdienst und Weltdienst gibt es dann keine Spaltung und keine Konkurrenz mehr. Die irdische Form mühseliger Arbeit um des täglichen Brotes willen ist im Reiche Gottes ebensowenig zu Hause oder notwendig wie der Gebetsruf des Sünders aus der Tiefe seines Preisgegebenseins an die Welt. Denn die neue Gemeinde und die neue Welt sind ja die unvorstellbare neue Schöpfung Gottes in einer unbegreiflichen, undefinierbaren Freiheit und Herrlichkeit. - -

DIE FOLGERUNGEN: ESCHATOLOGISCHE FREIHEIT

Wir fragen jetzt nach den Folgerungen, die wir aus diesen nur knapp umrissenen eschatologischen Hauptaussagen der christlichen Botschaft zu ziehen haben.

Die *erste* Folgerung ist die, daß vermöge dieser umfassenden Perspektive, infolge der christlichen Erwartung der universalen Gottesherrschaft, das christliche Handeln und

Denken in die *Freiheit* gestellt werden, in die Freiheit *von* der Welt. Und allein diese Freiheit macht uns frei für die Welt, für die Diakonie der Liebe an der Welt und allen menschlichen Nöten und Gebrechen, die uns in ihr begegnen. Das ist eine eigentümliche, höchst fruchtbare Dialektik. Wenn die Kirche sich frei weiß von Sünde und Tod und allem Bösen durch den Sieg Christi, dann ist sie zugleich frei und bevollmächtigt, die menschliche Gesellschaft gestalten zu helfen und einen nie ermüdenden Dienst einerseits an den sozialen Institutionen, andererseits an allen Armen und Elenden dieser Welt zu vollziehen. Die Kirche, welche die in Christus gegründete Freiheit aufgibt und verrät, um ihren Frieden mit der Welt, mit dem Staate, mit mächtigen Gruppen in der Gesellschaft, mit Ideologien und Weltanschauungen der Menschen zu machen, kann nicht mehr das Salz der Erde und das Licht der Welt sein. Womit sollte sie salzen und leuchten, wenn sie das Königsrecht der Kinder Gottes, die in Christus gegründete Freiheit von der ganzen Welt und allen ihren Mächten aufgegeben hat? Die Freiheit also setzt die Kirche in den Stand, sich nicht mit irgendwelchen Größen der menschlichen Gesellschaft zu identifizieren, vielmehr mit dem totalen Staat und dem Kollektiv um die Freiheit des Menschen zu kämpfen, oder der Umgestaltung sozialer Ordnungen zu dienen, in der klaren Erkenntnis, daß auch die besseren Ordnungen, ja auch die von Christen mitgestalteten und verwalteten Institutionen sehr vergänglich sind oder pervertiert werden können zu Ordnungen des Unrechts.

Die Freiheit von der Welt gibt also der Kirche die Freiheit zur Kritik der sozialen Ordnungen, zur Aufdeckung der Ungerechtigkeit; die Freiheit, die Mächtigen aller Art an ihre Verantwortung vor Gott und den Menschen zu erinnern; die Freiheit, zu allen Zeiten inmitten der menschlichen Gesellschaft eine unbequeme, aber höchst nötige Mahnerin zu sein. Die Kirche der Christusfreiheit »entmythologisiert« die Ordnungen Staat, Volk, Nation, Rasse und Klasse, d. h. sie befreit diese von dem falschen religiösen Heiligenschein, den die Menschen so oft diesen Größen verleihen, weil sie den wahren Gott nicht kennen; sie stürzt die falschen Götzen und enthüllt die Illusionen der Menschen. Mit diesem Dienst der Kirche an der Gesellschaft beginnt die Diakonie der Liebe.

So entbindet in vielfacher Form die eschatologisch ausgerichtete Theologie der Gesellschaft die *gesellscha[iskritische Kra[i* der Botschaft vom gegenwärtigen und kommenden Reiche Gottes.

SELBSTKRITIK DER KIRCHE

Die Kirche, die aus der Christus-Freiheit lebt, ist aber auch *selbstkritisch*, weil sie in der Furcht Gottes lebt; sie legt alle Selbstgerechtigkeit ab. Sie ist frei dazu, das falsche christliche Bewußtsein, die christlichen Ideologien zu zerstören, also den christlichen Individualismus und den christlichen Konservativismus, den christlichen jenseitsglauben, den christlichen Fortschrittsglauben und den christlichen Pessimismus. Denn alle diese christlichen Ideologien vertreten ja nur Teil-Wahrheiten, die, weil sie aus dem Ganzen der christlichen Wahrheit herausgelöst worden sind, verderblich gewirkt haben und wirken müssen. Der christliche Individualismus nimmt das Problem der Institutionen nicht ernst. Der christliche Konservativismus rechtfertigt allzu schnell, etwa mit dem theologischen

Begriff der »Erhaltungsordnungen«, die bisher geschichtliche Gestalt sozialer und politischer Einrichtungen. Der christliche]enseitsglaube überläßt die Gesellschaft sich selber. Der christliche Optimismus verkennt die Macht der Dämonien in der modernen Gesellschaft, und der christliche Pessimismus die göttlichen Realitäten, die Gott mit Christus in diese Welt und das Menschenleben hineingesenkt hat. Darum müssen alle diese christlichen Ideologien kritisiert und überwunden werden, und wir können der heutigen Theologie von Barth bis zu Niebuhr und Tillich nicht dankbar genug sein, daß sie uns auf den verschiedensten Wegen diesen Dienst erweist.

Die Kraft zur Kritik der Kirche muß sich auch auf die soziale Struktur der Kirche und der Kirchengemeinde richten sowie auf die herkömmlichen Arbeitsmittel und Organisationsformen der Kirche, die vielfach in einem verhängnisvollen Mißverhältnis zu den riesenhaften missionarischen Aufgaben der heutigen Kirche und Gemeinde stehen. Mit Recht hat Evanston die Introvertiertheit der Kirchen in aller Welt festgestellt und damit zugleich die Forderung nach neuen Formen christlicher Gemeindebildung erhoben, die notwendig sind, damit wir denjenigen Menschen eine christliche Heimat und Bindung geben können, die aus der Kirche ausgewandert waren und sich in der sozial so stark begrenzten, durchschnittlichen Kirchengemeinde nicht zu Hause fühlen können, weil ihnen der Lebensstil und die Sprache dieser Gemeinden fremd sind. Wir brauchen den sozialen Strukturwandel der Gemeinde, die sich wieder allen Schichten der modernen Gesellschaft öffnen muß, und wir brauchen neue Gemeinden, neue christliche Siedlungen mitten im Dschungel der heutigen Massenwelt. - Wer die Kirche als Dienerin und Werkzeug des kommenden Reiches Gottes in dieser Welt versteht, der kann sich unmöglich mit der gegenwärtigen Gestalt und den traditionellen Arbeitsmethoden der Kirche zufrieden geben. Die eschatologische Hoffnung ist eine lebendige Kraft, die sich in der praktischen Kritik und Umgestaltung der Kirche bewährt.

GESETZ UND LIEBE

Man darf nur niemals vergessen, daß die christliche Freiheit mit der *Liebe* zum Nächsten und zum Bruder eins ist. Die Freiheit verwandelt sich immer von neuem in die *freiwillig dienende Liebe.* Diese Liebe befreit auf der einen Seite von aller Gesetzlichkeit, von dem Schwören auf bestimmte Methoden oder Systeme, auf der anderen Seite aber vor allem von der schrecklichen Lethargie der Tatenlosigkeir und Selbstgenügsamkeit, die jedenfalls in Europa zahllose christliche Gemeinden starr und tot gemacht hat. Die Liebe lebt nur in Taten der Liebe, sie gibt sich ganz dem gegenwärtigen Menschen und seinen Nöten hin und läßt sich von keiner Institution und von keiner Ideologie eine Grenze setzen. Das ist aber nur möglich, weil diese Liebe die göttliche Liebe ist, die Liebe Christi, die mit ihm in die Welt gekommen ist. Weil sie eine eschatologische Realität ist, deshalb durchbricht sie alle Grenzen und stellt sich an die Seite der Elenden und Verlorenen, die in den mangelhaften Ordnungen der Gesellschaft, unter den Schrecken der Kriege und der totalen Systeme ins Leiden gestürzt und um ihr Menschsein betrogen worden sind.

Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Liebe zu den sozialen und politischen Ordnungen lediglich eine kritisch-negative Haltung einnehmen würde. Sie ist durchaus nicht schwärmerisch, sondern realistisch veranlagt. Sie weiß, daß die menschliche Gesellschaft der sozialen Ordnungen und Institutionen bedarf und verachtet diese nicht, aber sie arbeitet an ihrer Erneuerung und Umbildung im Sinne der sozialen Gerechtigkeit, der menschlichen Freiheit, des Friedens der Klassen und Gesellschaftsgruppen untereinander. Denn die göttliche Agape ist die Erfüllung aller Gebote und des ganzen Gesetzes. Die Liebe liebt nicht das Unrecht, sondern die Gerechtigkeit, nicht den Streit, sondern den Frieden, nicht die Lüge, sondern die Wahrheit. In allen Institutionen und politischen Verhältnissen geht es ihr um den Menschen und seine Zukunft, d. h. um den Menschen, der von Gott geschaffen ist und geliebt wird, der zum Anteilhaben am Reiche Gottes berufen ist. Dies ist nämlich die wahre Würde und Heiligkeit des Menschen, voll eschatologischen Sinnes und Gehaltes, und die Liebe kämpft dafür, daß in den verschiedensten gesellschaftlichen Systemen und politischen Verfassungen dem Menschen diese seine eschatologische Würde und Berufung sowohl verkündigt wie durch Taten der Gerechtigkeit und des Frieden-Stiftens bezeugt werde.

Die Liebe weigert sich auch nicht, mit *Nichtchristen* aller Art zusammenzuarbeiten, wo immer dies dem sozialen Frieden und der Umgestaltung der Institutionen im Sinne der sozialen Gerechtigkeit dient. Sie verbirgt aber in einer solchen Zusammenarbeit ihre Herkunft nicht; d. h. die Christen, die um der Liebe willen mit Nichtchristen auf dem Rathause, im Parlament, in der politischen Partei und in der Gewerkschaft zusammenarbeiten, verschweigen das Evangelium nicht, das sie in diese Welt sendet und also auch für die Nichtchristen verantwortlich macht. In dem sachlichen Gespräch, das sich der Argumente der sozialen, politischen und juristischen Vernunft bedient, stellen sie jeweils die *radikale* Frage nach dem Menschen und demjenigen, was dem Menschen frommt, so, daß sie dabei das Liebesgebot ihres Herrn sichtbar machen und deutlich werden lassen, inwiefern alle Menschen diesem Gebot unterstehen, und daß es nun darauf ankomme, in der Lösung der praktischen Gestaltungsaufgaben der Nächstenliebe recht zu geben.

Aber Gesetz und Evangelium oder die beiden Reiche Gottes und der Welt dürfen nicht getrennt werden. Wir sollen in der Kooperation mit Nichtchristen nicht vergessen, daß wir Christus als den Herrn der ganzen Welt zu verkündigen haben, der für *alle*, nicht bloß für die Christen, gestorben und auferstanden ist. Wir dürfen uns als Christen also nicht auf die soziale und politische Zusammenarbeit beschränken, die im Raume der uns mit den Nichtchristen gemeinsamen sozialethischen Vorstellungen, auf dem Boden des »Naturredits«, geschieht, sondern wir haben Christus als die Hoffnung der Welt und des Menschen schlechthin zu verkündigen. Dies ist um so notwendiger, als die sachlich vernünftigen Argumentationen und die gemeinsamen ethischen Vorstellungen stets mit falschen Zielsetzungen, mit falschen Urteilen über den Menschen, mit Parteilichkeit, mit egoistischer Berücksichtigung wirtschaftlicher Interessen und vielen anderen Einflüssen der Sünde auf unsere Gedanken, Pläne und Bestrebungen unlöslich verbunden sind. Die sündigende und irrende, politische, soziale Vernunft bedarf der Reinigung, der Korrekturen, der Verwandlung und der Erleuchtung, die allein durch den Heiligen

Geist und die göttliche Liebe, welche nicht von dieser Welt sind, vollbracht werden können. Sie bringen den Sünder unter die Herrschaft Christi und zeigen ihm den, der die wahre Hoffnung und die wahre Zukunft des Menschen ist. In der Zusammenarbeit, zu welcher uns die Liebe führt, vergessen wir nicht, daß wir unseren Mitmenschen schuldig sind, Christus zu verkündigen und zu bezeugen. Einen besseren Erweis unserer Mit-Menschlichkeit und unserer Liebe gibt es nicht.

In der Freiheit von der Gesellschaft und ihrem vielfältigen irdischen Tun auf der einen Seite, in der dienenden Liebe, die dies Tun zu dem ihrigen macht, ohne doch in dem Getriebe dieser Welt unterzugehen und diese Welt für die letzte Wirklichkeit zu halten, tritt aufs klarste der eschatologische Status der Kirche und des Christen in Erscheinung, wie ihn das Neue Testament bezeugt: *In* der Welt, aber nicht *aus* der Welt, die welt liebend, aber nicht ihrer Herrschaft preisgegeben, im Dienste des Menschen, aber nicht im Dienste der Sünde.

Dieser eschatologische Status und Standort der Kirche muß in allen ihren Forderungen und Handlungen zum Ausdruck kommen. Wenn sie ihn nicht festhalten würde, müßte sie die Kraft der Wahrheit und der Heilung verlieren, deren der Mensch der heutigen Gesellschaft so dringend bedarf, weil er ein Sklave politisch-sozialer Ideologien und Mächte ist. Christus bricht aber die Herrschaft dieser Mächte - das ist die Botschaft, die wir auch im sozialethischen Handeln und Fordern der Kirche konkret auszulegen haben. Es ist eine eschatologische Botschaft, und an dieser hängt auch die Möglichkeit und die Existenz der christlichen Soziallehre und Sozialethik, heute wie zu allen Zeiten, und die letztere ist eschatologisch in dem Sinne, von dem wir hier ausgegangen sind, wie er denn für die ganze christliche Botschaft in den drei Artikeln des Credo charakteristisch ist!.

Prof. D. H.-D. Wendland *Münster (Westf.), Steinjurter Str. 107*

Ist die Dauerreflektion **institutionalisierbar?**

Zum Thema einer modernen Religionssoziologie

VON HELMUT SCHELSKY

I.

Die nun schon fast »klassisdi« zu nennende Religionssoziologie eines Max Weber, Troeltsch, Sombart, aber auch Schelers, Dempfs u. a, hatte sich die Herleitung der modernen Welt aus dem Christentum, die Aufdeckung der religiösen Wurzeln des Rationalismus in der Geldwirtschaft, im kapitalistischen Erwerbsstreben, in der Betriebsführung und Arbeitshaltung, in der Staatsauffassung und Rechtslegitimierung usw. zum großen Thema gesetzt; heute scheint eine gegenläufige Thematik der religionssoziologischen Durchdringung

2. Zur Ergänzung und Erläuterung dieser sehr unvollständigen Betrachtung verweise ich auf mein Buch: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Furche-Verlag, Hamburg 1956, das die nahere Begrundung der oben aufgestellten Thesen enthält, insbesondere auf das Kapitel »Chrisrliche Hoffnung und soziales Handeln« S. 105 ff.

zu harren: die Erscheinungen der Anpassung der Religion oder des Christentums an die moderne Gesellschaft. Man kann natürlich - wie es Joachim Wach tut - rein formal die Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft zum Generalthema der Religionssoziologie erklären und systematisch beiden Wirkungsrichtungen gleichmäßig seine Aufmerksamkeit schenken. Eine solche Soziologie ohne kategorisches Gegenwartsanliegen wird leicht zur gleichgültigen Faktenwissenschaft.

Unter der Anpassung der Religion und des Christentums an die moderne Gesellschaft verstehen wir zunächst folgendes: Die Gesellschaft der Jahrhundertwende und daher auch ihre Wissenschaft standen zwar dem Aufkommen dieser neuen sozialen Strukturen in Politik und Verwaltung, Wirtschafts- und Arbeitswelt, Familie und Lebensführung bereits gegenüber, waren aber ihrerseits noch so stark in der Kontinuität der Vergangenheit gebunden, daß sie den Umbruch, der sich ihnen ankündigte, geistig zunächst mit einem Interesse an seinen Ursprüngen, einer Fakten- und geistesgeschichtlichen Klärung der Entstehung und Herkunft dieser neuen Welt- und Sozialstrukturen beantworteten. In der Epoche der beiden Weltkriege sind diese modernen Gesellschaftsstrukturen nun in einem radikalen Tempo zu den tragenden und selbstverständlichen Grundlagen unserer Welt geworden. Von ihren Ursprüngen her kann diese heute kaum noch angemessen begriffen werden. Funktionswechsel und Verselbständigung der Ergebnisse dieser Entstehungsvorgänge haben die moderne Welt zu einer autonomen, in sich selbst ruhenden Tatsache werden lassen, deren Eigengesetzlichkeit und brutal-dauerhaftes alltägliches Vorhandensein weder durch pessimistische oder optimistische Zukunftsspekulationen noch durch historische Ableitungen oder konservative Bewahrungssehnsüchte und -bemühungen erfaßt oder berührt werden. Alle Lebensformen, -gruppen und -institutionen, deren Existenz und Legitimität in einer durchgehaltenen Kontinuität der Zeiten beruhen, stehen vor einem neuen Anfang, in dem die Weisheit der Jahrhunderte nicht mehr trägt. Das triffi: insbesondere für den christlichen Glauben und die christlichen Kirchen zu. Sie vermögen heute die moderne Welt nicht mehr von ihrer Säkularisiertheit her zu erklären und als bloßen Abfall von den christlichen Zeiten - "das Jahrhundert ohne Gott« - zu deuten, sondern sie stehen der Selbstgesetzlichkeit dieser Welt als einer unaufhebbaren Faktizität gegenüber, einer Welt, die zwar durch das Christentum hindurch entstanden, aber ihrem Wesen nach selbst nicht mehr christlich ist. Man hat diese Lage oft mit der Formel zu treffen versucht, daß das Christentum sich heute einem neuen Heidentum in der modernen Welt und besonders in ihrer Gesellschaft gegenübersähe; diese Parallele übersieht aber, daß heute mit dem Christentum keine neue Wahrheit in eine alte Welt kommt, sondern sich eine alte Wahrheit gegenüber einer neuen Welt behaupten muß.

Damit scheint mir der Wechsel angedeutet zu sein, der sich bei uns seit den dreißiger Jahren in dem Verhältnis zwischen moderner Sozial- und Weltstruktur einerseits und dem christlichen Glauben und den christlichen Kirchen andererseits zu vollziehen beginnt. Was zeitlich ist an Glauben und Kirche und auf nahezu zwei Jahrtausenden bei aller Dynamik in sich kontinuierlichen und homogenen Sozialstrukturen beruhte, kann nicht mehr nur defensiv mit einigen Zugeständnissen an die Zeitläufe bewahrt werden - und wer dies versucht, steht auf verlorenem Posten –, sondern Kirchen und Glauben müssen die

Wesensfremdheit und Selbständigkeit der heute vorhandenen Welt- und Sozialverfassung als gegeben anerkennen. Daß dieses Faktum einer sich von den christlichen Jahrtausenden emanzipierenden, weltlich-eigengesetzlichen, eben »mündig gewordenen« Welt auf kirchlicher Seite gerade von einem Theologen wie Dietrich Bonhoeffer als ersten ausgesprochen und anerkannt wurde, der eine konkrete historische Erscheinung dieser modernen Gesellschaft bis zur letzten persönlichen Konsequenz bekämpft hat, schiebt jede Zweideutigkeit beiseite, daß mit dieser »Anerkennung« etwa nur ein resignativ-opportunistisches Gelten- und Fahrenlassen dieser Welt gemeint sei. Aber das Christentum und seine Kirchen haben den modernen Gesellschaftsstrukturen und ihren Lebens- und Geschehensweisen gegenüber in ihrer Vergangenheit kein sicheres historisches Reservoir mehr, aus dem heraus und auf das hin sie ihren Glauben in seinen weltlichen Institutionen und Lebensformen bewahrend aufrechtzuerhalten und sozial zu verteidigen vermöchten, weil sie die »Emanzipation der Welt« in ihre eigene Sozialgestalt hineinnehmen müssen. Vielmehr stehen Christentum und Kirchen so vor der Aufgabe, ihre ewige Wahrheit in veränderten, weltlich autonom gewordenen Sozialstrukturen neu zu *gründen,* Für die einzelne Person mag dies immer der Schritt der Bekehrung und des Ergriffenwerdens von Gott gewesen sein; für das Christentum und die Kirchen als soziale Erscheinungen, wie sie hier allein zur Erörterung stehen, ist dies zweifellos eine neue Lage: um aus den entfremdeten, nun als eigenständig anzuerkennenden Welt- und Sozialstrukturen heraus eine neue soziale Gestaltung der Heilswahrheit zu finden, bedarf es eines Sicheinlassens auf diese sozialen Formen, bedarf es deren übernahme in das eigene soziale Leben, ja es bedarf damit eines Bruches des Christentums und der Kirchen mit ihrer eigenen *sozialen* Vergangenheit. Eben dieser Vorgang scheint sich mir seit einigen Jahrzehnten zu vollziehen; soziologisch ist er als eine »Anpassung von Religion und Christentum an die moderne Gesellschaft« anzusprechen.

Dabei sind einige naheliegende Mißverständnisse dieses Begriffs der »Anpassung« noch auszuschließen und seine Verwendung näher zu begründen. Der Begriff der Anpassung steht heute - nicht zuletzt durch seinen naiven Gebrauch in Soziologie und Psychologie selbst - in der Doppeldeutigkeit eines wertneutralen Strukturbegriffes einerseits und eines Zie1- oder Normbegriffes andererseits. Zunächst hat die Biologie, aus der dieser Begriff stammt, unter Anpassung jede Verhaltens- und Strukturveränderung eines Organismus verstanden, durch die dieser in einer geänderten Umwelt günstigere Bedingungen des überlebens gewann. Die übertragung dieser Kategorie auf den Menschen in seinem Verhältnis zu den in der modernen Welt und Gesellschaft veränderten Lebensbedingungen kann zunächst jedwede Reaktion des Verhaltens meinen, die auf diese veränderte Umweltsituation überhaupt erfolgt. Zu einer unreflektierten Wert- oder Normvorstellung aber wird dieser psychologische und soziologische Begriff der Anpassung in dem Augenblick, wo diese Anpassungen an die veränderte moderne soziale Umwelt als ein bloßes harmonisierendes Angleichen, als eine Annullierung der Spannungen zu dieser Umwelt schlechthin, verstanden wird; Hans Freyer hat mit Recht darauf hingewiesen, daß damit das bloße überleben Zum Zweck der sozialen und individuellen Anpassung gemacht wird. Meines Erachtens widerspricht sich dieser in biologischen und progressivistischen Naivitäten befangen bleibende Wertbegriff selbst: da eine Anpassung erst erreicht ist, wenn die eigene Lebensgesetz-

lichkeit eines Organismus, einer Person oder Institution gewahrt worden ist, wenn also die den Umweltbedingungen vorhergehende eigene Lebensgesetzlichkeit unter den veränderten Umweltbedingungen wieder stabilisiert wurde, bedeutet dies für menschliche und institutionelle Anpassungen, daß die Ziele, Werte oder Leitideen einer Person oder Institution in einer veränderten Umwelt durchgesetzt, zur Wirkung und dauerhaften Existenz gebracht sein müssen; eine bloß passive, opportunistisch-harmonisierende Spannungsvermeidung hebt dagegen den Eigenzweck einer Institution - die Ziele des menschlichen Daseins, die mehr sind als bloßes überleben - letzthin auf und bewirkt damit im Personalen und Sozialen gerade keine Anpassung, sondern die Zerstörung, Aufsaugung und Entfremdung der ursprünglichen Lebensgesetzlidikeiten einer Person oder Institution. Ich habe an anderen Stellen darauf hingewiesen, daß eine Anpassung von Institutionen und menschlichen Verhaltensbereichen an die moderne Gesellsdiafl und ihre Lebensbedingungen vielleicht gerade darin bestehen kann, gegenläufige Strukturen zu entwickeln, die dem konformierenden Druck dieser Umwelt dauerhafter zu widerstehen vermögen als die tradierten Verhaltensmuster und Organisationsformen. Ich möchte auch hier keinen Zweifel darüber lassen, daß unter »Anpassung der Religion und des Christentums an die moderne Gesellschaft« nicht jene bloß *konformistische* Strukturangleichung zu verstehen ist, leben doch Christentum und Kirchen geradezu davon, daß sie jenseitige und zeitlose Heilswahrheiten gegenüber und im Widerspruch zu der Welt und ihren zeitgebundenen Gesetzlichkeiten zum Leben und zur Wirkung verhelfen. Lassen sich Religion und Kirchen von den modernen Welt- und Sozialstrukturen in bloßer harmonistisdr-spannungsfreier Angleichung konsumieren, so haben sie sich nicht »angepaßt«, sondern sie haben sich aufgegeben.

Weshalb aber dann hier die Verwendung des Begriffs der »Anpassung«? Weil er uns in dem Gesamtvorgang der Auseinandersetzung des Christentums mit der modernen Welt, diesem Widerspiel so vieler und keineswegs nur soziologischer Faktoren und Kräfte, genau jenen Aspekt oder Ausschnitt von Vorgängen zu bezeichnen scheint, der allein Gegenstand einer Religionssoziologie zu sein vermag. Will das Christentum seine Heilswahrheit dem Menschen von heute verkünden, so muß es als *soziale* Erscheinung, die es immer auch ist, als Institution, Organisation, soziale Kommunikation usw. an den sozialen Verhaltensgesetzlichkeiten dieser modernen Welt teilnehmen und diese von ihm emanzipierten, eigenständig gewordenen sozialen Formen übernehmen. Dieser Vorgang der *Veränderung der sozialen Erscheinungsform* des Christentums wird allein von uns als Anpassung bezeichnet. Wie nun in dieser gewandelten sozialen Gestalt und Handlungsform des Christentums seine Heilswahrheiten lebendig werden, wie sie heißen und als Glauben wirksam sind, diese dem Christen wahrscheinlieh wichtigste Frage nach dem *Inhalt* und der Lebendigkeit seines Glaubens in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt zu beantworten, ist nicht Sache des Soziologen. Das religiöse Leben als Glaubensinnerlichkeit ist kein soziologischer Gegenstand. Damit dürfte deutlich sein, daß eine Religionssoziologie keineswegs so globale Fragen wie die nach »dern Schicksal des Christentums«, »dem Glauben des modernen Menschen« usw. zu beantworten vermag; diese naiven, auf Allwissen erpichten Ansprüche untergraben die wissenschaftliche Legitimität religionssoziologiseher Aussagen, die allein in der bewußten Begrenztheit und soziologischen Einseitigkeit

ihrer Fragestellung beruht. Gegenüber den vielfach erfahrenen Mißverständnissen, daß die Soziologie selbst Normen und Heilswahrheiten setze und lehre, wenn sie nur deren soziale Funktion und Erscheinungsweise analysiert, oder dem umgekehrten Vorwurf, daß sie bloße »Anpassung« (als Ziel) unter Mißachtung höherer normativer Lebensansprüche predige, wenn sie die Ablaufsgesetzlichkeiten sozialer Strukturveränderungen diagnostiziert, ist auch hier der fragmentarische, aspekthafte Charakter der religionssoziologischen Fragestellung gegenüber dem Gesamtvorgang der Auseinandersetzung von Religion und moderner Welt eindringlich zu betonen.

Die so in ihrer soziologischen Beschränkung verstandene Anpassung der sozial bedingten Erscheinungsweisen des Christentums an die Strukturen der modernen Welt und Gesellschaft scheint mir auf *drei Ebenen* des religiösen und sozialen Verhaltens vor sich zu gehen:

1. Als eine Veränderung der organisatorischen Formen und Methoden der Kirchen und christlichen Gemeinschaften. Hierher gehören zunächst die als *passioe Anpassungen* zu bezeichnenden Wandlungen in der sozialen Struktur der Kirchengemeinde, ihre zunehmende Ablösung von der traditionellen Identität mit der kommunalen Siedlungsgemeinde und soziologische Schrumpfung zur Bekenntnisgemeinschaft, gehört die Erscheinung der formellen Konfessionszugehörigkeit usw.; nicht zuletzt aus dieser spürbaren Erschütterung des Parochialprinzips der Glaubensgemeinde stammt dann die ganze Reihe der *aktiven Anpasstengen* dieser Ebene: das organisatorische Eingehen auf die Formen der modernen Massendemokratie und Politik, auf die industrielle Arbeitswelt und auf die modernen Formen des Freizeitverhaltens, der Unterhaltung, Geselligkeit und Massenkommunikation (Tagungen, Radio usw.), Wir möchten diese Art der Strukturwandlungen des religiösen Lebens seine *institutionellen oder sozio-taktischen Anpassengen* nennen, geschehen sie auf dieser Ebene doch zumeist mit dem Bewußtsein, daß es sich um eine bloße Angleichung der Organisationsformen und Methoden der kirchlichen Gemeinschaft und Verkündigung handele, die den Glaubensinhalt und die Lehre des Christentums unverändert läßt. So scheint es hier nur darum zu gehen, »welche neue kirchliche Methode der veränderten Welt gerecht werden kann«, wie es Eberhard Müller in seiner für diese Tendenzen bedeutsamen und symptomatischen Schrift »Die Welt ist anders geworden« formuliert hat.

2. Auf einer zweiten, höheren Ebene zeigen sich jedoch deutlich *An/passungen* nicht nur der Form, sondern auch des *Inhaltes der christlichen Lehre selbst* an die moderne, veränderte Welt, von denen soziologisch besonders die Versuche der Durchdringung moderner sozialer Sachstrukturen mit *christlicher Ethik* interessieren. Grundsätzlich ist der Anlaß all dieser Anpassungen wohl darin zu sehen, daß dem Weltgehalt der Offenbarung gegenüber heute eine prinzipiell neue Gegenstandswelt aufgetaucht ist; damit geraten einerseits die Weltgehalte der Heiligen Schrift in die Distanz eines historischen und symbolischen Verständnisses, andererseits müssen diese neuen Weltdaten in den Inhalt der christlichen Lehre »eingearbeitet- werden. Da heute nicht zuletzt gerade die sozialen Verhältnisse und Gebilde diese grundsätzliche Neu- und Fremdartigkeit gegenüber den in der Bibel vorausgesetzten und erwähnten zeigen, läßt sich auch dieser Anpassungsvorgang weitgehend unter soziologischen Kriterien betrachten.

3. Eine weitere und, wie mir scheint, bisher zu wenig beachtete Ebene der Anpassung der

Religion an die moderne Welt liegt in den *Veränderungen der Glaubensform*, die als Wandlungen des Bewußtseins und der Form des Innenerlebens des Menschen anzusprechen sind. Die Bewußtseinsform des Menschen ist selbst historischen Einflüssen, Entwicklungen und Strukturveränderungen unterworfen, die sich an der Anderung des Verhaltens in und zur Welt diagnostizieren lassen; die Art des religiösen Glaubens als eine Form des bewußten Lebens, die zudem - wie das Christentum selbst betont - immer zugleich ein soziales, gemeinschaftliches Bewußtsein und Erleben darstellt, nimmt an diesen säkularen Veränderungen der Bewußtseinsformen teil, ohne daß damit von vornherein ein Wechsel im Inhalt oder in den Gegenständen des Glaubens verbunden sein muß. Diese Anpassungen des Glaubens an die Bewußtseinsform der Moderne sind nun sicherlich nicht allein soziologisch zu diagnostizieren, sondern verlangen zu ihrer Erkenntnis darüber hinaus kulturvergleichende und philosophisch-anthropologische Betrachtungen, sind aber durchaus - unabhängig von der theologischen Deutung des Heilswissens selbst - in empirischer Analyse erfaßbar.

In dieser Schicht scheinen mir nun die Vorgänge der »Modernisierung« des Christentums vor sich zu gehen, die den Anpassungsprozessen der anderen Ebenen leitend und kommandierend übergeordnet sind; zumindest läßt sich von dieser Ebene aus ein prinzipielles Grundthema einer modernen Religionssoziologie formulieren, das die anderen angedeuteten Anpassungsvorgänge der Religion als abhängige und ableitbare Prozesse in sichenthälr'. Wir wollen deshalb hier unsere weiteren Erörterungen auf diese Anpassung der Glaubens*form* und ihre *sozialen Konsequenzen* beschränken. Weiterführend seien daher folgende Fragen gestellt: Hat die moderne Welt eine andere *Form* des Glaubens an religiöse Wahrheiten aufkommen lassen, als sie dem Glauben in früheren Zeiten zukam, und welche Folgen und Möglichkeiten ergeben sich aus einer so gewandelten Form des Glaubens für die soziale Gestalt der Religion in der Gegenwart?

11.

Die moderne wissenschaftlich-industrielle Gesellschaft hat zunächst eine Form des Glaubens unterhöhlt, gestört und heute schon vielfach beseitigt, die wir als *traditionelles Gemeindechristentum* zu bezeichnen pflegen, d. h. die enge Verflechtung des religiösen

1. Das wissenschaftliche Verhältnis von Soziologie und Theologie bedürfte einer gesonderten Klärung. Liegt die Gefahr der Soziologie darin, geistige und damit auch religiöse Vorgänge Für erklärt zu halten, wenn sie auf ihre sozialen Determinanten hin einsichtig gemacht oder gar soziologistisch reduziert worden sind, so scheint das Wohlgefallen, das die Theologie heute zuweilen der Soziologie entgegenbringt, doch nicht frei von dem umgekehrten Fehler, in dieser nur eine Erhebungsmethode für soziale Tatsachen und Zahlen zu erblicken und zu glauben, sich nicht nur die »geistlidie«, sondern überhaupt die geistige Verarbeitung des soziologischen Materials vorbehalten zu können. Demgegenüber sei festgestellt, daß selbstverständlich auch geistige Prozesse einer soziologischen Deutung unterliegen, insbesondere eine *Religionssoziologie* nur von hier aus überhaupt konzipiert werden kann und daß die soziologischen Fragestellungen und Analysen in der geistigen Autonomie dieser Disziplin zu Ende gebracht werden müssen. Ihre Verwendung als ancilla theoIogiae und in praktisch-theologischer Sicht legt immer die Gefahr nahe, die wissenschaftliche Verbindlichkeit und d. h. die »Mündigkeir« dieser Disziplin eben doch beliebig mit dem Hinweis auf »die nur dem Glauben wahrnehmbare Wirklichkeit Gottes. außer Kraft setzen zu können. Die Frage nach der Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis und Aussage der Theologie steht in dieser Beziehung ebenso zur Debatte wie die der Soziologie.

Lebens mit dem gesamten sozialen und privaten Dasein des Menschen in traditioneller Sitte und überkommenem Brauchtum. »Die christliche Dorfgemeinde« oder "die christliche Familie« der vorwissenschaftlich-vorindustriellen Gesellschaft stellten in vieler Hinsicht eine sehr verweltlichte Form des Christentums dar. Ihre Glaubensform war die der unreflektierten Anerkennung kultureller Selbstverständlidikeitens.

Schon die »Glaubenskämpfe« der Reformationsbewegungen stellten dann vor Glaubens-Entscheidungen, aber eine endgültige Wandlung der Glaubensform wurde doch erst dort erreicht, wo *die Wahl zwischen Wahrheiten, zu denen man sich bekennt,* zum entscheidenden Glaubensakt gemacht wurde, d. h. also wo »Glaube- als Bekenntnis zu bestimmten, teilweise an Einzelheiten der Formulierung gebundene Wahrheiten zum *Gegenstand des Bewußtseins* wurde. Diese Situation wird *sozial* jedoch erst dann belangvoll, wenn der Bewußtseinszweifel an der Wahrheit religiöser Aussagen verhältnismäßig verbreitet und allgemein geworden ist. Dies ist der Fall seit der Aufklärung, der überprüfung religiöser Aussagen, Dogmen, Traditionen usw. durch die Vernunft, oder vielmehr seit der Popularisierung dieser Situation im 19. Jahrhundert mit ihrem Vordringen des Atheismus, der wissenschaftlichen und pseudo-wissenschaftlichen Bibelkritik usw, in breite Kreise. Die Abwendung der verschiedenen sozialen Gruppen von ihrer Bindung im traditionellen Christentum - von den Intellektuellen über die Arbeiter bis zum nationalisierten Mittelstand der »Weltanschauungen« - ist meist mit der übernahme solcher kritischen Aufklärungspositionen verbunden gewesen. In dieser Situation wird "Christenturn, ein Bekenntnis zu bestimmten bewußtseinsgegenständlichen Aussagen, wird die christliche Lehre als »Gegenwahrheit- formuliert und muß als solche im Bewußtsein gewählt werden, wird daher sehr leicht auch selbst zur "Weltanschauung«, d. h. zu einer Gegentheorie der Welterklärung, Handlungsformulierung usw. rationaler Art gegenüber den anderen rationalen Ideologien. Diese Stufe des Glaubens ist jedenfalls die eines bewußten Bekenntnisses zu einem System fester Wahrheiten in Form gegenständlich-eindeutiger, im Bewußtsein objektivierter Aussagen.

Wie in der Philosophie oder in der Staatslehre, so hat auch im Religiösen diese feste und gegenständlich-eindeutige Wahrheitsaussage einen relativ kurzen Bestand gehabt. Indem man die religiösen Wahrheiten - wie die philosophischen oder politischen - zu Gegenständen des Bewußtseins machte, überlieferte man sie dem *Medium der Reflexion.* In der Philosophie ist die damit verbundene Veränderung der Wahrheitsstruktur sehr schnell erreicht worden: die schlichten Aussagen der "Vernunftwahrheiten« bei Locke, Hume, Wolff, Thomasius usw. sind von der Reflexionssteigerung des späteren Idealismus sehr bald zerstört worden. Schon bei Fichte oder Hegel war es klar, daß es keine ein-

2. Diese und die folgenden geistesgesmid1tlim-soziologismen Bemerkungen über das Verhaltnis von Sozialbewußtsein und Glaubensform wollen dies Thema in keiner Weise erschöpfen, sondern nur den Entstehungsgang des Phänomens der »Dauerreflexicne skizzieren. So isr insbesondere der berechtigte Einwand, ob nicht im Urchristentum vor dem traditionellen Gemeindechristentum ein ganz anderes Verhältnis von Sozialstruktur, Sozialbewußtsein und Glaubensform bestanden hat, hier unerörtert gelassen. Die Neigung, heure in diesem Zusammenhange auf urchristliche Verhältnisse zurückzugreifen und zurückzuverweisen, wäre dann selbst als Symptom für die gegenwärtige Beziehung von Glauben und sozialer Situation zu **werten.**

deutigen, festen Sätze als Wahrheiten gibt; "die Wahrheit ist das Ganze«, der Reflexion nämlich, die im Kreise oder in unendlicher Iteration verläuft, sich jedenfalls dauernd durch die Wahrheit der Widersprüme hindurcharbeitet. Ebenso ist es mit den "Wahrheiten« des sozialen Lebens, der Politik gegangen: der Relativismus der Wissenssoziologie sorgte als letzter für die Anerkennung der Gegensätze auf diesem Gebiet. Die »Naturrechte«, so sehr sie auch heute wieder gesetzt werden sollen, sind nicht mehr auf Aussagekataloge zu ziehen. Die Situation, daß es Gegensatzpaare oder -systerne von Wahrheiten gibt, bei denen schlicht die eine Seite wahr, die andere falsch ist oder genannt werden kann, ist vorbei. Diese Art geistiger Entscheidungen als »Glauben« zu bezeichnen, ist inferior geworden, auch in der Religion. Die *Dauerreilexion,* die dauernde Steigerung des Bewußtseins in sich selbst, hat diese Form der Wahrheit aufgelöst. Das gilt auch für die religiösen Wahrheiten, sofern sie diesen gegenständlich-eindeutigen Aussage-Charakter angenommen hatten.

Gegenüber dieser Reflexions-, Rationalitäts- und Bewußtseinssteigerung hat es zwei epochale Reaktionen gegeben: den Positivismus und den Existenzialismus. Es ist hier nidit der Raum, näher auszuführen, inwiefern beide an sich sehr gegensätzlichen Reaktionen das Bemühen gemeinsam haben, die Dauerreflexion zu überwinden und inwiefern ihnen dies nicht gelingt; es sei nur daran erinnert, daß es auch als religiöse Glaubensform sowohl einen Offenbarungspositivismuss als auch einen religiösen Existentialismus gegeben hat und immer noch gibt.

Daß sieh der moderne Geist nicht im gegenständlich Gewußten der Heilswahrheiten befriedigt, davon zeugen viele Thesen in der modernen Theologie und im sonstigen religiösen Schriftrum. Als Beispiel nur ein Zitat des Theologen Bultmann: "In Wahrheit ist es, so seltsam es klingen mag, Säkularisierung der Verkündigung, wenn Predigt oder Unterridir dogmatische Sätze vortragen, die man glauben soll. Denn dogmatische Sätze haben den Charakter von allgerneinen Wahrheiten, die man für wahr halten kann. Aber Für-wahr-halten heißt nicht Glauben.« Hier liegen auch alle Thesen, die gegen den Glauben als eine Form des »Besitzens der Wahrheit« polemisieren, wie z, B. Friedrich Heer und andere katholische Schriftsteller in ihrer Kritik des »geschlossenen- Katholizismus. Dieser negativen Kennzeichnung entspricht dann positiv die Formel oder Forderung der "Offenheit- im Glauben und in der religiösen Besinnung, womit keineswegs nur "Weltoffenheit«, sondern geradezu "Offenheit für die Wahrheiten der anderen«, d. h. der Nichtchristen, der Atheisten, der Materialisten usw., gemeint ist. Das aber ist geradezu die Aufforderung zur Dauerreflexion, zur dialektischen, selbst- und fremdkommunikativen Dauerwachheit und -helligkeit des Bewußtseins als Glaubensleistung.

3. W. Schweitzer weist mich brieflich darauf hin, daß Bonhoeffer mit diesem Begriff die Theologie Kar! Barths gekennzeichnet hat. Daß ich diese hier, zumindest primär, nicht meine, sondern jede religiöse Glaubensform, die aus den Zweifeln der Deutungsreflexion heraus zu den Aussagen der Bibel ein analoges Verhältnis gewinnt wie der juristische Positivist zum Gesetz oder der naturwissenschaftliche Positivist zur empirisch beweisbaren, meßbaren Naturtatsache, weist die Schwierigkeit des Verständnisses zwischen einer geistesgeschichtlich-deskriptiven und einer innertheologischen Begriffsbildung auf. Da gerade diese Abhandlung an solchen Schwierigkeiten reich ist, möchte ich den in diesem Sinne durchaus zweideutigen und mißverständlichen Begriff mit diesem ausdrücklichen Hinweis auf die darin zutage tretende grundsätzliche Verstehensschwierigkeit doch stehen lassen.

Es wäre philosophisch manches über die in der Dauerreflexion gewonnene höhere Spiritualität des subjektiven Ichs zu sagen, das sich nicht mehr letzthin mit irgendwelchen objektivierten gegenständlich-eindeutig gewordenen Wahrheiten identifizieren kann. Es stößt diese reflektierend von sich ab, um sich mit immer neuen Kräften der Reflexion in seine unerschöpfliche und bodenlose Innerlichkeit zu wenderr'. Eben diese in der Reflexion unauslotbare Innerlichkeit, die nicht zum endgültigen Vorstellungs- und Aussagegegenstand gerinnen kann, ist es aber, die heute Gott gegenübersteht, d. h., in ihr wird das moderne Verhältnis des Ichs zu sich selber gesucht.

Die epochale Form der jeweiligen Rationalität, der jeweilig erreichten Bewußtseinshelligkeit und -stufe, stellt aber auch die jeweils höchste Form dar, in der die »Offenbarung« in das Bewußtsein eingeht. Die »Offenbarung« macht heute ihren Gültigkeitsanspruch in Form der Dauerreflexion geltend. So kommt es, daß die religiösen Wahrheiten der Bibel, der Kirchenväter und Reformatoren - ohne daß dadurch der von der Bewußtseinsform ihrer Rezeption unabhängige Heilsinhalt der Offenbarung in Frage gestellt würde - heute nur in hoher und permanenter Reflexion - historischer, philosophischer, anthropologischer, existentieller, dialektischer, analytischer usw. - zu realisieren sind. Von dieser Dauerreflexion, in der der moderne Glaube lebt und die von den eindringlichsten und realitätsnächsten Christen und gar schon Theologen dauernd geübt wird - denn keiner von ihnen glaubt die biblischen Aussagen noch als schlichte Fakten oder unmittelbar als gegenständlichen Wortgehalt, alle »deuten« im Medium der Reflexion –, gibt man sich bis jetzt systematisch wenig Rechenschaft.

Der Beweis dieser These wäre am klarsten an der Art und Weise zu führen, wie die moderne religiöse und theologische Reflexion sich der Dogmen bemächtigt. Sie werden etwa in ihrer historischen Adressiertheit erkannt, z. B. von Rosenstock als gegen die heidnischen Religionen ihrer Ursprungszeit gerichtet und daher heute nicht unmittelbar mehr verständlich gekennzeichnet: »Das Credo findet die Menschen heute in einer Haltung, die um 180 Grad anders gerichtet ist als die Einstellung derer, für die es zuerst formuliert wurde.« Aber dann ist sofort auch die Gegenthese da: "Jedes Wort des Credo ist wahr, und doch ist es unverständlich geworden.« Damit werden die Dogmen als die verborgene Wahrheit zur Aufgabe, zur Provokation der Innerlichkeit und Selbstbewußtheit des Menschen, sich in ihnen zu verstehen. Wenn also gegenüber einem allen Gegenstandsgehalt der Dogmen durch seine Reflexionsfreiheit in Frage stellenden modernen christlichen Glauben die Frage nach dem verbleibenden "dogmatischen Minimum« gestellt wird, so übersieht diese Forderung, daß in dieser Glaubensform ja gerade die bewußtseinsgegenständliche Fixierbarkeit der Heilsaussage aufgegeben worden ist, daß die Dogmen damit keineswegs »minimalisiert«, sondern in einen dauernden, aber gegenstandsunstabilen Weg des Menschen zu sich selbst und vielleicht zu Gott umgewandelt worden sind. Es gilt hier wohl für alle Gläubigkeit, die je den Sündenfall der Reflexion begangen hat, die Einsicht, die Ernst Jünger als bloßes Privatum in sein Tagebuch »Strahlungen« schrieb: "So kommt es auch,

4. Gotthard Günther hat kürzlich in einer Analyse der metaphysischen Problematik der Rechenmaschinen gezeigt, daß dies auch an dieser Stelle das Verhältnis der Subjektivität des Bewußtseins zu seinen rationalen, das Bewußtsein abbildenden Schöpfungen ist (vgl. Lit.-Verz. Nr. 4).

daß mein Zugang zur Theologie durch Erkenntnis führt. Ich muß mir Gott zunächst beweisen, ehe ich an ihn glauben kann. Das heißt, ich muß den gleichen Weg zurückgehen, auf dem ich ihn verließ'" Schöner wäre gewiß die Gnade, doch entspricht sie nicht der Lage und nicht dem Stande, in dem ich bin..

In welche Bewußtseinshaltung damit audi der religiöse Glaube einbezogen ist, läßt sich vielleicht am besten durch einen stilvergleichenden Blick auf das Selbstbewußtsein der modernen *Kunst* verdeutlichen. Die Stil- und Problemanalogien zwischen der Dichtung, der Malerei und der Musik der letzten 50 Jahre sind von den Künstlern selbst und der niveauhohen Kunstkritik, die zur Zeit wohl die wachste und exakteste Analyse des modernen Geistes zu bieten vermag, längst bemerkt worden; Gehlen hat in seiner Abhandlung »Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse- diese Analogie auf die Wissenschaften ausgedehnt. Es wäre nun an der Zeit, auch das religiöse (und politische) Denken der Gegenwart in dieser Einheit der Bewußtseinsform zu begreifen.

Die auf allen diesen Gebieten erstrebte höhere Spiritualität, Vergeistigung und Intellektualisierung ist fast gleichmäßig in einer Zerstörung und Deformierung der traditionellen Gegenständlichkeit durch Isolierung und Verselbständigung der geistigen Vollzüge erreicht worden. Die These Kandinskys, die Überwindung des Gegenstandes bedeute die Vergeistigung der Kunst (Ober das Geistige in der Kunst, 1912), gilt also auch für den religiösen Glauben. Gott ist kein Gegenstand des Bewußtseins mehr, den man »für-wahr-halten« kann oder nicht, sondern er und die christlichen Heilswahrheiten sind ein dauernder Anspruch an die hellwache Selbstbewegung moderner menschlicher Innerlichkeit und Subjektivität geworden. »Gott steht nicht mehr am festen Ort. Die Seele erreicht ihn in der Vermutung, in der Frage, auch im Zweifel, oft in der Sehnsucht- (Meldiinger); diese Aussage stammt aus einer Analyse moderner Lyrik. Die Selbstdeutungen, mit denen die modernen Künstler, insbesondere die Lyriker und Maler, sich begreifen oder die Analysen ihrer geistreichen Kritiker zielen alle auf diese hochintellektuelle Durchleuchtung und Selbstverarbeitung des modernen Menschen als den Schöpfungsgrund der modernen Kunst, auf eine Dauerwachheit eines Bewußtseins, »das sich Gedanken, Gefühle, Stimmungen und Erlebnisse heranstrudelt, in deren Spiegelung, Beleuchtung, Verarbeitung und Verheimlichung es lebt, (Gehlen). Das ist die intellektuell gesteuerte, motorische, »wühlende Phantasie- (Lautreamont, *1870)* des modernen Künstlers, der aus der »Unruhe nach immer anderem. lebt (Cocteau, 1953), der die Dinge und Geschehnisse »in die Dunkelkammer seines Gehirns [trägt], aus der sie verwandelt zurückkommen, um über die Welt hinauszuspringen« (Garcia Lorca, 1928), der aufbricht in eine »unbekannre Unendlichkeit, wo die Feuer der vielen Bedeutungen leuchten- (Apollinaire, 1918) und der doch immer nur jene gegenstandslose, »leere Transzendenz« erreicht, in die schon Baudelaire und Rimbaud vorgestoßen sind (vgl. H. Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik, 1956). »Der Dichter hat keinen Gegenstand; er verzehrt sich in sich selbst ...« (Revery, 1948), aber er konsumiert sich im »sdiattenlosen Licht« der Poetik, d. h. des Wissens vom Machen (Strawinsky, Poetique musicale 1948). Auf die Kunst- und Selbstdeutung Gottfried Benns - »progressive Zerebration«, »Nihilismus ist ein Glücksgefühl«, »eine Wirklichkeit rein aus Gehirnrinde. usw. - sei in diesem Zusammenhang nur hingewiesen.

Das alles *sind bereits* Kategorien des modernen religiösen Erlebens; allerdings sind es dem Inhalt nach zweifellos keine christlichen, ja vielleicht sind es sogar die religiösen Inhalte, denen die christlichen in der Gegenwart als ihrem religiösen WIderpart gegenüberstehen. Es ist aber die Frage, ob sich der christliche Glaube von der Entwicklung dieser Bewußtseins/armen freihalten kann und welche anderen er als verbindliche und ergreifende für das metaphysische Erleben des modernen Ich zur Verfügung hat und durchsetzen kann. Jedenfalls ließe sich eine *Formeinheit* zwischen dieser religiös-künstlerischen Selbstproduktion und den modernen christlichen Glaubensformen an vielen Merkmalen demonstrieren. (Wer kann *z:* B. verkennen, daß das Provozierende, auf Ingangsetzung der außeralltäglichen Innenbewegung durch Schock und Verblüffung Zielende der modernen Kunst sich schon im Christentum Kierkegaards ankündigt oder in den treffsicher »unpassenden« Äußerungen eines Leon Bloy, Bernanos oder Niemöller heute sem Analogon im religiösen Raume gefunden hat?) Es sei hier jedoch genug mit diesem Hinweis darauf, daß die Anpassungen der modernen religiösen Glaubens/arm durchaus in der Richtung zu laufen scheinen, die die künstlerischen und wissenschaftlichen Denkweisen schon vor Jahrzehnten genommen und eigenständig, d. h. vom Christlich-Religiösen zunächst gelöst, ausgebildet haben.

Die Folgen dieser reflektierenden Spiritualität des modernen Bewußtseins für den christlichen Glauben, die hier nur kurz angedeutet werden können, sind aus dem gegenwärtigen religiösen Schrifttum, vielleicht weniger aus dem der Theologie als aus den Lebensdokumenten moderner religiöser Existenzen, die heute der Theologie noch als »Außenseiter« gelten, ohne Schwierigkeit aufzuweisen. Sie reichen bis zu einer Radikalität der Ablehnung der Religion in ihrer traditionellen Form überhaupt. Bei Hammelsbeck, einem Schüler Bonhoeffers, wird geradezu von einem »Ende der christlichen Religion- gesprochen und damit eben jene Scheidung eingeführt zwischen den sich gegenständlich in die Welt auslegenden religiösen Sätzen und Heiligtümern der Religion und dem Evangelium der dauernd unmittelbaren und gegenwärtigen Begegnung mit Jesus Christus. Bei Simone Weil, einer konfessionell schon gar nicht mehr ortbaren Gläubigen, heißt es: »Jeden Glauben abweisen, der die Leerräume ausfüllen, die Bitternisse lindern soll. Den an die Unsterblichkeit. Den an die Nützlichkeit der Sünden: etiarn peccata. Den an eine durch die Vorsehung bestimmte Ordnung des Geschehens - kurz: die -Tröstungen-, die man gewöhnlich in der Religion sudit«, und »Das übernatürliche ist das Licht: macht man es zu einem Gegenstand, so erniedrigt man es«,

Damit verbunden ist ein weitgehender Verzicht auf das verbindliche »Wort« in der religiösen Heilssuche und -findung. Wenn ein katholischer Theologe den mutigen Ausspruch tut, daß er gern das mißbrauchte Wort »Gott« aufgeben würde, um mit den anderen die Glaubens- und Heilswahrheiten zu teilen, so wird das hier Gemeinte extrem deutlich. Es fallen immer wieder Äußerungen, daß die Wahrheiten der Atheisten genauso ernst zu nehmen seien in der Suche und Erreichung der Heilswahrheit wie die der christlichen Theologen, d. h., es gibt nicht-religiös geäußerte Zugänge zu den Heilswahrheiten. Damit werden ihrem Heilsgehalt nach auch die anderen Religionen wichtig: Hammelsbeck spricht davon, daß heute das »Angebot einer Gemeinschaft des Geistes quer durch alle Religionen« besteht, und meint damit sicherlich nicht die aufklärerische These, daß man

bloße ethische Prinzipien oder generalisierte Aussagen aus allen Religionen abstrakt herausziehen solle. Der Verzicht auf das verbindliche Wort der Heilswahrheit geht bis zu dem Wissen, daß heute das Aussprechen der literarisch überlieferten Offenbarung keine Adresse an alle Welt mehr darstellt; in diesem Zusammenhange sprechen Bonhoeffer von einer »schweigenden Verkündigung«, Rosenstock vom »Christentum incognito« oder dem "praenominalen« Gottes-Dienst, hier liegt auch der Zusammenhang, in dem Bonhoeffer die Kenntnis der Offenbarung als eine »Arkandisziplin« fordert, d. h, als ein Wissen um die Geheimnisse, die erfahren und als Erfahrung vermittelt sein wollen, ehe man sie als die der Offenbarung erkennt und ausspricht.

Schließlich sind sich alle diese Zeugnisse einig über die dauernde, unaufhebbare *Gefahr,* die in dieser Glaubensform ruht: die Selbsttäuschung der bloßen und beliebigen Subjektivität des Ichs, ihre immense Zweideutigkeit als Innerlichkeit des Menschen, die sich auf vielen Rängen mißverstehen und selbst betrügen kann. Und die doch gerade in der Bewußtheit lebt, mit der sie diese innere Zweideutigkeit dauernd überwindet.

Macht man sich diese Glaubensform und ihre Konsequenzen klar, so läßt sich die meiner Ansicht nach wichtigste und prinzipielle *religionssoziologische* Frage der Gegenwart einigermaßen exakt stellen: Wie ist diese neue, reflektierende Spiritualität absoluter Innerlichkeit institutionalisierbar zur Gemeinde und Kirche? Welche Formen der sozialen Organisation und Kommunikation entsprechen dieser Glaubensform? Oder kürzer und radikaler: Ist die Dauerreflexion insrinrrionalisierharsj

111.

Zuvor ist zu klären: Was heißt »institutionalisieren«? Es handelt sich dabei keineswegs nur um die Frage der Übernahme oder Schaffung neuer, moderner Organisationsformen für das kirchliche und religiöse Leben, also um jene Anpassungen erster Ebene. Unter einer Organisation oder »organisieren« verstehen wir im Sinne der modernen Sozialstruktur immer die durch eine bewußte Methodik erreichte und gesicherte Koordination von Personen oder wenigstens menschlichen Teilaktivitäten zur Verwirklichung ebenso bewußter Ziele oder zur Erfüllung von klar angebbaren Interessen. Die moderne Organisation beruht also auf dem Zweckhandeln. Unter Institution ist nun sicher nur ein soziales Gebilde zu verstehen, dessen Dauerhaftigkeit und Stabilität tiefer begründet ist als auf dem planenden Zweckhandeln und dessen Funktion für das Leben der Gesamtgesellschaft fundamentaler und unersetzbarer ist als die von der Veränderung bewußter Ziele und Interessen her schneller wechselnden Organisationen und Organisationsformen. Zweifellos können soziale Institutionen aus planvoll errichteten Organisationen erwachsen - und vielleicht entstehen sogar in der modernen Gesellschaft Institutionen vorwiegend auf diese Weise –, sie können aber auch aus einem spontanen Gruppenhandeln oder aus dem Zufall historischer Handlungskonstellationen heraus geboren werden.

5. Es sei nebenbei vermerkt, daß dies nichr nur dre soziologische Grundfrage der Religion ist; sie ist ahnhdi gestellt in der Politik als die Frage nach der Legitimität moderner Staatlidikeit und der polrnschen Herrschaft über den modernen Menschen.

Wir wollen die Frage, ob und wie die moderne Glaubensform der Dauerreflexion sich in sozialen Institutionen dieser Bedeutung niederschlägt, an Hand einer neueren Veröffentlichung behandeln, die - zunächst von ganz anderen Fragestellungen herkommend - dieses Problem des Verhältnisses von sozialer Institution und der reflektierenden Subjektivität moderner Innerlichkeit ebenfalls aufwirft. Diese Auseinandersetzung erlaubt uns,

1. den anthropologisch-soziologischen Charakter der Institution schärfer zu bestimmen,

2. das von uns gestellte religionssoziologische Problem der Institutionalisierung der Dauerreflexion als eine Grundfrage der modernen Sozialstruktur schlechthin zu erweisen und schließlich

3. unter übernahme entscheidender Kategorien des Autors doch eine andere Antwort auf die aufgeworfene Frage zur Diskussion zu stellen.

Arnold Gehlen bietet in dem I. Teil seines kürzlich erschienenen Buches »Urrnensdi und Spätkultur- (Bonn, 1956) eine Philosophie der Institutionen, die deren wesentlichste anthropologische Funktion darin sieht, daß der Mensch durch seine Institutionen in der Erfüllung seiner dauerhafl:esten Bedürfnisse zu der Lebenssicherheit und Selbstverständlichkeit des Handelns gelangt, die beim Tier durch den Zwang des Instinktes verbürgt ist. In den Institutionen treten dem Menschen seine eigenen Zwecke verselbständige und zu überpersönlichen Weltdaten und -kräflen geworden gegenüber, so daß er, von ihnen geführt, in bezug auf die in ihnen verkörperten Ziele von der subjektiven und individuellen Handlungssteuerung und Bewußtheit der Motive und Mittel entlastet ist. Bei allem institutionellen Handeln ist also die letzte Rationalität und Zweckdienlichkeit aus der Motivebene des Handelnden verschwunden, sozusagen in die Institution selbst übergegangen und zur nicht mehr bewußten Selbstverständlichkeit ihrer Existenznotwendigkeit abgeblaßt; darauf beruht einerseits die Dauerhaftigkeit und Stabilität der Institution (und der in ihr verkörperten Zwecke), andererseits die Freistellung des bewußten Handeins zur Verfeinerung seiner Mittelhandlungen oder zur Entwicklung neuer Bedürfnisse und ihrer Erfüllungsweisen. Aber die funktionierende Institution entlastet den Menschen nicht nur von der Bewußtheit seiner Handlung, der Wahl seiner Motive und Mittel, sondern weitgehend vom Druck der betreffenden Bedürfnisse selbst. Dies geschieht dadurch, daß die Institution in ihrem Dasein die virtuelle Dauererfüllung der Bedürfnisse garantiert und damit diese entaktualisiert, Gehlen nennt diese chronische Dauererfüllung und Absättigung der in Institutionen untergebrachten menschlichen Bedürfnisse *»Hintergrundserfüllungen*, d. h. die Beibehaltung der Bedürfnisdeckungslage ohne akute Bedürfnisse- (S. 175). Diese Einsicht hat auch umgekehrt gelesen ihre Gültigkeit: nur Bedürfnisse, deren Erfüllung den Zustand virtueller Absättigung und Dauererfüllung erreicht hat, sind institutionsfähig und institutionsreif.

Gehlen weist nun selbst schon darauf hin, daß mit dieser Motiv-, Zweck- und Bedürfnisentlastung des Menschen in den Institutionen eine Affektentlastung und Trivialisierung der so gesicherten Bedürfnisse und Lebensinhalte vor sich geht (S. 38). Auf dieser Einsicht möchte ich hier insistieren: »Hintergrundserfüllung- von Bedürfnissen heißt eben auch, daß diese vor der Bewußtheit des Menschen den Charakter des Selbstverständlichen, Banalen und Inferioren annehmen, solange ihre Dauerbefriedigung nicht grundsätzlich

in Frage gestellt ist. Hierin beruht der Ton des bloß Materiellen, aber Unvermeidlichen, des gemein Nützlichen und Notwendigen der Lebensgrundinteressen, in den alle Institutionen die durch sie verkörperten Bedürfnisse tauchen. Das bewußt geführte Leben der Person, das sich an der Ausgestaltung, Verfeinerung und Kultivierung der Mittelhandlungen oder an der Erfüllung noch problematischer, ungesicherter Bedürfnisse fixiert, empfindet diese als den Vordergrund, die »Front« oder den »eigentlichen« Sinn des Lebens gegenüber jenen trivialisierten, formal gewordenen und institutionsgesicherten Hintergrundserfüllungen. Ein Verharren oder ein Schwergewicht des Lebens in diesen Bereichen wird daher sehr leicht als Abfall, Erniedrigung, »Enrfremdung« der Person in ihrem Lebenssinn bewertet, ein Urteil, das sich dann auch in sozialen Gruppen- und Prestigewertungen niederschlägt. Für unsere Frage, wie sich Bedürfnisse institutionalisieren, muß auch diese Einsicht wieder in umgekehrter Richtung verstanden werden: nicht die problematischen, hochbewußten und in schöpferischer Anstrengung erreichten Erfüllungen neuer Bedürfnisse oder Lösungen von Lebensfragen lassen sich in institutionelle Formen bringen, sondern erst deren trivialisierte, banalisierte und formalisierte, leicht und sicher gewordene und damit auf den Durchschnitt und die Menge der jeweilig betroffenen Menschengruppe umlegbare Befriedigungen. *lnstitutionalisierung ist* also eine Stabilisierung von Verhaltensweisen als *Triuialisierwng und Banalisierung,* und umgekehrt bildet erst ein Verhalten, das diesen Zustand erreicht hat, die Grundlage für neue stabile Institutionen. Es wird zu beachten sein, daß dieser Satz auch für die Bedürfnisse des Bewußtseins gilt und auf die Frage, wie sich die modernen Formen der Glaubensbedürfnisse institutionalisieren, anzuwenden ist.

Zuvor jedoch noch zu einer radikaleren Frage: Neben der anthropologisch-soziologischen Analyse der Institutionen schlechthin, insbesondere aber derjenigen der archaischen Welt (»Urmensch«), steht in dem Buche Gehlens ein aus Strukturvergleichen gewonnenes Urteil über unsere Gegenwart, über die »Spätkultur«, mit der Hauptthese. daß *die moderne Subjektivität und Dauerreflexion überhaupt nicht lnstitutionalisierbar sei.* Diese in vielen kritischen Formulierungen gegen die moderne Subjektivität vorgetragene Aussage stiitzt sich vor allem auf zwei Argumente: erstens daß das subjektiv Psychische der modernen Innerlichkeit gerade durch seine Gegenstandsungebundenheit und seine Konzentrierung auf die Dauerbewegung eines individuellen Bewußtseins nicht mehr in den Daten der Außenwelt zu fixieren, »Iestzumachen- und zu verselbständigen sei, also keine institutionelle »Entfrerndung« vertrage oder zu ihr fähig sei; und diese These scheint mir wiederum aus dem zweiten, genetischen Argument zu stammen, daß die hohe Bewußtheit und Dauerreflektiertheit, die psychische Unruhe und Selbstbespiegelung des modernen Menschen, aus dem Abbau der tradierten Institutionen entstanden ist. Indem diese der modernen technischen und sozialen Weltveränderung nicht mehr angemessen sind und die neuentstehenden Grundbedürfnisse und Weltverhältnisse nicht mehr befriedigen und bewältigen, setzen sie auch die höheren Affekte und Bedürfnisse frei, die, nicht mehr in stabilen Institutionen untergebracht und abgesättigt, nun - als Selbstreiz und Dauerbewegung in sich selbst — in den Menschen zurückschlagen und als solche dann ihrerseits zu den neuen geistig-seelischen Bedürfnissen der Moderne werden.

Ich halte diese Deutung des Ursprungs der modernen Subjektivität und Dauerreflexion für zutreffend, erhebe aber auch ihr gegenüber das anfangs von mir bereits erwähnte Bedenken, ob eine Erforschung des Entstehens und der historischen Entwicklung der modernen Situation nicht die in ihr heute vorhandene Autonomie verfehlt. Zweifellos stammt das negative Urteil Gehlens über die moderne Subjektivität in dieser Schrift daher, daß er sie im Zusammenhang einer Analyse der Funktion und Lebenshöhe tradierter Institutionen betrachtet und daß unter diesem Gesichtspunkt die Moderne nur als ein Verfall in den Vergleich gerät; es ist aufschlußreich, daß Gehlen in einer fast gleichzeitig mit dem Erscheinen des Buches veröffentlichten Abhandlung "Ober die gegenwärtigen Kulturverhälmisse«, worin er die moderne Geistesverfassung in ihren schöpferischen Rängen kennzeichnet und analysiert, über die Durchreflektiertheit, Zerebralisierung und Gegenstandsverdunstung der psychischen Vollzüge in geradezu entgegengesetzte, positive Formulierungen gerät. Ich sehe hinter diesem Widerspruch ein typisches Dilemma der geistigen Selbstorientierung der Gegenwart, das auch für unsere Frage nach der Institutionalisierung geistiger Bedürfnisse und Verhaltensformen von Gewicht ist. Im gegenwärtigen Stadium des kulturellen Strukturüberganges liegt eine sublime (und keineswegs auf politische Einstellungen abziehbare) Verführung des Geistes zu konservativen Betrachtungsweisen: es ist die Situation, in der die Leiden und das Banale vergangener Sozial- und Kulturverhältnisse überlebt und abgeblaßt sind, dagegen die Einsicht eines noch wachen historischen Erinnerungsvermögens die Größe der abgelebten Zeiten an der Unvollkommenheit der Nöte und Irrwege aufdrängenden Gegenwart unparteiisch zu messen beginnt. Der Fortschrittsglaube ist die Frühform des kulturellen Obergangsbewußtseins: leidend an den noch präsenten Trivialitäten und konstitutionellen Notbeständen der vergehenden Sozial- und Weltstruktur, deren ehemals funktionierende institutionelle Formen in ihrem Versagen vor neuen Aufgaben diese Bedrückung noch verstärken, stößt das Zeitbewußtsein voller Hoffnung aus dem Abbau des Alten in das Neue vor, das sich als noch unerforschter Horizont der schöpferischen Möglichkeiten auftut. Heute gibt es keine Zukunft mehr, die nicht prinzipiell schon erfahren wäre, und wir leiden längst an den konstitutionellen Notständen, Trivialitäten und »Entfremdungen- der durchexperimentierten Moderne. Damit treten wir in die Spätform des Obergangsbewußtseins, das die Linie der Zeiten überschritten hat und der Vergangenheit wieder jene Idealfunktion zuzuweisen beginnt, die sie in allen stabilisierten Sozialstrukturen gegenüber dem Grau einer sich als selbstverständliche Zukunft verstehenden Gegenwart innehatte.

Sich stabilisierende Institutionen werden in ihren Anfangsphasen weder dem fortschrittlichen noch dem konservativen Idealaspekt sichtbar, weil sie nichts Ideales an sich haben, sie sind die Stabilisierung der bloßen Lebensnotwendigkeiten. Wendet sich aber der schöpferische Geist, die spirituelle und moralische Anstrengung, Vergangenheits- und Zukunftsausgriff beiseite lassend, den Aufgaben zu, die als Gegenwart vor ihm stehen, so befindet er sich in einer Lebendigkeit oberhalb der Institutionen und verkennt, ja verachtet, daß diese sich aus dem Absterben jenes Lebensschwunges, aus der »Selbstentfremdung« des lebendigen Geistes, aufbauen. So wird man auch die Frage, ob sich die Dauerreflexion institutionalisiert, nur bejahend beantworten und diesen Vorgang als solchen

anerkennen können, wenn man den - vielleicht zweifelhaften - Mut hat, das Banale in der eigenen Gegenwart zu bejahen, zu ertragen und auf Dauer stellen zu wollen.

IV.

Versuchen wir einige Aussagen darüber, wie sich die Bedürfnisse der Dauerreflexion des modernen Bewußtseins und insbesondere die in dieser Form auftretenden religiösen Glaubensansprüche heute institutionalisieren! Sie tun es in der Form der Außen- und Fremdgesteuertheit. Es ist unnötig, im einzelnen darzustellen, in welchem Umfange und durch welche Lebensgebiete und -niveaus hindurch heute der Gefühls-, Gedanken-, Meinungs- und Vorstellungsstrom, die Erlebnisunruhe und reflektierende Selbstkommunikation des modernen Menschen von außen her erregt und in Gang gehalten wird und inwiefern diese aufdringliche Reizüberschüttung des Bewußtseins längst zu der unvermeidlichen, trivial-lebensnotwendigen Hintergrundserfüllung unseres Alltags geworden ist. Die Zeitkritik hat diese Erscheinungen breit genug in der Analyse des Kulturbetriebes, der Massenkommunikationsmittel, des Unterhaltungs- und Bildungswesens usw, dargestellt und zumeist unter dem Aspekt des »Lebensersarzes«, der »Entfremdung- und des Abfalls des Menschen von seinem »eigentlichen« Lebenssinn begriffen und verurteilt. Dieses Urteil ist insofern berechtigt, als diese in die Außenwelt und ihre Einrichtungen entfremdete Führung der Dauerreflexion gerade nicht die Initiative des einzelnen in seiner inneren Selbststeigerung, den immer bewußteren und unaufhörlich vertieften Weg nach innen, garantiert, ja ihn gewissermaßen sogar durch Erledigung auf vordergründigem Niveau behindert; aber dieser Maßstab verkennt die Funktion der Institutionen: diese wollen und können gar nicht den inneren Aufschwung der Person, die Lebendigkeit des Geistes und der Seele in ihrer Selbstkomrnunikation, sicherstellen, aber sie garantieren deren dauernde Möglichkeit, indem sie einen Minimalbestand von Erfüllungen, eine in Außenweltdaten festgemachte und formalisierte Grundlage dieser Erlebnis- und Bewußtseinsform durch die Zeiten und für die Menge dauernd zur Verfügung halten, indem sie also den Appell, die chronische »Herausforderung- zu ihrer inneren Bemächtigung und zu ihrem geistigen Ausleben, stabilisieren und weirerrragen. Das ist der »Appell nach oben«, der jeder Institution als normative Leitidee in Spannung zu ihrer trivialen Stabilität innewohnt.

In diesem Sinne leisten die gegenwärtig entstehenden und sich unaufhaltsam ausbreitenden Institutionen für die Bedürfnisse der Dauerreflexion durchaus schon die gleichen Dienste, wie sie die tradierten für die geistigen Bedürfnisse und Lebensformen der Vergangenheit aufgebracht haben:

1. Zwar sind nicht mehr einzelne Affekte, Vorstellungen und Ideen gegenständlich in bestimmten Institutionen fixierbar und zu verkörpern, was in der Tat dadurch aufgehoben ist, daß diese ehemals diskreten Objekte der Innenwelt in der Dauerreflexion der Subjektivität sich »verflüssigr« haben und in dauernder dynamischer Verwandlung sind, aber dieser Prozeß der Innenbewegung selbst, die unaufhörliche Erlebnis- und Vorstellungsunruhe der Subjektivität, ist als solcher und ganzer heute außenweltgebunden und institutionell gesichert.

2. Diese die Dauerreflexion und Bewußtseinsdynamik moderner Innerlichkeit sichernden Außenwelt-Einrichtungen legen Handlungs- und Ausdrucksformen dieser Subjektivität nahe, ja drängen sie auf, die bei aller Vielfalt ihrer inneren Erlebniserfüllung und ihres Erlebnisniveaus *formal,* d. h. im beobachtbaren Außenweltverhalten, deutlich auf eine immer größere Stereotypie hinauslaufen. Obwohl wir also eine subjektiv noch so verschiedenartige Innerlichkeit voraussetzen können, läuft ihre Äußerung immer mehr auf bekannte, von jedem zu ergreifende und weitgehend schon in gewohnheitsmäßige Selbstverständlichkeit abgesunkene einheitliche Verhaltensformeln hinaus.

3. Alle diese Institutionen sichern zugleich - wohlgemerkt: formal - die Produktion und den Ausdruck der Dauerreflexion und der dynamischen Subjektivität als *soziale* Erscheinung und Verbindlichkeit. Hier liegt die zentrale Bedeutung der Diskussion und Rede für alle Arten der modernen Instirutionalisierungene.

Der Schritt zur Erkenntnis der sich entwickelnden institutionellen Formen für eine auf der Dauerreflexion der Innerlichkeit beruhende religiöse Gläubigkeit ist jetzt nicht mehr allzuschwer. Offensichtlich muß es sich dabei um die organisatorisch-außenweltgesteuerte Produktion und Kommunikation dauerreflektierter Subjektivität im religiösen Bereich handeln, die im Zeitbewußtsein zu Formen von trivial-banaler Selbstverständlichkeit gelangen. Dies scheint mir nun in allen sozialen Formen des gegenwärtigen religiösen Lebens der Fall zu sein, die sich auf dem *Gespräch* und der *Aussprache,* also auf der bewußten Begegnung individueller Subjektivitäten, als Organisations- und Kommunikationsform aufbauen. Daß »rnan miteinander spridit«, scheint die institutionelle Grundforderung dieser Glaubensform zu sein. Dieses *Gesprächs-Prinzip* liegt allen modernen Versuchen zugrunde, die in sozialer Wirksamkeit eine Verlebendigung des Glaubens, eine Wiederbekehrung oder eine Sicherung der religiösen Existenz erreichen wollen. Es ist dabei nicht nur an die »strukturreinen« Einrichtungen dieser Art wie die Evangelischen Akademien, die Kirchen- und Katholikentage, die kirchliche Betriebs-Arbeit, Jugendarbeit usw. zu denken, sondern »Gesprädispartnerschafl« wird immer mehr zur selbstverständlichen religiös-kirchlichen Wirkungsform schlechthin, sowohl im inneren Leben der Gemeinde - der Betsaal wird zum Sprechsaal - als auch im gesamtgesellschaftlich-öffentlichen Auftreten der Kirchen, und drängt ältere Formen der religiösen Kommunikation - das Ritual, die Schriftverlesung, den Gesang, ja selbst die Predigt - heute offensichtlich in ihrer Bedeutung zurück.

Den Grund dafür finden wir in der Struktur der modernen Glaubensform: Die soziale

6. Erkennt man diese institutionellen Leistungen für eine Kultur, die sich auf der Dauerreflexion menschlicher Subjektivität aufbaut, so gile auch für die modernen Institutionen, was Gehlen nur den tradierten zuschreiben zu können glaubt: »Dcr Bestand einer jeden Institution ist nur dann gesichert, wenn ein solcher Unterbau gewohnheitsmäßigen, auf Außensteuerung abgestellten Verhaltens vorhanden ist, auch wenn dieses damit notwendig formalisiert wird ... Kultur ist ihrem Wesen nach ein uber Jahrhunderte gehendes Herausarbeiten von hohen Gedanken und Entscheidungen, aber auch ein Umgießen dieser Inhalte zu festen Formen, so daß sie jetzt, gleichgultig gegen die geringe Kapazität der kleinen Seelen, weltergereicht werden können, um nicht nur die Zeit, sondern auch die Menschen zu ubersrehen, Ober lange Zeiten und große Zahlen hin können gerade die hohen und verdichteten Inhalte nur in den Formalismus eingewickelt überlebem Forms are the food of Fairh, und es finden sich schon wieder Geister, die ihre mögliche Ergiebigkeit entwickeln« (S. 26 f.).

Verbindlichkeit ritueller oder nomineller Glaubensaussagen setzt eine Gleichheit der inneren religiösen Erfahrung und der Gegenständlichkeit ihres Bewußtwerdens voraus, die im dynamischen Innenleben der modernen Subjektivität und Individualität nicht mehr so ohne weiteres gefunden werden kann; so muß man als primären sozialen Prozeß erst einmal die subjektiven Erfahrungen und Selbstdeutungen des anderen zu Gesicht bekommen, zu verstehen versuchen und sich womöglich auf einen Bestand von Gemeinsamkeiten der Subjektivität, auf ein Verständigtsein einigen, das als sozial gemeinsame Grundlage einer Gemeinschaft im Glauben dienen kann. Da der Gefühls-, Gedanken-, Vorstellungs- und Redestrom, die Reflexionen der Subjektivitäten aber weiterfließen und sich auf keine Objektivierung fixieren lassen, bleibt auch diese Grundlage unstabil, und ihre Wiederherstellung - das Gespräch - wird chronisch und fundamental für das Leben einer Glaubensgemeinschaft moderner Menschen.

Selbstverständlich ist das Ziel all dieser institutionalisierten Formen der modernen Religiosität das »echte Gespräch«, die innere Begegnung und das Sich-finden subjektiver Erfahrungen in der gemeinsamen Verbindlichkeit eines Glaubens; aber die institutionelle Realität ist dies natürlich nicht, da die Institution niemals einen bestimmten Rang der inneren Bemächtigung ihrer Leitidee sicherstellen kann - (Heilige waren immer überinstitutionelle Erscheinungen). Sie garantiert nur die Möglichkeit aller Ränge - und den »Appell nach oben«; die Möglichkeit aller Ränge: das heißt in diesem Falle, alle möglichen Formen der religiösen Kommunikation reflektierter Subjektivität vom »Glaubensgespräch« (Müller-Schwefe"), vom Sich-finden oder der Begegnung im gemeinsamen Bekennen über das Gespräch und die Aussprache, die Diskussion und Unterhaltung bis zum Gerede und Geschwätz sind vom Institutionellen her induziert und von ihm aus gesichert. Ja, je reiner nur das Institutionelle wirkt, um so sicherer und breiter tritt das Minimum der unteren Ränge dieser Glaubens-Sozialform in Erscheinung. Von der bloßen soziologischen Realitätsdiagnose her sind die modernen Glaubensgemeinschaften daher ebenso richtig als Gesprächs- wie als Gesdiwätz-Gemeinden zu bezeichnen, je nachdem die Diagnose das Normative oder das Statistische der Institution bevorzugt ins Auge faßt. Aber auch hier kommt es auf die Einsicht an, daß dieses Verharren in der Formalität, im bloß Äußerlichen, ja im verdeckten Versagen vor dem Selbststeigerungsanspruch der Institution zu dieser Institutionalisierung selbst gehört. Auch die moderne Spiritualität der Gläubigkeit hat ihre Arten des »Aberglaubens«, des »Volks-Christentums«, ihre spezifischen »Entfremdungen«, die sie in sich hineinzunehmen hat, gerade wenn es ihr auf den Gewinn einer institutionellen Dauerform ankommt. Die Kritik an ihnen ist das innerinstitutionelle Leben selbst, ihre Negation schlechthin aber anti-institutionell.

Nun besteht heutzutage das institutionelle Leben der Kirchen noch nicht allein aus dem Gespräch; es gibt immer noch den gesprächslosen Gottesdienst, Prozessionen, das Abendmahl usw. Unter dem hier entwickelten Aspekt einer gegenwärtigen Religionssoziologie geraten diese institutionellen Erscheinungen unter die Frage, wie sich die Institutionalisie-

7. »Glaubensgespräch«: »Wir verstehen darunter eine Unterhaltung, in der die Gottesfrage mcht nur die allgemeine Voraussetzung des Denkens, sondern Ihr Gegenstand Ist, und in der Gott aus dem abwescnden Dr-rtten Zum Partner wird « (Vgl, Lrteraturangaben Nr 12)

rung einer neuen Glaubensform den tradierten Institutionen der Glaubensgemeinschaften gegenüber verhalten und durchsetzen. Diese Frage mag im praktischen Leben der Kirchen heute sehr wichtig sein, theoretisch ist sie sekundär und in Ihrer sozialwissenschaftlichen Problematik von der Grundfrage, wie sich die religiöse Dauerreflexion institutionalisiert, abzuleiten. Soziologisch scheinen mir drei Arten von Vollzügen unterscheidbar, in denen sich die neuen Glaubensformen institutionell mit den überlieferten auseinandersetzen, beziehungsweise zusammenleben; ich möchte diese Reaktionsgruppen mit den Kategorien des *Einbaus,* des *Funktionswechsels* und der *Neutralisierung* erfassen:

1. Unter *»Einbai;«* verstehe ich den Vorgang, daß sich die neuen institutionellen Formen im einfachen Nebeneinander den tradierten Institutionen einfügen. Dies scheint zunächst der Grundmodus der institutionellen, »sozio-taktischen« Anpassungen der kirchlichen Organisation überhaupt zu sein: das Gespräch, die Diskussion, die Tagung usw. werden zum anerkannten Einfügsel der tradierten Organisations- und Verhaltensformen, die dann von hier aus als »verlebendigt« erscheinen, d. h. die in diesen eingefügten Neuinstirutionalisierungen erfüllten Glaubensbedürfnisse tragen die alten Formen mit. übrigens kann man dort, wo die neuen Glaubensansprüche zur Gründung verhältnismäßig selbständiger und neuartiger religiöser Sozialgebilde führen, den umgekehrten Einbau und die Herübernahme alter institutioneller Formen beobachten, etwa im Einbau der Predigt in das Tagungsleben der Akademien oder der Massenversammlungen der Kirchentage, in der Abhaltung des Abendmahls in Fabriken bei der Arbeiterseelsorge usw.

2. Traditionelle Formen und Einrichtungen des religiösen Lebens können aber auch bei formaler und institutioneller Kontinuität von innen her in die neue Glaubensbedürfnislage eingeschmolzen werden; sie wandeln sich dann, da die ihnen ursprünglich zugrunde liegenden Glaubensbedürfnisse mehr und mehr schwinden, in ihrer Funktion und Aufgabe, indem sie jetzt die neuartigen Ansprüche mit erfüllen, ohne daß sich dabei das Institutionelle als solches, das Äußerliche der sozialen Organisations- und Kommunikationsform, verändert. Ein solcher *Funktionswechsel* der tradierten Formen des christlichen Gemeindelebens in der Richtung, daß sie zur Befriedigung der religiösen Ansprüche der Dauerreflexion eingesetzt werden, scheint mir allenthalben unverkennbar zu sein; am deutlichsten vielleicht zu sehen am Bedeutungswandel der Predigt, deren »Verkündigung des Wortes Gottes« immer mehr in der Einleitung und Anregung des »Deutens«, des Reflexionsprozesses und Subjektivitätsstromes der modernen Gläubigkeit zu bestehen scheint und auch unter diesen Bedürfnissen aufgesucht wird. Ähnliches mag für die Beichte gelten, sofern sie - auch von kirchlicher Seite — als Seelentherapie aufgefaßt wird. Aber auch das Anachronistische der alten Formen als solches, ihre archaische, antiquierte oder museale Bedeutungsverschlossenheit, vermag funktionell in eine Provokation der Reflexion, in einen Reiz der Selbstdeutung und des Selbstverstehens moderner Spiritualität im Medium des Fremden umgemünzt werden und so im Funktionswechsel eine neue Lebendigkeit gewinnen, wie wir es an der Rolle der Dogmen für die moderne Gläubigkeit bereits sahen.

3. Schließlich werden die neuen Institutionen und die hinter ihnen stehenden Glaubensansprüche mit den alten noch in Form der *Emeritierung* fertig: Die alten Institutionen und Verhaltensformulierungen bleiben in ihrem Dasein und ihrer sozialen Verbindlichkeit

durchaus intakt, sie werden gehegt und konserviert, aber der Strom der Glaubenslebendigkeit fließt einfach an ihnen vorbei. Ihre Dauerhaftigkeit stützt sich dann auf alle möglichen Motive und Ursachen - auf Traditions- und Gewohnheitsbedürfnisse, auf die »vested interests« ihrer Vertreter, auf ihre Bedeutung im Gefüge der Gesamtkultur, auf das mit ihnen verbundene soziale Prestige usw. –, nur nicht mehr auf die vitalen Ansprüche der Glaubensinnerlichkeit. Ihr gegenüber üben sie weder die Funktion der Bedürfniserfüllung aus, noch geraten sie als Störungen oder Hemmungen der neuen Glaubenslebendigkeit in den Bereich des Protestes. Sie sind als religiöse Institutionen doch zugleich religiös *neutralisiert.* Sie rücken in die Vordergründigkeit des nur demonstrativen Gebrauchs, sie werden »zeremonialisiert« in der Bedeutung eines »soziologischen Ahnenerbes«, aus denen der spannungs- und bedürfnislösende Ernst der Funktion gewichen ist (Hofstätter), und überdauern in »unverbindlicher Maßgeblichkeit«, mit welcher Kategorie Gehlen (allerdings in einem ganz anderen, nicht auf die Religion zielenden Zusammenhang) eine Kulturgestalt begreift, »die insofern maßgeblich ist, als niemand sie anstößt und viele sich beeindrucken lassen, die aber folgenlos dasteht, indem keine Impulse von ihr ausgehen, außer in der Richtung der eigenen Reproduktion, und niemand sich davon belebt und bekräftigt fühlt« (ebd. S. 241).

Gerade die traditionellen Gehalte und Einrichtungen alter Religionen nehmen sehr häufig diese Form des Musealen und der Versteinerung an, vielleicht weil ihre Gründung und Herausarbeitung einmal zu den höchsten Anstrengungen der Kultur gehört haben. So ist es kaum zu verwundern, daß auch viele tradierte Formen und Institutionen des Christentums heute zu dieser »unverbindlichen Maßgeblichkeit« versteinern: für eine große Menge von Menschen fällt schon ihre Zugehörigkeit zu den christlichen Kirchen unter diese Kategorie; kirchliche Taufe, Konfirmation oder Firmung, Trauung, Beerdigung werden weithin zu solchen nur »zeremoniellen« Sozialakten usw. Aber abgesehen von diesen offenkundigen religiösen Sinnverlusten der nur formalen Konfessions- und Kirdienzugehörigkeie, der Abdrängung der Kirche in die Rolle einer bloßen »Feierkirdie« und ähnlichem, gilt diese Art der institutionellen Neutralisierung tradierter religiöser Formen auch für den im Sinne moderner Reflektionssubjektivität durchaus gläubigen Menschen, insofern er vor sich selbst bestimmte Komplexe der Tradition, z. B. das Abendmahl, zwar nicht in Frage stellt, sich ihrer aber auch nicht mehr in subjektiver Lebendigkeit zu bemächtigen weiß.

Im übrigen sind diese Prozesse, in denen die auf gewandelten Bedürfnissen beruhenden Institutionen die alten entmachten und ersetzen, *keineswegs als das ganze Schicksal* dieses Traditionsbestandes anzusehen: es bleibt neben diesen »Anpassungen« der Rest eines echten institutionellen Anspruches seiner Bemächtigung in angemessener Geistigkeit und Lebendigkeit erhalten, der durch seinen wachsenden Anachronismus hindurch auf die Kontinuität des Geistes und der religiösen Erfahrung drängt. Diese Ansprüche auf eine geschichtliche Tiefe der religiösen Glaubensform, auf eine Verlebendigung des Sakralen mit seiner hohen Affinität zum Alt-überlieferten, verstärken aber nicht zuletzt die Schwierigkeiten, die einem naiven, unreflektierten christlichen Glauben in der Gegenwart entgegenstehen.

Die Frage, wie sich die Dauerreflexion institutionalisiert, d. h. wie eine moderne religiöse Spiritualität die ihr angemessene soziale Verbindlichkeit und Stabilität durch die Zeiten hindurch in einem sozialen Außengehalt gewinnt, scheint uns damit beantwortet zu sein. Hinzuzufügen wären noch einige Gedanken zu jener anderen Funktion der Institution, die wir ihren *»Appell nach oben«* nannten und die häufig als ihre »Idee« verstanden wird. In den Institutionen der Heilsreligionen nimmt dieser »Appell nach oben, nämlich die Form des *Widerspruchs der Institution zu sich selbst an, der aber mitinstitutionalisiert wird.* Dieses Problem ist alt in der christlichen Tradition: es ist der von Anfang an gesetzte Widerspruch zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zwischen dem verbindlichen »Wort« und dem verbindenden »Geist« der Institution. Dieser Widerspruch nimmt auch in den Insrirutionalisierungen der Dauerreflexion eine besondere Gestalt an, die wir als den *institutionellen Appell zur Oberwindung der Subjektivität und des Sozialen* bezeichnen möchten.

Er ist soziologisch eigentlich nur als Paradoxon zu beschreiben: Sozialisiert wird im Gesprächsprinzip moderner Glaubensgemeinschaften die Subjektivität des Ichs; sie wird es im Institutionellen aber zunächst mit der Tendenz, gerade die Dauerreflexion des Subjektiven zu bändigen und der Subjektivität wieder ihre Fixiertheit in einem gemeinschaftlichen Motivbewußtsein, den Durchstoß zu einem über die Selbstbespiegelung der Innerlichkeit hinaus gelangenden Handeln unter und mit Menschen gleichen Glaubens abzuringen. Das bloß Subjektive ist demgegenüber Verfall des Glaubens. Die sich im sozialen Handeln festlegenden religiösen Institutionen stoßen aber durch ihre Weltfixiertheit und Handlungsentscheidungen, ja allein durch ihre Kommunikation in Weltsachverhalten, eben die moderne Innerlichkeit in ihre Subjektivitätstiefe wiederum zurück, aus der diese Glaubensform lebt. Das Soziale am Glauben - die Institution, die Gemeinde und Kirche und ihr sozial sichtbar und verbindlich werdendes Handeln - ist ebenso konstitutiv der Dauerwiderspruch, von dem sich diese Form des Glaubens in ihren Ursprung zurückstößt. So gilt gerade für die religiösen Institutionen der Moderne und bis in ihre Grundstruktur hinein das Urteil Simone Weils: »Das Ich und das Soziale sind die beiden Götzen.« Im Theologisch-Philosophischen entspricht diesem institutionalisierten Selbstwiderspruch gegenwärtiger Glaubensinstitutionen die zentrale Bedeutung der Du-Problematik: Die Begegnung der Subjektivität mit sich selbst im Du offenbart sowohl eine das Soziale übersteigende Beziehung der Ichhaftigkeit der Personen - das Verhältnis zum Du ist keine Sozialbeziehung –, wie sie umgekehrt auch der Einsamkeit der Dauerreflexion am konkreten Gegenüber Einhalt gebietet. Diese Begegnung wird daher zum obligatorischen Grundmodell der religiösen Beziehung, zum angesonnenen inneren Weg, der den Christen zu Christus führt.

Den gleichen institutionalisierten Selbstwiderspruch weist das Gesprächsprinzip moderner religiöser Institutionen darin auf, daß es institutionell das *Schweigen* umgeht, ja aufhebt, auf das es als Ziel, nämlich als schweigendes Einssein oder Sicheinswissen mit Gott, hinführen will und soll. Während die tradierten religiösen Institutionen den *sozialen Ort des Schweigens* bestimmten, institutionalisierten, fehlt er in den modernen Institutionen der religiösen Dauerreflexion ganz und wird durch sie in den tradierten mehr und mehr auf-

gehoben. »Da wir nicht schweigen können, müssen wir mit der Sprache Schweigen hervorrufen.« Dieses paradoxe Wort Sartres über die Dichtung gibt auch die Leitidee der modernen religiösen Institutionen an: loquor quia absurdum est.

Der innere Weg, den diese Institutionalisierungen der Dauerreflexion dem Menschen aufgeben, scheint mir ebenso zwingend zu sein, wie seine Realisierung unwahrscheinlich, nämlich gegen die ihn primär tragenden Weltgesetzlichkeiten der Institution und der **Ich**-Subjektivität gerichtet ist. Was wird eigentlich in diesen modernen religiösen Institutionalisierungen angesonnen: Dauerreflexion ohne Handlungsverlust, Weg nach Innen ohne Außenverlust, Ich-Einsamkeit ohne Du-Verlust, Dauerrede, um zu schweigen. Der »Weg« des Glaubens ist aber in jeder Weltsituation das jeweils schlechthin Unwahrscheinliche und Unbeweisbare. Die *Religionssoziologie* als eine Weltfakten- und Erfahrungswissenschaft kann ihm gegenüber daher nur die »Irrwege« erfassen und als das Wahrscheinliche beweisen,

LITERATURANGABEN

1 Bonboeffcr, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. 6. Auf!., München 1955. - 2. *Bultmann, Rudol]:* Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert. In: Universitas X, 7, 1955, S. 703. - 3. *Freyer, Hans:* Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1955, S. 227 ff. - 4. *Gehlen,* Arnold: Ober die gegenwärtigen Kulturverhältnisse. In: Merkur Nr. 100, 1956, S. 520 ff. - 5. *Günther, Gotthard:* Seele und Maschine. In: Augenblicke I, 3, o. J. - 6. *Hammelsbeck, Oskar:* Die veränderte Weltsituation des modernen Menschen als religiöses Problem. München 1955. - 7. *Heer, Friedrich:* Sprechen wir von der Wirklichkeit. Nürnberg 1955. - 8. *Ho/stätter, Peter:* Einführung in die Sozialpsychologie. Stuttgart/Wien 1954, S. 120ff. - 9. *Jünger, Ernst:* Strahlungen. Tübingen 1949, S. 362. - *10. Melchinger, Sieg/ried:* Ist moderne Lyrik modern? In: Wort und Wahrheit XI, 8, 1956, S. 600. - 11. *Müller, Eberbard:* Die Welt ist anders geworden. Hamburg 1955, S. 110f. - 12. *Müller-Schwe/e, Hans Rudol]:* Die Stunde des Gesprächs. Wesen und Bedeutung des Dialogs in unserer Zeit. Harnburg 1956, S. 32f. - 13. *Rosenstotle-Huessy, Eugen:* Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne. München 1955, S. 157, 188. - 14. *Sartre, Jean Paul:* Schwarzer Orpheus, In: Situationen, Hamburg 1956. - *15. Schelsky, Helmut:* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. 3. Auf!., Stuntgart 1955, S. 347ff. - Soziologie der Sexualität. Hamburg 1956, S. 110f. - 16. *Wach, Joachim:* Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen 1931. - Religionssoziologie. Tübingen 1954. - 17. *Weil, Simone:* Schwerkraft und Gnade. 2. Aufl., München 1954, S. 211, 233, 57.

Prof. Dr. H. Schelsky *Hamburg 13, Feldbrunnenstr. 72*

Pflege und Gefährdung der Menschenwürde

von

GUSTAV BALLY

Es gab Zeiten, in denen die Menschenwürde gesichert schien. Sogar der Bettler hatte seine Würde, und alle Menschen wußten, daß diese gewährleistet sei von einer jenseitigen göttlichen Macht und darum im Grunde genommen nicht von Menschen vernichtet werden könne. Dies waren Zeiten, in denen die Menschen allseitig von größten Gefahren bedroht waren: Hunger, Kriege und Krankheit trugen den Tod derart ins Leben hinein, daß seine Hinfälligkeit von Kind an jedem Menschen vertraut war.

Diesen Zuständen gegenüber leben wir in einer materiellen und Lebenssicherheit von einem nie dagewesenen Ausmaß: Die Aussichten, am Leben zu bleiben, sind weit größer als je in der menschlichen Geschichte, und unsere Aussichten, auch das Alter ohne Sorgen um das tägliche Brot zu genießen, haben frühere Zeiten nie erreicht. Die heutige Menschheit ist dort, wo die wissenschaftlichen und technischen Errungenschafleu wirken, in einem Maße der unmittelbaren Not entfremdet, das früheren Geschlechtern nidit möglich schien,

Unsere Väter glaubten, das sei ihr Verdienst. Sie waren der Überzeugung, daß die menschliche Vernunft zuwege gebracht habe, was alle Gebete bisher nicht zu leisten vermochten. Das menschliche Glück schien endlich erreicht und die Bitte um das tägliche Brot schien überflüssig geworden, konnten doch nun nicht nur der Hunger, sondern alle leiblichen Bedürfnisse von der menschlichen Vorsehung in ungeahnter Weise befriedigt werden. So mußte das Götzenbild vom vernünftigen Menschen entstehen, an das alle »Fortschrittliehen- vor 1914 glaubten.

Inzwischen hat sidi dieser Glaube als trügerisch erwiesen. Kaum hatte nämlich der Mensch die Naturkatastrophen besiegt und die materielle Welt unter seine Botmäßigkeit gebracht, zeigte sich eine andere, weit ärgere Not. Sie ist es, von der ich heute sprechen will.

Damit, daß es uns Menschen geglückt ist, die Natur botmäßig zu machen, haben wir nämlich etwas verloren, das unseren weniger erfolgreimen Vorfahren teuer war. Gewiß, wir sind nidit mehr den Naturgewalten machtlos ausgeliefert wie jene; aber die zweckhaften Arbeitsorganisationen, in denen heute die Menschen einander begegnen und bekämpfen, vor allem aber die Welt der Werte miteinander bestimmen, führen eine neue Unheimlichkelt herbei. Die Menschen haben nämlich das Gefühl bekommen, statt den Naturgewalten *den Menschen selbst ausgeliefert zu sein* und dies in einer besonderen Weise: Wo sich früher der Mensch machtlos den großen Gewalten, hinter denen er Gott verborgen wußte, demütig beugte, da fühlt er sich heute, wenn er in irgendeine Not gerät, von menschlichen Einrichtungen hintergangen und verraten. Der Fiskus wird zum Betrüger; die Versicherung hintergeht uns; im Krankenhaus werden wir zu Versumstieren gemacht: und schließlich wittern die Menschen heute hinter allem Widerwärtigen, das ihnen begegnet, geheime und hintergründige *menschliche Machenschaften,* die sie um den Lebensgenuß bringen wollen, auf den sie ein Redit zu haben glauben.

Es ist eine verhängnisvolle List aller Diktatoren, diese gefährliche Feindseligkeit gegen-

über unbekannten, Schicksal bestimmenden Instanzen dadurch von sich abzuwenden, daß sie Minderheitsgruppen: die Juden, die Freimaurer, die Kapitalisten, die Kommunisten zum Südenbock machen und sie dem angstgejagten Verfolgungswahn der Menge ausliefern.

Auch in diesem Vernichtungswillen aber steckt noch ein Glaube, ja, sowohl der Nationalsozialismus wie der Kommunismus arbeiten geradezu mit einem eschatologischen Glauben, welcher nicht zufällig und wohl auch nicht unabsichtlich ein Zerrbild des Glaubens ist, der die ersten Christen zu ihren großen Opfern befähigte, des Glaubens, daß die Endzeit gekommen sei und daß nach furchtbarem Gericht, welches die Ungerechten zur Hölle schicke, das Tausendjährige Reich anbreche, in dem die Gerechten ewig leben. Der antichristliche Trug läßt zweierlei übrig: einerseits eine unabsehbare Vielfalt an Möglichkeiten, alle ausdenkbaren Bedürfnisse und Begierden zu befriedigen; andererseits eine Hoffnungslosigkeit, die als *besondere Weise der Zukunflslosigkeit* in die Erscheinung tritt. Was aus uns, dem einzelnen, dem Volke, aus Europa, aus der von uns in die Welt gezeugten Menschheits- und Freiheitsidee werden wird, ist noch nie so ungewiß gewesen wie heute. Die extremen Genuß- und Befriedigungsmöglichkeiten für alle Bedürfnisse verbinden sich mit einer ebenso extremen Zukunfts- und Richtungslosigkeit, in die viele Menschen geraten sind. Dies zeigt an, daß die Perfektionsgläubigkeit im Schwinden begriffen ist, daß aber die Menschen außerhalb des Dienstes an unserem Befriedungs- und Befriedigungsapparat keinen Lebenssinn zu entdecken imstande sind. So entgleitet vielen die Fähigkeit, ihr Leben zu *führen.* Lebensführung ist aber ein Dokument der Menschenwürde.

Nach diesem kurzen Blick auf unsere Lage möchte ich aber nun unsere Besinnung vertiefen, und da möchte ich zuerst allgemeiner werden und vom Wesen des Menschen überhaupt sprechen, um daraus die möglichen Weisen seiner Gefährdung abzuleiten; erst danach kann ich auf die besondere Art unserer heutigen Gefährdung eingehen und auf die besondere Aufgabe, die uns überbunden ist, wenn wir unsere Würde, die Würde des Menschen in der heutigen Zeit, pflegen wollen.

Der Mensch ist zweifach bedroht: wie jedes Lebewesen, jedes Tier und jede Pflanze steht er unter der unmittelbaren Bedrohung des Lebens. Werden seine vitalen Bedürfnisse nicht befriedigt, so geht er zugrunde, aber zum Unterschied von allen andern Lebewesen *weiß* er um seinen möglichen Tod. Dieses Wissen schon gehört zu seiner Würde. Er weiß sich darum nicht lediglich als *Vitalwesen* bedroht, sondern erkennt zugleich, daß auch sein *menschliches Wesen* gefährdet ist und der Pflege bedarf. Als Menschen leben wir nicht nur so dahin, sondern unser Leben steht im Zeichen der Verantwortung. Das heißt, daß wir nicht verantwortungsfrei, sondern nur verantwortlich oder unverantwortlich leben können.

Wir sprechen darum von einer *Lebensführung* und können dann entscheiden, ob diese Lebensführung gut oder schlecht sei. Bei einem Tier von Lebensführung zu sprechen, ist Unsinn. Aber besitzen wir denn überhaupt die Möglichkeit animalischen Daseins? Wie mancher mag sich hie und da nach einem Leben in tierischer Unschuld sehnen. Wer aber je ein solches Leben versucht hat, der ist daran gescheitert. Nur im Befriedigungsbetrieb mag es zeitweilig gelingen, im Rhythmus der Lust aufzugehen; tritt aber eine Pause ein, so erhebt die Besinnung ihr Haupt, und damit entsteht jene Angst, oder besser gesagt, jenes Grauen, von dem das »Nur-noch-Leben«, das »Nichts-als-Leben« stets begleitet ist.

So ist also das Menschenwesen zweifach bedroht: dem Lebewesen schlechthin droht der Tod, dem Menschenwesen aber droht der Verlust seiner Würde, der schrecklicher ist als der Tod selbst und dem viele der größten Menschen den Tod vorgezogen haben.

Wenn wir den Ort kennen wollen, an dem wir heute stehen, so müssen wir die eben genannten beiden Arten der Gefährdung des Menschen noch in einem anderen Lichte betrachten. *Schiller* hat uns diese Betrachtungsweise in seinen Briefen zur ästhetischen Erziehung des Menschen nahegebracht. Betrachten wir zuerst die vitale Not, die den Menschen bedrohen kann: Hunger und Durst, Kälte und Hitze sowie Feinde können sein Leben bedrohen. Vermag er diesen Gefahren zu begegnen, vermögen wir also unsere Ernährung vorsorglich zu sichern, gelingt es uns weiter, unsere Grenzwehr nach innen und außen so zu festigen, daß nicht ständig Feinde drohen, so sagen wir, wir seien *frei. Die Freiheit aber ist der Spielraum, in welchem der Mensch in seine Würde kommt.* Was geschieht aber, wenn wir Menschen diese vitalen Nöte nicht meistern? Wir sinken zu *Wilden* herab - um in der Sprache Schillers zu sprechen –. Die Welt, die der Mensch von drohenden Gefahren freizuhalten strebt, entgleitet seiner Hand und wird zur *Wildnis,* die weder menschlicher Geist schaut noch menschliche Hand in Ordnung hält.

Von dieser Möglichkeit der Wildnis sind wir weit entfernt, so weit, daß sie uns heute - wie dies Ernst Jünger sah - als rettende Möglichkeit erscheinen kann.

Denn *unsere* Not ist jener entgegengesetzt. Von ihr müssen wir hier ausführlich sprechen: Uns ist es nämlich nur zu gut gelungen, Bedrohungen durch die Gewalten der Natur von uns abzuwenden. Daß es den Menschen notwendig ist, in gemeinsamer Anstrengung den Spielraum der Freiheit offenzuhalten, das ist immer ihr Anliegen gewesen. Erst unsere Zeit aber hat es fertiggebracht, diese Freihaltung und die mit ihr verbundene Befriedigung aller Bedürfnisse derart zu vervollkommnen, daß ganz neue, noch nie dagewesene menschliche Möglichkeiten daraus hervorgegangen sind.

Wenn uns Menschen eine bestimmte Art der Weltbewältigung maßlos glückt, dann sind wir in Gefahr, unser Maß zu verlieren; und zwar in der Weise, daß wir unseren Daseinswert ausschließlich aus dem *erfolgreichen Können* herleiten; wir erheben damit dieses Vermögen zum Maß der Menschenwürde. Auf nichts schaut darum der europäische Mensch mit größerer Selbstgefälligkeit, als auf seine Wissenschaft und ihre praktische Anwendung in Technik und Wirtschaft. Die Vorkehrungen, die er mit ihnen erreicht, erscheinen ihm schließlich als Sicherung gegen *alle* Nöte. Damit verlieren wir aber eine Sicherheit besonderer Art, die die Menschen besaßen, solange sie sich in der Hand einer höheren Macht wußten. Mit dieser Sicherheit ging etwas verloren. Etwas recht Nutzloses, so mag es einem Geschlecht erscheinen, das alle seine Tätigkeit auf die Produktion materieller Werte ausrichtet: Verloren geht die Fähigkeit, *Feste zu feiern und zu spielen.*

In seinem Buch »homo ludens« hat uns Huizinga gezeigt, daß gerade die ernstesten Verrichtungen der Menschen eine tiefe Beziehung zum Spiel haben können, haben sollen - und - - verlieren können. Säen und Ernten, Kämpfen, Sieg und Übergabe, Richten und religiöse Begehung, alles mag den Charakter des Spiels haben. Spiel ist zwar Nicht-Ernst, gewiß. Aber Spiel kann *ernsthafl* sein. Wir lassen uns vom Spiel ergreifen, und in dieser

hingebenden Bereitschaft liegt ein Vertrauen verborgen. Wann also ist Spiel möglich? Es ist dann möglich, wenn die letzte Entscheidung nicht beim Spielenden selbst steht, sondern wenn er im Bewußtsein sät und im Bewußtsein in den Kampf geht, daß er das Seine beiträgt, daß aber der Segen, den sein Tun nach seiner Hoffnung haben wird, nicht in seiner Hand liege. Das Frohe und Festliche, das im Spiel liegt, ist eine *gottgefällige* Froheit.

Heute ist nun aus unserer Arbeit der Charakter des Spiels verschwunden. Das heißt aber nichts anderes, als daß wir heute diese Arbeit, die uns besser gelingt als allen Menschen vordem, nicht mehr zu Ehren eines Höchsten vollbringen, sondern daß wir uns selber mit unserem Tun die Ehre geben.

So kommt es, daß wir, zwar gleich wie unsere Vorfahren, mit Hilfe unserer planvollen Arbeit den Spielraum offenhalten, in dem Freiheit und Spiel gedeihen können; aber wir Heutigen sehen uns genötigt, *Feste, Muße* und *Spiel,* diese Würdezeichen menschlicher Freiheit, aus unserer Welt zu verbannen und den erworbenen Spielraum mit rastlosem Ernst und pausenloser Tätigkeit zu erfüllen. Die Mußezeit aber, als eine Weile zweckloser Freiheit, findet uns ratlos. Darum entwerten wir sie zum *Müßiggang,* der aller Laster Anfang sei.

Die Sicherung des Spielraums, in dem der Mensch allein seine Würde haben kann, artet zum Selbstzweck aus, *weil* sie maßlos glückt. Maßlos ist hier wörtlich gemeint. Das Maß für die Arbeit, durch die wir unser Leben der ständigen Umschlingung und Verschlingung entreißen und freihalten, ist uns zugeteilt durch die urtümlichen Nöte, welche die Menschheit seit jeher umstellten. Nun sind wir aber durch das maßlose Glücken dieses ursprünglich und immer notwendigen Unternehmens der Befreiung zum menschenwürdigen Dasein in einen Teufelskreis geraten, in welchem wir unsere und unserer Mitmenschen Bedürfnisse stets steigern müssen, um auf diese *Weise* unsere Bedürfnisbefriedigungseinrichtungen und mit ihnen uns selbst am Leben zu erhalten. Einerseits produzieren wir Waren und organisieren Verteilungsorganisationen, andererseits entwickeln wir die Fähigkeit, die solcher Arbeitsethik entspricht: Wir lernen nämlich, schön, ästhetisch zu genießen. Der moderne *Konsumästhet* und der *Produktionsethiker* entsprechen einander.

Müssen wir aber für die Steigerung der menschlichen Bedürfnisse sorgen, um den Bedarfsdeckungsapparat, der unser Leben garantiert, in Gang zu halten, so wird dieser unversehens zum Götzen, dem wir unsere Bedürfnisse als Opfer darbringen.

Daß wir damit die *Notwendigkeit* vergötzt haben, kennzeichnet uns aber als die Menschen, die dem Wilden entgegengesetzt sind, nämlich als *Barbaren.* Der Barbar hat nicht nur, wie dies Schiller schon sah, aufgehört zu spielen und damit auch aufgehört, das Schöne zu verehren, sondern mit seinem Tun verwandelt er die Welt in eigenartiger Weise. Wenn der erste Mensch, wie Schiller es wollte, spielend die Wildnis überwand und den Raum menschlicher Freiheit *ihr* gegenüber absteckte, so ist der Barbar in der Gefahr, diese freie Welt in eine Wüste zu verwandeln. Die Wüste steht im Gegensatz zur Wildnis. Aus der Wildnis kann alles werden. Wüste ist Zeugnis der Vernichtung.

Wir alle fühlen, daß in unserer Welt eine Dimension gefährdet ist, die über unser endliches Leben hinaus liegt. Es ist unserer Erfindung zwar weitgehend gelungen, die Welt

gegen das Unheimliche abzudichten Unsere weltkluge Vernunft hat gelernt, die Natur zum Segen der Menschheit zu handhaben und so eine verständliche Weltordnung herzustellen. Auf diese Weise schien die absolute Sicherheit erreicht, und keine unberechenbaren Mächte konnten die Dispositionen der Menschen fernerhin stören. Der *Bauer,* der der unerschöpflichen Erde die Nahrung abgewinnt, und der *Krieger,* der noch im Haß seinen Gegner als Menschen achtet, sind damit überflüssig geworden. Sie sind denn auch in diesem Sinne aus der Welt verschwunden. Die Nahrungsreserven und andere Urprodukte der Erde sind registriert. Ihre Ausbeutung ist vorgesehen. Die Vernichtungsapparate der kommenden Kriege stehen bereit. Es werden haßfreie Kriege sein, weil sie unmenschlich sein werden. Ein Heer von fleißigen Befriedigungs- und Befriedungsingenieuren garantiert für die planmäßige Durchführung der Produktion sowohl wie der Vernichtung. Unser Kalkül scheint die Welt aufgebrochen und sie verfügbar gernacht zu haben. In dieser Welt ohne Geheimnis ist aber das Spiel zu Ende. Nur der Ernst kann in ihr gelten, jener Ernst, der eine Perversion des Spielvermögens ist.

Dieser barbarische Ernst, der die Bewältigung der materiellen Welt zum Ziele hat, zeitigt nun an den verschiedensten Orten neue, nie dagewesene und darum entsetzenerregende Bedrohungen. Sie bezeichnen das Wachstum der Wüste. Die Atombombe wird genannt; aber der Hinweis auf sie ist gefährlich, weil er dazu verführt, auf etwas Fernliegendes angstvoll zu blicken und das zu übersehen, dessen Pflege uns anheimgegeben ist. Wir hören weiter, daß der Raubbau auf der ganzen Welt im wörtlichen Sinne Wüste wachsen läßt. Dieser Raubbau geschieht im Namen der Befriedigung unserer gesteigerten Bedürfnisse. Ist nicht schon seine Änderung zum Teil in unsere Hand gegeben? Aber wir müssen noch näher kommen zu unserem alltäglichen Leben, um zu sehen, inwieweit diese barbarische Menschheitskonstellation unsere Würde bedroht.

Wir hatten gesehen, daß die Barbarei unseres Weltbewältigungskults hervorgegangen war aus der Aufgabe, die Ernährung zu sichern und vor Feinden zu schützen, aus der Aufgabe also, den Raum freizuhalten, in dem wir Menschen im wahrsten Sinne *menschlich,* und das heißt *unserer Würde gemäß,* leben können.

Aber eine weitere Aufgabe ist uns anheimgegeben, eine Aufgabe ganz anderer Natur, wenn auch ihr Ziel dasselbe ist: die Offenhaltung des Spielraums, in dem wir unsere Würde pflegen können. Wir haben sie schon genannt. In der Ehrfurcht vor den stillen Mächten der Natur, der wir unsere Nahrung abringen, und in der achtenden Anerkennung noch des Feindes erscheint sie. Sie verbindet die Freunde, hat aber ihren Ursprung in der Verbundenheit der Geschlechter. Es ist die *Liebe.* Von ihr soll nun die Rede sein.

Wir wissen, daß das Liebesverlangen nicht hinter die Grenzen unserer freigehaltenen Welt verwiesen werden kann und darf, wie Hunger oder Peindesfurcht. Eros muß vielmehr in seiner ganzen Ursprünglichkeit, also durchaus erfüllt, erlebt werden, denn sein Weilen unter den Menschen bedeutet nicht, wie Hunger und Feind, den Tod, sondern das Leben. So müssen wir also der Liebe einen Bezirk in unserer Mitte öffnen. Wir müssen sie bei uns heimisch machen; müssen ihr einen Ort in der Welt errichten, in dem sie in ihr eigenes Wesen treten kann. Dieses eigene Wesen des Eros hat wesentlich mit der Würde des

Menschen zu tun. Eros ist nämlich nur dann in seiner Fülle, wenn die leidenschaftliche Partnerbeziehung begleitet ist von unbedingter liebender Achtung und Anerkennung des andern, und zwar muß diese liebende Achtung und Anerkennung derart über das irdische Dasein hinausweisen, daß die Bereitschaft besteht, der Liebesbegegnung im Mittelpunkt des Lebens und für die Dauer, für ewig, wie wir sagen, eine Stätte zu bereiten. Dies ist nämlich die Bedingung, unter der die Liebe ihre Fülle zu entfalten vermag. Die Institution der Ehe und der Familie will dem Verlangen der großen Leidenschaft nach einer festen Stätte und nach Dauer entsprechen. Durch sie soll der Liebe ein Heim errichtet werden, in dem sie dauern und Frucht tragen kann. Da dieser Liebesbund, in welchem die menschliche Würde Eros adelt, in seinem Wesen nicht lediglich ein sozialer Vertrag sein kann, wird er vor einer Instanz geschlossen, die der Zeitlichkeit entrückt ist. Dies ist der Sinn der Sakramentalität der Ehe. Wenn wir Eros in dieser Weise ein Heim errichten, so weisen wir einem Elementaren, über das menschliche Maß Mächtigen, einen Ort inmitten der Welt zu, die wir offenhalten, indem wir Hunger und Feinden wehren. An diesem Ort, dem Heim, soll es seine eigentliche und höchste Macht haben. Die höchste Macht hat aber das Herdfeuer, wenn es weder zur Feuersbrunst wird noch verlöscht.

Während wir also Hungers- und Feindesnot als die Vernichter der Welt, in der wir Menschen unsere Würde haben, mit den Mitteln der Nahrungssicherung und der Wehr aus unserer Welt verbannen, so bannen wir Eros in der Kernmitte dieser unserer menschlichen Welt. Diese Mitte ist das *Haus,* das die Ehepartner umschließt und das ihren Kindern ein Heim werden soll. Hier in ihrem Innersten hütet jede Kultur die Stätte, an der nun die Menschen in Beziehung mit dem ursprünglich Elementaren zu treten haben, das die Menschenwelt überragt und umfaßt.

In der liebenden Verbundenheit treten wir hier aus der Mittelbarkeit der gewohnten und anerkannten Partnerschaft heraus, und dies in zwei entgegengesetzten Weisen:

Wir übersteigen uns in der leidenschaftlichen Unmittelbarkeit der Vereinigung; aus ihr bezieht die eheliche Partnerschaft ihren letzten Sinn. Darum gehört zur Ehe wesensmäßig die Liebe, und zwar die leidenschaftliche Liebe. Die zweite Art der Begegnung ist der anderen entgegengesetzt: Das Kind, das die Frucht dieser liebenden Vereinigung ist, kommt in kreatürlicher Unmittelbarkeit zur Welt; aber es soll nicht lediglich *Lebewesen* sein, sondern *Menschenwesen* werden, soll also in die Würde des Menschseins hineinwachsen. Darum muß eine bestimmte, und zwar durch die überlieferung, in der auch die Eltern und ihr Heim stehen, bestimmte *Wesensart* sein eigen werden. Durch sie wird später jeder mit seiner Gruppe und seinem Volk verbunden sein. Das derart bestimmte *mittelbare* menschliche Wesen, in das wir hineinwachsen müssen, soll zu unserer zweiten Natur, nämlich der eigentlich menschlichen, werden.

Menschwerdung in der liebenden Fürsorge der Eltern und menschliche Erneuerung in dem liebenden Vereinigtsein der Gatten geschehen beide in der Intimsphäre des Heims. Auf diese Weise sind Liebesleidenschaft, Gattenliebe und Kinderliebe im Heim derart verbunden, daß auch im Kreatürlichsten noch die Partnerschaft sich durchhalten kann; eine *Partnerschaft,* die dem Eros erst seine Würde verleiht.

Wir kehren nach diesem ergänzenden überblick zurück zur gegenwärtigen Situation. Hat wohl die alle verpflichtende Weltbewältigungsordnung nicht jene Sphären gefährdet, in der sich das Leben erneuert und neues Leben erzeugt? Wir fragen also: Welche Rolle ist dem Heim von der zum Selbstzweck gewordenen Sekuritätswelt zugedacht? Und wir fragen weiter: Vermag es die Aufgabe noch zu erfüllen, die Würde des Menschen zu pflegen und zu entwickeln?

Die grundsätzliche Weltsicherheit unseres Verstandes weiß um die Aufgabe, Arbeit und Genuß derart zu lenken, daß möglichst viele Bedürfnisse befriedigt werden. Damit verlangt unsere Welt soziale Anpassung, also Bereitschaft, schnell und hemmungslos auf alle Arbeits- und Bedürfnislenkung anzusprechen; sie fordert also überlieferungsfreie Menschen, solche, die »vorurreilslos« sind. Für diese Welt ist kreatürliche Liebe widersinnig und störend. Daß also Ehepartner in der liebenden Vereinigung ihr Wesen am Ursprünglichen erneuern; daß die Eltern im Kinde ein Ursprünglicheres, der eigenen Welt zunächst nicht Vertrautes lieben, und daß sie dem Kinde helfen, sein kreatürlich-naives Wesen auch in der Mittelbarkeit unseres Erdendaseins zu bewahren, daran hat *diese Welt kein Interesse.* Die konsequente technische Gesellschaft will daher mütterliche Hingabe und Gattenliebe ihres sozialen Wertes entkleiden. In letzter Entschiedenheit läßt sie den Geschlechtern lediglich die Reproduktionspflicht und stellt die Arbeitspflicht über die Gattenpflichten. Sie übernimmt auch die Erziehung. Mütterliche Hingabe und Gattenliebe werden bestenfalls als sozial uninteressante Sentimentalitäten geduldet, im schlimmen Fall als gefährliche Brutstätten unsozialer Bindungen mißtrauisch bespitzelt.

Jetzt klaffen Liebe und Geschlechtlichkeit auseinander. Geliebt und geachtet wird nun nicht mehr das Geschöpf in seiner Ursprünglichkeit und um seiner selbst willen, sondern der einzelne, und zwar in seiner Leistung. Das geschlechtliche Verlangen seinerseits aber wird nunmehr als ein Trieb verstanden, auf dessen Befriedigung jeder Mensch ein »natiirliches Anrecht« habe, wie übrigens auf die Befriedigung aller übrigen Genußmöglichkeiten auch.

Wir müssen hier innehalten, um den Spielraum mit unseren Blicken abzumessen, in dem wir zu uns und zur Welt kommen. Wir sehen ihn von zwei verschiedenen Seiten begrenzt. Die eine Grenze liegt in der Ferne, liegt gewissermaßen am Horizont dieser Welt, die uns die Würde gibt, und wir müssen dafür sorgen, daß sie nicht durchbrochen wird. Nahrungsfürsorge und Feindesschutz sind die alten Hüter unserer Welt jenem Feindlichen und Unheimlichen gegenüber. Würde es uns überwältigen, so wären wir nicht mehr, was wir waren, wir würden zur unmittelbaren Kreatürlichkeit herabsinken, in der unsere Fähigkeit, unser inne zu werden, und damit unsere Geschichtlichkeit zu Ende wäre.

Aber der die Wildnis bannende Mensch lebt nicht nur in der *Abwehr* der Natur- und Feindgewalten. Indem er ihnen begegnet, ohne ihnen zu unterliegen, sieht er sich nicht nur von ihrer maßlosen Fülle *bedroht,* sondern auch *beschenkt.* Solange also die Sicherung selbst nicht letzter Zweck des Daseins ist, können wir uns dem befruchtenden Segen jener Wildnis elementarster Erfahrungen offenhalten.

Der andere Grenzort, den wir soeben kennengelernt haben, liegt im eigentlichen Mittel-

punkt unserer Welt. Auch hier können und sollen wir einem Ursprünglichen begegnen. Unsere zweite Natur, die wir am Stil der Epoche gewonnen haben, würde ihren Wurzelgrund verlieren, hätte sie nicht hier eine Stelle, an der sie eintauchen könnte in jenes »Unbedingt-Namenlose«, um jeweilen wieder auftauchend aus der lösenden Fülle unmittelbaren Einsseins sich neu und bewußt menschlich zu bedingen. Dieser innere Grenzort unserer Freiheit ist der Intimbezirk der Ehe und der Familie: das Heim.

Aber da sich die notwendige Lebenssicherung selbst zum Ziel wird, schlägt sie unversehens in eine Orgie der Bedürfnisbefriedigung um. Sie hat im kleinen, individuell-egoistischen Planen des Liberalismus ihren Anfang genommen. Das dadurch entstandene Chaos forderte großes Planen, und dieses Planen ging, wie wir alle wissen, bis zu dem Versuch, mit menschlicher Anstrengung das Tausendjährige, das ewige und End-Reich in dieser Welt zu errichten. Das aber führt die Notwendigkeit eines Weltgerichtes herbei. Die Weltplaner müssen sich anmaßen, über Lebenswert bzw. Lebensunwert ihrer Mitmenschen zu richten. Alle, die für das geplante Endreich untauglich scheinen, werden vernichtet, nur die Tauglichen sollen an diesem ewigen Leben teilhaben, in dem es keine Geschichte mehr gibt, und in dem diese Tauglichkeit durch eine rassenbiologisch einwandfreie Zuchtwahl gewährleistet ist.

Was das endzeitliche Abenteuer zurückläßt, wissen wir; aber es ist noch nicht zu Ende; und wir wissen vielleicht um die Wüste noch nicht gut genug Bescheid, die es zurückzulassen im Begriffe ist.

Wo darum, wie dies heute der Fall ist, die Offenhaltung der Welt zum Selbstzweck wird, wo also Glaube und Spiel, diese Dokumente überzeitlichen Vertrauens, keine Geltung mehr haben, wo wir Menschen uns gegen den Grund hin vermauern und im Zirkelgang der Befriedigung aller Bedürfnisse und der Anästhetisierung allen Schmerzes den Spielraum der Freiheit veröden helfen, da wird mit dem Frevel des endzeitlichen Weltplans die große Angst geboren. Jene Angst, die aus dem Wissen stammt, daß jenseits dieser Welt *nichts* sei. Denn tatsächlich droht mit dem Zusammenbruch dieser Welt die Gefahr der Vernichtung des Raums, in dem wir uns als Menschen wissen, dieses Spielraums der Freiheit, den wir veröden und zur Wüste werden lassen.

Angesichts dieser Situation müssen wir die Frage stellen, welches heute unsere Möglichkeit ist, die Menschenwürde zu pflegen. Aus allem, was wir bereits vernommen haben, geht eins mit Deutlichkeit hervor: Wenn wir uns aus der Notlage befreien und unsere Würde wahren wollen, so können wir nicht an dem Orte ansetzen, an dem unsere Kultur am weitesten entwickelt und zum Musterbeispiel der Kultur für die Welt überhaupt geworden ist: dadurch nämlich, daß wir unsere Produktion und unsere Interessen- und Verteilerorganisationen noch mehr entfalten, in der Hoffnung, endlich *alle* unsere Bedürfnisse zu befriedigen und so den Menschen das Glück zu bringen, gehen wir an der Aufgabe vorbei, die sich stellt. *Dieses* Glück hat nämlich mit der Würde des Menschen nichts zu tun. Der Weg zur Pflege der Menschenwürde muß vielmehr ein anderer sein.

Wir sahen, daß durch die gegenwärtige Konstellation, die uns Menschen so ungeheuer

viel einbrachte, eines verlorengegangen ist, nämlich unsere Beziehung zur Ursprünglichkeit. Beschränken wir uns auf die Frage, ob solche Ursprünglichkeit dort neu gefunden werden kann, wo Eros waltet und die intimste Beziehung bestimmt. Wir sehen hier zwei Erscheinungen, die wir nicht verurteilen wollen, bevor wir sie einer genauen Betrachtung unterzogen haben. Einerseits erleben wir die Verödung der Familienbeziehung, sowohl der Beziehung der Ehegatten wie der der Eltern zu ihren Kindern und der Geschwister untereinander. Wir haben gesehen, daß diese Verödung dem Umstande zu verdanken ist, daß in einer Welt des Leistens und Genießens die kreatürliche Ursprünglichkeit eines Menschen nicht nur irrelevant, sondern geradezu störend ist. Wo diese aber nicht gepflegt wird, da verlieren die Familienbande ihren Sinn, und diese Einheit zerfällt. Diese Liebesverödung der Familie bedeutet aber keineswegs, daß wir die Möglichkeit, zu lieben, verloren haben. Das sieht nur auf den ersten Blick so aus. Dieser Blick sieht, daß wir das Gehäuse eingebüßt haben, das seit Jahrhunderten Liebenden bereitstand und im Dienst der Liebe gepflegt wurde. Die überlieferten Stile des Liebens, die das Liebenkönnen leicht machten, sind unverbindlich geworden und tragen nicht mehr. So hat die Liebe ihre Sprache verloren. Das Geschick der Liebesfähigen in unserer Zeit ist die Ratlosigkeit der Heimatlosen. In solcher Zeit scheinen die Liebesunfähigen die Starken und die Liebesfähigen die Schwachen zu sein.

Die heimatlose Sehnsucht erzeugt aber nun jenes erotische Getriebe des Suchens, Findens und Verlierens, das um ein unbekanntes Wesentliches geht, und dies selbst dort, wo es lediglich auf Genuß aus zu sein scheint. In tausend Verkleidungen, so will uns scheinen, tastet Eros in elementarem Spiel nach neuen mitmenschlichen Möglichkeiten, die sich dem Kreatürlich-Unmittelbaren wieder zu öffnen vermöchten. Ist in all unserem neuen erotischen Pathos ein Auftrag verborgen? Zeigt sich in der Bereitschaft zu dem neuen Wagnis zu hohem Glück und Leid an, daß wir uns der *Wildnis* anvertrauen wollen, die, zur Oase geworden, der Wüste einziger Widerspruch ist? Vielleicht möchte hier eine neue Weise mitmenschlicher Verbundenheit keimen, von der her eine junge Welt sich in neuen Horizonten empfangend dem Unmittelbaren, als dem wesentlich Schönen, öffnen könnte.

Aber auch diese neue Verbundenheit könnte wieder nicht anders gedeihen als im Schutze einer intimen Ordnung, die dem liebenden Verlangen erst die Würde der menschlichen Freiheit geben kann. Wie kann nun diese Ordnung neu werden, da die alten Gehäuse der Liebe kein Obdach mehr bieten?

Wir können diese Frage nicht beantworten; unsere Zeit ist dazu noch nicht reif. Aber der erste Schritt auf dem Weg zur neuen *sFestigung der Liebe in der Menscbemoelt»* - oder, was dasselbe ist: *.der Festigung der Menschenwelt in der Liebe-* - kann wohl sichtbar gemacht werden, wenn wir uns bemühen, das Wesen der Liebe ein Stück weit zu ergründen. Dieser Versuch soll also am Ende unserer vielräumigen überlegung stehen. Er wird uns zugleich, wenn er gelingt, den Weg weisen, auf dem unsere bedrohte Würde wieder heimisch werden kann.

Liebe *ergreift* uns. Sie triffi uns ins Herz und bestimmt unser Schicksal. Dies gilt nicht nur für die irdische Liebe, es gilt auch für die himmlische, und - wer vermöchte diese

beiden zu trennen? Wird aber die selige Ergriffenheit erwidert, so glauben wir gleich schon unsere Sehnsucht erfüllt. Aber diese Begegnung im Zeichen der Liebe ist nicht ein Ende, sondern ein *Anfang*. Jetzt erst beginnt nämlich das Ringen um die Wahrheit, die sich erst dort offenbaren kann, wo Liebe waltet. Jetzt erst müssen wir uns der Liebe würdig erweisen, und da zeigt sich nun die Liebe in einer neuen Gestalt.

Nicht mehr sind wir ihr verfallen, sondern jetzt ist uns aufgegeben, Liebe zu üben um der Wahrheit willen. Damit meine ich dasselbe, was Pascal mit Augustin meint, wenn er sagt: »qu'on entre dans la vérité que par la charite«, daß man also nur durch die Liebe zur Wahrheit gelange. Unversehens hat also die Liebe ein ganz anderes Ansehen erhalten. War sie und ist sie, dort, wo sie Verbindungen *stiftet*, eine dämonische Gewalt, die uns aus unserer Alltäglichkeit reißt und uns bis auf den Grund der Seele erschüttert, so wird sie *nun* zu einer hohen Pflicht. Zu einer Pflicht sogar, die über dem Gesetz steht, das - wie *Luther* sagt, »die Liebe zu einer Magd machen mödite«. "Die Liebe meistert aber alle Gesetze..

Aus diesen Überlegungen wird erst verständlich, warum uns gesagt ist: »Du sollst lieben- dich selbst, den Nächsten, die dich hassen, die Feinde. Solche Forderungen scheinen unserer Auffassung von der Liebe schroff entgegenzustehen. Aber das scheint nur so. Das »Du sollst« heißt nichts anderes als dies: daß, wo immer Leidenschaft entbrennt, zeige sie sich nun als Liebe, Begehren oder als Haß, der Sieg der Liebe möglich ist und daß es unsere Pflicht ist, diesen Sieg zu ermöglichen. Darum ist die Liebespflicht allen anderen Pflichten übergeordnet. In dem »Du sollst« wird uns also die Liebe als eine, ja als *die* grundlegende Möglidikeit unserer Beziehung zu andern dargestellt, welche wir pflegen können und sollen. Diese Liebe fragt nicht nach Stellung und Leistung, Klugheit und Brauchbarkeit; sie richtet und rechnet nicht. Damit ist aber nicht gemeint, daß derjenige, der liebt, nicht richten soll, sondern damit ist gemeint, daß alles: Strafe und Belohnung, Richten und Verzeihen, Befehlen und Gehorchen, Schuldigsprechen und Entsühnen, im Geiste der Liebe geschehen müsse, denn nur wenn unser Tun in ihr gründet, hat es an der Wahrheit teil.

Wir fragten nach Gefährdung und Pflege der Menschenwürde. Jetzt ist die Antwort einfach geworden:

Die Menschenwürde wird überall dort verletzt, wo wir unseren Mitmenschen »sachlidi- begegnen, wo sie uns als brauchbare Mittel zur Verwirklichung unserer nützlichen Pläne erscheinen, »Wir sollen den Mensdien«, sagt Kant, »jederzeit als Zweck an sich selbst behandeln.« Solches »Sollen- aber kann nichts anderes sein als ein *Lieben-Sollen.* Indem wir nämlich in der Liebe leben, indem wir also unseren Beruf, der uns mit unseren Mitmenschen verbindet, in der Liebe zu ihnen ausüben, tragen wir unser Teil dazu bei, daß die Menschenwürde gewahrt und gepflegt wird. Dies ist der Grund, warum die Liebe die höchste unter den drei christlichen Tugenden ist.

In seinem Buch »Die Legenden des Baal-Sehern- läßt Martin Buber den Saddik Rabbi Rafael diese Worte sprechen:

»Wenn ein Mensch sieht, daß sein Gefährte ihn haßt, so soll er ihn mehr lieben, denn die Gemeinschaft der Lebendigen ist der Wagen der Gorresherrlichkeit, und wo ein Riß

im Wagen ist, muß man ihn füllen, und wo der Liebe wenig ist, daß die Fügung sich löst, muß man Liebe mehren an seiner Seite, den Mangel zu zwingen.« - Derselbe Rabbi rief einst vor einer Fahrt einem Schüler zu, er solle sich zu ihm in den Wagen setzen. Darauf jener: »Ich fürchte, ich könnte Euch eng machen.. Und der Rabbi mit erhobener Stimme: "So wollen wir einander mehr lieben, dann wird es weit sein.«

Proj. Dr. G. Bally *Zürich 7, Toblerstr. 94*

Diskussionsbeiträge zu »Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalrer«

Z. E. E. 2/1957

STELLUNGNAHME VON IOHN C. BENNETT

Die Diskussion zwischen Professor Thielicke und Professor Gollwitzer über die nuklearen Bomben ist sehr aufschlußreich. Ich stimme Prof. H. Thielicke darin zu, daß einseitige nukleare Abrüstung falsch wäre. Man kann einiges anführen zugunsten der These, daß das einzige gegenwärtig vorhandene Mittel, den nuklearen Krieg zu verhindern, die Macht der Absdirekkung ist. Dies Urteil scheint realistisch zu sein- solange man kurzfristig rechnet. Es ist aber zweifelhaft, ob es realistisch ist, anzunehmen, daß ein ungezügelter Wettlauf um die nukleare Vorherrschaft auf die Dauer den Frieden fördern kann. Ich bin mit Prof. H. Gollwitzer und Prof. W. Schweitzer darin einig, daß man einiges versuchen müßte, und daß wir uns in dieser ganzen Frage nicht resigniert treiben lassen dürfen. Wir stehen gegenwärtig vor einem tiefen und schrecklichen Dilemma, vor dem die meisten Menschen ihre Augen verschließen. Es ist notwendig, diese Bomben zu besitzen, und es ist politisch notwendig, anzunehmen (»it is neeessary to assurne as a matter of poliey«), daß sie von uns benutzt würden, wenn sie zuerst gegen uns angewandt werden; andernfalls würde ihr Vorhandensein keine abschreckende Wirkung haben. Und doch würde es moralisch unerträglich sein, wenn wir sie tatsächlich benutzen würden, und zwar auch als Vergeltung (»even in retaliation«). Nun sind zwar moralische Konflikte dieser Art keine Seltenheit, aber dieser wird wahrscheinlich eine neue Dimension erreichen, wenn er die unmittelbare Beteiligung an der Zerstörung der Menschheit in sichschließt. Ich bin davon überzeugt, daß ich im Namen vieler Christen in den Vereinigten Staaten spreche, wenn ich sage, daß wir hoffen, die Wasserstoffbomben, die wir besitzen, werden den Krieg verhindern, in dem sie gebraucht werden könnten, und daß es ganz unmöglich ist, sich vorzustellen, daß man sich einmal für ihre Anwendung entscheiden könnte (sthat it is quite impossible to imagine what it would be like to deeide to use them«),

Die Völker, die diese Bomben besitzen, tragen die Verantwortung dafür, daß nichts unterlassen wird, was getan werden kann, um übereinkommen zu erzielen, die es ihnen ermöglichen, ihre nuklearen Waffen zu reduzieren und sie möglicherweise zu zerstören. Aber solche übereinkommen sind abhängig von Inspektionsmethoden und Methoden, mit deren Hilfe die Achtung vor den getroffenen Abmachungen erzwungen werden kann (ssuch agreements do depend upon methods of inspeetion and enforcement«), wenn ihre Wirkung nicht darauf hinauslaufen soll, daß die nichtkommunistische Welt der kommunistischen Macht auf Gnade und Ungnade ausgeliefert werden soll. Würde man solche Waffen nur durch eine allgemeine Erklärung als gesetzlos stempeln, ohne dabei irgendwelche Sicherungen einzuschalten, so würde dies nur eine Illusion von Sicherheit schaffen (»general outlawing of such weapons by fiat without any safeguards would create only an illusion of security«). Die Bereitschaft beider Seiten, sich schrittweise dem Problem der Sicherungen zu nähern, gibt der Hoffnung Nah-

rung, daß es möglich sein wird, ein übereinkommen zu erzielen. Aber selbst wenn, bzw. solange ein solches übereinkommen nicht erzielt werden kann ("Short even of such an agreement«), sollten nach meiner überzeugung die nuklearen Versuche gestoppt werden. Die Tatsache, daß die Wissenschaftler in bezug auf die Wirkungen dieser Versuche nicht einer Meinung sind, legt die Beweislast denen auf, die behaupten, daß die Versuche *keine* ernste Gefahr für die Gesundheit der Menschen sind; ich fürchte freilich, daß einige Sprecher der amerikanischen Regierung der Meinung sind, es genüge, auf die optimistischen Wissenschaftler zu hören, die genau das sagen, was sie zu hören wünschen. Die Initiativen von Dr, Albert Schweitzer und Papst Pius sind sehr zu begrüßen, selbst wenn die wissenschaftlichen Urteile, auf die sie sich berufen, noch nicht allgemein anerkannt sind (sthough there may still be uncercainry abour rhe scientific judgments to which they have appealed«), Ich bedaure aufs tiefste die selbstzufriedenen Erklärungen, die von einigen amerikanischen Autoritäten herausgegeben worden sind.

In Ergänzung des vorstehenden, für die Z.E.E. verfaßten Votums sandte Prof. Bennett eine Erklärung, die er am 27. 5. in "Christianity and Crisis" als deren Herausgeber abgab. Es handelt sich um eine Auseinandersetzung mit Dr. Libby von der Atomic Energy Commission. Bennett schreibt unter anderm:

"Fast noch in der gleichen Woche (in der Libby die öffentliche Meinung zu beruhigen suchte) gab ein Komitee des Council of Atomic Seientists in Great Britain die Warnung aus, daß möglicherweise bis zu 50000 Personen bereits durch die bisher ausgeführten Versuche von Krebserkrankungen bedroht sind. Der Manchester Guardian erklärte zu diesem Bericht: »Es ergibt sich, daß alle Behauptungen von der Ungefährlichkeit der Versuchsexplosionen für das Leben der Menschen von der am höchsten dafür autorisierten Gruppe in unserm Lande für falsch erklärt wurden ... < Das Urteil, daß die Versuche kein ernsthaftes Risiko enthalten, ist auf jeden Fall ein riskantes Urteil (the judgment that the tests involve no serious risk is a risky judgment),«

In seiner Antwort an Dr, A. Schweitzer vergleicht Dr. Libby die geringfügige Bedrohung der menschlichen Gesundheit durch die Versuche mit dem "viel größeren Risiko der freiheitsliebenden Völker überall in der Welt, daß wir uns möglicherweise nicht verteidigen könnten«, Das ist der Ausdruck einer sehr kurzsichtigen Mentalität des "Kalten Krieges«. Warum zeigt unsere (amerikanische) Regierung so wenig Interesse daran, das Eis in bezug auf die Versuche zu brechen? Würde es für unsere Verteidigung tatsächlich so riskant sein, die Versuche unter bestimmten Bedingungen als erste abzubrechen? ... Wahrscheinlich müssen wir uns klarmachen, daß man nicht jedes Argument einfach durch den Hinweis auf die kommunistische Gefahr erledigen kann. Es kann sein, daß es Dinge gibt, deren furchtbare Wirkungen auf freiheitsliebende Völker länger andauern als der Kommunismus. Ohne Zweifel ist das totalitäre kommunistische System schrecklich, und wir müssen ihm widerstehen; aber selbst, wenn es ganz schlimm kommt, wird der Kommunismus doch eine Zeiterscheinung bleiben und eines Tages vergehen (communism, at the worst, will have its day and be superseded), Wenn dagegen auch nur einige der angeführten Wissenschaftler recht haben, besteht die Möglichkeit, daß die Fortsetzung der Versuche durch eine wachsende Zahl von Nationen zerstörende Wirkungen auf die zukünftige Menschheit auf unabsehbare Zeit hin haben wird.«

Prof. t». J. C. *Bennett* *New York*

Aus EINEM BRIEF VON R. SEFRANEK:

Von dem Diskussionsbeitrag H. Gollwitzers ist der gewöhnliche Gemeindepfarrer unmittelbar betroffen. Er soll seine Predigt, den Unterricht und die Seelsorge überprüfen, ob er nicht, Mükken seihend und Kamele verschluckend, im Reden von den "Sünden des Einzellebens« von der "Vorbereitung des widerlichsten Massenmordes-e schweige. Zur Verwaltung des Zentrums der biblischen Botschaft gehört dann auch "klare ethische Anleitung für das Tun des Christen« ...

Wer wollte da, ohne Vollmacht des Propheten, "klare ethische Anweisung« geben? Die Unterscheidung Thielickes von Predigt und Rat ist schon eine große Hilfe. Es ist aber seltsam, daß in dem Gespräch des *Gebetes* noch gar nicht gedacht worden ist. Es geht doch letztlich um

die Frage, ob Gott von seiner Notordnung auch noch die modernen Zerstörungsgewalten getragen haben will, oder ob er den Weltlauf darunter zerbrechen lassen will (Verf. hat vorher auf die »Aufhaltemachc« 2. Thess, 2 hingewiesen. Sdirifll.). Es geht hier nicht mehr um ethische Unterweisung, sondern um Weissagung.

Unsere Verkündigung in dieser Frage wird uneinig sein, unsere Bitte aber, vor den Atomwaffen bewahrt zu bleiben, bringt uns zusammen. Sie darf so konkret sein wie auch die Bitte um das tägliche Brot .... Besser der Verzicht, über die Bibel hinaus Prophet zu sein, als der Gemeinde von einer Kanzel herab Gegensätzliches zu sagen.

Pjr. Ralf Sefranek *Selb, Mittelfranken*

EINE KURZE ANTWORT DES SCHRIFTLEITERS:

Der Hinweis auf das Gebet und seine Kraft ist sehr wichtig für ein ethisches Problem wie dieses. Er wird sicher von allen angenommen und hoffentlich auch befolgt werden. Der Verzicht auf konkrete Ratschläge in der Predigt scheint dennoch sehr bedenklich. Eine Analyse der *Erklärung der Lutherischen Generalsynode* (Hamburg, Mai 1957) zeigt zwar, daß man vor allem die »beispiellose Veranrworrung« der Staatsmänner vor Augen sah, denen Gott selbst die Gewissen schärfen müsse. Bezeichnenderweise wird die »Ausweglosigkeit« der gegenwärtigen Lage aber doch sehr konkret beschrieben: »Vergeblidi versudn« der Mensch »durch eine Balance der Schrecken den Frieden zu retten«. Damit ist indirekt der Rat ausgesprochen, sich nicht auf diese Balance zu verlassen. Noch deutlicher ist der vorhergehende Absatz, in dem es heißt: »Die christlichen Kirchen haben in den letzten Jahren unablässig gemahnt, die Atomkraft nicht zum Werkzeug der Zerstörung zu machen. Es geht um den Menschen! Es gilt, nicht die Kräfte der Schöpfung zu ächten, sondern dem Menschen in den Arm zu fallen, der diese Kräfte mißbrauchen will. Das muß bei allen Völkern gesdiehen!« Ohne Zweifel muß das doch auch gepredigt werden. Luther ging sogar ins Lager der aufrührerischen Bauern, um ihnen zu predigen und sie so zur Vernunft zu bringen ...

Liest man das, was in diesem Brief mit Dankbarkeit über die Unterscheidung von Predigt und Rat gesagt wird, in einer Linie mit dem Schlußsatz, so scheint sich die in meiner ersten Stellungnahme ausgesprochene Sorge zu bestätigen: daß man nämlich meint, recht oft auch auf den Rat verzichten zu können! Das würde bedeuten, daß der Prediger nicht mehr wagt, konkret zu reden (womöglich: weil noch keine einheitliche kirchliche Meinung vorliegt ...). Das wäre das Ende der evangelischen Predigt. Hier würde uns auch das ernsteste Gebet kein Alibi verschaffen. Denn dies Gebet muß doch heute lauten: Herr, zeige uns, was wir hier und jetzt in diesen Dingen zu tun haben, für die wir mit verantwortlich sind! *W. Schweltzer*

Literatur

Aljred de Quervain: Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum. Ethik H, 3. Band. Evangelischer Verlag A.G., Zollikon-Zürich, 1956. XI, 196 S. *16,60* DM.

Mit dem nunmehr erschienenen Band 11, 3 seiner Ethik hat de Q. seine in vier Bänden niedergelegte Ethik abgeschlossen, so daß auf den ersten grundlegenden Teil (Die Heiligung 1942. 1946[2]) jetzt die Entfaltung nach den drei Problemkreisen vorliegt: 11, 1: Kirche, Volk, Staat (1945); 11, 2: Ehe und Haus (1953) und 11, 3: Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum (1956). Dem letzten Band wurde nach dem, was die vorangehenden geboten hatten, wohl schon eine besondere Erwartung entgegengebracht, handelt es sich hierbei doch um die aktuellen und in einer lebhaften Diskussion stehenden sozialethischen Fragen, für die de Q. eine außerordentliche Aufgeschlossenheit mitbringt. Gerade darum ist es zu begrüßen, daß er sich weder die Fragestellung noch die Richtung der Antwortsuche von den aktuellen Problemen vorzeichnen läßt, vielmehr vom Zentrum seiner Theologie her den Leser auf den Weg zu einer evangelischen Beurteilung und glaubensgebundenen Mitarbeit an den sozialethischen Fragen führt. Es ist wohltuend, zu

sehen, wie de Q. weniger fertige Antworten hinstellt, dafür aber den Leser zu befähigen sucht, von der Mitte des Glaubens her zur Entscheidung zu kommen. In stetiger Fühlungnahme und bereitwilligem Hören auf den Psychologen und besonders den Soziologen (Fr. Karrenberg, L. Heyde, W. Röpke, E. Rosenstock, H. Schelsky u. *v,* a.) geht de Q. seinen eindeutigen, eben den theologischen Weg. *Dieser* ist gekennzeichnet durch die Theologie Karl Barths, dem de Q. diesen Band gewidmet hat. Auch dieser Teil der Ethik »will nichts anderes sein als eine Anleitung zur Erkenntnis der Güte Gotres«. (S. X.) Wer mit de Q. dies als *die* Aufgabe einer evangelischen Ethik ansieht, findet in vorliegendem Band eine großartige Anwendung auf das Wirtschafts- und Sozialleben. Nur bleibt dabei die Frage offen, ob mit solcher Bestimmung schon der Reichtum der biblischen (insonderheit neutestamentlichen) Ethik erfaßt wird oder ob nicht von einem systematischen Gesichtspunkt her eine Verengung der ethischen Aufgabenstellung vorgenommen wird. Wohl klingt es bei de Q. gelegentlich an, daß des Christen Verhalten auch eine missionarische Auswirkung haben kann, nur fragt es sich, ob es dies nicht auch soll. Vielleicht ist die neutestamentliche »Ethik« nicht von solcher systematisdier Struktur und läßt auch bei einheitlicher Begründung eine reichere Aufgabenstellung offen. Unter Zugrundelegung der Barmherzigkeit Gottes wären die Erfüllung des Willens Gottes (Röm. 12, 1-2), der Wandel nach dem Geist (Röm, 8, 1-16), der Wandel in der Liebe (Eph, 5, 1-2), das Wachen in eschatologischem Warten (Röm. 13, 11 ff.), solche aus dem Berufensein gefolgerten Aufgaben, die je und dann andere Beleuchtungen ergeben, gerade auch für das Verhalten der Gläubigen in der sozialen Problematik. Anderseits hat die konsequente Rückführung jeder Fragestellung auf den articulus stantis et cadentis ecclesiae eine große Wucht und bewahrt vor einem Zerfließen. Darin liegt der Vorzug und auch *die* Geschlossenheit dieser Ethik begründet.

Die herkömmlicherweise als »Sozialethik« bezeichneten Fragenkomplexe hatte de Q. schon bei der Grundlegung an Hand der Dekalog-Gebote angeschnitten (I, 353-380 und 451-460). In übereinstimmung mit den meisten evangelischen Theologen lehnt de Q. den Terminus »Sozialethik« für diesen Teil der Ethik als unzureichend ab, weil es vom Evangelium her kein Gebiet ethischen Handeins ohne Bezugnahme auf den Mitmenschen und daher keine Individualethik gibt (S. 2). Deshalb hat er auch als Titel die vier Kernbegriffe gewählt.

Von den acht Kapiteln dieses Buches stellt das erste den »Menschen als Diener Gottes« in Ruhe und Arbeit dar und versteht das ganze in Ruhe wie Arbeit sich vollziehende Leben als ein solches der dankbaren Heiligung. Die Arbeit kann nicht »erhisch« oder »sozial« bestimmt werden; vielmehr hat die Ruhe als »dankbares Hören der Frohen Botschaft den Vorrang gegenüber der Arbeit« (S. 19), weil *dieses* Ruhen auch den Sinn, das Ziel, den Wert und die Grenzen der Arbeit festlegt. Hier besteht eine völlige Übereinstimmung mit meiner Grundlegung eines ev. Arbeitsethos (vgl.: Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. 1954, S. 21-39: »Die Ruhe vor Gott als der Quellort des biblischen Arbeitsethos«). Gott hat in Christi Leiden die eigentliche Arbeit getan (Jes. 43,24), darum ist des Menschen Arbeit ein freudig-dankbarer Lobpreis Gottes und ein »brüderlicher Dienst der Gemeindeglieder« auch an Außenstehenden (S. 23). Gegenüber der anderen Schöpfungswelt ist dieses Arbeiten eine Herrschaft (1. Mos. 1,26), jedoch nicht in Selbstherrlichkeit, sondern in Ehrung des Schöpfergotres, (Bonhoeffer hat den diesen Sachverhalt treffenden Begriff »Mandat-s ernpfohlen.) Neben der einen direkten Dienst am Nächsten ausmachenden Arbeit (Diakonia) gibt es die versachlichte Arbeit oder auch die Lohnarbeit, die der Mensch tut, um davon zu leben. Diese ist keine Entheiligung der Arbeit, sondern eine Bewährung des vertrauenden Glaubens und eine Gelegenheit zur Begegnung mit dem Mitmenschen. Insofern ist auch die Berufswahl eine »Entscheidung im Gehorsam« (S. 35).

Im zweiten Kapitel zeigt de Q., wie der Glaubende die Arbeit als Mühsal trägt, ohne damit zu einer Werkgerechtigkeit zu kommen. Die Mühsal liegt in dem den Menschen verzehrenden Charakter der Arbeit. Nur der sich als Pilgrim verstehende Mensch kann diese Mühsal in Geduld tragen und empfängt mit dem

rechten Gebrauch der Früchte auch den Segen der Arbeit (nicht aber einfach in den Früchten, die etwa der reiche Kornbauer zum Gericht empfing). Wer nicht arbeiten will, ist nicht nur unmoralisch bzw. asozial, er mißachtet vielmehr die Hilfe Gottes. Darum ist die Sorge ein Zeichen des Unglaubens; sie macht die Arbeit zum Götzen, der den Erfolg herbeiführen soll. Die Arbeit als »innerweltliche Askese« zu werten, wäre eine »protestantische« Werkgerechtigkeit.

Von hier aus kann de Q. im dritten Kapitel die Eigenart der Arbeit in der modernen Welt, zumal der industrialisierten, herausstellen. Der in seiner Menschlichkeit anders gewordene Mensch ist durch die Technik versucht, sich von ihr beherrschen zu lassen. Nun geht es nicht darum, in konservativer Romantik die Technik abzuweisen, sondern die »Güte Gottes heute neu zu erfahren« (S. 64). Selbst der Arbeitnehmer hat heute weithin noch nicht erkannt, daß die »Langeweile« des technisch-mechanischen Arbeitens die Menschlichkeit gefährdet. über Lohn und Freizeit hinaus gilt es, eine Vermenschlichung des Arbeitsprozesses herbeizuführen. Die formale Bereitstellung der Freizeit reicht nicht aus; ihr Inhalt, ob Zerstreuung oder Sammlung, ist entscheidend.

Daher handelt de Q. im vierten Kapitel von der Freizeit als dem Berufensein zur feiernden Gemeinde. Dieses Feiern ermöglicht erst den rechten Gebrauch der Freizeit, die neben die (gottesdienstliche) Ruhe tritt und in Verantwortlichkeit zu erfüllen ist. Auch in den Bildungsgütern, in Liebhaberei wie Gartenbau u. a. gilt es, die Güte Gottes zu erkennen. Wenn de Q. hier von Sport und Kino, Radio und Fernsehen, vom Totschlagen der Zeit und von Entspannung handelt, so hat er eine bisher schmerzhaft empfundene Lücke in der Ethik zu füllen unternommen. Was de Q. dann in dem kurzen fünften Kapitel über den »Lohn« und im sechsten über das »Eigentum« sagt, sind zwar keine »neuen« theolog. Erkenntnisse, aber sie treten nun in den Zusammenhang des Ganzen. Den »gerechten- Lohn zu bemessen, ist nicht Aufgabe und Möglichkeit der Theologie; aber sie muß sagen, daß der Lohn den Arbeitenden ermächtigen soll, der Frucht seiner Arbeit froh zu werden. Der ganze Kosmos ist Gottes Eigentum. Das menschliche »Eigentum« ist als Möglichkeit zum Helfen anzusehen; andernfalls wird es zum Mammon.

Mit seinem siebenten Kapitel hat de Q. wohl das schönste dieses Buches geschrieben. Das Suchen nach der »Ordnung der Gesellschaft« kann nicht in einer »christlichen« in Satzungen festlegbaren Ordnung sein Ziel finden. Denn der Mensch dient Gott und nicht einer Satzung. Die Ordnung von 1. Kor. 14 ist ein Zeugnis des Berufenseins der Gemeindeglieder und gilt als solches auch für das Alltagsleben. Dem arbeitenden Menschen wird durch eine Ordnung sein Platz angewiesen, indem ihm die relative Zweckhaftigkeit seiner Arbeit erkenntlich gemacht wird. Weder Staat noch Gesellschaft können der Arbeit durch eine Ordnung Sinn geben. Darum ist von der Gemeinde her auf die Vermenschlichung der Arbeit und auf die Mitverantwortung Wert zu legen. Erfreulich ist, daß de Q. trotz seiner zu Recht vorgenommenen Akzentuierung der Situation des Industriearbeiters die Bedeutung des Handwerkers sieht und betont (S.163). Die Vermenschlichung des Arbeitsprozesses ist eine Forderung aus der Menschlichkeit Gottes (Inkarnation), der sich selbst zum Beschützer der Menschlichkeit macht, Wenn es auch keine absolut »gerechte« Ordnung gibt, so steht vor dem Christen doch jeweils eine »gerechtere« (S. 173). Die Ordnung ist immer »nur« ein Hinweis auf Gottes Güte. Damit wendet de Q. sich vor allem gegen ein (unevangelisches) Naturrecht. Das Schlußwort-Kapitel handelt von der Einheit der Gemeinde in Ost und West in Verkündigung der Taten Gottes.

Die großartige Einheitlichkeit auch dieses Teiles der Ethik de Q.s hat notwendigerweise auch dem Autor selbst bewußte Verkürzungen im Gefolge. Das energische und klare Zurückgreifen auf die Güte Gottes als den Quell des menschlichen Handelns vermeidet einen falschen Biblizismus, läßt aber auch gelegentlich konkrete Aussagen von Gewicht außer acht. So etwa für die Arbeit (Ps, 128,2; 1. Mos. 8,22; Apg, 20,34 L; 1. Thess. 4,9-12), für die Freizeit (1. Kor. 6,9-11 u. 12-20; Ga!. 5, 19-26), für Eigentum und Habgier (1. Kor. 3,21-23; 6,1-8; Phil. 4,10-13; 1. Tim. 6, 7-10 u. 17 bis 19). Dadurch läßt de Q. sich manche Möglichkeit zu konkreten Hinweisen entgehen.

Eine Bezugnahme auf das Sarx-Pneuma-Verhältnis und ein Eingehen auf H. van Oyens Ansatz (Ev. Ethik 1952; 1956) sowie auf H.-D. Wendland (Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1956) hätte zumal in Kap. VII manche neue Schau ermöglicht. Solche Desideria mindern aber nicht die Freude über eine aus reformatorischer Haltung entworfene und die moderne Problematik in das Ganze einbauende Ethik. Es sollte jeder Theologe und jeder Erzieher sowie jeder, der Menschen beschäftigt, aber auch jedes Gemeindeglied, das um ein Verständnis seines eigenen Standortes und seiner Aufgabe in der modernen Welt ringt, dieses Buch mit- und nachdenken. Insonderheit ist es geeignet, dem neben Christus wirtschaftenden Menschen die Fundamentlosigkeit einer christusfreien Moral aufzudecken und ihn an die feiernde Gemeinde heranzuführen, die aus der Güte Gottes als dem Quell allen »sozialen« Handelns lebt. Es sollte kein Soziologe und kein Theologe die aus einem reformatorischen Verständnis des Evangeliums gewonnenen Antworten und Richtungsweisungen de Q.s übersehen, wenn er nach »evangelischer Sozialethik« fragt. Daß de Q. ein Stück Pionierarbeit getan hat, dafür gebührt ihm Dank.

Pf. Lic. habil. Dr. W. Bienert Frechen b. Köln

Bibliographie

EHE, FAMILIE, SEXUALETHIK, ERZIEHUNG

1. Ehe, Familie, Sexualethik

Bergien, W.: Liebe und Ehe. Thalwil-Züridr: Oesch 1956. 267 5., *14,80* sfr.

Blücher, Viggo: Freizeit in der industriellen GeseIIschaft. Stüttgarts Enke 1956. XII, 1385.,15,- DM.

Cole, William Graham: Sex in Christianity and Psychoanalysis. New York: Oxford University Press 1955. 329 5.,4.00 S.

Dahn, Hugo: Die Partnerwahl. Sruttgarr: Enke 1955. VII, 67 S., *4,60* DM.

Fichtner, Horst: Ehelosigkeit als kirchliches Problem. Theo!. Literaturzeitung 1956/5-6, Sp, 371-374.

Fischer, Jochen: Ehe und Elternschafe. 1. Halbband. Hamburg: Furche 1956. *204* 5., *11,80* DM.

Forel, Oscar: Einklang der Geschlech.ter. Zürich: Rascher 1955. 395 5., 19,- sfr.

Frank-Duquesne, Albert: Sch.öpfung und Zeugung. Düsseldorf: Patmos 1955. 313 S., 18,- DM.

Giese, Hans (Hrsg.): Die Sexualität des Menschen. Stuttgart: Enke 1955. VIII, 648 S., geb. *65,60* DM, Lw. 69,- DM.

Gruber, Alois: Jugend im Ringen und Reifen. Freiburg: Herder 1956. 329 S., *13,80* DM.

Hanselmann, Heinrich: Eltern-Lexikon. Zürich: Rotapfel 1956. *470* S., *20,50* sfr., geb. 25,- sfr.

Heer, Friedrich: Ehe in der Welt. Nürnberg: Glodc und Lutz 1955. 43 5., *4,80* DM.

Heupke, Wilhelm: Die gesunde Familie. Mainz: Steiner 1956. XXI, 866 S., Lw. *50,-* DM.

Kardiner, Abram: Sex and Morality. London: Routledge & Kegan Paul 1955. 18/-s.

Lätheenmäki, Olavi: Sexus und Ehe bei Luther, Schriften der Luther-Agricola-Ges. Turku 1955.

Lutz, Hans: Das Menschenbild der Kinsey-Reporre. Sruttgart: Enke 1957. VIII, 111 *5.,13,80* DM.

Mayntz, Renate: Die moderne Familie. Stuttgart: Enke 1955. VII, 111 5., *6,20* DM.

Morus: Eine Weltgesch.ichte der Sexualität. Harnburg: Rowohlt 1956. 383 S., *19,80* DM.

Müller-Eckhard, Hans: Grundlagen der Geschlechtserziehung. Stuttgarr: Klett Verlag 1956. 259 S., *13,80* DM.

Neubert, Rudol]: Die Geschlechterfrage. Rudolstadt: Greifenverlag 1956. 172 S., *4,50* DM-Ost.

Niebuhr, Ursula M.: Sex in Christianity and Psydioanalysis, Religion in Life 1956/4, S. 613-618.

Oyen, Hendrik van: Liebe und Ehe. Ev. Ethik 11. Basel: Reinhardt 1957. 393 5., kart. 13.95 sfr., Lw. 18.65 sfr.

Pfab, [ose]: Die Aufhebung der ehelich.en Lebensgemeinschaft. Salzburg: Otto Müller 1957. *240 5., 11,30* DM.

Podleth, Adalbert: Der Leib als Weise des In-der-Welt-Seins. Bonn: Bouvier 1956. IV, *250* 5., kart. 9,- DM.

Salier, Karl: Zivilisation und Sexualität. Sturtgarr: Enke 1956. 88 5., 8,- DM.

Schelsky, Helmut: Soziologie der Sexualität. Harnburg; Rowohlt 1955. 147 5., *1,90* DM.

Schelsky, Helmut: Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. 3. Auf!. Srurtgartt Enke 1955. 417 5., geh. *19,30* DM, Lw. *21,50* DM.

SdrererlDorneich: Ehe und Familie. Freiburg: Herder 1956. X 5., 296 Sp., *9,80* DM.

Seelig, Ernst: Schuld - Lüge - Sexualität. Stuttgart: Enke 1955. VI, 231 5., geh. 27,- DM, Lw. *29,80* DM.

Spitz, René A.: Die Krise der Mutter - Kind — Beziehung in der heutigen GeseIIschaft. Universitas 1955/8, S. 829-832.

Stackelberg/Fröhner/Eser (Hrsg.): Familie und Ehe. Bielefeld: Stackelberg 1956. 448 5.,23,80 DM.

Tbielicee, Helmut: Die künstliche Befruchtung - ein Modellfall christlicher Ethik. Sonntagsblatt 1957/2, 5.12,13,19; 1957/3, S. 14, 15.

Untersuchungen über die Familie. Vol. 1. Tübingen: Mohr 1956. XI, 287 5., br. 18,- DM, Lw. 22,-DM.

Walz, Hanna: Kinderzahl nach Wunsch? Zeitwende 1956/11, S. 756-762.

Weatherhead, Leslie D.: In aller Offenheit. Zürich: Zwingli 1956. *230* 5., *12,90* sfr.

Wittenbeck, Franz: Die Kinderlosigkeit in der Ehe. Stuttgart: Enke 1955. 96 5., 6,- DM.

2. Erziehung

Angermeyer, Helmut: Die evangelische Unterweisung in den Reifejahren. Der evang. Erzieher *1956/10,* S. 259-264.

Aufgaben und Probleme der deutschen Pädagogik. Berlin: Volk und Wissen 1956. 591 5., *5,20* DM-Ost.

Becker, Hellmut. Kulturpolitik und Schule. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1956. 975., *4,20* DM.

Burkert, Adol], Methodik des kirchlichen Unterrichts. München: Kaiser 1956. 218 5.,9,80 DM.

Caplan, G. (Hrsg.): Emotional Problems of Early Childhood. London: Tavistok 1956. 544 5., 2 £ *21-s.*

Conant, [ames Bryant: Gleichheit der Chancen. Bad Nauheim: Christian 1955. *102* 5., *9,80* DM.

Delekat, Friedrich: Theologie und Pädagogik. München: Kaiser 1956. 68 5.,3,45 DM.

Derbolav, [ose]: Die gegenwärtige Situation des Wissens von der Erziehung. Bonn: Bouvier 1956. 72 5., *6,80* DM.

Dewies, R. E.: An Aproach to Christian Education. London: Epworth Press 1956. 12 s. 6 d.

Dirks, Walter: Die Erziehung des Kindes zur gesellschaftlichen Mündigkeit. Hochland 1957. S. *225-240.*

Engelmayer, Otto: Pädagogische Entwicklungs- und Lebenshilfe. München: Ehrenwirth 1956. 429 5., 16,80 DM.

Erikson, Erik H.: Kindheit und Gesellschaft. Zürich, Stuttgartr Pan 1957. XXIV, 389 5., *21,80* DM.

Erziehung wozu? Eine Vortragsreihe. Stuttgart: Kröner 1956. 163 5., 6,- DM.

Fischer, Hardi: Die modernen pädagogischen und psychologischen Forschungsmethoden. Göttingen: Ver!. für Psychologie 1957. 1035.,9,80 DM.

Flitner, Wilhelm: Grund- und Zeitfragen der Erziehung und Bildung. Stuttgart; Klett 1955. 175 5., *8,50* DM.

Freiheit und Erziehung. Freiburg: Herder 1957. 232 5., *9,80* DM.

Friesicke, Konrad (Bearb.): Handbuch der Jugendarbeit. München: Juventa-Verlag 1955. 339 5., *7,50* DM.

Frör, K.: Die Familie und die christliche Erziehung. Lutherische Rundschau 1956/4, S. 385-397.

Froese, Leonhard: Ideengeschichtliche Triebkräfte der russischen und sowjetischen Pädagogik. Heidelberg: Quelle & Meyer 1956. 196 5., 15,- DM.

Geist und Erziehung. Bonn: Bouvier 1955. XXII, 224 5., *9,80* DM.

Gilen, Leonhard SJ: Das Gewissen bei Jugendlichen. Göttingen: Verlag für Psychologie 1956. 110 5., *9.50* DM.

Graupner, Heinz: Söhne und Töchter. München: Piper 1957. 270 5., 9,80 DM.

Häfner, Heinz: Schulderlehen und Gewissen. Stuttgart: Klett 1956. 182 5., *11,80* DM.

Hasselmann-Kahlert, Margaret: Das entwurzelte Kind. Stuttgarr: Enke 1955. VII, 117 5., 7,- DM.

Heckei, Hans u, P. Seipp: Schulrechtskunde. Berlin-Frohnau: Luchterhand 1957. 416 5., *19,80* DM.

Heer, Friedrich: Verfall und Wiedergeburt der Familie. Hochland 1957. S. 201-216.

Hehlmann, Wilhe1m: Wörterbuch der Pädagogik. 5. Aufl. Stuttgartt Kröner 1957. 519 5., *13,50* DM.

Heitger, Marion: Staat und Kirche im Problem der Bildung. Freiburg: Lambertus 1957. 121 5., *8,70* DM.

Hellenbach, [obannes Michael 5J.: Der Mensch als Entwurf. Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1957. 500 5., *17,80* DM.

H*ubert, René:* Grundriß der allgemeinen Pädagogik. Meisenheim: Hain 1956. 576 5., br. 23,- DM, Lw. 26,- DM.

Hutchins, Robert M.: Some Observations of American Education, London: Cambridge University Press 1956. 136 5., 15 *s/-.*

[ahn, Ernst: Religionsunterricht und Jugendseelsorge in psychologischer Sicht. Heidelberg: Quelle & Meyer 1955. 178 5., *12,50* DM.

[eremias, U.: Die Jugendweihe in der Sowjetzone. Bonn: Dt. Bundesverlag 1956. 78 5., *1,20* DM.

Kiene, Maria: Lebensrecht und Lehensbedürfnis des Kleinkindes. Weinheim, Berlin: Beltz 1956. 1265., kart. *4,80* DM.

Kind und Jugendlicher der Gegenwart. Wien: Osterr. Bundesverlag 1956.224 5., *8,50* DM.

Köhler, Hans: Die Jugendweihe in der Sowjetzone. Gesellschaft - Staat - Erziehung *1957/1,* 5. 14-18.

Langeveld, Martinus [an: Studien zur Anthropologie des Kindes. Tübingen: Niemeyer 1956. IX, 137 5., 9,50 DM.

Lexikon der Pädagogik. Hrsg. v. Deutschen Institut f. wiss. Pädagogik, Münster, u. d. Institut für vergleichende Erziehungswissenschaft, Salzburg. Frei-

burg: Herder 1952-55. Band 1: XXIV 5., 1196 Sp.: Band 2: XX 5" 1238 Sp.; Band 3: XXII 5., 1220 Sp.; Bd. 4: XX 5" 1094 Sp.; je Bd, 56,- DM.

Miller, Randolph Crump: Education for Christian Living, New York: Engleword Cliffs 1956. 418 5" 8,65 S.

NiemeierfUbsadel: Kirche und Schule. Heidelberg: Quelle & Meyer 1956. 119 5" 4,60 DM.

Preissler, Gott/ried: Politische Erziehung an den Gymnasien. Gesellschaft - Staat - Erziehung 1956/3, S. 110-116.

Prohaska, Leopold: Existenzialismus und Pädagogik. Wien, Freiburg: Herder 1955. VII, 187 5., 38 Sdi,

Sargent, Sir John: Education and Society. London: Bardrworrh 1955. 176 5., 5/- s.

Schilling, Rudolj: Das kindliche Spredrvermögen. Freiburg: Lambertus 1956. 373 5,,22,80 DM.

Scholl, Robert: Das Gewissen des Kindes, Srurrgarrr Hippokrates 1956, 159 S" kart. 8,20 DM, Lw. 10,80 DM.

Schütz, Paul: Ist christliche Erziehung möglich? Zeitwende 1956/1, S, *40-46,*

Sicker, Albert: Kind und Film, Bern, Sturegarte Huber 1956, 134 5" 12,- sfr.

Siloer, Mello de: Man, His Life, HIS Education, His Happiness, New York: Philosophical Library 1956. 729 S" 6" $.

Smith, J. W. Ashley: The Birth of Modern Education. Chicago: Allenson 1955. 4,- $,

Speck, Duo: Kinder erwerbstätiger Mütter. Stuttgart: Enke 1956. VIII, 141 S" 9,80 DM.

Thomae, Hans (Hrsg.): Die Periodik im kindlichen Verhalten, Göttingen: Verlag für Psychologie 1957. *154 S.,* 7,80 DM.

Tiling, Magdalene von: Wir und unsere Kinder. Stuttgart: Stein kopf 1955, 249 *S.,* kart. 10" DM, Lw. 12,- DM.

Walz, Hanna: Jugend auf der Anklagebank, Zeitwende 1956/1, S, 47-52.

Wolker, Herbert: Das Problem der Filmwirkung. Bonn: Bouvier 1955, VIII, 149 5., 12,- DM.

Wycoff, Campbelle The Task of Christian Education. Philadelphia: Westminster Press 1955. 172 S" 2,75 S.

Bemerkungen des Schriftleiters

Die Frage nach dem Verhältnis der Lehre von den "letzten Dingen« zur Ethik ist zu einem der brennendsten Probleme geworden, seit der eschatologische Charakter der neutestamentlidien Borschaft wieder erkannt wurde. Der Beitrag unseres Mitherausgebers *H.-D. Wendland,* der eine Professur für christliche Sozialwissenschaften in Münster innehat, greift diese Thematik in neuer Weise auf; zugleich wird hier nadidrüdclidi an den Zusammenhang zwischen Dogmatik und Ethik erinnert. - Der Aufsatz unseres Mitarbeiters *H, Sehelsky* stellt den erregenden Versuch dar, das Thema der Religionssoziologie neu zu definieren. Dem bekannten Hamburger Soziologen, der seit einiger Zeit Vorsitzender des Fachausschusses für Soziologie der Religion beim Deutschen Soziologentag ist, liegt sehr daran, mit den Lesern und Mitarbeitern unserer Zeitschrift ins Gespräch zu kommen. Diskussionsbeiträge von *H.* 0. *v. d, Gablentz* und *H. H. Sehrey* liegen bereits druckfertig vor; weitere Voten haben in Aussicht gestellt: *F, Delekat,* 0, *Hammelsbeek, W, Loeio* und *R, Müller-Schwele,* Wir bitten um weitere Stellungnahmen, die wir freilich u. U, nur auszugsweise veröffentlichen können, die aber selbstverständlich alle an den Verfasser weitergeleitet werden. - Auch unser Mitarbeiter G. *Bally,* Dr. med. und a. o. Professor für Philosophie an der Handelshochschule St, Gallen, trägt Dinge vor, die den traditionsgebundenen Christen und den Theologen sicher oft fremdartig anmuten werden. Wir hoffen, daß durch diesen Beitrag ein gutes Gespräch nach dieser Seite hin eröffnet wird.

Die Stellungnahme *unseres* amerikanischen Mitarbeiters J, C. *Bennett* zur Frage des Atomkrieges gewinnt durch die Intensität, mit der diese Frage (Gott sei Dank!) nun in der Weltöffentlichkeit behandelt wird, erhöhte Bedeutung. Den am 12. 4. abgefaßten Brief von *R. Sefranek* konnten wir nur auszugsweise veröffentlichen, da wir wenigstens kurz auf die Erklärung der Generalsynode der V.E.L.K.D. eingehen wollten. Nachträglich muß übrigens darauf hingewiesen werden, daß das Thema »Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter- von der Studienabteilung des Weltkirchenrates in Genf gestellt worden ist. Wir hoffen, daß diese und andere Beiträge auch die Genfer Arbeit fördern werden.

W. Sch.

Kann der moderne Krieg seine bisherige politische Funktion noch ausüben?

von

GERHARDSTRATENWERTH

Die sentimentale Lüge vom Frieden in der Natur war eine der schwächsten Späterfindungen des abendländischen Menschen. Die Natur ist in Wirklichkeit der Schauplatz eines unaufhörlichen gnadenlosen Kampfes. »Raum für alle« birgt die Erde nicht. Pflanze und Baum würgen die Geschwister nieder, um Licht und Luft für sich selbst zu gewinnen. Je höher das Leben entwickelt ist, desto differenzierter werden die Formen dieses Kämpfens. Das große Raubtier kennzeichnet mit den Krallen bereits die Grenzen seines Reiches. Sie umschließen das Gebiet, das für die Jagd, d. h. die Ernährung dieses einen Tieres notwendig ist. Der Artgenosse, der eindringt, muß sich entweder zurückziehen, oder er muß kämpfen. Sieg oder Niederlage entscheiden nun darüber, *wer* zu weichen hat. Im Verbande jagende und kämpfende Tiere wie die Wölfe, erst recht aber Löwen, entwickeln dabei Methoden der Täuschung, der Umfassung, des Angriffs, die uns beklemmend »menschlich- anmuten.

Diese wenigen, nur als assoziative Hilfen gemeinten Andeutungen möchten es verständlich machen, daß wir vom Kriege als einem Phänomen ausgehen, das geradezu ein Element der gefallenen Schöpfung darstellt. Insofern ist der Krieg zunächst einer sittlichen Beurteilung entzogen.

1.

Beachten wir die Funktion des Kampfes zwischen Einzelwesen bzw. des Krieges als des kollektiven Kampfes zwischen Gruppen, Rudeln, Herden, so ist das Ergebnis überall das gleiche: Es wird die Kraft gemessen. Sie entscheidet über den Umfang des Herrschafts- und Lebensbereiches. Je enger diese Bereiche aneinanderrücken, desto häufiger wird der Kampf als Prüfung der Kraft nötig. Die Entscheidung, um die es dabei geht, ist immer dieselbe: Rückzug ohne Kampf und damit Verlust des Lebensbereiches oder Entscheidung durch den Kampf darüber, wer überlebt und bleibt.

Der Kampf zwischen den Menschen, den einzelnen, den Sippen und schließlich den Völkern ist also zunächst ein Vorgang, der seine ständige Entsprechung in der Natur, im pflanzlichen wie im tierischen Bereich hat.

Aber Nahrungsaufnahme, Fortpflanzung und Kampf erweisen sich, entgegen ihrer konstitutiven Notwendigkeit im Bereich der Natur, in dem Augenblick als wesentlich rangverschieden, wo sie dem Willen des Menschen und seiner verändernden Macht ausgesetzt sind. Der Mensch kann auf die Nahrungsaufnahme verzichten: dann löscht er sich als Individuum aus - unausweichlich. Er kann auf die Fortpflanzung verzichten,

dann beendet er als Individuum eine Geschlechterreihe; der Kollektiventschluß einer Gruppe - die Geschichte der Begegnung der Weißen mit den Ureinwohnern von Amerika oder der indonesischen Inselwelt kennt Beispiele für diesen Stammesselbstmord - löscht die Gruppe aus. Aber: Der Verzicht auf den Krieg hat keine unausweichlichen Folgen. Da wir hier nicht vom entarteten Krieg sprechen, dem Angriffs- und Raubkriege, sondern dem, im Bereich der Natur legitimen, der eine Probe der Kraft ist, brauchen wir den überfall in mörderischer Absicht nicht zu berücksichtigen. Dem Kriege in seiner natürlichen Funktion vermag der Mensch jedenfalls auszuweichen, ohne sich individuell oder die Gruppe zu vernichten. Der Verlust der Unabhängigkeit ist sittlich, der Verlust an Lebensfläche kann durch Technik, nämlich durch Ausweichen in die dritte Dimension - darüber siehe weiter unten - ausgeglichen werden. Hier erweist sich, daß der durch den Nationalsozialismus überstrapazierte und pervertierte Begriff des »Lebensraumes« in sich logisch unklar war.

Nach diesem Exkurs, der in äußerster Knappheit auf den Sondercharakter des Krieges im menschlichen Bereich hindeutet, ohne die weittragenden Folgen dieser Tatsache schon jetzt zu entfalten, nehmen wir den unterbrochenen Gedankengang wieder auf. Der Mensch, in biologischem Sinne zur Natur gehörend, hebt, geführt von Vernunft und sittlicher Erkenntnis, bestimmte Tätigkeiten aus ihrem natürlichen Zusammenhang hinaus: an Stelle des Zweckes, dem sie dienen, erhalten sie einen Sinn. Sie werden damit der vor- oder außersittlichen Sphäre entnommen und ethischen Kategorien unterworfen. Was im Bereich des pflanzlichen oder tierischen Lebens schlechthin »natürlich« war, das wird nun zu einem Vorgang, der je nachdem als gut oder böse, züchtig oder unzüchtig, gerecht oder ungerecht qualifiziert werden kann. Der Sexus wird in die Zucht der Ehe umgeformt; sein positives Gegenbild wird die Enthaltsamkeit. Das Fressen der Tiere gewinnt neue Gestalt in den Tischsitten des Menschen mit dem Gegenbild des Fastens. Der Kampf aber erhält die Vielfalt der Formen, wie sie Huizinga etwa im »Homo Ludens« beschreibt",

Das Gegenbild des Krieges - mehr und mehr als eines der höchsten, wenn nicht das höchste irdische Gut geschätzt, geehrt und ersehnt — ist der Frieden.

Gewaltaktion und Frieden treten als Gegenpole immer weiter auseinander. Der damit freiwerdende Raum wird durch den Menschen ausgefüllt: durch das Recht als stabilisierendes und durch das Verhandeln als bewegendes und veränderndes Moment. Zwischen Krieg und Frieden entsteht das Gebiet der Politik als ein dem Menschen allein gehörendes, das harte Entweder-Oder zwischen Weichen oder Kämpfen ausweitendes Handeln.

Eines der frühesten Beispiele von »Politik« in diesem Sinne berichtet uns 1. Mose 13,6 ff.: »Das Land konnte es nicht ertragen, daß sie beieinander wohnten, denn ihre Habe war groß, und sie konnten nicht beieinander wohnen.. Die Voraussetzung zur Gewaltaktion ist an sich gegeben; sie wird durch Abrahams Vorschlag vermieden. Weder nutzt Abraham sein Recht noch auch seine Stärke aus.

Seitdem haben sich die politisch zu lösenden Fragen unendlich kompliziert.

Abrahams politische Lösung ist zwar schon menschlich, weil sie ohne Schwäche der Gewaltanwendung ausweicht, aber die Welt der Jäger und Hirtenvölker ist noch leer.

1. Kap.5 »Spiel und Kneg«,

Infolgedessen kann in unbesetzte Räume ausgewichen werden. Diese frühe Politik erfolgt also noch in den der Natur eigenen Formen, sie bewegt sich noch im Entweder-Oder des natürlichen Bereichs. Der Mensch kann ausweichen, aber der *Mensch* kann ausweichen um des Friedens willen, auch wenn er in der Lage wäre, sich zu behaupten.

Seitdem aber ist ein tiefer Wandel vor sich gegangen, der die Struktur der natürlichen Bereiche von Pflanzen und Tieren wesenhaft verändert hat gegenüber jenen Bereichen, die der Mensch besetzt hat. Der natürliche Bereich ist unveränderlich; er gibt für tierisches und pflanzliches Leben ein Optimum, aber auch ein Maximum. über eine bestimmte Anzahl von Pflanzen oder Tieren der gleichen Art hinaus kann in dem betreffenden Bereich Pflanze oder Tier nicht mehr leben; es beginnt der furchtbare Kampf des gegenseitigen Sich-Abwürgens, bis das Maximum wieder erreicht ist, das den noch Vorhandenen je die Lebensmöglichkeit bietet.

Der Bereich aber, in dem der Mensch lebt, ist willkürlich veränderlich. Veränderungen im natürlichen Bereich, wie wir sie aus der Erdgeschichte kennen, bringen eine Veränderung der Art mit sich auf dem Wege eines Prozesses schrecklichen Sterbens der alten Art und Anpassung einer neuen Art. Der Mensch aber vermag durch sein kultivierendes Wirken - darin kommt seine Gottebenbildlichkeit trotz des Sündenfalls zum Ausdruck - die Struktur seines Bereiches zu verändern, *ohne* seine Art zu ändern. Das Land, das nur einer beschränkten Anzahl von Hirten und Jägern Lebensmöglichkeit gibt, wird durch die Kulturarbeit des Bauern Lebensheimat für eine vielfache Anzahl von Menschen. Durch die Technik wird diese Zahl abermals gesteigert, so daß der Koeffizient das Tausendfache erreichen kann, wofür die Großstädte unserer Zeit den sinnfälligen Beweis liefern.

Mit diesem Strukturwandel des Lebensbereiches wandelt sich »Politik« von den frühen einfachen Formen zu jener Kunst, der wir in ihrer Vollendung das Attribut »staatsmännisch« beilegen. Im Walde, als der kompliziertesten natürlichen Lebensgemeinschaft, wird das Gleichgewicht zwischen Bäumen, Sträuchern, pflanzen und Moosen, Raubtieren, Hoch- und Niederwild, Vögeln und Käfern, in erbarmungslosem Kampfe ums Dasein aufrechterhalten.

Der Mensch aber *kann* zwischen den sich in ihren Lebensnotwendigkeiten vielfach überschneidenden Ständen, Berufen und Gruppen ausgleichen und ordnen. Das geschieht durch das Recht und durch die königliche Fähigkeit des Regierens. Die Anwendung der Gewalt auf Leben und Tod, der Krieg, ist heute beschränkt auf jene Gruppen, die zusammengefaßt sind in dem, was wir Staaten nennen, d. h. auf diejenigen, die »souverän« sind. Die verschiedenen Phasen in der Geschichte der Menschheit, in denen die Gewaltanwendung immer stärker eingeschränkt wurde bis zum Kriege zwischen den Staaten, können wir noch einmal wie in einem Laboratorium verfolgen, wenn wir die Geschichte Amerikas in den letzten Jahrhunderten studieren: In der Eroberung des Wilden Westens vollziehen sich, wie in einem Zeitraffer, alle jene Vorgänge, die wir durch Tausende von Jahren der Menschheitsgeschichte sonst studieren müssen. Der Trapper wird abgelöst durch den Hirten (Rancher); in das Weideland schiebt sich der Siedler vor, der Siedler wird verdrängt durch die entstehende Stadt. In einigen Fällen gelingt es durch »Polirik- die Entwicklung in geordnete Bahnen zu leiten, in den meisten Fällen aber entscheidet der Krieg. Hat der

Jäger recht, wenn er sich gegen den Hirten wehrt, der als Rancher sein Reich eingrenzt und durch Zäune abtrennt, um dem Vieh den Raum zu sichern? Hat der Rancher recht, wenn er sich wehrt gegen den Siedler, der mit seinem Pflug die Weide zerstört? Bevor das Gesetz eingreift, ordnend und Recht setzend, herrscht die Gewalt. Es ist interessant, daß in der amerikanischen Geschichte örtliche Vorgänge den Namen von Kriegen erhalten. Wie zu den Zeiten Abrahams entscheiden wenige Männer, oft nur eine Handvoll oder ein paar Hundert, über das Schicksal von Gebieten, die das Mehrfache der europäischen Staaten ausmachen. Die »Armee«, die Texas von Mexiko losriß, war kaum über 500 Mann stark. In manchen Fällen sind die Gruppen, die die Entscheidung bringen, noch geringer. Danach aber hört das Recht der Gewaltanwendung auf. Die Gruppen fügen sich zum Staat, und ihm allein bleibt noch das Recht des Krieges vorbehalten.

Die Funktion aber des Krieges ist die gleiche, wie sie einst im natürlichen Bereich war. *Innerhalb* des Staates gibt es nur noch *eine* Möglichkeit der Auseinandersetzung, nämlich das Recht. Nur Staaten haben die Möglichkeit der Auseinandersetzung durch Anwendung der Gewalt. Kein Geringerer als Machiavelli sagt im 18. Kapitel seines Buches über den Fürsten, daß die erste Form der Auseinandersetzung, nämlich die mit Hilfe des Rechts, dem Menschen gebührt, die letztere den Tieren. Damit bestätigt er die Richtigkeit unserer Deduktion.

Wir kehren zum Ausgangspunkt zurück: Die Auseinandersetzung zwischen Staaten, als den letzten Gruppen, die sich nicht mehr unbedingt durch das Recht ordnen lassen, d. h. die souverän sind, erfolgt durch Politik, und wenn die Politik nicht mehr zum Ziele führt, durch den Krieg. Er ist »ein politisches Instrument, eine Fortsetzung des politischen Verkehrs, eine Durchführung desselben mit anderen Mitteln. Was ihm eigentümlich bleibt, bezieht sich bloß auf die eigentümliche Natur seiner Mittel« (Clausewitz). Die »Notwendigkeit« zum Kriege tritt dann ein, wenn mit politischen Mitteln Völker (Staaten) nicht mehr miteinander verhandeln können; d. h., zum Kriege wird dann geschritten, wenn die Verhandlung kein Ergebnis mehr hat. Denn Völker und Staaten wachsen wie Bäume in verschiedener Weise nach Anlagen und Entwicklungsgesetzen, die nicht unmittelbar sind. Wer stärker ist und größer wird, braucht mehr zum Leben für diejenigen, die er umschließt. Insofern ist der Krieg ein Test der Kraft - hier liegt seine Funktion aus den Naturbereiehen, aus denen er stammt.

Die Formen, in denen diese Prüfung vollzogen wurde, sind unendlich vielfältig gewesen. Huizinga hat in dem oben schon zitierten Kapitel seines Buches vom »Homo Ludens« einige der vielfältigen Formen, in denen diese Entscheidung gesucht wurde, dargestellt. An die Stelle der Könige oder der Vorkämpfer, und später der Krieger, trat seit dem 19. Jahrhundert das Volksheer. In ihm manifestierte sich die Kraft eines Volkes, bis es im 20. Jahrhundert zum Totalen Krieg kam, wo die gesamte Nation, einschließlich der Frauen in der Rüstungsindustrie, ihre Kraft maß mit der gegnerischen Nation. An Stelle von Schwert und Spieß traten die Feuerwaffen, trat die Artillerie, trat das Trommelfeuer, trat die Technik der Materialschlachten, wie sie sich an der Somme und bei Verdun im ersten Weltkrieg in entsetzlicher Weise manifestierte; aber im Grunde sind die Kriege von den frühesten Zeiten der Menschheit bis zum ersten Weltkrieg in ihrem Wesen unver-

ändert. Immer handelt es sich darum, daß die Gegeneinanderstehenden ihre Kraft aneinander messen. Insofern ist der Krieg zu allen Zeiten ein Instrument der Politik gewesen, wenn man Politik betrachtet als den Versuch des Menschen, zu wägen zwischen den Interessen und Notwendigkeiten der miteinander konkurrierenden Gruppen, Völker und Staaten.

Wenn denn der Krieg ein Instrument ist, so kann er natürlich auch mißbraucht werden zu Zwecken, die nicht im eigentlichen Sinne politisch sind. Wir meinen *z:* B. den Versuch, ideelle Werte mit der Waffe zu verteidigen, und erwähnen in diesem Zusammenhang etwa die Makkabäer-Kriege, die Kreuzzüge oder auch den Aufstand der Hugenotten im 17. Jahrhundert. Nicht politisch und darum ohne weiteres zu verurteilen ist dabei jeder Krieg, der nur aus Raublust oder um bloßer Ehre willen begonnen wird. Denn nach dem »Redit der Stärke« ergab sich bisher das »Redit« auf den Lebens- und Machtbereich der Staaten.

Je und dann wird diese natürliche Funktion des Krieges auch schon in früheren Zeiten fraglich. Als Dschingis-Khan mit einer gänzlich unbekannten Taktik mit seinen Reiterheeren aus den asiatischen Wüsten vorbricht und ganz Osteuropa erobert, geschieht etwas, was für die Menschen der damaligen Zeit unverständlich ist. Als Adolf Hitler im Blitzkrieg mit einer unbekannten Taktik in Frankreich einbricht, vollzieht sich etwas, was das französische Volk nicht begreift. Mir bleibt unvergeßlich ein Gespräch mit dem Präfekten der Stadt Epinal, in der Nacht, da wir Epinal genommen hatten; damals sagte er mir: »Was hier geschehen ist, läßt sich nur vergleichen mit jener Katastrophe, die über Frankreich hereinbrach, als Caesar Gallien eroberre.. In jener Nachtstunde, da ein neuer Morgen über der gefallenen Festung heraufdämmerte, habe ich begriffen, daß das, was dieser Blitzkrieg von 1940 über Frankreich brachte, keine Entscheidung war, wie sie der Krieg als Instrument der Politik zu bringen hat, wenn er seine natürliche Funktion ausüben soll. Aber die gleiche Rolle, die die deutschen Panzerdivisionen 1940 gegenüber der französischen Armee spielten, haben die Elefanten Hannibals im Kampf mit den Römern auch schon gespielt. Es sind im Grunde doch nur Vorgänge ephemerer Art, die bald wieder ausgeglichen werden. Eine neue Taktik und neue Waffen haben zu allen Zeiten nur dann wirkliche Entscheidungen herbeigeführt, wenn hinter ihnen die entsprechende Kraft des betreffenden Volkes oder des betreffenden Staates stand. Wenn aber neue Waffen und neue Taktik nichts anderes waren als ein »Kniff«, dann kam nach verhältnismäßig kurzer Zeit - kurz im Sinne der historischen Zeiten - der Rückschlag und die Wiederherstellung des Gleichgewichtes der Kräfte. So wagen wir den Satz, daß von den Zeiten an, da die Menschen mit Steinen und Keulen ihre Kämpfe austrugen, bis zu den Zeiten der höllischen Materialschlachten, wo die Feuerwalzen über Stellungen hinweggingen und Panzerdivisionen aufeinanderprallten. im Wesen des Krieges sich nichts verändert hat. Nicht ohne Grund haben wir uns auch jetzt noch gehütet, den Krieg ethisch zu werten. Wir haben ihn anerkannt als ein scheinbar unausweichliches Verhängnis innerhalb der gefallenen Schöpfung, dem auch die Menschen unterworfen sind.

II.

Mit dem Aromzeitalter tritt der Krieg in eine fundamental neue Phase; sie ist schon angedeutet im Materialkrieg von 1914-1918, als nicht mehr die physische Kraft einer Nation entscheidet, sondern die Rohstoffquellen. Nunmehr, im Atomzeitalter, aber verliert der Krieg seine letzte Möglichkeit, als Test der Kraft in Funktion zu sein. Denn jetzt verliert er seinen Sinn. Bis zum Atomzeitalter hat der Krieg die Aufgabe gehabt, zu klären, wer der Stärkere war. Aus dem Kriege gingen Sieger und Besiegte hervor. Der Krieg im Atomzeitalter zerstört diese Möglichkeit. Die Atombombe auf Hiroshima hat noch einen Krieg beendet; sie wird von Narren unserer Zeit schon als »konventionelle« Waffe betrachtet. Nach ihr aber kam die Wasserstoffbombe, die die Möglichkeit in sich birgt, ganze Gebiete des Erdballs zu zerstören. Und hinter der Wasserstoffbombe taucht die Kobaltbombe auf, mit der der Mensch imstande ist, alles höherentwickelte organische Leben auf diesem Planeten zu vernichten. Ob sie bereits hergestellt ist, tut nichts zur Sache. Schon vor zwei Jahren war die Produktion der Kobaltbombe nur noch eine Frage der Technik - nicht mehr eine Frage der Forschung; aber schon vor zwei Jahren sagte uns derjenige Physiker, der auf der Welt am besten wissen muß, welche Möglichkeiten in den Atombomben stecken, im Gespräch: »Warum reden Sie von der Kobaltbombe? Die Wasserstoffbombe genügt ja schon!« - Wenn wir heute vernehmen, daß sich auf der Erde ein Vorrat von 50000 atomaren Bomben befindet, so wird dieser Satz verständlich, zumal wir wissen, daß das Unglück auf Bikini im Jahre 1954 kein »Betriebsunfall- war, sondern ein Vorgang, der sich den Berechnungen der Wissenschaftler entzogen hatte.

Dazu kommt ein weiteres: Der Krieg ist in einer Entwicklung begriffen, da es nur noch darauf ankommt, wer zuerst auf den Druckknopf drückt. Es ist eine Frage weniger Jahre, dann ist es überfliissig, daß Flugzeuge die Bomben ans Ziel bringen - es genügt der Abschuß von Raketen, die über Ozeane hinweg ihr Ziel finden, ferngesteuert von Ingenieuren aus unzugänglichen Bunkern.

Schließlich noch ein Letztes zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation:

Tag und Nacht stehen mächtige Luftgeschwader, amerikanische wie russische, in der Luft mit Atombomben beladen - in abschließenden Betrachtungen zum Aufstand in Ungarn wurde diese Tatsache öffentlich erwähnt. Hüben und drüben aber befinden sich Agenten, die sich niemals melden — sie haben den Auftrag, nur eine einzige Meldung abzusetzen, nämlich festzustellen, daß die letzten Stunden vor dem Schlag angebrochen sind: dann geben sie ihre Meldung, dann suchen die Geschwader ihr Ziel, dann ist die Vernichtung da, die Vernichtung, die Völker und Kontinente triffi, aus der Hand weniger Menschen, die vielleicht befahlen und handelten auf Grund - eines Irrtums, denn diese Meldung kann nicht mehr nachgeprüft werden, weil der Zeitverlust tödlich wäret.

Wir meinen, daß es nicht notwendig ist, noch zu begründen, warum der Krieg im Atomzeitalter seinen Sinn verloren hat. Durch den Atomkrieg kann nicht mehr entschieden

2. Hierzu eine AP-Meldung vom 3. 12. 1956. Danach erklärte General Norstadt u. a., daß »ein Krieg unwahrscheinlich ist, es sei denn, ein Zufall oder ein Mißverständnis brächte ihn«. (In der Meldung durch Anführungsstriche als wörtliches Zitat gekennzeichnet.)

werden, wer schwächer und wer stärker ist, wer Besiegter ist oder Sieger. Heute besteht die Möglichkeit, daß der Besiegte in einem Akt *äußersten* Selbstvernichtungswillens den Sieger mit in seine Katastrophe hineinzieht. Es genügt nur, sich vorzustellen, daß Adolf Hitler im Besitz der Wasserstoffbombe oder der Kobaltbombe gewesen wäre: es dürfte bei niemandem ein Zweifel darüber bestehen, daß er dann mit der Bombe sich selbst und Europa zerstört hätte - vielleicht, wenn das Mittel schon stark genug gewesen wäre, mehr als Europa - den Planeten. Zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit ist eine Lage gegeben, in der die Menschen nicht mehr wagen können, ein neues Kriegsmittel unbeschränkt einzusetzen. Während bis dahin die Waffen stärker und stärker gemacht wurden, versucht man jetzt, die Wirkung so zu regulieren, daß Waffen dabei herauskommen, die man noch gerade anwenden kann. Aber wenn der Kampf der Atomartillerien gegeneinander nicht mehr die Entscheidung herbeiführt, die man sucht, muß man — wollend oder nicht - zur stärkeren Dosis greifen und gerät damit über die Todeslinie.

Bisher haben wir nur die Atombomben erwähnt - wir haben nicht vom Bakterienkrieg gesprochen und vom chemischen Krieg. Aber erst der ABC-Krieg schaffi jene infernalische Sinfonie, die, gespielt von ein paar wenigen Menschen, die Menschheit zur Vernichtung bringen kann, und damit den Krieg in sich widersinnig macht. Er hat aufgehört, das Instrument in der Hand des Staatsmannes zu sein.

Was noch vor zwei oder drei Jahren Gegenstand theoretischer überlegungen sein konnte, ist heute bereits praktische Wirklichkeit: Was macht der Staatsmann, wenn der Krieg als Instrument für ihn unbrauchbar geworden ist? Welche Ersatzmöglichkeiten als Test der Krafl: sind ihm gegeben? Mit anderen Worten: Was kann ein Staat oder ein Volk dem Willen desjenigen entgegensetzen, dem mit Gewalt nicht begegnet werden kann, weil die technische Krafl: so groß ist, daß sie mit einem kurzen Akt, gegen den es keine Gegenwehr gibt, die eigene Existenz auslöschen kann.

Wie die Entwicklung zur modernen Situation, im ersten Weltkrieg schon angedeutet, über den zweiten Weltkrieg bis zum Atomkrieg, sich vollzogen hat, so scheint uns auch eine analoge Entwicklung schon seit damals im Gang zu sein: Der Freiheitskampf Indiens, der deutsche passive Widerstand bei der Ruhrbesetzung und der 17. Juni offenbaren neue Möglichkeiten einer Gegenwehr, die Waffen, Panzer, auch Atombomben wirkungslos zu machen vermag. Die angezogenen Beispiele sind befreiende Beweise dafür, welche Macht sittliches Wollen besitzt.

Der »Kalte Krieg«, wie wir ihn in den letzten zehn Jahren erlebt haben, ist eine andere Form des Tests, nämlich die Prüfung der Nerven. Aber auch er ist schon ganz eindeutig an die Stelle des Feuerkrieges getreten.

Mit der Unverwendbarkeit des Krieges in seiner alten Funktion wandeln sich die politischen Formen in einer Weise, die uns noch viele Beunruhigungen bringen wird. Darum ist es heute möglich, daß ein kleiner Staat wie z. B. Ägypten im September/Oktober 1956 die Großmächte in Atem zu halten vermag, weil niemand wagen kann, zu einem Kriege zu schreiten, von dem nicht sicher ist, ob er nicht bereits nach den ersten Anfängen in den ABC-Krieg ausarten wird, der alle Kriegsteilnehmer in gleicher Weise bedroht.

Damit kommen wir zur ethischen Beurteilung des gesamten Problems. Wir haben uns

bisher gehütet, den Krieg ethisch zu beurteilen. Wir haben uns bemüht, seine Funktion aus seiner natürlichen Herkunft zu verstehen. Aus der Art unserer Darstellung dürfte schon deutlich geworden sein, daß wir den Krieg als Angriffskrieg, als Raubkrieg, als Eroberungskrieg, von vornherein ablehnen, weil diese seine Funktion auch im natürlichen Sinne nicht »legitim« wäre.

In.

Aber es ist jetzt wohl die Zeit gekommen, wo wir überhaupt fragen müssen, wie der Christ zum Kriege stehen darf. Haben wir recht getan, wenn wir Jahrhunderte hindurch, bis in unsere Tage, mit solcher Selbstverständlichkeit die Anschauung vertreten haben, daß, wenn es um die höchsten menschlichen Werte geht, und der höchste irdische Wert schien das Vaterland, der Staat, daß dann auch der Christ das Recht hat, Blut zu vergießen? Der Satz, daß es keinen gerechten Krieg gibt, wie er in Amsterdam und in anderen Worten, aber dem Sinne nach genauso, in Evanston gesprochen wurde, ist eine christliche Erkenntnis neuester Art, die durchaus noch nicht überall verbreitet ist. Wenn Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll (Amsterdam 1948), darf sich dann der Christ am Kriege beteiligen? Die Frage muß mit Ernst gestellt werden. Und wehe dem, der sie heute noch, nachdem die äußersten Konsequenzen sichtbar geworden sind, die Konsequenz nämlich, daß der Krieg die Vernichtung des höherentwickelten Lebens auf dem Planeten als Möglichkeit in sich schließt, mit jener Unbekümmertheit bejaht, mit der nicht nur unsere Väter, sondern auch wir selbst noch in den ersten Weltkrieg gegangen sind. Gibt es heute einen irdischen Wert, um des willen wir ein Recht haben, Menschen zu töten? Die Frage ist unausweichlich gestellt.

Auch im Atomzeitalter gibt es Christen, die hier mit eiskalter Konsequenz antworten: Wenn es darum geht, daß die Menschheit entweder dem Bolschewismus anheimfällt oder aber untergeht, so hat der Christ nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, die Atombombe einzusetzen und wenn es dabei die Existenz der Menschheit kostet. Diese Antwort ist von ernsthaften Theologen gegeben worden. Da es sich um römische Theologen handelte, konnte noch der Vorbehalt gemacht werden, daß das oberste Lehramt der Kirche noch nicht abschließend zu dieser Frage Stellung genommen habe. Aber es ist kein Zweifel, daß es auch evangelische Theologen gibt, die so votieren. Dieses Votum hat jedenfalls den Vorzug äußerster Folgerichtigkeit. Wir dagegen glauben und bekennen, daß die jüngsten drei Jahrzehnte uns daran mahnen, Gottes Wort ernster zu nehmen, als wir es bisher genommen haben. Darüber besteht zwischen uns kein Zweifel mehr, daß es uns nicht mehr erlaubt ist, um des Glaubens willen das Schwert aufzuheben. Wo das in der Geschichte der Kirche geschehen ist, zeihen wir heute die Väter des Irrtums, auch wenn wir in Ehrfurcht die Reinheit ihres Wollens achten. Im heutigen Kampf der Ideologien, durch den jeder auswärtige Krieg zugleich zum Bürgerkrieg zu werden droht, entscheidet nicht die kriegerische Aktion, sondern das zum Sterben bereite Zeugnis.

Uns scheint, daß es angesichts der durch die heutigen Mittel eingetretenen Sinnlosigkeit des Krieges nicht mehr möglich ist, ihn theologisch zu rechtfertigen. Er hat seine letzten natürlichen Wurzeln verloren.

Nun kann man unter Berufung auf Matth. 10,28 einwenden: "Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und die Seele nicht können töten. Fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben kann in die Hölle.« Aber sicher ist, daß die Angst vor dem Bolschewismus im allgemeinen physische Angst ist - und die blutige Spur, die er in den vier Jahrzehnten seiner Geschichte gezogen hat, gibt dieser Angst alle Berechtigung. Fraglich ist dagegen, ob man »ihn«, nämlich Satan, mit dem Bolschewismus identifizieren darf: denn der Teufel verführt nicht nur so primitiv und geistlos, wie es die Anbeter des Terrors tun. Erst die göttliche Statistik wird z, B. klarmachen, wie viele Seelen - und Leiber - verdorben sind durch den Götzen Lebensstandard. Wer mit Matth. 10,28 den kollektiven Selbstmord verteidigen will, muß konsequent auch den individuellen Selbstmord rechtfertigen. Wohin geraten wir eigentlich im verzweifelten Bemühen, althergebrachte Positionen zu halten!

Aber wir müssen mit unserer Frage wohl noch tiefer gehen: Ist es richtig gewesen, daß die Christenheit bisher den Krieg, d. h. jenen Vorgang, bei dem auf Befehl und mit innerster Bejahung Menschen Menschen töten - als eine Selbstverständlichkeit angesehen hat, der sich zu unterziehen nicht nur saure und harte Pflicht, sondern »heiliges Recht« war?

Wohl ist es richtig, daß Leben, jedenfalls alles höherentwickelte Leben, nur existieren kann um den Preis von Leben, d. h. indem Leben vernichtet wird. Jedes Tier lebt von fremden Tieren oder von Pflanzen. Der Mensch tötet unablässig, um leben zu können.

Das ist durch 1. Mose 1,28 und 1. Mose 9, 1 ff. gedeckt. Aber in 1. Mose 9, bei jenem ersten Bundesschluß nach der Sintflut, wird bereits festgesetzt: »Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemadit.« Ohne auf die Frage nach der Deutung des Lamechliedes einzugehen, sei festgestellt: Die Blutrache für den Tod Kains nimmt Gott in seine Hand (1. Mose 4,15); Lamech dagegen prahlt mit der Blutrache, die er aus eigenem Recht geübt hat und proklamiert eine siebenundsiebzigfache Blutrache für sich selbst.

Was damals als lärmende Vermessenheit des letzten Kainiten berichtet wird, ist in unseren Tagen schauerlich überboten worden, da Hitler, ein moderner Lamech, aus seiner »Wolfsschanze« in den Wäldern Ostpreußens seinen Generalen befahl, für jeden ermordeten deutschen Soldaten hundert Geiseln zu töten. Dabei ist die Blutrache von der christlichen Kirche seit langem ethisch überwunden gewesen. Dem Kriege gegenüber aber blieb ein Ja, dessen überprüfung uns heute, da der Krieg sich selbst überschlägt und aufhebt, dringend erforderlich erscheint.

War es, ist es richtig, den notwendigen Text der Kraft - von Definitionen, wie sie etwa Jakob Burkhardt" gibt, wird hier abgesehen: »Krieg überhaupt als Völkerkrisis und als notwendiges Element höherer Entwicklung« –, als eine aus der gefallenen Schöpfung stammende natürliche und unausweichliche Zwangssituation, so zu bejahen, wie es bislang geschah?

Ist das Recht, Menschen um des Vaterlandes oder auch etwa um der Freiheit willen zu töten, so undiskutierbar, wie wir bisher angenommen haben?

Wir haben die notwendige Nahrungsaufnahme durch die Tischsitten verfeinert und in

3. Weltgesmidnlidle Betrachnmgen, Kap. IV: Die geschichtlichen Krisen.

kultischen Mahlen, zu denen religionssoziologisch – d. h. bei a-theistischer Betrachtung - auch das Abendmahl gehört, sublimiert. Wir haben den Geschlechtsverkehr durch die Ehe in Zucht genommen, ja, in der Unio mystica sublimiert. In beiden kommt u. E. zum Ausdruck, daß der Mensch, unter seiner natürlichen Gebundenheit leidend, wenigstens in Kulthandlungen höchsten Ranges - seien sie eingesetzt, seien sie gefunden - auf eine Existenz jenseits dieser Gebundenheit sich hingewiesen erweist. Zwar sehen die Bekenntnisschriften den Krieg als Werk des Teufels- an; doch die Kriege Davids «sunt opera sancta» und nach CA XVI5 ist das «iure bellare» eine zulässige, ja nötige Angelegenheit, der sich der Christ nicht entziehen darf. Wenn der Kaiser gar gegen die Türken zieht", so kann er damit das «Exemplum David» nachahmen.

Einen Ansatz, um das blutige Geschäft des Tötens im Kriege zu vergeistigen, vermögen wir, abgesehen von der bestimmt unchristlichen Heroisierung, ja Sanktifizierung der toten Soldaten nicht festzustellen. Es könnte sein, daß die Lage, in die die Menschheit von heute gesetzt ist, uns zwingt, Fragen neu zu durchdenken, auf die seit Jahrtausenden, bei wechselnden Begründungen, immer nur das gleiche ungebrochene Ja geantwortet ist. Neu ist die heutige Lage, weil zum ersten Male seit der Erschaffung des Menschen eben dieser Mensch in die Lage versetzt ist, durch den auslösenden Akt eines einzelnen oder einer kleinen Gruppe von Menschen, Gewalten und Kräfte zu entbinden, durch die alles Lebendige, wie es in Mensch, Tier und Pflanze unser Dasein füllt, ausgelöscht wird; die Erde kann buchstäblich in den Zustand am Beginn des dritten Schöpfungstages zurückversetzt werden. Mitten im allgemeinen Aufschrei gegen die Massenvernichtungsmittel unserer Tage und ihre infernalischen Möglichkeiten aber stellt man uns die Frage:

Werden die Tötungsmittel des ABC-Krieges deshalb radikal abgelehnt, weil *Massen* umgebracht werden?

Oder ist zu den Massenvernichtungsmitteln zugleich das Nein zur Tötung im Kleinen impliziert, das bisher nicht laut wurde, weil wir den Krieg, jene dritte Funktion aus dem Naturreich, nur oberflächlich durch Ritterregeln und Haager Konventionen in Zucht gebracht, aber nie selbst in Frage gestellt haben?

Diejenigen, die auch heute noch trotz allem eine Lehre vom bellum iustum vortragen, fragen mit logischem Recht, ob denn die Quantität des Tötens etwas ausmache, sie fragen logisch richtig, warum es unzulässig sein soll, eine Million Menschen zu töten, wenn es zulässig sein soll, mit der Waffe zwei oder zwanzig oder zweihundert umzubringen. Es ist zuzugeben, daß – rein logisch gesehen - das Massentöten durch die Bombe von Hiroshima qualitativ nicht verschieden ist von der Niedermetzelung von 20 oder 30 wehrlosen Frauen und Kindern in einer mittelalterlichen Stadt. Viele derartige Fälle dürften sich historisch nicht nachweisen lassen, jedenfalls nicht in der Geschichte der diristliehen Welt. Schändung und Tötung von unschuldigen Frauen und Kindern wird in den Chroniken mit Abscheu verzeichnet. Unserer Zeit blieb es vorbehalten, die Tötung von Millionen, die Auslöschung des Lebens und die Zerstörung der Lebensmöglichkeiten in ganzen Ländern und Kon-

4. Gottingen 1952 Cat. major, S. 681, 80.
5. Ebenda, Apologie IV, S. 198, 191 (70).
6. Ebenda, CA XXI, 1, S. 83 b.

tingenten kaltblütig in den Kalkül einzusetzen und dafür noch ein theologisch begründetes, von der Heiligkeit oder Größe des Zweckes her bestimmtes Recht zu verkünden.

Ob zudem die rein logische Betrachtungsweise zureichende und richtige Ergebnisse bringt, bleibt fraglich. Quantität ist ja auch sonst nicht unbegrenzt ausdehnbar, ohne daß sie in Qualität umschlägt. Ein physiologischer Reiz, der quantitativ so groß wird, daß er die Reizschwelle überschreitet, wird qualitativ verändert. Gift, das in kleinen Dosen Leben rettet, wirkt in großer Dosis tödlich, d. h., es schlägt qualitativ um. Jagd, die eine bestimmte Quantität überschreitet, verwandelt sich in Schlächterei. Eine Menge von Menschen, die die Summe ihrer Individuen darstellt, kann umschlagen in Masse, die dann etwas anderes ist als die Summe der in sie eingegangenen Individuen. Mag logisch die Ausdehnung der Quantität unbegrenzt erscheinen, sittliche Betrachtung erkennt diese Logik nicht an. Das sittliche Bewußtsein kennt überall ein Maß, dessen überschreitung den Vorgang qualitativ verändert.

Schon der erste Weltkrieg brachte nur noch eine Entscheidung, die im Grunde formaler Natur war. Das Ergebnis des zweiten Weltkrieges aber machte, trotz des unconditional surrender der Unterlegenen deutlich, daß Kriege im technischen Zeitalter anscheinend nicht mehr »gewonnen- werden können. Das Faktum des deutschen »Wirtschaftswunders« muß hier als Stichwort genügen.

Der Grund dafür, daß der totale Krieg von heute seine ursprüngliche Funktion nicht mehr erfüllt, dürfte darin liegen, daß die moderne Technik geliehene Kraft in Quantitäten zur Verfügung stellt, deren Verhältnis zur physischen Kraft des Menschen inadäquat wird, weil der Quotient sich dem Unendlichen nähert: Ein schweres Geschütz, dessen Granate ungeheure Zerstörungsenergien enthält, kann von einem Kind abgezogen werden. Mit den technischen Waffen unserer Zeit kann daher eine kleine Minderheit eine vielfache Mehrheit, die etwa noch mit Pfeil und Bogen kämpft, zur Einstellung des Kampfes zwingen. Der Beweis dafür, daß die Minderheit wirklich überlegen ist, wird jedoch damit nicht geliefert. Technische überlegenheit allein ist kein Beweis der Stärke; das zeigt der erzwungene Rückzug der Kolonialmächte in unseren Tagen; denn technische Intelligenz, erst recht die Fähigkeit, eine Maschine zur Arbeit zu zwingen, hat weder etwas mit biologischer Kraft, geschweige denn mit Geist zu tun. Dies beides aber - biologische Kraft und Geist - in ihrer Gemeinsamkeit stellen die Größe dar, nach der der Test der Kraft fragt, wenn über den Anspruch einer Gruppe eine Entscheidung von einiger Dauer gesucht werden muß.

IV.

Im Atomzeitalter geht die Möglichkeit, politische Entscheidungen in einem Kriege zu finden, verloren. Da der Atomkrieg für den modernen Staatsmann kein brauchbares politisches Mittel mehr darstellt, sind schon jetzt Ersatzinstrumente entstanden, die bisher in ihrem Wesen weder gültig analysiert, geschweige denn ethisch beurteilt wurden.

Neben den offiziellen Streitkräften gibt es *geheime Armeen* mit Kampfregeln, die es dringend nötig machen, daß der christliche Ethiker dazu Stellung nimmt, ob der Christ sich beteiligen soll oder darf.

Die technische Entwicklung macht denjenigen, der über die gleichen technischen Mittel nicht verfügt, insofern wehrlos, als er im offenen Kampf nur Objekt des Gegners wäre.

Der Partisanenkrieg, der »Waldgang«, ist die *eine* Form der Gegenwehr. Der Waldgang muß seiner Natur nach und aus innerem Zwang aus dem Dunkel erfolgen; er kann nicht die Spielregeln befolgen, wie sie etwa die Haager Konvention festgelegt hat. Für den »offiziellen« Soldaten ist der Waldgänger ein Mörder, indes er selbst mit seiner Maschine »ehrlich tötet« und nicht mordet. Der Abwurf von Bomben und Atombomben? ist »ehrlich«. Wenn aber Angehörige einer Bevölkerung, die über entsprechende Waffen nicht verfügt, eingedrungene Besatzungen im Schlafe mit Messern niedermachen, die Trosse, die Waffen, Munition und Verpflegung befördern, mit ihren beschränkten und heimlichen Mitteln stören oder hindern, handeln sie »verbrecherisch«, auch wenn sie dadurch den technisch Gerüsteten lähmen. Wir brauchen in diesem Zusammenhang nur die Resistances in den verschiedenen Ländern während des zweiten Weltkrieges und die Vorgänge in Ungarn zu erwähnen. Kampf dieser Art ist nicht mehr ritterlich, das heißt, er unterliegt keiner Regel mehr, der beide Seiten gleichermaßen unterworfen sind. Der »Waldgang« ist eine Form des Krieges, die eine unausweichliche Erscheinung der Gegenwart geworden ist. Die »Kommandotruppen« stellen einen übergang dar und beweisen, daß die Grenzen zwischen den klassischen Soldaten und den »Waldgängern« nicht mehr scharf zu ziehen sind.

Zum Wesen des transmilitärischen Kampfes gehört es, daß der Kämpfer als solcher nicht mehr erkennbar ist und daß er meucheln muß, weil er sonst keine Hoffnung auf Erfolg haben kann.

Ist aber der Waldgänger noch Kämpfer, so gehört es zum Charakter der zweiten »Waffengattung« der geheimen Armee, daß auch die sichtbaren Merkmale des Kampfes vermieden werden. Wir meinen die Armeen im Dunkeln, wie sie in der Form der V. Kolonnen und der Abwehrdienste heute Tag und Nacht am Werke sind.

Hierbei tritt ein neues Element in Erscheinung. Noch der Partisanenführer gibt seinen Leuten einen Auftrag, bei dem sie wissen, welchen Gefahren sie entgegengehen. Der Kampf der Abwehrdienste aber zwingt dazu, Menschen zu opfern, die nicht wissen, daß sie geopfert werden. Es gehört zur Natur der Aufgabe, daß Menschen als Köder ausgelegt werden - nur wenn sie nicht wissen, daß sie Köder sind, können sie ihre Aufgabe erfüllen. Ihre Opferung aber geschieht in der Erwartung, daß dadurch der Gegner erkannt wird, der bis dahin unerkannt geblieben ist, Täuschung und Lüge bis zum Einschleichen in tiefste Beziehungen der Menschen untereinander gehören zur Natur dieses Kampfes. Um des Zweckes willen muß Freundschaft, ja Liebe, vorgetäuscht werden, auch wenn bekannt ist, daß der Partner damit in den Tod getrieben wird.

Ein weiteres Merkmal dieser Armeen im Dunkeln ist die Anonymität und Verantwortungslosigkeit ihrer Befehlsstellen. Oft will oder darf eine Regierung die gegebenen Befehle oder die getroffenen Entscheidungen nicht kennen - um ihrer eigenen Verantwortung willen, die öffentlich ist.

Wer heute ja sagt zu den offiziellen Streitkräften, muß - wollend oder nicht - auch ja sagen zu dieser Seite des modernen Krieges.

7. Die Zahl der Todesopfer von Hiroshima und Nagasaki belauft sich nach jungsten Meldungen auf 269000.

Was kann dem Christen gesagt werden, der aufgefordert wird, hier mit zu dienen - oder: ist dieses Feld denen zu überlassen, die sittliche Bindungen nicht mehr besitzen?

Eines jedenfalls darf der Theologe nicht: Er darf nicht so tun, als ob diese Dinge nicht da wären. Er muß sie ins Auge fassen und muß ihnen standhalten und seine Stellung dazu suchen. Ob es dabei noch möglich ist, kasuistische Entscheidungen zu treffen, möchten wir bezweifeln. Wir fürchten, daß man nicht darum herumkommt, zur Sache im ganzen positiv oder negativ Stellung zu nehmen: d. h., bei einer positiven Antwort, deren Begründung freilich recht schwer sein dürfte, sämtliche Konsequenzen zu bejahen.

Bevor wir zu unseren abschließenden Sätzen kommen, ist noch auf eine Frage einzugehen, die viele Christen quält und auf die sie von uns eine Antwort heute schon fordern.

Der Soldat in der Truppe rüstet sich nur für den Ernstfall und kann hoffen, daß dieser Ernstfall nicht eintritt. Derjenige aber, der ihm die Rüstung liefert, weiß - anders als der Soldat selbst –, was diese Rüstung bedeutet. Darf der moderne Physiker an der Weiterentwicklung der Atomwaffen mitarbeiten? Darf der Arbeiter in den Atomwerken als Handlanger des Physikers mit dazu helfen, daß Waffen geschaffen werden, die wahrscheinlich nicht nur den Gegner, sondern auch ihn und die Seinen durch ihre fürchterlichen Wirkungen schädigen oder vernichten?

Nach jungkf hat Heisenberg geäußert: »Im Sommer 1939 hätten noch 12 Menschen durch gemeinsame Verabredung den Bau von Atombomben verhindern können.« Und sein Freund Weizsäcker äußerte bei Kriegsendev: »Es genügt wohl nicht, daß wir eine Familie waren, vielleicht hätten wir ein internationaler Orden sein müssen mit disziplinarischer Gewalt über seine Mitglieder.. Das sind vielleicht die erregendsten Sätze in dem Buch von Jungk. Gibt die Tatsache, daß damals jene 12 Menschen, die das Schicksal der Menschheit in der Hand hatten, »sich der neuen großen Erfindung moralisch und politisch nicht gewachsen zeigten«, heute dem Physiker nicht nur das Recht, sondern legt sie ihm - wie manche meinen - die Pflicht auf, jetzt weiterzuarbeiten an der Entwicklung der fürchterlichsten Gefahr, die in der Geschichte der Menschheit jemals über dem gesamten Planeten gelegen hat?

Wir wiesen oben darauf hin, daß es logisch unwiderleglich sei, daß eine Quantitierung der Tötungszahlen den Vorgang der Tötung selbst qualitativ nicht verändere - aber wir glauben, daß diese Argumentation ebenso zu beurteilen ist wie der Solipsismus, von dem Karl Heim einmal sagte, daß er logisch unwiderleglich sei, aber ins Tollhaus gehöre. Wo die Logik zu der Konsequenz führt, daß es erlaubt sein könne, Gottes Schöpfung zu zerstören, ist der alarmierende Beweis gegeben, daß unser logisches überlegen sich auf falschen Bahnen bewegt.

Wir müssen aus dem Teufelskreis heraus. Eine Entwicklungsphase der Menschheit ist zu Ende, neue Formen müssen gesucht werden. In der Weiterentwicklung der Formen nach den alten Regeln und Gesetzen ist weder Heil noch Zukunft zu finden. Wenn uns denn heute schon apokalyptische Möglichkeiten in die Hand gegeben sind, so muß der Frage standgehalten werden, ob von der Christenheit, nachdem sie 2000 Jahre hindurch

8. »Heller als tausend Sonnen«, Verlag Scherz & Goverts, Srutrgart 1955, S 91.
9. Ebenda,

im Kompromiß mit der Welt gelebt hat, vielleicht gefordert wird, daß sie *jetzt* Ernst macht mit dem, was ihr verkündet wurde, und was ihre Pastoren und Priester in Predigt und Liturgie sonntäglich verkündigen! - Was bedeuten die Sätze, daß den Friedfertigen das Erdreich gehören wird? Was bedeuten die Sätze, daß wir nicht widerstehen sollen dem übel? Was bedeutet es, daß die Liebe stark ist wie der Tod? Sind solche und hundertfache andere Sätze der Heiligen Schrift nur Ausdruck übersteigerten frommen Gefühls? Und ist das Ernstnehmen solcher Sätze Schwärmerei? Oder ist die jetzige Stunde gegeben, damit eine totale Neubesinnung einsetze über das Zusammenleben der Menschen, das nach den bisherigen Regeln nur der totalen Zerstörung ausgesetzt werden kann, wenn die Gewalt mit den Waffen von heute eingesetzt wird. Ist es notwendig, sich darauf zu besinnen, daß auch die Gewaltlosigkeit Gewalt bedeutet? Daß der bewußte Verzicht auf die Gegenwehr, die den Tod des Angreifers im Auge hat, auch Gegenwehr ist? Der Soldat, der in die Schlacht geht, muß damit rechnen, daß er fällt. Wer das nicht tut, taugt nicht zum Soldaten. Der Soldat, der in die Schlacht zieht, glaubt an den Sieg: aber wenn er mit der Möglichkeit der Niederlage nicht rechnet, ist er ein Narr. Der Verzicht auf die Gewalt schließt nicht aus, daß der andere trotzdem tötet. Aber der Verzicht auf die Gewalt zwingt den anderen zu *morden*, und die Fähigkeit zum Morde dessen, der sich nicht aus Schwäche, sondern aus innerer Stärke mit der Waffe nicht wehrt, hat eine Grenze, wie viele Erfahrungen der Geschichte und nicht zuletzt die Erfahrungen, auf die wir im Eingang hingewiesen haben, lehren.

Was hier gesagt wird, hat mit Pazifismus nichts zu tun. Pazifismus ist falsch, weil er von einem falschen Menschenbilde ausgeht. Der Zirkel von Aktion und Reaktion durch Anwendung der Gewalt ist heute tödlich geworden. Entweder gelingt es, ihn zu durchbrechen und Neues zu finden, auch neue Formen, für staatsmännisches Handeln, das aus anderem Geist erwachsen muß, als es in der bisherigen Geschichte der Menschheit üblich war, oder die Menschheit geht in den Abgrund, den sie selbst heute vor sich gegraben hat.

Neue Formen müssen auch für den Krieg gesucht werden. Wenn Gewaltlosigkeit Entfaltung von Macht im Angriff (Ghandi) oder Abwehr sein kann, dann müssen die strategischen und taktischen Regeln für die Anwendung dieses Machtmittels genauso studiert werden, wie das in bezug auf die tödlichen Machtmittel seit alters geschieht. Zum »Kriege der Gewaltlosigkeit« müssen die Menschen ebenso vorbereitet werden, wie sie zur Führung der Waffen angeleitet werden.

Wir haben in unseren Ausführungen vor der Aufgabe gestanden, darzulegen, welche Konsequenzen sich daraus ergeben, daß der Krieg mit den modernen Mitteln zu einem Instrument geworden ist, das seinen Sinn verloren hat. Wir konnten und wollten die damit entstehenden ethischen Fragen nicht lösen, sondern sie nur zu einem Teile *stellen* und damit eine Aufgabe umreißen, die den Theologen und den Christen überhaupt gesetzt ist, in deren Bewältigung sie zu erweisen haben, wes Geistes Kinder *sie* sind.

Dieser Aufsatz gibt in erweiterter Form einen Vortrag wieder, den der Verfasser im Sommer 1956 vor dem »Arbeitskreis für Menschenrechte«, in dem sich in Abständen von ein bis zwei Jahren evangelische und römisch-katholische Theologen und Staats- und Völkerrechtler zusammenfinden, gehalten hat.

Das Manuskript des Aufsatzes wurde bereits im März dieses Jahres eingereicht. Inzwischen haben die 18 deutschen Physiker durch ihre Erklärung eine Diskussion ausgelöst, die bereits auf andere Erdteile übergegriffen hat. Wir meinen, daß viele Reaktionen in Deutschland nicht dem tödlichen Ernste angemessen sind, der die Physiker zu ihrem Schritt aus innerer Notwendigkeit gezwungen hat. Am wenigsten dürfte es möglich und angemessen sein, eine solche Erklärung mit dem Urteil »unrealistisch« abzutun. Die achtzehn haben für sich eine Entscheidung getroffen, der niemand - sei er Forscher, Ingenieur, Arbeiter, Politiker, Soldat oder - Theologe, mehr ausweichen darf. Noch muß zugestanden werden, daß mit subjektiv gutem Gewissen zwei Entscheidungen möglich sind. Aber schon jetzt scheint uns gewiß, daß theologische Ethik nicht mehr sagen kann »licet«. Denn solches licet - im Blick auf eine wirkliche oder vermeintliche Menschheitsbedrohung durch den Bolschewismus - übersähe, daß Apokalypse 13 eben jene Bedrohung als eine in der geschichtlichen Wirklichkeit eintretende Zukunft beschreibt, in der die Christenheit sich zu bewähren hat. Geduld und Glaube der Heiligen (Apok, 13,10) aber ist etwas anderes als der Einsatz der Atombombe in einem Akt, der Mord und Selbstmord zugleich sein dürfte!

Wer als Theologe licet sagt, wird Mühe haben, noch zu bezeugen und zu predigen, daß das Evangelium real zu verstehen ist. Daß auch Theologen vor einem *non* licet noch zurückschrecken, ist auf der anderen Seite verständlich, solange die möglichen und unabsehbaren Konsequenzen nicht durchdacht, geschweige denn von der Gemeinde in christlicher Getrostheit ins Auge gefaßt sind. Die Stimme der Physiker, die sich heute immer lauter in der Welt erhebt, aber zwingt die Theologen, mehr noch die Kirche, die durch den Anbruch des Atomzeitalters für die Zukunft des Planeten und das Weiterleben der Menschheit gestellten Fragen gründlich in Angriff zu nehmen. Die achtzehn haben für Tausende gesprochen, die - wir wissen es - in tiefer Gewissensnot nach Rat und Weisung derer fragen, die dazu berufen sind.

In dem Maße, wie es dem Menschen gelingt, die vorletzten Geheimnisse der Schöpfung zu entziffern und damit fähig zu werden, die Natur selbst zu verändern, erhebt sich die Frage, wie lange es Christen noch erlaubt sein kann, vor »natürlichen Gegebenheiten« kapitulierend, ethisch zu rechtfertigen, was sein Recht nur aus scheinbarer Unvermeidbarkeit herleiten kann. Bis zum Jüngsten Tage werden z. B. Mord und Raub sein. Gerechtfertigt werden sie dadurch nicht. Wenn Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll, dann kann er nicht gerechtfertigt sein - und mögen Jahrtausende hindurch Menschen gemeint haben, seiner nicht entraten zu können. Wenn Krieg aber Sünde ist, wie kann die Teilnahme daran geboten sein? Der Atomkrieg aber gibt dem Menschen die Möglichkeit in die Hand, der Geschichte ein Ende zu setzen; das aber hat nach allem, was wir aus der

Heiligen Schrift wissen, Gott sich selbst vorbehalten, durch die Wiederkunft seines Sohnes herbeizuführen.

Die Staatsmänner sind in schlimmer Verlegenheit. Die Mittel der Vergangenheit, mit denen sie die verderbte Welt schlecht und recht in Ordnung hielten, sind unbrauchbar geworden. In einer Welt, die nicht aus Engeln besteht, müssen sie Formen finden, um einander - nach dem brüchigen Recht der Welt - gegenseitig die Machtsphäre zuzumessen. Wenn wir heute sagen müssen: Die alten Wege sind unbegehbar geworden, das Schreiten auf ihnen ist verboten, weil es in den Abgrund führt, so haben wir zugleich die Pflicht, mit ihnen und für sie neue Wege zu bedenken. Denn der Staatsmann hat - wie der Physiker und der Soldat - das Recht zu fragen, wie er mit getrostem Gewissen sein schweres Amt führen kann. Sind die Umrisse einer anderen Ordnung der Gesellschaft, wie sie uns von den Propheten an über die Bergpredigt bis in die Offenbarung hinein verkündet werden, alle uneigentlich gemeint, weil sie »unrealistisch« sind, oder ist das Ernstnehmen dieser Linie in der jetzigen Menschheitsstunde vielleicht im eigentlichen Sinne - realistisch?

Vizepräsident G. *Stratenwerth* *Frankfurt am Main, Parkstraße 18*

Besteht eine besondere Verwandtschaft zwischen Christentum und Demokratie?

von

JOHN C. BENNETT

Gibt es irgendeine Art politischer Ordnung, die von Christen als Christen allen anderen vorgezogen werden sollte? Wir haben es als eine Selbstverständlichkeit betrachten gelernt, daß es kein christliches Wirtschaftssystem gibt, daß jeder Versuch, das Christentum mit dem Kapitalismus oder dem Sozialismus zu identifizieren, falsch ist. Gilt das gleiche auch von politischen Systemen? Vom christlichen Glauben her kann keine bestimmte politische Einrichtung, so wie sie in irgendeinem Lande bestehen mag, uneingeschränkte Bestätigung erfahren. Und doch sind viele von uns der Ansicht, daß es wohl eine besondere Verwandtschaft zwischen dem Christentum und den Zielen einer politischen Demokratie gibt. In Großbritannien und in den USA würde diese Auffassung ohne weiteres akzeptiert werden. Es ist jedoch auffallend, daß auch ein Theologe wie Karl Barth, der doch jeder Vermischung des Christentums mit menschlichen Kulturen und Einrichtungen stets in höchstem Maße kritisch gegenübergestanden hat, in vorsichtiger Form zugeben kann, daß es eine wirkliche Verwandtschaft zwischen Christentum und Demokratie gibt. Er schreibt: »Es gibt jedoch keinen Grund, die Tatsache zu übersehen oder zu leugnen, daß christliche Entscheidungen und Ziele in der Politik im ganzen auf eine Staatsform zielen, die in den

sogenannten -Demokratien-, wenn schon nicht tatsächlich verwirklicht, so doch jedenfalls mehr oder weniger ehrlich gewollt und ersehnt wird-.«

Sollte Barth, der Bürger einer alten Demokratie, und sollten wir in Großbritannien und Amerika, die wir ihm zustimmen, einfach dem Fehler verfallen sein, dem Christen in allen Ländern und in allen Generationen erlegen sind: nämlich Erscheinungen der eigenen Kultur eine christliche Weihe zu geben? Ich glaube, daß die Antwort »nein« lauten muß; aber das ist kein augenfälliges Resultat, weder im Blick auf die Geschichte der Christenheit noch im Blick auf die Entscheidungen, denen viele Länder heute gegenüberzustehen scheinen.

Ich habe zunächst deutlich zu machen, was ich in diesem Aufsatz unter »Demokratie« verstehe. Der Sinn des Wortes ist nicht eindeutig, sondern hängt von dem Gewicht ab, das man auf den Willen der Mehrheit legt. Diese Mehrdeutigkeit wird an dem Unterschied zwischen der angelsächsischen Demokratie und der Demokratie der französischen Revolution sichtbar; heute besteht ein ähnlicher Doppelsinn im Gebrauch des Wortes in der kommunistischen Welt einerseits und der nichtkommunistischen andererseits. Die Wurzel der Zweideutigkeit liegt in der Art und Weise, in welcher der Wille der Mehrheit dem verfassungsmäßigen Schutz für die Minderheit und den grundlegenden Rechten des einzelnen zugeordnet ist. Die einzige Art der Demokratie, welche überhaupt einer Verteidigung wert ist, ist die verfassungsmäßige, in der die Gefahr einer unkontrollierten Mehrheitsregierung erkannt ist. Eine Demokratie, die das Recht und die Kraft der Minderheit nicht schützt, sich zu organisieren, um gegen die augenblickliche Mehrheit anzufechten und sie zu stürzen, wird sich beinahe mit Sicherheit in eine Tyrannei verwandeln, aus der durch Anwendung demokratischer Maßnahmen zu entkommen unmöglich werden kann.

Professor Hallowell triffi diese Feststellung in seiner guten Arbeit über »The Moral Foundation of Democracy« und betont die Tatsache, daß das mit der politischen Weisheit eines Plato und Aristoteles übereinstimme. Für sie hatte das Wort Demokratie einen schlechten Klang, weil es mit unkontrollierter Mehrheitsregierung verbunden war. Hallowell sagt ganz richtig: »Die verfassungsmäßige, vorbildliche Demokratie, welche die Begründer unserer (amerikanischen) Verfassung schufen, trägt merkbare Khnlichkeit mit der Regierungsform, welche Aristoteles als den -Staat- beschrieb, und die er als die brauchbarste aller Verfassungen ansah".«

Wenn ich hier das Wort »Demokratie« gebrauche, so habe ich einen Typ politischer Ordnung vor Augen, der durch zwei Dinge charakterisiert ist: 1. eine Regierung, die auf übereinkunft und Mitarbeit aller Gruppen des Volkes ruht; 2. verfassungsmäßigen Schutz für die Freiheit der Meinungsäußerung aller Personen und das Recht von Minder-

1. *K. Barth:* Against the Stream. Philosophical Library, 1954, S. 44. - In einem früheren Buch hat Barth Christentum und Demokratie noch entschiedener miteinander in Verbindung gebracht. Er schrieb damals: "Wenn ich auf den tiefsten und zentralsten Inhalt der neutestamentlichen Ermahnung blicke, so meine ich, wir dürften von der Exegese her mit Recht die demokratische Auffassung des Staates als eine berechtigte Ausweitung des neutestamentlichen Denkens ansehen« (Church arid State, S. 80). Ich messe Barth hier nur deshalb so viel Gewicht bei, weil von allen modernen Theologen er derjenige ist, welcher die *Gefahren* einer *Gleichsetzung* des *Christentums* mit irgendeiner Kulturform oder GeseIlschaRsstruktur am stärksten betont hat.
2. *J. H. HalloweII:* The Moral Poundarien of Democracy. University of Chicago Press, 1954, S. 109.

heiten, sich politisch zu organisieren. Aber diese politischen Elemente sind in einer Gesellschaft nicht ohne weiteres wirksam. Ob sie zum Tragen gebracht werden können oder nicht, hängt von vielerlei unpolitischen Faktoren ab, so vom Bestehen eines gewissen Maßes von übereinstimmung im Staate als ganzem und der Aufrechterhaltung von Kontrollen und Ausgleichsrnaßnahmen sowohl im Raume des wirtschaftlichen als auch des politischen Lebens".

Dieses Recht aller Gruppen im Volke, an der Regierung mitzuwirken, bedeutet, daß es nicht einen Teil in der Bevölkerung geben sollte, der vom Rest der Bevölkerung ohne seine Zustimmung regiert wird. Das bedeutet nicht, daß es keine notwendigen Voraussetzungen für das Recht zu wählen geben sollte, die auf den einzelnen zur Anwendung kommen, aber diese Qualifikation sollte nicht so entworfen sein, daß sie irgendeiner bestehenden Rassengruppe oder Gesellschaftsschicht im Staate das Wahlrecht nimmt. Der Grund, warum allgemeines Stimmrecht in einer Demokratie notwendig ist, besteht darin, daß eine Gruppe ohne genügend politische Macht durch die anderen Gruppen benachteiligt oder ausgenutzt werden wird. Wir haben in den Südstaaten Amerikas eine Art Laboratorium vor uns, in dem die Nachteile, die das Fehlen politischer Rechte - in diesem Falle der farbigen Minderheit (manchmal sogar der farbigen Mehrheit) - begleiten, leicht zu beobachten sind. Die letzten Jahre haben große Fortschritte auf der ganzen Linie gebracht; dazu gehört auch die Erreichung des Wahlrechts auf seiten der Minderheit. In früheren Zeiten gab es verbreitet die Maßgabe, daß das Wahlrecht vom Besitz einer bestimmten Höhe an Vermögen abhängen sollte. Darin lag die Absicht, eine Garantie dafür zu erlangen, daß der Wähler verantwortungsbewußt sei, daß er ein Interesse an der Stabilität sozialer Einrichtungen habe. Aber wenn dies den permanenten Entzug des Wahlrechts für einen Teil der Bevölkerung bedeutet, dann werden damit gerade die Probleme vernachlässigt, die den härtesten Druck auf jene Menschen ausüben. *Eine* der bemerkenswerten Entwicklungen in der modernen Geschichte der Politik besteht darin, daß die innere Kraft der demokratischen Staatsauffassung die Klassen, die den Vorteil des begrenzten Wahlrechts genossen, gezwungen hat, diesen Vorteil aufzugeben, so daß heute allgemeines Wahlrecht in demokratischen Ländern die Regel ist.

Solange diese beiden Elemente sich nicht verbinden, haben wir keine Form der Demokratie, die vom christlichen Standpunkt aus überhaupt zu verteidigen wäre. Es wäre überhaupt keine Demokratie ohne allgemeines Stimmrecht oder zumindest eine deutliche Bewegung in dieser Richtung. Ohne den verfassungsmäßigen Schutz der Freiheit aber, der die Macht der Mehrheit begrenzt, wird jede Demokratie wahrscheinlich durch die Propaganda und die geschickten Manöver populärer politischer Bewegungen zerstört werden.

Wenn die Notwendigkeit besteht, einem dieser beiden Elemente in der Demokratie den Vorrang zu geben, so wäre es klüger, die Herrschaft des Gesetzes und den verfas-

3. Anmerkung des Übersetzers: Verf. bezieht sich an dieser Stelle auf das amerikanisdie System der sog. »checks and balances«, Die Verfassung der USA definiert und begrenzt die Vollmachten jeder der drei Gewalten der Bundesregierung (Exekutive, Legislative und Jurisdiktion) und sieht ein System von Kontrollen und Ausgleichsmaßnahmen (sog. checks and balances) vor, um dadurch zu verhindern, daß eine der drei Gewalten unzulässige Machtbefugnisse an sich zieht.

sungsmäßigen Schutz der Freiheit zu betonen, als unverzüglich zum äußersten in der Regierungsausübung durch das Volk zu schreiten. Aber die Möglichkeit dazu besteht in vielen Ländern nicht mehr. Die alten Demokratien haben das allgemeine Wahlrecht seit langem eingeführt (obschon die Männer in der Schweiz regelmäßig zur Wahl gehen, um der anderen Hälfte der Bevölkerung das Wahlrecht abzusprechen), und solch neue Staaten wie Indien und Pakistan sind sofort auf das allgemeine Wahlrecht zugegangen. Das Risiko mag hier sehr groß sein. Jedoch würde die vorläufige Vorenthaltung des Wahlrechts irgendeiner Gruppe den Feinden der Demokratie auf der Linken einen starken Propaganda-Vorteil geben. Wenn man auf der Kenntnis des Lesens und Schreibens als Voraussetzung für das Wahlrecht bestehen zu müssen meint, dann ist die Frage, wieviel sicherer ein Staat damit führe, da es doch gerade die gebilderste Schicht der Bevölkerung ist, die von kommunistischer Lehre am leichtesten beeinflußt wird-,

Anstarr einen direkten Beweis zugunsten der Verwandtschaft von Christentum und Demokratie zu liefern, werde ich in diesem Aufsatz vier Hauptprobleme oder -schwierigkeiten behandeln, denen ich in Diskussionen über dieses Thema oft begegne. Jedes Urteil, das wir über die Beziehung von Christentum und Demokratie fällen, beruht auf der Weise, in welcher wir diese Probleme behandeln.

I.

Eine erste Schwierigkeit bedeutet es, daß es eine notwendige Verbindung von Christentum und Demokratie in der Geschichte nicht gegeben hat. Wenn wir diejenige Staatsform anzugeben hätten, die in der Vergangenheit das höchste Maß an Kongenialität sowohl gegenüber der katholischen als auch der protestantischen Kirche zu haben schien, so würde es wahrscheinlich eine gewisse Art konstitutioneller Aristokratie sein. Sowohl Thomas von Aquino als auch Calvin würden, trotz des Unterschiedes in ihrer inneren Einstellung, dem zugestimmt haben. Luther war viel weniger Demokrat als beide. G. P. Gooch hat gesagt, die Demokratie sei ein Kind der Reformation, aber nicht der Reformatoren, und wir dürfen hinzufügen: sie ist ein Kind des Methodismus, aber nicht Wesleys. Die Geschichte der Christenheit führt nicht ohne weiteres zu dem Urteil, daß es eine Verwandtschaft zwischen Christentum und Demokratie gibt. In seinem aufschlußreichen und herausfordernden Buch »Democracy and the Churches«- zeigt Professor james Nichols, daß nur eine bestimmte Form des Protestantismus, nämlich der von ihm so genannte Puritanische Protestantismus, für einen starken geistigen Rückhalt für die politische Demokratie gesorgt hat. In den Puritanischen Protestantismus schließt er sowohl die calvinistische Tradition als auch den sektiererischen Flügel des Protestantismus ein. Er erkennt an, daß der Anglikanismus, obwohl ursprünglich der Demokratie nicht geneigt,

4. Weder die Versammlung des Weltrats der Kirchen in Amsterdam noch die in Evanston betonte das Wort »Demokrarie•. Aber der Gedanke der»Verantwortlichen Gesellschaft«, den beide Versammlungen als notwendiges Ziel Für alle Christen aufrichteten, enthält die wesentlichen Elemente der Demokratie, wie sie in diesem Aufsatz dargelegt sind. Siehe den Bericht über Amsterdam (Sektion IU) und den Bericht über Evanston (Sektion UI).

5. *[, Nichols:* Democracy and the Churches. Westminster Press, 1951.

für sie aufgeschlossen geworden ist, und daß das skandinavische Luthertum ein Problem für sich bildet, weil es einen vom deutschen Luthertum so verschiedenen sozialen Einfluß gehabt hat. Aber weder die orthodoxe Kirche des Ostens noch der römische Katholizismus haben sich, wo sie das religiöse Monopol besaßen, als der Entwicklung der Demokratie gegenüber aufgeschlossen erwiesen.

Ich habe Professor Nichols' Analyse nur benutzt, um die Schwierigkeit zu betonen, die sich vom Historischen her für den Gedanken an eine wesenhafte Verbindung zwischen Christentum und Demokratie ergibt. Seine Analyse ist nur verfechtbar, wenn wir nach den religiösen Einflüssen fragen, die wirksam gewesen sind, wo in einer Gesellschaft dernokratisdie Einrichtungen auf eine beträchtlich lange Zeit erfolgreicher Arbeit zurückblicken können. Die Analyse wird von der klaren Anerkennung der Tatsache begleitet sein müssen, daß demokratische Ideen ihren klassischen Ausdruck und (in Grenzen) ihre Verkörperung im Alten Griechenland erfuhren und daß Rationalismus und Humanismus (zum Teil auf dem Christentum fußend) oft einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der Demokratie geleistet haben. Auch hat die katholische Tradition ein Denken von Recht und verfassungsmäßiger Regierung überliefert, das vom Protestantismus und der modernen Demokratie aufgenommen worden ist. Wir sollten jedenfalls die verhängnisvolle Annahme vermeiden, als ob in der Zukunft Staaten protestantisch sein müßten, wenn sie demokratisch sein wollen.

Warum sollen die Christen denn nun darauf bedache sein, die Demokratie zu stützen und auszubreiten, wenn sich doch ein so großer Teil der Geschichte der Christenheit auf der anderen Seite abgespielt hat? Ich werde einen Weg zur Beantwortung dieser Frage andeuten.

Es hat in der christlichen Verkündigung immer Elemente gegeben, die den Weg zur Demokratie gewiesen haben, aber ihre Bedeutung ist unter bestimmten kulturellen Verhältnissen oft nicht offenbar geworden. Heute vermögen die demokratischen Elemente im Christentum dank des Flusses der Ereignisse und der Verschärfung der Alternativen deutlicher in Erscheinung zu treten. Ich werde drei Elemente im christlichen Glauben anführen, die, zusammengenommen, wesentliche Bedeutung für die Demokratie haben, und ich werde dann auf einige äußere Veränderungen aufmerksam machen, die unsere Generation gezwungen haben, diese Gedanken deutlicher zu sehen, als das bei früheren Generationen der Fall gewesen ist. Keines dieser drei Elemente im christlichen Glauben weist für sich genommen sehr klar auf Demokratie hin. Sie müssen zusammengenommen werden. Das erste ist die Allmacht Gottes, die alle Autoritäten und Mächte der Welt übertrifft, Das zweite ist Gottes Liebe zu allen Menschen ohne Ansehen ihrer gesellschaftlichen Stellung. Das dritte ist die Lehre von der Sünde, die uns vor jedem politischen System warnt, das irgend jemand erlaubt, unumschränkte, unkoutrollierte Macht über andere zu haben.

Die Allmacht Gottes, ob anerkannt oder nicht, ist die letztgültige Garantie für das Recht und die Pflicht des Menschen, für sich und seine Nachbarn eine Art von Freiheit zu beanspruchen, wie sie eine demokratische Verfassung schützt. Wenn natürlich Liebe oder Erbarmen nicht dazukommen, die die Armen, Schutzlosen und Benachteiligten ständig

auf eine Ebene zu heben suchen, wo sie ihre Fähigkeiten entwickeln und ihre wahren Rechte behaupten können, und wenn nicht mit Nachdruck von der Sünde geredet wird, die alle Formen der Macht begleitet, so braucht der Glaube an Gottes Allmacht in seinen Auswirkungen durchaus nicht demokratisch zu sein. Er mag dann zur göttlichen Legitimation für eine kleine Gruppe dienen, die beansprucht, Nutznießer von Gottes Vorsehung zu sein, oder die sich selbst und andere davon zu überzeugen vermag, daß sie völlige Kenntnis des Willens Gottes besitze. Die Verbindung des christlichen Verständnisses von Gottes Liebe, die keine bevorzugte Klasse kennt - es sei denn jene Menschen, die verloren oder in einer besonderen Weise benachteiligt sind –, mit der Anwendung der Lehre von der Sünde auf die Angesehenen und Mächtigen weisen jede solche Perversion des christlichen Glaubens an die göttliche Allmacht zurecht.

In seiner Erörterung von Christentum und Demokratie hat Dr. Reinhold Niebuhr deutlich gezeigt, daß es in der Weise, wie christliche Glaubensüberzeugungen behauptet werden sollten, um einen feinen Grat geht. Es gibt eine Art christlichen Pessimismus, der dazu benutzt werden kann, die autokratisdiste Form der Machtausübung zu verteidigen; dies geschieht, wo jede bestehende Ordnung der wilden Unordnung vorgezogen wird, die man befürchtet, falls die Machthaber ihren Griff lockern und das Volk die Gewalt über sein Schicksal gewinnt. Es gibt aber auch eine Art christlichen Optimismus, der leichtfertig glaubt, die Machtübernahme durch irgendeine neue Gruppe bedeute kein moralisches Risiko. Dies ist der große Trugschluß des revolutionären Utopismus, den Niebuhr seit zwanzig Jahren so gründlich kritisiert. Das christliche Vertändnis der Situation des Menschen ist in Niebuhrs berühmtem Epigramm über die Demokratie vortrefflich ausgedrückt: »Des Menschen Fähigkeit zum Recht macht Demokratie möglich; seine Neigung zum Unrecht aber macht Demokratie nötig[6].«

Ich habe äußere Veränderungen erwähnt, die es unserer Generation leichter machen, den demokratischen Sinn der christlichen Wahrheit zu sehen, als das unseren Vorfahren möglich war. Ich denke an zwei Veränderungen. Die erste ist die bloße Tatsache des sozialen Umbruchs, der alte hierarchische Ordnungen ihrer Hoheit beraubt hat. Die neuen Ordnungen haben keine solche Würde erworben, und niemand wird heute glauben, daß GOtt sie dazu verordnet habe, für alle Zeiten so zu bleiben wie sie sind. *Die* konservierende Wirkung bestimmter Vorstellungen von Gottes Vorsehung, die benutzt wurden, um dem status quo religiöse Weihe zu geben, sind in vielen Ländern kein ernstzunehmender Faktor mehr. Freilich ist diese Veränderung nicht in jeder Hinsicht ein Gewinn, denn die traditionellen autoritären Gesellschaften waren oft humaner, als die modernen Tyranneien sind, aber sie hat *einem* Mißbrauch der Religion ein Ende gemacht.

Die andere Veränderung ist auf die erste eng bezogen. Es ist eine Tatsache, daß heute überall Menschen, die Objekte eines wohlgemeinten Staats-Patronats gewesen sind - eines Patronats, das oft genug zur Entschuldigung für undemokratische Formen der Machtausübung diente –, zu Worte gekommen sind, und denen antworten zu können, die die Macht hatten. Wiederum hat es auch hier neben Gewinnen Verluste gegeben, wenn diese

6. *R. Niebuhr:* The Children *oE* Light and ehe Children *oi* Darkness, Charles Scribner's Sons, 1944, S. XI. Deutsch: Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis. München: Kaiser 1947, S. 8.

Veränderung zu schnell kam, aber die Luft ist doch von einer Menge Unsinn gereinigt, die zur Verteidigung von Despotentum und Imperialismus, zur Herrschaft: der weißen Rasse und zur unkontrollierten Macht der Arbeitgeber benutzt worden ist. Heute haben die Alternativen zur Demokratie einen schlechten Stand. Solche, die einigermaßen wohltätig waren, haben ihren moralischen Schutz verloren. Die ganz konsequenten Tyranneien sind unerträglich geworden. Man kann daher, was immer auf diesem ganzen Gebiet auch wahr sein mag, stets mit der Unterstellung beginnen, daß solche Tyranneien ein klares Vergehen gegen Gott und Menschen sind.

Ir.

Christen in Ländern ohne demokratische Erfahrung aus der Vergangenheit, in Ländern, wo die besonderen Traditionen, die die Demokratien im Westen genährt haben, ohne Einfluß geblieben sind, müssen notwendig die Frage erheben, ob die Demokratie für ihre Länder eine lebensfähige Möglichkeit ist. Dies dürfte in vielen latein-amerikanischen Ländern der Fall sein, die demokratische Einrichtungen nach unserem Vorbild haben, aber nicht fähig gewesen sind, diese Einrichtungen zum Arbeiten zu bringen; es dürfte für die meisten Länder Asiens zutreffen, besonders für Japan mit seiner feudalen Tradition, aber auch für solche neuen Länder wie Indien, Pakistan, Burma und Indonesien. In all diesen Ländern macht das Fehlen einer tief verwurzelten Tradition, die für die Demokratie aufgeschlossen ist, nur einen Teil der Schwierigkeit aus. Gleichermaßen wichtig sind die erdrückenden nationalen Probleme, die langsamen demokratischen Gegenmitteln nicht nachgeben wollen. Man muß häufig einfach dem Argument derer offen standhalten, die meinen, daß ihre Völker wahrscheinlich am Ende aus einer kommunistisch-inspirierten Revolution mehr Nutzen ziehen würden.

Durch diese Länder, die einen so großen Teil der Menschheit ausmachen, wird ein Problem aufgeworfen, das für mich das schwierigste in diesem ganzen Zusammenhang bildet. Es sind nicht die letzten Ziele, die viel Schwierigkeit machen. Was über den Anspruch der beiden oben erwähnten Prinzipien der Demokratie gesagt wurde, gilt diesen Ländern so gut wie irgendeinem anderen. Wie immer man es auch ausdrücken mag, für ein Volk ist nichts gut genug, das hinter einer Regierungsform zurückbleibt, die auf übereinkunfl und Mitbeteiligung des Volkes und auf verfassungsmäßigem Schutz für die Freiheit beruht. Jedoch steht diesen Ländern eine sehr schwierige und gewagte Zeit bevor. Wie werden sie für sich eine Alternative gegenüber der totalitären Tyrannei finden? Großer Eifer, bei ihnen ein amerikanisches oder überhaupt nur westliches Schema der Regierung einzuführen, könnte Selbstzerstörung bedeuten. Oft fehlen in ihren Kulturen einfach weithin die geistigen Wurzeln der Demokratie, die sich im Westen als so wesentlich erwiesen haben. Es ist dies ein ernstes Problem, aber es sollte uns nicht dazu führen, die Dinge fatalistisch zu sehen. Die bisherige Entwicklung in Indien, auf den Philippinen und vielleicht auch in anderen Ländern bietet Grund für wirkliche Ermutigung.

Nun besteht zwischen der Demokratie auf der einen und dem Totalitarismus auf der anderen Seite noch eine weitere Möglichkeit: es gibt nämlich eine im besten Falle wohlwollend-autoritäre Regierungsform des traditionellen Typs, die nicht versucht, die Volks-

meinung zu kontrollieren, und zwar deshalb, weil sie keine Doktrin zu vermitteln hat; im schlimmsten Falle ist es eine autoritäre Regierung, die aus purer Unfähigkeit für ein beträchtliches Maß an Freiheit Raum läßt. Wo solche Regierungen bestehen, sind sie gewiß einer intolerant-wirkenden Tyrannei vorzuziehen. Zu planen ist für solch eine Regierung ganz unmöglich, und wenn eine Gesellschaft sich dessen bewußt wird, bereitet es große Schwierigkeiten, sie zu verteidigen. Sie hat einen gewissen Wert, solange sie ihre Aufgaben einigermaßen wirkungsvoll und maßvoll ausführt. Im Propaganda-Krieg hat sie nicht viele Aussichten. Ebenso wird sie leicht angesichts der Verwickeltheit einer industrialisierten Gesellschaft untauglich. Sie wird tatsächlich in kaum einem Lande am Leben bleiben, das nicht ein beträchtliches Maß landwirtschaftlichen Wohlstandes hat.

Wo immer ein bewußter Typ einer wohlwollend autoritären Regierung besteht, wie das in einigen Kolonialreichen Afrikas der Fall ist, hat sie zu ihrer Verteidigung nur den einen Weg: zu zeigen, daß sie ehrlich bemüht ist, das Volk auf die Selbstregierung vorzubereiten. In Grenzfällen dürften die Christen meist gut daran tun, die Dinge nicht zu forcieren, vielmehr für ganz besondere wirtschaftliche und soziale Ziele zu arbeiten, ohne auf einen unmittelbaren Fortschritt in Richtung auf politische Demokratie zu bestehen. Die Offenheit gegenüber den konkreten Möglichkeiten in einer Situation sollte unsere Verpflichtung zur Demokratie gewiß anpassungsfähig machen. Ich meine nicht, daß Christen den status quo selbstgefällig hinnehmen sollten, sondern vielmehr, daß sie sich vor einer Art abstrakter Hingabe an demokratische Prinzipien hüten sollten, die sie für die wirkliche Lage, in der sie sich befinden, blind macht.

Was sagen wir zu der Versuchung vieler Idealisten, darunter einiger aufrichtiger Christen, anzunehmen, daß die Probleme ihres Landes so verzweifelt sind, daß nur der Kommunismus als Heilmittel genügen kann? Sie meinen etwa, daß keine andere politische Bewegung als der Kommunismus imstande ist, bei der überwindung der Korruption in der Regierung oder bei der Bodenreform Erfolge zu erzielen. Die so reden, haben für gewöhnlich das Wesen des internationalen Kommunismus nie wirklich in den Blick bekommen. Eine eigenständige kommunistische Bewegung in Indien wäre schon etwas, aber warum sollten die Probleme Indiens dadurch gelöst werden, daß das Schicksal Indiens dem Weltprogramm Rußlands oder Chinas untergeordnet wird? Die Gefahr ist nicht gering, daß gerade die von Indien so hoch gepriesene nationale Unabhängigkeit verlorenginge, falls das Land kommunistisch wird.

Noch wichtiger ist es, den Preis zu sehen, der gezahlt werden muß: die Kontrolle des kulturellen, geistigen und seelischen Lebens weiter Schichten der Bevölkerung. Das System der »Gehirnwäsche« und die Durchdringung einer ganzen Generation mit anti-religiösen und materialistischen Lehren bedeutet einen zu hohen Preis. Das übel besteht darin, daß die Menschen in so vielen Ländern das Wesen dieses Preises nicht wirklich erkennen, ehe es zu spät ist. Auch wenn es sich heute deutlich erweisen sollte, daß der Kommunismus in Rußland seit dem Tode Stalins weniger gewaltsam geworden ist, daß der ursprüngliche kommunistische Fanatismus sich auf ein gewisses Maß abgekühlt hat, so dürfte doch die Tatsache, daß es mehr als drei Jahrzehnte bedurfte, um diesen geringen und immer noch zweifelhaften Fortschritt zu erreichen, einen schwachen Trost für ein

Land bedeuten, das sich jetzt darüber Gedanken macht, ob es in eine kommunistische Karriere eintreten soll.

Ich darf diese Dinge jedoch nicht sagen, ohne das Dilemma des Christen anzuerkennen, der zu der aufrichtigen überzeugung gelangt, daß keine wirksame Alternative zum Kommunismus besteht, wenn sein Land Jahrhunderte eines ungerechten feudalen Bodensystems zu überwinden hat oder wenn es bald eine politische Ordnung finden muß, um mit dem Problem der Armut und des Hungers fertig zu werden. Es ist für uns sehr leicht festzustellen, daß er im Unrecht ist; unsere Alternativen sind eben ganz verschieden von seinen. Seine endgültige Antwort an uns mag sein, daß er glaubt, der Kommunismus werde nach einer Generation verschwinden und nach seinem Abtreten ein Erbe sozialer Reform hinterlassen, das auf keinem anderen Wege zu erreichen gewesen wäre. Ich mag nun der Meinung sein, daß der so Redende etwas unberührt von der Grausamkeit und dem Fanatismus des Kommunismus gelebt hat, von seiner Fähigkeit, die Geister zu verwirren, aber solange ich nicht erkenne, daß sein Dilemma ein wirkliches ist, bin ich unfähig, das geistige Problem vieler nachdenklicher Christen, besonders in Asien und in Südamerika, zu sehen.

Neben den besonderen Problemen sozialer Ungerechtigkeit, die Menschen in Versuchung durch den Kommunismus bringen können, gibt es das mehr allgemeine Problem der Ordnung; es besteht darin, überhaupt zu einer Regierung zu kommen, die die Anarchie verhindern und Lähmungserscheinungen zwischen Gruppen innerhalb des Staates überwinden kann. Die christliche Tradition kennt einen starken Nachdruck auf dem Vorrang der Ordnung, begründet in dem realistischen Denken des Christen von der Wirkung der Sünde auf die Gesellschaft. Tatsächlich gibt es Zeiten, da irgendeine Ordnung immer noch besser sein mag als reine Anarchie. Das ist besonders wahr in einer komplizierten, von Abhängigkeiten durchwirkten Gesellschaft, wo Anarchie leicht den Hungertod bedeutet. Und doch dürfen wir nicht erlauben, daß diese Wahrheit isoliert wird. Die christliche Lehre von der Sünde sagt ein Doppeltes. Sie warnt vor den Versuchungen, die eine durch willkürliche Macht aufrechterhaltene Ordnung begleiten ebenso wie vor den Gefahren der Anarchie. Auf die Dauer ist keine Ordnung tragbar, und tatsächlich kann auch keine Ordnung dauern, ohne daß Gerechtigkeit in ihr wohnt, ohne daß sie sich ferner als mit einem beträchtlichen Maß an Freiheit vereinbar erweist. Zu Zeiten mag es notwendig sein, eine bestehende Ordnung zu zerbrechen, sogar auf die Gefahr der Anarchie hin, um eine bessere Ordnung möglich zu machen. Aber diejenigen, die solches tun, haben die große Verantwortung, diese bessere Ordnung auch aufzurichten; und im Verlaufe ihres Handelns kann es Augenblicke geben, wo die Ordnung selbst wieder das Vorrecht hat. Aber wenn diejenigen, die in solchen Augenblicken Ordnungen einsetzen, unter Außerachtlassung anderer wesentlicher Werte ihre Macht zu erhalten versuchen, so wird ihre Ordnung wiederum auch auf die Gefahr der Anarchie hin angegriffen werden müssen.

Eine Gesellschaft ist in der Tat glücklich zu nennen, die letzten Krisen dieser Art nicht gegenübersteht. Christen, die inmitten solcher Krisen leben, besitzen keine Vorschrift, an der sie ablesen können, was sie von Fall zu Fall zu tun haben, aber sie sollten stets Klarheit darüber besitzen, wie fragwürdig der Nachdruck auf Ordnung als dem höchsten

Wert ist, und sie sollten tun, was sie in ihren Verhältnissen tun können, um einen Typ der Ordnung möglich zu machen, der den Elementen der Demokratie zuneigt, die oben hervorgehoben worden sind. Wenn sie schon selbst wenig tun können, so sollten sie doch ihren Kirchen helfen, das Bild solcher Ordnung für ihre Kinder zu bewahren.

IH.

Was immer wir über die Verwandtschaft oder den Mangel an Verwandtschaft zwischen dem Christentum und irgendeinem Typ politischer Ordnung sagen mögen, dürfen wir doch nicht annehmen, daß Christen nicht auch unter der ungünstigsten Staatsform als Christen leben können, ja sogar unter einer Tyrannei, die die Kirche verfolgt. Tatsächlich scheint es doch so, daß ein gewisser Grad ungünstiger politischer Verhältnisse die Kirche zur Anstrengung aller ihrer Kräfte veranlassen und eine christliche Haltung erwecken kann, die gegründeter, gläubiger und mutiger ist, als das für Christen unter freundlichen demokratischen Regierungen gilt.

Wir dürfen daraus nun nicht den Schluß ziehen, daß, wenn Leiden von seiten eines feindseligen und tyrannischen Staates manchmal zur Entdeckung neuer Dimensionen des Evangeliums führt, die Kirche um so besser daran sei, je mehr sie von seiten des Staates zu leiden habe. Im Gegenteil, es möchte sehr leicht eine Lage entstehen, in der die Kirche von ihrer eigenen Jugend abgeschnitten wird, und in der es für den größeren Teil der jungen Menschen eines Volkes außerordentlich schwierig wird, über die ersten Familieneinflüsse hinaus überhaupt zu einer christlichen Erziehung zu kommen. Es möchte so sein, daß selbst die christliche Familie keine wirkliche Oase in feindseliger Umgebung mehr ist, weil der totalitäre Staat den Einfluß der Familie in so weitem Maße ausschalten kann. Erwachsene Christen mögen Schlupflöcher für ein christliches Bekenntnis auch unter den schwierigsten Verhältnissen finden, sie mögen sogar zur Höhe christlichen Märtyrertums aufsteigen; aber das sollte den Christen niemals indifferent gegenüber politischen Prinzipien und Ordnungen werden lassen.

Er muß nicht nur die Wirkung einer politischen Tyrannei auf junge Menschen und auf Christen bedenken, die weniger reif sind als er selbst; er muß auch die Wirkung solch einer politischen Ordnung auf die Bevölkerung als ganzes erwägen, auf die Würde von Mannern und Frauen allgemein, auf ihre Möglichkeit, die menschlichen Fähigkeiten voll zur Entwicklung zu bringen. Christliche Liebe und Barmherzigkeit können sich mit der Möglichkeit eines hohen Grades von Heiligkeit für einige Wenige innerhalb der Kirche nicht zufrieden geben, wenn es die allgemeine Wirkung eines politischen Regimes ist, die Mehrheit des Volkes bitter zu unterdrücken und ihr wesentlich Menschliches zu verneinen.

IV.

Eine vierte Schwierigkeit besteht darin, daß auch jede Demokratie zutiefst korrupt werden kann. Alle ihre Maßnahmen zur Gewinnung von Entscheidungen können Zwecken dienstbar gemacht werden, die mit dem Christentum unvereinbar sind. Auch Barth erkennt das an, wenn er sagt, daß »keine Demokratie als solche davor geschützt ist, in einigen oder allen der von uns aufgezählten Punkte zu versagen und nicht nur zur An-

archie zu entarten, sondern auch zur Tyrannei, und dadurch zum schlechten Staat zu werden?«, Dies kann das Schicksal eines Staates mit einer idealen demokratischen Verfassung werden, wenn die geistigen Reserven fehlen, um solch eine Verfassung recht in Geltung zu setzen. Ich meine, wir sollten hier unterscheiden zwischen dem Versagen einer demokratischen Arbeitsweise oder der Zerstörung einer demokratischen Ordnung selbst und, auf der anderen Seite, dem Gebrauch demokratischer Maßnahmen mit formeller Korrektheit zur Erreichung von Entscheidungen, die offenkundig böse sind. Es wäre zum Beispiel für die amerikanische Demokratie möglich, vorsätzlich eine dickfellig-isolationistische Politik zu wählen. Sogar ohne solch eine Entscheidung vorsätzlich zu treffen, könnte unsere Demokratie sich auf eine hedonistische und unbekümmert zügellose Kultur einlassen, so daß alle demokratischen Entscheidungen in die Gefahr gerieten, von ihr verdorben zu werden.

Dies zu sagen bedeutet das Eingeständnis, daß es keine gesicherten Institutionen gibt. Solange demokratische Einrichtungen in Gebrauch und nicht nur auf papierne Verfassungen eingeschränkt sind, ermöglichen sie allerdings die fortlaufende Korrektur an jeder Form der Ungerechtigkeit oder Korruption. Sie sorgen für öffentliche Kritik und für die Organisation politischer Bewegungen, die einer Reform gelten. Sie wahren der Kirche die Freiheit, dem Volk Gottes Willen für den Staat vorzuhalten.

Demokratische Einrichtungen wachsen nicht von selber. Sie beruhen auf einer Haltung, die keine Gesellschaft als selbstverständlich voraussetzen kann. Sie beruhen auf der Achtung vor und der Geduld mit Menschen, die anderer Meinung sind. Sie beruhen auf wirklichen Banden der Gemeinschaft über die Grenzen hinweg, die Menschen scheiden. Sie hängen davon ab, daß es unter den Menschen ein verbreitetes Gefühl für Gerechtigkeit gibt. Es muß die Bereitschaft da sein, Veränderungen Zu akzeptieren, die sich gegen die eigenen Interessen richten. Es muß Treue gegenüber der Gemeinschaft da sein und das Gefühl persönlicher Verantwortung zur Teilnahme am politischen Leben. Es wird in jeder Demokratie ein gut Teil Hin und Her zwischen verschiedenen Interessen geben, und nur, wenn die dabei Beteiligten fähig sind, in gewissem Maße über ihre eigenen Interessen hinauszuschauen, werden die demokratischen Einrichtungen der Zerstörung entgehen.

In ihrer Unterstützung der Demokratie sollten die Christen sich mit der Ausbildung dieser Haltung befassen, bei sich selbst zuerst und dann in der Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit. Sie sollen nicht so tun, als könnten nur sie alleine das. Tatsächlich werden sie zugeben müssen, daß der christliche Glaube selbst perverse Formen annehmen kann, Formen, die der Kritik von seiten derer bedürfen, die außerhalb der Kirche stehen, außerhalb manchmal um dessentwillen, was sie von diesen Formen des Christentums gesehen haben. Und doch wird es nicht leicht sein, Quellen für ein demokratisches Leben zu finden, die nicht direkt oder indirekt unter der Einwirkung Christi stehen. Wir können einer falschen Besorgnis an dieser Stelle entgehen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Gott, der uns in Christus offenbar geworden ist, der Schöpfer aller Menschen und Völker ist und daß wir sein Tun mit ihnen nie eindeutig fassen können, solange kein bewußtes Verhältnis zu Christus besteht.

7. K. Barth, a, a. O., S 44.

Moderne Demokratien sind gegenüber zwei Arten von Krankheiten anfällig. Die eine ist die selbstsüchtige Verantwortungslosigkeit von einzelnen und sich abschließenden Gruppen. Die andere ist jene Art der Abgötterei, die den Staat absolut setzt oder Personen und konkrete menschliche Werte zugunsten eines einseitigen Programms sozialer Lösung opfert. Manchmal wird eine Gesellschaft auf der Suche nach einem Heilmittel gegen die erste Krankheit der zweiten zum Opfer fallen. Das einzige sichere Gegenmittel für beide zugleich ist der Glaube an Gott als den Herrn des einzelnen Gewissens, an Gott, dessen Wille auch das Wohl der Gemeinschaft einschließt und unter dessen Urteilsspruch all solche Abgöttereien vergehen. *(Übersetzt von Pastor V. Gurke)*

Prof. Dr. J. C. Bennett *New York 27, N. Y. 3041 Broadway*

Marxismus und Moral in der sowjetrussischen Literatur

von

J. DE GRAAF

Der Verfasser hat als Mitglied einer kirchlichen Delegation im Namen des ökumenischen Rates der niederländischen Kirchen im Sommer 1955 die Sowjet-Union besucht. Auf dieser Reise erhielt er den Eindruck, daß auf fast allen Gebieten des Lebens das traditionell-russische Element über das spezifisch-kommunistische dominiert. Mit anderen Worten: die Kontinuität zwischen dem Rußland von vor und nach 1917 ist offenbar stärker als der Einschnitt durch die bolschewistische Revolution. Das gilt insbesondere für den Stil des privaten und öffentlichen Lebens und für die Moral. Wer die Beziehungen zwischen Marxismus und Moral untersuchen will, darf sich daher nicht begnügen mit einer Darlegung der Ethik und der Moral in der marxistischen Lehre, sondern er muß unbedingt auch die konkrete russische Wirklichkeit mitberücksichrigen, Seitdem im Jahre 1935 in recht auffälliger Weise auf die traditionellen moralischen Werte des Vaterlandes und der Familie zurückgegriffen wurde, war man sich des altrussischen Geisteserbes immer stärker bewußt geworden, so daß es zu einem bedeutsamen Faktor bei der Bildung der moralischen Auffassungen wurde; die marxistische, »dialektische- Rechtfertigung hinkte mehr oder weniger hinterher.

MARX, ENGELS UND LENIN ÜBER ETHIK UND MORAL

In einem Brief an Engels! schreibt Marx über die von ihm aufgestellte Präambel zu den Statuten der »Internationalen«, es kämen darin einige Sätze vor mit den Worten *duty, right, truth, morality* und *justice,* »aber sie stehen so, daß sie nicht viel schaden können«. Für Marx war die Moral Bestandteil der Ideologie der Bourgeoisie, und daher beschäftigte

1. Marx-Engels: Briefwechsel, III Dietz Verlag, Berlm 1950, S. 237.

er sich am liebsten so wenig wie möglich mit ihr. Es war vielmehr Engels, der der marxistischen Ethik seinen Stempel aufgedrückt hat.

Auch nach Engels ist (wie schon K. Marx dies in Hegels Phänomenologie vorgefunden hat) das Wesentliche in der Geschichte der Menschheit die konkrete Aktivität des Menschen, die Arbeit, durch die der Mensch sich selbst realisiert und die Natur humanisierte. Die Moral muß als Produkt der wirtschaftlichen Situation der Gesellschaft verstanden werden. Für das neunzehnte Jahrhundert hat Engels drei konkurrierende Moraltheorien gefunden: die christlich-feudale Moral, das Erbe des Glaubens früherer Zeiten (1), die modern-bürgerliche Moral (2) und die Moral der Zukunft, die des Proletariats (3). Keine dieser Moraltheorien ist wahr im Sinne absoluter Endgültigkeite. Denn bis dahin war jede Moral Klassenmoral. Aber »eine über den Klassengegensätzen und sogar über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat«4. Dieser letzte Ausspruch von Engels über die »Moral der Zukunft« hat bei der Bildung des Begriffes Sowjet-Humanismus eine wichtige Rolle gespielt und diente auch zur Erklärung für das »Zurückbleiben der Ideologie bei der Veränderung der Produktionsverhältnisse«.

Am 2. Oktober 1920 sprach Lenin vor dem dritten Kongreß der kommunistischen Jugend in der Sowjet-Union über die kommunistische Moral. Die Bürgerkriege und die Interventionskriege waren gerade beendet, Aber nach Lenin dauerte der Klassenkampf in Rußland noch unvermindert an, und deshalb ist die kommunistische Moral eine Moral im Dienste dieses Kampfes. Vor allem auf Grund der für den revolutionären Klassenkampf erforderlichen Disziplin und Konzentration hat Lenin zu jener Zeit in seinen Gesprächen mit Clara Zerkin die »Glas-Wasser-Theorie« über die Sexualität verworfen. übrigens hatte er bereits im Jahre 1915 in einem Brief an Ines Armand die bürgerliche Ehemoral ebenso abgelehnt wie die in seinen Augen ebenfalls bürgerliche freie Liebe.

Der offizielle Sowjetethiker zu Lenins Zeit war Preobrazjenski. Dieser hat Lenins Gedanken über den Dienst, den die Moral den Interessen des Klassenkampfes und des Proletariates im allgemeinen zu leisten hat, vergröbert zu einem vulgären Utilitarismus, mit dem wenig anzufangen war. Die heutigen Sowjet-Ethiker (Gak, Karewa, Kolbanowski, Sjaria) pflegen vier Perioden in der Entwicklung der kommunistischen Moral zu unterscheiden:

1. Die oben beschriebene Periode, die von Lenin als fortgesetzter Klassenkampf gekennzeichnet ist und in der die Moral die Aufgabe hat, die Bourgeoisie zu kritisieren und den Haß gegen sie zu entfachen, das Klassenbewußtsein der Massen zu züchten und die Kräfte der Masse zu vereinigen-.

2. Die zweite Periode fällt zusammen mit dem Sieg der Diktatur des Proletariats. Inhalt der Moral wird dann »das Verschwinden der alten, auf Ausbeutung beruhenden

2. F. Engels: Anti-Dühring, S. 125.
3. F. Engels, a. a. O., S. 126.
4. F. Engels, ibid.
5. W. I. Lenin: Sotsjinenija, T. 31, S. 265.

Gesellschaft und die Vereinigung der Arbeitenden für den Aufbau der sozialistischen Gesellschaflee.

3. Die dritte Phase ist die des Sieges des Sozialismus in der Sowjet-Union. Die Moral muß nun die moralische und politische Einheit der gesamten Sowjet-Gesellschaft widerspiegeln.

4. Die vierte Phase wäre der Sieg des Kommunismus, aber diese Phase kommt noch nicht in Betracht.

Für den nicht-marxistischen Zuschauer ist hier eine Entwicklung der Moral im Gange, bei der die traditionell-russischen Elemente immer mehr den Inhalt bestimmen. Die Sowjet-Ethiker räumen ein, daß sich die moralischen Werte von der Klassenbezogenheit zum Allgemeinmenschlichen *verschoben haben,* aber dennoch bleiben sie bei der - immer wieder aufs neue zitierten - These Lenins. So z. B. M. P. Karewa: »Der Kampf für den Kommunismus, die Unterordnung des menschlichen Verhaltens unter die Belange dieses Kampfes, das ist das allesbewegende Prinzip kommunistischer Moral, das alle konkreten Normen, was auch immer ihr Inhalt sein möge, durchdringt und bestimrnt".«

Fragen wir nach dem Inhalt der Normen, so heißt es: »Die fundamentalen Grundsätze der kommunistischen Moral, die ihren Inhalt ausmachen, sind: der Sowjet-Patriotismus, die Ideologie der Freundschaft der Völker, die kommunistische Einstellung zur Arbeit und zum sozialen Eigentum, der sozialistische Humanismus, die sozialistische Einstellung zur Familie".« Dieser Aufzählung entnehmen wir drei Gegenstände, die wir ausführlicher besprechen wollen, damit wir auf diese Weise ein konkreteres Bild von der heutigen Sowjet-Moral bekommen; der Reihe nach wollen wir den Sowjet-Humanismus, die Familie und die Arbeitsmoral behandeln.

DER SOWJET-HuMANISMUS

Der Begriff »sozialistischer Humanismus« stammt von Maxim Gorki. Er ist einerseits gemeint als Kritik an dem Elite-Humanismus West-Europas und an der russischen Intelligenz der ersten zwei Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, anderseits wendet er sich mit einer deutlichen Spitze gegen die entmenschlichende Mechanisierung und ideologische Erstarrung der bolschewistischen Ära. Vor allem aber bildet dieser Begriff das Programm für die moderne Sowjet-Literatur und wird auch in diesem Sinne von den Schriftstellern verstanden. Gorki wollte die große Tradition der russischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, ihren sozialen Idealismus, ihr Interesse für die menschliche Seele und ihre ethisch-pädagogische Tendenz in der Sowjet-Literatur fortsetzen. Nachdem Stalin Ende 1934 und Anfang 1935 in zwei Reden auf den Vorrang des Menschen vor der Maschine in der Industrie und ganz allgemein beim Aufbau der Sowjet-Gesellschaft hingewiesen hatte, war der Weg frei, den Menschen öffentlich zum Mittelpunkt der Literatur zu machen. Die pädagogische Funktion und der wirkliche Einfluß der Sowjet-Literatur können schwerlich

6. W. *N. Kolbanowski:* 0 kommunistitsjeskoj morali. Moskwa 1951, S. 107.
7. *M. P. Karewa:* Prawo i nrawstwjennostj v sotsjalistitsjeskorn obsjestvje. Moskwa, o. J., S. 60.
8. W. *N. Kolbanowski,* 1. c., S. 112.

überschätzt werden. Fadejew hat die Aufgabe der Literatur definiert als »Aufgabe, den Menschen zu zeichnen wie er ist und zugleich wie er sein soll«. Gorki selbst drückte sich etwas weniger paradox aus: »Wir sind an einer akkuraten Beschreibung der Realität interessiert, insofern diese notwendig ist für ein tieferes und klareres Verständnis all dessen, was wir abschaffen und aufbauen miissen.e

Vor allem seit 1945 ist im russischen Roman deutlich ein Streben spürbar, einen »positiven Helden- zu erschaffen und darzustellen, um dem Leser ein anregendes Beispiel zu geben, wie er sich selbst bessern und seine Umgebung in sittlichem Sinne heben soll. Bereits Dostojewskij war bestrebt, einen positiven Helden zu schildern. über seine Bemühung, dieses Idealbild in seinem Roman »Der Idiot- zu verwirklichen, schrieb er: »Der wichtigste Gedanke, der dem Roman zugrunde liegt, ist die Darstellung eines positiv edlen Menschen. Es gibt nichts Schwierigeres auf der Welt, ganz besonders heutzutage. Nicht nur bei uns, sondern auch in West-Europa sind alle Schriftsteller, die sich dieses zur Aufgabe gemacht haben, kläglich gescheitert. Denn es ist eine unermeßliche Aufgabe. Der vollkommenste aller positiven Helden ist Don Quichot. Aber der konnte diese Schönheit nur vertragen, weil er zugleich lächerlich war.«

Der moralische Fanatismus der modernen Sowjet-Autoren will von dieser, von Dostojewskij angedeuteten Problematik natürlich nichts wissen. So schreibt der Kritiker und Essayist E. Tager: »Das Ideale ist nicht das ursprünglich im Menschen Vorhandene, nicht das Metaphysisch-Vorweltliche, sondern das Historisch-Mögliche, das in ihn hineingelegt ist als Potenz, die unter der Bedingung einer progressiven gesellschaftlichen Entwicklung realisiert werden kann.... Die übereinstimmung von Ideal und Wirklichkeit, von Ideal und Sozialismus, durch die gerade die Ursachen der Unvollkommenheiten und Verzerrungen der menschlichen Natur aufgehoben werden, ist der Nährboden, aus dem der positive Held der Sowjet-Literatur erwächstv.,

Und Anna Karawajewa verkündet die Meinung vieler, wenn sie sagt: »Die Helden der heutigen Bourgeois-Literatur sind erschaffen, um den Menschen zu verleumden, um ihm den sklavischen Gedanken seiner Machtlosigkeit, seiner Nichtigkeit beizubringen..

Das große Problem bei dieser moralistischen Sowjet-Literatur ist das gleiche wie bei jeder moralistisdien Erbauungsliteratur, daß nämlich der positive Held zu einem leblosen Schema wird. Als der Kritiker Cholodow den RomansdJriftstellern diesen Vorwurf machte und darauf hinwies, daß ihre positiven Helden keinen Zweifel kennen, wurde er von der »Prawda- zurechtgewiesen mit den Worten: »Man ist wirklich erschürcert über die Frechheit dieses Kritiker-Kosmopoliten. Es genügt Cholodow nicht, daß die sowjetrussischen Autoren uns die Gestalten echter Bolschewiken vor Augen stellen. Er verlangt von ihnen, daß sie in ihren Werken künstliche, falsche Konflikte anbringen, die zu einer ungeheuerliehen Verfälschung der Wirklichkeit, unserer sozialistischen Gesellschaft, führen würden. Er eifert, daß ein Held auch zweifeln und zögern müsse. Dieser Prophet bourgeoiser Kunstanschauungen möchte, daß der Sowjet-Mensch eine Spaltung seines Bewußtseins erfährt, daß er den Stempel des Hamletismus trägt..

Und eine Novelle, die man im Westen preisen würde wegen ihrer Mischung von Lebens-

9. In: Lrterarurnaja Gazeta. Juni 1950.

echtheit und sittlicher Positivität, wurde von der offiziellen Sowjet-Kritik als negatives Stück kritisiert. Ich meine die Novelle von Andrej Platonow "Die Familie Iwanow«, Die Geschichte beschreibt, wie der Sergeant Iwanow aus dem Kriege zu seiner Familie auf dem Lande zurückkehrt. Unterwegs lernt er eine Krankenschwester kennen, die in der gleichen Gegend wohnt. Einige Stationen vor seinem Bestimmungsort steigt er aus dem Zuge, um mit ihr noch ein letztes Mal seine Freiheit zu genießen, bevor er sein Familienleben wieder aufnimmt. Am Tage seiner Rückkehr spricht sein kleiner Sohn Petja wiederholt von einem gewissen "Onkel Semjon«, der fast täglich dagewesen sei und den Kindern Süßigkeiten mitgebracht habe. Noch in der gleichen Nacht kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Sergeanten und seiner Frau, die die Wahrheit über »Onkel Semjon« gestehen muß. Dieser war offenbar zum Freund des Hauses geworden und hatte schließlich mit der Frau Iwanows - freilich nur ein einziges Mal - intimen Verkehr gepflegt. Iwanow ist hierüber so empört, daß er seine Koffer packt und am frühen Morgen abreist - natürlich zu seiner Krankenschwester. Aber als er sich im Zuge befindet, der langsam an seiner Wohnung vorbeifährt, sieht er im Morgennebel zwei Kinder, Hand in Hand, die strauchelnd, sich gegenseitig wieder hochreißend am Gleis entlang hinter seinem Zug herrennen. Von seinen Gefühlen überwältigt, wirft er seinen Koffer aus dem Wagen, springt selbst auf die Böschung und kehrt nach Hause zurück - um seiner Kinder willen'v.

Die Kritik war der Meinung, daß die Tendenz dieser Erzählung sei: »daß der Mensch ein schwaches, sündiges Tier ist, das der Vergebung für seine Schwächen bedarf«, und daß die Erzählung daher die Normen des Sowjet-Humanismus nicht erfülle.

DIE FAMILIE

Die Seite, die Marx und Engels im kommunistischen Manifest der Ehe und der Familie gewidmet haben, zeichnet sich nicht eben durch Deutlichkeit aus. Zwar geht daraus eindeutig ihre Kritik an der bürgerlichen Familie und an der durch die kapitalistischen Besitzverhältnisse verdorbenen Ehemoral hervor, aber was an die Stelle jener bürgerlichen Familie treten soll, das bleibt unklar. Aus anderen Aussagen von Marx und Engels wissen wir, daß sie eine Art von Emanzipation der monogamen Ehe von den kapitalistischen Besitzverhältnissen erwarteten und daß dies Hand in Hand gehen sollte mit einer Vergesellschaftung der Familie; über die Formen jedoch bleibt alles im ungewissen. »Was wir von der Organisation der sexuellen Beziehungen nach dem Gnadenstoß des kapitalistischen Produktionssystems wissen, ist vor allem negativer Art und beschränkt sich prinzipiell auf dasjenige, was verschwinden wird!'.«

Alexandra Kollontaj, Vertreterin der Sowjet-Union beim Völkerbund und Gesandtin in Schweden, hat wohl die offizielle Auffassung der Partei in den ersten Jahren der bolschewistischen Macht ausgedrückt: »Die Familie hört auf, etwas Notwendiges zu sein, sowohl für ihre Mitglieder als auch für den Staat. Die Sorge für die Erziehung und den Unterricht der Kinder muß so schnell wie möglich der Gemeinschaft übertragen werden.« Die

10. In: *Nowy* Mir, 1946.

11. Engels: Ursprung der Familie, etc., S. 93.

alte Familie hat ihre Zeit gehabt. An ihre Stelle wird »eine Vereinigung auf Grund der Zuneigung und der Kameradschaft zweier gleicher Mitglieder der kommunistischen Gemeinschaft treten, beide frei, beide unabhängig, beide arbeirendet".

Nach 1935 klingt es jedoch ganz anders. Wer die Gesetzgebung des Jahres 1926 hinsichtlich Ehe, Ehescheidung, Abtreibung vergleicht mit derjenigen des Jahres 1936, kann nur eine radikale Wendung in Richtung auf eine Stabilisierung des Familienlebens feststellen. In der Prawda vom 2. Juni 1935 lesen wir: »Wir beurteilen einen Kommunisten nicht nur nach der Arbeit, die er leistet. Wir beurteilen ihn auch nach der Weise, in der er seine Kinder erzieht. Erzieht er sie gut, so ist er ein guter Kommunist, erzieht er sie schlecht, so ist er ein schlechter Kommunist. Die Auflösung der Ehe ist eine bürgerliche Erscheinung. Die Kommunisten müssen nach einer einigen Familie streben.,

Man muß freilich sehr »dialekrisch- denken, will man diese Äußerungen mit derjenigen der Kollontaj in Übereinstimmung bringen! Wolfson widerrief im Jahre 1936, was er 1929 geschrieben hatte: »In meinem Buch wird die völlig falsche Behauptung aufgestellt, der Sozialismus habe die Ausrottung der Familie zur Folge. Derartige Ideen sind ganz falsch und gefährlich. Sie bestätigen nur überbleibsel des Kapitalismus im Geiste von Leuten, die ihre ausbeuterisdien Praktiken hinter der hohlen Phrase vom linken Flügel zu verbergen suchen. Der Sowjetstaat kann sich nicht damit abfinden, daß Zehntausende von Frauen ihre Gesundheit ruinieren und das Heranwachsen einer neuen Generation, die bestimmt ist, ihren Platz in der sozialistischen Gemeinschaft einzunehmen, hemmenrs.,

Die Millionen Eltern, die trotz vieler Schwierigkeiten das alte Familienleben-fortgesetzt hatten, sind seit 1936 immer mehr als gute Sowjetbürger rehabilitiert worden. Während meines Besuches in der Sowjetunion haben mich die wenigen, naturgemäß oberflächlichen Gespräche und Besuche bei Familien auf dem Lande und in der Stadt überzeugt von der Dauerhaftigkeit des russischen Familienlebens und von der Bedeutung, die man der Erziehung zu Hause durch die Eltern, aber auch oft durch die Babuschka (Großmutter!), beimißt.

Die Sowjet-Ethiker betonen ausdrücklich, die Vergesellschaftung der Familie werde nicht bewirkt durch Auflösung dieses Familienlebens zugunsren des öffentlichen Lebens, sondern durch Harmonie des persönlichen und sozialen Lebens. Nur der Sozialismus ermöglicht diese Harmonie. Daß es in der Praxis nicht immer so glatt geht mit dieser Harmonie, können wir aus zahlreichen Romanen erfahren. In »Kruzjilidia- von Vera Panow z. B., einem Roman aus der Rekonstruktionsperiode der neuen Fünfjahrespläne, wird uns eine Claudia geschildert, die von ihrem schwer arbeitenden Mann, Listopad, nicht verstanden wird: ihr Tagebuch offenbart eine so große Einsamkeit, daß die Sekretärin, die dieses Tagebuch nach ihrem Tode entziffern soll, nicht wagt, den Inhalt dem Ehemann mitzuteilen.

übrigens ist nach der modernen Sowjet-Ethik die Familie nicht die Basis der Gesellschaft. Das Verhältnis liegt umgekehrt: durch und für die kommunistische Gesellschaft hat die Familie ihre unersetzliche Bedeutung als erzieherische und formende Kraft: »Die

12. A. Kollontaj: Semja i kommunististsjeskoje gosudarsrwo. Moskwa 1919, S. 19.
13. Pod znamjenem marksisma, 1936.

Liebe und der gegenseitige Respekt *sind nur dann moralische Kategorien, wenn sie die aktive Basis bilden für das Familienleben, wenn die erwachsenen Mitglieder der Familie vor allem frei sind von jeder wirtschafllichen Abhängigkeit...* In der Sowjet-Gesellschaft ist das Motiv der Ehegemeinschaft die Liebe zwischen einem Mann und einer Frau, die bereichert und verstärkt wird durch die ideologische Intimität, durch die Sozialität der Interessen und ferner durch *das Bewußtsein ihrer Verantwortung gegen die Gesellschafl bei der Erziehung einer neuen Generation aktiver und bewußter Schöpfer des Kornmunlsmus-»,* «

DIE ARBEITSMORAL

»Die Arbeit ist ein sehr wichtiger Faktor für die Bildung der besten moralischen Eigenschaften der Sowjetbiirger«, sagt Kolbanowski. Wir brauchen nur an die Stachanow-Bewegung und an die "Helden der Arbeit- zu denken, um zu erkennen, daß diese Arbeitsmoral im Dienste der Produktivität steht. Nach der Theorie der Sowjet-Ethiker soll in der Stachanow-Bewegung die Trennung zwischen physischer und intellektueller Arbeit, deren Grund nach Marx in der Ausbeutung des Menschen durch den Mitmenschen zu suchen ist, aufgehoben sein[15]. Es ist jedoch unverkennbar, daß auf der Arbeit in der Sowjet-Union vorläufig noch der schwere Druck des Primates der Produktion über die nicht-produktiven menschlichen Bedürfnisse lastet. Die hierdurch entstehende Problematik finden wir in den Darlegungen der Sowjet-Ethiker, die behaupten, in bezug auf die Arbeit bestehe der übergang vom Sozialismus zum Kommunismus darin, daß sie von einer sozialen *Pflicht* zu einem menschlichen *Lebensbedürfnis* werde.

Das Problem der Arbeitsfreude will man durch Entwicklung der kollektivistischen Moral lösen. Kollektivismus heißt: »eine authentische Liebe des Menschen zu seinem Mitmenschen, die nichts zu tun hat mit bürgerlicher Sentimentalität und christlichem Mitleid, sondern die entsteht auf der Basis einer Klassensolidarität und einer Kameradschaft von Menschen, die für die Befreiung der Menschheit von jeglicher Ausbeutung kämpfen!".«

Man räumt allerdings ein, daß dieser Kollektivismus sich nicht von selbst versteht, sondern den egozentrischen und egoistischen Eigenschaften des Menschen abgerungen werden muß. In vielen Romanen werden ideale Kollektive dargestellt. Auf hohem Niveau stehen hier der Roman "Die Reisegefährten« von der bereits genannten Vera Panowa, der das Kollektiv in einem Zug des Roten Kreuzes während des Krieges behandelt, und »Der Ritter vom Goldenen Stern« von S. Babajewski, der eine Kolchose schildert. Die Schwierigkeiten ber der Anpassung an den kollektivistischen Lebensstil werden in diesen Romanen nicht verblümt oder mit didaktischem Moralismus kritisiert wie in so vielen anderen Romanen dieser Art. Man kann diesen Kollektivismus als das sowjetrussische Gegenstück zur westlichen Arbeitsmoral der "human relations« betrachten. Gelegentlich taucht auch einmal das Problem auf, daß die Arbeit allein nicht genügt, um

14. P. A. Sjarija: 0 njekotorych woprosach komrnunististskoj morali. Moskwa 1951, S. 131.
15. W. N. Kolbanowski, 1. C., S. 124.
16. id., 1. c., S. 135.

dem Leben einen Sinn zu geben. So heißt es etwa in einem Ausruf Batmanows in Azjajews Roman »Fern von Moskau«: "Wenn der Mensch nichts anderes hat als seine Arbeit, dann würde er die Qualifikation menschlich nicht mehr verdienen.« Aber die offizielle Moral hat die Arbeit zum eigentlichen sinngebenden Wert des Lebens gemacht, so daß man fast von einer Arbeitsreligion sprechen kann.

DIE BEZIEHUNGEN ZUM CHRISTLICHEN GLAUBEN

Es besteht kein Zweifel, daß es in der konkreten Sowjet-Moral und sogar in der kommunistischen Ethik große Brocken säkularisierten Christentums gibt. So kann man (indem man das Element Säkularisierung hinzufügt) eine Verbindung herstellen vom russisch-orthodoxen Gedanken der Okumenizitat (sobornostj) über Dostojewskijs Allmenschlichkeit zur heutigen Ideologie der Freundschaft der Völker. Oder vom russisch-orthodoxen Gedanken, daß man die Kommunikation mit der Wahrheit verliert, sobald man die Kommunikation mit der mystischen Einheit der Kirche als dem Leib Christi aufgibt, zur kommunistischen These von der monolithischen Einheit der Partei. Oder gar von der russisch-orthodoxen Anklage gegen Rom, man löse dort erst den Klerus von der mystischen Gesamtheit der Kirche, um diesen Klerus dann später als äußere Autorität über die Kirche zu stellen – in Wahrheit stelle man ihn damit aber außerhalb - zur derzeitigen Bewegung gegen den Persönlichkeitskult und gegen die Isolierung des Parteiapparates von den arbeitenden Massen. Oder von dem Heiligen auf der Ikone zum »positiven Helden«. Oder von der christlichen Eschatologie des Königreichs Gottes zur klassentosen Gesellschaft und zum "Sprung in das Reich der Frciheit«. Eine ganz andere Frage ist jedoch, wie die kommunistische Ethik sich selbst versteht in ihrem Verhältnis zum Christentum.

Die Antwort ist unzweideutig. Bis auf den heutigen Tag hält die kommunistische Ethik die Vorstellung lebendig, daß sie Zum christlichen Glauben und zur christlichen Moral in einem unversöhnlichen Gegensatz stehe.

In seiner *oben* zitierten Ansprache an die kommunistische Jugend hat Lenin erklärt: »Die Kommunisten verwerfen jede Moral oder Sittlichkeit, die auf Gebote Gottes oder auf andere übersinnliche Affirmationen fundiert sind... Moral außerhalb der Menschheit selbst gibt es nicht. Wir wissen nur zu gut, daß sowohl die Geistlichkeit als auch die Grundbesitzer und die Bourgeoisie im Namen Gottes sprachen, um ihre Ausbeuterbelange zu wahrentt., Noch immer spinnen die modernen Sowjet-Ethiker an diesem Gedanken Lenins weiter, sobald es sich um die Beziehungen zwischen der Moral und dem christlichen Glauben handeltw,

Man argumentiert immer wieder mit folgenden drei überlegungen:

1. Man stellt den christlichen Glauben in eine Linie mit allen anderen Religionen und mit der idealistischen Metaphysik. Mit dieser Art der Widerlegung trifft man in keiner

17. W. I. Lenin: Sotsjinenija, T. 31, S. 266.

18. W. Prokowjew: Dwe morali, Moralj religjosnaja in moralj kommunistitsjeskaia. Moskwa 1953; *P. Kolonitsjki:* Moralj kommunistitsjeskaja i moralj religjosnaja, Molodaja Gwardija, Moskwa 1952.

Weise das Wesen der biblischen Verkündigung. Trotzdem täten die christliche Theologie und Ethik gut daran, es nicht bei dieser, sie selbst vielleicht beruhigenden Feststellung bewenden zu lassen. Man hat sich noch viel zu wenig Mühe gegeben, die biblische Verkündigung in ihrer ganzen realistischen Menschlichkeit in einer Sprache auszudrücken, die den marxistisch und leninistisch Geschulten verständlich ist.

2. Man zeigt an Hand einer großen Anzahl von Beispielen aus Vergangenheit und Gegenwart, wie Religion, Christentum und Moral in den Dienst der Belange der herrschenden Klassen gestellt wurden und noch werden (übrigens geschieht etwas Ähnliches aus taktischen überlegungen bis in die Praxis der kommunistisch regierten Länder hinein, wo man die Religion gern einschaltet, solange sie sich noch nicht ausschalten läßt). Mit Recht begnügt sich der Kommunist nicht mit der Erwiderung, daß diese Mißbräuche die Sache selbst nicht berühren; er hat einen Anspruch darauf, daß ihm gezeigt wird, wie man aus dem Wesen der christlichen Ethik heraus diese Mißbräuche nicht fördert, sondern unmöglich macht. (Ebenso wie wir umgekehrt die Kommunisten auffordern, uns zu erklären, wie das, was sie »Exzesse- nennen, auf der grundsätzlichen Basis eines totalitären Staates vermieden werden kann.)

3. Man wirft dem Christentum die Zeitlosigkeit und die Bedingungslosigkeit seiner Ethik und seiner Moral vor. Das Christentum stelle sich damit außerhalb der Wirklichkeit und der historischen Relativität. Und in der Tat ist diese Kritik ernst zu nehmen. Die Neigung, die Heiligkeit Gottes als Transzendenz und die Transzendenz als übersinnlichkeit und Zeitlosigkeit zu »übersetzen«, ist im christlichen Bewußtsein noch lange nicht ausgestorben, obgleich die Theologie hier jetzt mehr auf der Hut ist als früher. Zum Teil liegt hier die Ursache für das Unvermögen der heutigen christlichen Kirche, den Kommunisten in glaubwürdiger Weise den GOtt zu predigen, der der Welt und dem Menschen »gegenüber. steht, dennoch aber nicht abstrakte, sondern konkrete Realität besitzt.

Anderseits ist es auffallend, wie in der kommunistischen Ethik das Wort »bedingungslos- (bjezuslowno) immer häufiger auftritt, und nicht etwa nur als »slip of the pen«!",

Bei der Besprechung der Arbeitsmoral sagten wir, daß in der Sowjet-Moral die Arbeit einen fast absoluten Charakter trägt, beim Sowjet-Humanismus wiesen wir auf den gelegentlich auftretenden moralistischen Fanatismus hin. So deutet manches darauf hin, daß die typische Mischung marxistischer Theorie mit der säkularisierten nationalen russisch-christlichen Tradition, die für die Sowjet-Moral kennzeichnend ist, den Menschen auf die Dauer nicht vor der Dämonie absoluter Werte schützen wird.

Eine christliche Ethik, die durch Ausrichtung auf das kommende Reich Gottes dieser Dämonie entgangen ist, und eine christliche Kirche, in der das eschatologische Ethos lebendig ist, wären nicht nur für die bürgerliche, sondern auch für die kommunistische Welt befreiende Erscheinungen.

Prof. Dr.]. *de Graaf* *De Bilt b. Utrecht (Holland), Park Arenberg 93*

19. P. Kolonitsjki, 1. c., S. 18.

»Ethik« in sowjetischer Sicht

Im Zusammenhang mit dem Aufsatz von Prof. de Graaf legen wir hier eine Obersetzung vor, die für unsere Leser dokumentarischen Wert haben dürfte. Die Obersetzung des Artikels »Moral« wird folgen.

Aus dem ,.Kleinen philosophischen Wörterbuch-e, herausgegeben von M. Rosental und P. judin, 4., erg. u. verb. Aufl., Moskau 1954. Ethik. S. 697 a-699 b.

Ethik (vom griechischen ἦθος = Sitte, Charakter, Brauch) ist die Lehre von der Moral, von ihrer Entstehung und Entwicklung, von den Regeln und Normen des menschlichen Verhaltens, ist die Lehre von den Verpflichtungen der Menschen untereinander und gegenüber der Gesellschaft, der Heimat, dem Staat usw. Zuweilen wird der Terminus "etika« im gleichen Sinne angewendet wie Sittlichkeit, Moral usw. (neetitscheskij = sittenlos, amoralisch). In der Periode vor Marx waren die ethischen Lehren ein Bestandteil der religiösen oder philosophischen Lehren und stellten Versuche des Idealismus oder der Metaphysik dar, außerhistorische, ewige, für alle Epochen und Völker, für alle Klassen und Gruppen der Gesellschaft gültige Regeln und Normen des Verhaltens festzulegen. Nicht nur die Idealisten, sondem auch die Materialisten vor Marx, die hinsichtlich ihrer Geschichtsauffassung als Idealisten anzusehen sind, waren nicht imstande, eine wissenschaftliche Moraltheorie zu schaffen. Hinsichtlich der Ethik *Feuerbachs* (s, d.) schrieb beispielsweise F. Engels: »Der tatsächliche Idealismus Feuerbachs tritt sogleich zutage, wenn wir seine Ethik untersuchen.« (Marx u. Engels, Ausgew. Werke, Tl. I, U, S. 358, russ.) Der Marxismus, der einen revolutionären Wendepunkt für die Philosophie darstellt, hat erstmalig eine wissenschaftliche Moraltheorie geschaffen, hat bewiesen, daß die Moral eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist, und den klassengebundenen Charakter der Moral in der Klassengesellschaft gezeigt.

Die Geschichte der ethischen Lehren ist untrennbar verbunden mit der Geschichte der Gesellschaft, mit dem Klassenkampf, mit dem übergang von einer Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung zur nächsten. Die ethischen Ansichten der Sklaven und Sklavenhalter, der Bauern und Feudalherren, der Arbeiter und der Kapitalisten sind einander völlig entgegengesetzt. In der Sklavenhaltergesellschaft wurden die Fragen der Ethik von den Materialisten - *Demokrit* (s. d.), *Epikur* (s, d.), Lukretius *Carus* (s. d.) und anderen - im Kampf gegen die Idealisten - *Sokrates* (s, d.), *Plato* (s. d.) u. a. _ entwickelt. Epikur griff die religiöse Moral an und bemerkte, daß der Mensch seiner Natur nach den Genuß erstrebe und daß darin nichts Sündiges liege. Gleichzeitig bewies Epikur, daß geistige Genüsse höher stehen als die sinnliche Befriedigung. Eine reaktionäre, aristokratische Moraltheorie entwickelte Plato, der die Moral mit der Anerkennung transzendenter, übersinnlicher Ideen verknüpft, vorwiegend mit der Idee des »Guten«.

Plato behauptete, daß die aristokratische Oberschicht kraft ihrer Geburt über eine höhere Moral verfüge. Mit den Fragen der Ethik beschäftigte sich auch *Aristoteles* (s, d.) ausführlich, der die besondere Bedeutung der bürgerlichen Tugend verkündete und behauptete, daß die »inrellektuelle« Tugend erreicht werde mit Hilfe der Erziehung, die »willensmäßige« dagegen werde durch Gewohnheit erlangt. Sowohl die Materialisten wie auch die Idealisten der Antike billigten in ihren ethischen Lehren die Sklaverei und sahen beide in der Moral die Summe ewiger Wahrheiten, die unter allen Umständen verpflichtend sind.

Besondere Verbreitung fanden in der Feudalgesellschaft die religiösen ethischen Lehren *(Thomas v. Aquin,* s. d., u. a.). Thomas von Aquin stellt als höchstes Ziel der menschlichen Existenz die Liebe zu Gott, die absolute Unterwerfung unter die kirchliche Macht sowie die Erreichung der Seligkeit »in jener Welt« mit Hilfe des asketischen Verzichtes auf die Freuden des Lebens hin. Die ethischen Lehren der Feudalepoche billigten die Feudalordnung; sie waren den werktätigen Massen, den Bauern, den armen Bevölkerungsschichten in der Stadt usw, feindlich, die durch den Mund ihrer Führer (Thomas Münzer u. a.) die Schaffung eines glücklichen Lebens nicht »in jener Welt«, sondem hier auf Erden forderten. Mit der Entstehung der bourgeoisen Gesellschaft wird eine Reihe von fortschrittlichen, antifeudalen ethi-

schen Lehren der jungen Bourgeoisie geschaffen, welche die mittelalterliche, asketische Moral kritisiert und für die Moral eines »rationalen Egoismus« eintritt *(Heloetius,* s. d., *Diderot,* s, d.), wonach sich die Menschen in ihrem Handeln nicht von den Forderungen der Religion, sondern von ihren wohlverstandenen persönlichen Interessen leiten lassen sollen. Die Theorie des »rationalen Egoismus« ging aus von der Gleichheit aller Menschen hinsichtlich der Geburt, kritisierte die Beziehungen der Stände zueinander und trat für die Prinzipien der »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« ein, hinter denen letzten Endes die Forderung nach der Schaffung eines bourgeois-demokratischen Regimes stand. Der deutsche Materialist L. Feuerbach stellte die sentimentale Forderung nach »allgemeiner Liebe- auf.

Die Materialisten vor Marx wußten nicht, daß die Moral eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist, übersahen die Klassengebundenheit der Moral und gingen aus von einer ewigen und unveränderlichen »menschlichen Natur«; ihre Ansichten gelten nur im Rahmen der bourgeoisen Gesellschaftsordnung. Gründlicher und richtiger gingen die russischen revolutionären Demokraten an die Fragen der Moral heran - *Belinslei]* (s, d.), *Herzen* (s. d.), *Tschernyscbetuslei]* (s. d.), *Dobroljuboto* (s. d.)-, welche begriffen, daß die Interessen der Werktätigen unvereinbar sind mit denen der Ausbeuterklassen, und die vom Standpunkt der bäuerlichen Revolution die Moral der Gutsbesitzer und Kapitalisten kritisierten. Die russischen Materialisten des 19. Jahrhunderts entwickelten eine Moral, die angeblich dem werktätigen Volk dienen sollte. Indessen konnten auch sie nicht die historische Rolle des Proletariats erfassen und waren daher auch nicht in der Lage, eine wahrhaft wissenschaftliche Ethik zu schaffen. Diese Ethik begründete dann der Marxismus, der erstmalig die objektiven Gesetzmäßigkeiren aufdeckte, welche die Entwicklung der Moral und ihre Rolle im Klassenkampf bestimmen. Die marxistische Ethik hat den wissenschaftsfeindlichen Charakter aller möglichen idealistischen Moraltheorien entlarvt, die - wie beispielsweise der sog. *»leategorische Imperatiu«* (s. d.) *Kants* - den geschichtlichen und klassengebundenen Charakter der gesellschaftlichen Moral ignorieren. Die marxistische Ethik hat den Inhalt der kommunistischen Moral wissenschaftlich begründet und ihre Bedeutung und ihre Aufgaben beim Aufbau des Kommunismus festgelegt. Die marxistische Ethik geht von der Notwendigkeit eines erbarmungslosen Ringens mit der reaktionären bourgeoisen Moral und ihren Trägern aus. Sie führte in der Vergangenheit und führt auch jetzt einen Kampf gegen die schändlichen kosmopolitischen und rassistischen Moraltheorien eines *Schopenhauer* (s. d.), *Nietzsche* (s. d.) sowie die zeitgenössischen ethischen Theorien der imperialistischen Ideologen. Die marxistische Ethik entlarvt die ethischen Lehren der amerikanisch-englischen reaktionären Philosophen, Soziologen und Moralisten, welche die Jagd der Kapitalisten nach maximalen Gewinnen zu rechtfertigen suchen. In USA und England finden die ethischen Lehren der Pragmatiker *(Dewey,* s. d., *Schiller,* s. d. usw.) Verbreitung, welche behaupten, die moralischen Normen und Werte seien von den Menschen willkürlich im Interesse des kapitalistischen »business« geschaffen. Die Anhänger des *Existentialismus* (s. d.), Heidegger, Jaspers u. a., vertreten die Unabhängigkeit des menschlichen Willens von der umgebenden Wirklichkeit und behaupten auf dieser Basis, daß dem Menschen »alles gestattet« sei. Die Vertreter der neuthomistischen Ethik (Harrington, Maritain u. a.) stellen als Ziel des menschlichen Verhaltens die »Vorbereitung auf den Tod« und den »Dienst an Gott und der Kirche- hin. Der französische Mystiker Egerte (genaue Schreibweise nicht festzustellen, d. Übers.) erhebt zum Hauptprinzip der Ethik die »mystische Selbstversenkung« des Menschen. Alle Vertreter der heutigen bourgeoisen Ethik kämpfen offen gegen die wissenschaftliche Auffassung der Moral und stellen die moralischen Normen und Prinzipien als willkürliche Erfindung der Menschen oder als Resultat göttlichen Willens hin. Allein die marxistisch-leninistische Ethik ist eine echte Wissenschaft von der Moral, die von der historischen Praxis bestätigt wird. Die großen Prinzipien der kommunistischen Moral feiern ihren Triumph in der UdSSR - dem Lande des siegreichen Sozialismus (s. a. *Moral, Sittlichkeit).*

Übersetzt von Krista-Maria Dobbelmann

Grundzüge der lutherischen Staatslehre in der neueren schwedischen Theologie

VON KARL-HEINZ BECKER

»In aller Bescheidenheit denke ich«, schreibt Bischof Gustaf *Aulén*, der frühere Lunder Systematiker (in "Church, Law and Society", New York 1948, S. 10), »daß die schwedische Theologie — unter manchen anderen Theologien - einen Beitrag zu einer realistischen und radikalen Interpretation des Christentums geleistet hat. Der Ausgangspunkt für die neue Orientierung in meinem Lande war es am Beginn dieses Jahrhunderts, als Nathan Söderblom durch seine umfassenden Durchblicke die schwedische Theologie von der Isolierung und einseitigen Abhängigkeit von deutscher Theologie befreite und als Einar Billing neue Impulse durch erneuerte Luthersrudien fand.. — Diese »neuere schwedische Theologie«, insbesondere die der erstaunlich geschlossenen und in der ökumene einflußreichen »Lunder Schule«, war von Anfang an Lutherforschung, wollte nichts anderes sein und ist es im wesentlichen auch bis heute geblieben. Wenn ihre tiefgehende und weltweite Wirkung darauf beruht, daß sie die Stimme des Reformators auch als Antwort auf die ernstesten Fragen unserer Gegenwart wieder zum Reden und zur Geltung gebracht hat, dann ist die an sich bescheidene Zielsetzung dieser Theologie doch ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst.

Die »lutherisdie Staatslehre. der schwedischen Theologie kann und will daher zunächst auch gar nichts anderes sein als die *Staatslehre Luthers* - freilich in einer »realistischen und radikalen Interpretation- für die Menschen unserer Zeit; sie will keine »neulutherische Staatslehre« irgendeines eigenständigen theologischen Charakters sein. Wenn die neuere schwedische Theologie Luthers »Staatslehre« richtig interpretiert hat, so müßte es zur Kenntnis und zur Begründung ihrer Stellung eigentlich genügen, auf Mart.in Luthers Schriften »Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei«, »Von der Freiheit eines Chrisrenmenschen« und noch einige andere zu verweisen —, und in der Tat kann man das entscheidende Merkmal dieser Theologie darin sehen, daß sie mit den theologischen Erkenntnissen der reformatorischen Schriften in einer ganz unmittelbaren Weise wirklich Ernst macht und von ihrer Richtigkeit auch für unsere Zeit, ihrer Anwendbarkeit auf diese unsere Zeit und ihrer sachlichen Gültigkeit für alle Zeiten durchaus überzeugt ist.

Die schwedische Literatur zur theologischen Staatslehre kann sich an Umfang mit der deutschen begreiflicherweise nicht messen. Aus die*sem* Grunde und da die wichtigsten Hauptwerke deutsch oder in deutscher übersetzung erschienen sind, ist es verhältnismäßig einfach, sich die Kenntnis dieser Theologie zu verschaffen, deren Einfluß bei uns sich daraus gleichfalls erklärt. Es sei daher hier — absehend von älteren Veröffentlichungen — zunächst nur auf folgende Beiträge verwiesen, mit denen die neuere schwedische Theologie in die deutsche und ökumenische Diskussion des Staatsproblems entscheidend eingegriffen hat:

Arvid Runestarn: Das Christentum und der Staat, 1934, und andere schwedische Beiträge in »Kirche und Welt«, Studien und Dokumente, herausgegeben von der Forschungsabteilung des ökumenischen Rates für Praktisches Christentum - besonders Bd. 3 »Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart« 1935; Bd. 7 »Totaler Staat und christliche Freiheit- 1937 und Bd. 12 »Kirche und Welt in ökumenischer Sidir« 1938.

Gustaf Törnvall: Geistliches und weltliches Regiment bei Lurher, Deutsch bei Chr, Kaiser, München 1947.

Ragnur Bring: Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie. Deutsch bei Chr. Kaiser, München 1955.

Gunnar Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Vlg. Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen 1955.

(Z. T. auch *Gustaf Wingren:* Luthers Lehre vom Beruf. Deutsch bei Chr. Kaiser, München 1952.) – Englisch erschienen:

Nils Ebrenstrom: Christian faith and the modern state. London 1937.

Gusta] Aulén: Church, Law and Society. New York 1948.

Die letztgenannte Schrift hat besonders für angelsächsische Leser die aktuelle Bedeutung des Gesetzes Gottes in einer Weise herausgestellt, die sich für das Thema der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 »Die verantwortliche Gesellschaft« als fruchtbar erwies.

Wir können hier nun weder die Staatslehre Luthers noch auch die der neueren schwedischen Theologie in ihrem vollen Umfang systematisch darstellen und müssen uns daher auf den Versuch beschränken, einige »Grundzüge« dieser theologischen Stellungnahmen herauszuarbeiten, die vielleicht zur Klärung von Mißverständnissen, durch die das gegenwärtige Gespräch über diese Dinge bei uns zum Teil belastet ist, wenigstens einiges beizutragen vermögen.

Allen den erwähnten schwedischen Äußerungen ist zunächst ein negativer »Grundzug« gemeinsam, der im heutigen deutschen Luthertum weithin noch nicht verstanden wird: es ist die strikte Ablehnung jeder »Theologie der Ordnungen- - »Schöpfungs-« oder auch »Erhaltungsordnungen«. — G. *Hillerdal* (a. a. O.) hat diese Ablehnung u. a. damit begründet, daß jede solche Theologie stets eine nur »gesetzlich« bestimmte sein könne. *W. Künneth* hat diese Kritik, die auch seine eigene Theologie betrifft, in seiner Besprechung des Hillerdalschen Buches (in Ev.-Luth. Kirchenzeitung *4/1956,* S. 79 f.) zurückgewiesen. Es kann aber zur Verdeutlichung des Anliegens von Hillerdal, das sich ja auch mit der Kritik *Ernst Wal/s, Karl Bartbs, Al/red de Quervains* und anderer an der »Theologie der Schöpfungsordnungen« berührt, vielleicht dienlich sein, darauf hinzuweisen, daß es hier nicht nur um die Frage der »Gesetzlichkeit«, sondern um die Gefahr einer »Isolierung des Gesetzes vom Evangelium- geht.

Es handelt sich dabei, kurz gesagt, um die Erkenntnis, daß es für den Christen keine Bindung an das Gesetz Gottes geben kann, für die nicht zugleich auch der Trost des Evangeliums, die Befreiung durch das verständnisvolle Mitleiden Christi gelten würde, - daß es kein Gebiet unseres Handelns gibt, auf dem wir der Rechtfertigung durch Christus nicht bedürften, wie es die Barmer Theologische Erklärung von 1934 formulierte. In Marrin Luthers »Freiheit eines Christenrnenschen«, *zugleich* »ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan«, aber auch »ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan- zu sein, sah die schwedische Theologie - schon vor 1933 — die verhängnisvolle »Isolierung des Gesetzes vom Evangelium« überwunden, die es etwa der deutschen» Theologie der Ordnungen« unter anderem ermöglichte, bestimmten menschlichen Rechtswirklichkeiten den absoluten character indelebilis »göttlicher Ordnungen- zuzuschreiben, die als solche allgemein und unmittelbar zu erkennen sein sollten. Man vergleiche hierzu z. B. *W. Künneths* These (in: Das Widerstandsrecht als theologisch-ethisches Problem, München 1954): »Eine Obrigkeit bleibt auch in ihrer entstellten Erscheinung noch Obrigkeit«, und dagegen etwa die des norwegischen Bischofs *Berggrav:* »Ohne Recht keine richtige Obrigkeit«, die er auf der Luth. Weltbundtagung in Hannover 1952 vortrug; die letztere durchaus übereinstimmend mit Conf. Aug. 16: »quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei- »daß *rechtsstaatliche Verhältnisse* Wohltaten Gottes seien«. — »Ordinatio Dei- bedeutet in CA 16 zweifellos nur »Anordnung«, »Verordnung Gott.es«. — (5. a. *Edmund Schlink:* Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach lutherischer Lehre. In: Theologische Aufsätze. Kaiser Verlag, München 1936.)

Die Überzeugung, daß »die Wirklichkeit des Rechts keine moralische Absolutheit besitzt«, kann geradezu als ein »Grundzug« der schwedischen Theologie bezeichnet werden, der sie zu grundsätzlicher Gegnerschaft gegen alle Versuche veranlaßt, dieser »Wirklichkeit des Rechts« — z. B. in der Frage der Obrigkeit — etwa auf dem Wege einer »Ordnungstheologie« eine »moralische Absolutheir« zu sichern. Es entspricht genau einem grundsätzlichen Bestreben der schwedischen Theologie, wenn der norwegische Jurist Prof. Dr. rheol. *[ohan B. Hygen* (In: Kristengemenskap, Heft *3/1955,* S. 101 f.) etwa ausführt: »Man kann in der heutigen >Rechtsinflation< an die Moral des Einzelnen appellieren oder durch Menschenrechtserklärung und Versuche zur Wiederbelebung alter

Naturrechtstheorien dem Recht moralische Absolutheit zu sichern suchen. Aber die Wirklichkeit des Rechts besitzt keine solche Absolutheit, Man kann nur Gesellschaft und Individuum im Verhältnis zu Gott als dem allein Absoluten relativieren, dann kann keines von ihnen Absolutheit auf Kosten des andern usurpieren.«

Die Entsprechung liegt hier nicht nur in der kritischen Haltung gegenüber jeder Naturrechtstheorie, die als ein weiterer, sehr bezeichnender »Grundzug« der schwedisch-lutherischen Staatslehre angesehen werden kann *(G. Törnvall* a. a. O. wirft gelegentlich sogar die kritische Frage auf, worin sich eine»Theologie der Schöpfungsordnungen« überhaupt noch von einer Naturrechtstheorie unterscheiden könne), sondern auch in einer unverkennbaren theologischen *Distanzhaltung* gegenüber der Welt des Rechts und der Rechtstheorien mit all ihren mannigfaltigen Möglichkeiten und Gegensätzen – einer Haltung, die durchaus der *Lutbers* entspricht, wenn er (in»Von weltlicher Obrigkeit«) schreibt: »Darum weiß ich kein Recht einem Fürsten vorzuschreiben, sondern will nur sein *Herz* unterrichten, wie das soll gesinnt sein in allen Rechten, Räten und Händeln.« – Es sieht nicht so aus, als hätte sich etwa *W. Künneth* in seinem Buch »Politik zwischen Dämon und Gott« mit seinen eingehenden Ausführungen über »die Notwendigkeit einer Geheimpolizei« und andere Fragen an diesen Grundsatz Luthers gehalten. - Jene »Distanzhaltung« bedeutet aber keineswegs, daß die schwedischen Theologen Recht und Staat ihrer »Eigengesetzlichkeic« überlassen wollten; sie ist vielmehr nur ein Ausdruck der bestehenden Bindung an Luthers Lehre von den beiden Regirnenten Gottes, dem geistlichen und dem weltlichen - und entspricht hier der überzeugung Luthers, daß die Welt nicht mit dem Evangelium, sondern nur mit dem Gesetz regiert werden könne.

In einer umfassenden Kritik der gesamten theologiegeschichtlichen Entwicklung des Luthertums seit Luther hatte schon *Ragnar Brings* großes Werk »Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie«, das bereits 1933 schwedisch erschien, auf die Gefährlichkeit einer eingetretenen »Spiritualisierung« hingewiesen, die »das Problem der Sozialerhik«, ja das der Ethik überhaupt, für die neu-lutherische Theologie »unlösbar gemacht habe«, Wenn nämlich die »religiöse Minderbewertung der Werke vor dem Glauben« in Luthers »sola fide« damit in Verbindung gebracht wird, daß man den Glauben einer »höheren«, »innerlicheren« Sphäre des menschlichen Wesens zuteilt und die Werke dann nur zu dem »äußeren«, »niedrigeren« Bereich der »bloßen Natur« rechnet, so wird man nicht nur dem Lurherschen Schöpfungsglauben nicht mehr gerecht, sondern kehrt damit auch zu scholastisch-katholischen Fragestellungen zurück. Die Beibehaltung der lutherischen »religiösen Minderbewertung der Werke« wird dann aber - d. h. nur unter *diesen* Umständen (pietistische »Welt«f1ucht!) - zu einer sittlichen Gefahr für die gesamte Verkündigung der evangelischen Kirche und für ihr ganzes Glaubensleben.

Von Luther ausgehend kam die neuere schwedische Theologie so auch zu einer grundsätzlich kritischen Einstellung gegenüber der unleugbaren Neigung des modernen, vor allem deutschen Luthertums zu einer ausgesprochen passiv-quietistischen, die sittliche Mitverantwortung in Frage stellenden Gehorsamshaltung im Staatsleben. Diese Kritik wurde auch auf den ökumenischen Zusammenkünften während der Anfangsjahre des »Dritten Reiches« deutlich ausgesprochen, aber von deutscher Seite vielfach überhört.

1937 erschien in Stockholm *Falke Holmstroms* kleine Schrift»Total stat och totalt kristendorn«. In ihr findet sich u. a. der bedeutsame Satz, daß die totalen Staaten in unserer »totalistischen«, ständig fortschreitenden Weltkultur sehr bald zu »kulturhistorischen Reliktenwerden würden. Ausgehend von den theologischen Erkenntnissen *R. Brings*, vor allem auch seiner Pietismuskritik, wurde in dieser Schrift im Hinblick auf die Unfähigkeit jeder bloßen »Ordnungstheologie«, der Staatsvergötzung wirklich seelsorgerlieh zu begegnen, der Versuch unternommen, dem totalen Staat ein »totales Christentum« als die einzige Möglichkeit zu seiner inneren und äußeren Überwindung gegenüberzustellen – d. h, ein Christentum, in dem die »verhängnisvolle Isolierung des Gesetzes vom Evangelium« aufgehoben ist zugunsten einer wirklichen, innerlich freien und

unmittelbaren Bindung des *ganzen* Menschen im Sinne Luthers an die *Welt* als Schöpfung Gottes und an die sachlichen Aufgaben des Christen in ihr. Es ist die »Hilfe Christi, gehorsam zu sein« (C.A. XX), um die es hier, ähnlich wie auch in der »Barmer Theologischen Erklärung«, geht.

Gustaf Törnvalls »Geistliches und weltliches Regiment bei Luther«, das ebenfalls von R. Brings Erkenntnissen theologisch bestimmt ist, erschien schwedisch im Jahre 1940 und hat schon im norwegischen Kirchenkampf 1941 eine gewisse Bedeutung erlangt und Bewährung erfahren. Gegenüber der von *Karl Barth* ausgehenden heutigen Kritik an Luthers »Regimentenlehre«, wonach sie zu einem Auseinanderfallen des christlichen Lebens in zwei völlig voneinander getrennte Bereiche führen müsse, ist es vielleicht angebracht, auf folgende Ausführungen in der Einleitung zu Törnvalls Buch zu verweisen: »Luthers Welt- und Gesellschaftsbild ist in hohem Grade geprägt von dem Gedanken an das Böse als an einen gegen die göttliche Macht kämpfenden feindlichen Willen ... Von diesem dualistischen Gesichtspunkt aus ist es also nicht möglich, eine eindeutige Bestimmung von Lurhers Regimentsbegriff zu geben ... Es ist nicht möglich, die Regimente ohne weiteres, so wie sie sind und im menschlichen Zusammenleben sich gestalten, zu akzeptieren.« (Vgl. dagegen oben Künnethl) »Entscheidend wird vielmehr, ob sie richtig gebraucht oder mißbraucht werden.« Sie werden mißbraucht, »wenn sie sich nicht der Herrschaft des göttlichen Wortes unterordnen ... Die Regimentenlehre dient-e bei Luther »in erster Linie dem Ziele, im Glauben eine Grenze für die Machtausübung der Regimente zu setzen. - An diesem letzteren Punkt tritt ein wichtiger Unterschied gegenüber der Lutherauffassung hervor, die der sozial-ethischen Richtung« (Tröltsch, Holl, auch P. Altbaus) »zugrunde gelegt worden ist. Die letztere hatte eine Tendenz, die weltliche Ordnung als ein in religiös-ethischer Beziehung mehr neutrales Gebiet zu betrachten, in dem das christliche Ethos einzusetzen hatte. Dagegen steht indessen bei Lurher die entscheidende Einsicht, daß auch die Regimente in den Kampf zwischen Gut und Böse gestellt sind und folglich auch aus diesem Gesichtspunkt beurteilt werden müssen ... Der zwischen dem Reich Christi und dem Reich des Teufels bestehende Gegensatz ist keineswegs über die Regimente gehoben, sondern ist mitbestimmend für die Beurteilung derselben ... Erst wenn die Regimente unter die Majestät des Evangeliums eingeordnet werden, stehen sie in ihrem legitimen Gebrauch« (5. 12/13).

Das von *K. Barth* kritisierte »Auseinanderfallen des christlichen Lebens in zwei völlig voneinander getrennte Bereiche«, das in der Tat geschichtlich eingetreten ist und von uns nicht geleugnet werden kann, wird auch von *Törnvall* klar gesehen, der es aber - wie *Bring* - auf die zum Pietismus führende, bis heute nachwirkende theologische Fehlentwicklung im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts zurückführt, dagegen es bei Luther selbst vermieden bzw. überwunden sieht.

Der vorher aus *Törnvalls* Einleitung angeführte, von der lutherischen Theologie Schwedens oft hervorgehobene »dualistisdie Gesichtspunkt« bei Luther — der »Gedanke an das Böse als an einen gegen die göttliche Macht kämpfenden feindlichen Willen« — ist es vor allem, auf den sich die entschiedene Kritik G. *Hillerdals* an der Position *Karl Barths* stützt, Es ist nicht dessen Versuch einer »christologischen« Begründung der Ethik an sich, den Hillerdal ablehnt - die neuere schwedische Theologie weiß sehr wohl, wie wir ja auch zu zeigen versuchten, um »die Hilfe Christi, gehorsam zu sein, gute Werke zu tun« usw. –, sondern es ist die Außerachtlassung der biblischen Erkenntnis, daß die Welt noch im argen liegt und der Sieg Christi über den Satan zwar errungen, der Kampf mit dem Bösen hier in dieser Welt jedoch noch nicht beendet ist - der Sieg Christi also nicht »objektiv« gegeben, sondern eine Sache der Hoffnung und des Glaubens für uns ist. Trotz des sich hieraus ergebenden theologischen Gegensatzes könnte aber doch die gemeinsame Bemühung um die überwindung der Gefahr einer »Isolierung des Gesetzes vom Evangelium«, d. h. die Bemühung um eine wirklich »evangelische«, um Luthers »Freiheit eines Christenmenschen« wissende Ethik, wie in der Vergangenheit so auch in der Zukunft wieder zu einer Annäherung und Verständigung der Gesprächspartner führen. Dies erscheint

wünschenswert vor allem auch im Hinblick auf die zwar gutgemeinten, aber doch bedenklichen Bemühungen innerhalb der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart, die theologischen Voraussetzungen jener überaus verhängnisvollen geistesgeschichtlichen Entwicklung, die zu dem entsetzlichen politischen Mißbrauch der »Theologie der Schöpfungsordnungen« durch den Nationalsozialismus geführt hat, jetzt noch einmal, wenn auch in veränderter Form, neu zu schaffen. Wir Deutschen haben aber allen Grund, etwa auch die entschiedene schwedische Ablehnung von Außerungen wie der überspitzten These *W. Elerts* (t), Röm. 13 sei »das Hohelied der Macht«, sehr ernst zu nehmen. Ein WOrt dagegen wie etwa dies von *Karl Bartb,* daß man »als Christ bereit sein müsse, für das, worum man Gott bittet, auch etwas zu tun« (in »Rechtfertigung und Recht« 1937; — wieviel hat uns dieser sein seelsorgerlicher Anruf in den Jahren der Verbrecherherrschaft bedeutet! –) dürfte bei den schwedischen Theologen durchaus Verständnis gefunden haben, jedenfalls wohl mehr als etwa die Meinung *W. Künneths* (in »Verkündigung und Forschung«, München 1956, S. 263), wonach gerade dies »dern Kirchenkampf eine echte pneumatische Qualität verliehene habe, daß in ihm die öffentliche Verantwortung der evangelischen Kirche »nur als Kampf der Weltanschauungen« durchgeführt wurde: es ist dies ja eine Meinung, die für die innerhalb der deutschen lutherischen Theologie noch immer anzutreffende verhängnisvolle »Spiritualisierung« typisch ist.

Pfarrer Karl-Heinz Becker *Oberammergau*

Die gleitende Arbeitswoche

von

WERNER STEINJAN

ARBEITSZEIT UND LOHNABKOMMEN[1]

»Zwisdien dem Arbeitgeberverband Eisen- und Stahlindustrie e. V. und der Industriegewerkschaft Metall für die Bundesrepublik Deutschland, Bezirksleitungen Essen, Hagen, Köln und Münster wird für den Bereich des Landes Nordrhein-Westfalen folgendes vereinbart (von hier an auszugsweise):

... H. *Arbeitszeit*

A. Vorstufe § 2: Die normale Arbeitszeit in der Woche wird im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen bis zum 31. 3. 1957 auf 48 Stunden zurückgeführt. Diejenigen Arbeitsstunden, die im Rahmen eines Schichtenplanes oder sonstwie betriebsnotwendig am Sonntag verfahren werden müssen, sind werktags abzufeiern; Notstandsfälle ausgenommen. B. Hauptstufe § 3 1. Mit Wirkung vom 1. 4. 1957 erhält § 2 Ziffer 1 des Rahmentarifvertrages für die Arbeiter vom 12. 1. 1952 folgende Fassung: »Die regelmäßige wöchentliche Arbeitszeit darf die Dauer von 45 Stunden nicht überschreiten.« C. Sonderfall § 4 5M- und Elektrostahlwerke sowie Blockstraßen erster Hitze. In Abweichung von § 2 bzw. § 3 darf die normale Arbeitszeit in der Woche im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen für a) SM-Stahlwerke, b) Elektrostahlwerke, c) die mit a) und b) in Verbund arbeitenden Blockstraßen, soweit diese in vollkontinuierlicher Arbeitsweise laufen (vgl. Protokollnotiz), 42 Stunden nicht überschreiten.

II!. *Löhne*

" .C. Sonderfall § 8 SM- und Elektrostahlwerke sowie Blockstraßen erster Hitze. Arbeiter in diesen Betriebsabteilungen erhalten, soweit auf vollkontinuierliche Arbeitsweise mit 42stündiger Arbeitszeit übergegangen wird (§ 4): 1. vor dem 1. 4. 1957 bis zum 31. 3. 1957 als Lohnausgleich für eine Arbeitszeitverkürzung von 48 auf 42 Stunden einen Zuschlag in Höhe von 14%

1. Von nun an »Tarifvertrag« genannt.

auf den Tariflohn nach dem Stand vom 1.10.1956 lt. anliegenden Tabellen; 2. nach dem 1. 4.1957 als Lohnausgleich für eine Arbeitszeitverkürzung von 45 auf 42 Stunden einen Zuschlag in Höhe von 8% auf den Tariflohn nach dem Stand vom 1. 4. 1957 lt. anliegenden Tabellen. 3. Sollte in einem späteren Zeitpunkt der Tariflohn infolge einer allgemeinen weiteren Arbeitszeitverkürzung erhöht werden, so ist der unter 2. bereits vorgeleistete Zuschlag für eine Arbeitszeitverkürzung bis zu 42 Stunden in voller Höhe anzurechnen ...«

Düsseldor], 21. 12. 1956 *Unterschriften*

Protokollnotiz: »Die Tarifpartner sind sich über folgendes einig: 1. Unter Betriebsabteilungen mit vollkontinuierlicher Arbeitsweise (vgl. § 4) sind die Abteilungen zu verstehen, die regelmäßig an 7 Tagen der Woche 168 Betriebs stunden der Woche verfahren. 2. Von dem übergang auf die vollkontinuierliche Arbeitsweise, die gemeinsam beantragt wird, sollen ausschließlich erfaßtwerden: a) SM-Stahlwerke, b) Elektrostahlwerke, c) die mit a und b in Verbund arbeitenden Blockstraßen. Beim übergang auf die vollkontinuierliche Arbeitsweise sollen für den einzelnen unter Berücksichtigung der technischen Gegebenheiten möglichst viele völlig arbeitsfreie Sonntage anfallen ... 4. Die Arbeitszeitverkürzung in der Eisen- und Stahlindustrie von Nordrhein-Westfalen soll möglichst echt zur Durchführung kommen.«

Düsseldor], 21. 12. 1956 *Unterschriften*

Arbeitszeit und Freizeit, als sich voneinander immer deutlicher abgrenzende Räume, sind erst ein Problem der neueren Zeit. Seit der industriellen Revolution wächst die Zahl der Arbeitnehmer, die fremdbestimmte und mechanische Arbeit zu leisten haben und daher eines Freizeitraumes bedürfen. Das gleiche gilt für den Schutz des Sonntags, an dem zwar in der Vergangenheit schon immer in verschiedenen Berufszweigen gearbeitet wurde (Haushalt, Landwirtschaft), ohne aber den Rhythmus der 7-Tage-Woche einfach außer acht zu lassen. Unnötige Arbeiten sollten jedenfalls nicht verrichtet werden (codex iuris canonici), Der gleichlaufende Rhythmus der Maschinenwelt dagegen drängt zur regelmäßigen und praktisch pausenlosen Arbeit. Hierin liegt der Unterschied zwischen Sonntagsarbeit im allgemeinen und gleitender Arbeitswoche oder vollkontinuierlicher Produktion. Die »normale« Sonntagsarbeit berücksichtigt den Feiertag. Es wird nur das Dringendste erledigt, das, was sich nicht aufschieben läßt. Die vollkontinuierliche Produktion kennt nur noch die wechselnden Schichten und eine unterschiedslose Arbeitsgestaltung an allen 7 Tagen der Woche. Die Arbeitspausen für den einzelnen können individuell von Werk zu Werk, ja von Betriebsabteilung zu Betriebsabteilung verschieden geregelt werden. Im häufig zitierten Fall der Hüttenwerke Oberhausen AG (HOAG) folgt nach jeweils 4 Schichten von je 8 Stunden mit 16stündigem Zwischenraum eine größere Pause von 48 Stunden. Damit verschieben sich die Pausen von Schichtenturnus zu Schichtenturnus (Früh-, Mittag-, Nachtschicht). Regelmäßige Einschnitte bilden für den Arbeiter nur noch die hohen Feiertage und der Urlaub.

Mit der zunehmenden Mechanisierung und Automatisierung ist das Interesse an dieser Arbeitsmethode gestiegen. Je geringer der Lohnanteil und je höher der Anteil der Kapitalkosten an den Gesamtkosten ist, um so unangenehmer machen sich Stillstandszeiten bemerkbar. In arbeitsintensiven Betrieben wie dem Kohlenbergbau (Lohnanteil über 50%) steht die Frage einer Einführung der gleitenden Arbeitswoche daher auch nicht zur Diskussion. Besonders deutlich erkennbar ist das Problem im Hafengewerbe, wo die hohen Liegekosten der großen Schiffe einen starken Druck zur vollkontinuierlichen Arbeitszeit ausüben (5 Ruhetage im Jahr!). Ähnliches gilt auch für die eisenschaffende Industrie. Der Lohnanteil liegt in den in Frage kommenden Stahlwerken bei etwa 12%. Investitionskosten von ca. DM 1200,- je Tonne Stahlkapazität per anno, eine Abschreibungszeit von 15 Jahren und Kapitalkosten von 9% waren offensichtlich der sehr reale Hintergrund bei den Verhandlungen um den Tarifvertrag.

Dabei ging es zunächst darum, die Arbeitszeit in den Stahlwerken allgemein auf 45 Stunden in der Woche zu senken. Daß vorher schon immer sehr viel länger als 48 Stunden gearbeitet wurde, ist bekannt. In den im § 4 genannten Werken betrug die Arbeitszeit durchschnitt-

lieh 53,3 Stunden in der Woche. Im 3-Schichten-Betrieb verfuhr der Arbeiter nach 6 Frühschichten am folgenden Sonntag in 2 Halbschichten entweder eine Früh- oder eine Mittagsschidir. danach 6 Mittagsschichten bis zum Samstag der 2. Woche um 22 Uhr. Darauf folgten ab Sonntag 22 Uhr 7 Nachtschichten bis zum 3. Sonntag 6 Uhr und von da an begann der »freie« Sonntag, nach dem am Montag 6 Uhr erneut die Frühschichten einsetzten. Eine solche Arbeitszeit, die praktisch keinen wirklichen Sonntag kennt, wird als unerträglich empfunden, wenn man bereits allgemein von der 45-Stunden-Woche und vereinzelt bereits von der 40-Stunden-Woche spricht. Die Unternehmer machten nun geltend, daß bei Einführung der 45-Stunden-Woche mit einer Arbeitsunterbrechung von Samstag mittag bis Montag früh wenigstens 1/6 der technisch möglichen Stahlproduktion ausfallen würde. Der gewünschte Lohnausgleich schien um so mehr in Frage gestellt, als zum Produktionsausfall auch schon zusätzliche Kosten für das Warmhalten und Warten der Ofen anzusetzen waren. Das Angebot lautete daher auf vollkontinuierliche Produktion bei einer Senkung der Arbeitszeit auf 42 Stunden in 4 Schichten.

Damit war für die Unternehmer eine Steigerung der Produktionszeit, verminderter Energieverbrauch durch Warmhalten der Ofen, geringerer Ofenverschleiß infolge von Temperaturschwankungen, bessere Stahlqualität (Ungleichmäßigkeit der ersten und letzten Schmelze) und daher eine ins Gewicht fallende Kostenersparnis verbunden. Für die Arbeitnehmer brachte die neue Regelung annähernd vollen Lohnausgleich. Für 42 Stunden Arbeit bekamen sie fast den gleichen Lohn wie für die frühere, überlange Arbeitszeit. Sie erhielten arbeitsmedizinisch endlich ausreichende Pausen, so daß sich Gesundheit und Arbeitsfähigkeit besserten. Schließlich erhielten sie im Falle der HOAG 9, nach neueren Schichtplänen 11 bzw. 13 Sonntage, die in die längeren Arbeitspausen fallen. Das ist eine eindeutige Verbesserung. Auf den ersten Blick erschien daher der Widerstand der Kirchen als unbegreiflich und es hat nicht an Anstrengungen gefehlt, ihnen die »Logik der Zahlen« nahezubringen.

Immerhin stand (und steht) der Neuregelung die geltende Rechtsordnung entgegen. Der § 105a der Gewerbeordnung nach der Fassung von 1891 verbietet Sonntagsarbeit für gewerbliche Arbeitnehmer. Nach dem § 105c können aber am Sonntag auch u. a. Reparaturarbeiten vorgenommen werden, soweit sie in der Woche nicht möglich sind. Weitere grundsätzliche Ausnahmen werden durch die Bundesratsbekanntmachung von 1895 und 1899 zugelassen. In den Stahlwerken durfte bisher am Sonntag zwischen 6-18 Uhr nicht produziert werden; Reparaturarbeiten waren aber gestattet. über diese Möglichkeiten hinausgehende Ausnahmen konnten (und können) nur mit Hilfe des § 28 der Arbeitszeitordnung von 1938 genehmigt werden und nur, wenn sie im »öffemlichen Interesse liegen«, Minister Hemsath (Düsseldorf) hat daher folgerichtig am 5. 3. 1957 im Zusammenhang mit dem § 4 des Tarifvertrages angekündigt, er werde »den beteiligten Hüttenwerken auf Antrag Genehmigungen erteilen«. Beide Sozialpartner scheinen angenommen zu haben, daß öffentlichkeit und zuständige Behörden eine juristisch problematische Konstruktion stillschweigend hinnehmen würden und einer Genehmigung des Tarifvertrages im Ganzen damit keine wesentlichen Hindernisse im Weg stehen würden. Im anderen Falle hätte ja der Tarifvertrag auf eine Neuregelung der Gesetzesmaterie Bezug nehmen und etwa davon sprechen müssen, daß in technisch begründeten Fällen einzelne Werke zur vollkontinuierlichen Arbeitsweise übergehen könnten. Im Tarifvertrag (§ 3c) wird davon aber wie von einer bereits bestehenden, rechtlich allgemein gültigen Regelung gesprochen.

Bei der Stellungnahme der Kirche ging es zunächst um die Frage: Was eigentlich macht Sonntagsarbeit überhaupt notwendig? Sonntagsarbeiten, die unmittelbar um des Menschen willen notwendig sind, vor allem also persönliche Dienstleistungen (Krankenpflege), müssen selbstverständlich gestattet sein. Darüber hinaus sind mittelbare technische Dienstleistungen in unserer industriellen Gesellschaft ebenfalls unentbehrlich (Lieferung von Wasser, Strom, Gas usw.). Das gleiche gilt für Ordnungs- und Sicherheitsdienste usw. Die Befriedigung sehr vieler Bedürfnisse wird aber nicht ohne weiteres als dringlich anerkannt werden, ja in vielen

Fällen kaum unbestritten bleiben. (Der Umfang des Ausflugsverkehrs; Sport- und Totozeitungen am Sonntagabend.) Es wird aber sehr schwer sein, geeignete Maßstäbe zu finden, obwohl hier bereits sichtbar die Vermischung mit wirtschaftlichen Interessen beginnt. Die Frage, was noch zu den berechtigten Interessen gehört, läßt sich also eindeutig nicht beantworten. Sonntagsarbeit kann schließlich in den verschiedensten Gewerben aus Gründen der Konkurrenz oder der Kapitalausnutzung sehr rentabel sein (siehe oben). Wenn also überwiegend wirtschaftliche (privat- und volkswirtschaftliche) Gründe für die Einführung der gleitenden Arbeitswoche in der Stahlindustrie maßgebend waren, besteht durchaus die Möglichkeit, daß auch andere Industrien mit der gleichen Begründung eine ähnliche Begünstigung fordern. Entsprechende Anträge liegen bereits vor, so daß die Bedenken der Kirche keinesfalls als unbegründet hingestellt werden können. Wenn erst einmal der sehr schwache Damm der Konventionen und einer vielfach durchlöcherten Rechtsordnung überspült wird, könnte es sehr bald kein Halten mehr geben. Es ist daher nicht zu Unrecht vom »Dammbruch« gesprochen worden. Damit wird man sich aber der Frage aussetzen müssen, ob ein gemeinsamer Feiertag überhaupt nötig ist; denn die Heiligung des 7. Tages ist keine einfache Selbstverständlichkeit. Sie kann geschichtlich erst für die Zeit der Seßhaftigkeit (Assyrien)" belegt werden und ist die Lebensordnung im wesentlichen agrarer Gesellschaften gewesen. Sie stößt offensichtlich auf Widerstände in der mobilen technischen Gesellschaft der Gegenwart, deren Zeitmaß vom Takt der Maschinen und Automaten bestimmt wird, die zur pausenlosen Produktion drängen. Der natürliche Rhythmus der agraren Welt verläuft konform zum Rhythmus des Menschen. Das ist in der vom Menschen sehr viel mehr bestimmten Industrie offensichtlich nicht der Fall.

Es ging daher zuerst um die humanitäre Begründung eines gemeinsamen Feiertages. Die fortschreitende Vereinzelung des Menschen in der modernen Massengesellschaft, die Mühe, persönliche Kontakte zu halten, findet einen Teil ihrer Begründung in der bereits vorhandenen Trennung von Wohnung, Arbeitsplatz, Schule und Erholungsstätten. Der geographische Zusammenhang im Lebensraum des einzelnen ist weithin verlorengegangen. Was geschieht nun, wenn zur räumlichen auch die zeitliche Zerrissenheit hinzukommt, die mit Schichtarbeit und Schichtunterricht bereits ihren Anfang genommen hat? Wird dann nicht die Schwelle zum instrumentalisierten Menschen überschritten, muß also nicht dringend der gemeinsame freie Raum auch heute freigehalten werden? Der Kirche ging es daher bei ihrem Widerstand gegen jeden weiteren Einbruch in den Raum des gemeinsamen Feiertages nicht allein um den Schutz der Gottesdienstzeit oder der feiernden Gemeinde, sondern ebensosehr darum, für alle Menschen einen gemeinsamen Tag freizumachen.

über diese humanitäre Begründung hinaus hatte aber die Kirche nach dem eigentlichen Wesen des Feiertages zu fragen. Zunächst ergab sich in der Diskussion sehr bald, daß die gemeinhin sehr häufig gebrauchte, lediglich gesetzliche Auslegung des Feiertagsgebotes jedenfalls für die evangelische Kirche unhaltbar ist. Das Neue Testament spricht sehr eindeutig davon, daß der Sabbat um des Menschen willen gemacht sei (Markus 2, 27) und daß es auch nicht auf bestimmte Tage ankomme (Kolosser 2, 16). Damit schied eine kompromißlose Ablehnung des Tarifvertrages aus, der ja für die Betroffenen zunächst einen für sie unerträglichen Zustand beseitigt. Hier konnte vom Boden des Evangeliums her freier gehandelt werden, als es der römisch-katholischen Kirche' nach legalistischem Verständnis möglich ist, und einer übergangslösung unter gewissen Bedingungen zugestimmt werden (Mülheimer 5-Punkteprogramm).·

Damit war aber nicht gesagt, daß eine solche individuelle Befreiung zur Pause bereits dem Wesen des Menschen gerecht werde. In dieser Frage ist verständlicherweise weder in der Heiligen Schrift noch bei den Reformatoren unmittelbar Rat zu finden, da die Situation des

2. Hdwb. d. Staatsw., 4. Aufl., Artikel »Arbeitszeit«, S. 892.

3. Denkschrift zur Frage der Sonntagsruhe und der Problematik der gleitenden Arbeitswoche. Arbeitsstelle für Betriebsseelsorge. Hattingen, März 1957.

4. Die gleitende Arbeitswoche. Denkschrift des Sozialethischen Ausschusses der Evgl. Kirche im Rheinland. März 1957, S. 36.

Menschen in der industriellen Gesellschaft nur sehr begrenzt mit früheren Zuständen vergleichbar ist. Luther sieht den Feiertag nur als notwendige Pause »für den gemeinsamen Haufen«. Der »verstandige und gelehrige Christ« braucht eine solche Regelung nicht (ähnlich auch Ca1-vin)." Im übrigen ging es damals darum, die allgemeine Arbeitsscheu und Faulheit zu überwinden." Für unsere gegenwärtige Situation findet man Anhaltspunkte bei K. Barth,? dem man allerdings in seiner Ablehnung der humanitären Seite nicht folgen kann, und vor allem bei A. de Quervain."

Im Feiertag können wir in Jesus Christus die Souveränität der Entscheidungen wiedergewinnen, das heißt, uns von der selbstbezogenen Zweckbestimmtheit des Menschen lösen. Er gibt uns die Chance, freizukommen von dem ständigen »um zu« unseres Lebens, das von der Arbeitswelt ausgehend, auch unsere freie Zeit erfaßt. Zweifelsohne ist eine solche Loslösung auch individuell denkbar; sie kann im Gebet selbst inmitten eines turbulenten Geschäftslebens gegeben werden. Bei einer realistischen Einschätzung des Menschen wird man aber aus einer solchen Möglichkeit kein System machen dürfen; dazu sind wir zu sehr Gefangene unserer eigenen Erfolge, die uns zu immer neuer Geschäftigkeit treiben. Eine bloße Arbeitspause, losgerissen von einem bisher immer noch wirkenden Feiertagsrhythmus, gerät sehr schnell in Gefahr, in den Kreislauf unserer Nützlichkeiten eingespannt zu werden und damit nicht die große Befreiung von Zwang und Anspannung zu sein. Getragen von einer dankenden, fröhlichen Feiertagsgemeinde lösen wir uns ohne eigene Anstrengung vom Arbeitstakt der Woche. Das ist keine Leistung, sondern ein Geschenk, und darum geht es. Im normalen Ablauf unserer Arbeitspause, bis hin zur Urlaubsgestaltung durch eine tüchtige Freizeitindustrie, geht der Raum, in dem man »aufatmend einen Tag dankbarer Freude feiert«, leicht verloren. Tatsächlich sind die Mächte der Betriebsamkeit schon sehr weit in den Feiertagsraum vorgedrungen; denn es handelt sich ja nicht nur z. B. um die 1 Million von 6 Millionen Arbeitnehmern in Nordrhein-Westfalen, die bereits Sonntagsarbeit zu leisten haben, sondern um die Ausstrahlungen, die von dieser Geschäftigkeit auch auf die anderen übergehen.

Der Tarifvertrag ist nun seit dem 1. 4. 1957 in Kraft. Wenn wir anerkennen, daß der gemeinsame Feiertag seinen Platz auch in der Industriegesellschaft unserer Zeit hat, werden wir jetzt darauf zu achten haben, daß die Begrenzungen eingehalten werden (§ 4, sowie Protokollnotiz), daß der Vertrag nicht von anderen Industrien als Begründung für eigene Anträge auf Einführung der gleitenden Arbeitswoche gebraucht wird und Technik und Organisation eingesetzt werden, um zu einer besseren Lösung zu kommen (Mülheimer 5-Punkteprogramm).9 Die Angriffe auf den Sonntag werden nach Abschluß dieser 1. Phase nicht aufhören, sondern im Verlauf einer voranschreitenden Automation eher zunehmen. Wir verdanken aber dem Tarifvertrag zweifelsohne, daß er uns zu einer theologischen, soziologischen und rechtlichen Neubesinnung über die Institution des Sonntags gezwungen hat und zwingt, zu der es nach dem Stand der Entwicklung höchste Zeit war.

Dip!. Volkswirt W. Steinjan Velbm (Rld.), Bahnhofstr.8

5. Zitat nach A. de Quervain; Die Heiligung. Ethik, 1. Teil. Zollikon-Zürich, 1942, S. 358.
6. F. Lütge: Deutsdie Sozial- und Wirtschaftsgeschiehre. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1952, S. 273 ff.
7. K. Barth: Die kirchliche Dogmatik IH/4, S. 51 ff.
8. A. de Quervain: Heiligung a.a.O, und Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum. Ethik, H. Teil, Bd.3. Zollikon-Zürich, 1956.
9. Inzwischen ist beim Bundesministerium für Arbeit ein Beirat gegründet worden, der seine Arbeit Ende Juni aufgenommen und zugleich die Gründung von vier Unterausschüssen beschlossen hat, die ebenfalls noch im Juli oder August zu arbeiten beginnen werden. In sämtlichen Gremien ist auch die Evangelische Kirdie mit Fachleucen vertreten.

Bibliographie: Psychologie, Medizin, Seelsorge

1. Psychologie

Affemann, Rudol]: Psychologie und Bibel. Sturtgart: Klett 1957. 126 S., 13,50 DM.

Arnold, Wilhelm: Person, Charakter, Persönlichkeit. Göttingen: Verl. f. Psychologie 1957. 400 S., br. 32,80 DM, Lw. 36,80 DM.

Bertrand, jean: L'Energie spirituelle et la desrinee humaine, existentialisme et psychopathologie, Niee Dervyl 1956. 336 S., 795 Hrs.

Bodamer, joachim: Der Mann von heute. Seine Gestalt und Psychologie. Stuttgart: Schwab 1956. 230 S., 12,80 DM.

Boss, Medard: Psychoanalyse und Daseinsanalytik. Bern und Stuttgart: Huber 1957. 155 5., 14,80 DM.

Caplan, G. (Hrsg.): Emotional Problems of Early Childhood. London: Tavistok 1956. 455 '5., 2 £ 2/-s.

Choisy, Maryse: Le chretien devant la psychoanalyse. *Paris: Téqui* 1955. 216 5., *600 Hrs.*

Dempsey, Peter j. R.: Psydioanalysis, Catholieism. Cork: The Mereier Press 1956, 209 5., 3$.

Der Mensch zwischen dem unendlichen Großen und den unendlich kleinen Dingen. München: Bruckmann 1956. 613 5., Lw. 23,80 DM.

Eng, Helga: The Psychology of Child and yourh Drawing. London: Routledge & Kegan Pau11956. 42/-s.

Erdilyi, Michael: Einführung in die Wirtschafts- und Betriebspsychologie. Göttingen: Verlag für Psychologie 1955. 300 5., 28,80 DM.

Eysenck, Hans [ürgen: Wege und Abwege der Psychologie. Hamburg: Rowohlt 1956. 192 S., 1,90 DM.

Federn, Paul: Ichpsychologie und die Psychosen. Stuttgart; Huber 1956. 368 5., 29,50 DM.

Freud, Anna: Einführung in die Psychoanalyse für Pädagogen. 3. Auf!. Bern und Stuttgarre Huber 1956. 1005., 14,50 DM.

Friedmann, Georges: Psychoanalyse und Soziologie. Diegenes 1957/14-15, S. 255-277.

Fromm, Erich: Märchen, Mythen und Träume. Zürich: Diana 1957. 247 S., 11.20 sfr., geb. 14.25 sfr.

Hamlyn, D. W.: The Psychology of Perceprion. London: Routledge & Kegan Pau11957. 12/s. 6 d.

Heiß, Robert: Allgemeine Tiefenpsychologie. Bern und Stuttgarre Huber 1956. 371 5., 29,80 DM.

Holzschuher, Ludwig von: Praktische Psychologie. 2. Auf!. Seebruck: Heering 1955. 771 5., Lw. 33,- DM.

Klages, Ludwig: Vom Wesen des Bewußtseins. 4. verbess. Auf!. München: Barth 1955. 87 5., 7,50 DM.

Kretschmer, Wolfgang: Rückblick auf die Tiefenpsychologie. Universitas 1956/12, S. 1279-1286.

Me. Allister, [osepb B.: Psychoanalysis and Morality, New Scholast. 1956, S. 310-329.

Meili, G.: Das Bild des Menschen in der Vorstellung und Darstellung des Kleinkindes. Bern: Huber 1957. 136 5., 12.60 sfr.

Müller, Karl E.: Einführung in die allgemeine Psychologie. Stuttgart: Enke 1956. VIII, 246 5., 9,40 DM.

Petzelt, Al/red: Kindheit - Jugend - Reifezeit. 2. Auf!. Freiburg: Lambertus 1955. 271 5., 12,80 DM.

Raback, A. A.: Present - Day Psychology. London: Peter Owen 1956. 995 5., 30/-s.

Remplein, Heinz: Psychologie der Persönlichkeit. 2. Auf!. München, Basel: Reinharde 1956. 684 5., 22,- DM.

Sehleyel, Willhart S.: Körper und Seele. Stuttgart: Enke 1957. *VII, 180 S.,* geh. 17,- *DM, Lw.* 19.50 DM.

Seifert, Friedrieh: Tiefenpsychologie. Düsseldorf, Köln: Diederichs 1955. 3265., Lw. 17,50 DM.

Stum per, Ernest: Triebstruktur und Geisteskrankheiten. Bern und Stuttgart: Huber 1956. 159 5., 19.80 DM.

Szondi, Leopold: Heilwege der Tiefenpsychologie. Bern und Stuttgart: Huber 1956. 188 5., 18.- sfr,

Thomae, Hans (Hrsg.): Die Periodik im kindlichen Verhalten. Göttingen: Verlag f. Psychologie 1957. 154 5., 7.80 DM.

Tumlirz, Otto: Anthropologische Psychologie. 2. Auf!. München, Basel: Reinhardt 1955. 469 5., kart. 17,— DM, Lw. 19,50 DM.

Wellek, Albert: Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie. Bern: Francke 1955. 258 5., 21.50 sfr.

Zulliger, Hans: Bausteine zur Kinderpsychotherapie und Kindertiefenpsychologie. Bern und Stutrgartt Huber 1957. 250 5., 24,80 DM.

2. Medizin

Baeyer, Walter von: Der Psychiater und sein Patient. Universitas 1956/10. S. 1033-1042.

Binswanger, Ludwig: Der Mensch in der Psychiatrie. Pfullingen: Neske 1957.1005.,8,- DM.

Bodamer, joaehim: Gesundheit und technische Welt. Stuttgart: Klett 1955. 270 5., 14,50 DM.

Dennemark, Hans-Gerhard: Der Selbstmord als medizinisch-theologisches Problem. Universitas *195611,* S. 65-70.

Dunbar, Flanders: Deine Seele — Dein Körper. Psychosomatische Medizin. Frankfurt a. M.: Verl. Das goldene Vließ 1955. 207 5., 1,90 DM.

Groner, [ose] Fulko: Die sittliche Problematik der Psychochirurgie, Hochland 48/2, S. 142-154.

Gruber, Georg: Arzt und Ethik. 2. Auf!. Berlin: de Gruyter 1956. 89 5., 6,80 DM.

Hartmann, Fritz: Der ärztliche Auftrag. Göttingen: Musterschmidt 1956. 240 5., 12,80 DM.

Hauff, Wolfram von: Das Problem der Euthanasie. Neuffen: Sonneweg-Verl. 1956. 19 5., 0,50 DM.

Healy, Edwin F. St.. Medicial Ethis. Chicago: Loyola University Press 1956. XXII, 440 5., 6$.

[ores, Arthurt Der Mensch und seine Krankheit. Stuttgarr: Klett 1956. 173 5., 12,80 DM.

Kleist, K. (Hrsg.): Richter und Arzt. München und Basel: Reinhardt 1956. 239 5., 12,- DM.

Reimer, Erwin: Krankheit und Gesundung. Berlin-Dahlem: Lettner 1956. 256 5., 16,80 DM.

Schöllgen-Dobbelstein (Hrsg.): Gegenwartsfragen der Psychiatrie. Freiburg: Herder 1956. X, 310 5., 19,80 DM.

Thielicke, Helmut: Der Arzt und die Wahrheit. Universitas 1957/5, S. 449-458.

Weizsäcker, Viktor von: Pathosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 405 5., 19,80 DM.

Woltereck, Heinz: Das Alter ist das zweite Leben. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1956. 234 5., 13,80 DM.

Zeldenrust E. L. K.: über das Wesen der Hysterie. Basel, New York: Karger 1956. 164 5., 22.80 sfr,

3. Seelsorge

Arnold, Franz Xaver: Seelsorger aus der Mitte der Heilsgeschichte. Freiburg: Herder 1956. 235 5., kart. 12,50 DM, Lw. 14,80 DM.

Barkrekow/DanelllEkström: Bibel - Bekönnelse — Ämbete. Stockholm: Svensker Diakonistyrelses Bokförlag 1955. 138 5., 6.50 Skr,

Bernet, Walter: Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung. Bern und Stuttgart: Haupt 1955. 223 *5., 13.80* sfr.

Bitter, Wilhelm (Hrsg.): Vorträge über die Wandlung des Menschen in Seelsorge und Psychotherapie. Göttingen: Verl. f. medizin. Psychologie 1956. *329 5.,* Lw. 11,80 DM.

Böhme, Wolfgang: Beichtlehre für evangelische Christen. Stuttgart: Evang. Verlags werk 1956. 110 5., 6,80 DM.

Froboese-Tbiele, Felicia: Träume - eine Quelle religiöser Erfahrung? Göttingern Vandenhoeck & Ruprecht 1957. 188 5., 14,80 DM.

Gruehn, Werner: Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster: Aschendorff 1956. XIV, 590 5., br. 27,90 DM, Lw. 30,- DM.

Hild, S.: Psychotherapie und Seelsorge. Wege zum Menschen 1956/10, S. 289-297.

[anse de fong, A. L.: Psychologische problemen rondom de zielszorg. Gereformeerd theologisch tijdschrift 1956/1.

Miegge, G.: Psychologie et rheologie. Protestantesimo 1955/4.

Olt, R.: Approach to the Psychology of Religion. Boston: Christopher Publishing House 1956. 183 5., 3$.

Renscb, Adelheid: Zum Gespräch zwischen Psychotherapie und Seelsorge. Monatsschrift für Pastoraltheologie 1956/9, S. 367-373.

Schunn, Viktor: Seelsorge in einer neuen Welt. Salzburg: O. Müller 1957.3685.,94.- S.

Sierskma, F.: De religieuse Projectie. Delft: W. Gaade 1956. 247 *5.,* 5.90 MI.

Stern, Karl: Die dritte Revolution. Psychiatrie und Religion. Salzburg: Müller 1956. 232 5., 75.- S.

Bemerkungen des Schriftleiters

Die Frage, die der Vizepräsident des Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, G. *Stratenwerth,* im ersten Aufsatz dieses Heftes behandelt, gehört ohne Zweifel zu den drängendsten der Gegenwart. Der Beitrag unseres Mitarbeiters]. C. *Bennett,* Professor am Union Theological Seminary in New York, zeigt vor allem, wie nüchtern amerikanische Theologen heute das Verhältnis von Christentum und Demokratie beurteilen. Der Literaturbericht von *K. H. Becker* über Schweden wird dies gut ergänzen. Der Aufsatz von *Prof. de Graaf,* Utrecht, läßt die Frage nach dem sowjetischen Staat zurücktreten hinter der Frage, was in der UdSSR eigentlich unter Moral verstanden wird. Wir haben dem als Dokument ein Beispiel sowjetischer theoretischer Ethik beigefügt. - *W. Steinjans* Kommentar zur gleitenden Arbeitswoche konnten wir seiner Aktualität wegen nicht auf ein späteres Heft verschieben (in das er an sich besser gepaßt hätte); aus dem gleichen Grunde haben wir den Abdruck von Diskussionsbeiträgen zu *H. Schelskys* Aufsatz in H. 4 sowie die übliche Buchbesprechung zurückstellen müssen.

W. Schweitzer

Unter welchen Bedingungen ist evangelische Ethik möglich?

von

GUNNAR HILLERDAL

Für die Funktion der evangelischen Predigt ist das Bestreben charakteristisch, die Botschaft eines einmal gegebenen Bibeltextes auszulegen, ja, überhaupt das Weiterführen der urchristlichen Verkündigung an neue Generationen in allen Zeiten. Dieser Predigt entspricht eine kerygmatisch (d. h. am Kerygma, der Botschaft der Bibel) ausgerichtete Theologie, die die Problematik des Erklärens und Auslegens, kurz gesagt, die die hermeneutische Frage in all ihren Formen in den Vordergrund rückt. Die Zielsetzung der kerygmatisch ausgerichteten Theologie könnte man wohl am besten negativ so formulieren, daß sie die Verkündigung und die anderen Formen der zeitgenössischen kirchlichen Tätigkeit kritisch sichtet. Positiv formuliert könnte man sagen, daß es das Ziel der kerygmatischen Theologie ist, Richtlinien für die heute bestmögliche Auslegung der neutestamentlichen Botschaft anzugeben. Die kerygmatische Theologie geht niemals selbst in Predigt über, aber sie strebt danach, das zu analysieren, was erforderlich ist, wenn der Inhalt der Texte und überhaupt der Nerv der neutestamentlichen Botschaft heute zu seinem Recht kommen soll.

Unter welchen Bedingungen ist da eine kerygmatisch ausgerichtete Ethik möglich? Wir wollen zunächst die Problematik aufzeigen, die mit dieser Fragestellung verbunden ist.

Zur Aufgabe der Predigt - das Wort in seiner weitesten Bedeutung als Weiterführung der christlichen Botschaft verstanden - gehört neben der Proklamierung des Wortes vom Kreuze auch eine fortlaufende Unterweisung über die Konsequenzen dieser Versöhnungstat Christi hinsichtlich des steten Lebenswandels. Das Neue Testament enthält deshalb Gebote und Ermahnungen in imperativischer Form, welche angeben, wie ein Jünger Jesu leben soll. Paulus spricht zusammenfassend von dem Wandel, »würdig der Berufung«, welche die Jünger erhalten haben (Eph, 4, 1), von einem Wandel, der »würdig dem Evangelium Christi« (Phil. 1, 27), »würdig dem Herrn« (Kol. 1, 10), ja, »würdig vor Gott« (1. Thess. 2, 12) ist, und wie Jesus gibt Paulus ein um das andere Mal in seiner Eigenschaft als Apostel Unterweisung. Gebot und Imperativ, die in bezug darauf gegeben werden, bedrohen nicht die Freiheit der Kinder Gottes und die Befreiung in Christus, sondern sie haben vielmehr das Bewahren dieser Freiheit zum Ziel. Die ethische Unterweisung, die in der Form der Paränese erfolgt, und die die Kirche in ihrer fortgesetzten Verkündigung erteilen soll, tut dem Evangelium keinen Abbruch. Das »Christus für dich« des Evangeliums stellt den Menschen vor eine neue Lebensmöglichkeit. Die Paränese zeigt, wie der Weg des neuen Lebens im ständigen Zusammenleben mit den Mitmenschen abgesteckt werden kann.

Als Ausgangspunkt wollen wir ausdrücklich festlegen: Wenn die Kirche ihrer Missionsaufgabe treu bleiben will, so gehört wie in neutestamentlicher Zeit zur Proklamierung des

Evangeliums die Unterweisung der Menschen über »Christi Befehl- (Matth. 28, 18 ff.) hinzu. Soweit dürfte alles klar sein", Aber erst mit dieser Feststellung beginnt die eigentliche Problematik, und eine Reihe schwerer Fragen häufen sich. Prinzipiell aber können sie, wie mir scheint, einer der beiden folgenden Problemgruppen eingeordnet werden:

1. Ist die neutestamentliche Ethik überhaupt so eindeutig, daß wir wissen, was die christliche Verkündigung anzustreben hat, so daß wir sie heute und in kommenden Zeiten applizieren und auswerten können?

2. Kann man überhaupt wissenschaftliche Kriterien finden für die Anwendung der neutestamentlichen Gebote, der Imperative oder der Wertungen auf die jeweils gegenwärtigen Verhältnisse?

Im folgenden werden wir die beiden Fragestellungen näher beleuchten und werden versuchen, sie aus einem methodischen Aspekt heraus zu analysieren.

---

1. Schon an diesem Punkt — gerade am Ausgangspunkt jeder kerygmatischen Ethik — zeigt sich bei gewissen Typen von Theologie eine Unsicherheit. Hierher gehört vor allem die Tradition, die mit *Fr. Naumann* nicht nur gewisse Formen einer »Eigengeserzlichkeit« innerhalb der Sozialethik konstatiert, sondern sie auch prinzipiell bejaht. Eine spezifische Lutherdeutung, welche einseitig »ratio« im weltlichen Regiment als normgebend behauptet, steuert nach der gleichen Seite. Einflüsse von der Existenzphilosophie scheinen jedenfalls auf dem Gebiet der Sozialethik ähnliche Konsequenzen mit sich zu führen. Außerdem scheint oft eine Furcht vor theokratischen Tendenzen vorzuliegen, zu denen, wie man meint, eine kerygmatische Ethik führen müsse; eine Furcht, die davon abhält, die hierher gehörende Problematik zu durchdenken. Als Ergänzung zu der fortlaufenden Darstellung kann als Antwort auf diese Typen von Einwänden folgendes gesagt werden.

   Luthers Lehre über die Vernunft wird dann unrichtig gedeutet, wenn man nicht das klare Moment der Inkarnationstheologie beachtet, das mit derselben verbunden ist. Luther spricht gewiß zuweilen ohne Vorbehalt über die »ratio« als die für den Christen wegweisende Instanz hinsichtlich der Werke »coram hominibus«, Man muß jedoch, um seiner Anschauung gerecht zu werden, die Dialektik beachten, die sich bei ihm zwischen der Vernunft im Allgemeinen, die auch einmal grob irren kann, und zwischen dem, was er manchmal (z. B. WA 40, I, *412,20)* des »Glaubens Vernunft« nennt, vorfindet. Diese Vernunft des Glaubens kann am einfachsten so beschrieben werden, daß sie an gewissen entscheidenden Punkten durch das Wissen von Christus eine neue Auffassung von den Dingen bekommt. Es ist auch richtig, daß Luther vom Schöpfungsgedanken aus, d. h, vor allem durch den Gedanken von Gottes ständig andauernder Neusdiöpfung aus, sagen kann, daß die Heiden viele Sachen besser ausführen können als die Christen. Man kommt aber gewaltig auf Abwege, wenn man nicht beachtet, daß Luther selbst, diesen Aussagen zum Trotz, ethische Anweisungen in freiem Anschluß an die Paränesen gibt: Wie Christus gedient hat, so soll auch ein Christ dienen usw. Zur ganzen Problematik bei Luther vgl, meine Arbeit »Gehorsam gegen Gott und Mensdien«, Göttingen 1955, bes. S. 81 /f., 289 /f.

   Zur Kritik der von der Existenzphilosophie einseitig beeinflußten Theologie, die in großem Ausmaß das Gefühl für das Handeln der Kirche als einer Gesamtheit verloren hat, vgl, *A. N. Wilder,* Kerygma, Eschatology and Social Ethics, in der Festschrift für C. H. Dodd, The Background of the New Testament and its Eschatology, Cambridge 1956, bes, S. 519 /f.

   Was das Risiko einer Theokratie angeht, dürfte ein Hinweis auf Luther genügen. Wie bekannt, war er niemals in Zweifel, wenn *es* galt, die urchristlichen Wertungen auf die Zeitverhältnisse anzuwenden. Seine ganze Lehre vom weltlichen Regiment, sein Auftreten im Bauernkrieg, im Krieg gegen die Türken, bei der Frage nach dem Recht der evangelischen Fürsten zum Widerstand gegen den Kaiser, im Falle eines Religionskrieges geben Belege zur Sache. Und doch ist bei ihm die Grenze zur Theokratie klar gezogen. Es gilt mit der Tatsache Ernst zu machen, daß die christologisch gefärbte Ethik des Neuen Testamentes VOn einer Inkarnations- und Versöhnungstheologie geprägt ist, welche sowohl an die Ethik der natürlichen Ordnungen anknüpft als sie auch umgestaltet. Dies geschieht, indem die letztere, welche ganz von der Vernunft geregelt wird, in das scharfe Licht des einbrechenden Gottesreiches gestellt wird.

Für das Studium der Bibeltheologie muß eine deskriptive Methode angewandt werden. Das schließt den Versuch ein - wenn wir uns an die Ethik halten –, das neutestamentliche Ethos durch einen Hinweis auf die tragenden Motive, die zentralen Gedanken zu verstehen, auf die sich die mehr zufällige und periphere Unterweisung aufbaut. Die Methode ist die gleiche, welche bei ideengeschichtlich-humanistischen Untersuchungen überhaupt angewandt wird, z. B. bei der Erklärung philosophischer Texte, welche zusammen ein Gedankensystem darstellen. Der Unterschied zwischen der theologischen und ideengeschichtlich-humanistischen Untersuchung liegt nicht auf der methodischen Ebene. Während die ideengeschichtlich-humanistische Forschung einen Zweck in sich selbst hat, d. h. eine geschlossene Aufgabe hat, welche mit der Deskription als solche zu Ende ist, hat die Bibeltheologie aber zugleich die wichtige Funktion, Ausgangspunkt für die systematische Theologie zu sein, welche unter Anleitung der bibeltheologischen Ergebnisse für unsere Zeit darlegen soll, was Inhalt des christlichen Glaubens und des christlichen Ethos ist. Auf die besondere Problematik, die damit auftaucht, kommen wir noch zurück. Hier stellen wir wieder fest, daß die Erforschung des neutestamentlichen Ethos, als ein Glied einer bibeltheologischen Untersuchung, dieselben Schwierigkeiten zu meistern hat – aber prinzipiell keine anderen - wie diejenigen, die bei der Erforschung jeder ideengeschichtlichen Schriftgruppe entstehen. Die Auslegung wird zunächst von der Kenntnis abhängen, die ein Forscher von der Zeit und der Situation hat, während derer der betreffende Text geschrieben wurde. Die größte Schwierigkeit dürfte aber sein, soweit als möglich von den persönlichen Voraussetzungen des Beobachters zu abstrahieren und den Stoff sprechen zu lassen. Das ist etwas, was alle ideengeschichtliche Forschung zu einem fortlaufenden Gespräch zwischen Forschern zwingt und gegenseitige Kritik erforderlich macht. Man kann sagen, daß die Schwierigkeit in einem anscheinend unvermeidlichen Moment des Beurteilens, in einer persönlichen Stellungnahme zu Deutungsfragen liegt, bei denen der Stoff verschiedene Möglichkeiten offenzulassen scheint.

Eine besondere Schwierigkeit kann für die Bibeltheologie in dem Umstand liegen, daß der biblische Kanon verschiedene Muster bzw. Schattierungen einer traditionell einheitlich verstandenen christlichen Ethik enthält. Dieses ist jedoch eher ein observandum als eine eigentliche Unebenheit auf der Ebene der Bibeltheologie: Wenn dies der Fall ist, so muß die deskriptive Darstellung natürlich das Verhältnis offen darlegen. Vor gleichartiger Fragestellung - wenn sich Unebenheiten oder sogar Widersprüche innerhalb ein und desselben Systems feststellen lassen - steht mit Notwendigkeit jede ideengeschichtliche Forschung. Die Anzahl der Verfasser - ob es sich nun um einen oder mehrere handelt - hinsichtlich des Materials, das untersucht werden soll, spielt hierbei keine Rolle.

Im Rahmen der Bibeltheologie wird die deskriptive Aufgabe darin bestehen, die Art der Verkündigung, welche im Neuen Testament vorliegt, zu verdeutlichen. Ohne daß hier, im Rahmen dieser prinzipiellen methodelogischen Studie, der Anspruch auf eine zufriedenstellende oder abgeschlossene Charakterisierung dieser Verkündigung erhoben werden soll, will ich folgende Punkte hervorheben, welche einer besonderen Beantwortung wert sind.

Von diesen Punkten ist der erste von besonderer Bedeutung für die methodologische Frage:

a) Es steht fest, daß das Neue Testament sowohl *den Charakter einer einheitlichen Botschaft wie auch den einer Vielstimmigkeit* hat, welche zahlreiche untereinander verschiedene Aspekte derselben Botschaft in sich birgt.

b) Die Einheitlichkeit ist in erster Linie in der *Christologie* zu suchen, und zwar in der Proklamation dessen, daß Jesus der Christus, der Heiland der Welt, ist. Was die Ethik betrifR, gilt hier dementsprechend die Aufforderung zur Jüngerschaft und zu einem Wandel, welcher dem Evangelium Christi würdig ist.

c) Weiterhin ist das Neue Testament durchgehend von einer für das Neue Testament selbst eigentümlich *eschatologischen (auf die "letzten Dinge« bezogenen) Betrachtungsweise* charakterisiert. Für die Ethik ist die Verbindung von Eschatologie und Ethos ein wichtiges observandum.

d) Außerdem ist das Neue Testament durch den Gedanken charakterisiert, daß Jesus das neue Gottesvolk beruft. Eine *ekklesiologische (auf die Kirche bezogene) Betrachtungsweise* tritt besonders in einigen Schriftgruppen deutlich hervor. Wichtige, jedoch schwer zu bestimmende Konsequenzen für die Ethik folgen hieraus.

In aller Kürze sollen die erwähnten Punkte hier entfaltet werden.

Einheitlichkeit und Vielstimmigkeit geben dem Neuen Testament offenbar das Gepräge. Die These der Einheitlichkeit, die durch das Faktum markiert wird, daß die einzelnen Schriften im Kanon, dem »Maßstab«, zusammengestellt wurden, wird dadurch begründet, daß jede einzelne Schrift von ein und demselben Geschehen ausgeht und entweder davon berichtet oder dasselbe auswertet. Es gibt im übrigen auch Übergänge zwischen den beiden Typen, welche am deutlichsten in den Evangelien bzw. in den Briefen hervortreten, so daß man oft am besten von einem Sowohl-Als-auch reden müßte, obwohl der Akzent entscheidend bei einem der beiden Punkte liegt. Das Geschehen, von dem die Rede ist, ist das Einbrechen des Reiches Gottes und das Auftreten des Messias, des Heilandes der Welt. Was die an und für sich sehr verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes zusammenbindet, ist die Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus Christus. Daß Jesus der Christus ist, das ist der gemeinsame Gedanke aller Schriften im Kanon. Von diesem gemeinsamen Grundgedanken aus arbeiten sich dann die verschiedenen Verfasser in getrennten Richtungen vor, um darzulegen, wie es sich an dem einen oder anderen Punkt im Lichte der neuen Wirklichkeit und Lebensmöglichkeit verhält, zu der Christus berufen hat. Dabei liefert jeder Verfasser auch einen Beitrag zu der Beschreibung des diristlichen Ethos.

Christologie - die frohe Botschaft, daß Christus gekommen ist, daß Jesus der Christus ist - ist der wichtige gemeinsame Grundzug in allen Schriften des Kanons. Der Christusglaube ist in den Briefen der selbstverständliche Ausgangspunkt für die Ethik. Besonders die Pararіesen bei Paulus weisen ständige Variationen dieses Themas auf. Der Christ soll um Christi willen lieben, des Herrn wegen dienen und alles tun, als gälte es dem Herrn. Der Christ soll in Christus, durch Christi Kraft einen Wandel führen, der der Freiheit würdig ist, die er erhalten hat. »Nidit nur aus Furcht vor dem Herrn, und nicht nur für den Herrn, wie Paulus auch in echt jüdischer Fassung schreibt, soll es geschehen, sondern

'ἐν κυρίω', im Herrn, womit das neue Sein der Christen als Menschen, die durch Christus in die Reich-Gottes-Welt hineinbezogen sind, ausgesprochen ist. Das Neue des paulinischen Christentums ist das Wie, das Woher, die Begründung, der Quellpunkt der Lebensführung. Man hält sich an jüdische Formeln, an das jüdische Gesetz, das den Willen Gottes ausdrückt. Aber es wird jetzt erfüllt, wie es von Anfang an gemeint ist, und in der Kraft, wie sie in 'ἐν κυρίω' allein möglich ist. So ist mit dem neuen Wie und Woher auch das Was, nicht der Norm, aber der Gewalt nach neu geworden.« Zweifellos soll jedoch auch Jesu eigene Unterweisung, wie z. B. die Bergpredigt, im Lichte dessen verstanden werden, daß der Messias gekommen ist, daß der, der Heiland der Menschen ist, spricht-. Die ganze neutestamentliche Ethik ist an der Christusbotschaft orientiert und ist mit ihr verknüpft. In dieser Bedeutung kann man mit Recht von einer »diristologischen« Ethik im Neuen Testament reden - ohne daß damit zu dem Programm Stellung genommen wird, welches in der zeitgenössischen und sogenannten »christologisdien Ethik« (K. Barth, A. de Quervain, J. Ellul, N. H. Søe u. a.) vorangetrieben wird.

»Das neutestamentliche Ethos ist eins mit der eschatologischen Botschaft vom Kommen und Einbruch der Herrschaft Gottes in dieser Welt[4].« Damit ist nur ein neuer, aber ein gewiß wichtiger Aspekt des Christusgeschehens und seiner ethischen Konsequenzen gegeben. Die Welt, so wie sie nun ist, wird vergehen (1. Kor. 7, 31; 1. Joh. 2, 17). In der Vollendung des Reiches Gottes soll es keine der gegenwärtigen Ordnungen, wie Ehe, ökonomische Einrichtungen, keinen Staat und keine Politik mehr geben. Der Christ lebt, dessen bewußt, in souveräner Freiheit der Welt gegenüber. Die, »die diese Welt gehraudien«, sollen sein, als machten sie keinen Gebrauch von ihr (1. Kor. 7, 29 ff.). Ein Jünger Jesu ist sogar im tiefsten Grunde frei von dem stärksten Familienband, ja frei davon, sein eigenes Leben wahren zu müssen (Matth. 8, 21 f.j Luk. 14, 26). Neutestamentliche Ethik ist eschatologische Ethik: Das Leben in Christus ist ein Leben am Ende der Zeiten. Obgleich der Christ noch in einer Welt lebt, die vergehen soll, steht er jedoch zu dieser in einer kritischen Distanz. Christus, sein Herr, ist nicht von der Welt, und er selbst ist es dann als Jünger Jesu auch nicht. Die Befreiung in Christus enthält unter diesem eschatologischen Aspekt eine Art von »Entweltlidiung« (Bultmann).

Das Leben in Christus, ein Wandel, der dem anbrechenden Gottesreich entspricht, ist aber nur darum möglich, weil der Christ berufen ist, zu dem neuen Gottesvolk zu gehören, um, wie Paulus sagt, ein Glied arn Leibe Christi, in der Gemeinde Christi zu sein. Die ekklesiologische (also die auf Kirche und Gemeinde bezogene) Betrachtungsweise findet sich vor allem bei Paulus. In anderen Termini und Bildern kehrt jedoch der Gedanke von dem messianischen Gottesvolk in den Evangelien wieder, wie auch im Alten Testament, und zwar der Prophetie", Das doppelte Liebesgebot, in welchem der Meister-Messias Gottes Gesetz zusammenfaßt, bekommt durch das Leben in der Gemeinde, d. h. im Leibe

2. *Herbert Preisker:* Das Ethos des Urchristentums. 2. Aufl., Gütersloh 1949, S. 192.
3. Vgl. *Henrik Ljungman:* Das Gesetz erfüllen. Lund 1955, S. 92-96.
4. *Heinz-Dietrich Wendland:* Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1956, S. 37. Vgl. den ganzen Abschnitt »Esdiatologisches Ethos« in dem Kapitel. Verkündigung und soziale Ordnung im Neuen Testament«,
5. Vgl, *Anders Nygren:* Christus und seine Kirche. Göttingen 1956, S. 57 ff.

Christi, Konkretion und feste Konturen. In der Gemeinde preist der Christ den Vater, der Christus gesandt hat, und gibt eine neue Antwort auf die Liebe, mit der er die Menschen geliebt hat. »Die Brüder« in der Gemeinde sind der natürliche Gegenstand für die Liebe eines Christen; gleichsam wie der Vater den Sohn liebt und Christus die Seinen (Joh. 15, 9 L, 12). Andererseits ist gerade die Gemeinde in die Welt gesandt, und die Liebe Christi, die darin zum Ausdruck kommt, richtet sich gewinnend nach außen, auf die Menschen hin, die noch in der »Welt« leben, d. h. in der gegen Gott feindlichen Welt, die zu lieben die Christen gewarnt werden. Als ein Mensch in der Gemeinde - aber nur als ein solcher –, als eine Rebe am Weinstock, als ein Glied am Leibe Christi ist der Christ imstande, die Liebe Christi in die gegen Gott feindliche Welt hinauszuführens. Eine individualistische Betrachtungsweise liegt dem Neuen 'Testament fern: Christus handelt durch seine Gemeinde. Eine eingehendere Peäzisierung dieses an und für sich klaren und eindeutigen Gedankens sucht man jedoch in einer Hinsicht im Rahmen des Neuen Testamentes vergebens. Ich ziele ab auf die Frage, wieweit die gegen die »Welt« gerichtete, aktive, missionierende Gemeinde auch krafl der Botschaft von Christi Sieg über alle gegen ihn stehenden feindlichen Mächte berufen ist, einzugreifen zu versuchen, die verschiedenen Lebensformen umzugestalten, die von Menschen geregelt und in den Kampf zwischen Gott und Satan hineingestellt sind, da dieser Kampf trotz des Sieges Christi noch andauert. Es geht, konkret gesprochen, um die Frage, ob der ekklesiologische Aspekt der Ethik auch dem Gedanken einer christlichen Sozialethik Raum bietet. Man müßte vielleicht am besten sagen - das ist ja auch ganz offensichtlich –, daß das N'eue 'Testament kaum Beispiele einer solchen Sozialethik in dem Sinne liefert, daß der Kirche eine neugestaltende Aufgabe zugemessen würde. Andererseits dürften vermeintlich konservative Formulierungen, welche zuweilen vorkommen - Sklaven, welche ihren Herren dienen sollen usw. –, nicht recht als Argument dagegen angeführt werden können".

11.

Wenn es also durchaus möglich ist, die Anschauung, die das neutestamentliche Ethos bestimmt, im großen und ganzen darzustellen, so sind doch große Probleme mit der Anwendung dieser Grundanschauung auf neuzeitliche Verhältnisse verknüpft. Bibeltheolo-

6. Eine ekklesiologisdie Perspektive in der oben geschilderten Bedeutung scheint die johanneische Agapelehre zu kennzeichnen. Wird der Gedanke der Sendung der Gemeinde an die ganz und gar gottes feindliche Welt ernst genommen — man beachte, wie Johannes betont, daß die »ganze Welt im Argen liegt« (1. Joh. 5, 19) –, so darf man die »brüderlidie Liebe« nicht als einen »Partikularismus« und als eine »Abschwächung« des neutestamentlichen Liebesgedankens betrachten, wie das bei *Anders Nygren:* Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2. Aufl., Beriin 1955, S. 100 ff., geschehen ist. Entscheidend ist, daß die »Brüder«, die sich untereinander lieben, die Botschaft weiterführen sollen, die Botschaft von dem, der gelehrt hat, was wirkliche Liebe ist (sLassec uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt«, 1. Joh. 4,19); die Jünger werden ja in die Welt gesandt, so wie auch Christus gesandt wurde (Joh. 17, 18; 20,21).

7. Vgl, die Diskussion bei *A. N. Wilder:* Kerygma, Esdiatology and Social Ethics, In: Festschrift für C. H. Dodd: The Background of the New Testament and its Eschatology. Cambridge 1956, S. 522 ff. - Zur ganzen Problematik vgl. auch *H. Kraemer:* The Bible and Sodal Ethics. (Papers of the Ecumenical Institute 4: Contributions to a Christian Social Ethics, Geneva 1949)

gische, ethische Grundregeln, das Feststellen des jeweiligen Skopus in der neutestamentlichen situationsethischen Unterweisung und schließlich eine Gesamtanschauung des neutestamentlichen Ethos können natürlich nur Startpunkte für die kerygmatische Ethik sein. Ihre Aufgabe gilt primär dem Heute, nicht der fernen Welt des Urchristentums. Die Verhältnisse der Gegenwart unterscheiden sich ja in vieler Hinsicht von denen des Urchristentums. Daß dies der Fall ist, ist eine selbstverständliche Sache. Wir wollen aber doch als Anleitung für die weitere überlegung einige Beispiele geben. Die Stellung des Individuums in der Gesellschaft hat sich mit deren Strukturveränderung auch verändert wie z. B. in der Politik durch das Einführen der Demokratie in verschiedenen Ländern oder in der Familie durch die Möglichkeiten oder die zuweilen faktische Notwendigkeit für die Frau zu selbständiger Berufsarbeit. Daraus folgt, daß die situationsethische Unterweisung im Neuen Testament wie z, B. hinsichtlich der Unterordnung der Frau unter den Mann, oder des Verhältnisses der Sklaven zu ihren Herren, oder hinsichtlich der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeiten nicht ohne weiteres einen klaren Sinn ergibt, vielleicht überhaupt nicht auf unsere Zeit anwendbar ist. Vielleicht kann man dann soweit gehen, daß man fragen muß, ob überhaupt irgendeine situationsethische Unterweisung unmittelbar auf die Verhältnisse unserer Zeit angewandt werden könne. Außerdem sind jedoch eine Reihe neuer Fragen hinzugekommen, zu denen die neutestamentliche Unterweisung überhaupt nichts zu sagen hat, wie z. B. zur Geburtenkontrolle durch Präventivmittel, zu den Prinzipien für eine gerechte Eigentumsverteilung in einer Gesellschaft, deren Bürger alle für die Grundprinzipien der Politik verantwortlich sind.

Eigentlich sind es *zwei Aufgaben,* vor die die kerygmatische Ethik neben der für jede diristliehe Ethik grundlegenden Deskription des christlichen Ethos gestellt wird. *Eine kerygmatische Theologie soll,* so konstatierten wir einleitend, *die gegebene Predigt kritisch sichten.* Positiv besagt das, daß die kerygmatische Ethik danach streben muß, etwas darüber aussagen zu können, was heute eine richtige Auslegung der neutestamentlichen Ethik ist oder nicht. Sie soll z. B. den Geistlichen instand setzen - sobald er in der Predigt oder in der Seelsorge vor diese Aufgabe gestellt wird -, dem Christen zu sagen, wie er sich normalerweise zu verhalten hat. Auf dem Gebiet der Sozialethik soll die kerygmatische Theologie darüber Bescheid geben können, was in besonderen Lagen den Einsatz der Kirche und der Christen für angebracht erscheinen läßt. Es steht nämlich fest, daß die Sendung der Gemeinde in die Welt, deren Kampf gegen die "Welt« und gegen die »Mädite, des Bösen, in neueren Zeitverhältnissen zur übernahme von Verantwortung führen muß, da die Gemeinde, und das zum Unterschied von der urchristlichen Zeit, auch auf das äußere Geschehen einzuwirken vermag. Die Sendung der Gemeinde zu den Völkern stellt das Korrektiv dar gegen die Isolierung der Gemeinde von dem Leben der Völker, auch in dem äußeren, sozialen und politischen Leben. Der Inhalt des Kerygmas — u, a. die Besinnung über die Eschatologie, über das Wissen, daß diese Welt vergeht, bzw. ihrem Gericht entgegengeht - bewahrt den nötigen Realismus und schützt vor dem Träumen über eine Theokratie oder Christokratie hier auf Erden. In der christlichen Verkündigung kann es niemals einen Platz für den Bau eines Systems geben, einer Art Gottesreich auf Erden, zu dem man schon im voraus die Zeichnungen kennt. Was dagegen aber in Frage

kommt und auch gefordert werden muß, ist eine auf das Gewissen bezogene Verkündigung, die alle faktisch vorliegenden Umstände und Gegebenheiten berücksichtigt. *Dabei fällt eine besondere Aufgabe der Zeitanalyse zu, welche in der Untersuchung und der Diskussion der Probleme besteht, die die Zeitverhältnisse hervorrufen.*

Gegen obige überlegung und gegen die kerygmatische Ethik werden gern die an und für sich naheliegenden Einwände gemacht, daß eine Kritik der Verkündigung, welche positiv dazu übergeht, der Verkündigung Richtlinien zu geben, und zwar in Verbindung mit einer Zeitanalyse, dahinführt, daß die Subjektivität die Theologie unvermeidlich beeinträchtigt. Man meint also, daß die Untersuchung prinzipiell nicht von der Willkür geschieden werden kann. Die Konsequenz wäre die, daß die Theologie es mutlos aufgibt, die nötige Unterweisung zu geben, und daß eine Art »prophetisdier Predigt« für die Kirche die einzig zu Gebote stehende Möglichkeit ist, um sich Gehör zu verschaffen, während die wissenschaftliche Aufgabe auf die rein deskriptiv-historische Untersuchung beschränkt wird. Auf diese Einwände muß geantwortet werden. Außerdem liefert die Diskussion über diese Einwände einen passenden Ausgangspunkt, um eine nähere Bestimmung der Bedingungen einer kerygmatischen Theologie, vor allem aber der kerygmatischen Ethik, zu geben.

Um dem Einwand zu begegnen, ist es angebracht, einen Vergleich zwischen der Ethik, speziell der kerygmatischen, und einer anderen Wissenschaft, nämlich der Rechtswissenschaft zu ziehen. Die drei oben skizzierten Aufgaben der Ethik, die Deskription des neutestamentlichen Ethos, die Anleitung hinsichtlich der Auslegung dieser Ethik in der aktuellen Verkündigung und schließlich die damit zusammenhängende notwendige Zeitanalyse, haben nämlich innerhalb der Rechtswissenschaft interessante Parallelen. Ich referiere deshalb über eine juristisch-theoretische Arbeit des bekannten Vertreters eines rechtsrealistischen Standpunktes, des Schweden *Karl Olivecrona.* In seinem Buch »Gesetz und Staat« skizziert er die Aufgaben der Rechtswissenschaft auf folgende WeiseS; »Feststellung und Systematisierung des Inhalts der in Gesetz und Gewohnheitsrecht gegebenen Handlungsvorbilder muß stets die *erste* und grundlegende Aufgabe der Rechtswissenschaft sein. Es ist jedoch klar, daß die Handlungsvorbilder nicht vollständig sein können. Die unendliche Buntheit des Lebens läßt sich keineswegs durch im voraus ausgedachte Schemata decken. Der Richter wird deshalb zwangsläufig oft einer Sachlage gegenüberstehen, ohne im Gesetz eine Anweisung für sein Handeln in dem besagten Falle zu finden. Gleichwohl muß er handeln. Er kann sich nicht passiv verhalten. Ein Urteil muß gefällt werden im einen oder anderen Sinne. Der Rechtswissenschaft wird daher die Aufgabe gestellt, dem Richter für derartige Lagen Anleitung zu geben. Dies ist die *zweite* große Aufgabe der Rechtswissenschaft. Auch eine *dritte* Aufgabe hat die Rechtswissenschaft. Sie hat der Gesetzgebung den Weg zu bereiten, indem sie vorweg die Probleme untersucht, die die Zeit der Gesetzgebung stellt.«

Die Parallelen zwischen den erwähnten Aufgaben und denen, die einer kerygmatischen Ethik zukommen, sind deutlich, und ein Kommentar dazu ist überflüssig. Wie kommt

---

8. Karl Olivecrona: Gesetz und Staat. Kopenhagen 1940, S. 55f. - Folgendes Zitat von S. 57-60.

aber die Rechtswissenschaft mit dem subjektiven Einschlag zurecht, der unvermeidlich mit der Lösung der beiden zuletzt genannten Aufgaben gegeben zu sein scheint? Olivecrona antwortet mit einer außerordentlich realistischen überlegung auf diese Frage. Er stellt einleitend fest: Es "besteht in der Gegenwart eine starke Neigung, aus der Wissenschaft alle Werturteile auszuscheiden. Die Werturteile sind subjekriv.e Er weist auch darauf hin, daß man innerhalb der Rechtswissenschaft um das Problem herumzukommen sucht, indem man behauptet, daß der Jurist, wenn er das Gesetz auch ergänzt, dabei jedoch nicht selbst Werturteile fällt. }}Vielmehr akzeptiert er gewisse gegebene Ziele und untersucht dann, wie das Gesetz auszubauen ist, damit diese verwirklicht werden. Die Ziele sind diejenigen, die das Gesetz im großen ganzen anstrebt. Die Fragestellung lautet demnach: Wie ist das Gesetz hier auszubauen, damit die Absicht, die der Gesetzgeber damit verfolgt, verwirklicht wird? Damit steht der Jurist selbst außerhalb der Wertung.« Diese überlegung würde, auf das Gebiet der kerygmatischen Ethik übertragen, besagen, daß der Theologe von den neutestamentlichen Wertungen ausgeht, und nur darauf achtet, daß diese Wertungen auch auf solchen Gebieten beim Handeln zum Ausdruck kommen, von denen das Neue Testament nicht redet. Olivecrona fährt jedoch mit kräftigem Realismus fort: »Es dürfte sich jedoch zeigen, daß dieses Programm schlecht einzuhalten ist. Man dürfte ganz einfach gezwungen sein, bei der Vervollständigung des Gesetzes eigene Werturteile zu fällen. Man muß selbst einen Standpunkt zu den unzähligen auftauchenden Fragen einnehmen und aus diesen oder jenen Gründen die eine oder andere Lösung vorschlagen... Es ist dann aber besser, dies klar zu erkennen, und sich nicht irgendwie selbst zu betrügen.« Ist damit dem Subjektivismus Tor und Tür geöffnet? Nein, nicht ohne weiteres. Es muß nämlich noch etwas hizugefügt werden. Olivecrona fährt fort: "Welche Gründe, welche Werturteile soll man nun anziehen? Es wäre töricht, zu versuchen, diesbezügliche VorschriA:en zu machen. Jeder muß natürlich die Gründe vorbringen, die er für wichtig hält. Es ist jedoch klar, daß ein normal ausgerüsteter Mensch, der Interesse für das Gemeinwesen besitzt, in welchem er lebt, seine Darlegungen durch die allgemeinen Ziele, die das Gesetz anstrebt, durch die allgemeine Rechtsanschauung seines Landes und durch die vorliegenden praktischen Bedürfnisse beeinflussen läßr.«

Wird die zuletzt angestellte überlegung auf die kerygmatische Ethik angewandt, so steht es so, daß die grundlegenden neutestamentlichen Wertungen, an denen der Theologe sich orientiert, ein Korrektiv für die Stellungnahme darstellen, die in der vorliegenden Situation befürwortet wird. Kann man mit Hilfe der Bibeltheologie zu einem eindeutigen Bild von der Art dieser Wertungen gelangen, so stellen diese ein kräA:iges Korrektiv gegen eine willkürliche Auslegung dar, unter der Voraussetzung jedoch, daß Argumente angeführt und angehört werden, das heißt, daß die Diskussion über die so sachlich wie mögliche Anwendung der neutestamentlichen Wertungen fortgesetzt wird. Andererseits sollte es nun endgültig feststehen, daß eine kerygmatische Ethik stets das Einführen neuer Wertungen voraussetzt. Hinsichtlich des methodologischen Inhaltes des Versuches, eine gegebene Wertung in einer neuen Situation anzuwenden - anscheinend eine Art Analogieschluß - werde ich sogleich einige Bemerkungen machen. Vorher jedoch soll das Referat über Olivecrona bis zu seinem entscheidenden Punkt vervollständigt werden, nämlich bis zu

der Frage, ob trotz des subjektiven Einschlages eine Untersuchung möglich ist, die als »wissenschaftlich« bezeichnet werden kann.

Olivecrona fährt fort: »Zwei Forderungen können aber aufgestellt werden. Erstens sollte man sich stets klarmachen, *wann* man den Inhalt des gegebenen Gesetzes schildert und *wann* man daneben auf eigene Faust Handlungsvorbilder für die Richter aufstellt. Die eigenen Ideen dürfen nicht in das Gesetz hineingeschmuggelt werden, denn damit wird die Darstellung irreführend. Zweitens ist zu fordern, daß man seine Gründe offen darlegt, offen die Wertungen angibt, mit denen man seine Handlungsvorbilder motiviert.« So stellt dann Olivecrona weiter fest: »Es besteht kein Grund, weshalb nicht ein Gesellschaftsforscher bei der Behandlung praktischer Probleme seine eigenen Werturteile geltend machen sollte - wenn er sie nur als solche darstellt und sie nicht fälschlich mit der Autorität der Wissenschaft umgibt, das heißt, sie als Wahrheiten hinstellt... Zu fordern ist nur eine *reinliche Scheidung* zwischen Werturteilen und Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit, denn nur *letztere* können mit dem Anspruch auf Wahrheit dargestellt werden.« Auch in diesem letzten Referat kann man den prinzipiellen Gehalt herauslösen und auf die kerygmatische Ethik anwenden. *Man muß angeben, wann die neuen Wertungen beginnen, und die Motive für die Wertungen müssen offen und ausreichend erörtert werden.*

Es ist ganz deutlich, daß mit der oben entfalteten Grundanschauung die kerygmatische Ethik eine mögliche Aufgabe, und zwar eine praktisch notwendige Aufgabe ist. Die Schwierigkeit, zu einem unbestreitbaren Resultat zu gelangen, sollte nicht der Anlaß sein, die Flinte ins Korn zu werfen, so daß man die ganze Aufgabe einer »prophetischen Predigte überläßt, welche intuitionsmäßig zuwege geht und dabei natürlich oft schwere Fehler macht, und zwar auf Grund mangelnder Einsicht und einer Gleichgültigkeit gegenüber elementaren Beobachtungen, die hinsichtlich der Auslegungsmethode gemacht werden können.

Hinsichtlich der Methode kann man auch folgende wichtige Wahrnehmung machen. Es steht fest, daß jede Auslegung einer neutestamentlichen Regel oder Wertung auf Analogiesdiluß beruht. Auch dann, wenn man so kühn ist, eine vollständige Gleichheit zwischen einer Fragestellung und Situation im Neuen Testament und in der heutigen Zeit zu behaupten, und dafür die neutestamentliche Unterweisung für unmittelbar anwendbar hält, handelt es sich, methodologisch betrachtet, um einen Analogieschluß. Es werden je zwei Situationen miteinander verglichen und für vollkommen analog gehalten. Ein gewisses Maß von Subjektivität liegt offenbar auch hier vor: Ein anderer Beobachter gibt vielleicht gar nicht zu, daß die Situationen analog sind. In dem Fall aber, da keine vollständige Gleichheit vorzuliegen scheint und man doch eine neutestamentliche Wertung applizieren will, ist der Analogieschluß noch mehr gewagt. Alles hängt davon ab, welche Argumente für bzw. gegen die Analogie sprechen. Schon im Bewußtsein, daß, wissenschaftlich gesehen, ein strenges Prüfen des Gleichheitsgrades notwendig ist - die Gleichheit kann wesentlich sein, aber sie braucht es nicht zu sein –, sollte man einiges von der Willkür, die sich nicht selten in dieser Hinsicht in modernen Darstellungen der christlichen Ethik geltend macht, reduzieren können.

Indessen läßt das Analogieschlußverfahren so viel Spielraum für verschiedene Deutungen der gegebenen Wertungen und für so mannigfache Vorschläge, daß es schon durch eine eingehendere Analyse von deren näheren Bedingungen aus deutlich würde, daß eine kasuistische Unterweisung unmöglich ist. Gegen eine solche kasuistische Unterweisung spricht offenbar auch schon der Charakter der neutestamentlichen Ethik, welche keinesfalls ein in sich geschlossenes detailliertes System darstellt. Eine umfassende christliche Ethik, die alle Lebensverhältnisse im Detail regeln wollte, läge außerhalb der Grenze des Möglichen und wäre auch theologisch gesehen eine Unzulässigkeir, wenn man damit Ernst macht, daß christliche Ethik ihrem Charakter nach kerygmatisch ist. Das Neue Testament hat den Charakter eines Kerygmas, und es darf nicht als ein Gesetzbuch oder als eine Art »Kodibudr« angesehen werden, welches uns Anleitungen und Aufklärungen für das Zustandekommen einer christlichen Kultur oder einer Art »Reich Gottes« geben will.

Schließt man jedoch daraus, daß eine kerygmatische Ethik nicht möglich oder nicht wünschenswert sein sollte, macht man einen verhängnisvollen und logisch nicht notwendigen Sprung. Ebenso wie es feststeht, daß es praktisch unmöglich ist, einen Weg zu einem spezifisch christlichen Standpunkt in der Menge der trivialen, alltäglichen Fragen zu finden – im übrigen gibt es ja, wie wir gesehen haben, nur sehr geringe Unterschiede in diesen Dingen zwischen der Unterweisung der neutestamentlichen Paränesen und der philosophischen Ethik, wenn man von dem Zusatz absieht, daß alles »im Herrn" geschehen soll –, genauso steht es fest, daß es gewisse neutestamentliche Grundwertungen gibt, die in bezug auf einige Gebiete konkretisiert werden und die in neuen Situationen und Zeitverhältnissen in der Verkündigung analogieweise erneut angeführt werden können. In sozialen Krisen, in ernsten politischen Situationen, in denen eine spezifische Ideologie eine machthabende Partei beherrscht, wird es vielleicht am deutlichsten, daß eine Verkündigung der neutestamentlichen Wertungen in einer zeitgemäßen Form möglich und notwendig ist. In dem Maß wie die Säkularisation neue Wertungen mit sich bringt, die augenscheinlich der neutestamentlichen Lebensauffassung widerstreiten, muß auch innerhalb der traditionellen christlichen Kulturländer eine solche Verkündigung aktualisiert werden. In den Missionsländern tritt eine etappenweise Umgestaltung der grundlegenden Gesellschaftswerte unter dem Einfluß der christlichen Verkündigung ein, und zwar ist diese Umgestaltung wohl oft gerade durch den kerygmatischen Charakter der christlichen Ethik beschleunigt worden", Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß eine ständige Zeitanalyse – was oft nur eine Berücksichtigung der neuen Fakta bedeutet - in der kirchlichen Unterweisung im engeren Sinne, im Religionsunterricht sowohl wie auch in der Seelsorge, notwendig ist. Faktoren, wie z, B. ausgedehnter Wohnungsmangel, der Nachweis der Möglichkeit von vererblicher Homosexualität usw., stellen anscheinend neue Fragen auf die auf das Gewissen bezogene Predigt und Seelsorge. Die Tatsache einer hohen Scheidungsfrequenz - in Schweden wird die Zahl der im Jahre 1956 geschlossenen

9. VgI. z. B. die Entwiddung in Indien, wo nach dem Urteil vieler christliche Gedanken sich sogar mit dem Hinduismus verbinden. »Man führt auf diese Weise in den Hinduismus dtristliche Gedanken ein, wodurch der Glaube hervorgerufen wird, daß das, was die christliche Verkündigung zu bieten hat, eigentlich schon in den heiligen Sdiriflen des Hinduismus vorhanden ist.« *(Bror Tiliander:* Missionen och Indiens sociala problem. Stockholm 1956, S. 6.)

Ehen auf ca. 53000 berechnet und die Anzahl der Scheidungen auf 9000; in gewissen Gemeinden beträgt der Scheidungskoeffizient ⅓ - dürfte die Aufmerksamkeit und den Forschungseinsatz der Sozialethiker, darunter auch Theologen, mobilisieren, was sicher auch der auf das Gewissen bezogenen Predigt und Seelsorge zugute kommen könnte.

III.

Zusammenfassend wollen wir einige Schlußfolgerungen in der Form von Thesen aufstellen. Den Thesen werden in einigen Fällen kommentierende Bemerkungen beigefügt, und ein paar Beispiele sollen illustrieren, wie die oben durchgeführte Überlegung mit Notwendigkeit zu einer kritischen Haltung gegenüber einer Reihe von zeitgenössischen theologischen Versuchen, die Richtlinien für eine christliche Sozialethik geben wollen, führen muß.

Das Resultat, zu dem wir gekommen sind, kann so formuliert werden:

1. Eine kerygmatische Ethik ist eine mögliche, ja eine geradezu notwendige Aufgabe, wenn die Kirche ihrer Verpflichtung, die neutestamentliche Botschaft in jeder Zeit zu aktualisieren, treu bleiben will.

Eine Bestimmung der wissenschaftlichen Aufgabe der theologischen Ethik als einer nur historisch-deskriptiven halten wir also für unzureichend. Unsere Auffassung steht hier der in der schwedischen Theologie einflußreichen Arbeit von *Anders Nygren:* »Filosofisk och kristen etik« (1922), kritisch gegenüber!".

Gibt es eine kerygmatische Ethik, so liegt andererseits keine Veranlassung vor, von einer besonderen »prophetischen Predigt« als einer kirchlichen Aufgabe zu sprechen. Die kerygmatische Ethik, die einer genauen Methodik folgt, ist die legitime Form einer zeitgemäßen Auslegung der neutestamentlichen Ethik. Durch die kerygmatische Ethik, die mit wissenschaftlichen Methoden arbeitet, werden die Richtlinien für die Predigt gegeben. Eine »prophetisehe Predigt«, die intuitionsmäßig zu dem Geschehen der Gegenwart Stellung nimmt und eine spezielle Handlungsweise als die christliche verkündet, ist in der Regel willkürlich und strenggenommen keine Auslegung der christlichen Ethik.

---

10. In *seinem* Buch »Filosofisk odi kristen erik« versucht Anders Nygren in gewissem Anschluß an *seine* religionsphilosophische Theorie, die er mit der Arbeit »Religiösr apriori« (1921) vorlegte, die philosophisdien resp. legitim wissensdiafllidien Aufgaben der theologischen Ethik aufzuzeigen und ihren Bereich zu umgrenzen. Mit seiner philosophischen Theorie knüpft nun Nygren in erster Linie an Kant an, will dies aber in einer Weise tun, die einerseits an Schleiermacher anschließt, andererseits über seine Transzendentalphilosophie hinausgeht, um damit dre transzendentale Gültigkeit sowohl der Religion als auch der Ethik aufzuzeigen. Wenn nun also auf diesem Wege beispielsweise die ethischen Grundkategorien aufgewiesen werden können, so muß man dann allerdings, meint Nygren, zur Geschichte greifen, um die verschiedenen ethischen Ideale oder »Grundmotive», die je für sich die kategorialen Fragen beantworten, zu finden. Eine derartige Antwort - und nach Nygren die »hervorragendste« — ist das diristliehe Ethos, das von Nygren in seinen späteren Arbeiten als das »Agapcmoriv« bestimmt worden ist. Der Methode Nygrens liegt also zugrunde, daß seine Bestimmung der drrisrlidien Ethik sidi in einer ausschließlichen Beschreibung der in der Geschichte gegebenen Formen derselben ersdiöpfl, so z. B. des N. T., bei Luther usw. Dagegen unterzieht sich Nygren niemals dem Versuch, zu bestimmen, was sidi in der gegenwärtigen Situation als ein richtiger Ausdruck der christlichen EInstellung zu einer neuen Fragestellung aussagen ließe.

2. Die Voraussetzung für eine kerygmatische Ethik ist ein klares Bild von der neutestamentlichen Ethik und von den Wertungen, die einer solchen Ethik zugrunde liegen.

3. Eine kerygmatische Ethik ist gewiß ebensowenig frei von neuen Wertungen wie z, B. die Rechtswissenschaft. Das subjektive Moment in der Argumentation findet jedoch ein starkes Korrektiv an den neutestamentlichen Wertungen. Das Korrektiv wird um so größer, je mehr Ausleger in der Diskussion die Anwendbarkeit des Analogieschlußverfahrens prüfen.

Besonders dann, wenn man die sozialethischen Fragen in einem weiteren Rahmen diskutiert, wird eine Gemeinschaftsarbeit notwendig. Nicht nur Theologen, sondern auch Laien, die auf den betreffenden Gebieten Experten sind, müssen dabei mitarbeiten. Dieses wird mit Recht von *H. Kraemer* im Aufsatz "The Bible and Social Ethics" (Papers of the Ecumenical Institute 4: Contributions to a Christian Social Ethics, Geneva 1949) hervorgehoben.

4. Eine wichtige Forderung innerhalb der kerygmatischen Ethik liegt darin, daß man zwischen der neutestamentlichen Wertung und dem Versuch, diese anzuwenden, unterscheidet. Das Argument, das für die vorgeschlagene Anwendung spricht, muß ausführlich erörtert werden.

5. Eine wissenschaftstheoretische Besinnung über den Charakter des Analogieschlußverfahrens muß zu großer Vorsicht bei der Behauptung einer fundamentalen oder zureichenden Gleichheit von dem Neuen Testament und neuzeitlichen Situationen führen.

Hunderte von Beispielen leichtsinniger Schlußfolgerungen können hier aus der Literatur herbeigebracht werden. Zwei Beispiele nur: In seiner Monographie »Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie« (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 5, Zürich 1954) befürwortet *Gottjried W. Locher* die Lösung der Frage, daß der Arbeiter sich »im Laufe der Zeit durch seine Arbeit mehr und mehr in seinen Betrieb hineinkauft« (5. 163). Er weist als Argument dafür auf »den Geist der neutestamentlichen Ermahnung an Herren und Knechte und ihre Gemeinschaft« hin. Besonders beruft er sich auf KoI. 4, 1. Die an den Haaren herbeigezogene Analogie und die ganze subjektive Deutung dessen, was »recht und billig- ist, kann wissenschaftlich betrachtet nur als willkürlich bezeichnet werden. - In seiner vieldiskutierten Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde« (Zürich 1946) macht sich *Karl Barth* einer Reihe wenig überzeugender Analogieschlüsse schuldig; z. B. wenn er von der »Freiheit des Wortes Gottes- zur Ablehnung der politischen Zensur, von dem neutestamentlichen Begriff »Licht« zur Ablehnung der Geheimdiplomatie kommt (5. 30 f.). Das Unzulässige in der Beweisführung liegt in den krampfhaften Analogien; die erwähnten Fragen müßten natürlich im Zusammenhang eines größeren Fragenkomplexes behandelt werden.

6. Theologische Gründe - der Charakter des Neuen Testamentes als Kerygma, dessen Nerv das Evangelium ist - legen dem Gedanken einer spezifisch christlichen, einer ein für allemal systematisierten Sozialethik entscheidende Hindernisse in den Weg.

Eine kerygmatische Ethik, welche auch die Stellung des Christen und der Kirche zu den sozialen und politischen Fragen einschließt, grenzt sich von jeder festgelegten sozialethischen Anschauung, auch von einer vermeintlich christlichen Sozialethik ab, die in der

Bibel ein Fundament und in dem Anführen einzelner Bibelworte Argumente zu finden sucht.

Ich stelle die Frage, ob nicht *Walter Künneths* große Arbeit "Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politisdien« (Berlin 1954) weitgehend als eine Illustration für die Gefahr einer christlichen Staatsphilosophie betrachtet werden kann. Besonders die Diskussion über die Berechtigung der Todesstrafe (S. 261-267) gibt ein Bild davon, wie eine solche Staatsphilosophie entstehen kann, wenn man von dem Nerv des Kerygmas absieht und aus der ganzen Bibel - Kiinneth sucht seine These u. a. durch 1. Mose 9, 6 zu belegen - einzelne Bibelworte heraussucht, welche dann addiert, eine ganz bestimmte Auffassung ergeben (in diesem Falle die Berechtigung der Todesstrafe)!'.

7. Die wichtigste Aufgabe der kerygmatischen Ethik dürfte die fortlaufende Oberprüfung der auf das Gewissen bezogenen Unterweisung und der Predigt sein. Akzeptiert man den Gedanken der kirchlichen Verantwortung für das äußere Geschehen in der Gesellschaft, so kommt hierzu auch die sukzessive Oberprüfung der Wertungen, auf welchen Gesetzgebung, Rechtsanwendung usw. aufbauen.

Unsere frühere Darlegung hat gezeigt, daß die Theologie und die Kirche nicht in jeder gegebenen Lage sagen können, wie die verantwortlichen Stellen oder wie einzelne Christen zu handeln haben. Das steht jedoch weder zu der fortlaufenden ethischen Unterweisung der Kirche im Religionsunterricht im Gegensatz, noch dazu, daß die Kirche in ganz bestimmten historischen Situationen reagieren muß, wenn dem Evangelium widerstreitende Wertungen der Gesellschaft oder dem Individuum aufgezwungen werden. Die Konflikte zwischen der Kirche und dem Nationalsozialismus, zwischen der Kirche und der kommunistischen Diktatur, haben Beispiele dafür geliefert, um was es gehen kann.

Dozent Dr. G. *Hillerdal*

Visiting professor, Northwestern Letheran Tbeological Seminary, Minneapolis

Kann und darf die dauernde theologische Reflektion zu einem kirchlich-institutionellen Dauerreflex werden?

von

FRIEDRICH DELEKAT

I.

Die Frage, die der Soziologe Schelsky als »Thema einer modernen Religionssoziologie« verstanden wissen möchte und auf die mich der Herausgeber dieser Zeitschrift gebeten hat, mit diesem Aufsatz zu antworten, lautet anders, nämlich so: »Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?« (Z. E. E. 4, 1957, S. 153-174.) Ich muß also zunächst sagen, weshalb ich sie verändert habe und was diese Umformulierung bedeutet.

11. Vgl, die kritische Studie von *Götz Harbsmeier:* Vom rechten Schriftgebrauch in weltlichen Dingen. Evangelische Theologie 1956, S. 162 ff., welche im wesentlichen eine Auseinandersetzung mit Künneths Buch ist.

Der erste Grund ist terminologisch und liegt in der Doppeldeutigkeit des Begriffs der Dauerreflektion. Bezeichnenderweise schreibt Schelsky das Wort verschieden, nämlich einmal »Dauerreflektion« (mit k) und ein anderes Mal »Dauerreflexion« (mit x). Das mag – vom Duden her gesehen - bloß eine variable Schreibweise sein, also unwichtig erscheinen. Tatsächlich aber hat der Begriff bei Schelsky zwei *sachlich* verschiedene Bedeutungen. Da, wo er ihn soziologisch definiert, handelt es sich um »unreflektierte Anerkennung kultureller Selbstverständlichkeiten« (S. 159 Zeile 5 und die dazu gehörende Anmerkung). Dem entspricht, was später im Anschluß an Gehlen über Entstehung, Funktion und Wesen einer »Institution« gesagt wird: »In den Institutionen treten dem Menschen seine eigenen Zwecke verselbständige und zu überpersönlichen Weltdaten und -kräften geworden gegenüber, so daß er, von ihnen geführt, in bezug auf die in ihnen verkörperten Ziele von der subjektiven und individuellen Handlungssteurung und Bewußtheit der Motive und Mittel entlastet ist« (S. 165). So verstanden ist die Frage, ob »Dauerreflektionen institutionalisierbar sind« (mit Kant zu reden), analytisch. Denn es gehört zum Wesen einer Dauerreflektion, daß sie auf die Bildung einer Institution hindrängt, und umgekehrt kann eine Institution nur auf der Grundlage einer derartigen Dauerreflektion Bestand haben.

In dieser allgemeinen Form ist die Frage nach der Institutionalisierbarkeit von Dauerreflektionen - das sagt Schelsky auch - auf alle Kulturgebiete anwendbar. So bedingt z. B. in der Politik die De-facro-Verfassung eines Volkes seine staatsrechtliche Verfassung. Wenn die Divergenz zwischen beiden zu groß wird, entsteht unter Umständen ein Streit über Notwendigkeit und Richtung einer staatsrechtlichen Verfassungsänderung. Er ist ungefährlich, solange es sich nur um eine theoretische Streitfrage zwischen dem Soziologen und dem Juristen handelt. Er kann aber die Form eines Bürgerkrieges annehmen, wenn die Veränderung der faktischen Gesellschaftsstruktur bei einem Teil der Staatsbürger andere politische »Dauerreflektionen« hervorruft. Das gleiche gilt für die Wissenschaft. Sie entwickelt ja auch bestimmte soziologisch faßbare Formen ihres Forschungs- und Lehrbetriebs und unterliegt mit ihnen dem Strukturwandel der Gesellschaft. Die Geschichte der universitas zeigt das sehr klar. Selbstverständlich sind auch Theologie und Kirche solchen soziologischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Schelsky hat völlig recht, wenn er gegenüber der Meinung, daß die Soziologie »nur eine Erhebungsmethode für soziale Tatsachen und Zahlen sei«, die man als Theologe beliebig »geistig« und »geistlich« verarbeiten könne, betont, »daß selbstverständlich auch geistige Prozesse einer soziologischen Deutung unterliegen« (S. 158, Anm. 1). Das könnte man aus der Geschichte der Kirche vielfach belegen. Ich will aber lieber ein aktuelles Beispiel anführen. Viele Redner und viele »Prediger des Wortes Gottes« machen sich nicht klar, daß nicht nur die Art, wie etwas gehört wird, sondern auch der Inhalt des Gehörten sowohl von Ort und Zeit der Rede wie von der Anzahl der Hörer beeinflußt wird. Erst recht gilt das, wenn technische Hilfsmittel zur Obertragung der Rede an den Hörer benutzt werden müssen. Wenn man vor 20 und vor 2000 Menschen *wörtlich* dasselbe sagt, so ist es *faktisch* nicht dasselbe, weil die Masse niemals nur eine Summe von einzelnen ist. Deshalb können gedruckte Predigten, Rundfunkansprachen, kirchliche Massenversammlungen usw. den Gemeinde-

gottesdienst niemals ersetzen. Wer sich das als Redner oder gar als Verkündiger des Wortes Gottes nicht klarmacht, übersieht wichtige soziologische Gesetze der Rhetorik und entwickelt deshalb auch nicht die entsprechenden Techniken der öffentlichen Rede. Es handelt sich dabei nicht nur um die Mittel der Stimm- und Sprechtedinik, sondern um *inhaltlich* relevante Probleme der Formulierung, ebenso wie die Kürzung eines Schriftsatzes auch nicht durch mechanische Streichung vorgenommen werden darf.

Faßt man alles, was in dieses Gebiet gehört, wie Schelsky das tut, unter dem Begriff der Dauerreflektion zusammen und betrachtet man als Aufgabe der Soziologie, die historisch wechselnde Art, die Ursachen, die Richtung, den Ablauf und die Intensität dieser Dauerreflexionen wissenschaftlich zu erforschen, so gibt es kein Kulturgebiet. auf dem nicht auch eine soziologische Deutung kultureller Phänomene möglich, notwendig und erhellend wäre. Nur wird kein Jurist zugeben, daß die Institution des Staates ihrem *Wesen* nach aus einer derartigen Dauerreflexion erklärt werden könne. Ebenso braucht man auf dem Gebiet der Kunst wahrscheinlich soziologische Gesichtspunkte, um zu erklären, wann, warum und wodurch ein Kunstwerk *repräsentativ* wird und was etwa das Wesen des »Klassischen« ausmacht. Aber was das Wesen der *Kunst* ausmacht, läßt sich rein soziologisch nicht definieren. Wir haben ferner zugegeben, daß soziologisch faßbare Dauerreflexionen auch auf Institution und Institutionen der Kirche eingewirkt haben und noch einwirken. Aber den Ursprung der Kirche kann man von daher nicht begreifen, und was ihre Geschichte betrifft, so läßt sich zwar der Prozeß ihrer Verweltlichung weitgehend soziologisch erklären, ihre Reformationen und ihre darauf beruhende geschichtliche Kontinuität aber nicht. Denn deren Ursprungsort waren nicht Dauerreflexionen, sondern Glaubenskämpfe einzelner oder kleiner Gruppen von einzelnen, die zuerst in Klosterzellen, Studierstuben, dann in Hörsälen, Seminaren und kleinen christlichen Gemeinschaften ausgekämpft worden sind. Wer Ursprung und Geschichte der Kirche verstehen will, kommt ohne den Heiligen Geist nicht aus. Es gehört nach Ev. Joh. 3 zu seinem Wesen, daß er *keine* Dauerreflexion und daß er *nicht* institutionalisierbar ist. Ich glaube, hiermit durch die Antithese hinreichend deutlich gemacht zu haben, was ich unter »Dauerreflektion« in der ersten Bedeutung, die dies Wort bei Schelsky hat, verstehe. Da es sich nach Schelskys eigener Formulierung dabei um »die unreflektierte Anerkennung kultureller Selbstverständlichkeiten« handelt, möchte ich im Folgenden, wenn ich *dies* meine, von einem *Dauerreflex* reden. Dauerreflexe sind ein soziologisch-psychologisch erforschbarer Tatbestand. Sie haben eine Beziehung zum Geistigen und Geistlichen, da sich weder der menschliche Geist noch der Heilige Geist realisieren und verkörpern können, ohne in diese soziologisch-psychologischen Tatbestände einzugehen. Aber die Wirklichkeit des Geistigen und Geistlichen ist in ihrem Wesen weder von der Soziologie noch von der Psychologie aus erfaßbar.

Von diesem Begriff eines Dauerreflexes ist der der Dauerreflektion grundlegend verschieden. Denn hierbei handelt es sich primär nicht um einen soziologischen, sondern um einen geistesgeschichtlichen Begriff. Schelsky selber definiert ihn so, wenn er - im Blick auf die Religion - sagt, es handele sich dabei um eine »Veränderung der Glaubensform, die als Wandlung des Bewußtseins und der Form des Innenerlebens der Menschen anzu-

sprechen sei« (S. 158). Er beschreibt sie auch geistesgeschichtlich, nämlich als die zuerst durch die Glaubenskämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts notwendig gewordene »Wahl zwischen Wahrheiten, zu denen man sich bekennt« (S. 159), dann als die durch die Aufklärung und den philosophischen Idealismus hervorgerufene »dauernde Steigerung des Bewußtseins in sich selbst«. Deren Ergebnis ist heute, daß alle festen theologischen Formen der Glaubenswahrheit und alle philosophischen WeItanschauungsformen sich ins Subjektive aufgelöst haben, weil sie historisiert und damit zum Gegenstand einer »permanenten Reflektion« gemacht wurden, bald in dieser, bald in jener Richtung. Ganz existentialistisch heißt es schließlich: »Darnit werden die Dogmen als die verborgene Wahrheit zur Aufgabe, zur Provokation der Innerlichkeit und Selbstbewußtheit des Menschen, sich selbst in ihnen zu verstehen« (S. 161). Oder noch deutlicher: »Gott ist kein Gegenstand des Bewußtseins mehr, den man -für-wahr-halten. kann oder nicht, sondern er und die christlichen Heilswahrheiten sind ein dauernder Anspruch an die hellwache Selbstbewegung moderner menschlicher Innerlichkeit und Subjektivität geworden« (S. 162). So verstanden bezeichnet der Begriff der Dauerreflektion den Geisteszustand einer bestimmten Epoche, Er hat vermutlich auch soziologische und psychologische Ursachen, muß aber primär aus der Geschichte des Geistes begriffen werden. Er unterscheidet sich von einem Dauerreflex schon dadurch, daß zu diesem das Moment der Unwillkürlidikeir, in den meisten Fällen sogar das der Unbewußtheit gehört. Dauerreflektion in dem zuletzt erläuterten Sinne ist dagegen ein willkürlicher und bewußter Akt, wie alle normalen geistigen Akte. Der Begriff des Dauerreflexes ist demnach ein soziologisch-psychologischer, der der Dauerreflektion ein geistesgeschichtlicher Begriff, der nur mit den Mitteln der Geistesgeschidite definierbar ist. Will man die dauernde Reflexion durchaus als Dauerreflex verstehen, so ist dieser politisch, soziologisch und psychologisch begrenzt. Davon ist noch zu reden.

Erst von hier aus kann klargemacht werden, was Sdielsky mit seiner Frage: Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? meint. Er meint sie nicht rein theoretisch, etwa in dem Sinne: In welcher Weise wirken die veränderte Struktur der heutigen industrialisierten Gesellschaft, die Massenexistenz des modernen Menschen, die Teehnifizierung seiner Lebensbedingungen, seiner Bedürfnisse und deren Befriedigung, die gesellschaftlime Organisation seiner »Casualien« und die dem allen entsprechenden Dauerreflexe auf die Kirdie ein und zwingen sie, sich absichtlich oder unwillkürlich bei ihrer Arbeit der Hilfsmittel zu bedienen, die die heutige tedmische Zivilisation geschaffen hat? Das wären soziologische De-facto-Feststellungen. Da es sich bei ihnen aber für Schelsky im Untersmied von Max Weber u. a. nidir um eine vergangene, sondern um eine gegenwärtige, noch im Fluß befindliehe Situation handelt, wäre zu fragen, ob nidit unzulässige Verallgemeinerungen vorliegen. Was heißt »die« Struktur der modernen Gesellschaft? Doch das nebenbei. Wichtig ist mir etwas anderes. Schelsky geht zwar von solchen, die Veränderung der soziologischen Struktur betreffenden Tatsachenfeststellungen aus; aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern verfolgt praktische Interessen. Er hat deshalb seine thematische Frage genauer formuliert und gibt dabei zu erkennen, daß er unter »Dauerreflektion« nidrt den »Dauerreflex«, sondern die dauernde Reflektion versteht. Denn er formuliert

jetzt so: »Wie ist diese neue, reflektierende Spiritualität absoluter Innerlichkeit institutionalisierbar zur Gemeinde und Kirche?« Dies ist nicht mehr eine rein theoretisch-soziologische Fragestellung, sondern eine soziologisch-politische. Der soziologische Theoretiker würde fragen: Welche charakteristischen Dauerreflexe treten in der heutigen Gesellschaft auf und wie wirken sie auf die verschiedenen Kulturgebiete, insbesondere auf die Religion ein? Der soziologische Politiker fragt nach der Institutionalisierbarkeit einer bestimmten Geisteshaltung. *Dabei ist offenbar vorausgesetzt, daß »Religion« in unserer heutigen Gesellschaft aus Gründen ihrer soziologischen Struktur nur in der Form absoluter Innerlichkeit überhaupt »institutionalisierbar« ist.* Oder anders ausgedrückt: Sofern der heutige Mensch noch ein Bedürfnis nach Religion hat, dessen »virtuelle Absättigung und Dauererfüllung« nach einer entsprechenden »Institution« verlangt, handelt es sich dabei um intramentale Dauerreflexe, die in der Form einer Dauerreflektion abreagiert werden. Diese Dauerreflektion ist deshalb dazu bestimmt, in der heutigen Gesellschaft zur institutionellen Form kirchlicher Betätigung zu werden und die anderen Kultformen (Predigtgottesdienst, Abendmahl, Gebetsgemeinschaften) nach und nach beiseite zu schieben, zu unterminieren, zu »emeritieren« und schließlich zu verdrängen. »Der Betsaal wird zum Sprechsaal ..., das Ritual, die Schriftlesung, der Gesang, ja selbst die Predigt treten heute offensichtlich in ihrer Bedeutung zurück« (S. 169). »Das Gespräch wird chronisch.« Daß das »Gesprächgelegentlich zum »Geschwätz« entartet, hängt damit Zusammen, daß es zur Institution wird, und läßt sich nicht vermeiden, weil die Institution »banaksiert«, Das wird besonders deutlich am Verhältnis des Redens zum Schweigen. »Während die tradierten religiösen Institutionen den sozialen Ort des Schweigens bestimmten, institutionalisierten, fehlt er in den modernen Institutionen der religiösen Dauerreflektion ganz ... Da wir nicht schweigen können, müssen wir mit der Sprache Schweigen hervorrufen« (S.173 f.). Durch Reden kann man aber nur beim andern, nicht bei sich selbst Schweigen hervorrufen. Deshalb sagt dieser Satz, wenn man seiner Konsequenz nachdenkt, daß das institutionalisierte »Gespräch« soziologischerweise im diktatorischen Monolog endet. Das möchte Sche1sky nicht. Darum hat, wenn ich ihn recht verstehe, die in dieser Weise zu einer Institution der modernen Gesellschaft gewordene Religion der absoluten Innerlichkeit, der Dauerreflektion und des Dauergesprächs für ihn eine bestimmte gesellschaftliche Funktion. Sie ist angesichts der ziemlich trivialen Bedürfnisse und Dauerreflexe des modernen Menschen der »Appell nach oben«. Es besteht also ein soziologisch feststellbares Bedürfnis nach *gesellschaftlicher* Institutionalisierung der Kirche, aber in einer bestimmten Gestalt. Sie verlangt, daß in der Kirche an Stelle der traditionellen Kulturformen die Dauerreflektion zu einer kirchlich-institutionellen Einrichtung gemacht wird, weil sie einem Dauerreflex des modernen Menschen entgegenkommt. Das ist das Interesse des soziologischen Politikers Sche1sky. Dieses Interesse habe ich als Theologe nicht. Denn als Theologe muß ich fragen: was wird dann aus der Kirche? Darum habe ich die Fragestellung Schelskys geändert, und zwar so: Kann und darf die dauernde theologische Reflektion zu einem kirchlich-institutionellen Dauerreflex werden? Ich will jetzt versuchen, diese Frage von der Theologie aus zu beantworten.

Mit dem, was bisher gesagt wurde, ist zunächst nur die Verschiedenheit des Standortes und der Blickrichtung deutlich gemacht, von dem aus und in der die Probleme jeweils vom Soziologen und Theologen gesehen werden. Das war aus methodologischen Gründen notwendig. Es wäre aber völlig falsch, wenn man sich mit der Feststellung dieser Verschiedenheit beruhigen wollte. Damit würde man dem Ernst der von Schelsky berührten Fragen nicht gerecht. Es ist ja auch nicht so, daß die Strukturveränderungen der heutigen Gesellschaft erst durch die Soziologie entdeckt worden sind. Sie sind durch diese verhältnismäßig junge Wissenschaft zwar thematisch erfaßt und methodisch-wissenschaftlich ins Bewußtsein erhoben worden. Ihre Auswirkungen auf Theologie und Kirche hat aber bereits *Wichern* in der Mitte des vorigen Jahrhunderts klar gesehen. Er hat auch schon auf ihre soziologischen und politischen Ursachen nachdrücklich hingewiesen und Zur überwindung der von daher entstehenden kirchlichen und politischen Gefahren nicht nur eine erhöhte Aktivität der Kirche in der Form der »Inneren Mission«, sondern ebenso dringlich soziale Maßnahmen des Staates gefordert'.' Seitdem hat es in der evangelischen Kirche (von der katholischen gilt mutatis mutandis dasselbe) keinen Kongreß der Inneren Mission und keine nennenswerte Synode gegeben, auf der nicht Fragen dieser Art behandelt worden sind. Das ist auch keineswegs nur Theorie geblieben, wenngleich zugegeben werden muß, daß die Bereitschaft zur Erkenntnis der neuen Situation bei den meisten Theologen zögernd, der Wille der Kirchenbehörden zur Inangriffnahme der geforderten neuen organisatorischen Aufgaben politisch gehemmt und die geistliche Vollmacht der Pfarrer und Gemeinde angesichts der Größe der Aufgabe unzureichend war. Immerhin: So ist es nicht, daß die Kirche die Strukturveränderung der heutigen Gesellschaft überhaupt nicht bemerkt hätte und daß sie ihr weder theoretisch - als Frage nach der Aktualität ihrer Verkündigung - noch praktisch - als bedrängende Aufgabe der Gemeindebildung und der Gemeindeleitung - auf Herz und Gewissen gefallen wäre. Ich glaube sogar, daß der Theologe, da es sich ja um Religionssoziologie handelt, einiges deutlicher sieht als der Soziologe, für den - nach Lage der Dinge — die Religionssoziologie in der Regel nur ein Nebengebiet seiner Interessen darstellt. Ich will deshalb die einzelnen Punkte, die Schelsky anführt, um zu zeigen, inwiefern seiner Meinung nach »die Strukturen der modernen Welt und Gesellschaft eine Anpassung der sozial bedingten Erscheinungsweisen des Christentums« verlangen bzw. erzwingen, im einzelnen kurz durchgehen. Das geschieht nicht, um Schelsky zu korrigieren, sondern weil ich meine, daß um der *Sache* willen in Fragen der Religionssoziologie auch die Erfahrungen und das Urteil des Theologen gehört werden müssen. Denn wenn Schelsky der Theologie (mit Recht) nicht erlauben will, daß sie die

1. Statt vieler Zitate nur dies eine aus den »Pliegenden Blättern. vom Jahre 1848. Gesammelte Schriften D. Johann Hinrich Wicherns, Bd. III, Prinzipielles zur Inneren Mission. Herausgegeben von Friedrich Mahling, Hamburg 1902, S. 221: »Es handelt sich hier um das Ganze der Kirche - und namentlich um den Zustand der großen Städte, in denen tausend und aber tausend vom Evangelio verlassen sind, aus denen ferner z. B. die Nomadenschwärme der Eisenbahnarbeiter ausgehen, durch welche die Hunderttausende der reisenden Handwerksburschen ziehen. Es handelt sich nicht minder um das offene Land, in denen bereits viele Generationen unter der kalten Hand oder eines eisigen Rationalismus dahingegangen, ohne je ein Wort des Lebens von einer mit Geist und Feuer geweihten Zunge vernommen zu haben.•

Soziologie nur als »eine Erhebungsmethode für soziale Tatsachen und Zahlen« betrachtet, deren »geistliche« und »geistige Verarbeitung sie sich vorbehält«, so möchte ich dem Soziologen, sofern er Religionssoziologie betreibt, nicht so ohne weiteres erlauben, daß er sich von der »dem Christen wahrscheinlich wichtigsten Frage nach dem Inhalt und der Lebendigkeit seines Glaubens in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt« durch die Feststellung distanziert, dies sei »nicht Sache des Soziologen« (S. 156). Dazu ist im Sachverhalt *als solchem* das Theologische und das Soziologische zu eng miteinander verwoben.

a) »Die Wandlung in der sozialen Struktur der Kirchengemeinde, ihre zunehmende Ablösung von der traditionellen Identität mit der kommunalen Siedlungsgemeinde« (S. 157) ist unverkennbar. Was Schelsky damit berührt, ist das Problem der »Volkskirche«. Daß sie im Verfall begriffen ist, läßt sich nicht mehr bestreiten, obgleich sie sowohl in der Revolution von 1918 gegenüber den Angriffen von seiten der radikalen Sozialisten wie in der Revolution von 1933 gegenüber den viel härteren ‚Zugriffen der Nationalsozialisten mehr Widerstandskraft bewiesen hat, als erwartet wurde. Aber das Mißverhältnis zwischen den praktizierenden und nichtpraktizierenden Christen in dieser Volkskirche von heute ist zu groß, als daß man nicht mit einer Wiederholung derartiger Angriffe rechnen müßte. Sie sind - von der Kirche aus gesehen - nicht ernstlich bedrohlich, solange ihre Taktik die Aufforderung zum Kirchenaustritt ist. Denn eine »Volkskirche« kann durch solche Einzelakte zwar erheblich geschädigt, aber nicht zerstört werden. Dazu sind vielmehr gesetzgeberische Akte der Staatsführung notwendig. Diese setzen aber voraus, daß die Mehrzahl der nichtpraktizierenden Christen nicht nur gegenüber der Kirche, sondern auch zum Christentum als Glauben eine offensive Haltung angenommen hat. Daß dies geschieht, damit muß die Kirche auf Grund der Erfahrungen, die nicht nur in Deutschland von ihr gemacht worden sind, rechnen. Wenn es geschieht und wo es geschieht, tritt notwendigerweise eine Verkleinerung des kirchlichen Terrains ein. Möglicherweise wird der gesamte organisatorische Aufbau der kirchlichen Verwaltung erschüttert und stellenweise zerstört. Aber ob man dies, wie Schelsky das tut, als eine »soziologische Schrumpfung der Kirche zur Bekenntnisgemeinschaft« bezeichnen soll, ist mir sehr fraglich. Denn der Ausdruck »Schrumpfung« enthält ein Werturteil, das durch den Zusatz »soziologische Schrumpfung« zwar seine Herkunft aus dem Denken des Soziologen verrät, aber nicht seinen axiologischen Nebensinn verliert. Der Theologe erblickt jedenfalls den gleichen Vorgang unter einem ganz anderen Gesichtspunkt. Denn was soziologisch als »Schrumpfungsprozeß« erscheint, bedeutet theologisch eine enorme Aktivierung des christlichen Glaubens und der Gemeinschaft in der Kirche. Es bedeutet für die Kirche ideologisch und organisatorisch nicht nur eine Erschütterung, sondern auch eine Erleichterung. Sie wird von Aufgaben entbunden, die - vielleicht - unlösbar sind. Denn, was Wichern unter »innerer Mission« verstand, nämlich »nicht diese oder jene einzelne, sondern die gesamte Arbeit der aus dem Glauben an Christum geborenen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äußeren und inneren Verderbens anheimgefallen sind, ohne daß sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Ämtern erreicht

werden«[2] - ist das heute noch möglidii' Ist es überhaupt theologisch richtig formuliert? Eine richtige theologische Diagnose der gegenwärtigen Situation dürfte weder die Sünde noch die christliche Liebe so moralistisch verstehen, wie das bei Wichern - sein Namen und seine geschiditliche Leistung in allen Ehren - geschieht. Sie muß sich vielmehr darauf besinnen, daß schon im Alten Testament ein dauernder Gegensatz zwischen »Israel« als Volksgemeinde und »Israel« als Glaubensgemeinde besteht und daß derselbe Gegensatz bei Paulus als der zwischen »Israel κατὰ σάρκα« (Israel nach dem Fleische) und »Israel κατὰ πνεῦμα« (Israel nach dem Geiste) in einer gegenüber dem A. T. völlig veränderten Situation wiederauftaudir. In der Reformationszeit war es ähnlich. Die Grenzlinie zwischen der »bekennenden Kirdie« und der »Welt« wird stets vom Erwählungsbewußtsein der bekennenden Christen gezogen. Nicht so, daß ein certus numerus electorum (eine bestimmte Zahl Erwählter) angenommen werden darf, dem ein certus numerus damnatorum (eine bestimmte Zahl Verdammter) entspricht, wohl aber so, daß das Bekenntnis zu Christus zwischen sich und dem Halbglauben, dem bloßen Gewohnheitsglauben und erst recht dem offenkundigen Irrglauben einen deutlichen und eindeutigen Trennungsstrich. zieht. So verstanden ist der Erwählungsglaube - im Blick auf den einzelnen - keineswegs verurteilend, sondern teils gewißmachend, teils im echten Sinne missionierend. Indem er missioniert, hat er aber sofort soziologisch.e Folgen, die z. B. das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen. Ich. halte es nicht für richtig, im Blick auf den möglichen oder sch.on wirklich. eingetretenen Verfall der Volkskirch.e vom »Ende des konstantinischen Zeitalters« zu reden. Die Tat Konstantins bedeutete ursprünglich. — vom Kaiser her gesehen — die Lösung der für das Imperium Romanum eminent wichtigen Frage nach. einer verbindlichen Staatsreligion. Sie ist von einigen theologischen Zeitgenossen Konstantins etwas voreilig, jedenfalls zu enthusiastisch als Erfüllung der *eschatologischen* Hoffnungen der Christen auf das tausendjährige Reich. gepriesen worden. Herausgekommen ist ein Kornprorniß zwischen Kirche und Staat, das im Laufe der Geschichte viele Variationen durchgemacht hat, deren eine die protestantische Landeskirche ist. Dies Komprorniß tritt nur in ein neues Stadium ein, wenn sich. die bisherige» Volkskirehes in eine »bekennende Kirche« verwandelt. Wie dieses Stadium aussehen wird, hängt nicht allein von der Kirche ab, sondern auch davon, wohin die »Säkularisation« der »Volkskirche« politisch und soziologisch ausläuft. Sie kann zum Missionsgebiet außerchristlicher Religionen werden. Sie kann sich in »Sekten« auflösen. Beides ist nur unter einer demokratischen Regierungsform möglich. Das für den modernen ebenso wie für den antiken römisch.en Staat bestehende Problem einer Staatsreligion kann aber auch. im Sinne einer antichristlichen Weltanschauung gelöst werden, die für den Staatsbürger verpflichtend gemach.t wird. Dafür haben wir ja Beispiele. Die labile Unsicherheit der gegenwärtigen Situation kann schließlich, falls die eben erwähnten Möglichkeiten abgelehnt werden, religionspolitisch in eine Restauration ausmünden. Dafür gibt es viele soziologisch. und politisch begründete Vermutungen. Sch.on ein durch eine SS-Schule gegangener höherer Beamter der nationalsozialistisch.en Staatspolizei hat mir 1937 oder 1938 in einer Verhandlung unter vier Augen bekannt: »Einen richtigen Ersatz für das Christentum haben wir nicht!« Es steht

2. a. a, O., S. 268.

dem Theologen nicht an, die eine oder die andere Lösung herbeizuwünschen. Denn die Kirche hat von sich aus nicht das Recht, darüber zu entscheiden, ob sie noch länger »Volkskirche« oder ob sie lieber »bekennende Kirche« sein will. Darüber entscheidet Gott. Aber sie muß die Zeichen der Zeit aufmerksam beachten und wachsam sein im Glauben. Was sie tun soll und nicht tun darf, hängt davon ab, was sie als Gottes Willen erkennt.

b) Die Veränderungen der Glaubensform.

Sie sind eine von niemandem bezweifelte Tatsache. Aber gerade dann, wenn man sie unter soziologischen Gesichtspunkten statt ausschließlich unter dem theologischen und allgemein-geistesgeschichtlichen betrachtet, bedarf das, was Schelsky sagt, einer Konkretisierung und auch einer Einschränkung. »Die Wahl zwischen zwei Wahrheiten, zu denen man sich bekennt, wurde in der Zeit der Reformation (abgesehen von der städtischen Bevölkerung, und solange das konfessionspolitische Prinzip des cujus regio ejus religio [wes das Land, des die Religion] in Geltung stand) von dem Landesherrn und nicht von dem Volke vollzogen. Sie bedeutete für das Volk eine Veränderung der theologischen Glaubensinhalte, noch nicht der Glaubensform. Die aus Glaubensgründen Ausgewanderten haben zwar eine solche Wahl vollzogen. Aber ihre Zahl war im Verhältnis zur Zahl derer, die jeden Konfessionswechsel ihres Landesherrn mitmachten, klein. Die Reformation hat also die Glaubens- und Gewissensfreiheit zwar theologisch zum Prinzip erhoben. Aber dieses Prinzip hat sich soziologisch nur sehr langsam von oben nach unten durchgesetzt. Das gilt auch von der Aufklärung. Bernhard Groethuysen hat in seinem Buche über »die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreidies gezeigt, daß »die Oberprüfung religiöser Aussagen, Dogmen, Traditionen usw. durch die Vernunft« keineswegs bloß eine Frucht der aufgeklärten Ideologie und ihrer Popularisation im 19. Jahrhundert ist. Vielmehr war der durch das Geld unabhängig gewordene Bürger auch als Katholik nicht mehr bereit, einfach »zu glauben, was die Kirche glaubt« (fides implicita). Er konnte lesen und bildete sich auf Grund theologischer Literatur seine eigene Meinung über die religiösen Wahrheiten[4]. Aber wie klein war diese Schicht gegenüber der bäuerlichen Bevölkerung des damaligen Frankreich, die sich mit der lides implicita begnügte! Der »dritte Stande, der sich durch den Abbé Sieyes in dessen Schrift: Was ist der dritte Stand? mit dem »Volk« gleichgesetzt hat, machte zur Zeit der französischen Revolution von 1789, soviel ich weiß, wenig mehr als 10% der Gesamtbevölkerung Frankreichs aus. Der Einfluß der Aufklärung auf das »Volk« ist in Deutschland vor den Freiheitskriegen noch geringer gewesen". Das ist natürlich nicht so geblieben. Die Schichten der Bildung haben sich im 19. Jahrhundert stark verbreitert. Kriege, Revolutionen und politische Agitation haben theologische Probleme auch in die Massen getragen. Die Entkirchlichung ist heute zu einer *Massengewohnheit* geworden. Aber *eben deshalb* frage ich mich, ob »die Dauerreflektion« - soziologisch gesehen - zu einer Institution werden kann, die imstande ist, die völlig entkirchlichten Großstadtmenschen kirchlich zu integrieren. Das gelingt erfahrungsgemäß selbst bei Intellektuellen nur in Ausnahmefällen. Einen ent-

3. Halle 1930.

4. Charakteristisch für die vorbürgerliche Denkweise das Zitat aus Joly de Chouin bei Groethuysen, Bd. 1, S.249.

5. Direkt bezeugt durch Kant, Streit der Fakultäten. Philos. Bibliothek Leipzig 1921, Bd. 46, S. 68.

kirchlichten Menschen durch religiöse Gespräche Zur Kirche zurückzuführen, heißt ihn dazu bringen, daß er mit eingewurzelten Gewohnheiten bricht. Ich verrate auch kein Geheimnis, wenn ich sage, daß die Arbeit der evangelischen Akademien von daher durch eine Krise bedroht ist. Ein Akademieleiter schrieb mir: »Ich komme mit einigen wenigen Akademieleuten zu der Überzeugung, daß das ganze Akademiegeschäft sinnlos wird, wenn es sich nicht allmählich praktisch für die Gemeinde auswirkt.« Ein anderer hat mir geklagt: Immer neue anregende Themen finden müssen und keins davon richtig behandeln können, das sei für einen Theologen »keine richtige Sache«. Das sage ich nicht, um die Arbeit der ev. Akademien zu kritisieren, oder weil ich meine, sie solle aufgegeben werden. Aber sie hat sowohl soziologische wie psychologische Grenzen. Es ist nur ein Bruchteil und es sind nur bestimmte Schichten der Bevölkerung, die auf diese Weise erreicht werden. Man wird das auch kaum jahrzehntelang fortsetzen können, weil man auch das dauernde Reflektieren, Diskutieren und Gesprächführen »satt kriegen« kann. Für mich als Theologen steckt dahinter eine ganz andere Frage, eine sehr schwere. Gerade wenn man von der Soziologie her über Glauben und Kirche, ihre Geschichte und ihre gegenwärtige Situation nachdenkt, möchte man sagen: Es war falsch, daß Luther den Glauben als persönliche fiducia (gläubiges Vertrauen) und die Kirche als eine »Sammlung aus allen denen, die im rechten Glauben, Hoffnung und Liebe leben«, verstanden wissen wollte. Denn beides läßt sich nicht institutionalisieren, und dadurch werden die Menschen - generell gesehen - auch überfordert. Nicht erst heute, sondern schon in der Reformationszeit war das der Fall. Doch lassen wir die Vergangenheit. Heutige Menschen, denen die elementarsten theologischen Vorkenntnisse fehlen und die durch das, was sie lesen, im Kino sehen, im Funk hören, gefühls- und willensmäßig völlig desorientiert sind, durch ein theologisches Gespräch im Denken, Fühlen und Wollen christlich auszurichten, dazu gehört im Kleinen die Geduld einer Hebamme und im Großen eine geistliche Vollmacht, die wir offensichtlich nicht haben. Solange sie nicht wirksam geworden ist, könnte die bestehende religiöse Verwirrung und die allgemeine kirchliche Gleichgültigkeit wirksam und schnell nur durch Anwendung politischen Drucks, also mehr oder weniger gewaltsam beseitigt werden. Wenn man das aus prinzipiellen theologischen Gründen ablehnt und da, wo es sich aus soziologischen Gründen nahelegt, als eine teuflische Versuchung strikte abweist, dann muß man eben mit der beschränkten Vollmacht, die wir haben, und mit den Mitteln, die uns zur Verfügung stehen, weitermachen, um zu sehen, was Gott daraus wird werden lassen. Das »Gespräch« ist ein beschränktes missionarisches Mittel. Es darf nicht als theologisches Prinzip angesehen werden, nach dem alle anderen Kultformen umzumodeln sind.

Es gibt übrigens auch religionssoziologische Erscheinungen und Beobachtungen, die in ganz andere Richtung weisen als die, in die Schelsky blickt. In der evangelischen Kirche ist ein neues Interesse nicht nur an der Liturgie, sondern - allerdings vereinzelt - auch am klösterlichen, zum mindesten am Ordensleben erwacht. Das Interesse an der Liturgie hat in einigen Fällen zu einer weitgehenden Annäherung des Kults an die Formen der römisch-katholischen Messe, das am Ordensleben zur Gründung von »Bruderschaften« geführt. Beides ist theologisch umstritten, entspricht aber offenbar einem religionssoziolo-

gisdien Bedürfnis des heutigen Menschen. Es gibt gar nicht so wenige, die es nach einem Ort verlangt, wo nicht nur und nicht immer geredet wird, sondern wo man auch schweigen, das Schweigen üben, in der Stille beten und unter Ausschaltung aller Öffentlichkeit beichten kann. Auch diese Gruppen sind »missionierend«. Vorläufig sind sie noch nicht kirchlich institutionalisiert, wollen das vermutlich auch gar nicht. Aber falls sich dies Bedürfnis ausbreitet, so ist das nur eine Frage der Zeit.

Auffallend ist ferner eine andere Erscheinung. Der nach dem Kriege erfolgte Neuaufbau unserer zerstörten Städte macht es nötig, daß in den neuen Wohnkomplexen auch Kulträume gebaut werden. Man baut aber keine »Kirchen« mehr im alten Stil, nennt das, was man baut, auch nicht mehr so, sondern »Gemeindezentrum«. Ich liebe den Begriff nicht, weil es kein theologischer, sondern ein soziologischer Begriff ist. Ein »Gemeindezentrum« besteht auch nicht nur aus einem Kultraum. Dazu gehörten heute mindestens ein Kindergarten, eine Station für kirchliche Gemeindepflege, gehören Räume für Jugend- und Gemeindeversammlungen, Spielplätze usw. Trotzdem scheint ein solches Gemeindezentrum das zu sein, was aus soziologischen Gründen gebraucht wird. Denn in den Wohnkasernen von heute gibt es ja keine natürlich entstandene und natürlich wachsende Nachbarschaft mehr. Aber das Bedürfnis der durch die heutige Zivilisation wahllos zusammengewürfelten Menschen nach Gemeinschaft ist trotzdem oder gerade deswegen da; und da Gemeinschaft nur sinnvoll wird, wenn sie ein geistiges Zentrum hat, was liegt näher als es mit einem kirchlichen Gemeindezentrum zu versuchen! M:n braucht in der heutigen Großstadt nur einen geeigneten Raum zu bauen und einen einigermaßen tüchtigen Pfarrer hineinversetzen - er wird binnen kurzer Zeit eine »Gemeinde« haben.

In diesem Bedürfnis des heutigen Menschen nach Gemeinschaft, nicht in ihrer Theologie liegt auch die Werbekraft der zahlreichen Sekten. Die religionssoziologische Struktur der heutigen Welt ist also keineswegs so einheitlich und eindeutig, wie es nach Schelsky erscheinen mag.

c) Die Veränderungen des Glaubensinhalts.

Es ist Schelsky ohne Vorbehalt recht zu geben, wenn er sagt, daß kein Mensch von heute »die religiösen Wahrheiten der Bibel, der Kirchenväter, der Reformatoren« einfach naiv hinnimmt (5. 161) - von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen. Bei manchen, die sich selber für »unbedingr bibelgläubig« erklären, bin ich nicht sicher, ob sie wirklich solche Ausnahmen sind. Und wenn einer zwischen dem ihm kirchenrechtlich verbotenen objektiven Zweifel an einem gültigen Dogma und dem ihm seelsorgerlieh erlaubten subjektiven Zweifel an dessen rationaler Erkennbarkeit einen scharfen Unterschied zu machen versucht, so frage ich mich, ob der subjektive Zweifel vom objektiven (nicht begrifflich, sondern faktisch) zu trennen ist und was für psychologische und soziologische Konsequenzen es haben muß, wenn man das versucht. Der heutige Mensch, auch der niditgebildete, denkt historisch. Dies hat der mittelalterliche Mensch nicht getan. Er hat vielmehr das »Leben jesu« völlig unbefangen aus Palästina und den Jahren 1 bis 30 nach »Sdilesien und anderswohin« bzw. in seine jeweilige Gegenwart versetzt. »Uff'm Barge do wehet der Wind. Do wiegt die Maria ihr Kind.« Damit wurden Maria und ihr Kind ganz einfach zu Schlesiern gemacht und die palästinensischen zu schlesischen Hirten. Was nicht

paßte, wurde geändert. Es kam nicht auf das Historisch-Einmalige, sondern auf das Typische an. Auch beim Dogma kam es nicht so sehr auf die Formeln, als vielmehr auf die Intention an. Es ist in erster Linie »Symbol«; man kommt deshalb mit ihm in Schwierigkeiten, wenn man es als »Lehrgesetz« verwenden will.

Dahin können wir, nachdem wir »historisch« zu denken gelernt haben, nicht ohne weiteres zurück. Denn das historische Denken hat unser Wahrheitsbewußtsein verändert. Es hat Kriterien ausgebildet und Methoden entwickelt, an denen wir prüfen und mit deren Hilfe wir (innerhalb bestimmter Grenzen, aber an vielen Punkten mit sehr großer Genauigkeit) feststellen können, »wie es in Wirklichkeit war«, vor allem, »wie es unter keinen Umständen gewesen sein kann«. Denn zum historischen Denken gehört ursprünglich und wesentlich der *Zweifel* an der Tradition. Er wird deshalb oft zu weit getrieben, weil er aus methodischen Gründen vom Historiker erhoben und vorangetrieben werden *muß*. Die Tatsache, daß dieser methodische Zweifel der Historie (als Wissenschaft) seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu einer weltanschaulichen Haltung geworden ist, die wir als »Histcrismus« bezeichnen, und daß in dieser philosophisch verallgemeinerten Form das Wahrheitsbewußtsein des heutigen Menschen durch ihn in seiner Tiefe beeinflußt worden ist, hat neben den ideologischen vielleicht auch soziologische Ursachen. Es spricht sich darin das Dubiose der Existenz aus, die der auf sich selbst gestellte »moderne Mensch« zu führen gezwungen ist. Das »historisdie« Denken hat seinen Ausgang genommen von der italienischen Renaissance. Schon die Struktur dieser Renaissance-Welt war so, daß man »sehr wach«, vielleicht sogar grundsätzlich mißtrauisch sein mußte, daß man sich auf jeden Fall darum bemühen mußte, zu wissen, wie es wirklich sei oder gewesen sei. Das hat sich heute verallgemeinert und vertieft. Der Glaube an die theologische, ethische und juristische Weltordnung, der dem Leben früher seine (relative) Sicherheit gab, ist zerbrochen. Die technischen Ver-Bindungen, die an ihre Stelle getreten sind, können sie nicht ersetzen. Wenn es infolge davon beim heutigen Menschen den Dauerreflex eines Unsicherheitsgefühls, eines habituellen Mißtrauens und eines methodischen Zweifels gibt, was ich hier nur als möglich hingestellt haben möchte, so kann man von daher gewiß nicht den ideologischen Ursprung des historischen Denkens erklären. Wohl aber hätte Schelsky recht mit der These, daß die durch den Historismus veränderte Einstellung des modernen Menschen zur Bibel, zum Dogma und zu den »Kirchenvätern« (alten wie neuen) nicht nur ein theologisches, sondern auch ein religions-soziologisches Thema ist. Die Deutungsprinzipien der Soziologie greifen damit von den Formen auf den Inhalt des Glaubens über.

Alle Wege scheinen heute zur Theologie Rudolf *Bultmanns* hinzuführen. Es ist vielleicht auch ganz nützlich, sich ihr einmal von einer ganz anderen Seite als von der philologisch-exegetischen (Lehre vom »Verstehen« eines Textes) oder der dogmatisch-kerygmatischen (Lehre vom »Dolmetschen«) her zu nähern. Denn dann werden die Grenzen deutlich, die dem historisch-kritischen Verstehen anhaften, nicht nur, sofern es eine Methode wissenschaftlicher Erkenntnis der Wahrheit ist, auch nicht nur hinsichtlich der Schwierigkeiten, in die der Theologe bei ihrer Anwendung auf die »Heilige Schrift« als Prediger gerät, wenn er denselben Text, den er eben historisch-kritisch interpretiert hat,

als »Wort Gottes« einer Gemeinde von heute verkündigen soll - sondern die Grenzen des Historismus als weltanschaulicher Haltung. Etwas historisch erkennen heißt erkennen, wo, wie, als wer oder als was ein Mensch wirklich existiert bzw. ein Vorgang wirklich die Zeit »passiert« hat. Alles geschichtliche Geschehen – historisch betrachtet - ist einmalig. Nichts »wiederholt« sich in der Geschichte, wenn es sich wiederholt, ohne Veränderung des Orts, der Zeit, der Personen, der Umstände. Deshalb geht *historisches* Erkennen des Vergangenem zunächst immer auf die Herausstellung dieser Einmaligkeit. Das gehört zum Begriff der geschichtlichen Faktizität. Wenn man aber nur dies betont, so löst sich die Geschichte in lauter einzelne Personen und Tatsachen auf, wird oft banal, auf jeden Fall für die Gegenwart bedeutungslos, wenngleich unter Umständen »interessant«. Das Problem besteht - nicht nur bei der historisch-kritischen Interpretation der Bibel (obwohl hier besonders akut), sondern auf dem Gesamtgebiet des historischen Erkennens - darin, wie die Distanz zwischen Vergangenheit und Gegenwart überwunden wird, die dieses historische Erkennen bewußt macht. Denn Geschichte ist nicht identisch mit Historie.

Dies Problem läßt sich von der Soziologie her nicht lösen. Natürlich nicht! Aber es wird von ihr aus eigenartig beleuchtet. Zwischen Soziologie und geschichtlichem Denken besteht eine latente Feindschaft. Ich glaube, es war Oppenheimer, der gesagt hat: Die Geschichte sei eine, wahrscheinlich unvermeidbare Krankheit. Ähnliches steht schon bei Nietzsche. Heute kommen von Amerika zu uns Tendenzen, die von einer offenkundigen Aversion gegen das immer noch geschichtlich denkende, die menschliche Gesellschaft in geschichtlichen Kategorien zu verstehen bemühte, deshalb von seiner Vergangenheit so sehr belastete Europa erfüllt sind. An Stelle der Geschichte empfehlen sie einen soziologischen Pragmatismus. Was ich von Sdielsky gelesen habe, zeigt mir, daß er nicht als ein soziologischer Pragmatist angesehen werden möchte, sondern vielmehr bemüht ist, soziologisches und geschichtliches Denken in eine positive Beziehung zueinander zu setzen. Ich habe gesagt: Soziologisches und *geschichtliches*, nicht: Soziologisches und *historisches* Denken. Denn das ist unmöglich, weil es dem Soziologen niemals um das Historisch-Einmalige geht, sondern – sofern er sich überhaupt mit dem Vergangenen und seiner Wirkung auf die Gegenwart befaßt - um das mit der *Struktur* des Menschen und der menschlichen Gesellschaft als solcher Verbundene. Am Beispiel der Religionssoziologie erläutert heißt das: Gibt es in dem, was uns als »Heilige Schrift« überliefert ist, was als »Dogma« konserviert und als »Tradition« geehrt wird, trotz der Einmaligkeit, die die »Heilige Schrift« als israelitische, jüdische, hellenistische Literatur, das »Dogma« als in den Begriffen oströmischer Theologie oder weströmischer Jurisprudenz formulierter Niederschlag der christlichen Glauenswahrheit, die »Tradition« als das Glaubenszeugnis der Väter hat - gibt es darin etwas, das auch für den heutigen Menschen die Kraft einer ihn im Glauben und Gewissen bindenden Wahrheit haben könnte? Daß er über Schrift, Dogma, Tradition reflektiert, manchmal auch räsoniert, daß er sie analysiert und zergliedert, hätte dann den Sinn, daß er auf diese Weise die auch für ihn verbindliche Wahrheit zu finden hofft, Er *muß* es infolge seiner durch den Historismus bestimmten Bewußtseinsstruktur so machen. Er kann nicht sagen: Ich *will* das jetzt »einfach« glauben (weil dabei nur ein Fürwahrhalten herauskäme); er kann auch nicht sagen: Ich *will* durch eine von der geschichtlichen

Tradition unabhängige, rein »phänomenologische« Analyse der menschlichen Existenz herausbekommen, was es damit auf sich hat (weil das auf einer Selbsttäuschung beruht). Wenn ich Schelsky recht verstanden habe, wäre das die theologisch-kirchliche Anwendung der (wie er meint) beiden »epochalen Reaktionen« gegenüber dieser Reflexions-, Rationalitäts- und Bewußtseinssteigerung, dem Positivismus und dem Existentialismus, von denen er aber sagt, daß es ihnen nicht gelungen sei, die reflektiert kritisch-skeptische Dauerreflexion des modernen Menschen zu überwinden. Triffi dies zu, dann wären es nicht nur ideologische *Gründe,* sondern in der individuellen und sozialen Struktur des heutigen Menschen liegende soziologische *Ursachen,* die ihn zwangsläufig bei der Suche nach einer verbindlichen religiösen Wahrheit auf den Weg der Reflektion über Schrifl:, Dogma und Tradition drängen.

Folgt daraus, daß die Kirche diesen»Weg« institutionalisieren muß? Sie sollte einsehen, warum der heutige Mensch oder (mit Rücksicht auf die soziologischen Einschränkungen, die oben gemacht wurden) warum bestimmte Gruppen von modernen Menschen infolge ihrer Struktur diesen Weg gehen *müssen,* und sie sollte nicht die Geduld verlieren, wenn sie dabei sonderbaren Heiligen, auch einigen Halbverrückten (weil sie zu viele und zu vielerlei Bücher gelesen und nur halb verstanden haben) und prinzipiell eigensinnigen Skeptikern begegnet, obwohl das (Gott weiß es) manchmal sehr schwer ist. Aber nach »Gesprächen« mit solchen Leuten ist es nicht nur für den Gesprächsleiter, sondern auch für viele Gesprächsteilnehmer menschliche Wohltat und göttlicher Segen in einem, wenn man in eine Kapelle gehen, dort einen inhaltlich und musikalisch soliden Choral singen, ein handfestes Wort der Heiligen Schrifl: (bitte ohne Auslegung!) hören und in der Stille beten kann. Für alle psychologischen und soziologischen Strukturen gilt das Gesetz der Ambivalenz. Ich halte den Dauerreflex des Reflektierens (nicht bei allen, aber bei denen, die das in Fragen des Glaubens und Gewissens mit wirklichem Ernst betreiben) für einen übergangszustand. Man kann die kirchliche Tradition, insbesondere die Heilige Schrifl:, nicht nur intellektuell, man muß sie aus seiner Existenz heraus »verstehen«. Und im Reflektieren offenbart sich nicht nur der Sinngehalt der Schrifl:, sondern auch der Sinngehalt der Existenz des Reflektierenden bzw. der Mangel an einem solchen. Wenn man als Theologe die Menschen von heute *dahin* führt, so geht man auf ihre »Struktur« ein, ändert sie aber, falls Gottes Geist dazu die Gnade gibt, indem man das tut.

Um auf die Probleme der historisch-kritischen Exegese zurückzukommen: Es gibt hier natürlich methodische Sachfragen, die logisch durchdacht werden müssen. Aber sofern es sich dabei nicht um Wissenschafl:smethodik, sondern um deren Auswirkung auf die kirchliche Verkündigung handelt, können sie nicht allein wissenschafl:lich entschieden werden, weil dies auch mit der soziologischen Struktur der heutigen Gemeinde zusammenhängt. Es wäre schlimm, wenn sie in der Richtung eines positivistischen Biblizismus fiele, wozu hier und da Neigung besteht. Sie kann aber auch nicht in der Richtung des Existentialismus fallen, weil dieser eine nihilistische Unterströmung hat. Aber es könnte sein, daß sich auch bei der historisch-kritischen Exegese der Heiligen Schrifl: die Ambivalenz alles Menschlichen geltend macht. Sie ist sehr kritisch und sie historisiert radikal, gewiß. Aber sie lehrt auch, »auf das WOrt aditen«, sehr genau sogar. Es ist sehr viel, wenn man das von einer

exegetischen Methode sagen darf. Da nun die Leute in der Kirche und zumal die Pfarrer auch »moderne Menschen« sind, die in den Strukturen der heutigen Gesellschaft stecken und an ihnen leiden, wäre es nicht möglich, daß das genaue Hinhören auf den Text, zu dem sie wissenschaftlich erzogen sind, ihnen das Ohr öffnet für Antworten, die eben dieser Text ihnen auf Fragen gibt, die sie als moderne Menschen auf Grund ihrer psychologischen und soziologischen Struktur haben? Natürlich geht es dabei ohne Anfechtungen nicht ab. Aber ob diese Anfechtungen von Gott oder vom Teufel kommen, wer will das sagen, bevor es an ihren Früchten klar erkannt werden kann? Vielleicht ist, was dabei herauskommt, durchaus nicht eine »Minimalisierung«, sondern eine neue Aneignung des Dogmas. Vielleicht entpuppt es sich eines Tages als eine verblüffende und befreiende Aktualisierung des Sdiriflworrs, als ein neues Glied in der Kette der *echten* kirchlichen Tradition. Die »Institutionalisierung« ergibt sich dann von selber, möglicherweise viel zu früh und viel zu selbstverständlich.

III.

Es bleibt nun noch zweierlei zu klären, nämlich einmal der von Sdielsky gebrauchte Begriff der »Anpassung« und zweitens das Verhältnis sowohl der Soziologie wie der Theologie zur Geisresgesdiichre.

Unter »Anpassung« versteht Sdielsky, daß es »für Christentum und Kirche eines Sicheinlassens auf die als eigenständig anzuerkennenden Welt- und Sozialstrukturen und um deren Übernahme in das eigene soziale Leben bedarf«, wenn sie weiterbestehen wollen. Er hält die eingetretenen Veränderungen dieser Welt- und Sozialstruktur für so groß, daß dies nur möglich ist, wenn »Christentum und Kirche einen Bruch mit ihrer eigenen sozialen Vergangenheit vollziehen«, und wenn es ihnen gelingt, »eine neue soziale Gestaltung der Heilswahrheit zu finden« (5. 155). Aber er möchte andererseits diesen Begriff der »Anpassung« auch nicht subjektivistisch verstanden wissen, so daß es sich dabei um eine »bloß konformistische Strukturangleichung« handelt. Er sagt ausdrücklich und nachdrücklich: »Lassen sich Religion und Kirchen von den modernen Welt- und Sozialstrukturen in bloßer harmonistisch-spannungsfreier Angleichung konsumieren, so haben sie sich nicht -angepaßt-, sondern sie haben sich aufgegeben« (S. 156).

Der Sdielskysche Begriff der »Anpassung« hat demnach zwei Bedeutungen. Einmal handelt es sich um einen objektiven Vorgang, der sich bei der Begegnung und in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Kirche einerseits, den modernen Welt- und Sozialstrukturen andererseits zwangsläufig vollzieht, ganz gleichgültig, ob die Menschen das wollen oder nicht. Denn gesetzt, Christentum und Kirche wollten sich *nicht* anpassen, so ginge das Leben »des« modernen Menschen eben an ihnen vorbei. Sie würden in ihm zu musealen Erscheinungen und Einrichtungen. Das wäre nur eine andere, nicht die von Schelsky gewünschte »Anpassung«. Es ist begreiflich, daß der Sachverhalt im Blickpunkt des Soziologen so aussieht.

Da es sich aber doch auch um Menschen, um menschliche Beziehungen und Betätigungen handelt, wäre es (vermutlich auch soziologisch) falsch, die subjektive Bedeutung des Begriffs der »Anpassung« ganz zu vernachlässigen. »Anpassung« darf nadi Sdielsky nicht

gleichgesetzt werden mit »konformistischer Angleichung«, ist also kein rein passiver Vorgang. Das, was dabei herauskommt, sollte sogar ein fruchtbares »Spannungsverhältnis« zwischen Christentum und Kirche einerseits, moderner Welt- und Sozialstruktur andererseits sein. Wenn dem so ist, dann ist der Wille der von dem objektiven Vorgang betroffenen Menschen dabei beteiligt, in unserem Falle also der Wille des modernen Menschen, der Christen und der Kirche.

Von da aus gesehen tritt für Theologie und Kirche die ganze Schelskysche Frage unter einen anderen Blickwinkel, nämlich den der Mission. Ich glaube nicht, daß wir für das, was heute notwendig ist, weiterhin den Begriff der »Inneren Mission« verwenden dürfen. Erstens deshalb nicht, weil ja auch der Begriff der »Äußeren Mission«, verstanden als Mission der »christlichen Völker Europas und Amerikas« an den »Heiden«, in mehr als einem Sinne problematisch geworden ist. Vor allem aber deshalb, weil die Wichernsche Definition der »Inneren Mission« als »Mission des heilserfüllten am heillosen Volke« einen fatalen Beigeschmack bekommen hat. Wenn ich trotzdem den Begriff der Mission beibehalten möchte, so deshalb, weil Christentum und Kirche in der Begegnung mit den modernen Welt- und Sozialstrukturen sich selbst aufgeben würden, wenn sie dabei ihre geistige und geistliche Tradition und ihre geschichtlich gewordenen Institutionen einfach verleugneten oder verlören. In dem Bewußtsein, daß ihr die Heilswahrheit für *alle* Welt ohne Unterschied des Orts, der Zeit, der politischen und sozialen Strukturen der menschlichen Gesellschaft anvertraut ist, »missioniert« die Kirche. Mission kann und muß auch Widerstand sein. Wenn, wann und wo die Kirche zu solchem Widerstand nicht mehr die Kraft hat, ist eine »konformistische Angleichung« unvermeidlich.

Dies klingt wie eine scharfe theologische Antithese gegen den Soziologen. Der Soziologe redet von »Anpassung«, der Theologe von »Missionierung«. Aber sachlich ist die Verschiedenheit nicht so groß, wie es scheint. Denn jede wirksame Missionierung bedeutet auch Anpassung; und wenn Anpassung nicht als konformistische Angleichung verstanden werden soll, dann ist sie zugleich Missionierung, Daraus ergibt sich, daß kirchengeschichtliche Vorgänge großen Stils und theologische Begriffe, in denen ihre jeweiligen Probleme sich kristallisiert haben, zugleich soziologisch als »Anpassung« und theologisch als »Missionierung« deutbar sind. Das ist schon in der Bibel so. Es war ein missionarischer Anpassungsvorgang, wenn das hebräische Wort »schub«, das Umkehr von einem falschen Wege bedeutet, in der griechisch redenden Welt mit μετάνοια = Umdenken, und in der germanischen Welt mit Bußetun, was ursprünglich Schadenersatz meint, wiedergegeben wurde. Dies ist aus vielen nur *ein* Beispiel. Die Frage ist dabei immer: Inwieweit wird bei derartigen missionarischen Anpassungen die Tradition des Geistes der Kirche gewahrt, auf dem ihre Kontinuität als »Kirche jesu Christi« durch die Jahrtausende hindurch ruht und die begrifflich nicht erfaßt werden kann, sondern ein Glaubensgegenstand ist. Im Laufe dieser Jahrtausende ist die Kirche sehr verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen begegnet, zuerst beim übergang aus ihren palästinensischen Ursprungsverhältnissen in die hellenistische Welt, dann beim übergang aus dem Imperium Romanum zu den germanischen Völkern, dann beim übergang von Europa auf den nord- und südamerikanischen Kontinent und im 19. Jahrhundert beim übergang zu den asiatischen und afrikanischen

Völkern. *Sind* das, was auf diese Weise *jeweils* entsteht, *mit* Oswald Spengler zu reden, »Pseudomorphosen«, also Formen der ideologischen und soziologischen Gestaltung des menschlichen Lebens, die nur scheinbar den gleichen Namen haben, in Wirklichkeit aber grundverschieden sind? Mir scheint, nicht. Denn das christliche Dogma hat trotz aller Variationen, die es im Laufe dieser missionarischen Anpassungen erfahren hat, einen relativ festen Kern behalten. Das gleiche gilt von der Kirche. Was Familie, Gesellschaftsordnung, Staat – bei so langen Zeiträumen und in räumlich so weit auseinander liegenden Kulturen – jeweils bedeuten, das muß man von Fall zu Fall genau definieren. Es wird nicht ganz leicht sein, diese Definitionen auf einen gleichen Nenner zu bringen. Auch bei der Definition der Kirche ist das, wie jeder Theologe weiß, schwer genug. Aber es ist immerhin möglich. Es ist vor allem eine Aufgabe, die durch den Glauben an die una sancta ecclesia (eine heilige Kirche) selber gestellt wird. Heute wird sie der Kirche und ihrer Theologie auch von der modernen Welt- und Gesellschaftsstruktur aus gestellt. Zu ihr gehört ja, daß der Globus zu einer technisch-zivilisatorischen Einheit geworden ist. Auch die ökumenischen Bestrebungen der »diristlidien Welt« von heute also können als missionarische Anpassung an die Struktur der heutigen Gesellschaft verstanden werden. Umgekehrt kann aber ebensogut die Frage aufgeworfen werden, ob *im* 18. Jahrhundert die Idee eines »Weltbürgertums« hätte entstehen und im 19. und *20.* Jahrhundert als »WeItzivilisation« hätte verwirklicht werden können, wenn die Kirche das Evangelium von Jesus Christus nicht als ein Evangelium für die *ganze* bewohnte Welt (οἰκουμένη) von Anfang an verstanden und wenn die mittelalterliche Theologie daraus nicht den politischen Schluß gezogen hätte, daß sich die Amtsvollmacht des Papstes keineswegs nur über die »Christenheit«, sondern über den *»ganzen* Erdkreise (totus orbis) erstrecke.

Damit stehen wir vor der letzten Frage, zu deren Behandlung der Aufsatz von Schelsky Anlaß gibt. Ich habe im ersten Abschnitt dieser meiner Antwort sehr stark betont, daß geistesgesdiichtlidie und soziologische Begriffe bei der Analyse kultureller, insbesondere religionsgeschichtlicher Phänomene auseinandergehalten werden müssen. Was Staat, Recht, Kunst, Kirche ihrem Wesen nach sind, darf man nicht aus der Soziologie erklären wollen. obwohl ihre geschichtliche Verwirklichung immer auch eine soziologisch faßbare Komponente hat. Etwas anderes ist es aber, wenn es sich nicht um die Erklärung *vergangener* kulturel1er Phänomene, sondern um die soziologische oder theologische Diagnose einer *gegenwärtigen* Situation und um das Aufsuchen der Mittel handelt, durch die in ihr liegende Gefahren abgewendet und bestehende Schäden geheilt werden können.

Schelsky setzt sich bewußt ab von der »nun schon fast -klassisch- zu nennenden Religionssoziologie eines Max Weber, Troeltsch, Sombart, aber auch Schelers, Dempfs u, a…., die sich die Herleitung der modernen Welt aus dem Christentum ... zum großen Thema gesetzt« hatte. Denn so fruchtbar diese Erkenntnisse auch sind – »von ihren Ursprüngen her kann diese heute kaum noch angemessen begriffen werden«. Außerdem: Was nützt das? *Diese* moderne Welt ist zwar »durch das Christentum hindurch entstanden, aber ihrem Wesen nach selbst nicht mehr diristlich«. Auch die Formel, daß das »Christentum sich heute einem neuen Heidentum gegenübersähe«, trifft nicht zu. Denn »diese Parallele übersieht, daß heute mit dem Christentum keine neue Wahrheit in die Welt kommt,

sondern sich eine alte Wahrheit gegenüber einer neuen Welt behaupten muß«. Anders ausgedrückt: Die christliche gewesene, aber entchristlichte Welt ist nicht einfach achristlich sondern antichristlich. Die »Heiden« waren und sind in ihrer Weise »fromm«; der entchristlichte Mensch von heute ist rein diesseitig ausgerichtet.

Theologisch läuft dies auf die Frage hinaus, was der Begriff der »Säkularisation« bedeutet. Er ist ja ein theologischer Begriff, und wenn er auf kulturelle Phänomene unserer abendländischen Welt angewendet wird, so läuft dies darauf hinaus, daß ihre christlichen und theologischen Wurzeln aufgedeckt werden. Einen derartigen Säkularisationsvorgang kann man auf allen Kulturgebieten feststellen. Aber das hat etwas Mißliches, zumal wenn dabei von »Substanzverlust«, »Verlust der Mitre«, »kultureller Degeneration, usw. geredet wird. Es gibt eine auf dem Säkularisationsprinzip aufgebaute Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie, die einen ausgesprochenen Zug zur Resignation hat. Alle Resignation aber zehrt an der Kraft. Resignieren heißt verkümmern. Daß Schelsky sich dagegen wehrt, ist nicht nur berechtigt, sondern notwendig und gut. Sein Aufsatz hat wohl auch den Sinn, Theologie und Kirche davor zu warnen, indem er beiden Aufgaben stellt.

Dennoch möchte ich das Wahre, das im Begriff der Säkularisation steckt, und die Erkenntnisse, die man durch seine Anwendung auf moderne kulturelle Phänomene gewinnt, nicht gerne verleugnen und preisgeben. Nur verlangt ein theologischer Begriff auch eine christliche Anwendung, in unserem Falle diese: Wenn ich als Theologe z. B. erkenne, wie sich Luthers Begriff von der Freiheit des Christenmenschen im Laufe von 400 Jahren »verweltlicht« hat, dann hat es keinen Sinn, darüber in bewegliche Klagen oder gar Anklagen auszubrechen, sondern ich muß ihn - im Blick auf die soziale Struktur der heutigen Welt- revidieren. Denn Theologie ist nicht bloß erklärende Geschichte des *menschlichen* Geistes, sondern ihr ist auch die Aufgabe gestellt, im Gebet um den *Heiligen* Geist und in seiner Kraft die Gewissen neu zu lösen und zu binden. Jede Erkenntnis der Säkularisation sollte deshalb den Theologen und die Theologie zu der schmerzlichen Einsicht führen, die schon 1. Johannis 2, 19 ausgesprochen ist: Sie (die Antichristen) sind von *uns* ausgegangen. Er wird dann mit sich selber, mit seinen christlichen Brüdern und Schwestern, mit der Kirche - und mit ihren Gegnern die (ach so nötige) Geduld haben.

Prof. D. *Dr, F. Delekat* *Mainz, Breslauer Str. 9*

Die künftige Gestalt der Religionssoziologie

Zu H. Schelskys Frage nach der Institutionalisierbarkeit der Dauerreflektion

von

HEINZ HORST SCHREY

Sdielsky stellt in seinem Aufsatz »Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?« die Frage nach den Aufgaben einer künftigen Religionssoziologie. Dabei versteht er anders als die bisherige Religionssoziologie unter »Religion« nicht ein Durchsdmittsphänomen, gleichsam einen allgemeinen Idealtypus, sondern das in unserem Geschichtsraum konkret gegebene Christentum. Das bedeutet, daß damit die Soziologie in unmittelbare Nachbarschaft zur Theologie ge-

rät, deren Aufgabe es ja schließlich sein muß, über das Phänomen des Christentums zu reflektieren. Begrüßenswert ist gewiß auch, wenn Sdielsky die bisher übliche Art der Rückfrage nach den christlichen Ursprüngen moderner Gesellschaflsideen, wie Kapitalismus, Marxismus, Menschenrechte usw., aufgeben will und in bewußter Abwendung von dem damit verbundenen Historismus die Frage nach der Anpassung des Christentums an die moderne Gesellschafl: stellt, wobei sich Schelsky hier der Analyse Bonhoeffers von der mündig, ja religionslos gewordenen Welt anschließt. In dieser mündig gewordenen Welt ist die Wahrheit des Christentums neu zu gründen in veränderten Sozialstrukturen. Die Anpassung kann in verschiedener Weise geschehen: einmal als passive oder sozio-taktische Anpassung, indem bei unverändertem Glaubensinhalt sich die Methoden und Organisationsformen der veränderten Lage anpassen; sodann als Anpassung der christlichen Ethik an die moderne Weh; und schließlich als Veränderung der Glaubensform in dem, was Schelsky die lODauerreflektion« nennt. Letztere ist es, welche allein das Grundthema der modernen Religionssoziologie abgeben soll, woraus sich dann die Meisterfrage nach der möglichen Institutionalisierbarkeit der Dauerreflektion ergibt.

Hier möchte ich nun mit meinen eigenen Erwägungen einsetzen.

Zunächst zu der Behauptung, das Wesentliche gegenwärtiger Theologie bestehe in der Dauerreflektion. Schelsky sieht hier die Theologie in Stileinheit mit der gleichzeitigen Kunst; in beidem soll es um die Überwindung der Gegenständlichkeit gehen. Aber was heißt das nun konkret? Ist das Ziel der Theologie wirklich identisch mit dem, was Gottfried Benn die »absolute Zerebration« nennt, also die Zersetzung und Zerdenkung jeglicher möglichen Gegenständlichkeit durch die Subjektivität, denn auch die von Schelsky angeführten Beispiele aus der modernen Lyrik laufen auf die absolute Subjektivität hinaus? Aber schon Kierkegaard meinte mit seiner Kategorie des existierenden Denkers etwas anderes als das gegenwärtige existentielle Denken: nicht das Für-sich-Bleiben des Denkens in der Existenz, das Denken über und aus der Existenz, sondern die Verhältnisbeziehung des Denkers zur Idee, wobei letztere in ihrer geistigen »Objektivirär« nicht angefochten wart. Neben diesen Zeugnissen aus der Dichtung hätten die gegenwärtigen Bemühungen der Phänomenologie und Ontologie bedacht werden müssen, in denen es um die »Sadien selbst«, um das »Sein des Seienden« (Heidegger) geht, also gerade nicht um die Verabsolutierung des Reflektionsprozesses, sondern im Gegenteil um die Begegnung mit dem Anwesen des Seins im Seienden. Jedenfalls scheint in der Zeichnung der Dauerreflektion bei Schelsky dieses äußerst »objektive« Moment, wie wir es in Phänomenologie und Ontologie vor uns haben, nicht genügend bedacht zu sein. In der Überwindung des cartesianisdien Subjekt-Objekt-Gegensatzes wird ja die echte Geschichtlichkeit von Kerygma und Dogma angestrebt. In dieser Tendenz herrscht Einigkeit von Barth bis Buhmann, so sehr sonst methodisch die Wege auseinandergehen mögen. Hier trügt die Stilparallele zur modernen Lyrik, und es wäre zu fragen, ob auch die bildende Kunst mit der Formel von der überwindung des Gegenstandes genügend umschrieben ist. Sie triffi: zu, wenn es um die Überwindung der reinen Abbild-Theorie in der Kunst geht, aber trägt nicht, wenn die in ihr bestätigte Abstraktion als eine Abwendung vom unmittelbaren Sein verstanden würde. Abstraktion ist Verneinung des Seienden - im Sinne Heideggers – zugunsten des Seins selbst. Wenn jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes nach dem Sinn des Dogmas gefragt wird, dann kann *dieser Sinn freilich nicht unter Absehen von der* Person des Fragenden gefunden werden, aber auch nicht darin, daß nun nur noch die Person und ihr Existenzverständnis als Medium und Gegenstand der Reflektion übrigbliebe. - Wenn dieser Vorgang für die Theologie typisch sein soll, dann ist er allerdings nicht erst von heute, denn schon Luther treibt in dieser Weise Theologie, etwa wenn er davor warnt, die kindlichen Vorstellungen vom »Gaukelhimmel« der Kinder wörtlich zu nehmen, oder wenn er das Sitzen Christi zur Rechten Gottes so auslegt, daß Gottes Rechte überall ist. Beide Male wird doch bei Luther die Bemühung sichtbar, naive raumzeitliche Vorstellungen zu überwinden. Und nicht erst *für* Buhmann ist der von Sdielsky

1. Siehe H. Diem, Sören Kierkegaard - Spion im Dienste Gottes, 1957.

angeführte Satz, Glauben heiße nicht Für-wahr-Halten, bezeichnend, sondern schon längst vorher für Luther. Was bei Bultmann aufgenommen wird - übrigens keineswegs bei ihm allein! - ist eine Erneuerung alter Motive lutherisch-reformierter Theologie. Wenn das so ist, dann bricht aber die Behauptung von der Modernität der Dauerreflektion in der Theologie zusammen! Denn Luther kann doch nicht im Sinne des Soziologen so unbedingt zur Moderne gerechnet werden. Man wird als Wahrheitsmoment dieser These allerdings zugeben müssen, daß der Grad und die Intensität der Reflektion sich seit Luther gesteigert haben. Vor allem die für Luther noch weithin - nicht absolut! - mögliche Naivität gegenüber dem Schriftkanon ist durch die Erkenntnisse der historischen Kritik unmöglich geworden. Aber auch die Ausdehnung der Reflektion auf dieses Gebiet hat nicht vermocht, die Verbindlichkeit des Kerygmas zu erschüttern, sondern hat uns lediglich um die Erkenntnis bereichert, daß es schon in der Bibel verschiedene Weisen der Interpretation dieses Kerygmas gab, wodurch wir selbst uns aufgefordert sehen, die für uns adäquate zu finden. Das ist ja das positive Anliegen der Entmythologisierung. Nicht die Dauerreflektion als solche ist das für die gegenwärtige Theologie Typische, wohl aber ihr Ausmaß und die Bemühung um die Angemessenheit der Aussage für den gegenwärtigen Menschen, so daß ihn das Kerygma als für ihn verbindliche Wahrheit treffen kann. Von einem, wie Schelsky sagt, »Verzicht auf das verbindliche Wort der Heilswahrheit« kann in der gegenwärtigen Theologie keine Rede sein.

Wir sind soeben auf den Zusammenhang von Reflektion und Kerygma gestoßen. Diesem ist im folgenden noch weiter nachzudenken, und zwar deswegen, weil das die Kirche begründende Ereignis nicht die Reflektion ist, sondern das Kerygma. Der Streit, ob die Dauerreflektion erst für die gegenwärtige Theologie bezeichnend ist oder schon früher einsetzte, wird über dieser Grundfrage relativ unwichtig. Die Antwort auf die Frage nach dem eigentlich Kirchgründenden im Christentum muß theologisch so gegeben werden, daß die Theologie immer ein abgeleitetes, sekundäres Unternehmen gegenüber dem bleibt, was die Kirche eigentlich begründet, nämlich die Verkündigung des Wortes Gottes. Gewiß besteht eine innige Verbindung zwischen Verkündigung und Theologie, und gerade gegenwärtige Theologie betont diesen Zusammenhang stark. Die Verkündigung hat die Reflektion nötig um der überprüfung ihrer Echtheit willen. Aber die theologische Reflektion kann niemals mehr sein als Korrektiv, kritisches Moment der Verkündigung, jedoch nicht deren Konstituens. Der theologische Reflektionsvorgang soll zwar in der Predigt fruchtbar werden, aber nicht so, daß nun aus der Predigt ein theologischer Vortrag wird. Dann war die Reflektion nicht »dauerhafl« genug, wenn sie dem Prediger aus allen Knopflöchern schaut, vielmehr muß der Grad einer »höheren Naivetäte erreicht werden, nämlich indem nun das wirklich Verbindliche und im Sinne des N. T. »Erbauliche« am Text herausgestellt wird. Auch Kierkegaard, der Altmeister theologischer Dauerreflektion, verharrte nicht im Reflexiven, sondern stieß in seinen »Erbaulichen Reden« zur Verkündigung durch. Das Reflexive hat im Verhältnis zur Verkündigung eine notwendige Dienstfunktion, aber eben keine sadibegründende, konstitutive. Daher ist die Frage nach der möglichen Institutionalisierbarkeit der Dauerreflexion in dieser Weise weder zu stellen noch zu beantworten, weil sie auf einem Moment am theologischen Vorgang insistiert, der noch nie in der Geschichte der Kirche und der Theologie Gemeinschaft, Institution begründet hat.

Man kann freilich das Verhältnis von Reflektion und Institution auch von der anderen Seite, nämlich von der Institution her, zu bestimmen versuchen. Schelsky fragt, ob es sich nicht so verhalte, daß bei der Institutionalisierung das Reflexive zu Ende sei, weil dann ja die Bewußtheit der Motive und Mittel aufhöre und es zu einer unreflektierten Selbstverständlichkeit des Vollzugs komme. Dem ist m. E. durchaus beizustimmen, wobei allerdings in Erinnerung gebracht werden muß, daß der reflexive Vorgang schon in der Anrede des Kerygmas und der ihm innewohnenden Verbindlichkeit sein Ende gefunden hat. Wieweit dies dann doch zur Trivialisierung, Banalisierung und Inferiorisierung im Vorgang der Institutionalisierung führen muß, scheint mir eine Frage, die für den Protestantismus insofern von besonderer Bedeutung ist, als es in ihr eigentlich um

die Frage nach der geschichtlichen Möglichkeit des Protestantismus überhaupt geht, und zwar insofern, als im Protestantismus doch die Kirche auf der »reinen Lehre« begründet wird, also nicht auf einer inferioren, banalisierten Form von Religion, vielmehr gerade auf der reinsten Hochform derselben. Daß freilich auch der Protestantismus im Bewußtsein seiner Glieder oft genug dem Mißverständnis ausgesetzt ist, ergibt schon die Erinnerung daran, was so landläufig unter »protestantisdi« verstanden wird, etwa im Gegensatz zum Katholizismus: im Protestantismus sind eine ganze Menge Dinge mehr erlaubt als im Katholizismus, etwa Ehescheidung und Geburtenbeschränkung, er ist liberal und tolerant, es kann in ihm eigentlich jeder nach seiner Fasson selig werden, und es genügt, nach dem Grundsatz zu leben »Tue recht und scheue niemandl« Das Moralische ersetzt jede Form des Sakralen und Kultischen. Das sind sicher im Protestantismus vorliegende Banalisierungen und Trivialisierungen, doch sollten die Dinge so liegen, daß erst durch diesen Depravierungsprozeß der Protestantismus zur Kirchenbildung gekommen ist, einfach, weil nach Gehlen es zu diesem Prozeß der Institutionswerdung der Banalisierung und Trivialisierung bedarf? Das ist doch eine Verzerrung der Tatsachen, und es muß sehr vor der unzulässigen Verallgemeinerung von Beobachtungen, die an einem Einzelphänomen gewonnen wurden, gewarnt werden. Hier ist eine gefährliche Quelle der Unwissenschaftlichkeit für die Soziologie. Soll aus dem möglichen Mißverständnis der Predigt aber der Schluß gezogen werden, wir stünden überhaupt am Ende der Predigt und diese könne heute keine kirchengründende Aufgabe mehr erfüllen? Ich glaube nicht, denn das der Offenbarung einzig angemessene Medium ist weder das Schweigen noch die praxis pietatis, sondern die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes, so sehr im einzelnen Fall die sdrweigende Solidarität und das praktische Helfen ein besseres Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums sein kann als Worte, die keinen "Sitz im Leben« haben. Von der Sache her sind hier dem Ausweichen in andere Medien Grenzen gezogen, die nicht beliebig verlegt und ohne Gefahr des Substanzverlustes überschritten werden dürfen. Hier spielt bei Schelsky ein Begriff eine Rolle, der für den Theologen im Grunde unakzeptabel ist: der Begriff des Bedürfnisses, als sei das jeweilige Bedürfnis des Menschen oder der Zeit das Kriterium für die Angemessenheit der kirchengründenden Rede. Es muß hier ganz klar gesagt werden, daß die evangelische Verkündigung an diesem Punkt völlig intransigent ist. Ein Blick auf moderne Sektenbildungen (übrigens ein lohnendes Feld für die Religionssoziologie!) kann zeigen, was solche Bedürfnisse des modernen Menschen sind. Er hat Bedürfnisse des Intellekts, er will daher von der Religion eine Antwort auf die Frage nach dem Weltgeheimnis; die Anthroposophie als moderne Erneuerung der Gnosis bietet sie ihm, die evangelische Kirche nicht. Sie weiß sich gebunden an die antignostische Haltung des Neuen Testaments. Soll sie nun von dieser Bindung sich frei machen, nur weil gewisse Gruppen moderner Intellektueller ein strukturell anderes religiöses »Bedürfnis« haben? Ein anderes Beispiel: der moderne Mensch will nicht Lösung von Schuld, also Sündenvergebung, sondern Erlösung von körperlichem Leiden. Sekten wie die Christian Science bieten ihm das, auch andere, welche die Glaubensheilung im Mittelpunkt ihrer Wirksamkeit haben. Kann deswegen die evangelische Kirche den articulus stantis er cadentis ecclesiae von der Rechtfertigung des Sünders zurückstellen und statt von Sünde und Vergebung von Leiden und Heilung reden?

Oder der moderne Mensch sucht Autorität und Führung, er kann auf die Dauer in der dünnen Luft der Dauerreflektion nicht existieren und will mit seinem Lebensschiff an einem festen Ufer anlegen. Daher konvertiert man zum Katholizismus oder zu autoritären Sekten wie den Neuapostolischen. Soll deswegen die evangelische Kirche dem Autoritätsbedürfnis der Massen entgegenkommen und sich etwa in einer katholisierenden Überbetonung des Amtes oder des monarchischen Episkopates dem Bedürfnis der Massen anpassen? Vielleicht ist das teilweise schon in einem zu hohen Maße geschehen, als daß es noch evangelisch verantwortbar wäre! - Von alldem redet Schelsky nicht, doch muß man wohl bei der Beurteilung der realen Chancen einer religiösen Gemeinschaftsbildung nicht nur spekulativ vorgehen, also von ideenhaften Konstruktionen ausgehen, sondern empirisch

mit Inblicknahme der heute sich tatsächlich vollziehenden religiösen Gemeinschafl:sbildung. In dieser Hinsicht kann Sdielsky lediglich auf die Bedeutung des Gesprächsprinzips in der heutigen kirchlichen Arbeit hinweisen, wie es besonders in den Evangelischen Akademien gepflegt wird. Gewiß mag das eine wichtige Wirkform kirchlicher Tätigkeit sein, doch ist es keineswegs die einzige oder die entscheidende. Die Gefahr der daraus resultierenden »Gesdrwätz-Gemeinden« wird von Schelsky selbst richtig gesehen!

Zudem weiß, wer an der Arbeit der Evangelischen Akademien teilnimmt, daß dort ein nicht unwesentlicher Teil der Arbeit im Bibelstudium und im gemeinsamen Gottesdienst besteht. Man verläßt damit also bewußt die apologetische Situation des Gesprächsvorfeldes und begibt sich in den inneren Raum der verkündenden Anrede. Man mag das den »Einbau der alten Formen in die neuen Institutionen« nennen. Tatsächlich wird hier aber etwas Grundsätzlicheres sichtbar, was auch der Soziologe zur Kenntnis nehmen sollte, nämlich daß es zur Gemeinschafl:sbildung einer anderen Kategorie bedarf als der Reflektion. Dies ist die Kategorie des *Engagements.* In der Reflektion bleibe ich immer noch in der Zuschauerhaltung, in der Distanz kritischer überlegung und Erwägung. Im Engagement dagegen bin ich hineingenommen in eine Entscheidung, die keine Disranzierung mehr zuläßt, sondern nur das Antwortgeben in der übernahme von Verantwortung und Gehorsam. Gemeinschaft entsteht nur in dieser Bereitschaft zur übernahme der aus dem Gehorsam entstammenden Dienstpflicht, in der ich mich einsetzen, in der ich aufgehen und meinen Sinn finden kann. Das bedeutet die Verlängerung der Predigt zur Gestaltwerdung der Gemeinde als lebendigem Organismus von Menschen. Auch die Liturgie müßte die Diakonie aus sich heraussetzen; beide sterben ab, wenn diese lebendige Verbindung zerfällt, die Liturgie ein Eigenleben bekommt und die Diakonie nur aus Gründen allgemeiner Philanthropie getrieben wird.

Ich möchte nun noch auf einige Felder religionssoziologischer Arbeit hinweisen, die m. E. eine notwendige Ergänzung zu der rein konstruktiven Aufgabenbestimmung der Religionssoziologie bei Schelsky darstellen. Es sollte eher die Frage gestellt werden: wo finden wir heutzutage im Raum des Religiösen tatsächlich Gemeinschaftsbildung? - nicht: wie ist heutzutage religiöse Gemeinschaftsbildung überhaupt möglich? Die erste Fragestellung entspricht einer empirisch arbeitenden Wissenschafl:, die zweite ist mit zuviel Unbekannten belastet, als daß sie fruchtbare Ergebnisse erzielen könnte.

I. Es ist nach Beispielen zu fragen, an denen die Interdependenz von Religion und Gesellschaft sichtbar ist. Das führt unmittelbar zu einer Analyse der Rolle der *Kirchen in Amerika.* Dort hat die Kirche nämlich in der modernen industriellen Arbeitswelt es tatsächlich verstanden, sich als organischer Bestandteil des Gesellschafl:lichen zu behaupten, ja in ihm eine tragende Rolle zu spielen.

2. Eine Analyse der modernen *Sektenbildungen* würde ebenfalls interessante Einblicke ermöglichen. Es würde sich zeigen, daß es weniger die speziellen Lehren der betreffenden Sekten sind, als vielmehr andere weithin soziologisch bestimmbare Momente, welche die Menschen zu den Sekten führen: das Bedürfnis nach brüderlicher Wärme in einer persönlich sie ansprechenden und engagierenden Gemeinschaft; die Lebensnähe der dortigen Verkündigung und Liturgie (Liedgut usw.), wobei wichtig ist, daß die Führer keine akademischen Theologen, sondern Männer des Volkes sind; die unmittelbarere Seelsorge und oft auch Leibsorge, die in den Großgemeinden der offiziellen Kirchen zu kurz kommen",

3. Die *Konversionen* bilden nicht nur ein religionspsychologisches, sondern auch ein religionssoziologisches Phänomen, besonders wenn man sich nicht nur auf der »niederen Ebene« der billigen Zweckkonversionen etwa im Falle von Mischehen aufhält, sondern die Konversionen der Eliten, vor allem der Schrifl:steller, untersucht. Hier hängt das Konversionsproblem unmittelbar mit dem religiösen Eliteproblem zusammen.

4. Mit dem religiösen Eliteproblem hängt weiter zusammen ein bisher noch gar nicht in den Blick genommenes Problem: das der *Phasenverschiebung.* Was wir damit meinen, ist

2. Vgl. dazu H. H. Schrey: Die Sekten als Frage an die Kirche. Zeitwende 1953, S. 626-631; H. Chery, L'offensive des sectes, **ParIS 1954.**

folgendes: während wir heute noch weithin im Zeichen des schweigenden Abfalls und der Gleichgültigkeit der Massen der Religion gegenüberstehen, bildet sich schon neue »religiöse Elite«, wenn man diesen Ausdruck so nehmen darf, wird das Religiöse für geistig Wache und Führende wieder akzeptabel und glaubwürdig. Dies geschieht nicht nur durch die Sammlung einer großen Predigtgemeinde unter der Kanzel eines berühmten Predigers, sondern audi in der Gemeindebildung unter höheren Schülern (Sdiülerbibelkreise, Junge Gemeinde usw.), Studenten (Studentengemeinde, Christian Student Movement); auch die diristliehen Betriebskerne in der Industrie mögen hier genannt werden. Es hat den Anschein, als ob neue religiöse Gemeinsdiaflsbildung bei den Eliten ansetzen müßte. Ebenso, wie die Eliten im Abfall vorausgegangen sind, können sie auch in der Neuerfassung des Glaubens vorangehen. So vorsichtig man natürlich mit allzu voreiligen Prognosen sein muß, so könnte es doch sein, daß die Bewegung, die heute bei den Eliten beginnt, sidi morgen in die Tiefen des Volkes fortsetzt. Jedenfalls liefern die Eliten heute nicht mehr die Schlagworte der Glaubenslosigkeit, wie sie das gestern noch taten",

5. Mit dem Problem der Phasenverschiebung hängt ein anderes zusammen, nämlich das Problem der *»Koexlstenz« verschiedener Arten religiöser Gemeinschaft.* Man könnte die damit verbundene Frage auch so formulieren: welche Möglichkeiten der Gemeinschaflsbildung oder Institutionalisierung bestehen überhaupt für den Menschen der Gegenwart? Einmal leben wir im Zeitalter der »great society«. In ihr werden die bestehenden Institutionen in einer bestimmten Weise verstanden, nämlich als depersonalisierte, anonyme Organisationen, die eine bestimmte eng begrenzte Funktion zu erfüllen haben und als Träger dieser Funktionserfüllung geduldet werden, ohne daß es zu einem persönlichen Verhältnis zu diesen Organisationen kommen müßte. Der Staat wird geduldet, weil er die öffentliche Ordnung im weitesten Umfang garantiert. Die Kirdie wird akzeptiert, weil sie die Feiergestaltung der Höhepunkte des Lebens - Geburt, Reifezeit, Eheschließung und Tod - übernimmt und an der moralischen Erziehung der Jugend beteiligt ist. Die Zugehörigkeit zu dieser Organisation bedeutet für den einzelnen kaum eine Gewissensentscheidung. verlangt ja die Kirdie selbst durdi die Art, wie man in sie hineingerät, die Kindertaufe, keine soldie Entscheidung von ihren Gliedern! Kritisch wird die Zugehörigkeit zu dieser Organisation nur in zwei Fällen: einmal wenn das soziale Prestige der Kirdie so absinkt, daß es nicht mehr opportun ist, zu ihr zu gehören, oder wenn die von ihr geforderte finanzielle Leistung unangemessen hoch erscheint im Vergleich zu den geringen Diensten, die man von ihr erwartet. Dann setzt die Kirchenaustrittsbewegung ein. Im Zeitalter der Großgesellschaft wird eine Institution dieser Art immer ihren Bestand haben, solange noch bei ihren Mitgliedern das Bedürfnis nach kultischer Gestaltung und moralischer Erziehung besteht. Wenn wirklich die Dauerreflektion nach einer Institutionalisierung sucht, dann wird aber neben diesen depersonalisierten Gebildeformen eine andere Art der Institution sich entwickeln, und zwar der freie Zusammenschluß im vereinsahnliehen Gebilde. Tatsächlich sind solche auch im Bereich des Protestantismus, vor allem seit dem 17. Jahrhundert, zu beobachten: der calvinische Bundesgedanke hat zur Ausbildung des »covenant« in neuenglischen Puritanismus geführt, und der pietisrisdie Gedanke der »ecclesiola in ecclesia« zur Ausbildung von freien Gemeinsdiaften innerhalb der Großkirdie. Wahrscheinlieh liegen in den Ordensbildungen der Neuzeit die katholischen Parallelen vor. Diese Entwicklung ist als Reaktion gegen die Depravierung der Kirdie zu einer »sekundären Gruppe« zu betrachten. Sie soll wieder eine primäre Gruppe werden, die auf der freien Gewissensentscheidung ihrer Glieder beruht und das Innerste engagiert. Diese Möglichkeit scheint mir auch heute noch nicht erschöpft zu sein. Dabei ergibt sich, daß die soziale Realität erst dann exakt erfaßt wird, wenn man sie nicht als schematische Entwicklung von einer Phase zur nächsten sieht, wobei sidi dann die einzelnen Phasen klar ab-

3. Daß diese Gemeindebildung nicht ganz unerheblich ist, mag aus dem Beispiel der Tübinger Studentengemeinde hervorgehen. sie erfaßt von den etwa 6000 Studenten etwa 800. Nimmt man auf katholischer Seite ähnliche Zahlen an, so ergibt das *einen* erheblichen Prozentsatz von Studenten, die an der neuen Gemeindebildung teilnehmen.

lösen und abgrenzen lassen, sondern wenn man die *Gleichzeitigkeit* verschiedener sozialer Gebildeformen ins Auge faßt. Das Reizvolle für die Beobachtung ist das Verhalten der verschiedenen Gebildeformen zueinander, bzw. die damit an den in diesen Formen lebenden Menschen gestellte Frage-,

6. Bei der Analyse dieser freien Vereinsformen in der Kirche wird sich herausstellen, daß sie keineswegs nur rein individualistisch sind, also auf der Entscheidung des einzelnen beruhen, sondern zugleich universal und global. Das alte Parochial- und Territorialprinzip ist in diesen Formen durchbrechen, denn man sucht in der ganzen Welt nach dem Gleichgesinnten, den man oft in der eigenen Konfession nicht mehr findet. Damit tritt eine neue Kategorie ins Spiel, die gerade heutzutage besonders wichtig erscheint: das *Ökumenische* als Prinzip neuer religiöser Gemeinschaft. Der globalen Bewußtseinsform der Gegenwart entspricht nicht mehr das alte Territorial- oder Konfessionsprinzip, sondern allein das ökumenische. Eine der Gegenwartslage entsprechende Religionssoziologie darf sich das Thema der ökumenischen Gemeinschaft nicht entgehen lassen. Die Entstehung von jungen Kirchen in nicht-christlicher Umgebung ist heute eine Erscheinung, welche die allzu einfache Identifikation des Christlichen mit dem Abendländisch-Europäischen unmöglich macht. Die Probleme der Weltregierung, der UNO, des Weltstaates haben ihre kirchliche Parallele in der ökumenischen Bewegung, wobei wir uns darüber klar sein müssen, daß zwar materiell die Probleme verschieden gelagert sind, aber doch auch der Okumene das Problem der Toleranz und der Koexistenz im Glauben gestellt ist.

7. Als eine gerade auch den Theologen besonders interessierende Frage muß die nach der *Kontinuität dieser neuen Institutions/ormen mit der Geschichte* betrachtet werden. Hier mündet die soziologische Fragestellung in die hermeneutische ein, denn sowohl diejenigen Kirchen, die man als »Anstaltskirdien« bezeichnen könnte, wie diejenigen, welche Vereinscharakter tragen und auf dem Consensus ihrer Glieder beruhen, erheben den Anspruch, legitime Ausleger der Schrift zu sein", O. Linton hat in seiner schönen Studie über das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (1932, 1956[2]) überzeugend nachgewiesen, daß die Vereinsidee bei den Forschern der letzten Generation (F. C. Baur, Hatdi, Harnack, Sohm) leitend war und sie mit dieser hermeneutischen Voraussetzung an das Neue Testament herangingen. Was sie fanden, war dann auch eine Bestätigung der Consensus-Idee von der Kirche: Kirche konstituiert sich aus dem Zusammenschluß der vom Geist Erfaßten, nidit auf Grund der Autorität des Amtes, und die Einzelgemeinde hat die Priorität gegenüber der Gesamtkirche. Die Frage nach der Priorität von »Institution« (im Sinne der Anstaltskirche) und »Ereignis- (im Sinne der Geistkirche) war zugunsten der zweiten gelöst. Die Frage nadi dem Verhältnis von Kontinuität der Kirche im Sinne der Anstaltskirche und der aus der Freiheit des Geistes stammenden Kirche als »Ereignis« kann als das vordringlichste Problem ökumenischer Theologie der Gegenwart betrachtet werden. Das Ergebnis der bisherigen überlegungen lautet dahin, daß schon im Neuen Testament ein unaufhebbarer Dualismus der beiden Anschauungen vorhanden ist, indem schon dort die Kirche das Gottesvolk ist, das von Gott vor Anbeginn der Schöpfung erwählt wurde, und doch offen ist für die Heimholung der Heiden durch die Einverleibung in den Leib Christi im Geist". Hier muß die religionssoziologische überlegung Hand in Hand gehen mit der

---

4. Historisch kann hier noch daran **erinnert werden,** daß tatsächlich alle bedeutenden Neubildungen in der Kirche seit dem 18. Jahrhundert nach dem freien **Assoziationsprinzip erfolgt sind: die** Missions, **und** Bibelgesellschaften, die Deutsche Christentumsgesellschaft, die christlichen Geheimgesellsduften des 17. Jahrhunderts (Rosenkreutzer usw.), in England die apologetische Society for ehe Promotion of Christian Knowledge, dann im 19. Jahrhundert die Insti**tutionen der christlichen Caritas (Innere Mission) und die aus der Erweckungsbewegung stammenden Welt**bünde (CVJM, CSV, EC usw.).

5. Ich habe in einem englisch verfaßten Paper für die **amerikanisch.e Unterkommission von Faith and Order** über die Verschiedenheit der zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb verschiedener Kirchentypen zwei Begriffe gebildet, die ich hier auch meine: den institurional **und den associational** diurch-type. Beide Begriffe sind im Anschluß an Troeltschs Unterscheidung von Kirche und Sekte gebildet worden.

6. Vgl. dazu J.-L. Leuba: L'institution et l'événement, 1950, deutsch 1957.

hermeneutischen, indem einmal hermeneutisch der unaufhebbare Dualismus, sodann soziologisch die geschichtliche Kontingenz beider Anschauungen sichtbar gemacht wird. Auch die Auslegung der Schrift hat ihren realsoziologischen Hintergrund, der bei den Überlegungen zur hermeneutischen Situation genauso bedacht werden muß, wie die weltanschaulichen Voraussetzungen. Hier ergibt sich ein noch ganz offenes, unbeackertes Feld gemeinsamer überlegung von Theologie und Soziologie.

8. In diesen hermeneutischen Zusammenhang gehört auch die von Schelsky einleitend ausgesprochene Erkenntnis, daß ethische Aussagen soziologisch bedingt sind. Hier bleibt ein reiches Feld für die mit Methoden der Wissenssoziologie arbeitende *Entideologisierung der Ethik.* Die Ethik ist ja ständig gefährdet durch den Ideologieverfall, d. h, dadurch daß sie zeitbedingt-kontingente Sätze und Situationen zu ewigen Normen erklärt und auf diese Weise die echte Geschichtlichkeit der Aussage und die ihr zugehörige Verbindlichkeit verfehlt. Echte Verbindlichkeit kann nur bestehen, wenn eine Aussage geschichtlich relevant ist, nicht wenn ein Satz der Vergangenheit in der Gegenwart wiederholt und repristiniert wird. Die Frage der Gleichberechtigung der Frau und die Todesstrafe sind in Deutschland heute wohl die aktuellsten Beispiele für diese Problematik. Muß die Gleichberechtigung heute abgelehnt und umgekehrt die Todesstrafe bejaht werden, weil das eine in der biblischen Zeit nicht üblich, das andere dagegen gebräuchlich war? Jedenfalls kann eine aktuell verbindliche Entscheidung dieser Fragen nicht von den jeweiligen soziologischen Zusammenhängen absehen. Eine Ethik, die heute nur die Sätze von gestern zu wiederholen weiß, verurteilt sich selbst zur Unaktualität und wird insgeheim zur Ideologie. Was die Entmythologisierung für die Dogmatik leisten will, das muß die Entideologisierung für die Ethik tun! Wie die Dogmatik in diesem Fall nicht ohne die Hilfestellung der Philosophie auskommt, so die Ethik nicht ohne die Hilfeleistung der Soziologie. Das bedeutet keinen Verrat der Dogmatik oder der Ethik an sachfremde Wissenschaftsmethoden, sondern die Freilegung ihrer eigentlichen Aktualität für die gegenwärtige Situation. Gerade diese letzte überlegung zeigt, daß die Thematik einer künftigen Religionssoziologie nicht auf die Frage nach der möglichen Institutionalisierung der Dauerreflektion beschränkt werden kann, sondern sehr viel umfassender ist.

Prof. D. *H. H. Schrey* *Berlin*

Kann Religion die Dynamik der Gegenwart deuten und bewältigen?

von

OTTO H. VON DER GABLENTZ

So müßte man die Frage von Schelsky wohl aus dem Soziologischen in ein einigermaßen verständliches Deutsch übersetzen. Denn »Dauerreflektion« heißt doch wohl, den Versuch machen, die ständig wechselnden Situationen des modernen Lebens vom Glauben her zu deuten. Und »institutionalisierbar«: von dieser Deutung aus zu festen Ordnungen und Symbolen des geistlichen Lebens zu kommen. Damit ist gesagt, daß Schelsky mit Recht die Besonderheit der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrer ständigen Bewegung erblickt, die den Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt, und in der schwer dauerhafte Einrichtungen mit der Autorität der Tradition sich bilden können, wie sie doch für das religiöse Leben früherer Zeiten charakteristisch sind. Es ist keine Zeit für Priestertum und für ehrwürdige Kultstile. Aber schon die soziologische Betrachtung früherer Zeiten mit geringerer Dynamik zeigt uns, daß Priestertum und kultische Tradition immer nur eine Seite des religiösen Lebens sind. Die andere heißt Prophetentum, Mission, unrituelles persönliches Gebet.

Damit wird aber der Unterschied zwischen der »rnodernen- und der alten Zeit für die Be-

traditung der Religion zu einem bloßen Gradunterschied. Mir scheint das entscheidend wichtig zu sein, grade weil man bei Betrachtung aller anderen Kulturgebiete auf den Artunterschied hinweisen muß zwischen der Zeit, in der die Menschen von der Entdeckung des Feuers bis zu Goethe im organischen Rhythmus lebten und der Zeit des mechanischen Rhythmus der Maschinentechnik und der damit gegebenen sozialen Organisation. Das gilt für die Wirtschaft. Sie befriedigt Bedürfnisse in einer Menge und einem Tempo, womit sie alle Schranken bisheriger Ordnungen sprengt, und selbst die Bedürfnisse, die sie neu schaff], vermag sie zu decken. Das gilt für die Politik. Sie ist gebunden an die »Fundamentaldemokratisierung«, wie Karl Mannheim sagt. Es gibt kein anerkanntes Herrentum mehr, keine andere Autorität als der Leistung. Keine Elite kann sich mehr in Isolierung bilden und gegen Nachwuchs aus anderen Schichten absperren. Es gilt für die Bildung. Der Inhalt dessen, was man wissen muß, um sich in der neuen Zeit zurechtzufinden, ist mit den alten Methoden nicht zu bewältigen. Das gilt für die Kunst. Photographie und Reportage haben ihr einen großen Teil früher legitimer Aufgaben abgenommen. Notwendigerweise muß sie in den Bereich hinter der Gestalt sich hineinwagen, ohne vorher zu wissen, ob sie von da aus die Gestalt neu bewältigen wird, oder ob »uns die Gestalt versagt ist« (Theodor Werner). Aber es gilt nicht für die Religion. Oder richtiger gesagt: es gilt nur für jene Formen der Religion, die der Versuchung erlegen sind, das Ewige und das Dauernde zu verwechseln. Das Dauernde erweist sich als zu einer vergangenen Zeit gehörig. Das Ewige tritt gerade damit in seiner eigenen Gewalt hervor. Wenn es aber auch in ruhigen Zeiten immer die Aufgabe der Religion war, die Zeit vom Ewigen, das Profane vom Heiligen her zu deuten und für diese Deutung Zeichen zu schaffen, um die sich das ganze Leben der Gesellschaft ordnen konnte, durch die es integriert wurde zu einer sinnvollen Einheit, dann ist diese Aufgabe nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach gewandelt.

Der Zustand der Dauerreflektion ist den Gläubigen aller Religionen nichts wesentlich Neues. »Haltet an im Gebet« mahnt der Apostel. "Das ganze Leben soll ein Gottesdienst sein« heißt es in jeder religiösen Ethik. Die meditative Schule des Ostens dient dazu, in jedem Augenblick in den Raum hinter Raum und Zeit zu blicken. Das »continuous prayer«, wie es die Quäker entwickelt haben, aber wie es in allen Denominationen der Christenheit bekannt ist, bedeutet dasselbe: immer vor Gott zu stehen. Nur das Sonntagschristenrum ist allerdings erledigt, wenn in jeder Woche etwas Neues passiert, was der Pastor am Sonntag in der Predigt nicht bewältigen kann, schon deshalb, weil die sozialen Bilder der Bibel nur für Bauern und Handwerker passen und nicht auf Ingenieure und Arbeiter. Der neuen sozialen Situation der technischen Gesellschaft muß sich die Religion allerdings anpassen. Aber sie hat das ganze Rüstzeug für diese Anpassung bereit, wenn das Verhältnis von persönlicher Erfahrung des Heiligen und von den sozialen Symbolen dieser Erfahrung in Ordnung ist. Nur weil dieses Verhältnis tatsächlich nicht in Ordnung ist - in der intellektualisierten evangelischen Kirche noch viel weniger als in der noch immer mit dem ganzen Menschen rechnenden katholischen -, macht es uns Schwierigkeiten, wenn die religiöse Ursituation, jederzeit unmittelbar vor Gott zu stehen, heute eine ständige Wachheit erfordert. Eine ständige Wachheit nicht nur im metaphysischen, sondern auch im sozialen Bereich. Allerdings, die Stereotypen fehlen. Es gibt keine »Obrigkeit«. Es gibt nicht nur Haus und Hof und Vieh und Korn, sondern Geld und Kapital, unsichtbare Güter. Es gibt neben der echten Lehre Ausbildung und Unterrichtung. Kunst ist weithin nicht mehr Ausdruck von Gesamterfahrungen des Volkes. Die Wegkapellen fehlen, die einen immer wieder an die Gegenwart Gottes im Alltag mahnen. Das Angelusläuten ist nicht mehr vernehmbar zu machen. Und der Chauffeur kann nicht die Hand vom Steuer nehmen, der Arbeiter am Abstich kann nicht die Gießform überlaufen lassen, um erst einmal zu beten. Diese Situation erfordert jene Anpassung, die Schelsky als »institutionell oder soziotaktisch« bezeichnet. Sie ist bekannt, sie ist keineswegs bewältigt, aber wir sehen, in welcher Richtung sie bewältigt werden könnte, wenn die andern Fragen gelöst wären. Die »Anpassung des Inhalts der christlichen Lehre« an die neue Welt scheint mir

weniger eine Frage der Ethik zu sein als eine Frage des Verständnisses von Schöpfung und Geschichte. Die neuen ethischen Probleme verlangen zunächst eine neue Sinndeutung des Lebens nicht nur von der Schöpfung und Erlösung, sondern auch von der Wandlung her, ein Ernstnehmen des trinitarischen Weltbildes, in dem die ganze Geschichte als Regiment des Heiligen Geistes erscheint und die Schöpfung demgemäß nicht in der Statik der griechisch verstandenen »Natur«. Wenn wir von hinten, von der Prophetie her, das Alte Testament neu lesen, dann überwinden wir die Platonisierung des Dogmas. Aber auch das wissen wir als uns gestelltes Thema. Daß es so wenig angegriffen wird, hat allerdings als Hauptgrund die Unfähigkeit, sich von den vergangenen sozialen Ordnungen der Kirche - dem theologischen Studienplan wie der Parochialgemeinde - zu lösen. Nun stellt Sehelsky allerdings noch eine dritte »Ebene der Anpassung« auf: die »Veränderungen der *Glsubensiormen*«. Hier *leuchtet mir der* Begriff »Form« gar nicht ein. Es handelt sich nämlich grade bei den Erfahrungen, die er beschreibt, um die Inhalte. Das Heilige erscheint den Menschen von heute von einer ganz anderen Seite als früher. Das Licht der Erfahrung bescheint dieselbe Wirklichkeit in anderen Ausschnitten. Aber ist das grundsätzlich etwas anderes, als wenn dem Propheten gesagt wurde: »Ich habe nicht Lust an euern Brandopfern«? Oder wenn Jesus sagte: »Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ist ..., ich aber sage euch«? Ja, die Sünder und Zöllner der gegenwärtigen Gesellschaft, die Verbrecher und die Atheisten, sind uns allmählich so vertraut geworden, daß es Zeit wäre, sich auch der Pharisäer anzunehmen und den verlorenen Sohn nicht einfach als die religiöse Modellfigur anzusehen. Der Prophet, ja jeder Gläubige, dem einmal der Blick vom Propheten geöffnet worden ist, sieht jede Situation jedes Tages neu, aber nicht deshalb, weil die gesellschaftliche Dynamik weitergegangen ist - das mag auch geschehen sein -, sondern weil der schaffende Gott immer neu am Werke ist. Darum ist aber seine Erfahrung nicht »Dauerreflektion«, sondern ständige Anbetung und ständiges Gebet.

Was ist nun hier zu »institutionalisieren«? Sdielsky selbst meldet Kritik an Gehlens Begriff der »Institution« an. Aber diese Kritik ist noch längst nicht scharf genug. Gehlen betrachtet die menschlichen Ordnungen, als seien sie gegeben, damit eben irgendeine Ordnung überhaupt sei. Und dann bekommt er den verständlichen Degout des Ästheten gegen die »Banale« langweilige Ordnung, aber er verlangt diese Ordnung als notwendig zur Zähmung der anderen. Er scheint aber gar nicht zu wissen, daß menschliche Ordnungen, die diesen Namen verdienen und sich als solche behauptet haben, immer Abbilder einer höheren Ordnung, Dauerformen als Spiegelung des Ewigen, gewesen sind. Er weiß nichts vom Symbolcharakter der Ordnungen überhaupt. Wer aber davon etwas weiß, daß hinter der sozialen Ordnung die kosmische Ordnung steht, daß nur die soziale Ordnung »in Ordnung« ist, die eine kosmische Ordnung symbolisiert, der wird nicht von der Banalität der Ordnungen reden, sondern nur von der Banalisierung, wenn der Blick für das Symbol *dem* Bildner neuer Institutionen verlorengegangen ist. Umgekehrt ist dem Reinen alles rein und dem Menschen, der die Welt als Gottes Welt sehen kann, ist nichts mehr »banale. Wenn Sdielsky also in der Bedeutung, die das »Gespräche heute für die Kirche hat, eine neue Form religiöser Institutionen sieht, dann ist das richtig gesehen als Anpassung an die Fragen der Menschen von heute. Wenn wir auf den Kirchentagen vor, ja mit Tausenden diskutierten, dann ist das nur möglich mit Hilfe der modernen Technik, die uns die Tausende so schnell zusammen und auseinander führt, die uns den Lautsprecher zur Verfügung stellt. Es ist aber auch ein Ausdruck der »Fundamentaldemokratisierung«, die jedem das Recht zum Mitreden gibt und die Fähigkeit, von diesem Recht unbefangen Gebrauch zu machen. Wenn der Pfarrer seine Predigt nicht nur in der Srudierstube macht, sondern sie mit einem Kreis aus der Gemeinde in der »Bibelarbeit« vorher durchspricht, dann ist das ein Zeichen dafür, daß die Form der genossenschaftlichen Gemeinde auch in den Landeskirchen möglich geworden ist, seit wir in der bekennenden Kirche die MinderheitssteIlung des Christentums und zugleich den Unterschied von Bruderschaft und Mitgliedschaft erlebt haben. Wenn wir in den Akademien versuchen, diese Welt von heute als den Herrschafts-

bereidi Christi zu verstehen, dann ist das eine zeitgemäße Form nicht nur der Mission, sondern gleichzeitig der theologischen Forschung. Beides ist nur zu verbinden in einer Welt, die nicht mehr autoritär diristlieh geformt ist, und doch noch so weit von der diristliehen Kirche her bestimmt, daß sie ansprechbar ist. Aber es scheint mir bedenklich zu sein, wenn Sdrelsky einseitig auf diese neuen Institutionen blickt. Natürhch können sie »eingebaut« werden. Natürlich gibt es einen »FunktionswedlSele, Ich glaube allerdings nicht, daß eine Predigt, die richtig »deutet«, deswegen weniger"Verkündigung« wäre. Verkündigung, die nicht die Gegenwart deutet, ist nämlich niemals Verkündigung des Gegenwärtigen, also niemals echte christliche Verkündigung gewesen. Ich glaube auch nicht recht an Sdielskys »Emeritierung«. Ganz gewiß nicht, was die heiligen Urworte und was die Sakramente anlangt. Sicher ist es an einer bestimmten Situation des Gespräches geboten, nur vom »Heiligen« zu sprechen und nicht von Gott, von Besinnung oder Andacht und nicht vom Gebet. Aber wenn man nicht mehr vom Rande her spricht, sondern von der Sache selber, dann muß man die Wirklichkeit mit den ihr gemäßen Namen bezeichnen. Von Gott kann man nicht auf die Dauer indirekt reden. Und das Beispiel Pauli in Athen gilt noch heute. Anregen kann er die Leute, wenn er Aratos zitiert, aber das Ärgernis der Auferstehung kann und will er ihnen nicht ersparen. Und daß die neuen Erfahrungen von den Dingen - als gestaltbar in der Technik, als heilsam in der Freizeit - ein neues Verständnis der Sakramente vorbereiten, hat sich bereits gezeigt. Es fehlt nur noch die theologische Deutung von Schöpfung und Geschichte aus der Dreifaltigkeit Gottes. Und: vom Gesprächsprinzip sollte "institutionell das Schweigen umgangene werden? Hat Sdielsky wirklid, den Unterschied zwischen einer Diskussion und einem Gespräch in einer Akademie zwischen Gottesdiensten und nicht selten auch Schweigezeiten noch nicht erlebt? Gut, daß er zum Schluß mit einem sehr ernsten Wort sagt: »Der Weg des Glaubens ist in jeder Weltsituation das jeweils sdiledrrhin Unwahrscheinliche und Unbeweisbare.« Aber nicht gut, daß er die Grenzen der Soziologie so ungläubig eng zieht, daß er ihr nicht gestatten will, das geschehene Unwahrscheinliche auch als eine Kraft mit in Rechnung zu stellen! Auch der Soziologe muß wissen, daß alle Kraft aller Religionen in der Erfahrung beruht, die wir Christen zusammenfassen in dem Spruch „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit«. Was aber in Ewigkeit gilt, das gilt erst recht auch morgen!

Prof. Dr. O. *H. o, d. Gablentz* *Berlin*

Dauerreflektion ?

von

WILHELM LOE W

Schelsky hat mit seiner Frage, ob die Dauerreflektion institutionalisierbar ist, einen wichtigen Punkt des kirchlichen Handelns berührt, der in einer Kirche, in der vorzugsweise gepredigt wird und auch sonst die Diskussion zu den häufigsten Mitteln der Gemeinschaftsbildung gehört, bedacht werden muß. Es ist aber zuerst die Frage zu stellen, ob das, was in den Kirchen der Reformation geschieht und worin sie ihre wesentliche Aufgabe sehen, wirklich Reflektion ist.

Wir Theologen haben seit einer Reihe von Jahrzehnten Grund, auf die Soziologie zu hören. Sie hat aufschlußreiche Beiträge geliefert zum Verständnis der Welt, in der wir leben und deren Art wir verstehen müssen, wenn wir in ihr wirken wollen. Sie zeigte uns die religiösen Wurzeln der Ideen und Strukturen der modernen Gesellschafe und gab damit Hinweise, nach welcher Richtung hin sich ihr Selbstverständnis vertiefen ließe. Sie machte darauf aufmerksam, in welcher Hinsicht so ganz andere Wege ein-

geschlagen werden, daß wir darin Bewußtseins- und Sozialstrukturen sehen müssen, die solche Wurzeln nicht mehr haben: die areligiöse Welt und ihre Räume, in denen wir uns ebenso wie unsere Zeitgenossen bewegen, die »mündig gewordene Welt« Bonhoeffers. Wir werden noch allerlei zu lernen haben durch Analyse unserer Zeit. Mag die Soziologie ihre Themen enrdecken!

Aber wir werden darauf aufmerksam sein, ob sie uns in unserm Thema richtig versteht. Sdielsky ist der Meinung, daß die gegenständliche Wahrheitsaussage abgelöst sei durch Wahrheit, zu der man sich bekennt (vielleicht deutlicher: Wahrheit, indem man sich zu einer Idee, einem Verhalten bekennt), und er bringt den Unterschied auf die Formel: Offenbarungspositivismus - religiöser Existentialismus. Er sieht wohl mit Recht, wie diese Verschiebung des Tones vom Gegenständlichen zum Ausdruck der Existenz Parallelen hat in der modernen künstlerischen Aussage, die vom Dinghaften sich abwendend andere Möglichkeiten sucht, ihr We1tverständnis und Seinsverständnis auszusprechen.

Wo es nicht zur Manier entartet, kann es gelingen, Hintergründiges ahnen zu lassen, Unheimliches anzudeuten, das Geheimnis der Person in Symbolen nahezubringen, wo die direkte Beschreibung banal und unzulänglich wäre. Da wäre also eine Verwandtschaft mit der religiösen Aussage, die eine Welt- und Icherkenntnis vertritt, die nicht in der Sichtbarkeit vorliegt, und die der Rationalität, deren Tendenz auf Bewältigung der Welt geht, nicht zugänglich ist. Spricht die religiöse Aussage nicht aber vor allem von Gott?

Fragt man Schelsky, so erhält man für den religiösen Existentialismus die inhaltliche Erklärung: Verhältnis des Ichs zu sich selber. Oder auch: die »schlidi ten Fakten« seien dem »Medium der Reflektion« überliefert; was zwar richtig beschrieben sein könnte, aber hier bedeutet, daß an die Stelle des Faktums die Beschäftigung mit der eigenen Zuständlichkeit tritt. Ist das der Inhalt der christlichen Verkündigung?

Die Reformation hat, indem sie von »Glauben« sprach, nicht die Innerlichkeit des Menschen oder ein seelisches Verhalten in den Vordergrund rücken wollen. Glauben ist Ausgerichtetsein auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, also gerade ein Wegsehen von sich selbst und der eigenen Zuständlichkeit. Es soll uns nicht wichtig sein, was wir in uns vorfinden, denn es ist allein wichtig, was Gott an uns tut. Freilich ist es der Mensch, der der Wahrheit zugehörig ist. Wahrheit ist jedoch nicht ein Gegenüber, das wir zu denken oder vorzustellen vermögen, ein Objekt oder ein Satz über dies Objekt, vielmehr ist sie eine Wirklichkeit, der man angehört. Gott handelt in der Geschichte und der Mensch gerät, wie auch immer, in dies Handeln hinein. Israel hat sich nicht selbst eine Aufgabe, etwa das Leitbild des Gotteskämpfers, gesetzt, so daß es damit zu sich selbst gekommen wäre. Es wurde erwählt und scheiterte wie oft an seiner Bestimmung, und wurde gehalten und erhalten. Es war also ein Punkt außerhalb seiner selbst, der über es entschied, und seine Reflektion bezog sich nicht auf das Verhältnis des Ich zu sidi selber. Es war auf die Geschichte, in die es gestellt war, ausgerichtet, sie recht zu leben und darin Gott zu preisen. Das ist sicher Reflektion. Es wäre jedoch ein Mißverständnis, wenn Reflektion hier als Rückwendung zur Selbstbetrachtung verstanden würde, oder der Blick auf den Menschen an erster Stelle stünde. Es ist keine »Steigerung des Bewußtseins in sich selbst«. Damit wird gewiß nicht bestritten, daß es Lebenssteigerung, Lebenserfüllung ist, was hier vor sich geht. Glaube ist voller Zukunft. Doch dürfen keine Tonverschiebungen vorgenommen werden, durch die das außer uns und jenseits von uns geschehene Handeln Gottes in Selbstschau aufgelöst wird. Das Thema der Verkündigung ist das treue Handeln Gottes, es ist umspielt von den an ihm entstehenden menschlichen Auseinandersetzungen in Reflektion, Untreue, Dank und Bindung. Diese Variationen sind sehr interessant, sie füllen die Geschichte.

Wir sollten aber ernstlich darüber nachdenken, ob wir nicht durch die Art unsrer Verkündigung ihren Inhalt in ein falsches Licht stellen. Predigt ist Reflektion und wird naturgemäß viel Selbstreflektion sein. Die alte Kirche hat auch den gnädigen und richtenden Willen Gottes verkündigt, sie hat gemahnt und getröstet. Sie hat aber die Gabe Gottes im Mittelpunkt

der Versammlungen stehen gehabt, indem sie das Mahl des neuen Bundes, das ihr Herr den Sündern zur Versöhnung zurichtet, feierte. Ein großer Teil der Auseinandersetzungen des 1. Korintherbriefs sind am Herrenmahl orientiert, so wie im Hintergrund der Entwicklungen des Römerbriefs über das Sterben und Neuwerden des Menschen die Gabe der Taufe steht. Eine sakramentsarm gewordene Kirche ist in Gefahr, ihr eigenes Tun als Reflektion zu verstehen und muß den Verdacht der Dauerreflektion auf sich nehmen.

Damit sammelt sie die Gemeinde nicht um die Gabe Gottes, sondern um »Betrachrungen«. Es ist nicht wahrscheinlich, daß eine Institution auf die Dauer davon leben kann. Der richtige Gebrauch des Nachdenkens ist das Nachdenken der großen Taten Gottes. Sie stellen uns in die Ordnung, der wir angehören dürfen und die uns die Freiheit gibt, in den wechselnden Ordnungen der Zeiten Gott zu dienen im Wagnis des Gehorsams.

Gegen die »Zerebration«, die überbetonung der Bewußtmachung und der Selbstbetrachtung, hatten die Reformatoren einen Damm aufgeworfen, indem sie neben die Verkündigung des Wortes den rechten Gebrauch der Sakramente als Wahrzeichen der Kirche Jesu Christi nannten. Hat der Damm nicht gehalten?

Prof. Dr. W. Loew *Mainz*

Naive **oder reflektierte** Aufklärung?

Eine Anfrage an Helmuth Schelsky

von

H.-R. MüLLER-SCHWEFE

Mit Vergnügen hatte ich Schelskys Kampagne gegen Hochheimer um die Deutung des Kinsey-Reportes verfolgt. Hier schien er mir wie ein Sokrates seinen sophistischen Gegner zu attakkieren und zur Reflektion über das Reflektieren aufzufordern, damit »über die Analyse von Staat, Kirche und Weltanschauungen hinaus die Wissenschaft sich selbst und ihre Auswirkungen in eine solche kritische Reflexion miteinschließr«. (Psyche X, 8.) Ist dieses sokratische Salz bei Schelsky dumm geworden? Seine Bemerkungen zum Thema einer modernen Religionssoziologie sind mir zu wenig sokratisch, zu sophistisch, zu naiv. Ich möchte darum von dem naiven an den kritischen Aufklärer Schelsky appellieren.

Der Ansatzpunkt ist von Schelsky trefflich gewählt. Während wir immer noch, auch als Theologen, weithin in historischen Fragestellungen à la Weber oder Troeltsch befangen sind und die Entstehung der Haeresien der modernen Gesellschaft herunterdeklinieren, wendet er sich entschlossen der Frage zu: Was denn nun das Faktum der Aufklärung, d. h. der Verreflektierung allen Lebens für die Formen des christlichen Glaubens bedeutet. Vielleicht läßt er damit die Frage nach dem Urgestein, das der Reflexion trotzt, etwas zu schnell beiseite. Aber grundsätzlich fragt er richtig: Was bedeudet es für die Kirche, daß der moderne Mensch, auch der Christenmensch, reflektierend lebt? Löst sich so alle verbindliche Form unter den Christen auf? Oder werden vielleicht alle Formen der christlichen Gemeinschaft durch die Reflexion verwandelt, so wie Sdielsky es für Predigt und Beichte zum Beispiel behauptet?

Schelsky setzt ausdrücklich die Form der religiös-künstlerischen Selbstproduktion, in der modernen Lyrik etwa, und die modernen diristliehen Glaubensformen in Parallele. Dieser Vergleich ist richtig. Aber Sdielsky bleibt auf halbem Wege stehen; er beurteilt die Reflektiertheit des modernen Menschen naiv und nicht kritisch. Denn: es ist wohl richtig, daß die moderne Kunst die naive Gegenständlimkeit hinter sich läßt, alles im Subjekt umschmilzt und zur Konstruktion des Werkes drängt. Aber dieser Vorgang darf nicht einfach als ein über-

wuchern des Subjektivismus, der Reflektiertheit gedeutet werden. So konnte man vielleicht den Expressionismus deuten. Inzwischen aber ist deutlich, daß nicht schon die Spontaneität der Reflexion den Menschen unserer Tage ausreidiend kennzeichnet, sondern daß dieses sein Reflektieren und Produzieren sein Geschick ist. Mit anderen Worten: Daß der Mensch der Neuzeit reflektierend existiert, ist etwas, was ihm widerfährt. Er ist, wie Sartre es ausdrückt, „zur Freiheit verurteilte. Wir haben nidit die Wahl, ob wir wählend, reflektierend, existieren wollen oder nicht.

Erst mit dieser Dimension ist der Mensch der Neuzeit getroffen. Sein Reflektieren muß selbst wieder reflektiert werden. Das gilt in der gleichen Weise für die Theologie unserer Tage. Es würde nicht ausreichen, von der Neutestamentliehen Forsdiung etwa festzustellen, daß sie nidit mehr auf die historischen Gegenstände tendiere, sondern allein auf die Aussage, auf das Kerygma. Es geht nicht um die »Subjektivität«, um das Zeugnis, sondern darum, daß nur im Zeugnis der Mensch teilnehmen, kommunizieren kann mit dem Gegenüber. Jedes Zeugnis setzt Begegnung voraus. Das Gegenüber ist nicht ohne Relation zum Subjekt, es ist nur, indem es in Beziehung tritt. So ist das Reflektieren die Weise des modernen Theologen, Theologie zu treiben, aber damit ist die theologische Reflexion eben nicht mit dem Entwurf eines gegenstandslosen Bildes besdiäfligt, sondern mit dem Zeugnis von einer Begegnung.

Die sokratische Reflexion macht also erst verständlich, was im Reflektieren des Menschen vor sich geht. Ohne diese Dimension ist unser Bild von der Dauerreflexion flach wie der Kinsey-Report.

Diese Dimension darf auch bei der Frage nach den Formen der Gemeinschaft beim modernen Menschen nicht außer acht gelassen werden. Das ist wichtig für die Frage nach den Institutionen.

Was versteht Sdielsky unter einer Institution? Er knüpft an Arnold Gehlen an. Der geht aus von dem Axiom, daß der Mensch Mensch wird durch die Kraft der Abstraktion - Max Sdieler würde von Askese reden -. Von daher sind auch die Institutionen zu deuten. Durch die Schaffung von Institutionen entlastet sich der Mensch »nicht nur von der Bewußtheit der Handlung, der Wahl seiner Motive und Mittel, sondern weitgehend vom Druck der betreffenden Bedürfnisse selbst«, (Schelsky, S. 165.) Sdielsky setzt sich von seinem Lehrer an einem Punkte ab: er möchte in der Reflexion nicht nur die Krafl, Institutionen abzubauen, sehen, sondern auch die Möglichkeit, eben diese Reflexion zu institutionalisieren in der Form der Dauerreflexion.

Hier nun setzt unsere Frage ein: kann man Institution deuten als ein Banalwerden, Sittewerden der Reflexion? Ich will, um meinen Einwand verständlich zu machen, das auch von Schelsky benutzte Beispiel der Gespräche wählen, wie sie in den Evangelischen Akademien geführt werden. Er meint: »Offensichrlich muß es sich dabei um die organisatorisdi-außenwelt gesteuerte Produktion und Kommunikation dauerreflektierter Subjektivität im religiösen Bereich handeln, die im Zeitbewußtsein zu Formen von trivial-banaler Selbstverständlichkeit gelangen.« (Sdielsky, S. 169.) Er betont, daß diese Beobachtung nur formaler Natur sei. Aber eben, um beim Formalen zu bleiben: die Gespräche in den Evangelischen Akademien leben legitim nicht von der Unverbindlichkeit und Banalität, sondern von dem dauernden übertritt aus der Sphäre der Unverbindlichkeit in die des Engagements, um midi des treffenden Ausdrucks von H. H. Sdirey auch zu bedienen. Das ist schon im Gespräch selbst zu spüren. In ihm wird die sokratische Methode exerziert. D. h. die Reflektiertheit des modernen Menschen wird reflektiert und dann die Feuerzone des übergangs zum Engagement durchschritten. Als soziologisch faßbare Gestalt leben die Akademien, will ich meinen, eben nicht von der Dauerreflexion. die in ihnen institutionalisiert wird, sondern von dem stetigen übergang aus der Reflexion in das Engagement oder, um genauer zu sein, aus dem Reflektieren als Subjekt in das Reflektieren als Betroffener eben in dem Reflektieren. Auch die Gestalt der Tagungen als ganze kann das zeigen: sie lebt ja in der Polarität von Reflexion und Anbetung.

Diese Beobaditung führt aber nun zu der grundsätzlichen Frage an Schelsky: ob er in der Riditung, in der er mit Gehlen blickt, überhaupt den Ort sehen kann, an dem Institution wird.

Um meinen Einwand mit der gebotenen Schärfe zu formulieren: Institution finden wir nicht dort, wo die Dauerreflexion zur Gewohnheit wird, sondern wo die kritische Wendung gegen sich selbst die Gegebenheiten, die Voraussetzungen sichtet, die dem Reflektieren vorausgehen und ihm nachfolgen, nicht in einer zeitlichen, sondern in einer grundsätzlichen Ordnung, die das Geheimnis des Menschen ist. Institution entsteht also nicht, auch in unserer Zeit nicht, durch Organisation der Reflexion oder durch Zufall, wie Schelsky meint, sondern durch die Erfahrung des Vorgegebenen im Akte der Reflexion.

Erst wenn gesehen wird, daß das Gespräch unter den protestantischen Theologen an diesem Punkte steht (deutlich in dem Bericht von Ernst Wolf in: Recht und Institution, herausgegeben von Hans Dombois, Witten 1956), kann über die Frage entschieden werden, was denn dieser Tatbestand bedeutet. Ob hier im Sinne von Heidegger das Sein im Seienden sich offenbart, oder ob hier von einem Symbolcharakter der Ordnungen mit von der Gablentz geredet werden darf, ob hier das Naturrecht seine fröhlichen Urstände feiert oder ob hier nicht in strenger Geschiditlichkeit die Institution nur im Ereignis erfahren werden kann.

Dann kann auch der Ort der kirchlichen Institutionen erst richtig gesehen werden, die Sdielsky als »emiritierte« Formen in Versteinerung konserviert sehen möchte: Vielleicht erscheint dann die Taufe oder die Konfirmation nicht nur im Rücken des modernen Menschen als seine geschichtliche Herkunft, sondern auch wieder vor ihm: als seine Zukunft, als die Institution, die ihn als den Reflektierenden in sich aufnimmt, die ihn sterben und von neuem geboren werden läßt.

Sdielsky wird hier vielleicht abwehren: die positive Bedeutung der tradierten Formen vermöge nur das Auge des Glaubens zu sehen. »Der >Weg< des Glaubens ist aber in jeder Weltsituation das jeweils schlechthin Unwahrscheinliche und Unbeweisbare. Die Religionssoziologie als eine Weltfakten- und Erfahrungswissenschaft kann ihm gegenüber daher nur die »Irrwege< erfassen und als das Wahrscheinliche beweisen.« (Schelsky, S. 174.) Das klingt sehr bescheiden. Doch so stimmt es nicht. Denn die Weltgestalt unserer Zeit ist nicht mit der Kategorie »Rcflektiertheit« zu beschreiben. Sie liegt dem Soziologen nahe, da seine Wissenschaft ein Kind der Aufklärung ist. Aber die Welt selbst erfährt heute ihr Wesen nicht als ein Reflektieren, sondern als ein zum Reflektieren Gesetztsein, als ein Zugleich von Reflexion und Bestimmung. In diesem Zugleich liegt der Ort der Institution.

Nur wer sokratisch fragt, kann die Weltgestalt, auch die Weltgestalt des menschlichen Sidigesellens, erkennen. Da geht es, rein wissenschaftlich, eben nicht um die Irrwege und das Wahrscheinliche, sondern auch um die Bedingungen, die dem Wahrscheinlichen und den Irrwegen voraufgehen und sie umfassen.

Wir Theologen haben keinen Grund, den überlegenen zu spielen. Wir tun sehr schwer, den Weg jenseits von Historismus und Existentialismus zu gehen. Aber wir müssen an dem geschichtlichen Ort verharren, an dem die Menschheit heute steht. Dieser aber heißt nicht: Reflexion, sondern, um mit Schelsky gegen Schelsky zu sprechen, reflektierte an Stelle der naiven Aufklärungshaltung.

Prof. t». H.-R. Müller-Schwefe *Hamburg*

Warum bin ich evangelisch?

Zu Schelskys Frage nach Reflexion und Institution

von

OSKAR HAMMELSBECK

I.

Die theologische Aussage im Jahrhundert der Reformation »Ecclesia semper reforrnanda« (Die Kirche ist immer zu reformieren) ist Ausdruck der ,.Dauerreflexion« *innerhalb* des Institutionellen. Die Antinomie zwischen Dogma und Ketzerei, zwischen Unglauben und Glauben, zwischen wahr und unwahr, zwischen Ordnung, erstarrter Ordnung und Anarchie wird in der kritischen Reflexion wirksam, um den geschichtlichen Wandel, die »ewige« Mitte umkreisend, verlierend, wiedergewinnend, zu vollziehen. Reformation ist, sobald diese kirchengeschichtliche Erfahrung im Zusammenhang mit der profangeschichtlichen gemacht war, im Unterschied zu politischen Revolutionen in der »Dauerreflexion- erkennbar und durch sie der »Dauerinsritution« Kirche dienstbar. Schelsky wirft von der Soziologie her die Frage auf, ob die Dauerreflexion institutionalisierbar sei; das geht am Wesen der Kirche vorbei, insofern sie mehr ist als eine soziologisch kategorisierbare Erscheinung, und verhilft zugleich der theologischen Besinnung in bezug auf die soziologische Fragestellung zu fruchtbaren Vergewisserungen. Nehmen wir den gewählten Schlüssel »Dauerreflexion« auf, so finden wir, was er an allgemeiner Bedeutung erschließt, der Form nach in der Urgemeinde angelegt und im Alten Testament schon vorgeformt in der Unablässigkeit von Kritik und Erweckung zur Buße durch die Apostel und Propheten", In der Heiligen Schrift ist von Buch zu Buch das Institutionalisierbare, nämlich die Dauerbeziehung zu dem in ihr offenbarten Gott in der kritischen Reflexion. Nur von dem Offenbarer her gibt es »Dauer« in einer unreflektierbaren Qualität, in der eschatologischen Vorbestimmtheit, immer gleich dargetan in Gottes Treue und Liebe zu dem immer entfallenden Sünder; der Mensch dagegen will seinen Fall aufhalten durch Religion, durch *seine* Dauerbeziehung zu Gott. Das für uns unauflösbare Rätsel liegt in der Geduld Gottes, liegt darin, daß er Religion duldet und in der prophetischen und apostolischen »Reflexion« - im widerstrebenden Gehorsam gegenüber dem Geltungsanspruch des Wortes Gottes - aufhebt.

Die Ursprungsbeziehung, für deren Tradition die Kirche da ist, kann nur reingehalten werden durch Reflexion auf den Ursprung und somit als dauerndes Reflektieren, als kritische Begleiterscheinung der tradierenden Institution. Diese Reflexionen bestimmen die Denkweise der Theologie, am deutlichsten in der Bereitschaft, »kirchlidie Theologie« zu sein im Unterschied zu institutionsabseitiger, liberalistischer Theologie. Wie alle Wissenschaft ist auch die Theologie in ihrem sachlichen Bemühen nichts anderem verpflichtet als der autonomen Grundbefindlichkeit ihres »Gegenstandes«, Sie ist nur in dieser Unabhängigkeit, also in der sog. Freiheit von Forschung und Lehre, der Institution hilfreich, die auf ihre - anders als die wissenschaftliche - Weise dem Gleichen dient. Die evangelische Theologie ist das die Tradition im Institutionellen achtende wie an den Ursprung zurückweisende Element in derselben Gebundenheit. Sie ist weniger »kirchlich« gebunden als die Funktion der Theologie in der hierarchisch unterordnenden römischen Kirche und darum gerade nicht in deren Sinn traditionsgebunden. Sie ist andererseits auch nicht pragmatistisch übergeordnet wie in jenen Säkularisationen, die die Wissenschaft an Stelle des Glaubens zur Prämisse der Zukunftsgestaltung machen. Die theologische Reflexion nimmt offen teil an der Wahrheitsbemühung in der nichttheologischen DaseinserheIlung, also wie andere pragmatisch-hermeneutische Geisteswissenschaften an Philosophie, Psychologie, Soziologie. Das heißt aber

1. Hierfür aufschlußreich, vor allem hinsichelich der paulinischen Denkweise: Schlink: Der Mensch in der Verkündigung der Kirche (Milnchen 1936).

in bezug auf das Phänomen der Dauerreflexion, daß sie ihren Weg durch die jeweils geistesgeschichtlichen Gebundenheiten geht, aber eben doch als ihren Weg im Blick auf den Ursprung und damit im Blick auf die jenem Ursprung ebenso verpflichtete Institution Kirche.

Das ist nicht erst heute so, wenn auch heute in besonders prägnant-problematischer Form, weil die Vieldeutigkeit der Welterkenntnis offensichtlicher ist als etwa zu Luthers Zeiten", Luthers Reflexion dürfen wir einmal exemplifizieren an seiner innerhalb der Institution und gegen ihren den Ursprung überwuchernden Traditionalismus angehenden Frage: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« Diese Reflexion, als Ingrediens einer Dauerreflexion, ist von Luther so ursprungstief vollzogen worden, daß sie für uns nicht mehr existentiell, sondern gewissermaßen nur noch *institutionell* wiederholt zu werden braucht. Diese damals so bedrängende Frage ist mit der reformatorischen Antwort des 16. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche aufgehoben. In die Predigt wirkt das Institutionelle nach, wenn sie sich an solche dogmatischen Loci gebunden weiß und von ihnen getragen wird. Dazu gehört auch die »Rechtfertigung allein aus Glauben«, »Institutionell« wird das noch deutlicher an der *agendarisch geordneten* Verwaltung der sog. Sakramente, Taufe und Abendmahl. Die Reformatoren haben diese Reflexion gewissermaßen für uns vorgeleistet und »erledigt«.

In der Institution Kirche ist dieser reformatorische Ansatz »aufgehoben« im dreifachen HegeIschen Sinn. Deshalb ist unsere heutige theologische Reflexion in der Lage, die gleiche Ursprungsfrage auf unsere Weise - im Rahmen geschichtlich veränderter Umwelt - »neu« zu stellen. Die »Dauer«reflexion bekommt so noch eine andere Dimension als die von Schelsky angesprochene, nämlich als »traditionelle« Anknüpfung und Wiederholbarkeit der früheren Fragestellung wie die augustinische, lutherische, calvinische, hamannsche, kierkegaardsche usw. Wir stellen die Frage von ähnlicher, reflexiv-theologischer Unruhe etwa so: Warum bin ich evangelisch? Sie ist ähnlich beunruhigend und bohrend wie Luthers Frage nach dem gnädigen Gott. Denn sie gibt auch jede von der Institution gewährleistete Glaubens*sicherheit* auf und lebt in der Verwunderung über die von der Institution niemals und nirgends gewährleistete *Glaubensgewißheit.*

Biographisch gewendet: Für meine vor 1934 zum Teil sehr liberale und als solche auch der Institution Kirche nur wenig erschlossene Generation kann gesagt werden, daß die Bekennende Kirche so etwas wie die institutionalisierte Entsprechung zum Glaubenswagnis geworden ist und die Konfessionalismuskirchen so etwas wie die institutionalisierte Entsprechung zur Aufhebung des Glaubenswagnisses. Die existentielle Verwunderung hält auch darin an, sich in einem ganz und gar persönlichen, unverwechselbaren Glaubensbezug zu dem Herrn Christus zu erfahren und zugleich zu erfahren, daß Dutzende und Hunderte Mitchristen neben mir ihren von dem meinen zweifellos unterscheidbaren ganz und gar persönlichen, unverwechselbaren Glaubensbezug zu Christus haben und wir dennoch oder gerade deswegen in demselben Glauben und in derselben Gemeinde sind. Soziologisch und theologisch wichtig ist die Beobachtung, daß aus diesem Grunde echte Gemeinde niemals Masse sein kann und ihre Glieder als einzelne vor der Masse bewahrt. Wo Kirchenzugehörigkeit die Züge von Massenmenschentum aufweist, ist nicht mehr Gemeinde.

Die Institution ermöglicht diese höchst subtile und andererseits auf gleich und gleich einordnende soziologisch interessante Situation. Es ist die immer wiederholte gleiche Situation in der Urgemeinde, in der Reformation, in der Bekennenden Kirche usw., gradweise bis an den Rand der Unkenntlichkeit verschieden, je nachdem, wo die Schwergewichte der individuellen Gemeindezugehörigkeit liegen. Theologisch gewichtig wird das darin, was das Neue Testament in Abgrenzung von allem Philosophischen, Psychologischen, Soziologischen den »Leib Christi« nennt, um das, was Gemeinde ist, darzutun als etwas, das sich zwischen Insti-

2. Wilhelm Link: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (München 1941, 2. Aufl. 1955), hat dargestellt, wie Luther seine geistesgeschichtliche Gebundenheit und seine denkerische **Abhängigkeit von einem bestimmten Herkommen aus der mittelalterlichen Philosophie durchschaut, sie frei bejaht, aber nicht dominieren läßt über die theologische Reflexion in bezug auf den Ursprung.**

rurion und Reflexion ereignet. Dietrich Bonhoeffer hat in seiner Dissertation »Sanctorum communio, Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche« in einer theologisch erhellenden Weise in Richtung auf diesen Sachverhalt argumentiert.

Schelsky nennt mich in Unkenntnis der beiden Biographien einen Schüler Bonhoeffers. Das darf sogar in einem höheren Sinn anerkannt werden, weil der an Lebensjahren Ältere und von der Philosophie, Sozialwissenschaft und Pädagogik Hergekommene 10 Jahre später bei der Theologie in die Schule gegangen ist als der »von Haus aus« theologisch studierte Dietrich Bonhoeffer. Unsere von 1937 an und vor allem 1942/43 nur sporadisch gegebene Möglichkeit zum Gedankenaustausch auf der Basis gleicher Entscheidungen und gleicher pädagogischer Verantwortung in den Seminaren für die Vikare der Bekennenden Kirche ließen auf eine vertiefte Freundschaft und Verantwortungsgemeinschaft hoffen, die der gewaltsame Tod des noch nicht Vierzigjährigen verhindert hat. Das damalige verheißungsvolle Gespräch bricht jedoch nicht ab im Vermächtnis des Weiterdenkens.

Die »Institution« wird in jeder reformatorisch-kritischen Reflexion eigentümlich locker, ohne das ihr zukommende Schwergewicht zu verleugnen. Wir haben als dankbare und treugebliebene Glieder die Bekennende Kirche niemals zu vergötzen brauchen. Wir sind heute ebenso überzeugt, daß sie in der ihr nach den Maßen des Evangeliums zukommenden Ohnmacht auch in den heutigen wieder halb oder ganz »volkskirchlichen« Institutionen niemals als ecclesia triumphans gelten kann. Sie ist als sichtbare Kirche nur zu glauben, d. h. im Glauben wahrzunehmen. Gegen die immer leicht anfällige Hybris von Pseudo-Priestertum ist die »enttäuschende« Erfahrung, wie sehr auch unsere Kirche eine »Brudibude« sei, mehr als eine billige Respektverweigerung, sondern Ausdruck der wohltuenden überzeugung von der nur zur Linken, aber dort auch positiv hingehörigen Anerkennung der »Instirution«. Die 6 Barmer Thesen von 1934 haben die Möglichkeit und die Grenzen der Institution und der in ihr zu pflegenden Reflexion in einer veränderten Weltsituation deklariert.

II.

Die Frage »*Warum bin ich euangelischi*« ist gestellt in ihrer vollen philosophischen, psychologischen und soziologischen Relevanz, mitten in der Zeit und ihrer uns gestellten geschichtlichen Bedingungen, gegen Ideologieverdacht sowohl wie gegen konvertierende Flucht in das Institutionelle. Sie hat als »Dauerreflexion« die Umkehrungsfragen bei sich – warum nicht Katholik, nicht Anthroposoph, nicht Buddhist, nicht Atheist? Denn alle diese Möglichkeiten sind nicht nur aus »zufällig« geographischen, klimatischen, geistig und sozial umweltbedingten Faktoren relevant. Es ist nicht zu bestreiten, daß die moderne Weise des Reflektierens eine Weise der Loslösung vom Gegenständlichen und »Objektiven« bei sich führt. Sie führt sie bei sich; aber sie ist nur scheinbar eine übersubjektivierung, die einer Entobjektivierung entspräche. Dagegen spricht in bezug auf das Theologisch-Kirchliche gerade die uns zugefallene Erkenntnis von der Gemeinde, die ohne unser Zutun oder Abtun besteht; freilich trägt in diesem Falle die Reflexion, durch die diese Erkenntnis zustande kommt, den Charakter des Wagnisses: das wird bei Schelsky nicht sichtbar. Ich darf in diesem Zusammenhang wohl auf die Endabschnitte des letzten Kapitels meiner von Schelsky herangezogenen Schrift über "Die veränderte Weltsituation des modernen Menschen ...« verweisen. Da heißt es u. a. über »Mission heute, Diakonie heute« unter Hinweis auf Paulus: »In der missionarischen Diakonie vermag er alles Eigene loszulassen. Er ist überall der Bringer und stellt keine Bedingungen. Dann kommt der besonders wichtige Schluß (1. Kor. 9,23): »Solches aber tue ich um des Evangeliums willen, auf daß ich seiner mit teilhaftig werde.<

Das Evangelium ist niemandes Besitz, auch der des Paulus nicht. ... Das Evangelium ist für alle Menschen da. Das heißt, es ist auch für mich nur in der Mit-Teilung da. Es muß mir brüderlich mitgeteilt werden, und ich muß es brüderlich mitteilen. Das gehört zum Geheimnis der Gemeinde und ihres Gottesdienstes. Ich habe nur in der Gemeinde teil am Evangelium. Es gibt für niemanden ein Privatevangelium. ... Diakonische Mission heißt, so großsprecherisch und über das Vermögen eines jeden von

uns hinaus das klingen mag, den Gottlosen ein Gottloser zu sein, den Nihilisten ein Nihilist, denen ohne Kirche und ohne Gemeinde auch ein solcher. Ich muß die Botschaft hören, nicht wie ich sie von meinem theologischen Studium oder sonst von gestern her verstehe, sondern so, wie sie der geringste unter Jesu Brüdern, wie das Kind, wie die alte Frau, wie der Zementarbeiter, wie der Politiker oder der Universitätsprofessor - der Jude, der Gesetzlose, der Schwache - sie zu hören vermag. Ich werde des Evangeliums nicht teilhaftig, wenn mein Nächster nicht seinen Anteil bekommt....

Wir müssen untheologisch, unkonfessionell und unreligiös werden. Wer nicht bereit ist, seinen Glauben am Unglauben zu riskieren, ist nicht mehr tauglich für Mission und Diakonie. ... Wo Kirche sich ereignet, ist immer die Sicherung an ihrer jeweiligen Vergangenheit aufgehoben. Freilich bringen wir in Mission und Diakonie immer die gewesene Kirche mit....«

Ich führe dieses Eigenzitat in der Diskussion mit Schelsky ein, um in gewisser Nähe mit den entsprechenden Ausführungen in Schreys Beitrag dem Mißverständnis zu steuern, als gehe es in der theologischen »Dauerreflexion« um eine subjektivistische Auflösung der »objektivierten gegenständlich-eindeutig gewordenen Wahrheiten«. Dies jedenfalls nicht, sofern die Gehaltenheit in Christus das »Haben als hätten wir nicht« als Glaubenserfahrung ergibt. Die subjektivierende Reflexion bei Kierkegaard, in deren Nachfolge wir noch theologisch reflektieren, ist im Gegensatz zu der ebenfalls von ihm herkommenden Reflexion in der Existenzphilosophie durch den bestimmenden Vorrang des Evangeliums gemeindebezogen. »Das Reflexive hat im Verhältnis zur Verkündigung eine notwendige Dienstfunktion, aber keine sachbegründende, konstitutive.« (Schrey)

In der theologischen Reflexion wird immer vom Ich her gefragt; aber der beunruhigt Fragende erfährt im Sinne des Kierkegaardschen Satzes »Das Subjektive ist die Wahrheit« - paradoxerweise -, wenn das zu sagen möglich wäre, die Entsubjektivierung im Du Gottes. Auf das sich in diesem Satz ankündigende Problem einzugehen, ist hier jetzt weder möglich noch nötig. Worauf es ankommt, ist dies: Im Evangelium meint Gott den sich in seinem Ich erfahrenden Menschen, (2. Barmer These von Zuspruch und Anspruch.) Die beunruhigende Reflexionsfrage, warum ich evangelisch sei, öffnet sich ehrlicherweise allen Möglichkeiten, etwas anderes zu sein, und findet ihre Antwort nicht beim eigenen Ich. Sie findet die Antwort in einer verwandelten Möglichkeit, »ebensogut« etwas ganz anderes zu sein, auf dem Wege der paulinischen Reflexion, dem Juden ein Jude, dem Griechen ein Grieche, dem Sklaven ein Sklave usw, zu sein. Ich kann also auf die heute beunruhigende Frage »Warum bin ich evangelisch?« nur biblisch antworten, so wie die Reformatoren auf die ihre nach dem gnädigen Gott nicht anders als biblisch antworten konnten. Im Hinblick auf die Institution geschiehr in der theologischen »Dauerereflexion das im Medium der jeweiligen geistesgeschichrliehen Gebundenheit Reformatorische. Die »Vertreter« der Institution dulden meist nur die theologische Reflexion und möchten sie lieber als »Haus«theologie zur Stützung bewährt erkannter dogmatischer oder konfessioneller Systematik. Aber gerade ihr hilft die Reflexion gegen Erstarrung zur »ecclesia semper reforrnanda«.

Die vom Evangelium gehaltene theologische Reflexion findet sich heute auf einem offenen Feld zwischen einer »verchristliditen« und einer »verheideren« Welt. Verchristlichurig und Verheidung sind wie polare Entsprechungen in antinomischer Struktur. Die theologische Reflexion sieht beide als gleich gefährliche Bedrohungen der Institution Kirche. Die Institution ist ohne die kritische Reflexion in der Gefahr, durch blinde Hinneigung zu den kulturellen und polirischen Vorhaben der Verdiristlidiung gerade der Verheidung zu dienen. (Bekenntnisschule, Berufsverbände, Kulturpolitik usw.) Schelsky kommt an Hand der soziologischen Phänomenologie unseres reflektierenden Verhaltens mit Recht auch auf Bonhoeffers Begriff von der »mündig gewordenen Welt«. Ich hoffe, mit dem Vorhergehenden einigermaßen geklärt zu haben, daß er ein kritischer Schutzbegriff gegen die Verheidung ist, auch da, wo sie sich in der Verchristlichung darstellt. Wir müssen um dieser Klärung willen immer darauf hinweisen, daß die Hauptformulierung ausdrücklich lautet: sChristus und die

mündig gewordene Welt«3. Hieraus folgt, wenn sie beachtet wird, eine im reformatorischen Sinne kritische Beeinflussung der Institution, heraus aus der sichernden Isolierung zurück zu dem biblisch verstandenen Auftrag, Kirche *für die Welt* zu sein.

Die »subjektive« Frage Luthers nach dem gnädigen Gott war Bruch mit der Institution, ehe er *es* selber bemerkte und wahrhaben wollte. Sie erhob sich theologisch aus der Verflechtung mit der allgemeinen geistesgeschichtlichen Fragestellung der Zeit in Humanismus und Renaissance. Aber sie hatte niemals die Loslösung aus der »Institution« im Sinn und wirkte infolgedessen auch als ihre reformatorische Erneuerung. Sdielsky zieht die theologische Dauerreflexion, wie naheliegend, mit ein in die allgemeine geistige Zeiterscheinung der Auflösung des Objektiven in Kunst und Dichtung. Die Parallelen sind auffällig, so daß die Frage aufspringt, ob ein Analogieschluß. das Wesen betreffend, vorliege. Wenn die Frage »Warum bin ich evangelisch?« keine religiöse mehr ist, sich also in ihrer Beunruhigung nicht mehr an »zufälligen« Umweltfaktoren zu stören braucht, so ist sie auch frei für ein Einverständnis mit dem Sein, das sich in einem parallelen Ausdrucksverhalten des Künstlers spiegelt. Alles Gegenständliche ist umweltbedingter als das Abstrakte. Große Kunst ist immer auf dem Wege der Abstraktion. **In** den Mitteln ihrer Darstellung ist sie »gebunden« an das jeweils Vorhandene im Geistigen und Materiellen. Sie ereignet sich als Kunst sozusagen immer in dem Stücklein Gelingen, sich zu lösen von der stofflichen und geschichtlichen Befangenheit. Es liegt nahe, beobachtend festzustellen, daß sich auf dem Generalnenner Reflexion und Dauerreflexion überall ein Gleiches begibt, also auch auf dem Gebiet des Religiösen für den Religionssoziologen. Das Urteil kann dann sehr wohl dahin gelangen, daß die theologische Reflexion rückständiger sei als die in Philosophie und Kunst.

Daß die Problematik weitmaschiger ist, als daß sie nur den soziologischen Kategorien durchschaubar wäre, weiß und achtet Schelsky sehr genau. Deshalb aber muß der Kurzschluß vermieden werden, als sei der moderne Vorgang so zu gliedern, »daß die Anpassungen der modernen religiösen *Glaubensform* durchaus in der Richtung zu laufen scheinen, die die künstlerischen und wissenschaftlichen Denkweisen schon vor Jahrzehnten genommen und eigenständig, d. h. vom Christlich-Religiösen zunächst gelöst, ausgebildet haben« (S. 163). Das scheint zu stimmen und nicht zu stimmen. Es stimmt in bezug auf die »religiöse« Gehaltenheit in der »Institution«, und zwar in den sektenhaften Absplitterungen mehr als in der »Kirdie« selber. Die theologische Reflexion, immer wieder auch gebunden durch Religion, findet am unableitbaren Offenbarungsgehalt der biblischen Verkündigung dahin, daß die Kirche im Ursprung immer religionslos ist. »In allen ihren Reformationen wird der religionslose Ursprung erneuert.« (Die veränderte Weltsituation ..., S. 39.) Die Kirche Jesu Christi *ist* die Kirdie auf Grund *des* Evangeliums und nicht auf Grund von Religion. Deshalb klärt sich ihre missionarisdi-diakonische Aufgabe je nachdem, ob sie von der Religion her und von Religion zu Religion denkt und handelt oder ob sie vom Evangelium her in die Welt der Religionen und Ersatzreligionen hinein denkt und handelt. Die heutige Situation in der weltweiten Mission lehrt uns, daß es auch hier gilt, sich nicht nur von der Religion, sondern auch von der Institution Kirche zu lösen, wie sie missioniert hat. Die Kirche des Evangeliums hat die Freiheit dazu, sowohl ihrer eigenen Religiosierung wie ihrer eigenen Institutionalisierung gegenüber. Dennoch gilt auch das andere, daß sich um die reformatorisehe Ursprungserneuerung immer wieder »Religion« bildet. Aber Religion ist gegenüber dem Evangelium niemals heilsnocwendig: Ecclesia semper reformanda,

Die Frage»Warum bin ich evangelisch?« darf jede sichernde Antwort von der Religion her und im Vergleich mit anderen Religionen und Weltanschauungen überspringen und kann die Institutionszugehörigkeit als etwas Zweitrangiges annehmen. Evangelisch sein heißt des Evangeliums teilhaftig sein. Das Evangelium als das Unableitbare ist in vielen Ableitungen lebendig. Die Kirche im Sinne des 3. Glaubensartikels

3. Näheres im Sammelband »Dre mündige Welt« {Mun**chen 1955), insbesondere in meinem Beitrag** »Zu **Bon**ho*elfer,* Gedanken über die mündig gewordene *Welt«.*

ist institutionell das Instrument der Kontinuität. In ihr wird mir die Teilhabe am Evangelium konkret, sowohl in dem, was ich empfange, wie in dem, was ich im Lobpreis dankend und handelnd tun darf. Aber ich erkenne, zumal im Verlauf der abendländischen Geistesgeschichte, viele und vielerlei Ableitungen, auch in der Symbiose mit heidnischen Quellen und Errungenschaften. Das eröffnet die Geschichte der Säkularisierung. In den rückwirkenden Säkularisationen wird daher auch die moderne Reflexion und Dauerreflexion theologisch wirksam.

Zusammenfassung: Die Kirche als Institution bedarf der theologischen Dauerreflexion, in der die philosophische, psychologische, soziologische Reflexion mit aufgenommen ist. Dauerreflexion darf aber in bezug auf Evangelium und Kirche nicht so verstanden werden, als ob »dauernd« reflektiert werde. Im Gegenteil, die Kontinuität des Kirchlichen ist auch für den Reflektierenden, für den im Wagnis sich immer wieder Lösenden so stark, daß sie gewissermaßen ebenso »dauernd« unterbrochen wird durch das, was Bonhoeffer »Arkandisziplin« genannt hat. Ich kann um eines freien Gewissens für Lehre und Forschung willen, für den Sinn von Wissenschaft, für den Zweck der Reflexion, wie Schelling in seiner Erlanger Antrittsvorlesung gesagt hat, alles verlassen müssen, sogar Gott. So kann ich reflektierend sagen, der Glaube bewähre sich in der Gottlosigkeit. Aber daß er das tut, ist niemals eine Leistung der Reflexion, sondern die Reflexion ist möglich, weil der Glaube sie umgreift in der Gehaltenheit durch den Anfänger und Vollender des Glaubens (nach Phil. 1,6). Ich halte mich infolgedessen an die Kirche, an den Feiertag, an Wort und Sakrament mitten in der mündig gewordenen Welt und weiß daher mitten in der Reflexion über »das Ende der christlichen Religion«, warum ich evangelisch bin.

Prof. Dr. O. *Hammelsbeck Wuppertal-Barmen*

Die Aufgaben der christlichen Ethik

von

FRIEDRICH KARRENBERG

Bemerkungen zu O. A. Piper: Die Mitteilbarkeit der christlichen Ethik
(Z.E.E. 1957, S. 125-136)

1.

Seitdem die evangelische Christenheit sich stärker gesellschaftlichen und politischen Ordnungsfragen zuwendet, hat sie immer wieder mit dem Einwand zu tun, daß diese Beschäftigung sie vom Eigentlichen abführt. Im Grunde steht diese Besorgnis doch auch wohl hinter den Ausführungen von O. A. *Piper* über die Mitteilbarkeit der christlichen Ethik; er fürchtet, daß bei der üblichen Behandlung der ethischen Probleme nur der Intellekt und der Wille des Hörers angesprochen wird, während sein Wesen, sein Herz davon unberührt bleibt, obwohl in der Bibel die Fragen des Handeins mit der Erkenntnis Gottes in eins behandelt werden (134). Wo das nicht gesehen wird, bleiben-schreibt Piper-alle ethischen Bemühungen in Gesetzesethik oder programmatischer Ethik stecken (135). Christliche Ethik hat nur da Sinn, wo die Gemeinschaft des Glaubens als tätige Gemeinschaft im christlichen Experiment oder Abenteuer (129) verwirklicht ist und wo die Aufforderung von Menschen ausgeht, die vom Heiligen Geist getrieben, an dieser Tätigkeit teilnehmen (136). Das vermißt Piper. Von daher kommt er zu einer Reihe sehr scharfer Formulierungen. Im kirchlichen Protestantismus, schreibt der Verfasser (129), ist es mit der Kraft des Heiligen Geistes schwach bestellt; man empfinde das *Aus*bleiben des Heiligen Geistes nicht mal mehr als Mangel, man empfinde das als Regel; man wage nicht mal mehr seine Gegenwart zu erflehen. Und das sei auch der wahre Grund, weshalb es trotz aller Bemühungen auf Akademien, Kir-

ehenragen und ökumenischen Konferenzen der christlichen Ethik nicht gutgehe (125). Wer nimmt, so fragt er, denn alle diese Stellungnahmen und Grundlinien, Verkündigungen und Erklärungen noch ernst? Atmen solche Verlautbarungen nicht alle viel zu sehr die Luft des Studierzimmers oder der kirchlichen Büros? Und hängt damit nicht das geringe Interesse zusammen, das die kirchliche öffentlichkeit an vielen kirchlichen und theologischen Kundgebungen zu ethischen Gegenwartsfragen bekundet (133)? Ja, noch mehr: Prper ist der *Ansicht*, den Verfassern solcher Stellungnahmen fehle, wie es scheint, das Verständnis für den Ernst der ethischen Situation, der allein aus der aktiven Teilnahme an christlichen Experimenten erwächst. Es sei die Frage zu stellen, ob der Umstand, daß von der christlichen Ethik unserer Zeit so wenig auf Widerhall stößt, nicht darin mindestens zum Teil seinen Grund habe, daß die Verkündiger den lebendigen Heiland verleugnen (133).

2.

Dies sind zweifellos außerordentlich massive Formulierungen. Es fragt sich, ob sie berechtigt sind. Man soll keinem etwas unterstellen, was nicht zutrifft. Aber eben dieser Nachweis, daß sie berechtigt sind, fehlt bei Piper, Natürlich ist es schwierig, amerikanische Beispiele nachzuprüfen. Aber die Ausführungen Pipers gehen ja viel weiter. Es fragt sich, ob sie nicht zu weit gehen.

1. Kann man von Oxford, Amsterdam und Evanston wirklich sagen, daß sie Ausdrücke wie Schuld, Sünde, Gericht, Gnade und Vergebung (126) kaum in den Mund nehmen? Nein, das kann man nicht! *Die* Berichte von Amsterdam und Evanston z, B. sprechen gleich in den ersten Sätzen davon, daß wir sündige Menschen sind, daß wir den Segen nicht verdient haben, den Gott uns gegeben hat, daß die Erlösungstat Gottes in Jesus Christus die Kirche begründet hat und daß die Kirche durch die Gegenwart und Kraft des Heiligen Geistes erhalten wird, daß sie aus Sündern besteht, denen vergeben wurde. Es ist von unserer Unbußfertigkeit, unserem Eigenwillen, unserer Lieblosigkeit, von der ganzen Tiefe des Bösen, von unserem offenen Versagen, von unserer Untreue die Rede. Es ist aber auch von Gottes Gericht und Gnade die Rede, von dem Einen, der Richter und Heiland zugleich ist, dessen Auferstehung es dem Glauben gewiß macht, daß Christus die Welt und alle Gewalten des Bösen, der Sünde und des Todes überwunden hat, daß er der Anfang eines neuen Lebens in der Kraft des Geistes ist und daß wir uns und all unser Tun mit völligem Vertrauen in seine Hände befehlen können.

2. Eine andere Frage ist, ob diese Aussagen noch wirklich »ankommen«, weniger als eh und *je*. Wer kann darüber etwas sagen? Wer will beurteilen, daß das, was auf Akademien, Kirchentagen und ökumenischen Konferenzen gearbeitet und erarbeitet wird, im Grunde gar nicht wirklich ernst genommen wird (125) und daß die meisten (!) christlichen Tagungen rein theoretisch bleiben und keine Wirkung hinterlassen (136)? Wie stellt man das fest, ob die Kirchen heure augenscheinlich – denn das meint er doch, nicht »scheinbar« – mehr als früher tauben Ohren predigen? Die »Männer und Frauen einer vergangenen Generation« haben darüber nicht weniger geklagt. Und ist es wirklich so gewiß, daß die evangelische Christenheit in den von Piper angezogenen letzten fünfzig Jahren nichts gelernt hat? Freilich, was heißt »die« evangelische Christenheit? Es gibt Christen und es gibt sicher auch in der Christenheit Schichten und Stände, die nichts gelernt oder, was sie gelernt haben, im Begriff stehen wieder zu vergessen. Aber kann man im Ernst bestreiten, daß vielen Menschen die Augen dafür aufgetan wurden, was Nachfolge ist; daß ihnen aufgegangen ist, wieso christliche Existenz sich nicht deckt mit bürgerlicher Existenz; daß Gottes Anspruch ein »kräfliger Anspruch auf unser ganzes Leben« ist und nicht bloß auf bestimmte, willkürliche Bereiche der privaten Existenz (Ehe und Familie) unter Ausschluß bestimmter anderer Bereiche (Wirtschaft, Beruf, Politik) mit ihren besonderen Schwierigkeiten? Daß Lehre und Praxis der Eigengesetzlichkeit so, wie sie oft dargestellt wurden, nicht nur nicht stimmen, sondern zu höchst bedenklichen Konsequenzen führen mußten, das haben wir doch an unserem eigenen Leben erfahren, das haben wir doch nicht einfach von unseren Vätern gelernt. Bei allem Respekt vor den Vätern, kann man wirklich sagen, sie seien »durdi und durch christlich« gewesen und es hätte – das meint

Piper offenbar - für sie den Zwiespalt zwischen Sonntagsgotresdiensr und Leben im Alltag (125) nicht gegeben? Das stimmt doch weder theologisch noch sozialgeschichrlich. Und das ist gerade auch unter dem Gesichtspunkt nicht zu halten, der Piper wichtig ist, des christlichen Experiments, bei dem Menschen sich in besonderer Weise »von Gottes Ziel her ihre Handlungen diktieren lassen, ohne nach den Schwierigkeiten oder Kosten der Ausführung zu fragen« (129). Die das taten, waren auch unter unseren konservativen und liberalen Vätern wahrhaftig »seltene Vögele. Man wird sicher - wenn man in die geschichtlichen Details geht - manches vorschnelle Urteil über »die Väter« revidieren müssen. Aber man kann, so freundlich das ist, nicht einfach »mit heimlicher Sehnsucht auf die charaktervollen Männer und Frauen einer vergangenen Generation« blicken, als sei da alles in Ordnung gewesen. Das sind doch gar zu emotionale und subjektive Außerungen. Sie führen auch nicht weiter. Sie führen im Gegenteil die Gefahr der Verharmlosung und des Rückschritts hinter Einsichten herauf, die uns ohne unser Verdienst zugefallen sind, die wir aber allen Anlaß hätten, nicht wieder preiszugeben. Denn das kann man doch nicht gut bestreiten, daß man in der Vergangenheit - und zwar wahrhaftig nicht nur in Deutschland - sich manche vorschnelle Gleichungen und manche folgenschwere Naivitäten (etwa im Verhältnis zur Arbeiterschaft, in der Staatslehre, in den Anschauungen über den Krieg, über Volksgeist und Volkstum, in der Lehre von der ursprünglichen Akkumulation, in dem »Lob der Arbeit«, in der Frage des ehelosen Standes usw. usw.) geleistet hat, die man sich eigentlich schon damals nicht mehr hätte leisten können. Hätte man sich (auch im theologischen Denken) solche Naivitäten nicht geleistet, dann hätte das der erste Schritt auf dem Wege sein können, den Begriffen der Gerechtigkeit und Billigkeit (127) einen besseren Inhalt zu geben. Ganz so formal und vieldeutig waren diese Begriffe ja gar nicht. Wir sollten uns auch nicht davon imponieren lassen, daß die Kommunisten solche Begnffe mit einem ihnen eigenen Inhalt versehen. Es ist durchaus nicht töricht, den Kommunisten Heuchelei nachzuweisen, wenn sie (127) Volksherrschaft sagen, aber die Herrschaft einer Clique praktizieren, wenn sie Gerechtigkeit sagen, aber massenweise und durch Jahre hindurch, wie nun auch - was andere seit Jahr und Tag sagen - der XX. Parteitag deutlich gemacht hat, eine höchst zweifelhafte Justiz betreiben, wenn sie Frieden sagen, aber es ist doch kein Friede, wenn sie von klassenloser Gesellschaft reden und die Wirklichkeit sieht längst ganz anders aus. Es könnte ein guter Dienst der Christen in den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen sein, wenn sie wachsam bleiben gegen Ideologien, wo immer sie sich zeigen. Es könnte darin etwas von der Freiheit eines Christenmenschen sichtbar werden.

3.

Ich muß aber leider noch schärfer fragen: Wie stellt man fest, daß der Durchschnittschrist (126) kaum noch etwas von Erlösungsbedürftigkeit weiß? Woher weiß der Verfasser, was ein Durchschnittschrist ist und denkt? Jeder gute Soziologe wird sich hüten, heute so undifferenziert zu reden. Vor allem aber: Woher weiß Piper, daß »so wenig« - wie wenig? - von der christlichen Ethik auf Widerhall stößt? Woher weiß er, daß der Grund dafür - wie er schreibt – mindestens z. T. darin liegt, daß »die Verkündiger den lebendigen Heiland verleugnen«? Wer ist mit den »Ethikern unter den Verächtern des Evangeliums« gemeint? Das sind so gewichtige Verdikte, daß man doch wohl präzise sagen müßte, was und wer gemeint ist. Sonst ist das eine böse Sache. Und woher weiß der Verfasser, daß bei der üblichen Behandlung der ethischen Fragen der Hörer gar nicht in seinem Wesen angesprochen wird? Ich kann eigentlich von allen Begegnungen auf Evgl. Akademien, Kirchentagen und ökumenischen Konferenzen - und das sind nicht wenige - nur bezeugen, daß wir uns immer bemüht haben, die »Beziehung der Aussage zum sinngebenden Mittelpunkt-e deutlich zu machen. Wir haben auch nie verschwiegen, daß alle bloß äußerliche Befreiung nicht von Segen sein wird. Wir müßten doch primitiver sein als wir sind, wenn wir das nicht wüßten und das nicht sagen würden. Ich will gewiß nicht in Abrede stellen, daß die Besorgnis, die Piper hat, die Besorgnis des rein Akademischen, der Abstraktion, der mangelnden Lebendigkeit, der Angst vor dem Wagnis, nicht

etwas Richtiges und Berechtigtes enthalten kann. Aber es ist nicht so, daß das christliche Denken in gesellschaftspolitischen Fragen einfach von bestimmten Allgemeinbegriffen her deduziert, ohne sie sich näher anzusehen.

4.

Aber was bietet Piper nun positiv als Beitrag zum ethischen Gespräch? Ich finde, die Schärfe seiner kritischen Bemerkungen steht *in einem* offenen Mißverhältnis zum positiven Beitrag. Die christliche Ethik - schreibt Piper (135) - muß die überlegenheit der Macht Christi herausstellen, wenn der Hörer in der Mitte seines Wesens getroffen werden soll. Sie ist dazu bestimmt, dem Hörer zu der Wandlung zu verhelfen, die Christus beabsichtigt (133). Gut, aber wie geschieht das? Wir sahen, Piper weist in dem Zusammenhang auf das christliche Experiment hin. Christliche Ethik, schreibt er, hat nur da *Sinn,* wo die Gemeinschaft des Glaubens als tätige Gemeinschaft im christlichen Experiment oder Abenteuer verwirklicht ist. Ich würde sagen, das ist *ein* Weg des christlichen Zeugnisses, mehr nicht, auch nicht nach der Bibel. Der Heilige Geist ist in der Tat an kein Schema gebunden. Ich fürchte nur, Piper isr dem nicht ganz entgangen. Seit den Tagen der Apostel hat sich das Geführtwerden und Gestärktwerden vom Heiligen Geist keineswegs »irnmer wieder in der gleichen Weise« geäußert, nämlich im christlichen Experiment oder Abenteuer. Das stimmt ja gar nicht. Es kann zwar für uns alle ein heilsames Zeichen sein, wenn Menschen sich unter völligem Verzicht auf alles, was sie haben, zum Dienst Gottes und der Brüder zusammenschließen. Aber daß man Gott und den Brüdern nur so dienen kann, das stimmt einfach nicht. Das ist *eine* Art der Berufung, nicht die einzige. Wer das als den im Grunde einzigen überzeugenden Weg ansieht, der sagt damit – jedenfalls soll er sidi fragen, ob er es damit nicht sagt -, daß viel gewissenhafte, die guten Möglichkeiten, den Menschen zu helfen, sorgfältig überschlagende Arbeit (also etwa des Politikers oder des Wirtschaftlers) nicht die Stärkung und Führung des Heiligen erfahren kann. Wer kann das wagen? 0 nein, das Dringen der Liebe Christi muß sich nicht in Akten der Spontaneität (130) äußern. Wo steht das? F. Delekat hat kürzlich in einer kleinen Schrift über das Verhältnis des Christen zum Geld völlig richtig festgestellt, sobald die Dinge einen größeren Umfang annehmen, lasse sich die Frage nach den »Kosten« (129) einfach nicht übersehen; wer das tue, handele unsolide; und zwar gerade auch im Blick auf den Menschen und die Verantwortung, die wir vor Gott für diese Menschen haben. Mit einem Betrieb und nun gar mit einem Volk von 60 oder *100* Millionen - so hat Friedrich Naumann einmal gesagt – macht man keine Experimente, sondern überdenkt gewissenhaft die Folgen. Es kann absolut ungehorsam gegen Gott sein, wenn man die Kräfte und Möglichkeiten, die Gott einem schenkt, *nicht* sorgfältig bedenkt, wenn man nicht um seine Grenzen weiß. Das hat mit Zweifeln an Gottes Verheißung gar nichts zu tun. Für die Mitteilbarkeit und Glaubwürdigkeit christlicher Ethik *sind* ganz gewiß Experimente nicht Bedingung. Sie können ja auch durchaus schwärmerischer Natur sein, Flucht vor der Mühsal im Kleinen, Ausdruck menschlicher Ungeduld und was weiß ich. Manches war sicher gut gemeint und hat doch aus Gründen, die keineswegs nur bei den andern zu suchen sind, nicht überzeugt. Das hat es doch alles gegeben. Das muß man doch einfach sehen.

5.

Es gibt jedenfalls noch ganz andere Möglichkeiten der Mitteilbarkeit christlicher Ethik. Ich kann sie hier nicht aufführen, weil das nicht der Sinn dieser kurzen Erwiderung sein kann. Dazu gehört vor allem der schlichte Dienst von Mensch zu Mensch, der gar keine großen Experimente macht, sich auf keine Abenteuer einläßt, sondern Tag für Tag, Jahr um Jahr das tut, was ihm unter die Hand kommt, und der u. U. *bis* zum Jüngsten Tage gar nicht weiß, was sein Reden und Tun für Folgen gehabt hat, wen er damit getroffen hat und was das für sein eigenes Heil bedeutet. Da Gott auch Herzen anrühren kann, die wir aus mancherlei Gründen gar nicht erreichen, würde ich hier mit der Behauptung, es sei unrealistisch, mehr »christliches Tun *in* der Welt« zu erwarten, als innerhalb der Gemeinschaft der Kirche verwirklicht worden ist (136), vorsich-

tig sein, jedenfalls wenn man als christliches Tun jenen schlichten Dienst von Match. 25 ansieht. Es könnte immerhin sein, daß die Welt bisweilen an Einsicht und Opferbereitschaft die christliche Gemeinde, wenn sie über das Herr-Herr-Sagen nicht hinauskommt, in den Schatten stellt. Aber das nur am Rande! Am meisten bedrückt Piper offenbar die Frage nach dem Ertrag der Arbeit von Akademien, Kirchentagen, ökumenischen Konferenzen usw, Ich verstehe die Bedenken, aber ich teile sie im ganzen nicht. Bei allem Kritischen, das sich sagen ließe, denke ich, ist es gut, daß es solche Stätten der Begegnung, des geistigen Austausches gibt, in denen wir uns gegenseitig mit unserem Rat weiterhelfen, in denen wir uns der Kritik stellen, auch der Kritik von denen, die weit draußen stehen. Wir haben sie oft sehr nötig Es gibt ja nicht nur »Fragen der Christenheit an die moderne Welt«, sondern wahrhaftig auch umgekehrt. Und es wäre sicher manches anders in der Christenheit gelaufen, wenn es mehr Offenheit unter uns, mehr Bereitschaft, zu hören und zu lernen, mehr Willigkeit, sich Fragen stellen zu lassen, gegeben hätte. Daß die Möglichkeit dafür heute in stärkerem Maß da ist, dafür sollten wir dankbar sein. Es gibt doch Fragen, die man nur im gemeinsamen redlichen Sichmühen klären kann. Und man begegnet oft wirklicher Dankbarkeit, wenn man sich solchen Fragen stellt. Ja, es ist bisweilen schon ein beachtlicher Schritt zur Verständigung und zum Miteinander in einer von Haß und inneren Widerständen gequälten Welt, wenn der andere ein gemeinsames Bemühen merkt; wenn er spürt, was mich besorgt und umtreibt, bewegt auch den anderen; der andere will mit seinem Beitrag helfen zu einem guten Gelingen. Das kann auch institutioneller Art sein. Es gibt ja doch Störungen im mitmenschlichen Beieinander, die institutionell bedingt sind. Daß ein solcher Beitrag sich auch mit dem berühren kann, was Nichtchristen erstreben oder was ihnen zumindest erstrebenswert erscheinen könnte, ist richtig. Das ist bei vielen apostolischen Vermahnungen nicht anders. Aber es kann auch sehr wohl sein, daß ein Christ den Zielsetzungen der anderen, dem, was dort gilt, was dort Konvention, was dort Denkgewohnheit, was dort an Ideen und Erwartungen vorhanden ist, heftig widersprechen muß, daß Punkte kommen, wo die Wege sich teilen (129). Es kann auch so sein, daß das, was anderswo an guten und löblichen Ansätzen vorhanden ist, für Christen zum Anlaß eines weiteren vertiefenden Nachdenkens wird.

6.

Zu alledem brauchen wir solche Stätten des Austausches - auch die Ethik als wissenschaftliche Disziplin braucht sie -, an denen Menschen verschiedenen Standes, verschiedener Disziplinen, verschiedener Völker, verschiedener Rassen sich gegenseitig auf Gefährdungen und gute Möglichkeiten hinweisen. Es ist gewiß verständlich und berechtigt, sich immer wieder die Frage zu stellen: Was kommt an? Wirklich beantworten läßt sich die Frage freilich nicht: einmal, weil wir vielfach gar nicht wissen können, was ankommt, zweitens, weil manche Saat erst sehr viel später aufgeht, als wir ahnen, drittens, weil diese Arbeit eine relativ neue Arbeit ist, bei der man noch viel lernen muß, zu der man Geduld braucht. Man braucht auch Kritik dazu. Aber das sollte dann möglichst konkret geschehen. Dies wiederum könnte der Sachlichkeit und Gerechrigkeir unseres Urteils von Nutzen sein. Wir wollen uns doch gegenseitig helfen.

D. t». F. Karrenberg Velbert (Rhld.)

Literatur

Prof. Dr. Hans Reiner: Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform. Frankfurt (M.): E. S. Mittler & Sohn, 1956. 128 S.

Eine Abhandlung über den Begriff der Ehre und seine Stellung in unserer Gesellschaft war schon lange fällig. Die Versachlichung und Mechanisierung unserer Zeit scheinen für den irgendwie altmodisch anmutenden Begriff der Ehre wenig mehr übrig zu haben: wir beobachten, wie die Nationen sich in erschreckender Weise um die Ehre eines gegebenen Wortes sehr wenig kümmern, wie auch die früher so wich-

tige Kategorie des »Prestiges« im internationalen Lebensraum noch kaum mehr gewürdigt wird, weil der nackte Opportunismus überwiegt. Und kaum anders scheint es im privaten Leben: im Verhältnis der Geschlechter untereinander oder im wirtschaftlichen Tun auszusehen. Die Frage, ob man in den Augen des Mitmenschen noch als ehrenwert gilt, scheint, dem augenblicklichen Auskosten des eigenen Vorteils gegenüber, weitaus an Interesse verloren zu haben. Ist der Begriff der Ehre eine veraltete Sache? Sind wir über ihn hinweggekommen?

Hans Reiner, der Verfasser des schönen Buches *Pflicht und Neigung* (1951), hat den Versuch unternommen, die Bedeutung der Ehre wieder für unsere Zeit aufzuweisen. Er handelt erst über die Wesensformen der Ehre und ihrer Verletzung, zweitens über die Wahrung und Wiederherstellung der Ehre und schließlich über die Bedeutung der Ehre und des Ehrgefühls im Ganzen. Im 1. Teil wird sehr eindringlich an Hand von vielen kulturgeschichtlichen und soziologischen Phänomenen gezeigt, wie die Wesensformen der Ehre über die anfänglich psychologischen Elemente der Beachtung und Berücksichtigung in die des Ansehens und der Tüchtigkeit (Tapferkeit) in die sittlich-soziale der Zuverlässigkeit und der Achtung hinüberspielen. »Durch die Wendung ins Sittliche verstärkt sich die Bedeutung der Ehre, indem die Notwendigkeit, sie zu besitzen, eine tiefere wird. Der Mensch braucht die Ehre nun nicht mehr nur, um sein Geltungsbedürfnis zu befriedigen, sondern das Verlangen nach ihr zeigt zugleich auch eine an ihn herantretende sittliche Forderung an.« Wer gegen die sittlichen Forderungen verstößt, den erwartet nicht nur Geringschätzung als negative Form des Ansehens, sondern etwas viel Ärgeres und sittlich Geprägtes: die Schande. Der Verlust des guten Rufes wird als eine sittliche Beeinträchtigung empfunden. So entfaltet Reiner die Ehre als »Wesenskern der Sittlichkeit« selbst: sie verdankt ihren fundamentalen Wert der sittlichen Leistung und Tüchtigkeit, d. h. der Sittlichkeit selbst. Es läßt sich von dieser Sicht aus neben der Achtung *vor* der sittlichen Würde des Menschen als Ehre auch die Ehrenhaftigkeit als die Würde, die die sittliche Persönlichkeit in ihrem Wesenskern in sich trägt, unterscheiden. So kann man von »äußerer« und »innerer« Ehre sprechen. Von der Konfrontation mit demjenigen, was man in anderen zu achten und zu respektieren hat, wird schließlich auf die Forderung der eigenen Ehrenhaftigkeit und sittliche Würde zurückgegriffen. Erst im Lauf einer langen seelischen Entwicklung, so zeigt der Verfasser, lernt die Menschheit die »äußere« und »innere« Ehre bewußt voneinander zu trennen. »Auf Grund dieser Wendung in der Auffassung der Ehre wird diese zu etwas Innerstern im Menschen, zu einem Besitz, den ihm keiner nehmen kann, außer er selbst.e Gerade an dieser Stelle hätte der Verfasser die Erörterung in die Krise des heutigen Daseins überführen können, um uns zu zeigen, wie ein Geist des Kollektivismus um sich greift, der es dem heutigen Menschen unendlich erschwert, das stolze und vornehme Wort Bismarcks zu unterschreiben, womit Reiner das 1. Kap. schließt: »Meine Ehre steht in niemandes Hand als in meiner eigenen, und man kann mich damit nicht überhäufen; die eigene, die ich in meinem Herzen trage, genügt mir vollständig, und niemand ist Richter darüber und kann entscheiden, ob ich sie habe.« Wir fragen uns, ob nicht gerade die völlige Unsicherheit in bezug auf das »moralisdie Selbst« eine ausgesprochene geistige Not der Menschheit bedeutet. Der Verfasser berührt freilich im 3. Teil, wo er über die Beziehungen der Ehre zur Verantwortung und zum Gewissen spricht, indirekt die Not des fehlenden Ehrgefühls, wo er davon spricht, wie es zur Neubelebung des Ehrgedankens kommen kann (S. 108), man könnte sich aber denken, daß die Abhandlung mehr an Aktualität gewinnen würde, wenn der Verfasser sich noch tiefer mit dem fehlenden Bewußtsein der Ehrenhaftigkeit auseinandergesetzt hätte.

Statt dessen ist im 2. Kap. die Frage des Zweikampfes und des Duells in ziemlicher Breite ausgeführt worden. Damit ist also die Aufmerksamkeit besonders auf die Wiederherstellung der »äußeren« Ehre gelenkt. Dabei werden viele wertvolle Ausführungen geboten, wobei namentlich auf das Phänomen der germanischen Rachesitte und deren Folgen in der Entstehung des Duells und des »Gottesurteils« eingegangen wird. Entscheidend für Sinngebung und Zwecksetzung des Zweikampfes ist, daß

die gerichtlichen Wege zur Erlangung der erstrebten Genugtuung als unzulänglich empfunden wurden und von den jetzigen Befürwortern immer noch werden. Genauso gut, wie man sich selbst vor Diebstahl schütze und sich nicht auf Polizei und Gericht verlasse, so angebracht scheine es die eigene Ehre zu verteidigen. Es sei auch nicht zu übersehen, daß der Ehrenschutz, den die Gesetze gewähren, oft unzulänglich sei, etwa im Falle der tödlichen Beleidigung eines Mannes durch die Verleitung seiner Gattin zum Ehebruch oder durch geschlechtliche Verführung einer zwar noch unmündigen aber rechtsselbständigen Tochter. Tatsächlich sind die Gesetze in dieser und anderer Hinsicht ungenügend, man meint, die Kampfsitte gewährleiste den Schutz der persönlichen Ehre besser. Reiner gibt eine ausführliche kritische Würdigung der Problematik, deren Einzelheiten wir hier nicht referieren können - es wird namentlich auf den fundamentalen Fehler beim Duell hingewiesen, daß man voraussetzt, dem Beleidigten sei immer Unrecht geschehen, was durchaus nicht der Fall zu sein braucht _, er kommt zur Schlußfolgerung, daß der Zweikampf kein geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Ehre sei; dieser sei nämlich weder imstande, die Wiederherstellung gestörter sittlicher Achtung zu sichern, noch kann er im allgemeinen die verlorene innere Würde wieder aufrichten. Zwar muß *Reiner* anerkennen, daß der Gedanke, durch Verbürgung mit dem eigenen Leben die überzeugung von der innerlich unverletzten eigenen Ehrenhaftigkeit zu beweisen, an sich zweifellos ernst genommen zu werden verdient, aber er fragt sich doch, ob es gerechtfertigt sei, den in dieser Überzeugung liegenden Beweis als einen letztinstanzliehen *über alle* anderen Mittel der Rechdindung zu stellen! »Gerade im Raum einer Lebensanschauung, in der die Ehre über das Leben gestellt und dabei unter Ehre doch vor allem die äußere Ehre im Sinne der sittlichen Achtung verstanden wird, muß dies verneint werden. Denn gerade hier ist die Versuchung groß, um der so verstandenen Ehre willen auch da noch das eigene Im-Recht-Sein zu behaupten, wo man nicht nur tatsächlich im Unrecht, sondern sich dessen auch im Grunde bewußt ist.« Das normale Verfahren beim Duell ist eben, daß man die Beleidigung »nidit auf sich sitzen« läßt, wobei der Betroffene geradezu in das Duell hineingetrieben wird, ohne Rücksicht darauf, wo in Wahrheit Recht und Unrecht liegen. Der Verfasser fordert in allen Fällen, wo eine Beleidigung nicht in fairer Auseinanderset7ung der Parteien zur Beseitigung gebracht werden kann, die Einsetzung einer überparteilichen, objektiven Instanz. Insofern die allgemeinen, bürgerlichen Gerichte dazu nicht geeignet erscheinen, sollen Ehrengerichte begründet werden, damit der Selbstschutz der Ehre radikal vermieden werde und es zu sachlichenAuseinandersetzungen kommen kann. Was in den *internationalen* Beziehungen eine allgemein anerkannte Forderung ist, soll auch in den privaten Beziehungen zur Wirklichkeit werden.

Der letzte Teil des Buches beschäftigt sich mit der heutzutage verlorengegangenen Einheit der »äußeren« und der »inneren« Ehre und stellt die Frage, ob man auf diese Lebensform überhaupt verzichten soll oder neue Wege zu ihrer Reinigung anzustreben hätte. Auf die »innere« Ehre zu verzichten, wird kein Einsichtiger jemals befürworten können, es würde heißen, die Stimme des Gewissens zum Schweigen zu bringen! Aber auch für die »äußere« Ehre will der Verfasser ein gutes Wort einlegen: 1. in der Begrenztheit der sittlichen Einsicht des einzelnen Individuums braucht der Mensch das Urteil des Mitmenschen als berechtigte und notwendige Kontrollinstanz. 2. bei den sittlichen Entscheidungen geht es nicht bloß darum, was gut und böse ist, sondern auch darum, was in der Zwecksetzung des Augenblicks und unter den gegebenen Umständen richtig oder falsch ist; um dies beurteilen zu können, braucht der Handelnde eine Orientierung an den von der Allgemeinheit und ihren Erfahrungen gebildeten und erarbeiteten sittlichen Maßstäben. Eine solche Orientierung bietet die Verankerung des sittlichen Handeins im Ehrgedanken. Der Verfasser sieht eine Stärkung der Empfindlichkeit im Verantwortungsgefühl als Folge eines neuen Verständnisses des Ehrbewußtseins.

Wir haben es in dieser Arbeit mit einer wohlausgewogenen Besinnung auf den Begriff der Ehre zu tun, die wir auch von der Sicht der evangelischen Ethik positiv einschätzen können, namentlich wenn wir bedenken, daß die hier

erwähnten Fragen die psychologisch-ethische Problematik der Mitmenschlichkeit in ihrer Verwirklichung anvisieren, die tief in kulturgeschichtlichen und soziologischen Bindungen verhaftet sind. Zur Erhellung dieser Bindungen und damit zum Verständnis solcher Phänomene wie Anerkennung, Achtung, Würde des Menschen und ihren gegenteiligen Erscheinungen wie Beleidigung, Verachtung, Unrecht hat der Verfasser einen außerordentlich fesselnden und wissenschafUich verantworteten Beitrag geliefert, den wir gerne jedem Interessierten aufs wärmste empfehlen.

Prof. Dr. H. van Oyen *Basel*

Glaube und Handeln, Grundprobleme evangelischer Ethik. Texte aus der evangelischen Ethik der Gegenwart. Ausgewählt von H. H. Sdirey mit einer Einleitung von Helmut Thielicke, Bremen: Carl-Schünemann-Verlag, LVIII und *470* Seiten.

Das vorliegende Buch bietet eine Sammlung von wesentlichen Äußerungen bekannter evangellscher Theologen zu Grundfragen der Ethik. Der Herausgeber hat aus der umfangreichen ethisch-theologischen Literatur besonders wichtige und diarakteristische Abschnitte ausgewählt und hier zusammengestellt. In der Auswahl der Autoren beschränkt er sidi, von einigen Ausnahmen abgesehen, auf die bekanntesten Namen unserer unmittelbaren Gegenwart. Das Buch bietet nicht neue Beiträge zum theologischen Gespräch, sondern will eine Arbeitshilfe geben, indem es den Zugang zu besonders wichtigen Texten erleidiert. H. Thielicke hat zu dem Buch eine ausführliche Einleitung beigesteuert.

Die ausgewählten Abschnitte sind nadi einigen wichtigen Grundfragen geordnet. Nach grundsätzlichen Erörterungen des »Themas der Ethik« werden »Das Gebot Gottes und die Verantwortung des Menschen« in ihrem personalen, nidir statutarisch festgelegten Charakter dargelegt. Ein dritter Abschnitt ist der Grundfrage von Gesetz und Evangelium gewidmet. Einem Abschnitt über »die Freiheit des Christen von der Welt« korrespondiert ein weiterer über »die Freiheit des Christen für die Welt«. Unter der »Frage nadi den normativen Instanzen der Ethik« werden die Grundbegriffe Gewissen, Naturrecht und Ordnung behandelt. Den Schluß macht ein Kapitel über »die Grenzsituation als den Ort ethischer Neubesinnung«,

Der Herausgeber eines solchen Buches steht vor vielen Schwierigkeiten. H. Thielicke weist einleitend darauf hin. Die dargebotenen Stücke sind aus ihrem Zusammenhang gerissen. Dadurch bleiben mandie Fragen offen. Der Weg, auf dem die Erkenntnisse gewonnen wurden, bleibt unklar. Die Verständlidikeir und übersichtlidikeir mancher Abschnitte leiden darunter. Das Buch ist auch als Ganzes nicht leicht lesbar, weil der Leser nicht nur von einem zum anderen Abschnitt eine neue Begrifflidikeit, sondern oft auch innerhalb desselben Grundthemas eine abgewandelte Thematik hinnehmen muß.

Wenn trotzdem ein solches Buch herausgebracht wurde, so hat das einen tieferliegenden Grund. Evangelische Ethik kann ihrem Wesen nach nicht einfach festliegende Sätze darbieten und vielleicht noch kommentieren und anwenden, sondern muß immer neu nach dem Willen des lebendigen Gottes auf Grund seiner Offenbarung suchen und fragen. Bei aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit dessen, was dabei herauskommt, wissen sich die so Suchenden doch so sehr unter einem Gemeinsamen beieinander, daß sie miteinander sprechen müssen. Es ist darum gut, wenn ein Buch über diese Dinge nicht nur Ergebnisse zeigt, sondern auch von dem Gespräch etwas spüren läßt. Gerade dieses letztere macht sich das vorliegende Buch zur Aufgabe und ist darum dankbar zu begrüßen. über dem Lesen des Buches bestätigt sidi die Erwartung des Herausgebers, daß trotz mancher Differenzen das Beieinander der Gespradisteilnehmer sichtbar wird.

Wer wird das Buch lesen? Den studierenden Theologen könnte es davor bewahren, das Studium der Ethik auf die Verarbeitung eines Leitfadens für das Examen zu beschränken, indem es ihn an die Probleme und an die literatur heranführt. Einen mit theologischer Terminologie nidn vertrauten Leser, der sich an die theologische Ethik erst herantastet, wird das Buch vor mandie Verständnisschwierigkeit stellen. Es mag seinen Dienst am besten als Ergänzung und Begleitung der Lektüre einer zusammenhängenden Darstellung tun können.

Zwei Fragen an die Einleitung seien noch angefügt:

üb es richtig ist, den jungen Barth zum Exponenten einer öffentlichkeitsabstinenz zu machen, scheint mir schon im Blick auf seine religiös-soziale Herkunft problematisch. Mindestens müßte dann aber deutlicher gesagt werden, daß Barth zu einem Exponenten der Hinwendung zur Verantwortung für die öffentlichkeit gerade im Bereich des Politischen, wo es am ernstesten war, schon vor den großen Ethik-Bänden der Dogmatik wurde.

Die zweite Frage betrifft die Art, wie Thielicke »die Gebote als Norrn« behandelt. Das Bild der abgegrenzten Fahrrinne mit einer gewissen Variationsbreite genügt nicht im Blick auf die Tendenz zur Konkretion, die in jeder ethischen Besinnung in besonderen Fällen liegen kann. Man möchte gerne in einem so sehr auf Gespräch angelegten Buche diese durch die politische Ethik brennende Frage wenigstens angedeutet sehen.

PI. Hermann Goedeking *Velbert*

Bibliographie: Automation

Entgegen unserer Gepflogenheit, nur die Titel in die Bibliographie aufzunehmen, die in den vergangenen zwei Jahren erschienen sind, haben wir uns in diesem Falle entschlossen, auch früheren Veröffentlichungen Raum zu geben. Der Problemkreis der Automation ist in den vergangenen Jahren stark in den Mittelpunkt der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Diskussion getreten, so daß uns ein Hinweis auf grundlegende Schriften früherer Jahre unerläßlich erscheint.

Dr. H. Kühne

Automation. Detroit: UAW - C 10 Education Department 1955.

Automation and Tedmological Change. Washington: USo Government Printing Office 1955.

Automation in Perspective. The Economisr, Sonderbeilage 28. 7. 1956.

Automation. Arbeit und Sozialrecht 1956/10 (Sonderheft).

Bedeutung, Möglichkeiten und Grenzen der Automatisierung. Amerika-Dienst, Wirtschaft und Arbeit (10 Beiträge, 4. 1. bis 25. 4. 1956).

Berie: Gedanken zur Automation. Bundesarbeitsblatt 1956/20, S. 681.

Bitter], Wilhelm: Automation - Die zweite industrielle Revolution. Darmstadr: Leske 1956. 320 S., 14,80 DM.

Bioort. H. de: Automation-Seme Social Aspects. Intern. Labour Review 1955.

Brandt, Leo: Die zweite industrielle Revolution. Bonn: Vorstand der SPD 1956. 36 S., -,30 DM.

Couffignal, Louis: Denkmaschinen. Stuttgart: G. Kilpper 1955. 186 S., 10,80 DM.

Department of Scientific and Industrial Research Automation: aReport on the TechnicalTrends and their Impact on Management and Labour, London: Her Majesty's Stationery Office 1956. VIII, 160 S., 6/-.

Der Mensch im KrafHeld der Technik. 2. Auf!. Düsseldorf: VDI-Veriag 1956. 155 S., 7,50 DM.

Die Bedeutung der Automatisierung für Amerika. Rationalisierung 1956/10.

Die Revolution der Roboter. München: Isar-Ver!. 1956. 198 S., 4,80 DM.

Diebold, lohn: Die automatische Fabrik. Ihre industriellen und sozialen Probleme. Nürnberg: Nest-Ver!' 1954. 244 S., kart. 6,80 DM, Lw. 9,80 DM.

Drucker, Peter F.: Amerika in den nächsten zwanzig Jahren. Bad Godesberg: US-Informationsdienst 1956.

Drucker, Peter F.: Die Praxis des Managements. Düsseldorf: Econ 1956. 475 S., 19,80 DM.

Drucker, Peter F.: Die nächsten zwanzig Jahre. Düsseldorf: Econ 1957. 172 S., br. 7,20 DM, Lw. 9,80 DM.

Einzig, Paul: The Economic Consequences of Automation. London: Secker & Warburg 1956. XI, 226 S., 21/-.

Emrich, Louis: Fabriken ohne Menschen. Wiesbaden: Betriebswirtsch. Ver!. 1957. 122 S., br. 6,40 DM, Lw. *8,80* DM.

Ennlques, Giovanni: Consequenze sociali dell' automazione. Mondo Economico, 31. 3. 1956.

Friedmann, Georges: Der Mensch in der medianisiertenProduktion. Köln: Bund-Ver!. 1952. 411 S., 12,80 DM.

Friedmann, Georges: Le travail en miettes. Paris 1956.

Frisch, Al/red: Die Automation in der französischen Wirtschaft. Wirtschaftsdienst 1956/7.

Garo/alo. G.: Considerazioni su i limiti di una rapida diffusione dell' automazione. Riv. int, Sei. soc. 1956, S. 481-494.

Gewerkschaftliche Beiträge zur Automatisierung. Köln-Deutz: Bund-Verlag 1956. 87 S., 3,60 DM.

Goossens, Franz: Menschen in der automatischen Fabrik. Mensch und Arbeit 1956/3-4.

Gross, Herbert: Neue Konsequenzen der industriellen Revolution. Offene Welt 1957/47, S. 13-24.

Hammerstein o.: Fortschritt und Not als Folge der Automation. Die Mitarbeit 1956/10.

Hartmann, Georges: Le patronat, les salaries, L'Etat à l'automation. Paris 1957.

Hische, Wilhelm: Spannungsfelder zwischen Mensch und rationalisierter Arbeit. Hannover: Schütz 1956. 62 S., 3,- DM.

Hugh-Jones, Edward-Maurice: Automation in Theory and Practice. Oxford: Basil Blackwell 1956. IX, 140 S., *12/6.*

[elden, Helmut: Automation in der Sowjetunion. Gegenwart *1956/11,* S. 354-356.

Kasnacich-Schmid, J.: Die gesellschaftlichen Folgen der Automatisierung. Gewerkschaftliche Monatshefte *1956/8,* S. 492-497.

Kisker, Karl: Was verlangt die Automation vom Menschen? Der Arbeitgeber *1957/1-2,* S. 50-56.

Klüber, Franz: Der moderne Mensch und die Automation. Gewerkschaftliche Monatshefte *1957/1,* S. 19-28.

Lasacker: Die soziologischen Auswirkungen der Automation. Chemische Industrie *1956/7.*

Mann, Adol], Arbeit und Muße; Möglichkeiten der Persönlichkeitsentfaltung in der heutigen Industrie. Baden-Baden u. Frankfurt a. M.: Lutzeyer 1957. 40 S., 4,80 DM.

Martin, F.: Unternehmensführung und Automation. Köln-Klettenberg: Mnemoron-Verl, 1957. 24 S., 3,-DM.

Maya, Eltan: Probleme industrieller Arbeitsbedingungen. Frankfurt a. M.: Verl. d. Frankfurter Hefte 1949. 208 S., 7,50 DM.

Meenzen, Hanns: Automatisierung ein Schreckgespenst? Köln: De, Industrieverl. - Ges. 1955.

Meier, R. L.: Automation in the American Economy. The Journal of Business 1956, S. 24 ff.

Manse, David A. [Hrsg.}: Automation und andere technische Neuerungen. 40. Tagung der Intern. Arbeitskonferenz, Bericht I (1), Teil 1. Genf: Intern. Arbeitsamt 1957. V, 136 S.

Nauck, Al/red K.: Automation - Fluch oder Segen? Bürotechnik und Organisation *1956/8.*

Nicklas, Hans Wilhelm: Der manipulierte Mensch. Gewerkschaftliche Monatshefte *1956/1,* S. 15-20.

Petroni, F.: Possibili consequenze deI!' automatica nelle Zone depresse. Produttivä 1956, S. 983-987.

Pietsch, Max: Beruhigung um die Automation. Neue politische Literatur *195715,* S. 368-378.

Pietscb, Max: Automation und Arbeitslosigkeit. Universitas *1956/12,* S. 1253-1258.

Pollock, Friedrich: Automation in den USA. Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band I, 1955.

Pollock, Friedrich: Automation. Materialien Zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1956. VII, 318 S., kart. 15,- DM, Lw. 18,- DM.

Pollock, Friedrich: Die Automation und ihre Folgen. Universitas *195712,* S. 143-150.

Prigge, Hans: Aufgabenwandel der Personalabteilung in Großunternehmen. Mensch und Arbeit, 15. 7. 1956.

Rosenbaum, Eduard: Automation - Umwälzung oder Entwicklung? Merkur 1957/8, S. 782-792.

Salin, Edgar: Industrielle Revolution. Kyklos 1956 S. 299 ff.

Salin, Edgar: Die neue Etappe der industriellen Revolution. Tübingen 1957.

Schelsky, Helmut: Die sozialen Folgen der Automatisierung. Düsseldorf: Diederichs 1957. 46 S., 4,20 DM.

Schmid, Carlo: Mensch und Technik. Bonn: Vorstand der SPD 1956. 26 S., -,30 DM.

Schrey, Heinz-Horst: Was fordert das christliche Ethos im Hinblick auf die Automation? In: Verantwortung für den Menschen. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1957. 304 S., 12,80 DM.

Siemer, [ose]: Die Automation und der arbeitende Mensch. Soziale Sicherheit *1957/8,* S. 229-231.

SilbermanlQuarker: Le funcioni dell' economista e della scienza economica moderna. Mondo aperto 1956, S. 263-267.

Siri von Genua: Sittliche Verantwortung gegenüber der technischen und sozialen Entwicklung, Die neue Ordnung 1957/3, S. 129-136.

Solow, Herbert: Automation. Fortune 1956,5.151 ff.

Soule, George: Mehr Zeit zum Leben. Frankfurt a. M.: Nest-Verl, 1956. 254 5., 6,80 DM.

Sozialpolitische Auswirkungen der Automatisierung. Köln: Bundesvereinigung d. dt. Arbeitgeberverbände 1957. 28 S.

Strehl, Rolf: Die Roboter sind unter uns. Oldenburg: Stalling 1952. 319 5., 16,80 DM.

Sturmtbal, Adol]: Möglichkeiten und Gefahren der Automatisierung. Gewerkschaftliche Monatshefte *1956/7,* S. 394-401.

Subr, Werner: Die Magie in der Wirtschaft. Stuttgart: Forke! 1956. 343 5., 24,- DM.

Techniken och morgondagens samhälle. Stockholm. Tidne 1956. 319 S.

The Margate Conferenee: The Automatie Factory, London 1955.

Thielicke, Helmut und *Kurt Pentzlin:* Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter. Zum Problem der Rationalisierung. Tübingen: Mohr 1954. 51 5., 3,20 DM.

Thimme, Karl: Industrielle Revolution und Totalitarismus. Deutsche Rundschau *1957/4,* 5.363-367.

Urbammer, Cbristian F.: Endspurt des Roboters. Soz, Welt *1956/3-4,* S. 312-318.

WallraJf, Hermann [, S].: Ordnungsethische Anrufe aus dem Vollzug der Automation. Stimmen der Zeit 1956-57{7, S. 1-12.

Warner, William Lloyd und *James* C. *Abbegglen:* Occupational Mobility in Ameriean Business and Industry, Minneapolis: University of Minnesota Press 1955. XXI, 315 5., 5,50 $.

Wasmuth, Ewald: Der Mensch und die Denkmaschine. Köln-Olten: J. Hegner 1955. 136 5., 6,80 DM.

Wiener, Norbert: Mensch und Menschmaschine. Frankfurt a. M. u, Berlin: Metzner 1952. 211 5., 12,50 DM.

Zemanek, Heinz: Automation und die Folgen. Hochland 1957, S. 297-302.

Bemerkungen des Schriftleiters

Zum Abschluß des ersten Jahrganges dieser neuen Zeitschrif!: dürfte die Feststellung wohl erlaubt sein, daß uns der Start gelungen ist. Das zeigt die steigende Abonnentenzahl und das zeigt auch das freundliche Echo, das uns von verschiedenen Seiten zuteil wurde. Deshalb kann der Dank an unsere Leser mit einer besonders erfreulichen Ankündigung verbunden werden: wie das vorliegende Hef!:, so werden auch künftig die Hef!:e dieser Zeitschrif!: jeweils um zwölf bis vierzehn Seiten erweitert werden, ohne daß damit eine Preiserhöhung verbunden sein wird. Die Erweiterung des Umfanges soll selbstverständlich in erster Linie den Studien zugute kommen. Wir wollen uns aber auch darum bemühen, mit den Besprechungen der wichtigsten Veröffentlichungen besser Schritt zu halten als dies bisher möglich war. Neben den ausführlichen Besprechungen werden wir ab Januar 1958 auch Kurz-Rezensionen bringen.

Wie bisher, so werden wir auch in Zukunf!: of!: Aufsätze bringen, die den Charakter einer Anfrage von Vertretern des einen Fachgebietes an die andern Fachgebiete tragen, die an unserer Zeitschrif!: mitarbeiten. Das in dieser Richtung wohl interessanteste Beispiel war bisher sicher der Aufsatz von *H. Scbelsky,* Um die notwendige Diskussion – vor allem mit Rücksicht auf diejenigen, die den Jahrgang binden lassen wollen – noch in diesem Hef!: im wesentlichen unterbringen zu können, wurde die Erweiterung des Umfanges schon jetzt vorgenommen; eine von H. Schelsky in Aussicht gestellte Replik werden wir allerdings erst 1958 bringen können. Die Leser werden es sicher recht verstehen, daß andere Aufsätze deshalb noch einmal zurückgestellt wurden. Ähnlich wie die Diskussion mit Schelsky durfte auch die mit O. *Piper* nicht länger hinausgeschoben werden. Wobei sich herausstellte, daß beide gar nicht schlecht zusammenpassen; denn auch Piper hatte sich ja in seinem Aufsatz in Hef!: 3 u. a. mit dem neuartigen Phänomen der Evangelischen Akademien, Kirchentage und der großen Konferenzen auseinandergesetzt - freilich sehr viel kritischer als Schelsky, den vor allem dieser neue Typus interessiert haben dürfte.

Material zur ethischen Urteilsbildung sollen in erster Linie die Kommentare und Dokumente bereitstellen. Es hat sich aber gezeigt, daß wir auch Aufsätze veröffentlichen müssen, die keine andere Absicht haben als die, in fachkundiger Weise derartiges Material vor uns auszubreiten. Dankenswerterweise liegen einige Aufsätze dieser Art bereits vor, andere sind uns angekündigt. Die besondere Lage der evangelischen Ethik wird vielleicht in solchem aufmerksamen Hören auch auf das, was in der »Welt" tatsächlich geschieht, zum Ausdruck kommen müssen. Wir haben kein Recht, und von unsern Voraussetzungen aus auch keine Möglichkeit, solche Mitteilungen sofort in ein christliches Wertsystem einzuordnen und entsprechend zu beurteilen. Wir haben aber auch

nicht das Recht, unsere Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen - etwa unter Berufung darauf, daß wir »nur« dem Worte Gottes zu dienen hätten. Dies Wort will ja in unsere Wirklichkeit einschlagen (und es schlägt ein!), und es will dabei allerdings Wirklichkeit schaffen und gestalten, weil das nämlich sein Wesen ausmacht. In einer Zeitschrift wie dieser kann es nur darum gehen, dies Geschehen in den Blick zu bekommen. Es vollzieht sich meist in ganz weltlicher Weise - und deshalb ist die nüchternweltliche Betrachtung der Welt für uns unentbehrlich. Man wird also in einer Zeitschrift für evangelische Ethik nicht eine Sammlung von allzu einfachen »christlichen« Rezepten suchen dürfen: durch ein solches Verfahren könnte der entscheidende Vorgang gerade verdeckt werden. übrigens ist es kein Zufall, daß diese Besinnung über die Gestalt unserer Zeitschrift sich stark mit dem berührt, was von verschiedenen Diskussionsteilnehmern (vor allem wohl von O. *Hammelsbeck)* in diesem Heft Schelsky geantwortet wurde.

Zum Schluß muß ich die Leser der Diskussion zur *Frage des Krieges im Atomzeitalter* noch auf einen kleinen Übersetzungsfehler in dem Diskussionsbeitrag von J. C. Bennett hinweisen, auf den mich ein Leser freundlicherweise aufmerksam machte. Der H. 4, S. 185 in Klammern beigefügte englische Text erklärte im Blick auf die Verwendung der Wasserstoffbomben durch den Westen "that it is quite impossible to imagine what it would be like to decide to use them". Die übersetzung muß richtig lauten: »es ist ganz unmöglich, sich vorzustellen, was es heißen würde, sich zu ihrer Verwendung zu entschließen.« Die Phantasie reicht also nicht aus, sich eine derartige ethische Situation vorzustellen ...! Man kann mit J. C. Bennett nur hoffen, daß den Politikern und Soldaten in Ost und West und damit uns allen diese furchtbare Situation erspart bleibt. *W. Sch.*