Heute, so ihr seine Stimme höret,
so verstocket euer Herz nicht.

Psalm 95, 7

Die Bibel und die soziale Frage*

I.

Viele Menschen sind immer noch der Meinung, daß das Thema: Kirche und Staat den Mittelpunkt aller Auseinandersetzungen bilde, die die Christenheit in der Begegnung mit der außerchristlichen Welt zu bestehen hat. Ähnlich denken umgekehrt bestimmte politische Richtungen, liberale und sozialistische Gruppen und Parteien. Die einen verlangen die Begrenzung der Staatsgewalt durch die Kirche, die anderen fürchten umgekehrt den kirchlichen Einfluß, zumal auf dem kulturellen Gebiet, und übertragen infolgedessen dem Staat diese Aufgaben.** Hier liegt die Wurzel der heute ganz Westeuropa — nicht etwa nur Westdeutschland — bewegenden Frage der „konfessionellen Schule". Von diesem Schema her interpretiert man ebenso jede Art von Kirchenkampf, den deutschen, der hinter uns liegt, nicht anders als die augenblicklichen Auseinandersetzungen im östlichen Raum, kurz, hier hat man die Formel, von der aus man das Geschehen generell beurteilt, hier findet man „altbewährte" Lösungen, die sich leicht auf die neu anfallenden Probleme und Aufgaben anwenden lassen. Ob das richtig ist, ob es klug ist, ob man dem Besonderen damit gerecht wird, das die über uns hereingebrochene Katastrophe aufdeckte — ist mir die Frage. Man könnte noch weitergehen und das Neue Testament auf diesen Tatbestand hin ansehen. Ist dort wirklich das Thema: Kirche und Staat das maßgebliche für die Beziehung der Kirche zur außerchristlichen Welt? Wie kommt es denn, daß in einem so wesentlichen Brief wie dem an die Epheser diese Fragestellung einfach fehlt? Dafür aber münden die Lehren über die Kirche aus in die Haustafeln, also nicht in die „politeia", sondern in die „oikonomia". Nicht die „polis", sondern der „oikos" ist die Urzelle, in welcher der das All umspannende Bau der Kirche manifest wird. Es sind vorwiegend gesellschaftliche Fragen und Themen, auf die wir treffen, soweit sich die neutestamentliche Gemeinde um das Zeugnis an die Welt bemüht. Es geht ihr, wenn man das einmal mit einem Schlagwort bezeichnen darf, um die „Entgötterung" oder auch „Entzauberung" des öffentlichen Lebens, um seine Reinigung von dem politischen Mythos und insofern um einen Akt, der weit über den Bereich der Gemeinde als solcher hinausgreift. Indem der wahre, lebendige Gott sich offenbart und die Gemeinde als Wohnung und Wirkungsstätte seines Geistes ansieht, müssen die falschen Götter weichen. Freiheit und Verantwortung innerhalb des gesellschaftlichen Lebens wird allererst möglich. Von hier aus wird nun auch der Staat neu konstituiert, weil die Christen auf Grund dieser ihrer Freiheit und Verantwortung aufgerufen werden, sich

* Erweitertes Referat auf der „Stepney-Konferenz" in London, wo auf Einladung von Father John Groser eine Fortsetzung in der Begegnung von Christen und Sozialisten stattfand. Diesmal in der alten kirchlichen Gründung St. Catherine's Foundation. Vgl. dazu JK Heft 24, S. 684.

** Neben W. v. Humboldts: „Über die Grenzen des Staates" sollte man Schleiermachers Akademievorlesung: „Über den Beruf des Staates zur Erziehung", gehalten am 22. XII. 1814, vergleichen.

auch dieser Gewalt zu unterziehen und daran mitzuarbeiten, daß auch der Staat in seiner „Dienststellung" Gott gegenüber erkennbar wird. Kirche und Staat stehen also freilich in einem besonderen Verhältnis zueinander, und zwar so, daß der Verfall des Gottesdienstes in den Götzendienst auch die Perversion des Staates zur Folge haben muß. Der Staat kann nicht bleiben, was er — im Heidentum — war, wenn die Götter sinken, die „seine" Götter waren.

Umgekehrt wird dieser Staat alles daran setzen, um den paganistischen Kult und die demgemäße Struktur der Gesellschaft mit seiner Macht und angemaßten Hoheit zu schützen, solange er dazu imstande ist. Nicht nur in den ersten Jahrhunderten der Kirche, sondern ebenso in der Reformation verbindet sich der „Staat" mit dem „heidnischen Mythos", um auf diese Weise die hierarchische Ordnung und die in dieser ruhende Autorität zu erhalten. Und doch haben die Reformatoren nicht im Staat den eigentlichen Gegner gesehen, sondern in jenem religiösen Institut, welches wie ein Zwitter aus Staat und Kirche erschien. Die entscheidende Wandlung, die die Reformation im Begriff des „Heiligen" vornimmt — er ist der „gerechtfertigte Sünder" und findet sich in jedem Stand und Beruf, er findet seine Aufgabe im „Hause", in der „Welt" etc. — hat eine ähnliche Entzauberung der an den Mythos gebundenen Gesellschaft zur Folge wie einst beim Eintritt des Christentums auf die antike Welt. Immer wieder stürzen Götter, wenn Gott selbst gefunden, angebetet und verkündigt wird. Dieser Zug zur „Entzauberung der Welt" ist das eigentlich Protestantische, das erstmalig in der Verkündigung der Propheten des A. T. seine Kirche und Gesellschaft treffende Gewalt offenbart. Es wäre dementsprechend für den deutschen Protestantismus geboten gewesen, dem Versuch, einen neuen Staatsmythos zu schaffen und von daher das Ethos der Gesellschaft umzuformen, auf der ganzen Linie zu widerstehen. Daß sein Widerstand so schwach war, daß er nur einen Teil der Pfarrer und einen noch geringeren der „protestantischen" Laien umfaßte, konnte dem nüchternen Beobachter deutlich machen, wie zusammengeschmolzen das protestantische Erbe war.*

II.

Der Nationalsozialismus war in seinen wesentlichen Faktoren der großangelegte und in gewisser Hinsicht in unserer geistigen Entwicklung vorbereitete Versuch, die modernen Gesellschaftsfragen — einschließlich der Ehe- und Familienprobleme — vom Standpunkt eines radikal mit dem Christentum brechenden Neuheidentums aus zu lösen. Wie es ein englischer Schriftsteller von Mexiko her beschrieben hat**, so dachte man auch bei uns: Christus ist müde, er muß nun wieder einmal „schlafen" und die alten Götter, die sich lange genug ausgeruht haben, müssen neu auferstehen, um einer erschlafften Generation wieder Blut und Kraft zu erregen!

Es war der furchtbare Irrtum der Militärs und der Führer der Industrie, daß man der Partei die „Weltanschauung" überließ, in dem fatalen Glauben, das sei „nur" etwas Geistiges, dazu noch völlig „Phantastisches", während man sich vermeintlich die „Schlüsselstellungen" im Staate vorbehielt. In Wahrheit hatte man damit den Staat bereits aus den Händen gegeben, denn dieser wurde nun konsequenterweise „die Exekutive der Partei"***, was die bürgerlichen Mitarbeiter der „Bewegung" wohl nie begriffen

* Das kommt gut heraus in E. Tillichs Buch: Der Protestantismus, Stuttg. 1950.

** D. H. Lawrence, The plumed serpent.

*** Eigener Ausspruch A. Hitlers auf einem Parteitag in Nürnberg. Wären wir noch Protestanten gewesen, hätten wir hier Protest anmelden müssen.

haben.* Schließlich merkten es freilich auch die Einfältigsten, als nicht nur die rassisch „Fremden", sondern auch die unheilbar Kranken „ausgemerzt" wurden, als das Institut der antiken Ergasterien bei uns wieder Einzug hielt, als die Familie nur noch unter dem Gesichtspunkt der Fortpflanzung angesehen wurde und auf allen Gebieten eine zum Dogma erhobene „Biologie" die Neuordnung der Gesellschaft einleitete. Warum aber begriff man das alles erst so spät? Warum erschrak man erst, als die primitivsten Grundsätze der christlichen Gesittung angetastet wurden, warum schwieg man zu der Proklamation der neuen Dogmen und meinte, mit seinem Protest erst einsetzen zu müssen, als von dort aus die Umformung der Ethik einsetzte? Warum hielt man krampfhaft an Staatsstellungen fest, ohne zu begreifen, daß man hier längst am kürzeren Hebelarm saß? Warum glaubte man, die geistigen Widerstandszellen verachten zu können, während sie doch erwiesenermaßen die einzigen waren, die durchhielten und in denen man noch „frei atmen" konnte.** Alles darum, würde ich meinen, weil unsere Erziehung in Deutschland die Rolle der Gesellschaft und ihrer Möglichkeiten, Fragestellungen, Ideologien und verantwortlichen Ordnung als eine sekundäre anzusehen pflegt, wie das seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in Theologie und Philosophie (auch in der Historie!) gelehrt wird, und die Vorordnung der Gesellschaft vor den Staat geradezu als eine der schlimmsten theologischen Häresien gilt. Darum waren Christen — und vielleicht auch Sozialisten — so blind, als die Gefahr des totalen Staates anrollte. Auch die Sozialisten vertrauten darauf, daß sie den „Staat" in den Händen hatten und begriffen gar nicht, was sie doch selbst hätten am besten wissen können, wie leicht der Staat zur Funktion jeweiliger gesellschaftlicher Kräfte und Mächte werden kann.

Es geht mir aber jetzt nicht darum, diese Frage nach dem Versagen von Christentum und Sozialismus gegenüber den modernen „totalitären" Systemen weiter zu verfolgen, sondern um eine in unsere eigene Gegenwart verweisende Tatsache: daß man nämlich — wenigstens bei uns in Deutschland — nach dem Eintritt der Katastrophe sich wieder in das alte geistige bzw. dogmatische Gehäuse zurückbegibt, um von da aus den „Aufbau" zu beginnen. Alles, was geschehen ist, hat nicht genügt, um zu einer Revision der geistigen Voraussetzungen aufzurufen, mit denen man in die Katastrophe von 1933 hineinging. Man möchte die fatalen, an der Oberfläche liegenden Konsequenzen vermeiden — aber wird man das können, wenn man nicht gleichzeitig bereit ist, die Voraussetzungen zu überprüfen? Es gibt auch in geschichtlichen Verhältnissen so etwas wie Ursache und Folgen. Ohne Aufhebung und Wandlung der Ursache wird man schwerlich der Zwangsläufigkeit der Folge entgehen können. Wie aber kommt es zu einer Revision der Ursache

* Das ist das Erschütternde an den mancherlei Erinnerungen der Militärs und der bürgerlichen Kabinettsmitglieder, daß die über jene Zeit schreibenden Männer offenbar noch heute nicht begriffen haben, welches geistiges Gefälle der Zug hatte, in den sie eingestiegen waren. Nur ein Mann im ersten Kabinett Hitlers hat das offenbar gespürt, der Freiherr Elz von Rübenach. Ich hatte das Glück, von ihm selbst die Geschichte seines Ausscheidens aus der Regierung erzählt zu bekommen. In den Memoiren seiner Mitminister habe ich sie vergeblich gesucht. Freiherr Elz v. Rübenach erklärte am Schluß der Kabinettsitzung vom 31. 1. 37 bei der Verteilung des goldenen Parteiabzeichens, als Hitler ihm ein solches überreichen wollte, daß er sich nicht in der Lage sähe, diesen Orden anzunehmen, wenn der Führer nicht die Versicherung gäbe, daß der Kampf gegen die beiden christl. Konfessionen eingestellt würde (Elz v. Rübenach war Katholik). Darauf Adolf Hitler: Bedingungen lasse ich mir für diese Ehrung nicht stellen. Hitler geht heraus, es erscheint der Staatsminister Meißner, der Elz nahelegt, sofort sein Rücktrittsgesuch einzureichen. Frh. Elz von Rübenach wird ohne Pension entlassen. Niemand der anderen Kabinettsmitglieder tritt für ihn ein. Sie hatten bereits alle das Abzeichen genommen. Frh. von Elz war der letzte in der Reihe. Was Dr. Schacht ihm gesagt hat und Frh. von Schwerin-Krosigk dazu gesagt haben soll, werden die betreffenden Herren authentischer wissen als ich. Warum wird davon nichts berichtet? Was wäre geschehen, wenn die ehemals deutschnationalen Minister gleich Frh. Elz v. Rübenach sich am 31. 1. 37 erhoben hätten und von der Erfüllung dieser Bedingung ihren Verbleib im Kabinett abhängig gemacht hätten? Dann würde wahrscheinlich das Dictum, daß dieses System nur von außen gestürzt werden konnte, revidiert werden müssen.

** Vgl. dazu das neueste Werk von E. Junger: Der Waldgang.

innerhalb eines geschichtlichen Prozesses? Nicht durch Erkenntnis allein, sondern durch Buße. Erst die Bereitschaft zur Umkehr schenkt die sonst uns vorenthaltene Erkenntnis.

III.

Der bedeutende italienische Historiker Ferrero hat gesagt, daß seit 150 Jahren der Wechsel von Revolution und Gegenrevolution, wie ihn Frankreich exemplarisch 1789 und 1799 erlebte, das durchgängige Thema der europäischen Politik geworden ist. „Es gibt zwei französische Revolutionen, von denen die eine die Verneinung der anderen ist; die erste und die zweite, die große und die kleine, die Revolution von 1789 und die Revolution von 1799: die Revolution der Menschenrechte und die Revolution der Verfassung des Jahres VIII, die liberale Revolution des repräsentativen Regimes, die diktatorische Revolution des totalitären Staates, die Revolution, die die Tochter des 18. Jahrhunderts ist, und die Revolution, die von der nach dem Bastillesturm ausgebrochenen großen Furcht geboren wurde. Solange man diesen Dualismus nicht verstanden hat, wird die Geschichte der westlichen Welt ein unlösbares Rätsel bleiben"*. Wir befinden uns in der Tat mitten in diesem Malstrom und es sind wenig Anzeichen zu entdecken, daß wir dem „Mechanismus" abnutzender Wiederholungen zu entrinnen vermöchten.

An dem Wiederaufkommen des alten Schemas Staat und Kirche kann man sich das heute gut klar machen. Nach der Überspanntheit der Staatsomnipotenz unter der Diktatur Hitlers tritt für die Verfechter der kirchlichen Praerogative eine ähnlich günstige Situation ein wie nach dem Sturz Napoleons unter den Bourbonen. Man braucht die Kirche, und zwar die Kirche als Institution, um die durch Revolution und Gegenrevolution geschwächte und ausgehöhlte Staatsautorität zu stützen. Umgekehrt will auch die Kirche ihre weithin eingeschränkten und in der Zeit der Verfolgung aufgehobenen Rechte wiederhergestellt und gesichert wissen. Aus diesem do-ut-des-Verhältnis ergibt sich das eigentümliche Aneinandergebundensein von Staat und Kirche in den Zeiten und unter den Aufgaben der Restauration. Aber was Zeichen des Aufstiegs zu sein scheint, ist nur eine noch einmal hell, aber kurz ausbrennende Flamme. Während die Institutionen gestärkt werden, entfremdet sich das Volk dem Inhalt der Botschaft. Eines Tages wird man feststellen müssen, daß hinter der Fassade ein Abfall eingesetzt hat, wie er auch in den schlimmsten Verfolgungszeiten nicht bemerkt wurde. Die Kirche hat zwar den Kontakt mit dem von ihr protegierten Staat so eng wie möglich gemacht, aber damit hat sie den unendlich viel wichtigeren Einfluß auf die Gesellschaft und den Mut zu den dort nötigen Reformen verloren. Sie ist selbst in ihrer Struktur nicht unverwandelt aus der Zeit der Diktatur hervorgegangen. Einiges ist „hängen geblieben". Man höre einen anderen großen Historiker — Hippolyte Taine — zu den Wirkungen der Restauration in Frankreich auf die Kirche: „Mittelbar oder unmittelbar hat Napoleon allen weltlichen und militärischen Einrichtungen seinen Stempel aufgedrückt — daher die Willkürherrschaft des Episkopats. In der Kirche ist der Absolutismus noch ausgeprägter als im Staat. Denn derselbe entspricht der Wesenheit der katholischen ecclesia . . . Heute (gemeint ist die Zeit um 1870) ist der Bischof in Frankreich tatsächlich und rechtlich ein Divisionsgeneral, während seine Pfarrer de jure und de facto nichts weiter sind als Sergeanten und Korporale." Er führt einen hübschen Beleg dafür an. Der Kardinal Bonnechose sagt am 11. März 1865 in der Sitzung des Senats: „Es ist eine beleidigende Annahme, daß wir in unserem Hause nicht Herren sind, daß wir unsere Geistlichkeit nicht zu leiten verstehen und daß wir uns von ihr lenken lassen (nämlich vom niederen Klerus!). Kein General

* Guglichmo Ferrero: „Macht", Franke, Bern 1940, S. 328.

wird sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er seine Soldaten nicht zum Gehorsam anhalten kann. Jeder von uns hat ein Regiment zu befehligen, und wir lassen es marschieren." (Die Entstehung des modernen Frankreich III, 2, fünftes Buch.) Das Ergebnis dieser restaurativen Epoche faßt Taine in die bemerkenswerten Sätze zusammen: „Inmitten des tollsten Revolutionstreibens war das ganze Volk — Ladenbesitzer, Handwerker, Marktweiber usw. — fromm . . . Und heute? Bei den jetzigen hauptstädtischen Ladenbesitzern, Arbeitern und kleinen Beamten ist nichts so mißliebig wie die Katholische Kirche, weil diese sich unter der Restauration und dem zweiten Kaiserreich mit rückschrittlichen Regierungen verbündete und weil beidemale die Geistlichkeit das wirksamste Werkzeug und die Hauptstütze der Unterdrückung war." Taine berichtet, daß in den zwei Jahren, die auf die Ereignisse von 1830 (Julirevolution) folgten, kein Priester in Paris wagte, „sich öffentlich in der Soutane zu zeigen". Damals wuchs in Frankreich jene „Gegenkirche" heran, die antiklerikalen Parteien, die ein Produkt der Revolution und der Restauration in einem sind. Sie haben aus ihrem Gegensatz-Denken heraus kein anderes Programm als das der völligen Trennung von Kirche und Staat. Die Kirchengesetzgebung in Frankreich von 1905, der sich dann die Bolschewisten 1917 anschlossen, gehört als bedeutsame Folge dieser Entwicklung noch hinein in die Auswirkungen der Restauration im nachnapoleonischen Frankreich.

IV.

Das Seltsame ist, daß wir, obschon wir das alles wissen und hervorragende Darstellungen aus der Feder der besten Historiker und Philosophen über die Geschichte und Entwicklung des 19. Jahrhunderts besitzen,* tatsächlich aus den eingefahrenen Gleisen nicht herausgelangen. Bis nach automatischen Wiederholungen, Abnutzungen und zunehmender Vergröberung der Methoden nur noch ein Häufchen Asche von diesem einst so imposanten Europa übrig sein wird! Warum stoßen wir nicht in die Mitte vor und untersuchen die Voraussetzungen dieser theoretischen Engpässe, in denen wir festgefahren sind! Liegt dieser Mangel an geistiger Bewegtheit im Affekt der Massen begründet, der kirchlichen sowohl wie der anderen? Warum findet sich in fast allen kontinentalen Kirchen ein unüberwindlicher antisozialistischer und antidemokratischer Komplex? Warum sind Sozialisten und Liberale nicht zu bekehren, die zwar „nichts gegen die Religion haben", aber alles gegen die Kirche? Hat sich denn niemand unter uns einmal gefragt, ob die innere und äußere Entwicklung Deutschlands nicht eine gänzlich andere geworden wäre, wenn Christen und Sozialisten sich nach 1918 gemeinsam gegen die totalitären und faschistischen Bestrebungen gestellt hätten, denn sie beide waren ja auch die eigentlich Leidtragenden, da nach Nietzsches Prognose Christen und Sozialisten zusammen jenes „Tschandala-Gesindel" bilden, das man ausrotten muß, wenn man den Willen zur Macht realisieren und den Menschen von morgen, den „Übermenschen" schaffen will. Wie kommt es nur, daß wir das weder gesehen haben noch heute ernst zu nehmen bereit sind?

Lassen Sie mich noch weiter fragen: Warum läßt man uns oder lassen wir uns keine Zeit mehr zur B e s i n n u n g, um die jeweilige Katastrophe auf ihre tieferen Gründe hin zu untersuchen? Leben unter uns noch zuviele, welche an dem Gelingen einer solchen Untersuchung ganz und gar nicht interessiert sind?

Europa hat weder Zeit noch hat es die Möglichkeit, von einer höheren Warte her die Einheitlichkeit der es bewegenden Vorgänge zu ermessen. Eingekapselt in nationale „Zellen" lebt es in dem Glauben, das dasjenige, was in diesem oder jenem Landstrich passiert,

* Man vgl. dazu Benedetto Croce „Geschichte Europas im 19. Jahrh.", Kohlhammer.

etwas ganz Besonderes darstelle. Es gleicht einem untergehenden Schiff, dessen Reisende sich in ihre Kabinen einschließen anstatt zu begreifen, daß ihre, wenn auch heute noch unterschiedliche Lage, doch von einem großen Schicksal bestimmt ist. Auch die Kirchen nehmen seit langem an der Enge dieses nationalstaatlichen Denken teil. Sie haben das Empfinden für die Einheitlichkeit der geistigen Vorgänge auf unserem Kontinent verloren. Sie meinen, was heute in Polen oder in der Tschechoslowakei kirchengesetzgebungsmäßig vor sich geht, habe mit uns etwa in Holland oder im Rheinland nichts zu tun. Das alles sind bedenklichste Irrtümer. Weil wir eben die gesellschaftlichen Prozesse, die, als revolutionäre, eine einheitliche Bewegung darstellen, aus dem Auge verloren haben, wachen die Nationalkirchen und Konfessionen eifersüchtig über die kirchenrechtlichen und bekenntnisgebundenen Grenzen. Das Evangelium „läuft" nicht mehr, sondern die verschiedenen Landeskirchen haben ihre Zisternen gegraben, in denen sie das Wasser sammeln möchten.

Alles das gehört hinein in die Thematik: Kirche und Staat. Sie läßt keinen dritten Faktor daneben bestehen, kein neutrales Element, welches dann auch in gewisser Hinsicht das beide Umfassende und — wieder in gewisser Hinsicht — das beide Verpflichtende sein könnte, die Gesellschaft als dritte, Staat und Kirche gegenüber selbständige Größe. Sie ist entweder gänzlich dem Staat oder ebenso „perfect" — wenigstens in der Theorie, aber darauf kommt es ja an — der Kirche zugeordnet. Darum wirkt das gesellschaftliche Element nicht relativierend bei uns, die Gesellschaft kann ihren wohltätigen und erzieherischen Einfluß nicht so geltend machen wie in den klassischen Ländern der Demokratie. Anstatt eines echten und bewegten Bezogenseins zwischen der Kirche und der Gesellschaft als zwei selbständigen und jeder in seiner Art „freien" Partnern sehen wir jetzt einen Vorgang, der sich etwa folgendermaßen beschreiben läßt:

Der durch die Diktatur ohnehin geschwächte und ausgehöhlte Staat wird zum Instrument degradiert, nicht gerade der „Wohlfahrt", sondern der „Ordnung". Was aber Ordnung bedeutet, ist nicht aus den politischen Funktionen der Staatsbürger und ihrer Rechte zu entnehmen, sondern das bestimmt sich aus dem metaphysisch-christlichen Bereich. Der Staat muß infolgedessen, damit er „nur" Ordnung halten kann, von allen Ideologien, d. h. allen ihm immanenten geistigen Tendenzen gereinigt werden. Damit wird er aber zugleich der Gesellschaft entfremdet. Denn deren Heimisch-Werden im Staate beruht auf einem Akt geistiger Freiheit. Die geistige und geistliche Führung geht an die Kirche über. Denn diese verfügt als göttliche Institution, als die Mischung von übernatürlichen und natürlichen Kräften, über die rechte Einsicht in das Ganze der Ordnung, nach welcher der von der Destruktion bedrohte Mensch verlangt.

Dazu tritt ein Weiteres. Diese zur „inneren" Führung — zur Auslegung des Inhaltes von Ordnung — berufene Kirche, die sich verantwortlich weiß für die kulturelle, soziale und weltanschauliche Ausrichtung innerhalb des Staates, bedarf ihrerseits wieder dieses Staates als Ordnungsmacht. In diesen Schutz ist auch der militärische Aufbau einbegriffen, weshalb diese Kirchen heute sich — völlig notwendig von ihrem Ansatz her — positiv für die Wiederaufrüstung einsetzen. Aber um dieses „System" zu begründen, genügt das Evangelium nicht. Man kann nicht mehr „rein" vom Evangelium ausgehen. Denn von ihm her gesehen erscheint die Kirche nicht als Partner des Staates. Hier ist ihre Gewalt der von der Obrigkeit ausgeübten nicht analog oder adaequat, sondern sie ist „Gewalt" oder „Vollmacht" in einem subversiven und paradoxen Sinne. Sie ist die Gewalt, die dem mit seinem Wort unter uns einbrechenden und aufbrechenden Reiche Gottes innewohnt, dem Reiche der „zukünftigen" Welt, während wir es bei dem Staat mit einer Größe „dieses Aeons" zu tun haben. Vom Evangelium her gesehen würde das Schema der

Beziehung von Staat und Kirche wegen dieser seiner „Zeitlosigkeit" — also wegen seiner fehlenden eschatologischen Komponente — abgelehnt werden müssen. Vom Evangelium her gesehen wird der Macht des Wortes Gottes die sichtbare und auch ihnen selbst spürbare Ohnmacht der Zeugen entsprechen. In der Kirche wachsen die „Zeugen" nicht mit ihrem „wachsenden" Herrn, sondern sie müssen abnehmen, damit er wachsen kann. Das ist das Gesetz, nach dem sie angetreten. Das ist die im protestantischen Kirchenbegriff drin steckende theologia crucis, die Gott Raum läßt, und mit seinen Wundertaten im Sinne des 46. Psalms rechnet. Um als Partner des Staates und seiner Gewalt auftreten und sich mit ihm in die Führung teilen zu können, dazu erweist sich das Evangelium als ein ungenügender Ansatzpunkt. Darum muß ein bestimmter Konfessionalismus, der in sich eine Mischung von Glaube und Tradition ist und dadurch die Lehre von der Kirche mit bestimmten, und zwar konservativen, ständischen und antirevolutionären Gesellschaftslehren verknüpft, an die Stelle des „reinen Evangeliums" treten. Erst durch den Konfessionalismus (dessen tieferer Sinn ein Gegenstand der Auseinandersetzung unserer Tage sein wird) werden die Kirchen für die staatlichen Mächte bündnisfähig.

V.

Was ist nun mit dem allen, mit dieser etwas weitläufigen und umständlichen Einleitung gesagt? Ich meine dies: daß die freie und verantwortliche Gesellschaft, die das Dasein der Menschen in ihrem öffentlichen Leben ausmacht, ein Drittes ist neben Kirche und Staat und daß die Selbständigkeit und „relative" Autonomie dieses Dritten zu den unveräußerlichen Faktoren des Protestantismus gehört. Geben wir die Gesellschaft an eine der beiden anderen Faktoren, Staat oder Kirche, preis, dann hat der Protestantismus aufgehört, eine gestaltende und produktive Erscheinung zu sein. Denn allein in der Gesellschaft „läuft" das Wort. Eduard Heimann* hat mir einmal eine Erkenntnis vermittelt, die bei mir hängen geblieben ist. Er sagte wie beiläufig: Der Staat lasse sich nicht „evangelisieren", wohl aber die Gesellschaft. Sie ist der Ausdruck des Universalen. Sie ist der Mutterschoß aller geistigen Bewegungen und in ihr kommt es erst zu jener Auseinandersetzung zwischen dem Evangelium und den geistigen Triebkräften, aus denen wir eben diese Gesellschaft aufzubauen, zu reformieren und zu immer neuen Bildungen zu bringen versuchen**.

Im 19. Jahrhundert ist es die liberale Theologie, die sich im Besonderen um die Gesellschaftsfragen kümmert, aber sie wußte zu wenig von der Kirche, um das rechte Gegenüber von Kirche und Gesellschaft bzw. „Christengemeinde und Bürgergemeinde"*** zu entfalten. Es ist nur konsequent, wenn Richard Rothe die Auflösung der Kirche in den

* Auf Eduard Heimann, früher Prof. in Hamburg (Nationalökonom und Philosoph), jetzt Theologe und Soziologe am Union Theological Seminary in New York, möchte ich hier besonders aufmerksam machen. Er hat in seinem persönlichen Leben den ganzen Bogen vom Marxismus bis hin zur theologisch begründeten Gesellschaftslehre durchmessen und könnte viel für die Förderung der Fragen bedeuten, die uns heute in Europa bedrängen, vgl. von ihm: Freedom and Order, New York 1947. In deutscher Sprache: Freiheit und Ordnung, Arani-Verl., Berlin-Grunewald, 1950.

** Die Gesellschaft ist Produkt geistiger Kräfte. Das hat Dilthey in seinem Lebenswerk und in anderer Weise wieder Max Weber großartig dargestellt. Ein Buch aber, in dem diese Erkenntnis mit der großen Überlegenheit des philosophisch gebildeten Historikers zu einer — fast möchte man sagen — vollkommenen Darstellung gelangt ist, dürfte Benedetto Groces: Geschichte Europas im 19. Jahrhundert sein. Es ist ein Verdienst des Verlages Kohlhammer, daß dieses Buch jetzt in deutscher Übersetzung erschienen ist. „Der Kommunismus war nicht eine unmittelbare Rückwirkung der Leiden der Arbeiter; es waren nicht die Arbeiter, sondern die Denker, die vor neuen ökonomischen und moralischen Aufgaben standen und den Kommunismus schufen, wie sie auch alle anderen politischen Systeme geschaffen hatten," S. 147. Diese Erkenntnis verdient mehr als bisher bei uns in Deutschland beachtet zu werden.

*** Karl Barths berühmte Formulierung.

Staat als das Subjekt des allgemein anerkannten christlichen Ethos als das Ziel der Entwicklung beschreibt.

Diese „liberalen", aus einem prinzipiellen Optimismus geborenen Theorien, in denen wie auch in gewissen sozialistischen Systemen die Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit verwischt und weder der Tod noch die Sünde ganz ernst genommen sind, haben sich in den Tagen des Kirchenkampfes gewissermaßen von selbst erledigt. Sie wurden „gewogen und zu leicht befunden". Dazu kam, daß längst vor dem Kirchenkampf, als theologische Voraussetzung und ungeahnte „Vorwegnahme" die Prinzipien der liberalen Theologie erschüttert waren. Der Religionsbegriff hörte auf, Orientierungspunkt der Dogmatik zu sein, an die Stelle der Religionswissenschaft trat wieder echte Theologie und — last not least — entdeckten wir im Kirchenkampf realiter, unter Leiden und Bekenntnisakten, die Kirche Wir entdeckten sie so neu, wie wir einstmals die Theologie in der Begegnung mit den Reformatoren und dem eschatologischen Charakter des NT entdeckt hatten. Aber wo blieb nun der vom Liberalimus ein Jahrhundert lang in Protektion genommene Protestantismus? Es kam hinzu, daß, nach einer geläufigen Formulierung der „Neuprotestantismus" der Herd aller Haeresien geworden sei — war es da Wunder zu nehmen, wenn man meinte, den Protestantismus überhaupt als suspekt ansehen zu dürfen? Und doch war er längst auf dem Plan und bildet bis heute den eigentlichen Unruheherd in dem kirchlichen und auch im politischen Leben Deutschlands. Wenn Protestantismus damit zusammenhängt, daß eine zum Bekenntnis erweckte Kirche laut und vernehmlich vor „Kaiser und Reich" Nein sagen muß, wenn anders das Ja Gottes in Jesus Christus wieder recht vernommen werden soll, dann ist — jedenfalls in gewissen Zeiten — in der Bekennenden Kirche ein Protestantismus auf dem Plan gewesen, den zwar seine neuprotestantischen Namensbrüder nur zum geringsten Teil als solchen erkannten und anerkannten*, der auch umgekehrt den Konfessionellen trotz seiner neuen „Orthodoxie" höchst verdächtig war, der in keines der vorhandenen Schemata hineinpaßte, der aber doch echter Protestantismus war, weil er die aktuelle Bezeugung des Evangeliums gegenüber den Mythen und Verzauberungen des öffentlichen und des kirchlichen Lebens vollzog. Er hatte den einen, einzigen Gott zu bezeugen und seine einmalige Menschwerdung in Jesus Christus gegenüber allen angeblichen Inkarnationen von Ideen und Mythen, er hatte die Nüchternheit zu bewähren, die sich für diejenigen schickt, welche dem kommenden Morgen entgegengehen. Nüchternheit ist ein eschatologischer Begriff, sie ist der Tenor der protestantischen Predigt, die als „Lehre" auftritt.

Wie aber wird sich von dieser Basis aus — von der wiedergefundenen Basis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus (im Sinne der 1. Barmer These) — die Begegnung mit der Gesellschaft vollziehen? Das muß geklärt werden, wenn wir die berühmte „soziale Frage", von der einige behaupten, es gäbe sie gar nicht, neu sichten und anfassen wollen. Denn wir dürfen nicht den Fehler machen, sie von den hinfällig gewordenen Voraussetzungen des (liberalen!) 19. Jahrhunderts her anzufassen. Ohne die Kirche und zwar die Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn in actu bekennende Kirche kann das „soziale Problem" wahrscheinlich, jedenfalls in seinem biblischen Verständnis gar nicht recht gesehen und in Fluß gebracht werden. Die Reform der Kirche hängt aufs engste mit der Reform der Gesellschaft zusammen und umgekehrt. Die Reform, aber nicht die Ausmerzung der Kirche, wie das leider nach den Programmen der Revolutionen im 19. Jahrhundert beabsichtigt war.** Denn was wir in der Bibel lesen über Gerechtigkeit

* Aber man beachte die Haltung, die v. Soden und R. Bultmann zur B. K. einnahmen!

** Vgl. dazu die Arbeiten von Rosenstock-Hussey zur Frage von Christentum und Revolution, insbesondere sein Buch: Die großen europäischen Revolutionen.

und über Frieden, über das große, kommende Friedensreich und über das bevorstehende Gericht, wenn man die Axt geschwungen sieht, die allen hohen Bäumen bereits an die Wurzel gelegt ist, wenn man das Feuer brennen sieht, in dem alle blutigen Kleider verbrannt werden, wenn man die große Gleichheit aller Menschen heraufsteigen sieht, da alle Tale erhöht und alle Hügel erniedrigt werden, wenn man über der Geburt des Herren jenen Lobgesang seiner jungfräulichen Mutter hört, daß nun die Gewaltigen von ihrem Stuhl gestoßen und die Hungrigen mit Gütern gefüllt werden, wenn für einen Augenblick der Schleier zerreißt, der diese Welt (unsere Welt!) von der zukünftigen Welt (Gottes Welt) trennt und wir den armen Lazarus und den reichen Mann mit vertauschten Rollen zu Gesicht bekommen (alle Revolutionen praktizieren etwas von Lk. 16, 19 ff.) — alles dies, die Frohe Botschaft an die Armen und die Verheißung des kommenden Gerichts ist irreal ohne den Gnadenbund, den Gott mit Menschen, und zwar mit bestimmten Menschen in Jesus Christus geschlossen hat. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts hat aus der Bibel, insbesondere aus der Bergpredigt ein soziales Programm gemacht, das „transportabel" und zeitlos erschien. Es zertrennte Jesus (als historische Figur) und sein Evangelium (als zeitlose Wahrheit). So steht auf der einen Seite nun Jesus — und zwar ein solcher Jesus, wie ihn die Liberalen sehen, der wahrhaft humane Mensch, nicht der, „der zu den Sündern gerechnet wurde" — und auf der anderen Seite steht ein programmmatisches, aber beziehungsloses, doktrinäres und in diesem Sinne „soziales" Evangelium. Eins ohne das andere, Jesus ohne sein Evangelium und eine „Frohe Botschaft" an die Armen ohne diesen Jesus Christus, das ist der Unsinn und das Unheil unserer Zeit.

VI.

Wir werden uns darum nach einem neuen Weg umsehen müssen, nachdem der Liberalismus den seinen zuende gegangen ist. Wir werden nicht ohne weiteres mit einstimmen können in den Jubel der „Rechtgläubigen", die meinen, daß dessen Ende ihren Aufstieg, ihr „come-back" bedeute. Sie werden sich darin irren. Der Liberalismus hat wenigstens — ich denke etwa an E. Troeltsch's großangelegten Versuch der Soziallehren — das Problem gesehen, er hat es nicht einfach negiert, um die Kirche lediglich vom Dogma her zu bestimmen, als ob zum Evangelium nicht die Gemeinde, zu dem Wort Gottes nicht eine bestimmte „societas" gehörte. Vielleicht hat er den Sinn der Dogmatik darin besser verstanden als seine orthodoxen Gegner, denn er hat noch gewußt, daß Dogmatik immer zugleich Ethik ist, daß es keine Rechtfertigung gibt, die nicht die Heiligung in sich schlösse.

Aber was ist zu tun? Wer soll das gute und bleibende Erbe des Protestantismus, auch eben dieser seiner „neuprotestantischen" Epoche aufnehmen und fortbilden? Die Orthodoxie ist nun einmal nicht in der Lage, die Spreu vom Weizen zu sondern und sieht zu wenig die Bedenklichkeiten ihrer eigenen Lehrgesetzlichkeit und ihres „Symbollegalismus". Andererseits stehen wir, was die Gesellschaftslehren angeht, in der Tat einer außerordentlichen Schwierigkeit gegenüber. Denn diese sind im 18. und 19. Jahrhundert fast sämtlich unter Absehen von der Kirche entwickelt. Daß Kirche und Welt im Gegenüber und Zueinander die Schöpfung Gottes ausmachen, blieb ihnen verborgen. Sie sind entworfen unter dem Gesichtspunkt einer nichtexistenten Kirche. Kein Wunder, daß im Fortgange ihrer Verwirklichung Liberale und Sozialisten, Demokraten und Revolutionäre, auf den Gedanken kommen mußten, die Kirche würde bei gelungener gesellschaftlicher Umstellung „von selbst" verschwinden. Das credo in ecclesiam in perpetuum mansuram war vergessen. Kein Wunder weiterhin, daß man da, wo das nicht von selbst eintrat und die Theorie sich mit der Wirklichkeit nicht zu decken schien, daran ging, mit Gewalt nachzu-

helfen und die Rechnung „stimmend zu machen". Das Hauptproblem liegt in der Theorie, in diesem Ansatz, von dem unsere Gesellschaftslehren ausgehen. Er muß überprüft werden. Wir werden fragen müssen, ob der eschatologische Bezug der Kirche genügend berücksichtigt worden ist, ob er nicht eine grundlegende Wandlung im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft bedeuten müßte. Denn beide liegen eben nicht auf ein und derselben Ebene. Beide fallen nicht in ein und dieselbe Zeit. Beide stehen nicht unter ein und demselben Gesetz. Über alles, was in der Gesellschaft geschieht, über ihre Institutionen und Sitten, geschriebene und ungeschriebene Gesetze fällt vom Evangelium her ein neues, helles Licht. Wir erkennen jetzt „ihre Zeit", ihre damit gegebene relative und darum auch wandelbare Geltung. Sie müssen wandelbar sein, sonst wären sie nicht relativ. Sie reichen nicht bis in den Himmel, sie sind kein Ausdruck einer „ewigen" Ordnung. Die Bedeutung der Zeit muß wiederhergestellt werden, der Immanenzcharakter dieser Gesellschaftslehren aufgehoben, das „Loch" in ihrer Mitte wieder sichtbar werden.

Gerade das aber hat die Kirche nicht getan. Vielmehr haben die Kirchen, insonderheit die kirchenrechtlichen Theorien in dieser hinter uns liegenden Epoche, bedrängt von den revolutionären Theorien und Praktiken, sich den mittelalterlichen Vorbildern neu zugewandt. Sie haben gemeint, sich mit charitativ ausgerichteten und ständisch angelegten Soziallehren begnügen zu können. Sie suchen alle letzten Endes in der Kirche selbst die wahre Ordnung der Gesellschaft. Was dort, in den rationalistischen Gesellschaftslehren unendlich weit auseinander klafft, so daß es keine Beziehung, keine Relation mehr gibt, ist hier so eng aneinander gerückt, daß es in eins zusammenfällt. Auch hier ist die Zeit „übersprungen", das „Noch nicht" nicht mehr ernst genommen. Das Werden und Vergehen ist weggefallen und durch eine gesetzliche Statik abgelöst. Dort sieht es so aus, als ob die letzten Dinge die vorletzten einfach sprengen und aufheben (das ist der „utopische" Charakter, der allen demokratischen Gesellschaftstheorien anhaftet, solange sie noch revolutionär und umgestaltend sind), hier, als ob wir uns endgültig mit den vorletzten begnügten, ohne nach den letzten zu fragen (das ist das Peinliche an der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie sich schon bei Melanchthon und analog in der nachtridentinischen Theologie der katholischen Kirche entwickelt).

Wollen wir diese beiden Fehler zur Rechten wie zur Linken vermeiden, dann werden wir das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft als ein offenes behandeln und entfalten müssen. Es wird auf Grund dieser Offenheit eine Mitarbeit der Christen an den Fragen der Gesellschaft in voller Freiheit geben und umgekehrt wird sich auch die Gesellschaft nicht einfach desinteressiert an der Existenz der Kirche in ihrer eigenen Mitte erklären können. Sie muß verstehen, daß dies auch etwas für sie bedeutet. Das Licht, das hier ausgeht oder wenigstens von hier ausgehen könnte, leuchtet allen, die im Hause sind. Nicht nur den Christen, sondern auch denen, die es noch nicht sind und auch denen, die es nie sein werden. Gott läßt seine Sonne scheinen über Gute und Böse, die Barmherzigkeit des die Welt erhaltenden und in unsagbarer Treue tragenden Gottes kennt keine „eisernen Vorhänge". Solche zu setzen, ist den Pharisäern vorbehalten geblieben. In der Gemeinde Gottes lebt eine Gemeinschaft, die auch die Gesellschaft davor behüten könnte, sich feindlich gegenüber zu stehen. Andererseits bedeutet dieses Offensein auch Freiheit und Grenze. Es muß die sittlich gerechtfertigte, institutionell anerkannte Möglichkeit der Christen geben, in bestimmten Situationen ihre Mitarbeit zu versagen. Und zwar nicht nur still und schweigend, sondern offen und bekennend. Nur so können sie das Gesetz Gottes der Gesellschaft gegenüber zu Gehör bringen. Nur so sie daran erinnern, daß es einen Herrn gibt, der wiederkommen wird zu richten — und zwar alle Menschen. Es muß diese Freiheit auch umgekehrt für das Glied der Gesell-

schaft geben im Bezug auf die Kirche. Denn die Zugehörigkeit zu ihr ist Gnade und muß als solche sichtbar sein. Sie wird vollzogen in der Freiheit des Glaubens, der nur so als Zeugnis Kraft haben wird. Die Kirche kann nicht mehr als bitten: „Lasset euch versöhnen mit Gott". Sie darf das cogite intrare unter keinen Umständen gut heißen, auch wenn es in noch so milder und toleranter Form ausgeübt wird. Damit würde sie verdecken, welche Freudenbotschaft sie zu bringen, welches hohe Gut sie anzubieten hat. Die Freiheit der Gesellschaft gegenüber der Kirche ermöglicht dieser, anbietend, werbend, mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes die Menschen von der Wahrheit ihrer Botschaft überführend in der Mitte eines unerlösten und verlorenen Geschlechtes dazustehen. Die Gesellschaft bedarf einfach einer Stimme, die sie auf diese ihre Verlorenheit anspricht und nicht ein „unbewußtes Christentum", eine „anima naturaliter Christiana" in sie hineingeheimnißt. Sonst kann der in ihr lebende Mensch nicht zum Glauben kommen. Es gibt ein positives Verhältnis der beiden zueinander, bei welchem die Freiheit der Gnade Gottes, in der er uns zu sich ruft und nimmt, der Freiheit begegnet, die die Kirche mit ihrer Verkündigung und Mitarbeit in der Gesellschaft als solcher anerkennt. Für dieses gegenseitige Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, in das auch das Verhältnis zum Staat einzugliedern wäre, (bald wird die Gesellschaft dessen Hoheit einer ihre Grenzen nicht wahrenden Kirche gegenüber verteidigen müssen, bald wird die Kirche dessen Dienstbarkeit unter Gott einer den Staat zu ihrer Exekutive degradierenden und depravierenden „Partei" gegenüber verteidigen müssen) finde ich kein anderes Wort als das des Offenseins. In ihm sehe ich die Voraussetzung auch für alles das, was über das Verhältnis zum Sozialismus zu sagen wäre. Diese Offenheit entspricht dem, was auf einer anderen und höheren Stufe die Offenbarung Gottes selbst bedeutet. Wir werden fragen müssen, ob es eine Offenheit der Kirche auf die Gesellschaft hin und umgekehrt, ob es eine ebensolche Offenheit der Gesellschaft auf die Kirche hin gibt. In der grundsätzlichen Offenheit beider zueinander sehe ich die Verheißung, die uns für die Erneuerung der Kirche und die Neuordnung der Gesellschaft gegeben ist.

Göttingen H. J. Iwand

(Schluß folgt)

Die Rengsdorfer Erklärung der Ökumenischen Kommission für europäische Zusammenarbeit über Deutschland und Europa

Die nachstehende Erklärung über „Deutschland und europäische Zusammenarbeit" ist von der Ökumenischen Kommission für europäische Zusammenarbeit herausgegeben worden. Die Kommission hat in der Zeit vom 25. — 27. Januar eine Tagung in Deutschland abgehalten, um die verschiedenen Fragen der Beziehungen Deutschlands zu der Bewegung für europäische Zusammenarbeit und insonderheit die Fragen der vorgeschlagenen Beteiligung Deutschlands an der Europa-Armee durchzuberaten. Da sich auch kirchliche Kreise in Deutschland ernsthaft mit diesen Problemen befaßt haben, wurde eine Anzahl führender deutscher Protestanten eingeladen, an den Beratungen der Tagung teilzunehmen.

Prof. André Philip (Frankreich), Vorsitzender der Kommission, leitete die Tagung. Von außerhalb Deutschlands waren anwesend: Dr. C. L. Patijn (Holland), Kammerherr James Dickson (Schweden), Dr. Max Kohnstam (Holland), Pierre Mahillon (Belgien), Prof. Roger Mehl (Frankreich), Prof. Mario Rollier (Italien), Pfarrer Albert Finet (Frankreich) und Pfarrer Ronald Rees (England, als Beobachter für den Britischen Kirchenrat).