

Die politische Ethik des Christen

Von Ernst Wolf

Verehrte Zuhörer, liebe Kommilitoninnen und Kommilitonen!

Als Thema haben Sie formuliert: „Die politische Ethik des Christen“. Ich werde Sie aber gleich auf eine doppelte Enttäuschung aufmerksam machen müssen: Ich habe keineswegs die Absicht, mich irgendwie polemisch mit den früheren Vorträgen Ihrer Reihe auseinanderzusetzen, weil nach meiner Meinung die Gegenüberstellung der Zwei-Reiche-Lehre und der These von der Königsherrschaft Christi als Alternative falsch ist. Die Zwei-Reiche-Lehre wird auch von mir bejaht, aber *innerhalb* der Klammer der Königsherrschaft Christi¹. Ich werde auch weder die eine noch die andere dieser Vokabeln häufiger gebrauchen, sondern möchte auf einem ganz anderen Wege deutlich zu machen versuchen, wo uns hier allesamt der Schuh drückt und von woher uns vielleicht — wir müssen ja alles mühsam neu erlernen — Hilfe kommen kann. Wer nämlich das Thema zunächst so formuliert und so hört: „Die politische Ethik des Christen“, der erhofft sich wohl eine Antwort auf die Frage, was er denn „als Christ“ — wie man so sagt — im „Raum“ des Politischen tun sollte, vielleicht sogar so etwas wie einen politischen Katechismus. Da steht nun die andere Enttäuschung: auch so etwas kann ich nicht anbieten, weil wir nicht, noch nicht in der Lage sind, es wirklich anbieten zu können. Denn die Frage „politische Ethik des Christen“ ist heute und für den evangelischen Christen keineswegs so unproblematisch wie im Grunde in der vormittelalterlichen und mittelalterlichen Tradition und heute etwa im römischen Katholizismus; also wie in jenem Bereich, in dem man das Gebot Christi, das „Gesetz der Freiheit“, wie es im Jakobusbrief (1,25) heißt, als das „neue Gesetz“ naturrechtlich begriff und inhaltlich mit der Individual- und der bürgerlichen Ethik der stoischen Philosophie auffüllte auf dem Hintergrund einer heranwachsenden christlich-naturrechtlichen Sozial- und Staatslehre². Von da aus konnte man bestimmte, als christlich bezeichnete Verhaltensnormen für den einzelnen je an seinem Ort in einer ständisch gegliederten Sozialwelt entwerfen, das Eigentumsproblem z. B. und die Frage nach arm und reich durch die Begriffe des standesgemäßen Lebensunterhalts und durch die Empfehlung des Almosens als einer religiösen Verdienstleistung lösen oder durch die Frage nach Gerechtigkeit und Frieden in der Welt durch Begriffe wie Obrigkeit, Untertan, gerechter Krieg und dergleichen mehr.

Unser Problem „politische Ethik des Christen“ wurde und wird ja zum Teil noch heute projiziert auf den Hintergrund eines naturrechtlichen Ordnungsgefüges der Welt oder bestimmter Konzeptionen göttlicher Schöpfungs- und Erhaltungsordnung, christlicher Staatsideen, auf den Hintergrund der Unterscheidung verschiedener Zuständigkeitsbereiche, etwa der zwei Regimente oder der zwei Reiche Gottes, und damit auf den Hintergrund der Bestimmung des Christenmenschen im irdischen Leben als eines „Bürgers zweier Reiche“³. Die politische Ethik des Christen, oder wie man es nennen mag, tritt hier *neben* eine dem Bereich des frommen Lebens und der Kirche zugeordnete Individualethik persönlicher Heiligung und *neben* eine innerkirchliche Gemeindeethik. Sie lief hier zugleich weithin auf einen christlichen Humanismus oder Idealismus in der Ethik hinaus. Das alles ist uns heute fragwürdig geworden, weil es sich mit der Existenz in der modernen verwalteten pluralistischen Gesellschaft nicht

¹ Vgl. E. Wolf, Königsherrschaft Jesu Christi und Zweireichelehre, in: Vom Herrengheimnis der Wahrheit. Festschrift für H. Vogel, 1962, S. 277-302.

² Vgl. E. Wolf, Naturrecht oder Christusrecht, „unterwegs“ Bd. 11, 1960, S. 5 ff.

³ Vgl. E. Wolf, Die Königsherrschaft Christi und der Staat, in: W. Schmauch / E. Wolf, Königsherrschaft Christi, Theol. Existenz heute NF 64, 1958.

gut verbinden läßt. Die Ordnungen der pluralistischen Gesellschaft lassen sich eben nicht mehr in die überkommenen Schemata der Schöpfungsordnung, der Drei-Stände-Lehre, der Zwei-Reiche-Lehre usw. einpressen, und eine Sozialethik würde an der Gegenwartsproblematik vorbeigehen, „wenn sie nicht sehen würde, daß eine an der individuellen Autonomie orientierte Ethik die Lage der meisten Menschen in der modernen Gesellschaft einfach verfehlt“⁴. Das alles ist uns heute fragwürdig geworden, nicht nur, weil es sich mit der Existenz in der modernen verwalteten pluralistischen Gesellschaft nicht gut verbinden läßt, auch nicht mit einem demokratischen Verständnis des Staatlichen, sondern weil es auch einer Nachfrage nach seiner Begründung in der biblischen Botschaft des Evangeliums nicht standhält, auch nicht einer Nachfrage nach dem Zusammenhang mit der reformatorischen Neuaufdeckung dieser Botschaft.

I.

Fassen wir Ethik allgemein als „Versuch einer menschlichen Antwort auf die Frage nach der Würde, Richtigkeit und Güte des menschlichen Handelns“⁵, dann ist bei der christlichen Ethik der Versuch dieser menschlichen Antwort bezogen auf Gottes Anruf, auf sein Gebot, und der Mensch solchen Antwortens ist der von Gott in seine Geschichte mit seinem Menschen Hineingenommene, ist eben die durch Gottes Anruf beim Namen genannte „neue Kreatur“, der neue Mensch; es ist der von Gott zur Wirklichkeit seines Menschseins nach dem Bilde Christi in die Nachfolge Christi und damit in die Mitarbeiterschaft an Gottes Werk der Versöhnung der Welt mit ihm Gerufene. So denkt christliche Ethik „nach, was Gott dem Menschen hinsichtlich des menschlichen Handelns vorgedacht hat, und christliche Ethik sagt nach, was dem Menschen hinsichtlich seines Handelns vorgesagt ist“⁶. Christliche Ethik bezieht sich auf die Geschichte zwischen Gott und dem Menschen, auf die Geschichte von Jesus Christus, von Gottes Bund und Gottes Barmherzigkeit, und der Ruf in die Nachfolge ist der Ruf auf den von Jesus Christus eröffneten Weg zu einem menschlichen Leben in der von ihm, von Christus, geschenkten Freiheit; darin ist er Aufruf zur Menschlichkeit, zur Menschwerdung des Menschen.

Als Versuch menschlichen Antwortens auf einen göttlichen Anruf wird aber christliche Ethik die Welt sonstiger menschlicher Antwortversuche nicht beiseite lassen dürfen. Sie muß diese Welt vielmehr kritisch prüfen, und sie darf, nachdem sie ihre Bedrohung durch die Wege menschlicher Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung vor und gegen Gott erkannt hat, sie darf dann auch Elemente menschlicher Antwort auf die Frage nach Würde, Richtigkeit und Güte menschlichen Handelns hineinnehmen in die Gestaltung *ihrer* Antwort, nämlich der Antwort christlicher Ethik. Es bleibt durchaus bei dem Satz aus 1. Thess. 5,21: „Alles prüfet und das Schöne behaltet“. „Die christliche Ethik geht durch diese ganze Welt der Moral hindurch, prüft alles und behält das Beste, nur das Beste, und das heißt eben das, wodurch Gottes Gnade jeweils am besten gepriesen wird“⁷. Christliche Ethik ist eben darin zugleich kritische Ethik, daß sie um den Menschen im Widerspruch weiß, um die Personwirklichkeit in der Situation der Entscheidung, um den Entscheidungscharakter verantwortlicher Antwort im Widerstreit zwischen Selbstbehauptung und sittlicher Forderung. Christliche Ethik „ist nicht möglich als christliches Naturrecht, als christliche Soziologie, als ein System von Normen oder gültigen Sätzen an sich, sondern eben als existentielle Bezeugung von Gottes Willen, aus dem wir im Glauben leben“, und zwar „in konkreter Geschichtlichkeit unserer Welt“⁸. Es darf hier und kann hier kein Nach- und kein Nebeneinander von Glauben und Handeln geben. Es gibt

⁴ H. E. Tödt, *Theologie der Gesellschaft oder Theologische Sozialethik?* Z. f. ev. Ethik 1961, S. 240.

⁵ K. Barth, *Christliche Ethik*, in: *Zwei Vorträge, Theol. Existenz heute* NF 3, 1946, S. 3.

⁶ AaO., S. 4.

⁷ AaO., S. 7.

⁸ F. Brunstäd, *Ist eine Sozialethik der Kirche möglich?*, *Ges. Aufsätze und kleinere Schriften*, 1957, S. 284.

ja auch nicht irgendwie ein Nach- und Nebeneinander von Dogmatik und Ethik, sondern christliche Ethik wird bestimmt durch den Satz, daß das christliche Werk die Frucht des christlichen Glaubens ist, daß das christliche Gesetz die Gestalt des christlichen Evangeliums ist, die christliche Ethik der „Imperativ des Indikativs der christlichen Dogmatik“⁹. Jede Trennung wäre hier tödlich, und die Summe christlicher Ethik nennt dann wieder ein Satz des Neuen Testaments aus 2. Kor. 5,19: „Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnet durch uns. So bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott!“ Das ist nicht irgendwie ein spezieller Auftrag an den „berufenen“ oder an den „laienhaften“ Verkündiger des Wortes, sondern das ist in der Tat die Summe christlicher Ethik.

II.

Die Voraussetzung der Rede von einer politischen Ethik des Christen¹⁰ ist der Glaube an die Königsherrschaft Christi, das heißt daran, daß Gott ihn, wie es im Epheserbrief (1,21 f.) heißt, gesetzt hat „zu seiner Rechten im Himmel über alle Fürstentümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen; und hat alle Dinge unter seine Füße getan und hat ihn gesetzt zum Haupt der Gemeinde“. Eine Entfaltung dieses Satzes muß ich hier unterlassen; ich stelle nur fest: *Voraussetzung* der Rede von einer politischen Ethik ist der Glaube an die Königsherrschaft Christi, ist eben das christliche Grundbekenntnis „Kyrios Jesus Christos“, Herr ist Jesus Christus, und zwar Herr im universalen Sinne. Das grundlegende, sein grundlegendes Wort zu unserem Thema findet sich im Zusammenhang der Bergrede, Matth. 5,13ff., jenes Wort: „Ihr seid das Salz der Erde. Wo nun das Salz dumm wird, womit soll man's salzen? Es ist hinfort zu nichts nütze, denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten. Ihr seid das Licht der Welt. Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein“ usw. „Also laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.“ Die entscheidende Aussage — wir verharren etwas länger bei diesem Wort aus Matth. 5 —, die entscheidende Aussage ist hier nicht zu suchen in den geläufigen Bildern von Salz und Licht als solchen, sondern gerade in der Anwendung dieser Bilder auf die Jünger. „*Ihr* seid das Salz der Erde“. Das gilt ausschließlich von den Jüngern, das heißt ausschließlich von den in den Seligpreisungen in die Gnade der Nachfolge des Gekreuzigten Gerufenen. Von ihnen ist es gesagt: Die des Himmelreichs Würdigen sind der Erde nötig und durch sie, deren Verfolgung bevorsteht, wird die Erde erhalten. Salz der Erde sein, das ist das Amt des Christen; und wenn Jesus hier nicht sich selbst, sondern seine Jünger das Salz nennt, so überträgt er ihnen die Wirksamkeit auf der Erde. Dieses „*Ihr* seid“ entspricht durchaus dem etwa im Johannes-evangelium so häufig begegnenden „*Ich bin* — der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Ein Satz, den man nur dann voll versteht, wenn man ihn im Deutschen umkehrt: „Das, wonach ihr fragt, der Weg, die Wahrheit, das Leben, das bin ich!“ Also: „*Ihr seid*“! Es heißt nicht: „Ihr werdet sein“, es heißt nicht: „Ihr sollt sein“. „*Ihr seid*“, das ist kein Appell, Salz der Erde zu werden, die Jünger sind es, ob sie wollen oder nicht. Nicht nur, sofern sie die Botschaft ausrichten — „Salz“ ist ja auch das Wort des Lebens —, sondern sie sind als die von Jesus Gerufenen selbst Salz der Erde. Wer vom Ruf Jesu getroffen in seiner Nachfolge steht, ist durch diesen Ruf in seiner ganzen Existenz Salz der Erde. Und dieser Ausschließlichkeit entspricht — sie bestätigend — die Drohung: Wer sich nämlich dem Beruf, Salz der Erde zu sein, entzieht, wer *nur* für den Himmel oder *nur* für *sein* Heil christlich leben will, der verdirbt sich selbst. Oder mit einem Satz Bonhoeffers: „Der Ruf Jesu Christi heißt Salz der Erde sein oder

⁹ Barth aaO., S. 10.

¹⁰ Vgl. G. Niemeier, Der Kirche Recht und Pflicht zu einer theologischen Ethik des Politischen, Ev. Theol. 4, 1937, 250-254; bezeichnend für das Aufbrechen solcher Erkenntnis im Kirchenkampf.

vernichtet werden, nachfolgen oder — der Ruf selbst vernichtet den Gerufenen“¹¹. Wir können noch einen Schritt weitergehen, dieses Salz wirkt überall, durchgängig, unsichtbar; aber die Gemeinde für die Welt ist zugleich auch sichtbare Gemeinde, sie gleicht auch — das zeigt das andere Wort — der Stadt auf dem Berge: Gottes Wort und Gottes Wille lassen sich nicht übersehen, das Wirken der Gemeinde vollzieht sich nicht im Verborgenen und nicht in der Innerlichkeit. Christliche Gesinnung ist nicht der Ort einer erlaubten Flucht aus der Welt.

„Ihr seid das Licht“, das sagt als Bild also zunächst dasselbe wie das Wort vom Salz. Das Licht scheint in die Finsternis, es überführt und überwindet sie, es hat einen spezifischen Zusammenhang mit dem Leben. „Ihr seid das Licht“, nicht etwa nur: „Eure Predigt ist das Licht“! Auch hier also: Die Jünger Jesu müssen sein, was sie sind, oder sie sind nicht Jünger. Und auch hier wieder: die Flucht in die Unsichtbarkeit, der Rückzug auf die Innerlichkeit ist Verleugnung des Rufes. Das ist jener Scheffel, unter den man das Licht nicht stellen soll, der Scheffel der Menschenfurcht, der gesuchten Weltförmigkeit, der bürgerlichen Wohlanständigkeit und auch der Scheffel des Christentums schlechthin, jenes moralischen christlichen „Man“ einer Wohlanständigkeit, die sich völlig dispensiert von der Angriffigkeit des Evangeliums in bezug auf die Welt. Das Licht des Rufes Jesu, das Licht, das aus dem Geheimnis des Kreuzes kommt, dieses Licht ist es, das die Jünger sind, aus dem Geheimnis jenes Kreuzes, das in der menschlichen Finsternis zum Erschrecken sichtbar wird. Und dieses Licht der Jünger sind dann — wie unser Text sagt — die „guten Werke“. Wenn wir fragen, worin die guten Werke bestehen, dann werden wir augenscheinlich zurückgewiesen auf all das, was die Seligpreisungen aufzählen: die geistlich Armen, die Leidtragenden, die Sanftmütigen, die nach Gerechtigkeit Hungernden, die Barmherzigen, die reines Herzens sind,

die Friedensstifter, die um Christi Willen Verfolgten. „Das Kreuz ist das seltsame Licht, das da leuchtet, in dem alle diese guten Werke der Jünger auch allein gesehen werden können“¹². Es sind nicht Tugenden, über denen ja die Träger solcher Tugenden gepriesen werden müssten, sondern es sind die Werke des Kreuzes, über denen allein Gott gepriesen werden kann. Und so sehen denn die Heiden, sehen die Menschen das Kreuz und die Gemeinde dieses Kreuzes und glauben Gott. Hier leuchtet das Licht, das die Jünger sind. Das aber ist das Licht der Auferstehung.

Was hat das nun mit dem Christen im Bereich des Politischen zu tun? Wir können daraus einiges ablesen:

Einmal: Wir können als Christen nicht mehr fragen, wozu wir auf Erden sind. Das ist beim Christen eine rhetorische Frage. Oder es ist die Frage einer dem Christen unmöglichen, absoluten „privaten“ Existenz, die meint, sich selbst ihren Ort suchen zu können.

Und das andere, worauf hingewiesen wird, wird am besten durch das Stichwort „Nachfolge“ umschrieben; auch da wird deutlich: diese Nachfolge ist nicht ein irgendwie wählbares Lebensideal, sondern das Nachfolgen entscheidet über Leben und Tod, über Sein und Nichtsein¹³. Es geht auch hier um den totalen und universalen Anspruch des Rufes Jesu. Unsere reformatorischen Väter haben den Sinn dieser Sprüche verkürzt, wenn sie diese Sprüche auf das Wort oder auf die berufenen Diener am Wort bezogen haben. Nein, hier ist auf das Sein der Gemeinde in der Welt unter dem Ruf Jesu geblickt.

Und daraus kommt das Dritte, die Erkenntnis nämlich — wir werden sie als Erkenntnis immer

¹¹ D. Bonhoeffer, Nachfolge, 7. Aufl. 1961, S. 92.

¹² AaO., S. 94.

¹³ Vgl. E. Wolf, Schöpferische Nachfolge, in: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. 1960, S. 26-38.

wieder aussprechen dürfen, freilich nie ohne eine gehörige Portion Selbstkritik —: die Gemeinde ist der Welt unentbehrlich. Christsein ist niemals eine Privatangelegenheit, sondern mit dem Christ- Sein ist die Verantwortung für die Erde, für die Welt verbunden. Es gibt hier keinen Dispens von irgendwelchen Gebieten des Lebens, etwa durch die Theorie von der Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete; das haben wir inzwischen neu zu lernen begonnen. Es gibt auch keinen Rückzug hinter eine Theorie etwa der beiden Regimenté oder Reiche Gottes in der Hoffnung, das Wort werde es schon tun. Das Wort tut es sicherlich, aber eben *das* Wort, das in der Gemeinde Gestalt gewonnen hat. Es gibt auch keine Zurückhaltung gegenüber der Theorie vom sogenannten Berufspolitiker, sondern es geht um das nicht abwerfbare Sorgen eines jeden für Frieden, Recht und Gerechtigkeit, für den Menschen Gottes im Freund und im Gegner. Und wenn Politik in biblischer Sprache das Sorgen um der Stadt Bestes ist, und wenn hier auch, wie man immer wieder betont, weithin die Sachkunde entscheidet, so entscheiden zuallerletzt dann doch nicht die Sachkunde, sondern das Gewissen, die Liebe, der Gehorsam, zu denen Christus seine Erwählten befreit hat; es entscheidet zuallerletzt auch in diesem Bereich die Einsicht der Herzen. Die Abweisung kirchlicher Einmischung in die Politik, der wir in diesem Zusammenhang häufig genug begegnen, ist ja nur dort im Recht, wo die Kirche *ihre* Sache sucht. Wo sie aber ihre Sorge um den Menschen wahrnimmt, da hat jeder Einspruch gegen die Kirche, jeder Vorwurf einer Einmischung in die Politik den Charakter einer Ablehnung der Botschaft des Evangeliums. Das tritt immer wieder auf den Plan. Wir haben es z. B. vor einigen Jahren erlebt, als Heinemann seinen berühmten Satz formulierte, daß Jesus Christus nicht gegen Karl Marx, sondern für alle gestorben sei, und als dann christliche, ja geistlich beamtete Wortführer einer anderen Partei erklärten, hier sei mit dem tiefsten Geheimnis des Evangeliums politisch Mißbrauch getrieben worden. So nahe rückt in der Tat das Evangelium auch im Bereich des Politischen dem Menschen auf den Leib.

Das letzte, was dieser Text abwirft, ist freilich etwas Negatives: unser Text gibt keine Rezepte. Wir können und wollen sie auch nicht irgendwie an diesen Text ankleben. Aber unser Text schärft ein, daß der Christ auch im Bereich des Politischen nicht fliehen darf, weil ihm als dem Salz der Erde und dem Licht der Welt der besondere Auftrag gegeben ist, beide, Erde und Welt, am Leben zu halten. Denn das Reich Gottes ist eine Wirklichkeit, und es ist im Kommen. Das Dasein von Christengemeinde ist also — um es noch einmal zu sagen — von Bedeutung, von entscheidender Bedeutung für das Dasein von Bürgergemeinde.

Aus unserer Betrachtung jenes Wortes aus Matth. 5 sind, wenn wir zusammenfassen, drei Dinge noch einmal herauszuheben: Wir sagten, daß der Christ aus dem Bereich des Politischen, auch im engeren Sinne, nicht fliehen darf. Denn das Evangelium geht auch diesen Bereich an; aber nicht so, daß es etwa diesen Bereich normiert. Es bleibt bei dem Satz unserer Bekenntnisschriften: „Nec fert evangelium novas leges de statu civili“¹⁴, das Evangelium bringt keine neuen Gesetze für das bürgerliche Dasein. Das Evangelium geht diesen Bereich an, aber nicht, indem es ihn revolutioniert. Auch hier gilt der Satz aus den Lutherischen Bekenntnisschriften: das Evangelium zerstört nicht die *politia* und die *oeconomia*¹⁵. Und das Evangelium geht drittens diesen Bereich des Politischen auch nicht an, indem es diesen Bereich etwa für irrelevant erklärt. Der Satz, den vor wenigen Jahren noch ein lutherischer Theologe in einem hannöverschen Kirchenblatt formulieren konnte, „die Wahrung und Wiederherstellung von Friede und Ordnung in der Welt gehört nicht zur Ausrichtung des Evangeliums“, denn „die eigentliche Ordnung Gottes“ werde „erst bei der Wiederkunft Christi... offenbar“, dieser Satz ist jedenfalls nicht evangeliumsgemäß¹⁶. Das ist das eine: das Evangelium ist in sich selbst eine öffentliche Sache, es ist seinem Wesen nach ein Politikum, weil es mit seinen

¹⁴ Apologie, Vom weltlichen Regiment (XVI, 55).

¹⁵ AaO., XVI, 58.

¹⁶ E. Wilkens in: Die Botschaft, Hannover, 3. 12. 1950.

Boten, mit Jesus und seinen Jüngern, mit seiner Gemeinde als Versöhnungsbotschaft an die Welt gerichtet ist. Das hat die Christenheit von Zeit zu Zeit vergessen, und darum müssen wir heute dies immer wieder betonen: das Evangelium geht alle an, es geht die Welt an, denn es geht um die Versöhnung der *Welt* mit Gott, nicht Gottes mit der Welt. Augustin hat die menschliche Abwehr dagegen durch den Hinweis auf die Situation umschrieben, daß wir Gott vor uns verbergen, nicht wir uns vor ihm¹⁷.

Und nun das andere: das Subjekt, von dem alle diese Aussagen gelten— „Ihr seid das Salz der Erde“ usw. —, das Subjekt ist die Gemeinde, bzw. der Christ als Glied der Gemeinde. Es wird von dem Christen im Neuen Testament nicht als von einem subjektivistisch zu verstehenden Individuum gesprochen, wie etwa in der zeitgenössischen Ethik der Stoa, sondern es wird vom Christen gesprochen als von einem in der Gemeinde als Christ Existierenden. Das heißt: anstelle der Individualethik der ausgehenden Antike und anstelle auch des kollektiven Ethos ihrer Polis, ihres Staates, tritt als neue Struktur die Gemeindeethik der christokratischen Bruderschaftlichkeit. Das zeigt sich im Neuen Testament gerade auch an den Stellen, an denen ethische Weisungen aus der heidnischen oder jüdischen Popularphilosophie übernommen werden, wie in den sogenannten Haustafeln in Titus 2 oder in 1. Petri 2. In beiden Fällen wird darauf verwiesen, daß „die heilsame Gnade Gottes allen Menschen“ erschienen ist, daß von der Gemeinde gilt: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum“ usw. Entsprechendes sagt auch die an „die Brüder“ gerichtete allgemeine Weisungsformel Phil. 4,8: „Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich“ (sagt Luther, also:) „was wohlgefällig ist, was wohlklingend, was eine Tugend ist oder ein Lob ist, darüber urteilt!“ Das ist unmittelbar an die Gemeinde gewendet, nicht irgendwie an den einzelnen als solchen.

Und das dritte schließlich — es wird uns sehr viel länger beschäftigen —, das sich aus dieser biblischen Betrachtung ergibt, ist, daß damit der „Raum“ unseres Themas klarer in Sicht gekommen ist. Ich will ihn so umschreiben: *Die Gesellschaft* als das eigentliche Gegenüber der *Kirche*. Es geht nicht um die politische Ethik des Christen als des einzelnen, eines christlichen Selbst. Das entspricht in gewisser Weise auch der Erkenntnis unserer heutigen Philosophie und Soziologie. Wo erscheint hier der Mensch als „Selbst“? In der Dimension der Alltäglichkeit lebt der Mensch im „Man“, in einem Beschlagnahmensein durch seine ganze Umwelt (man darf freilich diesem „Man“ nicht etwa „die Kirche“ parallelisieren wollen). Nicht politische Ethik des Christen als des einzelnen also, als eines christlichen Selbst, sondern die Frage nach der Gemeinde in der Gesellschaft ist das, worauf es ankommt. Gesellschaft ist dabei universal verstanden, auch unter Einfluß der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart mit ihrer Mannigfaltigkeit von Institutionen. Oder, um es mit einer älteren Formulierung zu sagen, Kirche und Öffentlichkeit. Das meint sachlich dasselbe. Es ist eine Formulierung nämlich, die, sobald man sie in das Bewußtsein hebt, ganz unmittelbar hineinführt auch in die moderne politische Begriffswelt. Vielleicht macht dieses Schlagwort „Kirche und Öffentlichkeit“ uns das Problem handlicher und eindrücklicher¹⁸.

Der Begriff der Öffentlichkeit ist ein wesentliches Stück moderner politischer Begriffswelt, als Rechtsbegriff immer noch umstritten, eine notgedrungen schlechte und unangemessene Übersetzung (aus dem Ende des 18. Jahrhunderts) von „publicité“ von „Publicity“; ein deutsches Wort, das seinem Sinn nach „die Lage, die Tatsache des Offenseins“ meint, wird also angewendet auf einen politischen Begriff, der deutlich auf *populus*, auf den „Lebens-, Sinn-

¹⁷ Te enim mihi absconderem, non me tibi, Conf. X, 2, 89, PL 32, 779.

¹⁸ Die nächsten Absätze folgen z. T. wörtlich den ausführlicheren Darlegungen in meinem Vortrag: Kirche und Öffentlichkeit, in: Christlicher Glaube und politische Entscheidung. Eine Vortragsreihe der Arbeitsgemeinschaft Sozialdemokratischer Akademiker München, 1957, S. 99-132; vgl. auch meinen Vortrag: Die christliche Existenz in der Gesellschaft, Junge Kirche 14, 1953, S. 1-10.

und Wertbereich des Volkes als Gemeinwesen“ zurückgreift und die *res publica*, das Gemeinwesen, etwa in der französischen Revolution, gegen die feudale Ordnung ausspielt. Mit dem Wort „Öffentlichkeit“ wird (immer noch) eine jeweils *neue* Ordnung der gesellschaftlichen Zustände proklamiert, (historisch zunächst in dem feudal geordneten Abendland), eine *alte* Ordnung bekämpft. So ist Öffentlichkeit „ein wesentliches Stück der Freiheit der mündig werdenden Völker, der Freiheit auch jedes einzelnen Volksgenossen“. Mit der Forderung, dieser inhaltlich ebenso reichen wie ungeklärten Öffentlichkeit verbindet sich zugleich der Glaube, daß sie Wahrheit, Richtigkeit, Sauberkeit des politischen und rechtlichen Lebens gewährleiste und herbeiführe; aber auch in anderen, nicht nur in politischen Lebensbereichen. Mit dieser Öffentlichkeit ist die Demokratie aufs engste verbunden, ja, sie lebt von ihr, sofern Öffentlichkeit — wie R. Smend formuliert — die „nichtorganisierte letzte Instanz“ in der Demokratie ist, wobei nun freilich wiederum im deutschen politischen Leben diese Öffentlichkeit sich jenen sachlich normativen Gehalt, der im romanischen und angelsächsischen Verständnis der Publizität den Ausgang bildet, erst mühsam erwerben muß, wir müssen das alles erst einem werdenden konstitutionellen Bewußtsein einbauen. Auf die lehrreichen Einzelheiten der Vorstellungs- und Begriffsgeschichte von Öffentlichkeit kann ich hier nicht weiter eingehen¹⁹. Wichtig ist für uns eines: daß nämlich mit Öffentlichkeit für uns heute aufs engste das Moment des politischen Werdens verbunden ist.

III.

Dem noch ungeklärten, werdenden, ungelöste Aufgaben ebenso wie ungebändigte Gefahren bergenden Begriff der Öffentlichkeit entspricht nun in der bisherigen protestantischen Erörterung unseres Themas, daß der evangelischen Kirche die Sicherheit des Standortes nicht mehr oder noch nicht zu eigen ist. Sie sieht sich mit der Öffentlichkeit als mit Aufgaben konfrontiert, die sie nur zum Teil genau erfassen kann, unter denen sie eine Auswahl treffen muß und von der sie dann auch nur wieder einen Teil wirklich in Angriff nehmen kann. Diese Unsicherheit zeigt sich schon in der Redeweise, der man heute begegnet. Man spricht bald von einem „öffentlichkeitswirken“ der Kirche, bald von einem „Öffentlichkeitsanspruch“ und von einem „Öffentlichkeitsauftrag“; die sogenannte Öffentlichkeitsarbeit der Kirche kommt in mannigfachen Erscheinungen vor Augen, vielen von Ihnen etwa in den Evangelischen Akademien oder auf den Kirchentagen. Handelt es sich bei diesen Unternehmungen um die Wahrnehmung eines Auftrages oder um das Geltendmachen eines Anspruchs? Geht es in ihnen um den selbstlosen Dienst der Kirche an der Welt oder um die Macht der Kirche gegenüber der Welt? Die Redeweise vom Öffentlichkeitsanspruch der Kirche ist ja mitunter fatal und sie ist jedenfalls problematisch. Hingegen kann man von einem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche völlig sachgemäß im Sinn ihres eigentlichen Wesens sprechen, wenn man damit die dienende und ausführende Anteilhabe auch der institutionellen Kirche an dem Öffentlichkeitsauftrag der Christenheit, der Gesamtheit der Zeugen Jesu Christi, jedes Christenmenschen meint, also den Öffentlichkeitsauftrag der Botschaft des Evangeliums an alle Welt. Davon wird noch einiges zu sagen sein. Vorerst verweilen wir noch bei der behaupteten Unsicherheit des Standortes der evangelischen Kirche gegenüber dem, was wir im allgemeinen Öffentlichkeit nennen. In dieser Unsicherheit, die ja gerade auch unser Thema produziert, die Frage nach der politischen Ethik des Christen, meldet sich ein Dreifaches an. Man muß sich dieses Dreifache immer wieder ein wenig vor Augen halten. Es ist einmal die Last eines jahrhundertealten Erbes aus dem Landes- bzw. Staatskirchentum einschließlich der Privatisierung der christlichen Existenz. Es ist zweitens der Durchbruchs- und Anfangscharakter der heutigen Lage der evangelischen Kirche in Deutschland im Zusammenhang auch mit der Wirklichkeit ökumenischer Gemeinsamkeit der Kirche, und es ist drittens das eigentümliche Phänomen, daß die

¹⁹ Vgl. R. Smend, Zum Problem des öffentlichen und der Öffentlichkeit, in: Gedächtnisschrift für W. Jellinek, 1954, S. 11—20.

Öffentlichkeit heute von der Kirche wieder etwas erwartet, sie in verschiedener Weise zur Verantwortung auch ihr gegenüber fordert. Vielleicht steckt dahinter das Bewußtsein, daß in der heutigen säkularisierten Welt die moralischen Kräfte beängstigend zu schwinden drohen, ohne die eine vernünftige Politik und eine gesunde gesellschaftliche Ordnung nicht möglich sind. Und die Parole einer „christlichen Politik“ ist dabei si- eher mehr das Symptom für ein Empfinden jenes Schwundes, als daß diese Parole selbst der sichere Weg wäre, den Verlust jener Kräfte wieder aufzuholen. Und eben darum ist es auch jener Parole „christliche Politik“ im Grunde nicht möglich, sich wirklich überzeugend durchzusetzen. Ich möchte daher diese drei Faktoren: geschichtliches Erbe, Charakter des Durchbruchs und Anfangs in der heutigen Lage der evangelischen Kirche und vor allem das neue Gefragtsein der Kirche — und das heißt dann auch des Christen in der Gemeinde — knapp skizzieren, die beiden ersten relativ kürzer.

1. *Geschichtliches Erbe.* Wir müssen gerade als evangelische Christen uns daran erinnern, daß zu den wesentlichen Errungenschaften der Reformation nach ihrem eigenen Urteil neben der innerkirchlichen „reformatio“ durch Wiedergewinnung lauterer Evangeliumsverkündigung und evangeliumsgemäßer Sakramentsverwaltung auch und entscheidend die diesen Errungenschaften entsprechende neue Stellung zum menschlichen Dasein in Gesellschaft gehört. Luther hat immer wieder betont, daß die dritte Errungenschaft der Reformation zu ihrem Selbstverständnis gehört, sofern nämlich jetzt wieder das Christentum als eine öffentliche, weltbezogene, der Welt verpflichtete Angelegenheit begriffen und aus der streitenden Konkurrenz von geistlich und weltlich, von sacerdotium und imperium, von Papst und Kaiser herausgeholt wurde: indem mit dem dienenden Herrsein Christi über die Welt als Schöpfungswelt Gottes zu ihrem Wohl und Heil neu erst gemacht wurde, wurde die Gesellschaft wieder als das eigentliche Gegenüber der allein durch das Wort Gottes gesetzten, erhaltenen und wirksam getragenen Kirche entdeckt. Und insofern ist die Reformation in der Tat eine Revolution gewesen. Das Christenleben ist nicht mehr, wie das im Mittelalter weithin der Fall war, eine private Angelegenheit, auch wenn sie sich in der Öffentlichkeit demonstriert, oder eine Sache des Lebens im Raum der Kirche unter verschieden durchgeführter Scheidung von der Welt, sondern die ganze Heilige Schrift, so sagt Luther einmal, zeige, daß es niemals einen Heiligen gegeben habe, der nicht beschäftigt gewesen wäre mit Politik oder mit Wirtschaft²⁰. Das heißt, es gibt für den Christenmenschen kein privates Dasein und im Bereich der sozialen und politischen Wirklichkeiten kein grundsätzliches „Ohne mich“. Diese evangelische Entdeckung der Gesellschaft bedeutet für Luther aber gerade nicht die Proklamation einer „christlichen Gesellschaftsordnung“ oder eines „christlichen Staates“, so oft auch eine „christliche Obrigkeit“ als Träger, als personaler Träger staatlicher Gewalt angedeutet werden mag. Die Ordnung des Reiches Gottes und die Ordnung in der Welt sind und bleiben verschiedene Dinge. Das Evangelium bringt keine neuen Gesetze für das bürgerliche Dasein, haben wir gehört; wohl aber bedeutet diese Entdeckung der Gesellschaft als das Gegenüber zur Kirche zugleich die Entklerikalisierung der Gesellschaft, die nun nicht mehr in den übergeordneten geistlichen und den untergeordneten laikalen Stand gegliedert wird. Im Rahmen einer revolutionären Umformung der Idee des klerikal geführten christlichen Abendlandes zeichnet dann Luther auch ein die Freiheit eines Christenmenschen, das heißt, wenn wir „libertas Christiana“ sinngemäß als damals gängige Formel übersetzen, die Sozialethik, die „politische Ethik“ als Aufgabe der Heiligung. Denn Heiligung heißt nun nicht mehr religiöse Besorgung des eigenen Seelenheils, sondern Heiligung heißt jetzt — reformatorisch verstanden — Gott verantwortlich, dienstbar, als sein „Mitarbeiter“ an der Erlösung der Welt zu leben in seiner wieder als durchaus weltlich erkannten und bejahten Schöpfung, sich in ihr und in der Weltlichkeit dieser Schöpfung als Glaubender zum Wohl der Menschheit in Gesellschaft zu bewähren. Das ist der neue Gehorsam, der dann zu nüchternem, selbstlosem Dienst an der Welt im Glauben befreit, weil er

²⁰ WA 40 III, 207.

selbst dazu befreit ist²¹. Darin besteht der der evangelischen Botschaft inwohnende Öffentlichkeitsauftrag christlichen Daseins. Er ist an die Öffentlichkeit gerichtet und entstammt zugleich einer von dieser Öffentlichkeit verschiedenen spezifischen Öffentlichkeit der Kirche als solcher, die ja auch der Grund dafür war, daß z. B. die Alte Kirche sich niemals in den Rahmen eines religiösen Vereins hat rechtlich einpressen lassen, sondern immer „ecclesia“ war, öffentlicher Körper, Volksgemeinde Gottes. So rasch man aber schon in der Reformationszeit darauf verzichtet hat, entscheidende Folgerungen aus solcher Erkenntnis zu ziehen — vieles ist dann doch gleichsam unterirdisch wirksam geblieben und nicht wenig auch sehr deutlich in dem Wandel der politischen und sozialen Welt, etwa im angelsächsischen Protestantismus, wirksam geworden, beteiligt auch an der Ausbildung der demokratischen Ideen der Moderne —, so rasch man also in der Reformationszeit darauf verzichtete, Konsequenzen aus solcher Erkenntnis zu ziehen, so bald ist im deutschen Protestantismus das Wissen um die Selbstverständlichkeit des Öffentlichkeitsauftrages christlichen Daseins, und das heißt wieder um die politische Verantwortung des Christen, verloren gegangen. Die öffentliche Verantwortung des Christen ist mit Erfolg geleugnet und damit weithin preisgegeben worden zugunsten einer betonten Privatisierung des Christendaseins im bürgerlichen Zeitalter innerhalb einer allgemein behaupteten Parole, Religion sei „Privatsache“. Dieser Satz stimmt in gewisser Weise für die Religion als subjektive Angelegenheit eines irgendwie religiösen, auch christlich-religiösen Menschen. Aber diese Parole „Religion ist Privatsache“ ist in Anwendung auf das evangeliumsgemäße Bekenntnis des Glaubens falsch. Und gerade das beginnt man heute wieder etwas deutlicher zu erkennen.

Jene historische Wandlung von der Reformation zum Durchschnittsprotestantismus des bürgerlichen Zeitalters hat dann auch verschiedene geschichtlich nachweisbare Gründe. Wir wollen uns damit jetzt nicht im einzelnen aufhalten, aber es ist doch unser Erbe, von dem hier gesprochen wird, und darum sei wenigstens soviel davon gesagt: Die Reformation war nur ein Durchbruch durch das Mittelalter, nicht sein Ende; und so wie sich politisch der Feudalismus in Deutschland noch lange erhalten hat, so auch die mittelalterliche Gesellschaftstheorie mit ihrer jetzt durch lutherisches Ordnungsdenken vom vierten Gebot aus verstärkten patriarchalischen Tendenz. Die Frage nach Christentum und Öffentlichkeit wurde infolgedessen wieder in dem Schema des Gegenüber der Institutionen von Staat und Kirche verhandelt. An die Stelle der römischen Klerikalisierung trat eine „weltliche“ Klerikalisierung im landesherrlichen Kirchenregiment und in anderen Formen öffentlicher Ordnung. Die Folge von alledem war, daß die Kirche ihrerseits den Staat, auch den des Absolutismus, sogar zum Teil den des Totalitarismus sanktionierte, und daß der Staat umgekehrt weithin die Kirche als Institution privilegierte; die Folge davon war weiterhin, daß die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche trotz anderer Absichten einzelner, wie etwa Wicherns, in die Schranken einer im Grunde doch privaten Liebestätigkeit gewiesen wurde, daß so per Saldo die Kirche versagte gegenüber den großen Aufgaben der Umschichtung und des Aufbaus der Gesellschaft in der Moderne, während das Christentum in der Umformungsgestalt zu weltlichen sozialen Erlösungsbotschaften einging in die beginnende Auseinandersetzung der sich gestaltenden Gesellschaft in der Neuzeit mit den überkommenen Institutionen, mit der Kirche, mit dem Staat und mit der Wirtschaft. Sie zu schildern würde hier zu weit führen.

2. Durchbruch und Anfang. Die theologische Grunderkenntnis für eine neue Haltung, die bei uns in einem gewissen Zusammenhang mit dem Kirchenkampf aufgebrochen ist, für die neue Haltung einer allmählich und auch nur ansatzweise wieder zu sich selbst geführten evangelischen Kirche und Christenheit, diese theologische Grunderkenntnis ist in der wegweisenden zweiten These der Barmer Bekenntnissynode formuliert worden. Da heißt es: „Wie Jesus

²¹ Zu diesem Hintergrund reformatorischer Theologie vgl. meinen Aufsatz: *Politia Christi*, in: E. Wolf, *Peregrinatio* 1954, S. 214-242.

Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist“ — das hat die Kirche immer wieder bekannt oder zumindest deklamiert—, „so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch Ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt“ — diese gottlosen Bindungen sind weithin unsere Selbstbindungen — „zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“. Was das heißt wird deutlich an dem Verwerfungssatz: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch Ihn bedürfen“. Diese Sätze weisen nicht nur Weg und Richtung für den Dienst der Kirche an der Öffentlichkeit, sondern sie sichern auch, wo sie beachtet werden, vor der ständig lauenden und durchaus zu beobachtenden Gefahr, daß die Kirche sich wiederum selbst klerikalisiere, restaurativreaktionär als institutionelle politische Macht zur Durchsetzung eigener, eigen erwählter Interessen sich etabliere und so eben indirekt oder sogar direkt zur politischen Partei werde; immer wieder mit der alten Versuchung, Bündnisse mit der jeweils herrschenden Macht einzugehen, also kurz, als Kirche sich zu politisieren.

3. *Das neue Gefragtsein der Kirche.* Das Verhältnis und das Verhalten der Kirche zur Öffentlichkeit steht heute gewiß in einer anderen Situation als in der Reformationszeit und auch in der nach Statistik und Durchschnittsvorstellung des bürgerlichen Zeitalters immer noch unterstellten allgemeinen Christlichkeit des sogenannten Abendlandes. Das christliche Abendland ist heute als eine das Leben der Gesellschaft selbst tragende Idee, wenn es das jemals gewesen ist, romantisch. Und jede künstliche Wiederbelebung im Raum politischer Ideologien ist fatal, unwahrhaftig und unverantwortlich. Die Welt hat sich weit über Europa hinaus geweitet. Kirche und Staat sind fast überall durch eine freilich sehr unklare und sachlich höchst problematische sogenannte Trennung der Gefahr einer Machtkonkurrenz wenigstens scheinbar entronnen, und Christen und Nichtchristen oder Nicht-mehr-Christen sind stillschweigend oder mit verschiedener Begründung dahin übereingekommen, daß das öffentliche Leben, daß Kultur, Politik und Wirtschaft auf einem neutralen Boden, allenfalls auf dem einer restchristlichen Humanität, aber jedenfalls nicht unmittelbar auf den Geboten Gottes aufzubauen seien. Und selbst wenn man heute angesichts der Katastrophe des zivilisatorischen Fortschritts da und dort an der Richtigkeit dieser stillschweigenden Übereinkunft wieder zu zweifeln beginnt und wenn man sich, wie das unmittelbar nach dem Zusammenbruch weithin geschah, wieder fragend an „die Kirche“ wendet — die evangelische Christenheit ist so wie die Christenheit in aller Welt, und heute zusammen mit ihr, vor die Aufgabe gestellt, sich klar zu machen, was sie angesichts dieser Situation mit ihrem Erbe anfangen soll, wie sie zu dieser Situation Stellung zu nehmen habe, gerade auch als Kirche in einer mündig gewordenen Welt. Diese Frage stellt sich um so bedrängender, als die Gesellschaft, ähnlich wie im neutestamentlichen Zeitalter und in der Reformation, eben als das eigentümliche Gegenüber der Kirche wieder in ihrer Weltlichkeit erkannt worden ist, in ihrer modernen, in ihrer nachchristlichen Gestalt einer relativ ungegliederten, schlechterdings unharmonischen, weithin unkontrollierbaren, unheimlichen Vermassung, in der zugleich Wunschbilder, Zukunftsutopien noch lebendig sind, die sich dann bei näherem Zusehen als gegenchristliche Verweltlichungen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu analysieren lassen. Was soll da die Kirche in dieser Situation tun?

Die Kirche wird aus ihrem Erbe dasjenige wirksam und ernsthaft erwerben müssen, was sich als wesentliche und unaufgebbare Erkenntnis für christliches Leben in der Welt erweist. Das ist ihre Aufgabe heute. Und sie darf sich ihr nicht dadurch entziehen, daß man viel zu schnell die Antwort gibt, daß eben doch „die Kirche“, die *ecclesia Christiana una sancta*, geblieben sei, obwohl die „christliche Welt“ nicht mehr existiere. Diese Antwort genügt nicht, auch wenn sich die Kirche vorübergehend einer besonderen Achtung, einer aus Ratlosigkeit stammenden Inanspruchnahme seitens der Welt, einer staatlichen Privilegierung erfreut und von daher in einer sie selbst gefährdenden Weise schon wieder als Macht in der Welt sich zu

empfinden scheint. Diese Antwort genügt nicht, wenn nicht diese Kirche sich je für ihre Gegenwart darum bemüht, sich durch ihr Sein und Handeln hier und heute spürbar und verständlich als die Kirche dessen zu bezeugen, den sie als ihr Haupt und zugleich als den Herrn der Welt glaubt, wenn sie nicht den Dingen der Welt gegenüber ihr Schweigen oder ein bloßes Deklamieren aufgibt und kraft der Autorität Christi neu zu reden beginnt.

Solches Reden geschieht aber nicht eigentlich, geschweige denn ausschließlich in formulierten kirchlichen Worten zu diesem oder jenem, sondern eben in der tagtäglichen indirekten Verkündigung durch das Leben des einzelnen Christen in der ganzen Weite, Fülle und Mannigfaltigkeit eben des konkreten Christus-Bekenntnisses vor den Menschen. Dazu hat die Kirche anzuleiten und anzuhalten. Das geschieht, wenn nicht nur von der Vergebung der Sünden gesprochen wird — so sehr das die Hauptsache bleibt — sondern zusammen damit auch vom Brot; wenn nicht Christi Tod und Auferstehung nur erzählt werden, sondern wenn sie proklamiert werden, d. h. wenn eben mit und aufgrund dieser Verkündigung der Glaube daran bekannt wird, daß auch alle Dinge dieser Welt ihm untertan sind, ihm, dem Herrn, nicht etwa der Kirche oder der Christlichkeit, die ja darum ihre Freiheit gegenüber den Mächten und ihre Freiheit gegenüber der Angst empfangen haben, weil Christus ihr Herr ist. Das rechte Reden der Kirche geschieht also, wenn das Zeugnis davon laut wird — scheuen wir uns nicht, es zu sagen —, daß die Kräfte der zukünftigen Welt schon in der gegenwärtigen verborgen am Werk sind.

a) Solches neue Reden geschieht, wenn mit alledem deutlich wird, daß die *Verantwortung* der Christenheit für die Welt eine ihr auferlegte, nicht eine von ihr usurpierte ist. Wenn damit immer wieder auch daran erinnert wird, daß die Kraft des Glaubens größer ist als das „Gesetz der Dinge“, der Politik, der Wirtschaft, der technischen Entfaltung im Atomzeitalter, der angeblichen Zwangsläufigkeiten der Geschichte, der geradezu postulierten Unversöhnlichkeit von Ost und West. Dieses Gesetz der Dinge ist nämlich insofern eine Täuschung, als es sich zutiefst in ihm um ein „Wir“ handelt, um ein „Wir“, das sich in solchen „Es“-Verkrustungen angeblich zwangsläufiger Veranstaltungen selbst fremd geworden ist, das diese Verkrustungen für das Eigentliche hält und vor ihnen kapituliert. Die Botschaft des christlichen Zeugnisses hält die Hoffnung wach, daß die sittliche Entscheidung des Menschen vor den Zwangsläufigkeiten einer technisierten Zeit *nicht* resigniert.

b) Nach evangelischer Auffassung redet gerade dann auch — das ist das nächste, was hier zu beachten ist — im Wort und im Handeln des *einzelnen* Gemeindegliedes die Kirche. Wer aus dem Geist der Kirche etwas — etwa zu einer politischen Frage — spricht, redet auch in ihrem, in der Kirche Namen. Jene fatale Unterscheidung — wir kennen sie ja zur Genüge, wir kommen immer noch nicht heraus aus diesem Unsinn —, die fatale Unterscheidung, ob ein führender Kirchenmann dies oder jenes „als Kirchenpräsident“ oder „als Privatmann“ gesagt habe, diese Unterscheidung ist von der Kirche her gesehen nur ein Zeugnis dafür, daß sie sich im Bereich ihrer neuentdeckten Verantwortung für die Welt noch sehr unsicher bewegt, ungeachtet des zweifellos vorhandenen Unterschieds zwischen einer amtlichen Erklärung und einem persönlichen Zeugnis.

c) Wenn heute die Verantwortung des ökumenischen Protestantismus für die Welt sich in der Formel von der „*verantwortlichen Gesellschaft*“ zusammenfaßt, dann ist auch dies die Frucht einer echten, neuen, selbstkritischen Verkirchlichung des Protestantismus. „Verantwortliche Gesellschaft“ — diese heute weithin wegweisende Formel, gerade auch im Ringen um eine politische Ethik des Christen im internationalen Bereich — diese zweite wegweisende Formel neben der vorhin zitierten Barmer These —, meint „eine Gesellschaft, in der Freiheit die Freiheit solcher Menschen bedeutet, die ihre Verantwortung für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung anerkennen und in der jene, die politische Autorität und wirtschaftliche Macht ha-

ben, verantwortlich sind für eine Ausübung derselben vor Gott und gegenüber den Menschen, deren Wohl davon betroffen wird. ‚Verantwortliche Gesellschaft‘ ist nicht ein besonders soziales oder politisches System, sondern ein Maßstab, nach dem wir alle sozialen Ordnungen beurteilen, und zu gleicher Zeit eine Richtlinie, die uns den Weg weist bei den speziellen Entscheidungen, die wir zu fällen haben. Christen sind berufen, verantwortungsfreudig zu leben, entsprechend Gottes erlösendem Handeln in Christus, in jeglicher Gesellschaft, sogar in der allerungünstigsten sozialen Struktur²². Diese „Vision einer verantwortlichen Gesellschaft ist keine andere als die Vision der Demokratie“²³. Historisch gesehen wird hier die Umsetzung der Grundprinzipien der Reformation in die Grundprinzipien der konstitutionellen Demokratie nachträglich wieder kirchlich anerkannt. Und darum hat die Kirche für den objektiven Verantwortungsraum des einzelnen einzutreten, dem, der zu dieser Verantwortung in Jesus Christus gerufen ist, auch Raum zu sichern und zu erkämpfen.

IV.

Die Parole von der verantwortlichen Gesellschaft bedeutet für das Problem Kirche und Öffentlichkeit im Licht der politischen Ethik des Christen heute ein Doppeltes. Mit der Entfaltung dieses Doppelten möchte ich schließen. Es bedeutet negativ den entschlossenen *Verzicht* auf kirchliche Bevormundung der Gesellschaft. Es bedeutet positiv die verantwortliche *Solidarität* der Kirche mit den Nöten des gesellschaftlichen Daseins.

Bevor ich diese Sätze noch etwas entfalte, sei zum Grundsätzlichen und zum Historischen noch einmal zusammenfassend festgestellt: Mit beidem, mit dem Verzicht auf Bevormundung und mit der Solidarität mit den Nöten der Gesellschaft — und beides hat die Kirche immer noch zu lernen —, mit beidem ist unter stark veränderten geschichtlichen und ideologischen Voraussetzungen *prinzipiell* wieder jene Grundeinstellung des Gegenübers von Kirche und Öffentlichkeit erreicht, die in der frühen Christenheit bezogen und in der Reformation wenigstens erkannt worden ist. Es geht in allen drei Fällen, in der alten Christenheit, die ja den Staat und die Gesellschaft als Gegenüber hatte, in der Reformation und heute, es geht in allen drei Fällen um die Einsicht, daß das Christendasein kein privates, kein aus den Aufgaben der gesellschaftlichen Ordnung sich herauslösendes und auf einen religiösen Bereich sich zurückziehendes, dem sogenannten Jenseits sich zuwendendes Dasein sein kann, weil Christus — wie Luther einmal sehr schön sagt — keine „persona privata“, keine Privatperson ist, sondern der Retter der Welt. Sofern aber Gott in ihm, in Christus, die Welt mit sich versöhnt hat (2. Kor. 5), kann es sich bei der christlichen Diesseitigkeit immer nur um eine freie, offene, programmlose und von Interessen unabhängige Begegnung der Christenheit mit der Welt und für die Welt handeln, um die freie Mitarbeit des Christen an der Ordnung der Gesellschaft und um ein dadurch, durch solche und nur durch solche Mitarbeit vielleicht auch zu weckendes Interesse der Gesellschaft, der Öffentlichkeit an dem Dasein von Christen und von christlicher Gemeinde und Kirche.

Im einzelnen heißt jener Doppelsatz von Verzicht und Solidarität etwa folgendes:

1. *Die Kirche ist nicht*, etwa im Sinne der „societas perfecta“ nach katholischer Soziallehre, *das Gesetz der Gesellschaft*, weder ihr Ideal noch ihre Norm. Denn auch die Kirche ist als irdische Institution immer in sich selbst unterwegs zu ihrer Eigentlichkeit, sie ist eine „semper reformanda“, sofern sie dem sie allein gründenden und erhaltenden Wort Gottes gehorsam ist und sofern sie darum weiß, daß der Heilige Geist die Grenzen der Kirchentümer zerbricht, genauso wie er als Gottes Wirken dem Handeln der Kirche stets vorangeht. Er, der Heilige

²² Evanston 1954, Sektion III, Bericht.

²³ H. Gollwitzer, Bürger und Untertan, in: *Libertas Christiana*, Delekat-Festschrift 1957, S. 55.

Geist, sorgt nämlich dafür, daß die Kirche sich nicht selbstsüchtig und moralisierend, vor allem moralisierend, gegen die Gesellschaft abschließt, um sich gegenüber der „Schmutzigkeit“ innerweltlichen und politischen Handelns sauber zu halten. Und er, der Heilige Geist allein, stellt mit der Botschaft vom Reiche Gottes und seinem Kommen auch die Einheit unter den Menschen wirksam her, die Überwindung rassistischer und gesellschaftlicher Trennungen, etwas, zu dem die Gesellschaft, auch in ihren modernen Reformprogrammen und Utopien, von sich aus bislang vergeblich drängt. Das heißt aber: Die Kirche ist kein soziales Programm, und sie hat nicht soziale Programme, kann und darf sie nicht haben, obwohl sie immer wieder auch gewisse konstruktive Vorschläge machen soll, wo die Not der Öffentlichkeit sie dazu auffordert. Die Kirche hat auch nicht eine bestimmte Lehre vom richtigen Staat und seiner Form, so oft auch ihre Theologen, vor allem in der Restaurationsbewegung des 19. Jahrhunderts, aber auch nach dem ersten Weltkrieg und auch noch heute, derartige Lehren in ihren politischen Ethiken vortragen mögen. Aber die Kirche anerkennt die Notwendigkeit des Staates und sie erhebt ihre Stimme dort, wo der Staat das Menschsein des Menschen bedroht; sie will, daß der Staat rechter Staat sei, und sie fragt vor allem auch immer wieder nach den Grenzen des Staates. Wenn der verstorbene Bundestagspräsident Hermann Ehlers in dem ersten Drang nach aktivem christlichen Handeln meinte, daß das im Kirchenkampf gewonnene neue Verhältnis von Kirche und Staat, von Christentum und öffentlichem Leben im Willen der Politik seiner Partei sich legitim forterbe, so hat er freilich völlig verkannt, daß für das Werden der Bekennenden Kirche genauso wie für das der Reformation das Fehlen eines Programms ebenso charakteristisch wie konstitutiv ist. Die Kirche hat kein Programm, weil sie keinerlei eigene Interessen zu vertreten hat, während eine Partei es haben muß, mag sie es auch noch so oft verändern oder auch mitunter verraten. Noch bedenklicher freilich ist es, wenn der Nachfolger von Ehlers die Kirchen schon während des Dritten Reiches in den Dienst einer politischen Widerstandsbewegung als Mittel zum Zweck stellen wollte und wenn er in diesem taktischen Manöver die wahre Strategie des Kirchenkampfes erblickte. Die Kirche kann nicht sich einem politischen Programm eingliedern lassen, und sei es auch nur als moralische Legitimation, ohne sich selbst dabei zu verlieren. Eine solche Auslieferung der Kirche an ideale Programme und Ideologien, das war es ja, was jeweils das Versagen der Kirche vor den geschichtlich notwendigen gesellschaftlichen Wandlungen zur Folge hatte. Die Kirche des 19. Jahrhunderts hat sich genau so ausgeliefert an ideale Programme und Ideologien und dabei versäumt, sich um den Menschen im Aufbruch der neuen Gesellschaft ernsthaft zu kümmern²⁴. Dieses Sich-Ausliefern war der Grund für die Hilflosigkeit der Kirche in den Krisen und Zusammenbrüchen gesellschaftlichen Daseins. Die Kirche hatte vergessen, daß die Gesellschaft das Feld ist, auf dem der Mensch sein Menschsein im Leben der Gemeinschaft durch das Mitmenschsein bewahren soll, und nicht etwa der Ort für taktische Sicherung eigener Interessen der Kirche. Und es sieht so aus, als habe die Kirche noch heute den Satz Bonhoeffers immer wieder neu zu lernen: „Wenn wir Christen zu sein beanspruchen, dürfen wir keinerlei taktischen Rücksichten Raum geben“.

Das scheint die Kirche immer noch lernen zu müssen, obwohl sie wiederholt, bis in die jüngsten Tage, hat erfahren müssen, daß sie auch einer „christlichen“ Partei *nur* dort recht und respektabel ist, wo ihr Wort „gefällt“. Andernfalls wird die Kirche unerlaubter „politischer Einmischung“ bezichtigt.

Die Kirche kann natürlich nicht hindern, daß Menschen das Kirchliche je und je zu einem Mittel oder Vorwand des Politischen machen. Aber sie darf das nicht mitmachen. Politische Mächte achten letztlich nur die unpolitische Kirche, und gerade diese ist kraft ihrer Freiheit und ihrer Unabhängigkeit ein echtes Politikum. Die Kirche wird also bei uns noch sehr viel zu

²⁴ Vgl. dazu etwa F. Fischer, Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jh., Histor. Zeitschr. 171, 1951, S. 473-518 und K. Kupisch, Zwischen Idealismus und Massendemokratie, 1955.

lernen haben (Sie müssen, wenn ich „die Kirche“ sage, immer uns alle mit einrechnen, w i r werden hier noch viel zu lernen haben!), um aus der Umklammerung eines grundsätzlich gewiß überwundenen Dranges re- staurativ-reaktionären Schielens nach Erfolg oder gar nach Macht herauszukommen. Die Kirche wird es lernen müssen, dann und wann wieder als „politisch untragbar“ zu gelten, indem sie unter anderem auch einmal deutlich erklärt, daß sie nicht dazu da ist, etwa christliche Parteiprogramme zu sanktionieren. Sie wird sie tolerieren, aber sie wird sie nicht sanktionieren und sich so indirekt dann doch zum Gesetz der Gesellschaft machen. Ich kenne auch kein Programm „christlicher Politik“, dessen Christlichkeit einleuchtend und überzeugend und widerspruchsfrei formuliert wäre, jedenfalls nicht von evangelischer Seite (im katholischen Bereich liegen die Dinge ja völlig anders). Das kann auch gar nicht sein, über zuletzt ebenso anspruchsvolle wie unverbindliche Allgemeinsätze kommt man nämlich dabei nicht hinaus. An dieser Unmöglichkeit einer christlichen Parteiprogrammatik bewährt sich unser erster Satz, daß die Kirche nicht das Gesetz der Gesellschaft sei. Die Kirche ist nicht das Gesetz der Gesellschaft, aber ihr Verständnis als Gemeinde von Brüdern kann „prototypische Bedeutung haben für die Beziehungen von Mensch zu Mensch und von Mensch zu Institution. Denn Demokratie ist nicht nur Staatsform, sie ist zuvor schon Lebensform“²⁵ — und als Lebensform kann man sie vielleicht doch am besten innerhalb der Gemeinde „lernen“. Jedenfalls ist die angelsächsische Demokratie als Lebensform in der Gemeinde „erlernt“ worden. Und nur so, als Lebensform, kann dann die Demokratie auch wirklich Staatsform sein.

2. *Ebensowenig* übt die Kirche, wenn sie Kirche bleibt, eine *Herrschaft über die Gesellschaft* aus. Auch das hängt mit ihrem Wesen zusammen. Sofern Christus, wie es in den Bekenntnisschriften heißt²⁶, „in unserer Schwachheit seine Macht deklariert“ und „sein Reich vor der Welt kundtut“, wird von der Kirche zwar *seine* Herrschaft, und zwar als eine verborgene, wenn auch gleichwohl wirksame Herrschaft bezeugt, aber nicht eine Herrschaft der Kirche. Diese Herrschaft Christi bekundet sich, aber sie ist nicht demonstrierbar. Nur der Glaube weiß um sie. Und die Kirche kann den Herrn der Welt, der in besonderer Weise ihr unsichtbares Haupt ist, nicht mit sich selbst gleichsetzen; sie übt keine Herrschaft gegenüber der Welt, sondern sie bezeugt ihr, der Welt, den, der auch ihr, der Welt Herr ist, der um ihrer, der Welt, Sünde willen gekreuzigt wurde und für ihr, der Welt, Heil auferstanden ist. Ein herrschaftlicher Öffentlichkeitsanspruch der Kirche ist ihr ebenso verwehrt wie eine pharisäisch-moralistische Stellung zur Gesellschaft, die dann die Gesellschaft in die Parteien der Guten und der Bösen einteilt. Wo die Kirche Christus recht predigt, bekundet sie, daß das Evangelium allen gilt, nicht nur den Guten oder denen, die immer strebend sich bemühen. Darum kann die Kirche auch nicht im Streit der Weltanschauungen — auch nicht der politischen Weltanschauungen — bei der einen oder der anderen Stellung beziehen, auch nicht bei bestimmten weltanschaulichen Anti-Haltungen. Die evangelische Kirche würde sich selbst verleugnen, wenn sie als Kirche z. B. den Antikommunismus in ihre Verkündigung aufnähme und damit jener geläufigen Identifizierung von „christlich“ und „antikommunistisch“ Vorschub leistete. Präzise gesagt: Sie wird sich immer wieder mit dem, was an kommunistischer Weltanschauung auf den Plan tritt, um des Menschen willen, der von ihr mitbetroffen ist, auseinanderzusetzen haben, sie wird aber keine ideologische Anti-Position beziehen können, ohne sich nicht selbst preiszugeben. Sie würde so sich selbst und die Öffentlichkeit damit zugleich betrügen. Es kann dieser kein Dienst geleistet werden mit einer tendenziösen Ideologie, die ein bestimmtes politisches Wollen als christlichen Glauben vorträgt und damit beide — nämlich Kirche und Politik — nur unsicher machen kann. Denn der Feind, mit dem Christus gekämpft hat und mit dem daher auch die Kirche kämpfen muß, ist nicht eine politische Partei, ist nicht ein Weltanschauungsstaat, ist nicht eine bestimmte Gesellschaftsordnung, sondern ganz schlicht und in

²⁵ Gollwitzer aaO., S. 56.

²⁶ Apologie IV, 189 f.

der Tiefe Sünde, Tod und Teufel, die sich in allem menschlichen Parteitreiben und Machtstreben, auch dem kirchlichen, verbergen können. Das aber liegt jenseits der politischen Freund-Feind-Theorie. Denn hier geht es um den Menschen unter den Mächten schlechthin.

3. (und letztens): Die Kirche weiß sich *solidarisch* mit den *Nöten* der Gesellschaft. Hier ist der Ort ihres positiven, helfenden Wirkens erreicht. Dieser Satz begrenzt zunächst die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche. Es geht die Kirche wahrhaftig nicht alles an, was im Bereich der Öffentlichkeit ihr begegnet. Sie kann es ruhig gewissen sehr agilen Theologen überlassen, mit kirchlichen Kommentaren zu passenden oder unpassenden weltlichen Ereignissen hervorzutreten und dadurch — wie es einer von ihnen einmal so reizend sagte — „dezent an die Existenz der Kirche zu erinnern“. Mögen sie's tun! Aber das geht die Kirche nichts an. Sie soll sich auch nicht für alles und jedes aus einer gewissen Mode heraus in Anspruch nehmen und durch das Abverlangen moralischer Urteile mißbrauchen lassen. Das geht in Bereiche hinein, die uns tagtäglich betreffen, bis hin zur Filmbewertung und ähnlichem mehr; da ist vieles im Grundsätzlichen höchst problematisch. Es geht die Kirche nicht alles an; das sogenannte Wächteramt der Kirche, das heute mitunter etwas aufgebauscht wird, dieses Wächteramt darf es im Grunde nur mit wirklicher Gefahr und mit echter Not zu tun haben. Das Wächteramt der Kirche kann auf keinen Fall den Rechtstitel zu beliebiger Einmischung abgeben; dann aber, in wirklicher Gefahr, in echter Not, ist es wahrzunehmen in der vollen Solidarität mit der Not der Welt. Denn die Kirche, die wirklich Kirche ist, trägt die Schuld der Welt mit, auch die Schuld des Selbstbehauptungsstrebens etwa eines Staates. Jene berühmte Stuttgarter Schulderklärung der werdenden Evangelischen Kirche in Deutschland vom Oktober 1945, diese Schulderklärung, die man so voreilig als „Kollektivschuldflüge“ abzutun versuchte, war ein echter Ausdruck gesamthaftender Solidarität und hat mit diesem solidarischen Ja zur bösen Vergangenheit die Tür in eine neue Zukunft geöffnet. Damals, 1945, ist es wirklich die Kirche gewesen, die durch einige ihrer Männer, durch die viel zu schnell vergessenen ersten Amerikareisen Niemöllers, durch Karl Barths Werbung um „Freunde für Deutschland“²⁷, einem moralisch verfeimten Deutschland die Anfänge eines neuen moralischen und dann auch politischen Kredits verschaffte, zusammen mit dem Einsatz einiger Politiker aus dem KZ oder aus der Emigration. Was hier geschah, ist dann etwas später in dem Darmstädter Wort zum politischen Weg unseres Volkes²⁸ als eine ernste, tiefgreifende, selbstkritische Abrechnung der evangelischen Kirche Deutschlands mit ihren Versäumnissen, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, weitergeführt worden, nur daß die Kirche, die sehr rasch nach den Machtpositionen jener Zeit zurückblickte, gerade dieses Darmstädter Wort bald im offiziellen Bereich unterdrückte, so wie die Schulderklärung heute schon der Vergessenheit anheimzufallen droht zugunsten der Behauptung, daß die Treysaer Kirchenkonferenz ihr kirchliches Ja zu der jungen Gründung der CDU gesprochen habe; das ist eine historische Legende, die heute in der Propaganda eine Rolle zu spielen beginnt. In Treysa ist so etwas nicht geschehen; damals wußte die Kirche, daß sie das nicht durfte; sie konnte vielleicht sagen: schön, wir werden unsere Hilfe geben, wir wollen sehen, was dabei herauskommt; sie konnte aber die Partei nicht legitimieren.

Solidarität ist Sache eines jeweils freien Entschlusses, oder christlich gesprochen — und nun komme ich zu dem einzelnen zurück — Solidarität ist jeweils ein Akt der Nächstenschaft. Und das heißt für die Kirche, für das Glied der Gemeinde: der freie Nachvollzug der Selbsterniedrigung Christi; das ist vielleicht zu sehr Theologensprache, wir sagen es daher gleich anders: es ist der freie Nachvollzug seines, Christi, Sich-Einlassens mit der Welt, frei gerade auch von allen eigenen Interessen, nicht parteiisch, vor allem nicht wählerisch, sondern

²⁷ Vgl. K. Barth, Zur Genesung des deutschen Wesens, 1945.

²⁸ 8. August 1947.

gehorsam.

Eben um solcher Solidarität willen überschreitet das Handeln der Kirche an den Nöten der Welt dann auch die bloße Form des karitativen Linderns. So wenig das Werk Christi karitatives Lindern einer Not ist, sondern Heraufführung der Entscheidung über Leben oder Tod, gerade dort, wo das Werk Christi den einzelnen trifft, den es sich in der Zuwendung an alle erwählt, so wenig ist das Handeln der Kirche seinem Wesen nach ein privat karitatives und darin willkürliches oder anderem Helferhandeln gegenüber eifersüchtiges; sein Gegenstand wird der Kirche, wird auch dem Christen je und je gestellt in ihrer Zuwendung an alle. Es ist so eine Folge der Erkenntnis von der mitverantwortlichen Solidarität, daß die evangelische Kirche begonnen hat, statt der bloß karitativen Tätigkeit im sozialen Bereich, statt der bloßen Liebestätigkeit, sich erstmals bewußt, wenn auch im einzelnen noch tastend, den Grundsatzproblemen der sozialen Rechtsordnung zuzuwenden, die sie lange als Aufgabe ihres Dienstes an der Welt nicht anerkennen wollte.

Dabei vollzieht sich freilich ihre Mitverantwortung für Staat und Gesellschaft nicht durch Einmischung in die Kompetenzen des außerkirchlichen Bereichs des Rechtslebens etwa, sondern sie vollzieht sich von dem Grund der Kirche, vom Wort Gottes her. Die Kirche versucht es auch nicht, soweit sie wirklich Kirche ist, mit sogenannten christlichen Konzeptionen, Ideologien, Programmen, etwa einem christlichen Naturrecht, das sie als ihr verfügbare Wahrheiten oder Richtigkeiten entwirft. Der Grund der Solidarität der Kirche mit der Gesellschaft, der allein solche neueren Versuche praktischen Mitdenkens und Mithandelns trägt, ist einmal, daß die Kirche mit alledem, wie bescheiden und unscheinbar auch immer, bezeugt, daß das Reich Gottes die Verheißung der Erlösung an die Gesellschaft ist. So bleibt die Kirche mit ihrem öffentlichkeitswirken immer auch bei ihrem Verkündigungsauftrag. Zum andern ist der Grund der, daß sie allein darum weiß, was es um den Menschen ist, der sich selbst sowohl ein Rätsel bleibt wie seine höchste Gefahr bedeutet. Carl Friedrich von Weizsäcker hat in seiner großen Bonner Rede zur Atomfrage beim Verband der Deutschen Studentenschaften Ende April 1957 den Theologen einmal gesagt — und ich hoffe, die meisten Theologen sind dabei nachdenklich geworden —: „Sie bewahren die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht; Sie bewahren das Wissen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit, überzeugen wird diese Wahrheit“ — nämlich die Wahrheit des Evangeliums über den Menschen — überzeugen wird diese Wahrheit, „wo sie gelebt wird.“

V.

Es ist die Wahrheit des Wortes Gottes über den Menschen, und hier hat die Kirche auch die ihr aufgetragene Sorge um das innerweltliche, diessseitige Menschsein des Menschen in der Gesellschaft neu zu erkennen begonnen. Hier ist der Ort der politischen Ethik. Die Parolen etwa der Eisenacher Synode von 1948 „Sehet den Menschen“, der Hamburger Synode von 1950 — alles schon weithin vergessen freilich — „Dienet dem Menschen“ —, solche Parolen bekunden, daß man das in der Kirche nach 1945 gespürt hat. Und zu dieser Sorge gehört nun auch die Ermunterung des Menschen zur Selbständigkeit des Denkens und zum Mut des Wagnisses. Hand aufs Herz: wir brauchen tagtäglich diese Ermunterung. Wir brauchen diese Ermunterung zur Selbständigkeit des Denkens und zum Mut des Wagnisses. Dazu gehört eben die Befreiung des Denkens, auch im politischen Raum von Sentiment und Ressentiment, von festgefahrenen ideologischen Bindungen und politischen Konzeptionen, von Menschengefallen und Menschenfurcht und vom Schielen nach dem Erfolg und vom Ausweichen vor Schwierigkeiten dort, wo es gilt, das Rechte, einfach das Rechte zu tun.

Die Kirche ruft so den einzelnen als Mitbürger, nicht als Untertan, dazu auf, sich eigene

Gedanken zu machen und mit ihnen in öffentlichen Angelegenheiten offen, kritisch, selbständig Stellung zu nehmen, indem sie einen disziplinierten, vernünftigen Gebrauch der Freiheit und freiwillige Zurückstellung der Einzelinteressen predigt, freie, verantwortliche Einordnung. Indem die Kirche so predigt, wenn sie so predigt, arbeitet sie mit an der Erreichung „eines solchen moralischen Klimas, durch das der größere Teil der Staatsbürger sich zu gemeinschaftsgemäßem Handeln bewegen läßt“²⁹. Es geht also bei der politischen Ethik des Christen um die Erziehung und die Einübung in absoluter Verantwortung auch dort, wo die absolute Erkenntnis uns versagt bleibt. Das heißt mit andern Worten: Sind wir als Christen uns gemeinsam der absoluten Verantwortung bewußt und zu ihrer Übernahme entschlossen, dann haben wir auch die Möglichkeit, differente Erkenntnisse in unseren Reihen solange zu tragen, bis sich im Konsensus der Gemeinde vielleicht diese Differenz auflöst. Es geht hier aber nicht um das Problem der Toleranz.

Als die Synode vom April 1958 zur Atomfrage mit ihrer „Ohnmachtsformel“ schloß: „Die unter uns bestehenden Gegensätze in der Beurteilung der atomaren Waffen sind tief. Sie reichen von der Überzeugung, daß schon die Herstellung und Bereithaltung von Massenvernichtungsmitteln aller Art Sünde vor Gott ist, bis zu der Überzeugung, daß Situationen denkbar sind, in denen in der Pflicht zur Verteidigung der Widerstand mit gleichwertigen Waffen vor Gott verantwortet werden kann. Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze“ — hat diese Formel zwar einen sehr begreiflichen Wunsch ausgesprochen, aber mit ihm zugleich für viele verhängnisvoll über diesem Wunsch die Frage nach der Wahrheit doch zurücktreten lassen, statt sie zu stellen. Man hätte nicht sagen dürfen, „wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und bemühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze“, sondern man hätte sagen sollen: wir müssen unter dem Evangelium jetzt um die Frage nach der Wahrheit in dieser Differenz ringen; wir tolerieren nicht einander widersprechende Ansichten über bestimmte, angeblich bloß politische Ermessensfragen in dem Augenblick, in dem diese Fragen zugleich Entscheidungsfragen des Glaubens geworden sind, sondern wir müssen hier in der Gemeinde um den Konsensus ringen; wir werden uns immer als Brüder anerkennen, solange dieses Ringen echt ist, wir werden uns aber nie damit beruhigen dürfen, daß beides nebeneinander Platz haben dürfe.

In diesem Sinne geht es um die Erziehung zu absoluter Verantwortung auch wo die absolute Erkenntnis uns versagt bleibt —, weil die sogenannten politischen Ermessensfragen nicht Sache des Gutdünkens sind oder gar einer bestimmten „Konzeption“ oder eines gedanklichen Spiels, sondern (Sache der auslotenden Erforschung des real Möglichen und Erreichbaren zur Sicherung von Frieden und Freiheit.

Ich breche hier ab. Das von Interessen freie, mit ihren Nöten solidarische Ja der Kirche, der Christenheit, des einzelnen in der Gemeinde, zur Öffentlichkeit und zu ihren Problemen kann helfen, manches zurechtzurücken, auch dann, wenn es noch unzureichend, tastend, vielfach gehemmt, auch von einem reaktionären Kirchentum bedroht, mehr gestammelt als gesprochen wird. Es kann hinausführen über die bisherigen christlich-idealistischen, christlich-weltanschaulichen sogenannten Lösungen der Frage nach dem Beitrag der Kirche zum öffentlichen Leben. Es geht dann z. B. nicht bloß um die immer wieder geforderte „Sachlichkeit“ der Arbeit, sondern es geht um sehr viel mehr, es geht um die Anerkennung ihrer Würde, die auf dem Dienst an der Menschlichkeit des Daseins ruht; es geht auch um die Humanität der Arbeit im besonderen, die um deren Neben- und Miteinander unter den Menschen weiß, um die

²⁹ Gollwitzer, aaO., S. 41. Aus der reichen Literatur zum Thema hebe ich noch heraus: H. Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, 1954; K. Kupisch, Wenn der Staat christlich wird, 1954; J. Hamel, Erwägungen zur urchristlichen Parainese über das politische Verhalten des Christen, in: Christusbekenntnis im Atomzeitalter? Theol. Existenz heute NF 70, 1959, S. 151 ff., auch andere Beiträge in diesem Heft; vor allem: H. Gollwitzer, Forderungen der Freiheit. Ges. Aufsätze, 1962.

dafür notwendige Selbsteinschränkung der einzelnen Ansprüche an das Leben; auch hier hat die Kirche um der Öffentlichkeit willen, um des Lebens in der Gemeinschaft willen, gerade im Massenzeitalter mitzuhelfen, daß der Mensch zu seinem Menschsein heute findet, nüchtern und unromantisch, sauber und vernünftig. Die Solidarität der Kirche mit den Nöten der Welt ist die Voraussetzung für die Partnerschaft der kirchlichen Kräfte mit den politischen beim Neubau der Gesellschaft. Es kommt heute darauf an, sowohl für die Öffentlichkeit — das ist ein politischer Begriff, wie wir wissen — wie für die Kirche, die in der Gemeinde lebt, es kommt heute darauf an, sowohl für die Öffentlichkeit wie auch für die Kirche selbst, hinter der Oberfläche mancher Unklarheiten, Ärgerlichkeiten, tastender Unsicherheiten, auch gewisser Prinzipienstreitereien — Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi —, hinter dieser Oberfläche im Bereich der evangelischen Kirchen vor den Problemen politischen Handelns den Aufbruch eines neuen, der Kirche gemäßen, grundsätzlichen Sich-Einstellens zu erkennen, den immer noch sehr mühsamen Durchbruch durch die Verkrustung jahrhundertalter politischer Karenz und Entmündigung. Wir sind ja, wie der Freiherr vom Stein einmal sagte, ein „zur Metaphysik verdammtes“ Volk gewesen; und aus dieser Verdammnis sich in die Nüchternheit politischer Selbstverständlichkeit, gesellschaftlichen Daseins der Sorge um den Menschen in unserer Zeit durchzukämpfen, das kostet allerhand. Wir sind jeden Tag wieder in der Versuchung, in diese „Metaphysik“ zurückzufallen und lieber politische Prinzipien aufzustellen als den ersten kleinen Schritt zu riskieren. Hier müssen wir uns herausarbeiten. Aus dem Erbe einer falschen christlichen Weltflucht in eine unchristliche Innerlichkeit ebenso wie aus einem selbstgenügsamen, unkritischen, servilen, bedingungslosen Untertanengehorsam und vor allem — das Schrecklichste von allem — aus der ererbten Bequemlichkeit, der Trägheit des Herzens.

Mehr als eine solche Umrißzeichnung ist zu dem Thema, das Sie formuliert hatten, nicht zu sagen; im Augenblick nicht. Programme im Sinne eines politischen Katechismus, einzelne Verhaltensnormen aufzuzeigen — gerade das würde, so sehr es hilfreich sein kann und so sehr solche Hilfen auch bejaht werden müssen, zugleich die Situation verfälschen, in der deutlich wird, daß der Christ, wenn er dem Ruf des Glaubens gehorcht, zur Spontaneität des Handelns entschlossen sein muß, zu einer Spontaneität, die dem Menschen gilt, *jedem* Menschen als dem, für den Christus gestorben ist, auch für ihn.

Vortrag vor der Evangelischen Studentengemeinde Berlin in der TU am 6. Februar 1962.

Quelle: Ernst Wolf, *Ordnung und Freiheit. Zur politischen Ethik des Christen*, unterwegs 19, Berlin: Käthe Vogt, 1962, S. 5-45.89f.