

Friedrich Gogarten

Politische Ethik

Versuch einer Grundlegung

Eugen Diederichs Verlag in Jena 1932

Im Anhang:

Die Schuld der Kirche gegen die Welt [1928]

Aus Frakturschrift befreit in Germanien 2003

Einleitung

Man ist heute zweifellos bereitwilliger, auf die christliche Verkündigung zu hören als noch vor zwanzig oder dreißig Jahren. Damals ertrug man in weiteren, nicht spezifisch christlichen Kreisen höchstens ein Reden vom Christentum, das imstande war, christliche Religion als eine feine innerliche, von seelischen Werten erfüllte Humanitätsreligion zu deuten, wobei man solchen Phänomenen möglichst aus dem Wege ging, die wie Sünde, Rechtfertigung, Jüngstes Gericht, göttlicher Zorn die harmonische Selbstgenügsamkeit der Humanität verletzen. Das ist heute anders geworden. Der Versuch, christlichen Glauben gerade aus seinen humanitätswidrigen Elementen zu verstehen, begegnet in der heutigen Generation, auch in nicht ausgesprochen kirchlichen Kreisen, einer merkwürdigen Aufmerksamkeit. Man hat, charakteristischerweise, auf liberal-theologischer Seite von diesem Versuch als von einer Inflationstheologie gesprochen und hat, kurioserweise, gemeint, ihn damit erledigen zu können. Nun hängt die Tatsache, daß die humanitätswidrigen Elemente des christlichen Glaubens uns überhaupt wieder zu einer Frage geworden sind, zweifellos mit dem Kriege und den Ereignissen nach dem Krieg eng zusammen. Das scheint mir auch durchaus in Ordnung zu sein. Denn wer, dessen Denken auf menschliche Dinge gerichtet ist, wollte nach einem solchen Ereignis, wie dieser Krieg eins ist, einfach so weiter denken, wie er vor ihm gedacht hat? Das war ja nicht ein Krieg, wie es sonst Kriege gegeben hat, sondern dieser Krieg ist der Anbruch des Endes einer Geschichtsepoche. Und zwar der Epoche der Humanität. Wenn dieser Krieg einen Sinn hat, dann ist es der, daß er die Menschen aus dem Traum der Humanität geweckt hat. Das ist der Traum des Menschen davon, daß ihm sein Leben in seine souveräne Gestaltungskraft gegeben ist; der Traum davon, daß der Mensch ein System von geistigen Anlagen, Vermögen und Fähigkeiten hat, das es auszugestalten gilt und mit dem er sich zum souveränen Herrn seiner selbst und der Welt machen kann. Und um jenes Schimpfwort von der Inflationstheologie zu gebrauchen: dieser Krieg und was aus ihm gekommen ist und noch

kommen wird, ist die Folge einer ganz ungeheuren Inflation der geistigen Werte, für die man keine andere Deckung hatte als die Idee der Humanität. Und daß die humanitätswidrigen Elemente des christlichen Glaubens uns wieder zu einer Frage geworden sind, das liegt daran, daß uns die Idee der Humanität fraglich geworden ist. 1902 konnte Troeltsch noch schreiben, daß die Ethik die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft sei, in deren Rahmen die Religionswissenschaft sich einfüge. Von dem allgemeinen ethischen Problem der letzten Werte und Ziele menschlichen Lebens und Handelns aus näherte man sich dem Religionsproblem. Hier ist ganz deutlich gesagt, daß die „letzten Werte und Ziele des menschlichen Lebens und Handelns“¹, so wie man sie damals verstand, ihre letzte, ihre eigentliche Begründung nicht in der Offenbarungstat eines souveränen Gottes finden, sondern in der Idee einer Humanitas, die sich selbst genügt und die wohl etwas Göttliches in sich schließt, die aber keinen Gott kennt und erträgt, der jenseits ihrer wäre. Sie kennt wohl gegebenenfalls ein religiöses Vermögen und den Wert oder die Wahrheit des Religiösen. Aber das ist der Humanitas als grundsätzlich immanent gedacht, es gehört zu dem System ihrer Anlagen und Fähigkeiten. Es ist eine Weise, wie sie sich selbst genügt und wie sie ihrer selbst mächtig ist. Für diese sich selbst genügende Humanität muß freilich das Ethische das Übergeordnete sein, und das Religiöse muß sich dem einfügen.

Uns ist diese Ordnung mehr als zweifelhaft geworden. Ethik, so wie wir sie bisher verstanden haben, meint die Selbstmächtigkeit des Menschen, meint den Menschen, der schlechthin frei über sich verfügen soll. Gewiß, nicht willkürlich und nicht nach zufälligen Einfällen, sondern in der Unterordnung unter ewige Wahrheiten und Ideale. Aber diese Wahrheiten sind Wahrheiten, die zur Humanitas gehören, die in ihrer harmonischen oder unter Umständen auch disharmonischen, dialektischen Einheit die Humanitas ausmachen. Religion aber, zum mindesten christlicher Glaube, so wie wir ihn heute neu verstehen lernen, meint nicht die Selbstmächtigkeit des Menschen, sondern sie meint den Menschen, über den schlechthin verfügt wird, und sie meint, daß sich die Macht, unter der der Mensch steht, in Werken Gottes äußert, die *non puerilia neque civilia vel humana sunt, sed divina, quae captum humanum excaedunt*, die nicht kind-

¹ Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften II, Tübingen 1911, S. 553.

lich, nicht bürgerlich, nicht menschlich, sondern göttlich sind und über menschliches Vermögen hinausgehen¹.

Jener Zeit, für die Troeltsch noch spricht, kam es gar nicht in den Sinn, daß der Mensch so radikal unter einer fremden Macht stehen könnte, daß es keinen Sinn mehr hätte, von seiner Selbstmächtigkeit und Souveränität zu sprechen. Es hätte für sie keinen Sinn mehr gehabt, ein solches Wesen einen Menschen zu nennen. Uns heute ist diese Selbstmächtigkeit und Souveränität des Menschen durchaus nicht mehr so fraglos. Unsere Generation ist durch den Krieg und im Krieg in die Gewalt eines furchtbaren Schicksals gefallen, das kein Mensch zu meistern imstande ist, ja, das meistern zu wollen frivol wäre. Hier gilt nur noch eins: stillehalten. Nicht nur einen Augenblick oder auch eine kleine Weile, um dann weiter zu gehen, wie und wo man bisher ging. Sondern schlechtweg stillehalten. Nicht mehr einen Schritt weitergehen auf dem Weg, auf dem uns in so entsetzlicher Weise Halt geboten ist. Der Weg, auf dem wir gingen, war der der schlechthinnigen Selbstmächtigkeit und Souveränität des Menschen, ein wahnwitziges Vertrauen auf die Humanitas. Hat man je so wenig wie bei diesem Krieg gewußt, daß Kriege Strafgerichte Gottes sind, nicht über dieses oder jenes Volk, sondern über die Völker? Als man ihn beendigte und den Frieden diktierte, wußte man es jedenfalls nicht. Wie wäre es sonst möglich gewesen, von einem Volk ein Schuldbekenntnis erzwingen zu wollen? Es gibt in der ganzen Menschengeschichte kein Dokument so wahnwitzigen Vertrauens auf die Humanitas wie den Versailler Friedensvertrag: die Humanitas gilt als souveräne Herrin über die Geschichte; sie kann die Gesicke der Einzelnen und der Völker vernünftig lenken; bricht ein Krieg aus, so muß einer daran schuldig sein; es muß einer frevelnd die Allmächtigkeit der Humanitas mißbraucht haben.

Wenn wir auch weitergehen müssen auf diesem Weg, so selbstsicher wie vorher gehen wir nach diesem Memento nicht mehr. Nach diesem grauenvollen Exzeß in Selbstvertrauen ist uns die Selbstmächtigkeit und Souveränität der Humanitas jedenfalls nicht mehr so selbstverständlich und fraglos wie vorher. Es erscheint uns nicht mehr so ausgeschlossen, daß der Mensch radikal unter fremder Macht steht, und daß er um so besser, um so wahrer um sich selbst weiß und sein Wesen und seine Möglichkeiten erkennt, je tiefer und radi-

¹ Luther, Weimarer Ausg. XVIII, 627.

kaler er um die Macht weiß, die seiner schlechthin mächtig ist. Und darum fragen wir heute wieder nach dem christlichen Glauben und können nach ihm fragen, ohne von vornherein dasjenige an ihm, was dem Glauben an die Humanität widerspricht, umzudeuten oder als unwesentliche oder zeitgebundene Züge wegzulassen. Wir können, heißt das, nach ihm fragen, ohne daß diesem Fragen von der Ethik, als der bisher freilich übergeordneten und prinzipiellsten Wissenschaft, Grenzen gezogen werden. Im Gegenteil, dieses Fragen – das ist für den Außenstehenden, den Zuschauer, das Auffallendste, oft das Einzige, was er sieht und begreift – kümmert sich nicht um die Grenzen, die die Ethik bisher allem Fragen zog. Hier wird gefragt, selbst auf die Gefahr hin, daß die Ethik, so wie wir sie bisher verstanden, aufhört, „die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft“ zu sein. Das ist das Unerhörte, das Aufwühlende, das – wir verhehlen es uns wirklich nicht – Gefährliche dieses Fragens nach dem christlichen Glauben, daß nun mit einemal dasjenige in Frage gestellt wird, was bisher als das fraglos Gültige die Grundlage alles Denkens über menschliche Dinge war. Wo bleibt die Ethik? Dieser besorgte Ruf ist der eigentliche Inhalt der leidenschaftlichen Proteste, die dieses neue Fragen nach dem christlichen Glauben von links und rechts, aus kirchlichen nicht weniger als aus nichtkirchlichen Kreisen begleitet und ihm am liebsten Einhalt gebieten möchte.

Aber wenn es wirklich um den christlichen Glauben geht, so darf hier kein Einhalt geschehen. Erkenntnis der Sünde, Rechtfertigung allein aus dem Glauben, Jüngstes Gericht einerseits und eine Ethik andererseits, die die Selbstmächtigkeit des Menschen meint, schließen einander rund und glatt aus. Da gibt es kein Sowohl-Als auch, auch nicht, wie das manche gerne möchten, unter dem Stichwort „Heiligung“. Sondern da gilt es in aller Entschlossenheit zu fragen, was das heißt, daß der Mensch ein Wesen ist, das radikal unter fremder Macht steht, und was das für eine Selbsterkenntnis ist, die darin geschieht, daß ich um die Macht weiß, die meiner schlechthin mächtig ist. Und dann weiter von da aus fragen, was für diesen seiner selbst ganz und gar nicht mächtigen Menschen, was also für diesen – das ist ja wohl dasselbe positiv ausgedrückt – hörigen Menschen die Ethik bedeutet, wie für ihn die Ethik aussieht.

1. Kapitel

Das ethische Phänomen

[Leerseite]

1. Der zweifache Sinn der etlichen Forderung

Wenn wir von einer Macht Sprechen, die des Menschen schlechthin mächtig und der Mensch ebenso schlechthin hörig ist, so liegt es nahe, zu meinen, daß da von Gott die Rede sei. Und allerdings ist von ihm die Rede. Aber es muß dann auch so von ihm die Rede sein, wie er des Menschen schlechthin mächtig ist. Wie wir aber heute für gewöhnlich dieses Wort verstehen, füllen wir es nur allzuoft willkürlich mit diesem oder jenem Inhalt. Eben darum bedeutet es für uns auch keine fraglose, zweifellose Wirklichkeit, sondern etwas mehr oder minder willkürlich Erdachtes, worüber wir darum heute so und morgen anders denken können. Das würde ja nur anders sein, wenn wir bestimmt darum wüßten, daß wir und wo und wie wir in der Macht Gottes und ihm darum hörig sind. Das heißt, wir müßten dieser Macht an irgendeiner Stelle unseres Lebens innegeworden sein, so daß sie uns unbezweifelbar wäre. Und das wiederum nicht nur im Glauben, also nicht nur insofern wir Christen sind, sondern insofern wir uns selbst ernst nehmen. Denn gerade wenn diese Macht wirklich Gott ist, dann ist sie ja nicht nur des Christen mächtig, sondern jedes Menschen. Und es wird sich in jedes Menschen Leben seine Macht irgendwie erweisen und darum erfahren lassen.

Aber eine andere Frage ist es, ob sie sich als Gottes Macht erfahren läßt. Ob sich also aus ihrer Erfahrung erkennen läßt, daß sie die Macht Gottes ist. Oder ob die Art, wie sie sich des Menschen mächtig erweist, nicht vielmehr so ist, daß es in keines Menschen Sinn kommen kann, zu meinen, es sei Gott, der ihm da begegnet. Es sei denn, er wisse auf andere Weise, eben aus dem Glauben an den geoffenbarten Gott, um Gottes rätselvolles und fremdes Tun. Aber selbst dann wird er nicht aus der Erfahrung dieser Macht selbst schließen können, diese Macht sei Gott. Und wenn das so ist, dann würde man ja dadurch, daß man diese Macht auf vorschnelle Weise Gott nennt, weder Gottes noch dieser Macht selbst innerwerden. Darum tun auch wir gut, hier, zunächst jedenfalls, nicht von Gott

zu sprechen. Es geht – so merkwürdig es klingen mag, ich muß es sagen – um Ernsthafteres, Wirklicheres als das, was man heute normalerweise mit dem Namen „Gott“ bezeichnet.

Dafür, daß wir jener Macht innewerden, ist – ich deutete es eben schon an – eine Bedingung gesetzt. Die nämlich, daß wir uns selbst ernst nehmen. Das hat seinen Grund darin, daß die Macht, von der wir hier sprechen müssen, unser mächtig ist in bezug auf unser Selbst oder, besser, in bezug auf uns selbst. Also sie ist unser selbst mächtig. Das soll heißen: es geht nicht um eine Macht und Hörigkeit, die für den Menschen mehr oder weniger zufällig sind, denen der Mensch gelegentlich unterworfen sein kann, oder denen er nur unterworfen ist, insofern er einen Leib oder eine Seele oder Geist hat; die ihn nur treffen in bezug auf das, was irgendwie zu ihm gehört, wessen er zu seines Leibes oder Geistes Notdurft bedarf. Sondern die Macht und die Hörigkeit treffen den Menschen selbst, sie treffen ihn als den selbst, der er ist. Ich könnte auch sagen: er wird durch sie als er selbst identifiziert. Denn das ist die eigentliche Gewalt, die diese Macht über den Menschen hat, daß sie ihn unweigerlich ihn selbst sein läßt. Er wird durch sie bei sich selbst festgehalten. Er muß der sein, der er selbst ist. Es gibt keine Ausflucht, kein Sichverstecken, keine Vertretung vor dieser Macht, sondern es bleibt nur noch dies, daß ich mich bekenne als den, der ich bin.

Was hier gemeint ist, ist der eigentliche Kern des ethischen Phänomens. Es wird von dem, was wir für gewöhnlich das Ethische nennen, ebenso sehr verdeckt, wie andererseits das Ethische seine Bedeutung, seinen Ernst, seine Gültigkeit allein von diesem ihm zugrunde liegenden Phänomen hat. Es ist darum auch nur im Zusammenhang hiermit sichtbar zu machen. Und zwar so, daß man den Unterschied und zugleich den Zusammenhang aufzeigt.

Ich bezeichne diesen eigentlichen Kern des ethischen Phänomens als die Forderung des „Du Sollst“. Oder, um nicht den Irrtum aufkommen zu lassen, als handle es sich um zwei voneinander getrennte Forderungen, tun wir besser, von dem „Du Sollst“-Sinn der ethischen Forderung zu sprechen, der von dem anderen, auch in jeder ethischen Forderung steckenden Sinn – ich nenne ihn den „Man tut das und das“-Sinn der ethischen Forderung – zu unterscheiden ist. Es handelt sich bei dem „Du sollst“ um ein Gefordertsein des Menschen, das geschieht, indem der Mensch auf eine direkte Weise, eben als „Du“ ge-

fordert wird. Er wird damit herausgenommen aus dem Kreis von Menschen und Bestimmtheiten, in dem er steht und dementsprechend er sich versteht; er wird auf eine sehr betonte Weise als Einzelner angeredet. Er wird außerhalb der Sitte und der sittlichen Konvention angeredet. Nicht als ob das, was von ihm gefordert wird, dem, was in Sitte und sittlicher Konvention gilt, unter allen Umständen entgegengesetzt wäre. Sondern er wird dadurch, daß er mit einem „Du sollst“ angeredet wird, aus dem schützenden Kreis der sittlichen Konventionen und Selbstverständlichkeiten herausgestellt und wird so zum Einzelnen. Er wird in unbedingter Weise gefordert. In welchem Sinn das gemeint ist, das kann ich vielleicht schon hier deutlich machen, wenn ich sage, daß die ethische Forderung, so wie wir sie in dem, was wir für gewöhnlich Ethik nennen, verstehen, nicht diesen „Du sollst“-Sinn hat, sondern den „Man tut das und das“-Sinn. Denn so, wie wir für gewöhnlich ethische Forderungen vernehmen oder sie an andere richten, tun wir es nicht in der Weise des „Du sollst“, sondern vielmehr in der des „Man tut das und das“. Ich denke an Forderungen etwa wie die: „Man sagt die Wahrheit!“ Diese Forderung ist nicht in direkter, nicht in unbedingter Weise an einen gerichtet. Sondern es ist da immer, eben in dem „Man“, mit dem man angeredet wird, ein „Wenn“ enthalten: wenn du zu diesem Kreise gehören willst, dann mußt du dir klarmachen, daß du das und das tun bzw. das und das lassen mußt. Oder: wenn dir das oder das ein Ideal oder ein sittlicher Wert ist; wenn du begriffen hast, daß das oder das Gesetz herrscht, dann mußt du das und das tun oder lassen. Eine ethische Forderung in dem Sinne des „Man tut das und das“ oder „Man tut das und das nicht“ gilt mir immer nur unter der Bedingung, daß ich zu dem „Man“ gehöre, in dessen Namen ich da angeredet werde. Der Kreis, den ein solches „Man“ bezeichnet, kann enger und weiter sein. Er kann so weit sein, daß alle Menschen zu ihm gehören. Für gewöhnlich ist es sogar so, daß er alle Menschen umfaßt. Denn es ist die Art ethischer Forderungen und gerade der Forderungen von dieser Qualität des „Man tut das und das“, daß sie für alle gültig sein wollen. Aber das ändert nichts an ihrer Bedingtheit sie sind für alle gültig, sie treffen alle, wenn der Wert, das Gesetz, das Ideal für alle gültig ist, in dessen Namen sie aufgestellt werden. Die ethische Forderung in ihrem „Du sollst“-Sinn dagegen gilt unbedingt; sie trägt kein „Wenn“ in sich; sie

kennt keine Bedingung; sie meint den Menschen, an den sie gerichtet wird und der sie vernimmt, unbedingt.

Ich kann das zunächst nur behauptend sagen. Warum es so ist, kann erst deutlich werden, wenn dieser „Du sollst“-Sinn der ethischen Forderung selbst und das, was sie, in diesem Sinn verstanden, fordert, und der, an den sie gerichtet ist, weiter sichtbar gemacht wird. Ich will versuchen, es sichtbar zu machen, indem ich weiter den Unterschied zwischen diesen beiden Sinnbedeutungen ethischer Forderungen aufzeige.

Dasjenige, was in einer Forderung im Sinne des „Du sollst“ von einem gefordert wird, versteht sich nicht von selbst. Wohingegen das, was sie in ihrem „Man tut das und das“-Sinn von einem fordert, sich von selbst versteht, wie ja, nach dem bekannten Wort von Friedrich Theodor Vischer, das Moralische sich von selbst versteht. Das will zweierlei besagen. Erstens: in dem „Man tut das und das“-Sinn einer ethischen Forderung ist von dem Menschen, an den sie gerichtet ist, vorausgesetzt, daß er selbst weiß, daß man das und das tut, und daß er es, weil er zu diesem „Man“ gehört, auch tun soll; er kann sich das, was ihm da gesagt wird, auch selbst sagen. Er wird nur daran erinnert, daß man das und das tut. Er wird ermahnt, weil er aus irgendwelchen zufälligen Gründen in Gefahr steht, es zu vergessen oder es sich nicht klarzumachen. Hätte er es sich genügend klargemacht, dann käme es für ihn, das ist das zweite, gar nicht in Frage, daß er gegen diese Forderung handelt. In ihrem „Man tut das und das“-Sinn appelliert eine ethische Forderung sozusagen von dem schlecht informierten an den besser zu informierenden Täter. Sie nimmt, indem sie sich gegen den Angeredeten wendet, doch Partei für ihn; sie redet ihn an, so wie er eigentlich ist, und will ihn damit von einer von vornherein für vorübergehend gehaltenen Trübung seiner ethischen Einficht und einer nur zufälligen Schwächung seiner ethischen Kraft befreien. In ihrem „Du sollst“-Sinn ist sie dagegen schlechthin gegen den von ihr Angeredeten gerichtet. Was ihm in einer solchen Forderung gesagt wird, kann er sich auf keine Weise selbst sagen, und zwar darum nicht, weil diese Forderung nicht einem Gesetz entspricht, das er im freien Entschluß zu seinem eigenen Gesetz machen kann. Sondern sie entspricht einem Gesetz, das ihm, ob er will oder nicht, ohne daß er befragt ist, auferlegt wird.

Das mag eine erste, noch vorläufige Verdeutlichung erfahren, wenn ich sage, daß die ethische Forderung in ihrem „Man tut das und das“-Sinn den Menschen anspricht als einen, der eigentlich gut ist, der jedenfalls in der Lage ist, das, was von ihm gefordert wird, zu tun. In ihrem „Du Sollst“-Sinn dagegen spricht sie den Menschen an als einen, der nicht gut ist und der auch nicht in der Lage ist, diese Forderung zu erfüllen. Spricht man in dem „Man tut das und das“-Sinn einer ethischen Forderung zu jemandem, der dieser Forderung zuwider gehandelt hat, so geschieht es doch eben so, daß vorausgesetzt wird: eigentlich tut er so etwas nicht. Der Grad seiner ethischen Verderbtheit mag groß sein, aber solange man in diesem Sinne eine ethische Forderung an ihn richtet, setzt man voraus, daß er nicht schlechthin verderbt ist. Im anderen Fall hätte die Forderung nicht mehr die Qualität des „Man tut das und das“, sondern die des „Du sollst“. Denn die Forderung etwa: „Du sollst die Wahrheit sagen“, redet den Menschen, wenn sie nicht nur die äußere „Du sollst“-Form hat, sondern auch den von uns noch genauer zu explizierenden „Du sollst“-Sinn, als schlechthin verlogen an.

Man wird fragen dürfen, ob eine solche Anrede aber überhaupt noch ethischen Sinn hat. Ja, wenn ethische Forderungen nur den Sinn haben, den Menschen zu einem ethischen Tun oder Lassen aufzufordern und wenn sie zur Voraussetzung haben, daß der Mensch eines von ihm geforderten Tuns oder Lassens fähig ist, dann hat eine solche Anrede schlechthin keinen Sinn. Man wird auch, unbeachtet der Frage, ob ethische Forderungen nicht auch einen anderen Sinn und eine andere Voraussetzung haben können, wohl sagen dürfen, daß eine Anrede in dem Sinne des „Du sollst“, so wie wir es hier verstehen, zwischen Menschen, von einem an den andern gerichtet, keinen Sinn hat und darum auch eine ethische Forderung, die nur in ihrem „Du sollst“-Sinn zu verstehen wäre, zwischen Menschen nicht vorkommt. Sie wird, von einem Menschen an den andern gerichtet, ganz von selbst zu einer „Man tut das und das“-Forderung und setzt dann eben beim Angeredeten die Möglichkeit voraus, entsprechend der Forderung handeln zu können. Warum eine reine „Du sollst“-Forderung als Anrede zwischen Menschen nicht vorkommt, dafür werden wir den Grund erkennen, wenn wir später die Frage zu beantworten suchen, wer es denn ist, der den Menschen so anredet. Immerhin, es gibt einen Fall, wo ein Mensch mit dem vol-

len Bewußtsein dessen, was er damit tut, die andern so anredet. Das ist Jesus. Ich erwähne das darum hier an dieser Stelle, weil ich an der Forderung, die er an die Menschen richtet, den „Du sollst“-Sinn der ethischen Forderung noch deutlicher machen kann. Ich denke vor allem an seine Auslegung des Dekalogs in der Bergpredigt. In der Entgegensetzung dessen, „was zu den Alten gesagt ist“, und dessen, was Jesus den Seinen sagt, wird dem „Man tut das und das“ das „Du Sollst“ entgegengesetzt. Den Alten ist gesagt „Du sollst nicht töten“, „Du sollst nicht ehebrechen“. So wie die Juden zur Zeit Jesu diese Forderungen verstehen, sind sie durchaus erfüllbar. Als die bürgerlichen Gesetze des jüdischen Volkes fordern sie nichts, was über das Vermögen des Menschen hinausginge. So wie es da verstanden wird, kann man sich sehr wohl des Totschlags und des Ehebruchs enthalten. Dagegen so, wie Jesus sie auslegt, kann man gar nicht anders als sie übertreten: „Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt Racha! der ist des Rats schuldig; wer aber sagt Du Narr! der ist des höllischen Feuers schuldig“ und: „Ich aber sage euch: Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.“ Da ist schlechthin jeder, der hört, was da zu hören ist, als Mörder und Ehebrecher angeredet. In ihrem „Man tut das und das“-Sinn kann man eine ethische Forderung hören, und wenn man tut oder getan hat, was sie fordert, so geht sie einen nichts an. In ihrem „Du Sollst“-Sinn kann man sie nie anders hören als so, daß sie einen trifft, und zwar als einen, der sie nicht erfüllt. Und wo sie so gehört wird, da trifft sie einen immer.

Man hat gesagt, mit dieser Auslegung des Dekalogs sei eine neue, tiefere, innerlichere Ethik einer alten, äußerlichen Auffassung gegenübergestellt worden, und man hat darum von einer Gesinnungsethik gesprochen, die im Gegensatz zu der alten jüdischen Gesetzesethik stünde. Davon kann aber meines Erachtens keine Rede sein. Die Worte Jesu sind gewiß nicht der Ausdruck einer sogenannten Gesetzesethik, aber geradesowenig einer sogenannten Gesinnungsethik¹. sie bringen vielmehr das eigentliche ethische Phänomen zum Ausdruck, das verdeckt, aber nie ganz unterdrückt auf dem Grunde jeder ethischen Forderung liegt. Und dieses eigentliche ethische Phänomen

¹ Rudolf Bultmann, Jesus, Berlin 1926.

besteht darin, so viel können wir hier schon sagen, daß das un-aufhebbare Bösessein des Menschen aufgedeckt wird. Darum weil der Mensch un-aufhebbar böse ist und doch nicht darin verharren kann, darum gibt es das Problem der Ethik, und von daher will es verstanden werden, soll es recht verstanden werden.

2. Mein Selbst und ich selbst

Um dieses Phänomen des „Du Sollst“-Sinnes der ethischen Forderung noch deutlicher zu machen, muß ich auf eine Änderung in dem grundsätzlichen Verständnis der Ethik hinweisen, die sich ergibt, wenn man auf dieses Phänomen des „Du Sollst“ aufmerksam geworden ist.

Das ethische Problem kann seinen Ort haben in dem Verhältnis des Menschen zur Natur oder im Verhältnis der Menschen zueinander. Beide Male hat es eine von Grund auf andere Art. Und es ist von äußerster Wichtigkeit, ob man für die Auffassung des Ethischen, die man hat, die Art, wie es in dem Verhältnis des Menschen zur Natur vorkommt, konstitutiv sein läßt, oder die andere Art. Tut man das erste, dann wird man das ethische Problem, so wie es im Verhältnis der Menschen zueinander vorkommt, nur für einen Sonderfall der ersten Art halten, und man wird es dabei in seiner besonderen ethischen Struktur auch nicht zu Gesicht bekommen. Tut man das zweite, so ist die Folge die umgekehrte. Das unter uns übliche Verständnis der Ethik ist so, daß man sie aus dem Verhältnis des Menschen zum Natürlichen versteht. Man versteht dann, so definiert z.B. Wilhelm Herrmann, „unter Sittlichkeit ein Verhalten, worin das menschliche Leben seine von der Natur gegebene Art überwindet und eine höhere Stufe des Lebens durch seine eigene Tätigkeit gewinnen will“¹. Das ethische Problem ist danach die Selbstbehauptung des menschlichen Lebens gegenüber der Natur, und zwar in dem Sinne, daß der Natur, den von dorthin den Menschen bestimmenden Trieben und Leidenschaften die innere Selbständigkeit und Freiheit menschlich-geistigen Lebens abgewonnen wird. Bei dieser Auffassung ist die sittliche Selbständigkeit, das selbst, das ethisch zur Ständigkeit, zu einem festen Stand oder Stehen kommen soll, und zwar zu einem Auf-sich-selbst-Stehen, auf die Natur hin gerichtet; es hat seine Art, seinen Sinn durch seinen Gegensatz gegen die Natur. Die Natur, die hier als Gegensatz, als Gegenspieler des

¹ Ethik, 4. Aufl.; Tübingen 1909, S. 15.

ethischen Selbst verstanden wird, ist das, was jeweils durch ein anderes bestimmt ist, was nicht durch sich selbst, nicht in Selbstständigkeit das ist, was es ist. Das Selbst dagegen, das zur Natur im Gegensatz steht und durch diesen Gegensatz seinen Sinn erhält, ist das, was nicht durch ein anderes, sondern allein durch sich selbst bestimmt ist, was aus sich selbst ist, was es ist, und nicht aus etwas anderem, nicht von einem andern her.

Diese Auffassung des Ethischen als die Selbstbehauptung des menschlichen Lebens gegenüber der Natur ist wohl diejenige, die in der Theorie vom Ethischen, so wie sie in der abendländischen Geschichte ausgearbeitet worden ist, den weitesten Raum einnimmt. Sie ist eng verbunden mit dem grundsätzlichen Individualismus, der die meisten ethischen Theorien beherrscht, und sie hat ihren Ursprung in der griechischen Philosophie, so wie sie sich vor allem seit Sokrates entwickelt hat.

Man bekommt bei dieser Auffassung das ethische Problem, so wie es in dem Verhältnis der Menschen zueinander vorkommt, gar nicht zu Gesicht; man kann es auf diese Weise gar nicht zu Gesicht bekommen. Denn es läßt sich nicht auf jenes ethische Problem reduzieren, so wie es im Verhältnis des Menschen zur Natur gegeben ist. Es ist wesentlich anderer Art. Man kann von diesem Ausgangspunkt aus nur die mittelbaren, die uneigentlichen Beziehungen der Menschen zueinander erfassen, aber niemals die unmittelbaren, die eigentlichen. Uneigentliche Beziehungen zwischen Menschen, das sind die, die vermittelt sind durch ein Mittleres, ein Drittes, was zwischen den Menschen steht, mit dem jeder von seiner Seite aus zu tun hat, an dem sie gemeinsam, sei es in gleicher oder sei es in ungleicher Weise, interessiert sind. Das sind die tausendfachen Beziehungen zwischen den Menschen, die alle zusammen dasjenige ausmachen, was wir Kultur nennen. Aber in allen diesen Beziehungen haben die Menschen nicht unmittelbar, nicht ohne ein Mittleres, also nicht direkt, nicht eigentlich miteinander zu tun. Nicht rein als Du und Ich, nicht unbedingt, sondern immer nur bedingt, nämlich als Träger oder Verwalter oder Interessenten an Werten oder Idealen oder was es sonst sei unter den tausendfachen Dingen, die Menschen ebenso miteinander verbinden wie voneinander trennen. Im Grunde sind das aber gar keine Beziehungen zu anderen Menschen, sondern es sind Beziehungen zu den Dingen. Und ihre etwaige ethische Rele-

vanz sucht man in der Beziehung des Menschen zu sich selbst, eben in jener Selbständigkeit, in der Freiheit gegenüber der Natur und ihren Trieben und Bindungen. Und erst von hier aus versteht man dann die Beziehung zu den Menschen. Man ist dabei der Meinung, daß diese Beziehungen ganz von selbst in Ordnung kommen, wenn man nur auf beiden Seiten jene Selbständigkeit gewinnt. Im Grunde heißt das nichts anderes, als daß man sich gegenseitig in einer noblen Weise aus dem Wege gehen soll. Was ist denn anderes als dies gesagt, freilich mit schöneren Worten, durch die man sich ja aber nicht täuschen zu lassen braucht, wenn z.B. Althaus sagt, die „grundlegende Norm der Gemeinschaft ist die der Achtung; sie gründet sich in dem Bewußtsein um die Selbständigkeit und Unantastbarkeit der Persönlichkeit und Lebenssphäre des andern“¹.

Zur eigentlichen Beziehung der Menschen zueinander kommt es hier gar nicht. Denn diese kann immer nur unmittelbar sein. Sie durchstößt alle diese vermittelnden Dinge. Und wo es um sie geht, da wird erkannt, daß es eine Selbständigkeit und Unantastbarkeit – und zwar auch nur eine sehr relative – der Persönlichkeit und Lebenssphäre des anderen nur in bezug auf die Dinge gibt, aber nicht in der Beziehung zum andern Menschen. Denn diese Beziehung heißt Hörigkeit. Die unmittelbare, die eigentliche Beziehung zwischen den Menschen verstehen, das heißt verstehen, was es bedeutet, daß Menschen einander gehören. Denn nur indem sie einander gehören, indem sie – dieser Ausdruck macht noch deutlicher, was gemeint ist – einander hörig sind, haben Menschen eigentlich mit Menschen zu tun. Sonst haben sie immer nur mit den Dingen zu tun, die zwischen ihnen sind, oder aber, was noch schlimmer ist, es hat jeder nur mit sich zu tun.

Dieser Satz, daß Menschen nur so miteinander zu tun haben, daß nur so Gemeinschaft zwischen ihnen ist, daß sie einander hörig sind, ist das Zentrum dessen, was ich hier auszuführen habe. Denn alles, was über Ethik gesagt werden kann, kann nichts anderes sein als eine Explikation dieses Satzes. Wir setzen uns mit dieser Behauptung in Widerspruch zu so gut wie allem, was heute über die Ethik gesagt wird. Denn fast alles, was heute über die Ethik gesagt wird, ist eine Explikation des Satzes, daß der Mensch frei ist und daß es echte Gemeinschaft zwischen Menschen nur aus der Frei-

¹ Grundriß der Ethik, Erlangen 1931, S. 72.

heit geben kann. Man sage nicht, erst beide Sätze zusammen ergäben das Problem der Ethik. Denn Hörigkeit sei nicht Hörigkeit zwischen Menschen, wenn sie nicht in Freiheit geschähe. Das ist richtig und nicht richtig. Aber ob richtig oder nicht richtig, die Freiheit, von der dann zu sprechen sein wird, ist eine von Grund auf andere Freiheit als die, die in den unter uns üblichen Auffassungen der Ethik gemeint ist. Es ist eine Freiheit, die allein und nur aus der Hörigkeit zu verstehen ist. Und von der darum auch erst zu sprechen möglich ist, wenn diese Hörigkeit und mit ihr die eigentliche Beziehung der Menschen zueinander sichtbar gemacht ist.

Wir sagten vorhin, das Problem der Ethik habe seinen Grund darin, daß der Mensch unaufhebbar böse sei und daß er darin doch nicht verharren könne. Erst wenn das verstanden ist in bezug auf das Hörigsein der Menschen und die in ihm gegebene unmittelbare Beziehung der Menschen auseinander, erst dann haben wir das eigentliche Problem der Ethik zu Gesicht bekommen.

Man versteht die eigentlichen, unmittelbaren Beziehungen nicht, wenn man an dem Verständnis des Menschen festhält, das der unter uns üblichen Auffassung der Ethik zugrunde liegt. Das Verständnis des Menschen entscheidet sich daran, wie sein Personsein verstanden wird. Personsein, das heißt um sich selbst wissen, und zwar verantwortlich um sich selbst wissen, das heißt so, daß ich als ich selbst zu verantworten habe, wie ich bin und was ich tue. Nach der unter uns üblichen Auffassung ist der Mensch dieser selbst, um den er als Person seiend weiß, aus sich selbst und vor sich selbst. Denn er wird dieser selbst, er wird Person, indem er die kausalen Bindungen des natürlichen Lebens überwindet und so Seine Selbstständigkeit erringt. Er ist nicht Person, insofern er Natur ist. Denn da ist er gebunden und bestimmt von etwas anderem her, was auch seinerseits nicht Person, sondern Natur ist. Er kann da nicht verantwortlich um sich selbst wissen; denn er ist da noch nicht er selbst. Nur insofern er sich von diesen Bindungen frei, insofern er sich ihnen gegenüber selbständig macht, ist er Person und weiß er verantwortlich um sich selbst.

Das entspricht der Auffassung vom Ethischen, von der wir vorhin sprachen und nach der das Ethische aus dem Verhältnis des Menschen zur Natur zu verstehen ist. Zweifellos ist mit dieser

Selbständigkeit gegenüber der Natur und dem aus der natürlichen, kausalen Abhängigkeit sich lösenden Bei-sich-sein oder Zu-sich-kommen des menschlichen Lebens Wichtiges und Unaufgebbares für das menschliche Leben ausgesagt. Es könnte sonst wohl auch nicht die große Rolle in der geistigen Geschichte der Menschheit, in Philosophie und Ethik, spielen, die es bis auf den heutigen Tag spielt. Die Bedeutung der Unabhängigkeit des Menschen gegenüber der Natur ist so wichtig, daß man sagen kann, es sei nicht möglich, den „Du sollst“-Sinn einer ethischen Forderung zu vernehmen, ohne daß diese Unabhängigkeit gewollt wird. Andererseits kann einer den höchsten Grad dieser Unabhängigkeit erreicht haben, etwa so, daß er ganz und gar von seiner Pflicht bestimmt ist, und er wird darum doch nicht das „Du sollst“ vernehmen. Ja, es kann sein, daß er sich gerade durch sein angespanntes Pflichtgefühl davor schützt, das „Du sollst“ zu vernehmen. Denn die gewissenhafteste Pflichterfüllung braucht den Pharisäismus nicht auszuschließen. Und der Pharisäer in jeglicher Form ist es vor allem, der trotz, ja gerade wegen seiner Moral dem „Du sollst“ gegenüber taub ist.

Man muß sich klarmachen, daß der Mensch überhaupt nicht ohne diese Forderung ist; besser daß er nicht ohne den Willen zu dieser Unabhängigkeit ist. Dieser Wille gehört zum Lebenswillen des Menschen. So gewiß der Mensch leben will, so gewiß will er auch die Unabhängigkeit von dem natürlichen Leben, seinem chaotischen Treiben. Er will diese Unabhängigkeit immer auf andere Weise, in anderer Richtung. Seine Richtung bekommt dieser Wille zur „Freiheit“ je von dem Zweck her, den der Mensch seinem Tun gesetzt hat. Auch der Verbrecher, also auch der, der Böses tut, muß diese Unabhängigkeit wollen, wenn ihm sein verbrecherisches Unternehmen glücken soll. Und je größer das Böse ist, das er will, um so größer ist auch die disziplinierte Unabhängigkeit von den Trieben des natürlichen Lebens, die er wollen muß, um das Böse zu erreichen, das er sich vorgesetzt hat. Es ist also sehr die Frage, ob diese Unabhängigkeit des Menschen gegenüber der Natur das für das Verständnis des Ethischen Entscheidende ist, ob sie – so kann ich auch sagen – das eigentliche ethische Phänomen ist, ob sie also das Ethische zu eigen hat oder ob sie nicht erst aus dem Verhältnis der Menschen zueinander ihre ethische Relevanz erhält und, abgesehen von diesem Verhältnis, nur eine geistig-technische Angelegenheit ist. Dann wäre aber

auch das Person-sein und das Selbst, um das man in der Selbstständigkeit gegenüber der Natur weiß, gar nicht das eigentliche ethische Person-sein, und man wüßte, indem man um dieses Selbst weiß, noch gar nicht um sich selbst.

Wenn ich in der Selbstständigkeit gegenüber der Natur verantwortlich um mich selbst weiß, so ist niemand anders da, dem ich verantwortlich sein könnte, als ich: ich wäre dann mir dafür „verantwortlich“, daß ich mein Selbst gegenüber den natürlichen Bindungen behaupte. Im Verhältnis zu einem anderen Menschen Person sein und also ihm gegenüber verantwortlich um sich selbst wissen, kann aber nicht wohl etwas anderes heißen, als sich selbst dem Andern verantwortlich wissen. Hier bin ich nicht mir verantwortlich für mein Selbst. Sondern hier bin ich dem Andern verantwortlich für mich selbst. Das ist beide Male ein völlig anderer Begriff des Selbst. Es sind schon sprachlich zwei verschiedene Worte: jenes Selbst ist Neutrum, ist sächlichen Geschlechts; das andere ist männlich oder weiblich. Für jenes Selbst, das in der Selbstständigkeit gegenüber der Natur gemeint ist, bin ich mir „verantwortlich“. Das heißt ich verfüge darüber; es gehört mir; es ist mein Selbst. Für das Selbst, richtiger muß ich sagen: für den Selbst, der ich einem anderen Menschen gegenüber bin, bin ich diesem Menschen gegenüber verantwortlich: als dieser selbst bin ich ihm verantwortlich. Das heißt aber, als dieser selbst; bin ich meiner Verfügung entnommen; ich gehöre nicht mir, sondern ich gehöre dem, dem ich verantwortlich bin; als dieser selbst bin ich dem Andern hörig, und ich bin ihm dafür verantwortlich, in welcher Weise ich ihm hörig bin.

Auch dieser Begriff der Verantwortlichkeit ist ein anderer als der, den wir für gewöhnlich gebrauchen. Dieser hat seinen Platz im Verhältnis des Menschen zur Natur. Hier ist der Mensch für sich, er soll für sich sein, er soll sich von dem Gegenüber, das ihn bindet, freimachen; er soll aus sich, aus freier Selbstbestimmung heraus der sein, der er ist und was er ist. Spricht man hier von Verantwortung, so kann sie nicht dem Gegenüber gelten, sondern nur dem, der verantwortlich ist: er ist sich verantwortlich. Aber das scheint mir ein durchaus uneigentliches, übertragenes Reden von Verantwortung zu sein. Übertragen nämlich aus einem Verhältnis, in dem es Verantwortung gibt, auf ein anderes, in dem es so etwas nicht gibt, gar nicht geben kann. Denn Verantwortung fordert ein Verhältnis

von zweien: einem, der verantwortlich ist, und einem anderen, dem er verantwortlich ist. Fallen die zwei zusammen, so hört Verantwortung auf zu sein, was sie ist. Was Verantwortung in ihrem eigentlichen, nicht übertragenen Sinn ist, versteht man nur, wenn man sich klarmacht, daß sie ihren Platz nicht im Verhältnis des Menschen zur Natur hat, sondern im Verhältnis der Menschen zueinander. Von daher muß sie denn auch verstanden werden. Wird sie anders verstanden, dann verhindert gerade sie das Verständnis echter Gemeinschaft zwischen den Menschen. Denn man versteht dann das eigentliche Sein des Menschen als ein Für-sich-sein; man meint dann den tiefsten Sinn des menschlichen Seins in seiner Selbstbehauptung gegenüber der Natur suchen zu müssen. Und man wird sich vergebens bemühen, von da aus menschliche Gemeinschaft zu begründen. Jede von dort aus versuchte Begründung wird aber nur zu ihrer Zerstörung beitragen.

Wird Verantwortung, wie es nicht anders möglich ist, aus dem Verhältnis der Menschen zueinander verstanden, und zwar autochthon und nicht übertragen, dann ist die notwendige Folge, daß der Mensch, der sich verantwortlich weiß, sein Sein nicht als ein Für-sich- und Aus-sich-sein versteht, sondern als ein Vom-andern-her-sein. Wer sich einem Andern im echten, eigentlichen Sinn verantwortlich weiß, weiß um sich als einen, der von dem Andern her der selbst ist, der er ist.

In diese Verantwortung kann ich mich darum auch nicht aus freiwilligem Entschluß, das heißt nicht als der, der ich aus und vor mir bin, begeben. Sondern in dieser Verantwortung finde ich mich als der selbst, der ich bin, vor; ich bin in ihr als dieser Selbst wesenhaft und ursprünglich. Denn dieser selbst, der ich bin, bin ich vor dem Andern und von ihm her, nicht vor mir und von mir her. Ich bin darum auch nicht mir verantwortlich in dieser Bindung. Etwa dafür, daß ich in sie eintrete und sie in einer bestimmten Weise gestalte. Verstünde ich die Verantwortung auf diese Weise, dann verstünde ich sie nicht mehr als die Verantwortung meiner selbst. Ich hätte sie dann übertragen auf das Verhältnis, das ich zu meinem Selbst habe, und hätte mich damit gerade der eigentlichen Verantwortung entzogen.

Vielleicht wird das, was es hier zu erkennen gilt, noch deutlicher, wenn man sich klarmacht, daß dasjenige, wofür ich bei diesem eigentlichen, nicht übertragenen Verhältnis der Verantwortung verant-

wortlich bin, nicht mein Selbst ist, in dem ich mir gegenständlich werde, also nicht das, worüber ich verfüge, nicht das Objekt meines Verfügens, sondern ich selbst, der ich verfüge. Anders ausgedrückt: ich schulde in der echten Verantwortung dem Andern nicht dies oder das, auch nicht nur ein so oder so bestimmtes Verhalten, nicht nur mein Selbst, sondern nicht mehr und nicht weniger als mich selbst. Setze ich an Stelle dieses selbst, der ich bin, mein Selbst, das ich habe, so bin ich dem Andern nicht mehr im echten Sinn verantwortlich. Ich vorenthalte ihm dann gerade das, was ich ihm schulde; ich entziehe mich dann der Verantwortung, die freilich dadurch nicht aufhört. Denn sowenig ich aufhören kann, ich selbst zu sein, ebensowenig kann ich aufhören, je dem Andern verantwortlich zu sein.

Wir sagten vorhin, Person sein, das heißt verantwortlich um sich selbst wissen. Wer im echten Sinn der Verantwortung verantwortlich um sich selbst weiß, weiß sich selbst je dem Andern verantwortlich; er weiß um sich selbst als um einen, der je vom Andern her er selbst ist. Das heißt, er weiß um sich als um einen, der je dem Andern hörig ist. Dieses Wissen ist, das ergibt sich wohl ohne weiteres aus dem bisher Ausgeführten, nicht dasselbe Wissen wie das, was wir meinen, wenn wir vom Wissen um einen Gegenstand, um einen Baum oder ein Naturgesetz oder auch um einen Menschen, der uns gegenständlich ist, sprechen. In diesem Wissen bemächtigen wir uns des Gegenstandes. In jenem Wissen dagegen, das das wissende Hörigsein ist und in dem man um sich und um den Andern weiß, dem man hörig ist, weiß man nicht um sich und um den Andern als um Gegenstände, und man bemächtigt sich ihrer nicht. Es ist auch nicht das Wissen darum, daß man hörig ist, wo ja das Hörigsein der Gegenstand des Wissens wäre. Sondern es ist das sich-hörig-wissen. Es ist ein im Existieren, und zwar in dem Dem-Andern-hörig-sein sich vollziehendes Wissen. Das will sagen: ich weiß da nicht um mich als um den, der ich für mich bin, und ich weiß da nicht um den Andern als um den, der er für sich ist. Sondern ich weiß da um mich als um den, der ich von dem Andern her bin, und ich weiß um den Andern als um den, der er für mich ist. Erst indem ich so um mich weiß, weiß ich um mich als Person, weiß ich – so kann ich auch sagen – um mich selbst, der ich bin, und weiß ich um den Andern als Person, als den selbst, der er ist. Alles andere Wissen um mich und um den Andern ist nur ein Wissen

um das Selbst, das ich habe. Es ist nur ein Wissen um mich, insofern ich mir gegenständlich bin. Aber es ist nicht das Wissen um den, der weiß. Es ist darum gar nicht eigentlich ein Wissen um mich, sondern nur um das, was irgendwie zu mir „gehört“. Es ist kein Wissen um mich, durch das ich identifiziert werde als der, der ich selbst bin. sondern ich, der weiß, kann mich immer noch auf irgendeine Weise unterscheiden von dem, um den ich weiß, von meinem Selbst. Und solange das der Fall ist, weiß ich noch nicht eigentlich um mich. Nur indem ich mich in dem eben angegebenen Sinn verantwortlich und das heißt hörig weiß, weiß ich um mich selbst. Nur in diesem Wissen bin ich identifiziert als der selbst, der ich bin.

Erst wo einer in diesem Sinn um sich selbst weiß, weiß er auch um die unmittelbare, die eigentliche Beziehung zum andern Menschen. Er weiß dann eben um sich selbst in der eigentlichen Beziehung zum Andern.

In dieser Beziehung hat das eigentliche ethische Phänomen seinen Platz. Als den, der in einer solchen Beziehung zum Andern um sich weiß, trifft den Menschen die ethische Forderung in ihrem „Du Sollst“-Sinn. sie trifft ihn dann als den selbst, der er ist, und nicht nur in bezug auf das Selbst, das er hat. Er selbst ist durch sie gefordert und nicht nur sein Selbst.

Es liegt unendlich viel daran, daß diese beiden Selbst nicht miteinander verwechselt werden. Der wichtigste Unterschied – wenn ich das wiederholen darf – ist der, daß ich mir in dem Selbst, über das ich verfüge, gegenständlich bin, während ich mir als der selbst, der ich bin, nie gegenständlich sein kann. Jenes Selbst – nämlich des Selbst, das ich habe – bin ich mächtig; dieses Selbst dagegen, der ich bin, kann ich nie mächtig sein. Jenes Selbst meint mich, insofern ich Objekt meines Verfügens bin; es meint darum im Grund nicht mich selbst, sondern es meint nur das, was irgendwie zu mir gehört meinen Leib, meine Sinne, meine Glieder, meine Vernunft, meine Individualität, mein Temperament usw. Dieses Selbst dagegen meint mich selbst, der ich Subjekt des Verfügens bin. Und worauf es uns bei dieser Untersuchung vor allem ankommt, ist, zu zeigen, daß man das ethische Problem in seinem eigentlichen Kern nicht erfaßt, wenn man es nur bezieht auf jenes Selbst, über

das der Mensch verfügt, und wenn man es sich in der im übrigen freilich außerordentlich wichtigen Frage erschöpfen läßt, in welcher Weise der Mensch über sich selbst oder sagen wir nun richtiger: über sein Selbst verfügen Soll. Man erfaßt nur dann das ethische Problem in seinem Grund – der freilich, wie wir sehen werden, für den Menschen ein Abgrund ist –, wenn man es auf den Menschen selbst bezieht, der er ist und der seiner nicht mächtig, sondern der hörig ist.

3. Die Geschichtlichkeit des Ethischen

In seiner kurzen, aber außerordentlich tiefgrabenden Ethik führt Wilhelm Herrmann in einem Paragraphen, den er überschrieben hat „Die Wirklichkeit des sittlichen Denkens in der menschlichen Geschichte“, aus, daß man die Wirklichkeit des sittlichen Lebens nicht in der menschlichen Natur, sondern in der Geschichte des Menschen suchen müsse. Unter Geschichte versteht er nicht etwa nur die individuelle Geschichte des einzelnen Menschen, nicht das, was man die geschichtliche Entwicklung eines Menschen nennen könnte. Sondern er versteht darunter das Zusammenleben der Menschen, in dem sie aneinander gebunden und auseinander angewiesen sind und ohne das es menschliches Leben und nun gar Geschichte gar nicht gibt. Er sagt, daß wir uns selbst sittlich verstehen lernen, indem wir von anderen Menschen erzogen werden: „Wüßten wir nicht davon, was es heißt, durch die geistige Kraft von Menschen, die sich unser annehmen, gehoben und erzogen zu werden, so würde uns das schärfste Denken nicht zum geringsten Verständnis des sittlichen verhelfen.“ Wie muß solche Erziehung beschaffen sein, damit ich mich durch sie ethisch verstehen lerne? Herrmann führt in der Antwort auf diese Frage aus, daß nicht irgendein Befehl, möge er noch so laut und drohend sein, im Menschen zu einer ethischen Forderung werde, „worin sich eigenes Wollen ausspricht oder dem wir von Herzen zustimmen“. Das, was hier entscheidend ist, bezeichnet Herrmann mit dem Begriff der Autorität. Echte Autorität und echte Unterwerfung unter eine Autorität trage immer das Bewußtsein des diese Autorität begründenden Rechtes in sich. Das Bewußtsein von dem Rechte einer Autorität nennt Herrmann Vertrauen. Also nur dann, wenn ein Mensch mir Vertrauen abgewinnt, kann er mir zur Autorität werden und kann er mir dazu verhelfen, daß ich mich selbst ethisch verstehe. Herrmann erläutert auch noch des genaueren, wie

dieses Vertrauen beschaffen ist, aus dem, wie er behauptet, „immer neu das wahrhaft menschliche sich selbst von der Natur abgrenzende Leben oder die Geschichte entsteht“. Dieses Vertrauen entstehe nur Menschen gegenüber, bei denen wir innere Selbständigkeit voraussetzen. Das heißt also, dieses Vertrauen setzt voraus, daß der Mensch, zu dem man es hegt, und zwar darum hegt, weil es von ihm in uns geweckt ist, sich selbst ethisch versteht. Sich selbst ethisch verstehen, das heißt nach Herrmann, sich unter der Forderung nach innerer Selbständigkeit stehend wissen. Was mit dieser inneren Selbständigkeit gemeint ist, wird später deutlich werden. Daß ein Mensch sich selbst ethisch versteht und innerlich selbständig ist, kann nicht etwa durch das, was wir durch Erfahrung von ihm wissen, bewiesen werden. Darum gründet sich dieses Vertrauen auf etwas, was seinem Begriffe nach unbeweisbar ist. „Einen Menschen achten“ – so sagt Herrmann auch statt „vertrauen“ –, „bedeutet immer, sich vor etwas in ihm beugen, was unsichtbar und unbeweisbar ist.“

Die Frage ist nun, wie wir trotz dieser Unbeweisbarkeit der sittlichen Selbständigkeit des Menschen, dem wir eben wegen dieser Selbständigkeit vertrauen, den Grund für unser Vertrauen zu ihm gewinnen. Es kann ja jeden Augenblick eine sittliche Unbeständigkeit an ihm bemerklich werden, durch die unser Vertrauen erschüttert würde. Es muß also, so meint Herrmann, das, was in dem Moment des Vertrauens in uns erwacht, auch in uns selbst begründet sein. So daß es also auch durch eine etwaige sittliche Unbeständigkeit des Menschen, dem wir vertrauen, nicht mehr zu erschüttern wäre. Indem wir dem Andern vertrauen, wollen wir in ihm, ganz unabhängig von seinem tatsächlichen Verhalten, einen innerlich unabhängigen, der Forderung der sittlichen Selbständigkeit gehorchenden Menschen sehen. Wie kommen wir dazu? Herrmann sieht den Grund hierzu darin, daß wir „in dem Moment, wo Vertrauen in uns entsteht, uns auch als aufgefordert ansehen, dieselbe Haltung einzunehmen, die uns Vertrauen einflößt“. In dem Augenblick also, wo in uns das Vertrauen zu einem Menschen entsteht, der unter der Forderung der sittlichen Selbständigkeit steht, wissen wir uns selbst unter diese Forderung gestellt. So kann Herrmann sagen, daß „nur der Mensch einem anderen vertrauen kann, der sich zugleich dazu bestimmen läßt, aufrichtig von sich selbst dasselbe zu fordern, was er in dem andern als vertrauenswürdig ansehen kann“. Wir können also

einem anderen nur dann auf die Forderung der sittlichen Selbstständigkeit hin, durch die wir ihn bestimmt glauben, vertrauen, wenn wir uns selbst durch diese Forderung bestimmt wissen, der wir im Vertrauen zu ihm begegnen. Geschieht das, dann bleibt der andere aber auch dann unter diese Forderung gestellt, wenn wir sehen müssen, daß er selbst sich dieser Forderung entzieht.

Das Vertrauen also, das nach Herrmann die persönliche Autorität, die ein anderer für mich haben kann, begründet, ist nicht nur ein Vertrauen zu diesem Menschen, sondern es ist zugleich ein Innewerden der Verbindlichkeit der Forderung, die mir in diesem Menschen begegnet und die verbindlich ist, auch abgesehen davon, ob dieser Mensch ihr gehorsam bleibt. So daß also, wie Herrmann sich ausdrückt, „aus der Unterordnung unter Menschen, die uns Autorität geworden waren, die innere Unabhängigkeit des [eigenen] sittlichen Lebens erwächst. Daraus folgt, daß in der lebendigen Sittlichkeit immer Pietät und Selbstständigkeit verbunden sein müssen“.

Ich halte diese Ausführungen von Herrmann deshalb für so wichtig, weil erstens in der Tat mit dem, was in diesem Vorgang geschieht, den Herrmann mit dem Begriff Vertrauen bezeichnet, „das menschliche Leben oder die Geschichte immer neu entsteht“, und weil es darum wirklich „den einzigen Gegenstand der Ethik bildet“. Aber dann auch, weil man sich daran, wie Herrmann diesen Vorgang versteht, den verhängnisvollen Irrtum unseres abendländischen ethischen Denkens klarmachen kann, der darin besteht, daß man meint, das Ethische habe seinen Ort in dem Verhältnis des Menschen zur Natur.

So wie Herrmann diesen Vorgang versteht, in dem der Mensch dazu kommt, sich ethisch zu verstehen, bleiben es eigentlich zwei Vorgänge. Nämlich einerseits das Vertrauen zu einem Menschen und andererseits die Erkenntnis der ethischen Forderung. Das Vertrauen entstammt der Geschichte, nämlich der Begegnung mit einem anderen Menschen. Die Erkenntnis der ethischen Forderung dagegen ist, so wie Herrmann sie beschreibt, zwar in ihrem faktischen Geschehen, in ihrer Auslösung durch die Begegnung mit dem Andern, also durch mein Vertrauen zu ihm bedingt. Aber als Erkenntnis einer Wahrheit, also in ihrer Gültigkeit, ist sie in sich selbst begründet. Das heißt, da ist sie geschichtslos, da gewinnen wir sie rein aus uns selbst.

Damit aber wäre die Geschichtlichkeit des Ethischen nicht festgehalten bzw. nicht rein erfaßt. Wir verstehen wohl, warum Herrmann trotz seiner Absicht, die Wirklichkeit des Ethischen in der Geschichte nachzuweisen, die entscheidende ethische Erkenntnis in ihrer Wahrheit doch von der Begegnung mit dem Andern unabhängig sein läßt. Er tut es, weil er zeigen will und zeigen muß, daß der Mensch in der ethischen Erkenntnis zu seiner Selbständigkeit, zu seiner Freiheit kommt. Denn ohne Selbständigkeit gibt es keine ethische Erkenntnis, gibt es kein „Du Sollst“. Der Mensch, der sich mit einem „Du Sollst“ angedredet weiß, weiß sich eben damit auch in einem bestimmten Sinn frei, er weiß sich auf seine ethische Freiheit hin angedredet. Aber indem Herrmann zeigt, daß „aus der Unterordnung unter Menschen, die uns Autorität geworden waren, die innere Unabhängigkeit des sittlichen Lebens“ und das heißt eben die sittliche Selbständigkeit erwächst, wird sie aus der Unterordnung herausgenommen, von ihr abgelöst. Die Frage ist also, ob Herrmann die Selbständigkeit, ohne die kein ethisches Selbstverständnis sein kann, richtig verstanden hat. Und dann allerdings auch, ob die Unterordnung unter den Andern, ohne die es gar nicht zum ethischen Selbstverständnis kommen kann, auf diese Weise richtig verstanden werden kann. Richtig verstanden wären beide dann, wenn sie sich gegenseitig nicht aufheben. Herrmann versteht diese Selbständigkeit als die Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Natur. Dieses Selbst aber, das seinen Sinn erhält aus seinem Gegensatz zur Natur, ist, wie wir bereits gesehen haben, geschichtslos, und es ist darum, solange man an dieser Auffassung festhält, trotz besserer Einsicht die Geschichtlichkeit des ethischen Phänomens nicht sichtbar zu machen. Die ethische Erkenntnis, so wie sie hier verstanden wird, ist die Erkenntnis des geschichtslosen Selbst und Seiner Wahrheit. Und auch die Begegnung mit dem Andern, das Vertrauen, durch das es nach der Herrmannschen Auffassung zur ethischen Selbsterkenntnis kommt, ist nicht als eine eigentlich geschichtliche Begegnung erfaßt. Wenn wir dasjenige, was Wilhelm Herrmann in seiner Analyse des Ethischen Vertrauen nennt, mit dem vergleichen, was wir in unserer Untersuchung als Vertrauen erkannt haben, dann wird deutlich, daß so, wie Herrmann das Vertrauen versteht, es nicht als unmittelbare Beziehung zwischen zwei Menschen verstanden ist. Sondern bei ihm ist es eine Beziehung, die vermittelt ist durch das gemeinsame

Interesse zweier Menschen an sittlicher Selbständigkeit und sittlicher Erkenntnis. Die sittliche Selbständigkeit, so wie sie hier verstanden wird, hat darum ihre Wirklichkeit auch nicht in dem Verhältnis dieser beiden Menschen zueinander, sondern in dem An-und-für-sich-sein des Menschen. Es kann bei Herrmanns Grundverständnis des Ethischen als des Gegensatzes des Menschen zum Natürlichen, der Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Natur auch folgerichtig gar nicht anders sein. Und es geschieht dementsprechend die sittliche Erkenntnis nicht im Verhältnis dieser beiden Menschen zueinander, sondern auch sie geschieht in dem An-und-für-sich-sein des Menschen. Sie ist nicht, so kann ich es auch ausdrücken, auf das Mit-einander-sein, das Vom-andern-her-sein gerichtet, sondern auf das An-und-für-sich-sein des Menschen.

Das Vertrauen zum Andern ist aber erst dann als geschichtliches und dementsprechend auch als ethisches Phänomen verstanden, wenn es als unmittelbares Verhältnis zwischen den Menschen verstanden ist. Denn erst dann ist es das Verhältnis meiner selbst zu dem andern Menschen selbst. Und erst, wenn es so verstanden ist, kann es wirklich, wie Herrmann das ja will und wie er es m.E. mit vollem Recht will, verstanden werden als Vorgang, „in dem immer neu das wahrhaft ... menschliche Leben oder die Geschichte entsteht“. Und nur dann kann man sagen, daß dieser Vorgang bzw. die in ihm den Menschen bewegenden Gedanken „in ihrer das Menschliche gestaltenden Kraft den einzigen Gegenstand der Ethik bilden“. Freilich wird man das nicht allein von dem Vertrauen sagen dürfen. Sondern es ist zu sagen von allen Vorgängen, die dem Vertrauen darin gleich sind, daß sich in ihnen dasjenige abspielt, was wir die unmittelbare, direkte Beziehung zwischen den Menschen genannt haben. Wir haben als Beispiele dafür neben dem Vertrauen die Liebe, den Gehorsam, das Vergeben, die Treue angeführt. Diese Aufzählung macht nicht den Anspruch der Vollzähligkeit. So wichtig es für die Ethik wäre, eine genaue Kenntnis der verschiedenen Arten dieser unmittelbaren Beziehungen zwischen Menschen zu haben, wir müssen in unserem Zusammenhang auf eine eigens darauf gerichtete Untersuchung verzichten und uns mit dem Aufzeigen des Grundsätzlichen und des Grundschemas dieser Beziehungen genügen lassen. Das Grundschema besteht darin, daß in dieser Beziehung die Menschen als die selbst, die sie sind, aufeinander bezogen sind. Und zwar in

der Weise, daß ich je vom Andern her der selbst bin, der ich bin. Und nur in dieser Beziehung kann ich um mich selbst wissen, der ich bin; nur in dieser Beziehung kommt es zum ethischen Selbstverständnis; nur in ihr gibt es ein Vernehmen des „Du sollst“-Sinnes einer ethischen Forderung. Meint man dagegen, es gäbe auch auf andere Weise ein Vernehmen des „Du sollst“, man könne auch außerhalb dieser Beziehung unter einem „Du sollst“ stehen, so verwechselt man die Forderung des „Du sollst“ mit der völlig anderen Forderung des „Man tut das und das“.

So wie Herrmann das Vertrauen versteht, kann er, wie wir schon sahen, die ethische Erkenntnis und deren Wahrheit nicht in dem Vertrauen zum Andern begründet sein lassen. Sondern er muß nach einem das Vertrauen erst begründenden, genauer, das Vertrauen fordernden Gesetz suchen. Er findet dieses Gesetz in der Tatsache, daß zwischen den Menschen kein Vertrauen möglich wäre, wenn im Menschen nicht „ein von den Umständen unabhängiger, also auf einen allgemeingültigen Zweck gerichteter Wille vorhanden wäre“. Dieser „Wille hat immer den Charakter des Gehorsams“. Denn „ein in seiner Richtung unveränderliches Wollen steht in Widerspruch mit den Neigungen, in denen jeder aus seinem Naturtrieb heraus sich den wechselnden Umständen anzupassen sucht“. Ein solches „Wollen, das die Ansprüche des Selbsterhaltungstriebes zum Schweigen bringt, die sich doch nicht ausrotten lassen, ist offenbar ein Gehorchen“. Das heißt, der Mensch, „dessen Naturtrieb nicht zu vertilgen ist, beugt sich vor der Macht eines im Denken erfaßten Allgemeingültigen“. Dieses Allgemeingültige ist ein Gebot, das den menschlichen Willen bestimmt. Und dieses Gebot „bildet in der Macht über uns, die sich in unserm Gehorsam darstellt, den Grund alles sittlichen Verhaltens“. Man nennt es darum, so sagt Herrmann, das sittliche Gesetz. Und in der Anerkennung dieses Gesetzes liegt „der Grund für die Tatsache, daß wir uns mit anderen Menschen in wahrhaftigem Vertrauen zusammenfinden“. Wird dieses Gesetz nicht anerkannt, so kann es auch kein Vertrauen zwischen Menschen geben. Denn wo man annehmen muß – und das muß man, wo dieses Gesetz nicht anerkannt wird –, daß „wir uns in unserm Verhalten nur durch unser nach den Umständen wechselndes Begehren leiten lassen“, da kann es nur Mißtrauen zwischen den Menschen geben. Wir würden innerlich geschieden bleiben, „wenn

wir nicht voneinander die Überzeugung hätten, daß jeder für sich ohne Hintergedanken schließlich derselben unbedingten Forderung gehorcht. Das sittliche Gesetz hat deshalb zunächst den Sinn, daß unser Wollen trotz seiner individuellen Art eine Form gewinnen soll, von der wir einsehen können, daß sie von dieser individuellen Art gänzlich unabhängig ist, und daß wir darin mit jedem Wesen, das einen vernünftigen Willen hat, einig sein können“. Diese „Form“ des Wollens muß darum als eine alle vernünftigen Wesen umfassende Ordnung gedacht werden können. Kant habe darum in seinem kategorischen Imperativ den Inhalt des sittlichen Gesetzes richtig so formuliert „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“

Herrmann geht dann auf den Einwand ein, daß einem so allgemein formulierten Gesetz der Inhalt fehle. Es sage einem ja gar nicht, was gut sei und getan werden solle. Es sei damit höchstens ein Gesichtspunkt angegeben, nach dem immer wieder die verschiedenen möglichen Handlungsweisen zu beurteilen seien, um die richtige zu finden. Aber dieser Einwand komme, so entgegnet Herrmann, aus dem Irrtum, als ob der Gegenstand des sittlichen Wollens jemals in einer abgeschlossenen Anschauung gegeben sein könne. Das Wissen um das höchste Gut sei uns doch einmal verschlossen. Darum könnten wir und müßten wir danach fragen, was je unsere sittliche Aufgabe sei. Die bestimmte Antwort, die wir darauf finden, passe freilich immer nur für einen bestimmten Moment. Trotzdem müsse uns das sittliche Gesetz etwas vorschreiben, was wir jederzeit in derselben Weise befolgen sollen. Denn es solle ja dem Wollen eine unveränderliche Richtung geben und so ein sittliches Verhalten von Fall zu Fall begründen. Freilich könne das nicht durch einen bestimmten Gegenstand geschehen, auf den das Wollen gerichtet würde. Denn die sittlichen Aufgaben wechseln und damit auch die Gegenstände, auf die der sittliche Wille gerichtet ist. Die Unabänderlichkeit der Richtung des Wollens könne nur im Wollen selbst begründet sein. Und diese unbedingt geforderte Festigkeit des Wollens liege in seiner Übereinstimmung mit sich selbst. „Der lebendige Wille ist nur dann mit sich selbst einig, wenn er es dahin zu bringen sucht, daß die gegenwärtige Art seines Wollens über alle Zukunft reicht und die Billigung jedes vernünftigen Willens verdient.“ Danach bedeutet also „das sittliche Gesetz nicht eine Satzung, die sich erledigen

läßt, sondern eine Methode des Handelns, die auf immer neue Aufgaben führt. Jeder Mensch verhält sich nur dann sittlich, wenn er nach dem Gesichtspunkt, der in jener Formel ausgedrückt ist, das, was er tun soll, selbst findet und sich vorschreibt“. Denn das wirklich sittliche Gebot sei immer eine Forderung, die der Mensch selbst an sich stellt. Es könne uns darum auch niemand anders als wir selbst die Frage nach dem Inhalt des sittlich Notwendigen beantworten. „Kein anderer, weder Gott noch Mensch kann uns sagen, was die unbedingte Forderung gebietet, die der letzte Grund unteres sittlichen Verhaltens sein muß. Denn jeder Gedanke, den wir nicht selbst erzeugen, ist unserm Innersten fremd.“

Herrmann meint dann weiter: der Sinn des sittlichen Gesetzes werde in demjenigen offenbar, was durch seine Herrschaft in den Menschen gewirkt werde. Das sei ein Doppeltes. Nämlich erstens wahrhaftige, geistige Gemeinschaft unter den Menschen. Durch Neigungen und Triebe werden sie ebensosehr getrennt wie verbunden. Wissen sie sich aber alle einer unbedingten Forderung unterworfen und müssen sie zugleich den Inhalt dieser Forderung durch die Kraft desselben Denkens erzeugen, dann kommen sie zu völliger geistiger Einigung. Und zweitens werde durch die Herrschaft des Gesetzes die wahrhaftige Selbständigkeit des einzelnen Menschen gewirkt. Als Inhalt des sittlichen Gesetzes werden demgemäß diese beiden Forderungen deutlich: „Wir sollen unbedingt wahrhaftige, geistige Gemeinschaft mit andern wollen, und wir sollen dadurch selbst innerlich selbständig werden.“

Herrmann kommt hier alles darauf an, zu zeigen, daß das sittliche Gesetz keine fremde Satzung ist, sondern daß es nur die Gesetzlichkeit unseres eigenen Willens ist; daß es nichts anderes ist als dasjenige, was der menschliche Wille selbst will, wenn er nur mit sich einig ist. Es soll keine Satzung sein, die sich mit diesem oder jenem Werk erledigen läßt, sondern eine Methode, besser: ein Weg des Handelns, der zu immer neuen Aufgaben führt. Es soll die Übereinstimmung des Wollens mit sich selbst sein. Diese Übereinstimmung wäre dann erreicht, wenn der Wille durch nichts, was nicht er selbst ist, bestimmt wäre, das heißt wenn er, wie Herrmann sich ausdrückt, innerlich selbständig wäre.

Was aber geschieht, wenn der Wille nicht innerlich selbständig ist? Wenn das, was sein sollte, nicht ist? Wenn der Wille entgegen

der Forderung des Gesetzes durch etwas, was nicht er selbst ist, bestimmt ist? Dann ist das, was das Gesetz fordert, nicht mehr eben dasselbe wie das, was der Wille will. Denn das Gesetz fordert ja, was der mit sich einige, das heißt durch nichts Fremdes bestimmte Wille will. Der durch ein Fremdes bestimmte Wille will aber etwas anderes. Wie kann nach den Herrmannschen Voraussetzungen dann, wenn das Gesetz mit dem Willen des Menschen in Widerspruch tritt, das Gesetz noch sittliches Gesetz sein, so wie Herrmann dieses versteht? Wenn denn, wie Herrmann ja ausdrücklich sagt, das sittliche Gesetz keine fremde Satzung sein darf? Für den Willen, der durch ein Fremdes bestimmt ist, muß das sittliche Gesetz ja aber eine fremde Satzung sein. Es ist darum von dem sittlichen Gesetz, so wie Herrmann es versteht, zu sagen, daß es für den Willen, der seiner bedarf, das heißt der von einem Fremden bestimmt ist, noch nicht sittliches Gesetz ist, weil es eben eine fremde, diesem von einem Fremden bestimmten Willen von außen kommende Forderung ist.

Und andererseits, wenn der Wille mit sich selbst in Übereinstimmung ist, wenn er durch nichts, was nicht er selbst ist, bestimmt ist; wenn also schon da ist, was das Gesetz fordert, dann ist dieses kein Gesetz mehr, sondern es ist mit ihm nur der sittlich gute Wille beschrieben. Der Sinn dieses Gesetzes ist also nicht ein „Du sollst“, sondern ein „Ich will“. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß es für den sittlich guten Menschen ein Gesetz im eigentlichen Sinn gar nicht gibt. Und unter der Voraussetzung, daß der Mensch gut ist, bedarf man ja auch nicht der Ethik. Es gibt da gar nicht im Ernst das „Du sollst“, sondern in der Tat nur das „Ich will“.

Das trifft aber die ganze Auffassung des Ethischen als des Gegensatzes des menschlichen Lebens, des Geistes gegen die Natur. Hier ist ja die Voraussetzung, daß der Mensch, insofern er Geist ist bzw. insofern der Geist in ihm herrscht, gut ist; daß er aber, insofern die Natur in ihm herrscht, böse ist. Diese Herrschaft des natürlichen Lebens wird aber nie so groß, so absolut gedacht, daß der Geist dadurch getötet oder ganz beherrscht werden könnte. Denn dann würde der Mensch nach dieser Auffassung ja aufhören, Mensch zu sein. Jedenfalls könnte man ihn dann nicht mehr verantwortlich machen für das, was er tut. Man betrachtet darum einen Menschen, von dem man urteilen muß, daß er der Herrschaft über die Natur auf irgendeine Weise ganz verlustig gegangen ist, gar nicht unter

ethischem Gesichtspunkt. Das heißt ja aber, daß das, was bei dieser Auffassung des Ethischen als das Böse verstanden wird, ethisch neutral wird, wenn es sich wirklich als böse erweist, wenn es also wirkliche Gewalt über den Menschen erlangt, so daß er sich seiner nicht mehr erwehren kann. Das aber bedeutet, daß diese Auffassung des Ethischen das Böse gar nicht ernst nehmen kann. Das sittlich Gute ist für sie das Menschsein und das sittlich Böse das Noch-nicht-ganz-Mensch-sein. Und Menschsein heißt hier: über sich, insofern man Natur ist, also nicht oder noch nicht eigentlich Mensch ist, Gewalt haben. Der Mensch als solcher ist nach dieser Auffassung eigentlich nie wirklich böse, sondern er hat nur mit dem Bösen zu tun. Bekommt das Böse wirklich Gewalt über ihn, so ist er eben kein Mensch mehr. Er wird dann zu einem naturhaften Wesen, das keiner sittlichen Verantwortung mehr fähig ist. Der Mensch als solcher ist nach dieser Auffassung grundsätzlich gut. Solange der Mensch überhaupt noch Mensch ist, solange er also auf das Sittliche hin angeredet wird, wird vorausgesetzt, daß er gut ist; er wird, indem er auf das Sittliche hin angeredet wird, auf das in ihm Vorhandene und in seiner Verfügung stehende Gute hin angeredet. Und das Problem der Ethik ist hier nur, daß der an und für sich gute Mensch diese seine sittliche Güte auch der Natur gegenüber durchsetzt und bewährt. Man will ihm durch Aufzeigung dieses Zieles dazu verhelfen, daß er seinen ihm ursprünglichen Willen zum Guten behauptet. Daß der Mensch aber als Mensch, daß er, insofern er Geist ist, daß der Mensch selbst, in seinem Menschentum, böse ist, dieser Gedanke wird entweder als völlig unsinnig beiseitegeschoben oder aber gesetzt den Fall, man wollte ihn denken, so kann man es doch nicht, wenn man an dieser Auffassung des Ethischen festhält. So kann Wilhelm Herrmann z.B. sagen, die Grundform des Bösen sei die träge Lust am Natürlichen. Dann aber wäre der Mensch eben nicht böse, insofern er eigentlich Mensch ist, nämlich in seiner Überlegenheit über das Natürliche, sondern er wäre nur böse, insofern er noch nicht ganz und gar, noch nicht eigentlich Mensch ist. Ethik hat aber nur Sinn unter der Voraussetzung, daß der Mensch nicht gut ist.

Trotz seiner bedeutenden These, daß man die Wirklichkeit des sittlichen Lebens in der menschlichen Geschichte suchen müsse, dringt

Herrmann nicht zur Geschichtlichkeit des ethischen Phänomens durch, weil er die Selbständigkeit, ohne die es kein „Du Sollst“ gibt, als Selbstbehauptung gegenüber der Natur versteht. Jener These geschieht aber erst dann Gerechtigkeit, wenn das selbst, um das es sich bei der ethischen Selbständigkeit des Menschen handelt, nicht aus dem Gegensatz zur Natur verstanden wird, sondern aus dem Vom-Andern-her-sein des Menschen. Als der selbst, der ich bin, und um den ich ethisch weiß, habe ich meine Selbständigkeit von dem Andern her, vor dem oder von dem her seiend ich um mich selbst weiß. Vor ihm stehe ich als der selbst, der ich bin: das heißt hier Selbständigkeit.

Selbständigkeit kann hier freilich nie Selbstbehauptung heißen. Wohl ist zu dieser Selbständigkeit jene Selbstbehauptung gegenüber der Natur erforderlich. Aber sie ist noch nicht die Selbständigkeit, von der hier gesprochen werden muß. Diese Selbständigkeit ist auch nicht durch solche Selbstbehauptung zu gewinnen. Doch das nur nebenbei. Jetzt liegt uns vor allem daran, die Selbständigkeit, ohne die es freilich kein ethisches Selbstverständnis gibt, zu Gesicht zu bekommen. Sie kann nicht bedeuten, daß ich mich selbst dem Andern gegenüber behaupte. Wohl aber hat sie den Sinn der Freiheit. Aber auch bei diesem Begriff der Freiheit ist zu bedenken, daß sie ihren Platz nicht hat in dem Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern in dem Verhältnis des Menschen zum Menschen. Das ist dann beide Male ein ganz verschiedener Begriff von Freiheit. Jene ist wesentlich ein Freisein von etwas, nämlich von den Bindungen durch die Triebe des natürlichen Lebens. Diese ist wesentlich ein Freisein zu oder für etwas, nämlich für den Andern, vor dem ich selbst bin. Jene zerreißt die Bindungen, mit denen die Natur den Menschen gefangen hält. Diese dagegen erfüllt die Bindung, in der ich an den Andern gebunden bin, und in der ich als der selbst, der ich bin, von allem Anfang an, wesenhaft verantwortlich gebunden bin. Von allem Anfang an und wesenhaft verantwortlich, das bedeutet, daß ich mich nicht irgendwann, aus freiem Entschluß und aus eigener Verfügung über mich in diese Verantwortung begeben; ich bin nicht mir verantwortlich in dieser Bindung und für diese Bindung an den Andern. sondern ich bin als ich selbst dem Andern verantwortlich. Mein „ich selbst sein“ ist nichts anderes als mein „dem Andern verantwortlich sein“. Ich bin ihm in Verantwortung hörig. Und dieses

dem Andern in Verantwortung hörig sein ist mein Frei-sein. Denn in Verantwortung sein, das heißt frei sein. Ich bin dem Andern verantwortlich für mich. Nämlich dafür, ob ich ihm hörig bin in der Weise der Liebe oder des Hasses, des Vertrauens oder des Mißtrauens, des Gehorsams oder des Ungehorsams usw.

Ich kann einem Andern nur in Verantwortung und das heißt nur in Freiheit hörig sein. Sonst würde ich ihm wie eine Sache gehören oder, besser, wie eine Sache in seinem Besitz sein. Als Mensch aber kann ich nicht im Besitz eines anderen Menschen sein, ohne daß wir beide, er und ich, in unserm Menschentum zerstört werden.

Die Freiheit also, von der wir hier sprechen und die wir als die ethische Selbständigkeit verstehen, und ebenso die ihr entsprechende Unfreiheit haben ihren Sinn allein aus der Hörigkeit, aus der verantwortlichen Gebundenheit an den andern Menschen. Sie ist sozusagen eingeschlossen von dieser Hörigkeit. Sie geschieht in ihr. Es läßt sich von dieser Freiheit sagen, was ich an anderer Stelle von der Wahrheit und vom Guten sage: sie hat ihren Ort nicht in dem An-und-für-sich-sein des Menschen, sondern in seinem Für- oder Gegen-den-Andern-sein. Sie ist nicht ein An-und-für-sich-frei-sein, sondern sie ist das Für-den-Andern-frei- oder -unfrei-sein; sie geschieht je zwischen den Menschen; sie geschieht im Vertrauen oder im Mißtrauen, in der Liebe oder im Haß, in der Treue oder in der Untreue usw.

Diese Selbständigkeit ist also nicht möglich ohne die Hörigkeit, und umgekehrt. Derjenige, der in dem angegebenen Sinne selbständig ist, ist es darum, weil er in dem bezeichneten Sinne hörig ist. Und er kann in diesem Sinne nur hörig sein, wenn er selbständig ist.

Wir hätten also hier die Selbständigkeit und die Abhängigkeit bzw. Hörigkeit, die beide zusammen das Phänomen des Ethischen ausmachen, so verstanden, wie sie verstanden werden müssen, wenn in ihnen das Phänomen des Ethischen verstanden sein soll. Nämlich so, daß sie sich gegenseitig nicht aufheben.

Von hier aus ist dann auch die Frage zu beantworten, wer es denn eigentlich ist, der die ethische Forderung an den Menschen stellt; wer es ist, der ihn so anredet. Redet er selbst sich in diesem „Du Sollst“ an oder tut es der Andere? Steigt das Ethische aus der Tiefe seines Wesens herauf oder kommt es von außen an ihn heran?

Wenn es richtig ist, daß das Vernehmen des „Du Sollst“ nur möglich ist in der unmittelbaren Beziehung zwischen Menschen, die wir als Hörigkeit bezeichneten, und wenn das Vernehmen des „Du Sollst“ eben das Gewahrwerden dieser Hörigkeit ist, dann ist es keine Alternative, wenn man fragt rede ich mich selbst an in dem „Du Sollst“ oder redet mich der Andere so an? Denn als der, der so angedredet wird und der sich so angedredet weiß, bin ich ja nicht ohne den Anderen. Als der, der sich in der Weise eines „Du Sollst“ angedredet weiß, weiß ich ja gerade um mich als den, der als der selbst, der er ist, dem Anderen hörig ist. Und so gewiß der, der einem Andern hörig ist und der um seine Hörigkeit weiß, in allem, was von ihm in seiner Hörigkeit gefordert wird, die Stimme, den Anspruch dessen hört, dem er hörig ist – übrigens auch dann, wenn er aus eigener Überlegung diesen Anspruch in bezug auf die Dinge, die im Mittel zwischen ihm und dem Andern sind, expliziert –, ebenso gewiß weiß er auch, wenn er die Forderung des „Du Sollst“ vernimmt, daß ihm diese Forderung gesagt wird von dem her, von dem her er dieser selbst ist, der in dem „Du Sollst“ angedredet wird.

Ich sage mit Absicht, er weiß, daß sie ihm von dem Andern her gesagt wird, und sage nicht einfach, daß sie ihm von dem Andern gesagt wird. Und ich könnte dementsprechend auch nicht – was ja nach dem eben Ausgeführten dasselbe wäre – sagen: daß er selbst sie sich sagt; sondern ich müßte sagen, daß sie ihm von ihm selbst her gesagt wird. Denn der, der das „Du Sollst“ vernimmt, ist ja einer, der sich seinem Vom-Andern-her-sein widersetzt. Er ist ja er selbst in der Weise des Widerspruches. Und zwar ist das, wie wir gleich sehen werden, ein Widerspruch gegen die Wahrheit seiner selbst. Und insofern er das „Du Sollst“ vernimmt, steht er mitten inne zwischen der Wahrheit seiner selbst und der Lüge seiner selbst; er steht mitten im Widerspruch zwischen der Wahrheit und der Lüge, wie er mitten im Widerspruch, im Kampf des Guten und des Nicht-Guten steht, nämlich zwischen seinem Vom-Andern-her-sein und seinem Wider-den-Andern-sein. Von hier aus, aus diesem Widerspruch und Kampf kommt die ethische Forderung in ihrem eigentlichen ethischen Sinn, nämlich als die Forderung des „Du Sollst“.

4. Der Wahrheitsanspruch der ethischen Forderung

Eine ethische Forderung unterscheidet sich von einer anderen Forderung, etwa der der Nützlichkeit, dadurch, daß sie den Menschen selbst und nicht dies oder das, nicht Dinge meint. Und auch wenn sie ein bestimmtes Tun meint, das auf Dinge gerichtet ist, so meint sie dieses Tun nicht, insofern es durch die Dinge bestimmt ist und unter dem Gesetz der Dinge steht, sondern sie meint den Menschen selbst, der dies oder das tut. Und die Gültigkeit, die Wahrheit einer ethischen Forderung gründet sich darin, daß sie den Menschen selbst meint. Ihre Wahrheit ist die Wahrheit des Menschen selbst. Darum ist denn auch die entscheidende Frage der Ethik die nach der Wahrheit des Menschen selbst. Daran, ob eine Ethik diese Frage richtig beantwortet, entscheidet es sich, ob sie wahr oder unwahr ist.

Man wird einen ganz verschiedenen Begriff der Wahrheit haben, je nachdem ob man meint, daß das Ethische seinen Platz in dem Geschehen zwischen den Menschen, in den unmittelbaren Beziehungen der Menschen zueinander hat, oder aber in dem Verhältnis des Menschen der Natur gegenüber. In diesem Fall ist die Wahrheit, auf die die ethische Forderung Anspruch macht und auf die sie ihre Gültigkeit gründet, die Wahrheit des An-und-für-sich-Seins. Dann ist der Mensch in Wahrheit er selbst, der gegenüber der Natur und seinem Bedingt- und Gebundensein durch die Natur seine Selbständigkeit, sein An-und-für-sich-sein durchsetzt.

Die Wahrheit, die diesem An-und-für-sich-sein, die dem Streben nach Freiheit von der Natur, nach Herrschaft über die Natur zukommt und auf die dieses Streben und die ihm entsprechende ethische Forderung Anspruch macht, ist zeitlos und ungeschichtlich. Genau wie das Selbst, das sich der Natur gegenüber selbständig machen will, seinen Sinn aus dem Gegensatz gegen die Natur bekommt und, da die Natur das schlechthin Geschichtslose, das ohne Geschichte Vergängliche ist, als das geschichtslos Unvergängliche verstanden wird, genau ebenso ist es mit der dieser Selbständigkeit zugeordneten Wahrheit. Wenn man meint, in dem Gegensatz des Geistes zur Natur, in der Selbständigkeit des Menschen der Natur gegenüber, also in Seinem An-und-für-sich-sein, bestehe das eigentliche Wesen des Menschen, in ihr offenbare sich die Wahrheit des Menschen, in ihr werde sein wahres Selbst Wirklichkeit, dann wird man diese ge-

schichtslose Wahrheit des An-und-für-sich-seins für die Wahrheit schlechthin halten. Und man wird meinen, alles, was irgend Anspruch auf Wahrheit macht, müsse sich vor dieser an und für sich seienden, geschichtslosen Wahrheit verantworten. Und eine ethische Forderung wird dann wahr und darum gültig sein, wenn sie das Sein und Tun des Menschen an der Idee des an-und-für-sich-seienden Menschen, an der Wahrheit des An-und-für-sich-seins normiert. Es liegt in diesem Fall der ethischen Forderung ein Bild des wahren Menschen, des Menschen, wie er sein soll, zugrunde, und der Sinn der ethischen Forderung ist, zur Verwirklichung dieses wahren Menschen aufzufordern. Meint man dagegen, daß das Ethische seinen Ort in dem Geschehen zwischen den Menschen, in den unmittelbaren Beziehungen der Menschen zueinander hat, dann ist auch die Wahrheit, auf die die ethische Forderung Anspruch macht, nicht die Wahrheit des An-und-für-sich-Seins, sondern es ist die Wahrheit, die in dem Mit-einandersein der Menschen geschieht. Es ist die Wahrheit des Menschen selbst, der er ist je vom Andern her. Das heißt es ist die geschichtliche Wahrheit. Es gilt von diesem Begriff der Wahrheit, was H. v. Soden (in einer Marburger Rektoratsrede „Was ist Wahrheit?“ 1927) über den Wahrheitsbegriff des Alten Testaments gesagt hat, daß er nämlich charakterisiert sei einerseits durch seine zeitliche Gerichtetheit und andererseits durch seinen spezifischen geschichtlichen Charakter¹. Oder noch deutlicher Bultmann²: „Wahrheit im Alten Testament ist etwas, was sich im zeitlich-geschichtlichen Miteinander vollzieht im Verhalten von Sachen zu Personen, aber vor allem im Verhalten von Menschen zu Menschen, von Gott zu Mensch und von Mensch zu Gott. Es vollzieht sich in der Treue und Aufrichtigkeit, die einer dem andern erweist, indem er seine Erwartung erfüllt; es vollzieht sich ebenso in dem geltenden Anspruch des menschlichen Rechtspruches wie der göttlichen Forderung.“ „Die Wahrheit ist also nicht irgendwo ‚da‘; sei es im einzelnen Satz, der seinem Gehalt nach wahr wäre, noch auch schlechthin als ‚die Wahrheit‘, die – in einer ideellen Welt – an sich bestünde, auffindbar und betrachtbar wäre.“ Auch bei dieser Wahrheit handelt es sich um den Menschen selbst. Aber nun nicht in dem Sinn, daß diese Wahrheit das wahre Bild des Menschen selbst

¹ A.a.O. S. 14.

² „Untersuchungen zum Johannesevangelium“ in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 27. Band, S. 121f.

wäre, nach dem er sein Verhalten zum Andern einrichten soll¹. sondern als der, der mit dem Andern ist, der von ihm her ist, bin ich in Wahrheit ich selbst; in meinem Je-vom-Andern-her-sein geschieht diese Wahrheit bzw. geschieht sie nicht. Dann aber geschieht sie als Lüge. Dieser Wahrheit kann ich nicht anders innewerden, als indem sie geschieht. Um sie wissen heißt nichts anderes, als um mich selbst wissen als um den Je-vom-Andern-her-Seienden. Man hat mit dieser Frage noch nicht zu tun, wenn man sie stellen wollte in Absehung davon, daß je ich ich selbst bin. Man würde dann zwar auch nach der Wahrheit des Menschen fragen, aber in dem Sinn, daß man wissen wollte, wer und was dieses allgemeine Wesen Mensch ist. Diese Frage wird dadurch beantwortet werden können, daß man diese Größe „Mensch“ nach allen Seiten erforscht, so wie man anderes erforscht. Und auch dann, wenn das Ergebnis dieser Untersuchung wäre, daß der Mensch ein Wesen ist, das verantwortlich um sich selbst weiß, das Person ist, so wäre die Wahrheit des Menschen, sagen wir genauer: die Wahrheit über den Menschen, die man da gefunden hätte, nicht die Wahrheit des Menschen selbst. Ich kann diese Frage, die danach fragt, was dieses allgemeine Wesen „Mensch“ in Wahrheit ist, stellen unter Absehung davon, daß ich selbst ein Mensch bin. Ich selbst stehe dann gar nicht in Frage. Bei der Frage nach der Wahrheit des Menschen selbst dagegen, die die entscheidende Frage der Ethik ist, ist nach meiner eigenen Wahrheit gefragt. Nach meiner eigenen Wahrheit nicht in dem Sinn, daß gefragt wäre, was nun nach der Erforschung des allgemeinen Wesens „Mensch“ noch über dieses besondere Individuum zu sagen ist. sondern es ist nach der Wahrheit meines Selbstseins gefragt. Diese Frage geht auf mich selbst. Ich selbst werde da gefragt nach mir selbst. Und nur wenn ich diese Frage in diesem Sinn als an mich selbst gerichtet vernehme, verstehe ich sie in ihrem Sinn. Ihr Sinn ist nicht – ich sagte es schon –, daß sie mich fragt, was das ist: der Mensch selbst. Sondern ich werde gefragt, ob ich in Wahrheit ich selbst bin. Und auch das nicht in dem Sinn, daß ich mich, falls ich es nicht wäre, nun zu einem wahren Selbst umgestalten oder mein wahres Selbst herstellen oder verwirklichen soll. Sondern ihr Sinn ist lediglich, daß ich Antwort geben soll, ob ich in Wahrheit ich selbst bin oder nicht.

¹ Vgl. Bultmann a.a.O. S. 132: „Wahrheit bezeichnet nicht eine Beschaffenheit, die ‚hergestellt‘ werden kann.“

Daß Wahrheit hier nicht den Sinn des „Herzustellenden“ oder zu Verwirklichenden hat, wird am deutlichsten daran, daß ich nicht nur dann in Wahrheit ich selbst bin, wenn ich im Gehorsam, in Vertrauen, Treue, Liebe je vom Andern her bin, ihm hörig bin, sondern auch dann, wenn ich ihm in Ungehorsam, Untreue, Haß hörig bin. Freilich wenn ich auf diese Weise ich selbst bin, dann werde ich mich, aus noch anzugebenden Gründen, nicht so ohne weiteres zu der Wahrheit meiner selbst bekennen; ich werde ihr widersprechen, sie leugnen und werde dann in der Lüge, das heißt im Widerspruch zur Wahrheit meiner selbst, ich selbst sein. Der Wahrheit widersprechen, die Wahrheit leugnen heißt, das, was wahr ist, nicht für wahr haben wollen, und an seiner Stelle etwas anderes als wahr ausgeben. Wenn ich die Wahrheit meiner selbst leugne, so setze ich an ihre Stelle die angebliche Wahrheit meines selbst, über das ich verfüge.

Die Wahrheit meiner selbst ist es, die mir im „Du Sollst“-Sinn einer ethischen Forderung gesagt wird. sie ist nicht die Wahrheit, die von mir erst noch realisiert werden soll. Sie ist darum nicht die Wahrheit eines Ideals, das mir in einem „Du Sollst“ „aufleuchtet“. Eine solche ideale Wahrheit ist ja immer die Wahrheit des An-und-für-sich-seins des Menschen. sondern die Wahrheit, die mir im „Du sollst“ gesagt wird, geschieht immer schon. Und aus diesem Geschehen der Wahrheit ergeht an mich die Forderung des „Du sollst“. Daß diese Wahrheit geschieht, trotz meines Widerspruches und meiner Lüge, und daß ich durch und in ihrem Geschehen ich selbst bin, das ist es, was mir im Vernehmen des „Du sollst“ offenbar wird. Und zwar nicht als eine an und für sich Seiende Wahrheit, sondern in meinem Selbstsein; darin nämlich, daß ich, indem ich das „Du sollst“ vernehme, um mich selbst weiß, der ich in Wahrheit bin. Zugleich aber wird mir darin offenbar, daß ich mich dieser Wahrheit, durch deren Geschehen ich ich selbst bin, widersetze, daß ich also in der Lüge bin. Die Wahrheit hört darum nicht auf zu geschehen. Denn ich kann nicht aufhören ich selbst zu sein, und insofern geschieht die Wahrheit, und sie ist durch gar nichts, was ich auch tun mag, aufzuheben. Wohl aber kann ich aufhören, um mich selbst zu wissen, der ich in Wahrheit bin. Und das heißt: ich kann aufhören um mich selbst zu wissen als um den, der ich selbst je vom Andern her bin. Und ich kann ich selbst sein wollen aus mir

selbst. Wer lügt, wer die Wahrheit leugnet und etwas anderes als wahr ausgibt, will er selbst sein aus sich selbst. Jede Lüge bedeutet die Aufrichtung der Selbstherrlichkeit. Auch dann, wenn ich in der Lüge ich selbst bin, geschieht also die Wahrheit meines Selbstseins je vom Andern her. Aber diese Wahrheit wird dann durch die Lüge verdeckt, geleugnet. Und weil Lüge Wahrheit leugnet, setzt sie das Geschehen der Wahrheit immer voraus. Das ist das Schauerliche der Lüge, daß sie aus sich leben will, sie will ja Wahrheit sein, aber gerade weil sie nicht sein will, was sie ist, nämlich Lüge – wenn sie es sein wollte, würde sie ja aufhören zu sein –, gerade darum kann sie nicht aus sich leben, sondern nur aus der Wahrheit; sie kann nicht sein und sie kann nicht nicht sein.

Die Wahrheit, auf die die Forderung des „Du sollst“ Anspruch macht, ist die Wahrheit meiner selbst. Indem ich die Forderung „Du sollst“ vernehme, wird mir meine eigene Wahrheit offenbar: wie ich in Wahrheit bin. Und zwar so, daß ich mich mit dem, dessen Wahrheit da ans Licht kommt, identifizieren muß. So daß ich mich also, wenn ich mich dieser Identifikation widersetze, meiner eigenen Wahrheit widersetze: ich will dann nicht der sein, der ich bin. Widersetze ich mich dieser Identifizierung, höre ich nicht auf das „Du sollst“ und bekenne ich mich nicht zu der Wahrheit, die mir in ihm gesagt wird, so tue ich es um den Preis, daß ich der Unwahrheit, der Lüge verfallende bzw. daß ich ihr verfallen bleibe. Und zwar so, daß ich wissentlich und willentlich der Lüge, der Heuchelei verfallende.

Der Wahrheitsanspruch des „Du sollst“ ist also ein unbedingter. Es ist nicht der Anspruch auf eine abgeleitete Wahrheit. Die Wahrheit, auf die es für sich Anspruch macht, ist nicht die eines ethischen Gutes oder einer Norm. Ob der Anspruch des „Du sollst“ wahr ist und zu Recht besteht, das ist nicht dadurch bedingt, daß etwas anderes wahr ist. Seinem Wahrheitsanspruch gegenüber gibt es keine Berufungsinstanz.

Es geht bei dieser Forderung um mich selbst, darum, daß ich ich selbst bin. Ginge es bei ihr nicht um das Sein meiner selbst, ginge es in ihr darum, daß ich dies oder das täte, so könnte sie freilich nicht unbedingt wahr sein. Denn wo getan wird oder getan werden soll, da soll etwas getan werden; da ist darum ein Zweck, ein Ziel, ein Ideal, ein Wert, eine Norm, auf die hin getan wird. Und ob die

Forderung, dies oder das zu tun, zu Recht ergeht, ob sie wahr ist, das kann sich nie unmittelbar aus der Forderung selbst ergeben, sondern das ergibt sich immer nur aus der Wahrheit des Zwecks oder Ideals, auf das hin getan wird und das durch dieses Tun verwirklicht werden soll.

5. Die Schuld

Eben dasselbe, was von der Wahrheit gilt, auf die die ethische Forderung Anspruch macht, gilt auch von dem Guten bzw. Nicht-Guten, das in dem „Du sollst“ geboten oder verboten wird. Nämlich daß es nicht ein an und für sich Gutes ist, sondern es ist ein Gutes, das sein Wesen darin hat, daß es zwischen den Menschen geschieht. Denn auch das Gute, das in dem „Du sollst“ gefordert wird, muß dort gesucht werden, wo das ethische Phänomen seinen Platz hat. Und das heißt in dem Mit-einander-sein der Menschen, in ihrem Von-einander-her-sein.

Ich muß hier auf eine merkwürdige Zweideutigkeit in dem Begriff des Guten aufmerksam machen, die sich übrigens auch in dem Begriff der Wahrheit, so wie wir sie bei innerer Untersuchung verstanden haben, bemerkbar gemacht hat.

Ich sagte im vorigen Abschnitt von der Wahrheit, die mir im „Du sollst“ offenbar wird, daß sie nicht eine Wahrheit sei, die sein soll, sondern die ist. Besser: die immer schon geschieht. Nur weil sie immer schon geschieht, kann es für mich überhaupt zur Frage nach der Wahrheit kommen. Andererseits muß man sagen: der Sinn des „Du sollst“ ist doch, daß diese Wahrheit nun geschehen soll. Das heißt, Voraussetzung des „Du sollst“ ist, daß diese Wahrheit in irgendeinem Sinne nicht geschieht, und das „Du sollst“ fordert darum, sie nun geschehen zu lassen. Ich Sage, daß sie in irgendeinem Sinne nicht geschieht. Das setzt voraus, daß sie in einem anderen Sinne doch geschieht. Was heißt das?

Die Wahrheit, von der wir hier sprechen, ist die Wahrheit meiner selbst, meines Selbstseins, die darin besteht, daß ich ich selbst je vom Andern her bin. Ich kann nicht aufhören ich selbst zu sein, und insofern geschieht diese Wahrheit, und sie ist durch gar nichts, was ich auch tun mag, aufzuheben. Wohl aber kann ich aufhören, um mich selbst zu wissen als um den, der ich selbst bin je vom Andern her. Und ich kann ich selbst sein wollen aus mir. Auch dann geschieht die

Wahrheit meines Selbstseins: ich bin, trotz meines anderen Wollens und meines anderen Selbstverständnisses, weiter ich selbst nicht aus mir, sondern je vom Andern her. Aber die Wahrheit meines Selbstseins ist dann verdeckt. Jedoch nicht nur das. Sie ist nicht nur verdeckt, sondern es wird an ihre Stelle eine andere Wahrheit gesetzt. Wie ist das möglich? Gibt es denn zwei Wahrheiten? Nein, es gibt immer nur eine Wahrheit. Wenn einer beklagt wird, er habe gestohlen, und er behauptet, er habe nicht gestohlen, dann kann natürlich nicht beides wahr sein. Sondern nur entweder die Anklage oder die Behauptung des Angeklagten, er sei unschuldig. Leugnet der Angeklagte zu Unrecht die Tat, so verdeckt er die Wahrheit durch eine Lüge. Diese Lüge aber gibt er als Wahrheit aus. Das heißt, er setzt an Stelle der Wahrheit eine „andere“, eine angebliche Wahrheit. Eine Lüge ist immer eine angebliche Wahrheit; sie macht den Anspruch, Wahrheit zu sein.

Ich sagte vorhin: auch wenn ich ich selbst sein wollte aus mir, geschehe trotzdem die Wahrheit meines Selbstseins, daß ich nämlich ich selbst bin nicht aus mir, sondern je vom Andern her. Aber es werde dann an Stelle der Wahrheit meines Selbstseins eine „andere“ Wahrheit gesetzt, nämlich die, daß ich ich selbst sei aus mir. Diese „andere“ Wahrheit ist also eine angebliche Wahrheit und das heißt eine Lüge. Diese Lüge aber setzt voraus, daß die Wahrheit geschieht. Aber zugleich ist durch das Geschehen der Lüge bedingt, daß die Wahrheit in einem bestimmten Sinne nicht geschieht. Darüber, in welchem bestimmten Sinne die Wahrheit nicht geschieht, gleich mehr. Lüge ist immer nur möglich im Kampf mit der Wahrheit. Wo nicht Wahrheit ist, kann es auch keine Lüge geben. Kann es dagegen auch Wahrheit dort geben, wo keine Lüge ist? Hier stoßen wir auf jene merkwürdige Dialektik in dem Begriff der Wahrheit, die darin besteht, daß man allerdings sagen muß: ja, Wahrheit gibt es auch dort, wo keine Lüge ist. Darum ist das Geschehen der Wahrheit Voraussetzung für das Geschehen der Lüge. Andererseits bekommen wir die Wahrheit aber nur zu Gesicht, wo sie im Kampf mit der Lüge ist. Wir kennen sie nur im Vernehmen der ethischen Forderung, im Vernehmen des „Du sollst“. Aber hier und gerade hier, wo wir sie also im Vernehmen des „Du sollst“ kennen als im Kampf liegend mit der Lüge, wo wir sie nur als die kennen, der durch die Lüge widersprochen wird, wird sie erkannt als die Voraussetzung für das

Geschehen der Lüge. Denn wenn ich im Vernehmen des „Du sollst“ die Wahrheit erkenne und erkenne, wie ihr die Lüge widerspricht, wenn ich also im Vernehmen des „Du sollst“ um den Kampf zwischen Wahrheit und Lüge weiß, so erkenne ich, wie eben die Lüge die Wahrheit als die Voraussetzung ihrer selbst ansieht. Die Lüge kann ja, wenn sie Lüge sein will, also wenn sie wirklich lügen will, gar nicht Lüge sein wollen. sondern sie muß sich als Wahrheit ausgeben. Ich könnte auch sagen: Lüge hat gar keine eigene Existenz; sie darf sie gar nicht haben wollen, wenn sie nicht sich selbst preisgeben will. Lüge hat immer nur eine geraubte Existenz, und zwar raubt sie sich die Existenz von der Wahrheit.

In welchem Sinn nun ist durch das Geschehen der Lüge bedingt, daß die Wahrheit in einem bestimmten Sinne nicht geschieht? Nun gerade, wenn wir begriffen haben, daß alles Geschehen ein Geschehen der Wahrheit ist, so daß also sogar die Lüge nicht sein kann, wenn sie nicht den Anspruch macht, Wahrheit zu sein – gerade dann muß es ja deutlich sein, daß die Lüge, indem sie der Wahrheit widerspricht, aber zugleich die Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, das Geschehen der Wahrheit hindert. Wohl geschieht die Wahrheit auch in der Lüge, aber sie geschieht, solange die Lüge herrscht und sie sich als Wahrheit behauptet, nicht als Wahrheit, sondern als Lüge. Und so geht die Forderung, daß ich wahr sein soll, darauf, daß ich nicht lügen soll. Und wenn wir vorhin sagten, das „Du sollst“ fordere, daß die Wahrheit geschehen soll, so heißt das lediglich, daß die Lüge nicht mehr geschehen soll.

Genau ebenso ist es mit dem Guten. Das Gute, von dem wir Sprechen, nämlich das Gute, das in dem „Du Sollst“ gefordert wird, ist im strengen Sinn nicht ein Gutes, das geschehen soll, deutlicher noch: das erst geschehen soll. Sondern dieses Gute geschieht immer schon. Und nur, weil es immer schon geschieht, gibt es für uns überhaupt die Frage des Nicht-Guten, des Bösen. Freilich müssen wir auch hier sagen, daß das „Du sollst“ fordert, daß dieses Gute nun geschehen soll. Voraussetzung des „Du sollst“ ist also auch hier, daß dieses Gute in irgendeinem Sinne nicht geschieht. Nur für den, der nicht gut ist, nur für den, in dessen Vom-Andern-her-sein Nicht-Gutes geschieht, gibt es das Du-sollst.

Das Gute, von dem wir hier Sprechen, ist das Gutsein meiner selbst. Es ist nicht das Gute, von dem wir sprechen, wenn wir vom

Gutes-tun reden. Dieses geschieht in den mittelbaren Beziehungen, und es ist dementsprechend gebunden an die Dinge, um die es in diesen Beziehungen geht und die diese Beziehungen vermitteln. Es ist das bedingte Gute. Jenes dagegen ist das unbedingte Gute, das in der unmittelbaren und darum unbedingten Beziehung zum Andern geschehen soll. Beides hängt natürlich zusammen, und diesen Zusammenhang zu klären, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Ethik. Aber gerade, um ihren Zusammenhang klären zu können, muß man sie zunächst voneinander unterscheiden. Das unbedingte Gute, von dem wir jetzt sprechen, heißt, daß ich selbst gut sein soll. Es geschieht in meinem Dem-Andern-hörig-sein. Denn nur als der selbst, der ich bin, bin ich je dem Andern hörig. Und so gewiß ich nicht aufhören kann, ich selbst zu sein, ebenso gewiß kann ich nicht aufhören, je dem Andern hörig zu sein. Aber wohl kann ich dem Andern hörig sein in der Weise des Hasses, des Mißtrauens, des Ungehorsams usw. Dann verstehe ich mich freilich als einen, der er selbst ist aus sich; anders ausgedrückt: ich verstehe mich dann als einen, der sich selbst gehört. Ich will dann ich selbst sein vor mir und nicht vom Andern her, nicht dem Andern gehören, sondern mir. Aber auch dann geschieht das Gute. Es geschieht insofern, als ich trotz meines Widerspruchs ich selbst bin und bleibe. Es geschieht eben darin, daß ich dem Anderen hörig bin, nun zwar in der Weise des Hasses usw. Auch hier gilt dann, was wir vorhin von der Wahrheit sagten: das Gute wird verdeckt, aber es wird nicht nur verdeckt. sondern es wird an seine Stelle ein „anderes“ Gutes gesetzt. Nämlich ein Gutes, das ich bin aus mir selbst. Es kann ja aber immer nur ein Gutes geben: entweder ist gut, daß ich je vom Andern her ich selbst bin. Oder aber es ist gut, daß ich aus mir selbst bin; entweder ist gut, daß ich je dem Andern hörig bin, oder aber es ist gut, daß ich mir selbst gehöre. Beides kann unmöglich gut sein.

Dieses „andere“ Gute ist also in Wahrheit das Nicht-Gute, das Böse. Freilich ist auch hier wie bei der Wahrheit durch das Geschehen des Bösen bedingt, daß das Gute in einem bestimmten Sinne nicht geschieht. Auch dieses Böse ist immer nur möglich im Kampf mit dem Guten. Wo es das Gute nicht gibt, kann es auch das Böse nicht geben.

Es ist mit dem Bösen, wie es mit der Lüge ist: auch das Böse setzt das Gute als die Voraussetzung seiner selbst. Das Böse kann

nicht das Böse sein wollen, sondern es muß sich auf irgendeine Weise als das Gute ausgeben. Insofern ist das Böse auch nie ohne die Lüge, und es gilt schon insofern in seinem Verhältnis zum Guten dasselbe, was wir vorhin von der Lüge und von ihrem Verhältnis zur Wahrheit gesagt haben: auch das Böse hat keine eigene Existenz; es raubt sie sich vom Guten.

In welchem bestimmten Sinn geschieht nun aber das Gute nicht? Es geschieht, um es gleich von vornherein zu sagen, in dem Sinne nicht, daß dann, wenn ich böse bin, mein Selbst-sein zur Schuld wird. Ich bin auch dann, wenn ich böse bin, wenn ich in Haß, Mißtrauen, Ungehorsam usw. gegen den Andern ich selbst von mir her sein will – ich bin auch dann, so gewiß ich bin, vom Andern her. Aber ich bin es dann in Schuld. Ich schulde mich ihm dann.

Wenn ich eine ethische Forderung in ihrem „Du sollst“-Sinn vernehme, so werde ich gewahr, daß ich dem Andern in der Weise des Ungehorsams hörig bin oder, was dasselbe heißt, daß ich vor dem Andern schuldig bin. Und zwar schulde ich ihm dann mich selbst. Auch hier kommt es wieder darauf an, sich klarzumachen, daß diese Schuld nicht dies und das betrifft, sondern mich selbst. Nicht eine solche Schuld ist gemeint, die mich in meinem Tun oder in dem Selbst, das ich habe, betrifft, sondern in meinem Sein, als der selbst, der ich bin. Was ich einem Andern schulde, gehört nicht mir, sondern dem Andern. Aber ich schulde es ihm, weil ich es ihm entwendet und mir zu eigen gemacht habe. Schulde ich ihm mich selbst, so heißt das, daß ich ihm mich selbst, der ich ihm gehöre, entwendet habe und daß ich statt dessen mir gehören will.

Schulde ich einem Andern dies oder das, schulde ich ihm also etwas, worüber ich, zum mindesten grundsätzlich, verfügen kann, so kann diese Schuld getilgt werden. Diese Schuld betrifft nicht meine Existenz, sie betrifft nicht mich selbst. Mit dieser Schuld ist nicht eine unmittelbare Beziehung gemeint. Sondern nur eine mittelbare. Sie geht darum auf dieses Mittel, durch das ich mit dem Andern in dem Verhältnis des Schuldners und des Schuldigers stehe. Schulde ich dagegen mich selbst, so betrifft diese Schuld meine Existenz, sie betrifft mich in meinem Selbst-sein. Diese Schuld ist im Gegensatz zu der eben besprochenen ein unmittelbares Verhältnis. In ihr schulde ich dem Andern mich selbst. Damit schulde ich ihm aber etwas, worüber ich nicht verfügen kann in dem Sinn, wie ich

über Dinge verfügen kann. Man könnte also sagen, diese Schuld fängt da an, wo die andere aufhört. Aber sie ist eine Schuld ganz anderer Art als jene. Sie kann nicht bedeuten, daß nun der Andere, dem ich mich schuldig bin, über mich verfügen könnte, so wie man über Dinge verfügt. Er käme ja damit auch gar nicht zu dem, was ich ihm schulde. Und wenn er über mich wie über ein Ding, das sein Eigentum ist, verfügen könnte, es bliebe ja immer eine mittelbare Beziehung zwischen uns, und nie würde daraus eine unmittelbare; nie würde dadurch die unmittelbare Beziehung, die zerstört ist, wiederhergestellt.

Wenn ich um diese Schuld weiß, so weiß ich auch, daß ich mir in Wirklichkeit nicht gehöre. Denn ich schulde mich ja ihm. Was ich aber schuldig bin, gehört nicht mir. So gehöre ich also, wenn ich um meine Schuld weiß, nicht mir; ich gehöre aber auch dem Andern nicht bzw. ich gehöre ihm in der Weise des Ungehorsams.

Wir müssen uns hier klarmachen, daß man nicht ohne weiteres aus dem Ungehorsam zum Gehorsam zurück kann. Mittelbare Beziehungen, die gestört sind, sind schon nicht ganz leicht wiederherzustellen. Je persönlicher sie sind, um so schwerer sind sie wieder in Ordnung zu bringen. Unmittelbare Beziehungen dagegen, die gestört sind, sind, wenn es überhaupt möglich ist, nur auf eine einzige Weise wieder in Ordnung zu bringen, die auf keinen Fall in der Gewalt des Schuldigen ist. Wo z.B. die Treue, und zwar die Treue im eigentlichen Sinn gebrochen worden ist und wo einer weiß, daß er des Treubruches schuldig ist, da kann er unmöglich meinen, daß der Verrat, dessen er schuldig geworden ist, dadurch wieder gutzumachen ist, daß er nun in Zukunft treu ist. Sondern er wird, wenn er wirklich um seine Schuld weiß, gar nicht anders können als des Glaubens leben, daß er dieser Schuld nie wieder ledig wird. Das hat seinen Grund darin, daß derjenige, der in dem angegebenen Sinn um seine Schuld weiß, erkennt, daß er nicht sich gehört, daß er aber auch dem Andern nicht hörig ist. Was aber bedeutet eine solche Erkenntnis für den Menschen? Sie bedeutet, daß er nicht er selbst sein kann vor sich, daß er aber auch nicht er selbst sein kann vor dem Andern, dem er schuldig ist. Wer in dem angegebenen Sinn um Schuld weiß, kann nicht mehr leben: ihm ist die Möglichkeit des Lebens genommen. Denn wenn ich nicht mehr ich selbst sein kann, dann kann ich nicht mehr leben. Er kann aber auch nicht auf-

hören, er selbst zu sein. Nicht mehr leben können, das heißt, daß einem die Zukunft genommen ist. Dem Menschen aber, der etwa um die Schuld der Untreue weiß, ist die Zukunft insofern genommen, als er nicht mehr die Möglichkeit zur Treue hat. Sie ist ihm aber auch insofern genommen, als er nicht die Möglichkeit hat, in der Untreue zu verharren. Jedenfalls nicht, insofern und solange er um seine Schuld weiß. Derjenige, der keine Zukunft mehr hat und der keine Möglichkeit hat, er selbst zu sein, hat sich selbst verloren.

Aber an wen hat er sich verloren? Das ist offenbar dieselbe Frage wie die, die wir früher schon stellten: wer es denn eigentlich ist, von dem ich im „Du follst“ angeredet werde? Ich sagte damals so viel zur Antwort auf diese Frage: der, der sich im „Du sollst“ angeredet weiß, weiß, daß ihm diese Forderung von dem Andern her gesagt wird und daß er sie von sich selbst her sagt. Denn der, der sich in einem „Du sollst“ angeredet weiß, ist ja dem Andern hörig in der Weise des Ungehorsams. Und als solcher kann er dem Andern selbst gar nicht gehören. Andererseits ist er einer, der er selbst vor sich sein will, und das heißt, der sich selbst sagen will, was ihm zu sagen ist. Aber im Vernehmen des „Du sollst“ erkennt er zugleich, daß er gar nicht vor sich er selbst ist, daß er in dieser selbstherrlichen Weise gar nicht er selbst sein kann. Darum sagte ich: die Forderung „Du Sollst“ wird ihm von ihm selbst her und von dem Andern her gesagt. Sozusagen nur aus der Gegend, wo er er selbst ist in der Hörigkeit vor dem Andern. Oder, wie wir dasselbe damals ausdrückten: der, der die Forderung des „Du sollst“ vernimmt, widersetzt sich seinem Vom-Andern-her-sein. Er ist er selbst in der Weise des Widerspruches; im Widerspruch zu seiner eigenen Wahrheit. Und so stünde der, der das „Du sollst“ vernimmt, mitten inne zwischen der Wahrheit seiner selbst und der Lüge seiner selbst; er steht mitten inne im Widerspruch der Wahrheit und der Lüge, wie er mitten inne steht im Kampf, im Widerspruch des Guten und des Bösen.

Was wir mit diesen Sätzen beschrieben haben, ist dasselbe wie das, was wir vorhin so bezeichneten, daß demjenigen, der um seine Schuld weiß, die Möglichkeit genommen sei, er selbst zu sein, und damit die Zukunft und die Möglichkeit zu leben, und daß er sich selbst verloren habe. Er hat sich verloren in den Kampf, den Wider-

spruch des Guten und des Bösen. In diesem Widerspruch kann der Mensch nicht leben.

Der Mensch kann im Guten leben. Er kann aber nicht im Bösen leben. Oder wenn, dann nur, wenn er es für das Gute ausgibt. So wie einer in der Lüge nur leben kann, wenn er sie für die Wahrheit ausgibt und solange er sie für die Wahrheit ausgeben kann; solange also die Lüge und das Böse nicht radikal als solche enthüllt sind. Sind sie als solche enthüllt, dann kann sich die Lüge nicht mehr als Wahrheit ausgeben und das Böse kann nicht mehr gut sein wollen. Dann können sie nicht mehr bestehen, dann müssen sie sich preisgeben, dann müssen sie ihre Existenz, die sie von der Wahrheit und dem Guten geraubt haben, zurückgeben, und sie verfallen dem Nichts, der Nichtigkeit, die ihr wahres Wesen ist.

Der Mensch aber, der die Forderung eines „Du sollst“ vernimmt, und der darum von seiner Schuld weiß, hat sein Leben im Guten – wir machten uns früher klar: Solange er ist, ist er er selbst, und er ist er selbst darum, weil das Gute geschieht, und es gibt kein Böses ohne das Geschehen des Guten, und darum ist dieser Mensch er selbst. Als dieser, der er selbst ist, vernimmt er das „Du sollst“. Aber dieser selbe Mensch ist böse, er ist im Bösen. Ist das Böse als das Böse, als das Nichtige enthüllt, das es ist, so kann der Mensch, der um sich selbst als einen Bösen weiß, nicht mehr leben. Er kann weder das eine noch das andere, weder leben noch nicht leben.

Jeder, der sich schuldig weiß, kennt diesen Zustand. Wie stark er empfunden wird, das hängt davon ab, in welchem Maß man sich die Schuld und das Wissen um die Schuld verdeckt, in welchem Maß es einem gelingt, von der Schuld wegzusehen. Wie denn überhaupt von dem ganzen Phänomen des Ethischen, dessen Analyse wir hier versuchen, zu sagen ist, daß es in sehr verschiedenen Graden der Klarheit in den verschiedenen Menschen und auch in ein und demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten lebendig ist. Das Maß, in dem es lebendig ist, hängt davon ab, wie rein und entschlossen einer die Forderung des „Du sollst“ vernimmt, in welchem Maß sie von der Forderung des „Man tut das und das“ absorbiert wird. Daß sie absorbiert werden kann, das liegt daran, daß dem „Man tut das und das“ das „Du sollst“ auf eine bestimmte Weise zugrunde liegt.

6. Die Macht der Nichtigkeit

An wen aber hat sich der Mensch verloren, der um seine Schuld weiß? Wir müssen hier, um eine Antwort geben zu können, den Begriff der Macht einführen. Man spricht ja, wenn man von ethischen Entscheidungen spricht, gerne von der Macht des Guten oder des Bösen. Man will damit sagen, daß das, was gut ist, ebenso wie das, was böse ist, einen bestimmten Einfluß auf den Menschen hat. Man redet dementsprechend auch von ethischen Werten. Ein Wert ist etwas, wonach der, dem es ein Wert ist, Verlangen hat. Und dasjenige, wonach ich Verlangen habe, hat Macht über mich. Oder man stellt sich das Gute als ein Ideal vor. Demjenigen, der es als ein Ideal erkannt hat, erscheint es als etwas Erstrebenswertes. Und so übt dann das Ideal auch eine Macht auf den Menschen aus. Und wenn da nun gar Menschen sind, die ein solches Ideal in ihrem Leben verwirklichen und so ein lebendiges und mahnendes Vorbild für Andere werden, dann sagt man, darin erweise sich das Gute als eine Macht über die Menschen.

In entsprechender Weise redet man auch von einer Macht des Bösen. Eine solche Macht kann nun freilich das Böse nur ausüben, weil es den Menschen auch als ein Wert erscheint, nach dem sie Verlangen haben. Alles Böse erweckt in dem Menschen irgendeine Lust. Und wenn er dieser Lust nachgibt, so wird das Böse seiner mächtig. Und was von dem Beispiel des Guten gilt, das gilt im selben oder gar in erhöhtem Maß von dem vorgelebten Bösen. Die Macht, die ein böses Beispiel auf die Menschen hat, ist in der Tat unendlich groß.

Aber wenn ich vorhin sagte, wir wollten den Begriff der Macht in unsere Untersuchung einführen, so meinte ich nicht diesen Begriff der Macht. Der landläufige Begriff der „Macht“ des Guten oder des Bösen gehört in die Sphäre des „Man tut das und das“-Sinnes der ethischen Forderung. Das ist eine – wenn ich so sagen darf – domestizierte Macht. Sie steht zu der Macht, von der wir hier sprechen wollen, etwa in dem Verhältnis, in dem der Hund zum Wolf oder die Katze zum Tiger steht. Die Macht des Guten oder Bösen, die in die Sphäre des „Du sollst“ gehört, ist eine Macht über die Menschen, der sie schlechthin hörig sind, der sie schlechtweg verfallen. Dieser Macht bin ich hörig, bin ich verfallen als der selbst, der ich bin.

Die Macht des Guten oder des Bösen, wie sie im landläufigen Sinn verstanden wird, ist im strengen Sinn gar keine Macht, der die Menschen schlechtweg, der sie selbst, die sie sind, hörig sind. Soweit sie überhaupt eine Macht ist, ist sie es nur im soziologischen Sinn. Es ist der Einfluß, den die so oder so geartete Sitte oder Konvention auf das Verhalten des Menschen hat. Und wenn man in dem herkömmlichen Sinn von der Macht des Guten und des Bösen spricht, so ist nicht eigentlich das Gute die Macht, sondern die Sitte und Konvention. Und die ist in keinem Fall eine Macht, der der Mensch sich als der selbst, der er ist, hörig wissen kann. Denn die Sitte und Konvention haben nur Macht über das Tun des Menschen. Beim Bösen ist es wohl etwas anders. Freilich was man für gewöhnlich so nennt, ist auch etwas, was mehr oder weniger einer zur Sitte gewordenen Unsitte entspricht.

Die Macht, von der wir hier sprechen müssen, gehört zum Phänomen des eigentlich Ethischen. Und wir haben ja gesehen, daß wir es dabei mit dem Sein des Menschen zu tun haben, und mit seinem Handeln erst in sekundärer Linie. Der Begriff der Macht also, von der wir hier zu sprechen haben, ist dadurch charakterisiert, daß sie des Seins des Menschen mächtig ist. Es ist eine Macht, der sich der Mensch, der um seine Schuld weiß, schlechthin hörig weiß. Hörig wissen kann ich mich nur dem gegenüber, von dem her ich bin, von dem her ich mich als der selbst, der ich bin, seiend weiß. Weiß ich mich also dieser Macht hörig, so weiß ich mich auch von ihr her als der selbst, der ich bin. Nun haben wir aber gesehen, daß derjenige, der die Forderung des „Du sollst“ vernimmt und das heißt ja dasselbe wie: der um seine Schuld weiß, um sich selbst weiß als um den, der er selbst ist; je vom Andern her. Nun kann ich aber doch, so gewiß ich ein und derselbe bin, nicht ich selbst sein sowohl von jener Macht her wie auch je von dem Andern her, dem gegenüber ich mich schuldig weiß. Wäre das nicht ein Widerspruch? Ist er aufzulösen? Wir brauchen uns nur zu erinnern, was das heißt: sich dem Andern Schuldig sein. Wir kamen zu diesem Begriff des Sich-selbst-dem-Andern-schuldig-seins, indem wir überlegten, was das heißt, daß, wenn das Böse geschieht, das Gute in einem bestimmten Sinne nicht geschieht. Es heißt, daß ich dem Andern in Schuld, das heißt so, daß ich ihm mich selbst schulde, nicht hörig bin, daß ich in Schuld nicht von ihm her bin. Und insofern ich in Schuld nicht von ihm her bin,

bin ich ich selbst von jener Macht her. In Schuld nicht vom Andern her sein, das heißt aber auch, daß ich nicht ohne weiteres wieder von ihm her sein kann. Diese Schuld kann ich nicht bezahlen. Ich bin also, wenn ich in Schuld von einem her bin, von ihm her und bin auch nicht von ihm her. Insofern ich von ihm her bin, geschieht das Gute; insofern ich nicht von ihm her bin, geschieht das Gute nicht, das heißt aber, es geschieht das Böse. Und ich habe nun mein Sein im Geschehen des Bösen.

Wer sich von dem Bösen her seiend weiß, weiß sich der Nichtigkeit verfallen. Denn das Böse weiß, eben indem es um sich als Böses weiß, daß es keine eigene Existenz hat, sondern nur die geraubte Existenz des Guten. Es weiß also, daß es selbst ein Nichts ist. Und so weiß der Mensch, der um sich als um einen bösen Menschen weiß, daß er, insofern er böse ist, nichts ist, daß er nichtig ist – deutlicher, daß er bei der Enthüllung des Bösen dem Nichts, der Nichtigkeit verfällt.

Die Nichtigkeit, von der wir hier sprechen, ist streng auf das ethische Phänomen zu beziehen und auf das, was wir bisher ausgeführt haben: sie bedeutet die Nichtigkeit, ich kann auch sagen: die Nichtmöglichkeit, die Nicht-mehr-möglichkeit meiner selbst, die sich aus der Erkenntnis meiner Schuld ergibt: ich kann weder ich selbst sein noch kann ich nicht ich selbst sein. Und die Macht, von der wir sprechen, ist die Macht, die mich in dieser Nichtigkeit meiner selbst festhält, der ich in dieser Nichtigkeit hörig bin, von der her ich ich selbst bin und von der her ich doch zugleich gerade nicht ich selbst sein kann. Und insofern ist sie die Macht des Guten und zugleich die Macht des Bösen, beides in einem zusammen.

Um dieses beides, daß ich nicht mehr ich selbst sein kann und zugleich doch nicht aufhören kann, ich selbst zu sein, auszudrücken, nennen wir diese Nichtigkeit schuldhaft: sie ist von mir verschuldet.

Die Wahrheit meiner selbst, die mir im Vernehmen des „Du sollst“ offenbar wird, ist also die schuldhafte Nichtigkeit meiner selbst. Und das Bekenntnis zu ihr ist das, was in dem „Du sollst“ von mir gefordert wird. Von hier aus erklärt es sich, daß ich mich jedenfalls nicht ohne weiteres zu dieser meiner Wahrheit bekenne und daß ich ihr widerspreche und sie leugne. Denn sich zu ihr bekennen, heißt einer selbst verschuldeten Aussichtslosigkeit und Vergeblichkeit meiner ganzen Existenz standhalten müssen. Ich sage: selbst verschuldet und

will damit ausdrücken, daß diese Aussichtslosigkeit nicht den Umständen, nicht der Welt und den Dingen entstammt, sondern daß sie die in meiner Schuld, in dem Böse-sein meiner selbst gegebene Aussichtslosigkeit ist. Durch diese Aussichtslosigkeit, diese – so sagt Luther in seiner Bibelübersetzung – „Eitelkeit“ wird mir nicht meine Existenz weggenommen, sondern sie wird mir durch sie im Gegenteil immer von neuem als aussichtslose und eitle gegeben¹.

Darin, daß diese Macht den Menschen, der um seine Schuld weiß, in der schuldhaften Nichtigkeit festhält, erweist sich, daß sie die Macht des Guten und des Bösen in einem zugleich ist. Nur, wenn das begriffen ist, ist dann auch ihre wirkliche Mächtigkeit, ihre Übermächtigkeit über den Menschen begriffen und damit, daß der Mensch ihr schlechthin hörig ist. Nur dann kann auch begriffen werden, daß das Böse nicht nur ein Negatives ist, sondern daß es positive Wirklichkeit hat. Der Mensch, der böse ist, will er selbst sein. Das Selbst-sein ist das Gute. Dieses Gute geschieht freilich einzig und allein, indem ich ich selbst bin je vom Andern her. Indem der Mensch böse ist, will er aber er selbst sein nicht vom Andern, sondern von sich selbst her, nicht in Hörigkeit, sondern in Selbstherrlichkeit. Aber – und das ist in unserem Zusammenhang das Wichtigste – wer Böses tut, der tut es, weil er er selbst sein will. Die biblische Geschichte vom Sündenfall ist dafür der prägnanteste Ausdruck. „Ihr werdet sein wie Gott“, sagt der Versucher zu den Menschen. Ihr werdet ihr selbst sein, selbständig, so wie Gott, aus euch selbst seiend, so wie Gott es ist. So wie Dostojewski Radion Raskolnikoff sagen läßt: „Für mich wollte ich erschlagen, für mich allein! ... nicht, um meiner Mutter helfen zu können, habe ich erschlagen – Unsinn! Ich habe auch nicht erschlagen, um nach der Erlangung von Mitteln und Macht ein Wohltäter der Menschheit zu werden – Unsinn! Ich habe einfach erschlagen, für mich selbst habe ich erschlagen, nur für mich allein.“ „Ich mußte damals unbedingt erfahren, ich mußte mich sobald als möglich überzeugen, ob ich ein Ungeziefer bin wie alle, oder ein Mensch? ... Bin ich nur eine zitternde Kreatur oder habe ich das Recht?“

¹ Der erschütterndste Ausdruck für das, was wir hier deutlich zu machen versuchen, sind wohl die griechischen Sagen von Sisyphos und Tantalos. Vgl. Albrecht Schaeffer, Griechische Heldensagen, neu erzählt nach den alten Quellen. Erste und zweite Folge.

Böses in dem Sinne, in dem wir hier davon sprechen, ist immer Frevel, ist immer Übermut, Hybris. Wenn denn mit diesem Wort Frevel das besagt wird, daß derjenige, der frevelt, nicht nur etwas Böses tut, was andere auch tun, daß er sich nicht nur durch schlechte Gesellschaft zu etwas Bösem verleiten läßt, ohne doch recht zu wissen, was er tut, sondern daß er sich dadurch irgendwie hervortun will, und daß er seine Überlegenheit über die allgemeinen Gesetze der Sitte und Konvention dadurch beweisen will. Wer frevelt, tut nicht nur, was „Man“ tut, er handelt nicht mit den anderen zusammen, sondern er tut seine ganz eigene Tat. Er will er selbst sein dadurch, er will seine Selbstheit dadurch beweisen. Er will nicht nur eine zitternde Kreatur sein, sondern er will zeigen, daß er aus sich das Recht hat, er selbst zu sein.

Da in dem Selbstsein das eigentliche Wesen des Menschen liegt, da man sich nur in diesem Selbstsein zu der eigentümlich gefährdeten menschlichen Existenz bekennt, die immer, wo sie zu sich selbst kommt, ein Wagnis ist, so liegt in jeder wirklich bösen Tat eine gewisse menschliche Größe. Woher sich ja auch erklärt, warum, wie Goethe einmal sagt, Geschichten, die von bösen Menschen handeln, viel interessanter sind als solche, die von guten, man sagt wohl besser, von sogenannten guten Menschen handeln. Denn es muß ja nach allem bisher Gesagten sehr fraglich sein, ob es überhaupt Geschichten geben kann, die von wirklich und nicht nur konventionell guten Menschen erzählen. Vielleicht ist die einzige Geschichte, die von einem guten Menschen erzählt wird, die, die die Evangelien von Jesus Christus erzählen.

Die gewisse Größe, die in jeder wirklich bösen Tat liegt, ist ein Abglanz des Guten, das in dem Selbstsein des Menschen geschieht. Oder genauer ausgedrückt daß jede wirklich böse Tat eine gewisse menschliche Größe hat, das ist dadurch bedingt, daß auch das Selbst-sein, das der Mensch mit der bösen Tat erstrebt, nicht möglich ist ohne sein Selbst-sein vom Andern her, das heißt, ohne daß das Gute immer schon geschieht. Und das eben wird in jeder wirklich bösen Tat irgendwie offenbar. Denn er selbst sein kann der Mensch nur, indem das Gute geschieht, nämlich, indem er je vom Andern her ist. Und so kann der Mensch auch in der bösen Tat immer nur er selbst sein wollen, weil er es immer schon ist je vom Andern her. Indem er nun aber in der bösen Tat in Frevel er selbst sein will,

raubt er seine „Selbstheit“, sein „Selbst-sein“ dem Guten. Er raubt dem, der sein Herr ist, die Herrschaft und legt sie sich selbst bei.

Erst wenn das klar ist, kann auch klar werden, was es bedeutet, wenn dieser Frevel als solcher enthüllt wird. In der Geschichte vom Sündenfall ist auch auf das Deutlichste erzählt, was dann geschieht. Man muß nur versuchen, sich die ganze Furchtbarkeit klarzumachen, die in den beiden kurzen Sätzen liegt: Und sie höreten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des Herrn unter die Bäume im Garten. Oder das Wort Kains: Ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen und muß unsted und flüchtig sein auf Erden.

Wir hätten damit das eigentliche ethische Phänomen in seinen wesentlichen Zügen umschrieben. Dieses eigentliche ethische Phänomen ist, mit einem Wort gesagt, die Erkenntnis des Bösen; genauer gesprochen: Seine ethische Erkenntnis. Aber anders als ethisch, das heißt anders als bezogen auf den Menschen selbst und seine Wahrheit gibt es keine Erkenntnis des Bösen. Und das eigentliche Phänomen wäre also die Erkenntnis, daß der Mensch selbst böse ist. Nicht das allgemeine Wesen „Mensch“, sondern ich selbst, der ich erkenne, ich selbst, für den es die ethische Frage gibt.

Natürlich kann unsre Meinung nicht die sein, als ob mit dem bisher Gesagten das ganze Gebiet des Ethischen erschöpft wäre. Aber unsre Meinung ist, daß dieses Phänomen, das wir den „Du sollst“-Sinn der ethischen Forderung genannt haben, auf dem Grunde alles dessen liegt, was den Anspruch macht, ethische Erkenntnis und Forderung zu sein. Wo von Ethik die Rede ist, ist das Böse vorausgesetzt. Sonst hat es gar keinen Sinn, von Ethik zu reden. „Gäbe“ es das Böse für den Menschen nicht, und das heißt, wäre der Mensch selbst nicht böse, dann gäbe es für ihn auch gar nicht so etwas wie Ethik. Er wüßte so wenig wie das Tier und die Pflanze von Ethik. Gibt es aber für den Menschen die ethische Frage, so bedeutet das, daß er selbst böse ist. Und ob er die Möglichkeit hat, diese Frage radikal zu stellen, nämlich in ihrem reinen ethischen Sinn, und sie so zu beantworten, das hängt davon ab, ob er den Mut hat, die Erkenntnis seines eigenen Böse-seins, seines Selbst-böse-seins zu vollziehen. Es ist hier wie bei allem Wissen: nur aus dem Mut des

Bekenntnisses zum Nichtwissen ist wirkliches, wahres Wissen möglich. Nur aus der Bekenntnis, daß ich nichts weiß, kann sich echtes Fragen erheben. Das heißt in unserm Fall, nur aus der Erkenntnis meines Böse-seins bricht die radikale Frage nach dem Guten auf.

Nun ist aber das Böse, dessen Erkenntnis das eigentliche ethische Phänomen ausmacht, dadurch charakterisiert, daß es unaufhebbar ist: der Mensch ist dieses Bösen nicht mächtig. Denn wer um sich selbst als einen bösen weiß, der weiß auch, daß er seiner selbst nicht mächtig ist. Ich kann nicht in der Verfügung über mich aus mir selbst, der ich böse bin, einen guten Menschen machen. Und man wird fragen können, ob es denn von einer solchen Erkenntnis des Bösen aus überhaupt noch so etwas wie Ethik geben kann; ob nicht für einen Menschen, der in diesem Sinn um sein eigenes Böse-sein weiß, jede ethische Forderung schlechthin sinnlos sein muß. Denn setzt nicht jede ethische Forderung voraus, daß der Mensch seiner selbst mächtig ist? Wenn der Mensch aber seiner selbst nicht mächtig ist, wenn er sich, insofern er böse ist, nicht in der Gewalt hat und nicht in die Gewalt bekommen kann, was hat es dann für einen Sinn, von ihm zu fordern, daß er diese oder jene gute Tat tue oder gar, daß er selbst nicht böse, sondern gut sein soll?

Indeffen, man darf sich hier nicht irremachen lassen und nicht vergessen, in welchem Sinn es gemeint ist, daß der, der um sich als einen bösen weiß, auch weiß, daß er seiner selbst nicht mächtig ist. Dieses Seiner-selbst-nicht-mächtig-sein, Einer-fremden-Macht-verfallen-sein hat nichts mit Determinismus zu tun. Es darf nicht verwechselt werden mit jener Lehre, nach der der Mensch in die Notwendigkeit des natürlichen Geschehens verflochten und darum ihm gegenüber unfrei ist. Im Gegenteil, um sich als einen bösen wissen heißt verantwortlich um sich selbst wissen, und verantwortlich um sich selbst wissen heißt, daß man als der selbst, der man ist, nicht in die Notwendigkeiten des natürlichen Lebens verflochten ist. Es heißt, daß man als dieser selbst sehr wohl die Verfügungsmöglichkeit über sich hat. Wohl-gemerkt über sich, aber nicht über sich selbst. Über sich, insofern einer sich gegenständiglich werden kann, also über das, was zu ihm gehört, was aber nicht er selbst ist.

Jede ethische Forderung hat, wie wir sahen, einen doppelten Sinn: sie meint mich selbst, als der ich mir nie gegenständiglich werden

kann, und sie meint mich als den, der zu mir gehört und als der ich mir gegenständlich bin. Insofern sie mich selbst meint, hat sie den Sinn des „Du sollst“; insofern sie mich meint als den, der ich mir gegenständlich bin, hat sie den Sinn des „Man tut das und das“. In ihrem „Du Sollst“-Sinn fordert sie von mir das Bekenntnis meines eigenen Böse-seins. In ihrem „Man tut das und das“-Sinn fordert sie von mir Gutes. Ich kann das deutlich machen am dem Beispiel, das wir schon einmal herangezogen haben, nämlich an der Auslegung des Dekalogs in der Bergpredigt. Das Gebot „Du sollst nicht töten“ fordert in seinem „Man tut das und das“-Sinn das Gute, daß ich nicht töte. In seinem „Du sollst“-Sinn – und der ist da mitgegeben, wo immer dieses Gebot eine ethische Forderung ist, wo es also einen trifft, dem es eine nahe oder ferne Möglichkeit ist, daß er tötet – fordert es von mir das Bekenntnis, daß ich bereits ein Mörder bin. Oder das Gebot „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ fordert in seinem „Man tut das und das“-Sinn das Gute, daß ich meiner Rachgier nicht freien Lauf lasse. In seinem „Du sollst“-Sinn dagegen läßt es mich, für den ein solches Gebot nötig ist, erkennen, daß ich von Rache besessen bin, und es fordert, daß ich mich dieser Erkenntnis nicht widersetze. Wenn eine ethische Forderung mir in ihrem „Du sollst“-Sinn die Wahrheit meines Selbst-böse-seins offenbart und mir das Bekenntnis zu dieser meiner Wahrheit abfordert, so wird sie dadurch in ihrem „Man tut das und das“-Sinn nicht aufgehoben oder sinnlos. Aber sie wird freilich in ihrem „Man tut das und das“-Sinn insofern beschränkt, als durch keine noch so peinliche und gewissenhafte, noch so gesinnungs- und motivreine Erfüllung des „Man tut das und das“ die Wahrheit, die in ihrem „Du sollst“ offenbar wird, aufgehoben und mein Selbst-böse-sein auch nur in etwa in ein Selbst-gut-sein verwandelt werden kann.

Solange jene Erkenntnis des Bösen, die, wie wir sahen, das eigentliche ethische Phänomen ist, nicht wieder verdeckt wird und dieses Böse nicht mit einem ganz anderen Bösen verwechselt wird, dem der Mensch nicht verfallen, sondern dessen er durchaus mächtig ist, solange ist allerdings eine Ethik, die die Überwindung des Bösen und eine irgendwie geartete ethische Vollkommenheit zum Ziel hat, unmöglich; sie muß von dieser Erkenntnis aus als unwahr beurteilt werden, weil sie der ethischen Wahrheit des Menschen widerspricht. Ebenso unmöglich wie eine solche Vollkommenheitsethik, die das Böse

überwinden will und eben damit beweist, daß sie das Böse nicht in seiner vollen Gewalt und Tiefe erkennt, ja, noch unmöglicher ist andererseits eine Ethik, die das Ethische aus Erwägungen eudämonistischer Nützlichkeit oder als bloße Konvention und Sitte versteht und damit beweist, daß sie von jener ethischen Uerkenntnis überhaupt nichts weiß.

Andererseits muß allerdings gerade dann, wenn man die ethische Uerkenntnis in ihrer vollen Bedeutung für die menschliche Existenz erfaßt, die Frage entstehen, wie denn von dieser Erkenntnis aus, aus der ja doch mit unbedingter Gewalt die Frage nach dem Guten, das sein soll, aufbricht, eine andere als entweder die Vollkommenheitsethik oder die Nützlichkeithetik möglich sein kann, die doch beide, jede auf ihre Weise, das Gute, so wie sie es verstehen, verwirklichen wollen. Denn durch die Erkenntnis des Bösen als meines eigenen Böse-seins wird mir ja nicht weniger als die Möglichkeit zu leben genommen, so daß ich weder ich selbst sein kann noch aber auch aufhören kann, ich selbst zu sein. In dieser Erkenntnis kann aber kein Mensch verharren. Wenn das, wie die griechischen Sagen von Sisyphos und Tantalos und die christliche Lehre von der ewigen Verdammnis es andeuten, die eine der beiden Möglichkeiten des jenseitigen Lebens ist, so ist es jedenfalls keine Möglichkeit des irdischen Lebens. Keine menschliche Konstitution kann die Last dieser Erkenntnis länger als einen Augenblick tragen. Und sie ist denn auch nur eine, wenn ich so sagen darf, Grenzerkenntnis, die sich nur selten ereignet, nämlich dann, wenn der Mensch die Grenze seiner alltäglichen Existenz streift. Sie kommt nur dann über den Menschen, wenn ihn eine ethische Forderung mit ihrem letzten, eigentlichen ethischen Sinn trifft, wenn der schauerliche Abgrund seines eigenen Böse-seins und seiner Schuld sich auftut. Aber daß sie selten ist, nimmt ihr nichts von ihrer Wahrheit, macht sie nicht weniger furchtbar und unerträglich und nimmt ihr nichts von ihrer Drohung, das Versinken unseres Seins in die schuldhafte Nichtigkeit offenbar zu machen. Und aus jeder ethischen Erkenntnis, aus jeder Frage, aus jeder Forderung kann sie jeden Augenblick hervorbrechen. Denn wo immer ethisch erkannt, gefragt oder gefordert wird, da tut man es, ob man es weiß oder nicht, weil diese ethische Uerkenntnis sich im Grunde unserer Existenz geregt hat. Wie hinter einem dünnen, leichten Schleier, der von einem Nichts, einem Hauch zerrissen werden

kann, liegt sie jeden Augenblick bereit. Und wenn das Ethische uns so empfindlich und überempfindlich macht, wenn es uns sicher oder unsicher sein läßt, wenn es für uns irgendwie einen Ernst hat, so allein aus der sprungbereit lauernden Bereitschaft dieser Erkenntnis.

Aber wenn es so ist mit dieser Erkenntnis, was soll dann eine Ethik, die wie die Vollkommenheitsethik oder die Nützlichkeitsethik nur um den Preis existieren kann, daß sie diese Erkenntnis verdeckt oder verharmlost? Auch der größte Ernst, mit dem sie das Gute verwirklichen will, wird vor dieser Erkenntnis, wenn sie aufricht – und so oder so tut sie das immer – als begeistert hochtrabende Lüge oder als nützlich niedrige Torheit entlarvt, und das Böse wird schauerlich triumphieren über die Ohnmacht einer solchen Ethik, des Lebens Herr zu werden.

Nur eine Ethik, die die Gefährdung durch diese Erkenntnis in sich aufzunehmen jeden Augenblick bereit sein könnte; die in dem Abgrund dieser Erkenntnis das Böse und damit das Gute erkannt hätte, vermöchte hier standzuhalten. Denn nur eine solche Ethik fragt nach dem Guten aus der Erkenntnis des Böse-seins des Menschen. Nur sie weiß darum um das Gute, das allem Anlaufen des Bösen standhalten kann, weil es ursprünglicher ist als das Böse, das, wie wir sahen, nicht aus sich selbst ist, sondern seine Existenz immer dem Guten geraubt hat.

7. Die ethische Grunderkenntnis und der Staat

Eine solche Ethik wäre – um es gleich zu sagen – die, die in ihrem aus der Erkenntnis des radikalen Böse-Seins des Menschen aufbrechenden Fragen nach dem Guten die Polis und das in der Polis geschehende Gute als das dem bösen Menschen allein mögliche Gute erkannt hätte. Als das Gute, das nur in der immer erneuten Erkenntnis des Bösen offenbar werden kann, das aber darum auch die ständige Drohung dieser Erkenntnis nicht zu fürchten nötig hat. Ich brauche hier mit Absicht den uns fremden, darum aber auch noch kaum mit fest bestimmtem Sinn gefüllten Ausdruck Polis und sage nicht, was an sich näher läge, Staat. Denn das, was wir Heutigen so nennen, ist schon immer von einem ethischen Denken aus gedacht, dem gerade das unzugänglich ist, auf dessen Erkenntnis es uns hier ankommt. Dieses Denken ist der Erkenntnis des Bösen nicht fähig, ohne die,

wie wir uns deutlich zu machen suchen, das ethische Phänomen gar nicht zu erfassen ist. Es kann darum auch nicht verstanden werden, daß die Polis ihre tiefste Begründung in dem Wissen um das radikale Bedrohtsein des menschlichen Lebens in dieser Welt hat, das der Erkenntnis des Bösen entstammt. Die Polis oder der Staat ist diejenige Ordnung, mit der sich der Mensch zu sichern sucht gegenüber dem Chaos und gegenüber den zerstörenden Gewalten, von denen seine Existenz in der Welt bedroht ist, und zwar gegen die Gewalten und die Zerstörung, die aus seinem eigenen Wesen entspringen. Menschliches Leben ist darum immer, wo und wie es auch gelebt werden mag, ein ungeheures Wagnis. Denn es wird nicht nur passiv gelebt, so wie das pflanzliche und, in einer freilich anderen Weise, das tierische Leben. Sondern es muß sich selbst aktiv, in Entscheidung leben. Und zuletzt handelt es sich bei diesen Entscheidungen immer um die eine Entscheidung zwischen Gut und Böse.

Der stärkste und potenzierteste Ausdruck für die Entscheidungsschwere des menschlichen Lebens ist die Polis. Keiner weiß besser, keiner muß von Berufs wegen besser und tiefer um die Gefährlichkeit menschlicher Existenz wissen als der Staatsmann. Und nur wenn er darum weiß, ist er ein wirklicher Staatsmann; nur dann weiß er wirklich um den Staat. Denn der Staat steht mitten drin in dieser Gefahr, er hat allein aus ihr sein Wesen. Er ist die ständige Auseinandersetzung, das ständige Begegnen dieser Bedrohung. Es geht darum auch immer irgendwie um die ganze Existenz der Menschen, die zu diesem Staat gehören. In welchem umfassenden Sinn es da um die Existenz geht, zeigt sich in der Tatsache am deutlichsten, daß der Staatsmann es nicht nur mit der äußeren Existenz des Volkes, mit Hab und Gut zu tun hat, sondern mit seiner geistigen Existenz, das heißt mit seiner Ehre. In der Ehre geht es immer irgendwie um den Menschen selbst. Wer seine Ehre verloren hat, hat irgendwie sich selbst verloren. Er kann in einem ähnlichen, nur nicht so radikalen Sinn wie der Mensch, der um seine Schuld weiß, nicht mehr er selbst sein. So wie der Mensch, der um seine Schuld weiß, dem ewigen Tod verfallen ist, so ist der Mensch, der seine Ehre verloren hat, dem politischen oder bürgerlichen Tod verfallen: er hat politisch keine Zukunft mehr.

Die heute verbreitete Auffassung vom Staat sieht freilich dieses Wagnishafte und die aus ihr selbst kommende Bedrohtheit der

menschlichen Existenz nicht. Auf eine kurze Formel gebracht will diese Auffassung vom Staat, daß er jedermann die Existenz garantieren soll, daß man ihm aber das Recht abspricht, über jedermanns Existenz zu verfügen. Aber was wir heute politisch erleben, bedeutet ja nichts anderes als den Zusammenbruch dieser Staatsauffassung.

Freilich kann nur der Staat die souveräne Gewalt über die Menschen, die zu ihm gehören, in Anspruch nehmen, der eben die ständige Auseinandersetzung ist, mit der dem menschlichen Leben eigentümlichen Gefahr zu entarten, der Nichtigkeit zu verfallen. Aber sonst ist er nicht Staat, sondern nur entartete Gesellschaft.

In der Polis „gibt“ es den Menschen immer nur als hörigen. Denn sie hält den Menschen in der Hörigkeit: als Glied der Polis ist er nicht für sich, sondern ist er je vom Andern her. Und die Herrschaft der Polis über den Menschen, die, wenn sie wirklich die Herrschaft der Polis ist, nicht weniger ist als die Herrschaft über sein Leben und Eigentum, also über seine Existenz, hat ihre Begründung, ihr „heiliges“ Recht, darin, daß sie die Sachwalterin jener Macht ist, der der Mensch verfallen ist. Freilich ist sie diese Sachwalterin mit einer bedeutungsvollen Umwandlung: nimmt jene Macht dem Menschen die Möglichkeit des Lebens, so wird ihm von der Polis diese Möglichkeit bewahrt. Sie bewahrt den Menschen vor dem Abgrund seines Verfallenseins. Und nur, wenn die Polis von diesem Abgrund des Verfallenseins her, wenn sie von dieser Erkenntnis des menschlichen Böses her verstanden wird, kann sie dem Menschen leisten, was zu leisten sie da ist: ihn in der Hörigkeit halten, die für ihn die einzige Möglichkeit der Existenz ist.

Es ist nicht zufällig, daß diese Erkenntnis der Polis in der griechischen Tragödie wohl am tiefsten zum Ausdruck gekommen ist, und zwar in Äschylos' Eumeniden. Paul Friedländer sagt in einem Aufsatz „Die griechische Tragödie und das Tragische“: „Was am Schluß der ‚Eumeniden‘ steht, ist, wenn man es nur stark und einfach genug sieht, nichts anderes als: die Gründung des Polis selbst¹.“ Und zwar wird sie gegründet, indem jene uralten Dämonen, die Erinnyen, von Athene, der Göttin der Polis, „in die menschliche Gemeinschaft hineingezwungen werden, daß die Menschen ihnen Verehrung, sie den Menschen Segen bringen. Darum kämpft Athene, die göttliche Re-

¹ Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums. Erster und zweiter Band 1925 u. 1926.

präsentantin der Polis, am Schluß des Ganzen mit ihnen, bis sie aus Erinnyen zu Eumeniden werden“. „Sie dürfen nicht mehr bedrohlich ihr Wesen treiben und außerhalb der Sphäre göttlich-menschlichen Rechtes ihr eigenes Gesetz verfolgen.“ Unerhört tief an dieser Erkenntnis der Polis ist, daß ganz klar gesehen wird, wie die Polis in ihrem tiefsten Grunde jene die menschliche Existenz in ihrem Grunde bedrohende Macht in sich aufnimmt. „Ich bereitete wohl“, so spricht Athene gegen Schluß – „vorsorgend dem Volk / Daß ich euch, Göttinnen, in unsre Stadt, / Die gewaltigen, schwer zu versöhnenden nahm; – / Denn es heischt ihr Amt, all’ menschliches Tun / Zum Gericht zu erspähn; / Wer den Zürnenden dann zufällt, weiß nicht, / Von wannen der Schlag ihn des Todes ereilt; / Denn in ihre Gewalt hin gibt ihn die Schuld, / Die er einst nicht mied; und ein lautlos End’ / Ob er laut auch ruft, / Es vergräbt ihn in grauser Vernichtung.“ Nur weil die Polis diese dämonische Macht in sich aufnimmt, weil sie selbst, so kann man auch sagen, von ihr ihr tiefstes Wesen erhält, kann sie die Menschen vor ihr, die ihnen die Möglichkeit des Lebens raubt, schützen; kann sie das „göttlich-menschliche“ Recht garantieren, das den Menschen die Möglichkeit des Lebens gibt. So, aufgenommen in die Polis, ist diese Macht das stärkste Bollwerk gegen das sittliche und politische Chaos. Denn: „Wohl ist’s gut, ernst und fromm in Tränen sein! / Aber wer, der keine Furcht / Nährt im sonnenheitren Gemüt, / Welcher Mensch noch, welche Stadt wird das Heil’ge fürder scheun?“

Wir sagten zu Anfang dieses Abschnittes, die entscheidende Frage einer Ethik sei die nach der Wahrheit des Menschen selbst. Daran, ob sie diese Frage richtig beantwortet, entscheide es sich, ob sie wahr oder unwahr sei. Die Erkenntnis der Wahrheit des Menschen selbst gibt es für die Ethik nicht anders als im Vernehmen des „Du sollst“ mit seiner Offenbarung der schuldhaften Nichtigkeit meiner selbst. Ob die „Man tut das und das“-Forderungen, die ja erst das ausmachen, was wir normalerweise Ethik nennen, die aussagt, was wir tun sollen, was in bezug auf unser Tun und Lassen gut oder böse ist – ich Sage, ob diese Man-Forderungen wahr sind, ob in ihnen wirklich das Gute als gut und das Böse als böse erkannt ist und nicht vielmehr das Gute böse und das Böse gut genannt wird, das hängt davon ab, ob sie die in dem „Du sollst“ gegebene Selbst-

erkenntnis verdecken oder ob sie sie offenhalten. Verdecken sie sie, dann werden sie entweder zur leeren, erstarrten Konvention und Sitte; das „Man“, in dessen Namen sie ergehen, wird zu dem oberflächlichen, anonymen, feigen, bequemen, mittelmäßigen „Man“, das jeder ethischen Entscheidung aus dem Wege geht, das vor jeder auch nur einigermaßen ernsthaften ethischen Frage zittern muß, weil sie unfehlbar seine Oberflächlichkeit und ethische Indifferenz an den Tag bringen würde; die Forderungen dieses „Man“ sind jeder ethischen Qualität bar, und wenn sie sie doch beanspruchen, so führen sie zur widerlichsten Heuchelei und müssen an ihr vollends zugrunde gehen. Oder aber die Man-Forderung gibt sich als „Du Sollst“-Forderung aus. Dann geschieht die Verwechslung des selbst, das man hat, mit dem selbst, der man ist, auf die wir des öfteren hingewiesen haben, und die die tiefste, freilich auch die feinste Verfälschung des Ethischen ist; die, mit der heute der schwerste Kampf zu führen ist und gegen die darum auch diese Ausführungen sich vor allem richten. Aus dieser – wenn ich sie kurz so nennen darf – Selbstverwechslung folgt notwendig eine Verfälschung aller ethischen Begriffe: sie alle werden ursprünglich bezogen auf das Selbst, in dem ich mir gegenständlich werde und über das ich verfüge¹, und die ganze Ethik wird zur reinen subjektiven Selbstbeschäftigung: Gutsein heißt nicht mehr dem Andern gut sein, sondern an und für sich selbst gut sein; Treue ist nicht mehr primär Treue gegen den Andern, sondern Treue gegen sich selbst; Liebe nicht primär Liebe des Andern, sondern Selbstliebe; Verantwortung nicht primär Verantwortung gegen den Andern, sondern Selbstverantwortung usw. ohne Ende. Und aus dieser Verfälschung aller ethischen Begriffe folgt wiederum ebenso notwendig die Hilflosigkeit und Ratlosigkeit alles Ethischen gegenüber den großen ethischen Problemen, die uns heute das Leben so unerträglich schwer machen, ich denke an die Probleme der Wirtschaft, des Staates, der Arbeit, der Erziehung, des Rechtes, der Strafe, denen gegenüber die ganze heutige Ethik nichts anderes ist; als eine gegenstandslose, spielerische Privat-, nämlich Selbstbeschäftigung, eine verträumte Sorge um die sogenannte Persönlichkeit, die längst von den mit dieser Ethik nicht begriffenen und nie begreif-

¹ Wilhelm Herrmann sagt bezeichnenderweise in seiner Ethik S. 18: Die Selbstbehauptung des Lebendigen ist nur bei einem Wesen denkbar, das sein eigenes Selbst zum Zweck seiner Tätigkeit macht.

baren und schon gar nicht beherrschten Mächten der Welt zerrieben ist.

Daß die Man-Forderungen die in dem „Du sollst“ gegebene Selbsterkenntnis offenhalten, das ist nur möglich, wenn das „Man“, als das man von diesen Forderungen angesprochen wird, in aller Deutlichkeit unterschieden wird von dem „Du“, das in dem „Du sollst“ gefordert wird, so daß jene Verwechslung, von der wir eben sprachen, nicht möglich ist. Wenn also in schärfster Eindeutigkeit die Man-Forderungen nicht den Sinn haben, jenes Bösen mächtig zu werden, das mich in seiner Gewalt hat. Sondern wenn sie auf nichts anderes gehen als darauf, daß ich durch sie in einer – sagen wir vorläufig so; es wird im Folgenden der genaue Sinn deutlich werden – äußeren Hörigkeit gehalten werde. Denn der Sinn der Man-Forderungen wäre dann nicht mehr, aber auch nicht weniger als der, daß dem gewehrt wird, daß das Böse und die verzweifelte Selbstbehauptung, in die mich die Erkenntnis meines dem Bösen Verfallenseins in ihrer Unerträglichkeit treibt, auch die äußeren Ordnungen zerstört, in denen ich hörig bin. Wird dies in aller Schärfe als der Sinn der Man-Forderung erkannt, dann wird das „Man“, als das man von ihnen angesprochen wird, verstanden von dem „Du“ aus, das in dem „Du sollst“ gefordert ist; und zwar so, daß es diesem verzweifelten „Du“ wehren soll, seine Verzweiflung in die Welt und ihre Hörigkeitsordnungen zu tragen, sei es in der Selbstbehauptung der Nützlichkeit, der Lust und des Triebes, sei es in der viel zerstörerischeren Selbstbehauptung eines Strebens nach sittlicher Vollkommenheit.

Daß das „Man“ der Man-Forderungen aber so verstanden wird, das ist nur möglich, wenn es als das politische „Man“ verstanden wird, wenn es repräsentiert wird von der Polis. Kein menschliches Gemeinschaftsleben, also auch nicht die Polis kann ohne dasjenige bestehen, was wir heute, meistens in einem mehr oder weniger herabsetzenden Sinn, Sitte und Konvention nennen, und wovon wir infolgedessen so gut wie nichts mehr haben. Sie bedürfen eben, um gesund zu bleiben und einen lebendigen Inhalt zu haben und um nicht als das im uneigentlichen Sinne ethische Phänomen jeden ethischen Charakter und Ernst zu verlieren, der ständigen Berührung mit dem eigentlichen ethischen Phänomen des „Du sollst“ und der von daher erfolgenden Auflockerung. Diese Auflockerung und Berührung kann

aber nur so geschehen, daß das sittliche Leben, nämlich Sitte und Konvention, ihre politische Bedeutung zurückgewinnen, die sie heute so gut wie ganz verloren haben. Denn nur wenn das sittliche Leben eingeordnet ist in die Wirklichkeit der Polis, hat es auch mit der Polis teil an dem Wagnishaften und an der Entscheidungsschwere der menschlichen Existenz; es verliert dann nicht ganz das Wissen um den Grund oder besser den Abgrund, über dem sich das menschliche Leben für jeden, der um seine Schuld weiß, aufbaut. Denn eine solche Sittlichkeit, die eingefügt ist in die Wirklichkeit der Polis, weiß in demselben Maß, in dem sie um ihren politischen Sinn weiß, auch darum, daß sie da ist und nötig ist, um das menschliche Leben vor der Zerstörung durch seine eigene Bosheit zu schützen. Bevor wir darüber weitersprechen, wird aber zu fragen sein, in welchem Verhältnis der Christ oder, sagen wir besser, der christliche Glaube zu dem bisher Besprochenen steht.

[Leerseite]

2. Kapitel

Der christliche Glaube und das Ethische

[Leerseite]

1. Gott und das Gute

Man hat in neuerer Zeit das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem christlichen Glauben meist so gesehen, daß man vom christlichen Glauben so etwas wie eine Vollendung und Erfüllung des Ethischen erwartete. Die Meinung ist dann etwa diese: das Ethische könne nicht aus eigener Kraft zu seiner Vollkommenheit kommen. Der Mensch sei nicht fähig, allein durch sein ethisches Vermögen die wahrhafte Freiheit des Guten zu erreichen, nämlich das Gute lediglich um des Guten willen, sondern er bleibe, wenn denn auch in versteckter Weise unter der Herrschaft des Bösen. „Auch in dem (ethisch) erzogenen und zuchtvollen Menschen stehen neben dem Gehorsam Akte des Ungehorsams und der Trägheit zum Guten, neben der opferwilligen Hingabe an den Nächsten selbstsüchtige Handlungen, neben Gottvertrauen glaubenslose Sorge. So bleibt die sittliche Freiheit, das heißt die Bestimmtheit durch das Gebot, immer Bruchstück.“ Ja, mehr noch. Nicht nur ein solches Nebeneinander von Gut und Böse ergebe sich unter der Kritik des Ethischen durch das Evangelium. Sondern es erweise sich, daß wir „nicht nur, extensiv angesehen, nicht ganz gut sind, sondern unser Gutes ist auch in sich weithin nicht wahrhaft gut“. Wohl könne der Mensch mit Hilfe seiner sittlichen Kraft sein „bewußtes Willensleben gestalten“, aber er habe „keine Gewalt über das ‚Herz‘ das heißt über die ursprünglichen Empfindungen und Triebe. Die Sittlichkeit der Zucht vermag sie für das äußere Handeln weithin unwirksam zu machen, sie kann sie aber nicht töten¹“. Das Evangelium von der Vergebung und der Glaube daran gebe, so geht der Gedankengang weiter, die Kraft, das Ethische zu vollenden, das der Mensch allein aus seinem ethischen Vermögen nicht vollenden kann.

Die Frage ist, ob auf diese Weise das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem christlichen Glauben richtig geschehen ist. Es kann aber mit solchen Überlegungen schon darum jedenfalls nicht das Entscheidende getroffen sein, weil sie von einem Verständnis des Ethischen ausgehen, nach dem das Ethische sich in dem, was wir

¹ Paul Althaus, Grundriß der Ethik. Erlangen 1931, S. 40f.

die Man-Forderungen genannt haben, erschöpft. Man versteht hier das Ethische nur als ethisches Vermögen des Menschen, über sich zu verfügen. Man hat also nur die Man-Forderungen vor Augen. Mit ihnen aber ist, wie wir uns klar gemacht haben, das eigentliche ethische Phänomen noch gar nicht erfaßt. Wie christlicher Glaube und Ethisches sich zueinander verhalten, kann erst klar werden, wenn man fragt, wie der christliche Glaube sich zu dem eigentlichen ethischen Phänomen, zu dem, was wir das „Du sollst“ genannt haben, verhält. Was wird unter dem Einfluß des christlichen Glaubens aus der Erkenntnis der schuldhaften Nichtigkeit meiner selbst, die das „Du sollst“ von mir fordert? Das ist die entscheidende Frage. Dringt man nicht bis zu ihr durch, dann wird man erstens den christlichen Glauben nicht in seiner souveränen Überlegenheit über das Ethische begreifen können, sondern man wird ihn, auf was für gewundenen Umwegen auch immer, vor dem Ethischen rechtfertigen müssen. Und zwar vor einer „vollendeten“, perfektionistischen Ethik, das heißt vor einer Ethik, die auf die Vollkommenheit menschlichen Seins und Tuns ausgerichtet ist und in der jene Verwechslung des selbst geschieht, von der wir am Schluß des vorigen Abschnittes gesprochen haben. Glaube und Ethik bleiben dann, das ist das Zweite, in dem grundsätzlichen und darum trotz aller besten Absichten nicht zu überwindenden Individualismus gefangen, der mit jener Verwechslung unlöslich verbunden ist, und die Ethik hat allenfalls einen Sinn in der privaten Sphäre, aber sie bleibt dem Politischen gegenüber in der Unfruchtbarkeit, die es gerade zu überwinden gilt.

Wenn man die von theologischer Seite behauptete „Vollendung“ der Ethik durch den Glauben nicht in dem Sinne versteht, daß der christliche Glaube den Menschen mit einer unvergleichlichen Kraft des ethischen Tuns durchdringt, sondern in dem Sinne, daß er ihm eine unvergleichliche Kraft ethischer Erkenntnis gibt, dann wäre jener These durchaus zuzustimmen. Denn die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Ethische besteht darin, daß das eigentliche ethische Phänomen in seiner Eigentlichkeit festgehalten wird. Das heißt, derjenige, der im christlichen Sinne glaubt, hält der Wahrheit seiner selbst stand, die ihm im Vernehmen des „Du sollst“ enthüllt wird. Der deutlichste Ausdruck dafür ist das Wort des Apostels Paulus (Rom. 7, 18-20): „Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnt nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber Voll-

bringen das Gute finde ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ Der Glaube kämpft, nach einem Worte Luthers, im Angesichte Gottes mit dem Teufel, und es geht dabei um diese Dinge: um den Tod und das Leben, und zwar nicht nur im irdischen, sondern im ewigen Sinne; um die den Menschen verklagende Sünde, die verschwindende Gnade, den Teufel, der niemals stirbt, sondern unablässig angreift¹.

Um zu zeigen, wieso der christliche Glaube den Menschen in stand setzt, jene, wie wir bisher sagten, unerträgliche Erkenntnis der schuldhaften Nichtigkeit seiner selbst zu ertragen, müssen wir uns das Wesen des christlichen Glaubens klarmachen.

Wer vom christlichen Glauben spricht, kann nicht umhin, eben damit von gut und böse zu sprechen. Denn das Wesen dieses Glaubens ist, daß er ein rechtfertigender Glaube ist. Das heißt es ist der Glaube eines Sünders, eines bösen Menschen. Derjenige, der im christlichen Sinne glaubt, weiß, daß er böse ist, und er weiß zugleich, daß Gott ihm, dem bösen Menschen, gut ist. Und diese Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben besagt, daß dieses Gute, das darin geschieht, daß Gott dem bösen Menschen gut ist, das einzige Gute ist, dessen der Mensch teilhaftig ist.

Was aber ist dieses Gute? Was geschieht, wenn dieses Gute geschieht? Nun, es geschieht damit nicht mehr und nicht weniger als daß Gott dem Menschen ein Gott ist. Er ist dann der, dem der Mensch „von Herzen trauen und glauben kann“. Wenn denn, wie Luther im Großen Katechismus in der Auslegung des ersten Gebotes sagt, „ein Gott das heißt, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten“.

„Von Herzen trauen und glauben“ meint eine unmittelbare, eigentliche Beziehung; eine Beziehung meiner selbst, der ich bin, zu dem, dem ich traue und glaube, also die Beziehung der Hörigkeit in dem Sinn, den wir früher deutlich gemacht haben. Nur einem Gott, vor dem und von dem her ich ich selbst bin, kann ich von Herzen trauen und glauben. Ich kann auch sagen, nur einem Gott, der mein Schöpfer ist, von dem ich mich geschaffen weiß. Freilich ist dazu zu bemerken, daß man den christlichen Schöpfungsglauben nur dann ver-

¹ Werke, Weimarer Ausgabe 40³, 368.

steht, wenn man ihn ganz streng auf den Menschen selbst bezogen versteht. Daß der Mensch von Gott geschaffen ist, das besagt nicht, daß Gott ein Wesen geschaffen hat, das für sich, Gott nur als die prima causa seines Seins verstehend, existiert und das unter anderen, vielleicht als höchste, die Fähigkeit bekommen hat, Person, er selbst zu sein. Sondern das Geschaffensein, richtiger das Geschaffenwerden des Menschen ist selbst sein Personsein, sein Er-selbst-sein. In Seinem Personsein geschieht die Schöpfung Gottes heute wie immer und in alle Ewigkeit. Und daß Gott dem Menschen Leib und Seele, Vernunft und Sinne, Augen und Ohren und alles, was zu des Leibes und Lebens Notdurft gehört, gegeben hat und gibt, das ist, wenn es als Schöpfung Gottes verstanden werden soll, von dem Personsein des Menschen aus zu verstehen als dem eigentlichen Geschehnis der Schöpfung: es ist ihm das alles gegeben, auf daß er in dieser leiblichen Welt er selbst sein kann. Und nur, wenn er es versteht als das, worin er er selbst ist, versteht er es als aus Gottes Schöpfung stammend. Nur als ich selbst, als Person, bezogen auf mein Personsein kann ich an Gott den Schöpfer glauben. An Gott den Schöpfer glauben, das kann also nur heißen, sich Gott hörig wissen. Es heißt also nie und nimmer, ein Geschehnis, das einmal geschehen ist oder das meinetwegen auch jetzt geschieht, sich dadurch gegenständlich machen, daß man daran glaubt. Im Glauben an Gott den Schöpfer hört gerade alle Gegenständlichkeit auf; sie verschwindet sozusagen in die Hörigkeit, deren der Mensch im Glauben gewahr wird.

Das Gute Gottes also, das im Glauben am Menschen geschieht, ist – so können wir nun sagen – dies, daß Gott sich als den erweist, dem ich hörig bin, von dem ich in Hörigkeit meine Existenz habe. Das aber heißt zweierlei: erstens, daß Gott mir meine Existenz gibt, daß er – scharf zugespitzt ausgedrückt – mich mir gibt. Es heißt zweitens, daß er mich von mir fordert: ich soll ihm hörig sein. Er, der mein Gott ist – das heißt, der mich ins Leben ruft, der mich mir gibt –, er will nun auch, daß ich ihn als meinen Gott habe, daß ich „mein ganzes Herz und alle Zuversicht auf ihn allein und niemand anders setze“ (Luther). Indem mir Gott meine Existenz gibt, indem er mich ich selbst sein läßt, fordert er, daß ich meine Existenz in ihm, das heißt in meinem Hörigsein ihm gegenüber habe und daß ich sie in nichts anderem suche als allein und ausschließlich darin. Dieses Geben und Fordern der Existenz, das

Mich-mir-geben und das Mich-von-mir-fordern, ist ein und derselbe Akt. Es ist nicht so zu verstehen, als gäbe Gott mir erst meine Existenz und forderte sie dann wieder zurück, sondern er gibt mich mir, indem er mich für sich fordert, und er fordert mich für sich, indem er mich mir gibt. Er schafft mich, indem er mich will, das heißt aber sowohl, indem er will, daß ich bin, wie auch, indem er will, daß ich für ihn bin. Dieses beides, in seinem unaufhebbaren Miteinander, ist bezeichnet mit dem Ausdruck des Hörigseins.

Das Gute, das darin geschieht, daß Gott mir ein Gott ist, und das, wie wir früher sagten, im Glauben geschieht, das heißt also, daß es sich im Glauben erweist, und zwar im Vollzug, daß ich Gott hörig bin, daß ich in Gottes mich wollendem Willen meine Existenz habe.

2. Das Gesetz

Aber es ist mit dem bisher Ausgeführten noch nicht gesagt, was es heißt, daß Gott dem bösen Menschen gut ist. Zunächst müssen wir fragen, was ist damit gesagt: böser Mensch? Was ist böse?

Dieses Böse ist offenbar zu verstehen von dem Guten Gottes aus, von dem wir hier sprechen. Böse ist der Mensch, wenn er sich im Widerspruch zu dem Guten Gottes befindet; wenn er sich dem widersetzt, daß Gott ihm ein Gott ist. Wie ich umgekehrt gut bin, wenn ich Gott meinen Gott sein lasse. Das Gut-sein des Menschen ist also nicht das gleiche wie das Gut-sein Gottes. Sondern es besteht darin, daß er sich Gott gut sein läßt, daß er es sich geschehen läßt, daß Gott ihm ein Gott ist. Und das heißt nach dem vorhin Ausgeführten, daß er sich Gott hörig weiß. Und das nun auch in der doppelten Bedeutung: erstens, daß ich meine Existenz von ihm hinnehme, und zweitens, daß ich mich ihm gebe. Dieses Empfangen und Zurückgeben ist ebenso eins und voneinander unlösbar wie bei Gott das Geben und Fordern.

Für den bösen Menschen nun, der erkennt, daß er böse ist – und zwar böse in dem eben angegebenen Sinn des Widerspruches gegen das Gute Gottes –, ist dieses Geben und Fordern der Existenz durch Gott nicht mehr eins, sondern es tritt auseinander ebenso wie sein eigenes Hinnehmen und Zurückgeben. Seine Hörigkeit bekommt für ihn den Sinn der Widerspenstigkeit und des Ungehorsams. Und dementsprechend bekommt die Herrschaft Gottes über ihn vor allem

den Sinn, daß Gott ihm fordernd begegnet. Es entsteht das, was die Bibel das Gesetz Gottes nennt. Das Fordern Gottes bekommt sozusagen eine besondere Existenz; es löst sich los vom Geben. Das Gute, das Gott an mir tut bzw. das er an mir tun will, wird nun, wo ihm durch mein Böse-sein widersprochen wird und es, sagen wir vorläufig so, in seinem vollen Sinn nicht geschehen kann, zu dem Guten, das ich tun soll, das durch mich geschehen soll. Dies ist der Ursprung der Ethik, der ethischen Forderung. Für den guten Menschen, der das Gute Gottes an sich geschehen läßt, der Gott seinen Gott sein läßt, wie es Adam im Paradies tut, gibt es das Gesetz nicht. Der in diesem Sinn gute Mensch weiß gar nicht um Gut und Böse. Es gibt darum für ihn auch gar nicht die Forderung des Guten in dem Sinn, in dem es sie für den bösen Menschen gibt. Sein Zurückgeben seiner selbst an Gott ist sein Hinnehmen, es geschieht in seinem Hinnehmen. Das Gute, das er tut, ist, wenn ich das Bild gebrauchen darf, das Echo des Rufes Gottes; es ist unmittelbar das Gute, das Gott ihm tut. Dieser Mensch vernimmt, so könnte man sagen, die Forderung des Guten gar nicht als eine besondere Forderung, also nicht als die Forderung von etwas, was nicht ist, was aber sein soll. Das Gute geschieht ja in seinem Leben frei und ungehindert.

In demselben Augenblick aber, wo dieser Mensch sich dem Guten Gottes widersetzt, und wo er sich als bösen Menschen erkennt, eben als einen Menschen, der das Gute Gottes nicht an sich geschehen läßt, in eben denselben Augenblick steht die Forderung des Guten als die Forderung von etwas, was nicht ist, was aber sein soll, vor diesem Menschen. Und zwar als die Forderung von etwas, was durch ihn sein, von ihm getan werden soll, weil es von ihm verhindert, weil es durch seinen Widerspruch nicht geschehen ist.

Der Inhalt dieser Forderung ist das Gute Gottes, das Gott am Menschen tun will und dem sich der Mensch widersetzt, so daß es nicht geschieht oder, vorsichtiger, nicht in seinem vollen Sinn geschieht. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem Guten, insofern es das Geben und insofern es das Fordern meiner Existenz ist. Denn insofern es die Gabe meiner Existenz ist, geschieht es weiter trotz meines Widerspruchs. Kein Ungehorsam von meiner Seite kann hindern, daß Gott mir meine Existenz gibt. Aber insofern das Gute Gottes im Fordern geschieht, wird es durch meinen Ungehorsam auf-

gehalten. Und insofern soll es nun durch mich geschehen. Die Forderung geht also darauf, daß ich Gott hörig sein soll. Also nicht dies oder das soll ich ihm geben, sondern mich selbst. Mich selbst ihm geben kann ich aber nicht anders, als indem ich ihn meinen Gott sein lasse. Dann gehört zu dieser Forderung aber auch dies, daß ich mich mir von Gott geben lasse, daß ich meine Existenz als mir von Gott herkommend verstehe.

Aber ich sagte eben, daß trotz meiner Widerspenstigkeit das Gute Gottes doch insofern geschieht, als es die Gabe meiner Existenz ist. Nun, wohl geschieht es in dieser Hinsicht. Aber mir, der ich als Böser nicht vor Gott ich selbst bin, sondern es vor mir selbst sein will, geschieht es nicht zu Gute, sondern zum Fluch, zur Verdammnis. Denn Gott gibt mir meine Existenz, auf daß ich sie habe von ihm her und für ihn, im Leben mit ihm und vor ihm. Nehme ich sie aber für mich und dann auch von mir her, nehme ich sie so, daß ich mich gerade durch sie von Gott löse, entziehe ich mich Gott in Ungehorsam, so wird das, was ursprünglich der Ausdruck von Gottes Güte ist, zum Ausdruck von Gottes Zorn. So geschieht zwar das Gute Gottes weiter, insofern es die Gabe meiner Existenz ist, aber es geschieht mir, der ich böse bin und mich als Bösen weiß, nicht mehr als Gutes; Gott ist weiter mein Gott, indem er mich mir gibt, indem er mein Schöpfer ist, aber er ist mir zum fremden, zornigen Gott geworden. Und nun fordert dieser zornige Gott mich für sich; ihm, dem zornigen Gott, soll ich mich ergeben, ihm mich hörig wissen. Ihm soll ich zurückgeben, was ich ihm geraubt habe; dem zornigen Gott bin ich mich schuldig. Das bedeutet Gericht und Verdammnis für den bösen Menschen.

Inhalt der Forderung ist also nichts anderes als der unbedingte Gehorsam gegen Gott, in dem ich selbst gefordert werde, in dem mein von mir gebrochenes Hörigsein gefordert wird. Man wird vielleicht von dieser Auffassung der Forderung Gottes sagen, sie sei übertrieben scharf. Denn es ist ja klar, daß sie für den Menschen unerfüllbar ist. Wer durch den Ungehorsam seine Hörigkeit einmal gebrochen hat, kann sie nicht wiederherstellen. Das Gesetz Gottes, so wie es hier erkannt ist, gibt wohl Erkenntnis des Bösen, aber es gibt nicht die Möglichkeit, das Gute zu tun. Im Gegenteil: in dieser Erkenntnis ist das Böse erkannt als dasjenige, das nun Herr über den Menschen ist, in dessen Hörigkeit der Mensch nun gefallen

ist. Und so gibt die Forderung des Guten, die das Gesetz Gottes ist, gerade die Erkenntnis der Unmöglichkeit für den bösen Menschen, das Gute zu tun. Denn – ich zitiere Paulus, Röm. 3, 19 u. 20: „das, was das Gesetz saget, das saget es denen, die unter dem Gesetz sind, auf daß aller Mund verstopfet werde und alle Welt Gott schuldig sei; darum daß kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein mag; denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“.

Sagt man von dieser Auffassung der Forderung des Gesetzes Gottes, sie sei übertrieben scharf, so sage ich dagegen, daß sie da, wo sie nicht so scharf gefaßt wird, auch nicht als die Forderung des Guten, das Gottes Gutes ist, erkannt wird. Man hat dann noch nicht erkannt, daß Gottes Wille und in welcher Weise er den Menschen selbst für sich will. Hat man das aber nicht erkannt, so wird einem die Frage der Ethik, so wie sie vom christlichen Glauben aus entsteht, unzugänglich bleiben.

Gewiß geht es hier um eine Forderung, die für den, der sie erkennt, schlechthin unerfüllbar ist. Meint man, eine solche Forderung sei aber doch schlechthin sinnlos, denn eine Forderung, die man mit dem besten Willen doch nicht erfüllen kann, führe, wenn man sie denn überhaupt ernst nehme, in die Verzweiflung –, dann ist darauf zu erwidern: ja, in der Tat tut sie das. Die Forderung Gottes an den Menschen, so wie sie hier erkannt ist, bedeutet die Erkenntnis der Sünde des Menschen. Und wo soll die anders, wenn es sich wirklich um die Sünde handelt, hinführen als in die Verzweiflung? Was anders als die verzweifelte Sinnlosigkeit kann denn im Ernst für den Menschen übrigbleiben, der erkannt hat, daß er Gott gegenüber böse ist? Es ist ein Unterschied zwischen der Erkenntnis, in der man sich als böse erkennt vor sich selbst und der Erkenntnis, in der man sich als böse vor Gott erkennt. Der Unterschied besteht darin, daß der, der sich als böse vor sich selbst erkennt, nun sehr wohl die Möglichkeit hat, seine Bosheit zu überwinden; die Erkenntnis seiner Bosheit ist ja schon der erste Schritt zu der Überwindung. Der dagegen, der sich als böse vor Gott erkennt, hat keine Möglichkeit, seiner Sünde ledig zu werden. Denn derjenige, der böse ist vor Gott, weiß auch, daß er die Hörigkeit vor Gott, die er durch seine Sünde gebrochen hat, nicht wieder herstellen kann. Wenn einer sie wiederherstellen kann, dann kann es allein Gott, dem er hörig ist.

Jedenfalls bekommt erst aus diesem Verständnis der Forderung Gottes jener Satz seine volle Bedeutung, von dem wir ausgingen, daß nämlich Gottes Dem-bösen-Menschen-gut-sein darin besteht, daß Gott diesem Menschen ein Gott ist, dem dieser böse Mensch von Herzen trauen und glauben kann. Es ist für den Menschen, der sich vor Gott böse weiß, alles andere als selbstverständlich, daß er Gott von Herzen traut und glaubt. Im Gegenteil: es ist für ihn nichts selbstverständlicher, als daß er vor Gott flieht. Denn er weiß, daß er gegen Gott gesündigt hat.

Der böse Mensch, der sich als böse vor Gott erkannt hat, weiß sich von Gott herkommend. Das heißt er weiß um sich selbst, um seine Existenz in der Weise, daß er um Gott weiß als um den, der ihn, ihm befehlend, anspricht. Dieser Befehl ist die Forderung, von der wir vorhin gesprochen haben. Dieser Mensch hat seine Existenz, er ist er selbst allein in Gottes ihn forderndem Wissen um ihn. Gottes forderndes Wissen um diesen Menschen, der ihm, Gott, sich selbst, seine Existenz entziehen will, kann nichts anderes als Zorn gegen diesen Menschen sein: der böse Mensch weiß sich von dem zornigen Gott her seiend. Das aber kann nichts anderes heißen als er weiß um sich in der Weise, daß ihm von Gott die Vernichtung, der Tod kommt.

Das ist nicht der Tod, den wir aus dem natürlichen Sein kennen. Sondern es ist der Tod, den der Mensch kennt, der sich Gott hörig weiß. Es ist der Tod seiner selbst, der ihn trifft aus der ihn zunichtemachenden Forderung Gottes, vor der er schuldig ist und bleibt. Es ist der ewige Tod, der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht verlöscht (Markus 9, 44).

Von Bedeutung ist noch dieses, daß nämlich dieser böse Mensch weiß, daß Gott im Recht ist. Es ist ja Gottes Gut-sein, es ist Gottes heilige Gottheit, die ihm um seiner Bosheit willen zum Fluch wird. Das Leben selbst, das dem Menschen von Gott kommt, gereicht ihm zum Tod, weil er es für sich haben will, um sein eigener Herr und Gott zu sein. „Die Sünde, auf daß sie erscheine, wie sie Sünde ist, hat sie mir durch das Gute den Tod gewirkt, auf daß die Sünde würde überaus sündig durchs Gebot“ (Rom. 7, 13). Wohl kann der Mensch sich gegen diesen Gott auflehnen, der ihn verdammt; er kann mit ihm rechten (z.B. Hiob). Aber dann will er auch seine Sünde nicht mehr wahr haben. Sich selbst als böse erkennen, das heißt erkennen, daß Gott im Recht ist. Für den bösen

Menschen ist es wahrlich alles andere als selbstverständlich, Gott seinen Gott sein zu lassen und ihm von Herzen zu trauen und zu glauben.

3. Gott macht lebendig, indem er tötet

Wenn Gott dem bösen Menschen gut ist, so kann das nicht so geschehen, daß sein Gut-sein dem Menschen nicht mehr zum Tode gereicht, sondern nur so, daß es dem Menschen in diesem Tode zum Leben gereicht. Denn das Gute Gottes, das er an dem glaubenden Menschen tut, wäre nicht mehr wahrhaft Gottes Gut-sein, wenn es nicht den bösen Menschen vernichtete. Das Leben, das den Menschen von Gott kommt, indem er ihnen ein Gott ist, wäre nicht wahrhaft Gottes Leben, wenn vor ihm nicht der Mensch, der es raubt, indem er aus sich leben will, zunichte würde und daran sterben müßte.

Es bleibt also für den bösen Menschen, dem Gott gut ist, bei der Erkenntnis des Todes, den er sterben muß um seiner Sünde willen. Es bleibt darum auch bei der Erkenntnis, daß „kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein mag, denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“ (Röm. 3, 20). Und insofern es für den bösen Menschen das Gesetz gibt – es gilt ja gerade ihm! –, hält es ihn in der Macht des Todes. Denn es ist „der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern“ (Röm. 7, 23). Man muß das doch wohl so auslegen: der Sünde Gesetz ist das Gesetz, dem ich unterworfen bin, insofern ich dem Bösen verfallen bin; dem Bösen verfallen bin ich in meinen Gliedern. „Meine Glieder“, das bin ich, insofern ich mir gegenständlich bin, insofern ich über mich verfügen kann, insofern ich mich der Herrschaft Gottes entzogen habe und mir gehören will; ich, insofern ich mich in mir selbst für frei halte. Insofern ich über mich verfüge, bin ich dem Gesetz unterworfen, dem Gesetz, das der Sünde Gesetz ist, das aus und um der Sünde willen da ist, und das mir, wie immer ich auch danach handeln mag, Erkenntnis der Sünde bringt; dessen Werke, sie mögen so gut sein wie sie wollen, immer sündige Werke sind, aus denen nie Gerechtigkeit kommt, die vor Gott gilt. Denn mit diesen Werken will ich, wie immer ich sie auch tun mag, meine Selbständigkeit gegen Gott behaupten. Und insofern ich diesem Gesetz der Sünde, welches in meinen Gliedern ist, das heißt, das mir dem freien Men-

schen gilt, unterworfen bin, insofern bin ich in dem „Leibe des Todes“ (Röm. 7, 24).

Nun aber, so sagt Paulus Röm. 3, 21, wo er davon spricht, daß durch das Gesetz nichts als Erkenntnis der Sünde kommt – „nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbaret und bezeuget durch das Gesetz und die Propheten. Ich sage aber von solcher Gerechtigkeit, die da kommt durch den Glauben an Jesum Christum zu allen und auf alle, die da glauben. Denn es ist hie kein Unterschied: sie sind allzumal Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist, welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut, damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiere in dem, daß er Sünde vergibt.“

Zweierlei ist hier wichtig: Erstens die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und die er darin darbietet, daß er Sünde vergibt, und zweitens die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist. Beides, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und die Erlösung durch Jesus Christus, gehören eng zusammen: die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, geschieht in der Erlösung durch Jesus Christus, das heißt dadurch, daß, wie Paulus Röm. 8, 3-4 sagt, „Gott seinen Sohn sandte in der Gestalt des sündlichen Fleisches und der Sünde halben und verdamnte die Sünde im Fleisch, auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetz (zwar) erfordert (aber nicht in uns gewirkt), in uns erfüllet würde“. In dieser Sendung des Sohnes geschieht also die Gerechtigkeit Gottes auf doppelte Weise. Erstens so, daß, wie wir bisher davon gesprochen haben, Gottes Gut-sein dem Menschen zum Fluch wird: er verdamnte die Sünde im Fleisch. Es geschieht aber zweitens die Gerechtigkeit Gottes in dieser Sendung des Sohnes so, daß Gottes Gut-sein dem Menschen zum Leben wird, daß es ihm wieder, so müssen wir hier sagen, zum Leben wird. Insofern nämlich wird ihm das in der Sendung des Sohnes sich offenbarende Gut-sein Gottes zum Leben, als er teil hat an dem, was der Sohn tut, als er sich zu dem Sohne als zu seinem ihm von Gott gegebenen Herrn bekennt; als er, was dasselbe sagt, dem Sohne hörig ist. Indem Gottes Gut-sein oder, wie Paulus sagt, Gottes Gerechtigkeit (das heißt die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt) in der Sendung des Sohnes auf diese doppelte Weise geschieht, da geschieht das, was wir früher so aus-

drückten: wenn Gott dem bösen Menschen gut ist, so kann das nur so geschehen, daß Gottes Gut-sein dem Menschen in dem Tode, den es ihm bringt, zum Leben gereicht. Paulus sagt das Rom. 8, 10 so: „So aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen.“ Der Leib, das ist der Mensch, insofern er sich von Gott gelöst hat und sein eigener Herr ist; das ist der Mensch, insofern er die Existenz, die Gott ihm gibt, für sich haben will. Der Mensch, insofern er Leib ist, ist er tot um der Sünde willen. Er ist tot: das ist wieder nicht naturhaft zu verstehen. Sondern es ist das Tot-sein, so wie der Mensch es versteht und kennt, der sich von Gott her seiend versteht; es ist das Tot-sein bzw. dem-Tod-gehören, das unter dem Gericht Gottes und aus diesem Gericht geschieht. Der Mensch, insofern er Leib ist in dem eben angegebenen Sinn, gehört dem Tod um der Sünde willen. Und wenn Christus in ihm ist, das heißt, wenn er sich zu ihm als zu seinem Herrn bekennt, wenn er ihm hörig ist, dann weiß er auch, ja, dann will er selbst auch, daß er, insofern er Leib ist, insofern er seine Existenz für sich will, dem Tod gehört. Denn dieses Für-sich-sein-wollen ist es ja, was ihn daran hindert, sich zu Christus als zu dem ihm von Gott gegebenen Herrn zu bekennen und ihm zu gehören. An Jesus Christus glauben, ihn als den Herrn bekennen, das heißt zugleich „wissen, daß unser alter Mensch samt ihm gekreuzigt ist, auf daß der sündliche Leib aufhöre, daß wir hinfort der Sünde nicht dienen“ (Röm. 6, 6). Geist, im Gegensatz zum Leib, das ist der Mensch, insofern er im Gehorsam, in der Hörigkeit gegen Gott lebt, insofern er die Existenz, die er vor Gott hat, nicht für sich, sondern für Gott hat. Und insofern der Mensch Geist ist, lebt er; das heißt er lebt von Gott her; er lebt sein Leben, so wie Gott es ihm gibt. Denn er lebt dann „um der Gerechtigkeit willen“, die Gott ihm gibt und die darin besteht, daß Gott Sünde vergibt.

Wir können nun sagen, was das Gute ist, das darin geschieht, daß Gott dem bösen Menschen gut ist. Wir können es ausdrücken mit dem bereits angeführten Worte des Apostels Paulus: „So Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen.“ Das Gute also, das Gott dem bösen Menschen tut, ist ein Doppeltes: es ist ein Töten,

und es ist ein Lebendigmachen; es ist ein In-die-Hölle-stoßen und ein In-den-Himmel-bringen.

Das Verhältnis beider zueinander ist so: das Töten dauert bis an den Tod, bis der Tod endlich geschieht, also solange, als der Mensch zu dieser Welt, zu diesem Äon gehört, der sein Gesetz von der Sünde erhalten hat. Das Lebendigmachen dagegen währt in Ewigkeit.

Solange aber das Töten dauert, solange also der Mensch zu diesem Äon gehört, solange ist das Verhältnis beider zueinander so, daß sie beide, das Töten und das Lebendigmachen, den ganzen Menschen betreffen. Nennen wir mit der Bibel den Menschen, insofern er getötet wird, den Alten Menschen, und insofern er lebendig gemacht wird, den Neuen Menschen, so ist das Verhältnis beider zueinander nicht so, daß der Alte und der Neue Mensch sich so in den Menschen teilten, daß der Neue Mensch der eine Teil und der Alte Mensch ein anderer Teil des Menschen wäre. Sondern sie sind jeder der ganze Mensch. Ich bin je ganz der Alte Mensch und je ganz der Neue Mensch. Oder anders ausgedrückt der Alte und der Neue Mensch, das sind nicht Eigenschaften oder Qualitäten des Menschen, über die er so oder so verfügen kann. Sondern das ist jedesmal er selbst. Er selbst, so wie er entweder unter der Herrschaft der Sünde, des Teufels und des Todes steht oder unter der Herrschaft Gottes; wie er entweder dem Tode hörig ist oder Gott. Der Alte Mensch, das ist der Mensch, insofern er sich der Herrschaft Gottes entziehen will; insofern er die Existenz, die er von Gott hat, für sich will; insofern er sich selbst gehören und frei über sich verfügen will; der Alte Mensch, das ist der, der seine eigene Gerechtigkeit sucht. Das alles tue ich, ich selbst, in alledem will ich ich selbst sein. Dieses „sich der Herrschaft Gottes entziehen“ ist ja nicht ein Lapsus, der „mir mal passiert“. So wie es jemandem, der sich durch Selbstzucht von einer Leidenschaft frei gemacht hat, „mal passiert“, daß sie ihn doch wieder in ihren Bann zieht. Was ja aber in diesem Fall kein Zeichen zu sein braucht, daß er dieser Leidenschaft in Wahrheit immer noch unterliegt, sondern es kann vielmehr ein Zeichen dafür sein, daß er früher zwar dieser Leidenschaft völlig unterlegen war, daß er sie jetzt aber in hohem Maße überwunden hat. Nicht so ist der Alte Mensch zu verstehen.

Der „Alte Mensch“, damit ist nicht ein bestimmter Zustand des Menschen gemeint, dem der Mensch gelegentlich einmal wieder, etwa

in einem unbewachten Moment, unterliegt. So daß es also, grundsätzlich wenigstens, möglich wäre, sich ihm ganz und gar zu entziehen. Sondern der Alte Mensch, der bin ich selbst, der will ich sein, an dem halte ich fest, an den klammere ich mich, solange ich auf dieser Erde lebe. Denn solange ich in diesem Äon lebe, solange will ich, ja, solange muß ich über mich verfügen wollen, solange will ich mein eigener Herr sein. Solange will ich, muß ich wollen, daß das Gute durch mich geschieht; solange will ich, muß ich meine eigene Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit durch meine Werke wollen.

Ich sage: Solange ich in diesem Äon lebe, muß ich das wollen. Denn das ist das Gesetz dieses Äons. Durch die Sünde ist das Leben der Menschen auf dieser Erde, in der Welt so geworden, daß es nicht anders sein kann. Denn der Mensch, der sich der Herrschaft Gottes entzogen hat, kann ihm auch nicht mehr von Herzen trauen und glauben. Er kann sich nicht mehr verlassen auf die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“. Sondern er muß sich auf sich selbst verlassen, er muß seine Sicherheit suchen in seiner eigenen Gerechtigkeit, die vor ihm, dem Menschen, gilt. Das ist die furchtbarste Macht der Sünde, daß sie den Menschen in der Sünde festhält. Und das ist der Fluch, den Gott um der Sünde willen auf die Welt gelegt hat, daß er die Sünde in dieser Macht, die sie über den Menschen hat, bestätigt. Man muß sich diese Zusammenhänge, die ich hier nur andeuten kann, nämlich zwischen dem Alten Menschen und den „Mächten“ „dieser Welt“: der Sünde, dem Tode und dem Teufel, das ist die Hörigkeit des Alten Menschen unter diese „Mächte und Gewalten“, klar gemacht haben, um ganz verstehen zu können, was das heißt: der Alte Mensch.

Überdenkt man diese Zusammenhänge, dann wird aber auch deutlich, daß man sich als diesen Alten Menschen erkennen kann nur in demselben Glauben, in dem man sich als den Neuen Menschen erkennt. Das heißt sich selbst als den Alten Menschen erkennen, das ist nicht anders möglich, als indem man zugleich um sich als den Neuen Menschen weiß. Der Neue Mensch, das ist der Mensch, der, indem er sich (das ist den Alten Menschen) dem Tode preisgibt, sich von dem tötenden Gott das Leben geben läßt. Der Neue Mensch ist also nicht ein im sittlichen Sinne vollkommener Mensch. Sondern es ist der Mensch, von dem es z.B. im 51. Psalm so heißt: „Die Opfer, die

Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist; ein geängstet und zerschlagen Herz wirst Du, Gott, nicht verachten.“

Der Alte und der Neue Mensch sind also gar nicht voneinander zu lösen. Nur indem man um sich als um den Alten Menschen weiß, der sich unter der furchtbaren Herrschaft der Sünde Gott entzieht und der getötet wird um dieser Sünde willen, nur so kann man um sich als um den Neuen Menschen wissen, der lebt um der Gerechtigkeit willen. Und umgekehrt: nur indem man um sich als um den Neuen Menschen weiß, der lebt um der Gerechtigkeit willen, die vor Gott gilt, kann man um sich als um den Alten Menschen wissen, der getötet wird um der Sünde willen.

Und nur der Mensch, der sich vor Gott im Glauben an den Erlöser Jesus Christus als Sünder bekennt, also nur der Sünder, der um sich als um den erlösten Sünder weiß, kann um sich als um den Alten und den Neuen Menschen wissen. Nur er kann im Wissen um die göttliche Feindschaft Gottes gegen die Sünde diesem Gott, der lebendig macht, indem er tötet, von Herzen glauben und trauen.

4. Das Sterben des Alten Menschen

Wir sagten früher: das Gute, das Gott dem bösen Menschen tut, ist ein Doppeltes: Töten und Lebendigmachen.

Insofern das Gute, das Gott dem bösen Menschen tut, ein Töten ist, trifft es ihn als den Alten Menschen. Und insofern es ein Lebendigmachen ist, trifft es ihn als den Neuen Menschen. Wie unauflöslich die Verbindung zwischen dem Töten und dem Lebendigmachen ist, und dementsprechend auch zwischen dem Alten und dem Neuen Menschen, das wird uns noch schärfer sichtbar, wenn wir uns unter Beachtung des eben Gesagten klarmachen, wieso Gott dem Menschen gut ist in dem Töten, das ihn als den Alten Menschen trifft, und wieso er ihm gut ist in dem Lebendigmachen, das ihn als den Neuen Menschen trifft.

Wir haben gesehen, daß Gott dem Menschen gut ist, indem er ihm die Existenz gibt, und indem er sie fordert: er will, daß ich bin (so gibt er mich mir), und er will, daß ich für ihn bin (so fordert er mich von mir). Ist Gott mir gut auf die Weise, daß er mich als den Alten Menschen tötet, so heißt das also auch beides: Sowohl, daß er mir meine Existenz gibt als auch, daß er sie von mir fordert. Wir müssen uns daran erinnern, was in diesem Falle Töten bzw.

Sterben heißt. Es ist das Zunichtewerden vor der Forderung Gottes. Es ist das „Vergehen“ dessen, der dieser Forderung gegenüber erkennt, daß er der Vernichtung verfallen ist, weil er gesündigt hat. Denn wer sündigt, lehnt sich gegen Gott auf; wer sündigt, will seine Existenz für sich haben. Und nun hat er seine Existenz für sich, also nicht mehr auf Gott, sondern auf sich hin. Auf sich hin, der doch, indem er sich Gott entzieht, unter dem Zorn Gottes steht und zunichte wird. Und das heißt: er hat seine Existenz auf das Nichts hin; er lebt sein Leben auf den Tod hin; sein Leben ist ein in den Tod Hineingegebenwerden. Und so gewiß ihm seine Existenz von Gott her kommt, so gewiß sie das ist, was Gott ihm gibt, so gewiß ist es ein ewiges dem Tode Verfallensein.

Soweit hatten wir den Tod, der dem Menschen von Gott kommt, zu dem ihm, dem bösen Menschen, das Gute wird, das Gott ihm gibt, bereits früher erkannt und verstanden. Aber um diesen Tod als den Tod des Alten Menschen zu verstehen, und damit als das Gute, das Gott dem Menschen tut, müssen wir uns fragen, was aus dieser Erkenntnis wird, wenn auf sie das Licht des Neuen Menschen fällt.

Jedes von ihnen ist in seinem Sinn nur aus dem andern zu verstehen. Denn nur indem ich um mich weiß als um den Neuen Menschen, der lebt um der Gerechtigkeit willen, die vor Gott gilt, kann ich um mich als um den Alten Menschen wissen, der getötet wird um der Sünde willen. Der Tod also, der mich als den Alten Menschen trifft, erhält seinen Sinn aus dem Leben, das mir als dem Neuen Menschen um der Gerechtigkeit willen von Gott zuteil wird. Was heißt das? Das heißt zunächst: der Alte Mensch, der ich in diesem Äon bin und sein muß und an den ich mich klammere und klammern muß, und als der ich meine eigene Gerechtigkeit suche und suchen muß, – wir haben angedeutet, was dieses Müssen heißt und worin es seine Ursache hat –, dieser Alte Mensch muß sterben, damit der Neue Mensch zum Leben kommen kann. Ich sage mit Absicht: damit er zum Leben kommen kann. Das heißt also nicht der Alte Mensch muß gestorben sein, damit der Neue Mensch leben kann. Denn der Alte Mensch ist nicht meine Vergangenheit, der bin ich ja nicht, so wie ich einmal gewesen bin, sondern der bin ich, so wie ich jetzt bin. Aber ich bin dieser Alte Mensch sterbend, dem Tode verfallen, dem Tode gehörend. Und nur indem ich der Alte Mensch sterbend bin, dem Tode anheim gegeben, getötet werdend, kann ich

der Neue Mensch, zum Leben kommend, nicht zum Leben gekommen, sondern erst zum Leben kommend, sein.

Also die Existenz, die ich als der Alte Mensch habe, ist, solange ich sie habe – ich habe sie, solange ich zu diesem Äon gehöre –, die Existenz eines Sterbenden. Um den Ernst dieses Getötetwerdens zu verstehen, muß man sich klarmachen, daß der Sterbende, der um sich als um einen Sterbenden weiß, immer zwei Möglichkeiten hat, sich selbst zu verstehen, so gewiß er erst ein Sterbender und nicht bereits ein Gestorbener ist. Der um sich als um einen Sterbenden Wissende hat immer die beiden Möglichkeiten, seine Existenz entweder als die eines Lebenden oder als die eines Sterbenden zu verstehen. Das heißt auf den Alten Menschen angewendet: der Alte Mensch hat immer die Möglichkeit, sich als einen Lebenden zu verstehen. Freilich, wenn er das tut, dann versteht er sich nicht mehr als den Alten Menschen, sondern dann versteht er sich als den Menschen, der seine Sicherheit in sich selbst hat. Er versteht sich dann so, wie sich der Mensch dieser Welt versteht, der nicht weiß, daß diese Welt eine vergehende Welt ist. Er hat die andere Möglichkeit, nämlich sich als einen Sterbenden zu verstehen, verloren.

Nun sagte ich früher: der Alte Mensch, das ist der Mensch, der ebenso, wie wir es jetzt von dem Menschen dieser Welt aussagen, seine Sicherheit in sich selbst hat; es ist der Mensch, der seine eigene Gerechtigkeit wollen muß, eben weil er zu dieser Welt, zu diesem Äon gehört und seinem Gesetz unterworfen ist. Aber um sich selbst als den Alten Menschen wissen, das heißt darüber hinaus noch mehr: es heißt um sich als um diesen Menschen wissen, der seine Sicherheit in sich und in der Welt sucht, suchen muß, und zugleich wissen, daß dieser Mensch mitsamt seiner Welt ein Sterbender, ein Vergehender ist. Und das ist im eigentlichen Sinn das Sterben, daß einer sich diesen Willen zum Leben, dieses Sein-Leben-suchen-müssen, diese Sicherheit, die er in sich, eben in seinem bewußten Willen zum Leben sucht, abringt, daß er sich von sich selbst losreißt.

Dieses Sterben, dieses Sich-von-sich-selbst-Losringen, das ist die Existenz, die ich habe als der Alte Mensch. Dieses Losreißen geschieht aber nur, es kann nur geschehen, indem ich um mich als um den zum Leben kommenden Neuen Menschen weiß. Wo ich nicht so um mich weiß, da weiß ich auch nicht mehr um mich als um den sterbenden Alten Menschen. Da verliere ich die eine der beiden Möglichkeiten,

mich als Lebenden und als Sterbenden zu verstehen. Und ich kann mich nur noch als Lebenden verstehen, so wie sich der in der Welt lebende Mensch versteht.

Wie geschieht nun dieses Sterben des Alten Menschen? Ich sagte, es sei ein Sich-von-sich-selbst-Losreißen. Das könnte den Gedanken aufkommen lassen, als werde hier ein Heroismus des Todes und der Resignation vom Menschen gefordert. Ich denke, dieser Verdacht wird gegenstandslos, sobald wir uns auf das besinnen, auf dessen Verdeutlichung uns ja alles ankommt. Nämlich darauf, daß das Sterben des Alten Menschen nicht ein Akt ist, der dem zum Lebenkommen des Neuen Menschen irgendwie vorangeht. Sondern daß das Sterben des Alten Menschen im Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen geschieht. Und insofern ist es ein Sich-von-sich-selbst-losreißen-lassen. Nicht ich erlöse mich von dem „Leibe des Todes“. Sondern „ich danke Gott durch Jesus Christus unsern Herrn“ (Römer 7, 25). Ich danke Gott, der mich durch Jesus Christus, unsern Herrn, erlöst hat. Nämlich dadurch, daß er mir Jesus Christus zum Herrn gegeben hat, dem ich gehöre und der mich darum aus meiner Selbsthörigkeit, von meiner Selbstherrlichkeit, unter der ich in Wahrheit dem Tode gehöre, erlöst.

Aber bevor wir darüber weitersprechen, müssen wir die Frage: wie geschieht das Sterben des Alten Menschen? noch in einer anderen Richtung stellen. Ich machte schon darauf aufmerksam, daß wir vom sterben des Alten Menschen nicht als von einem Gestorbensein sprechen können, sondern nur als von einem Sterben, das währt, solange als der Mensch zu diesem Äon gehört, also solange, als er das Leben auf dieser Erde hat. Das, was wir hier auf Erden Leben nennen, das Leben, das wir in dieser Welt haben, eben das ist dieses Sterben. Das heißt dann: alles, was dieses Leben füllt, die Taten des Menschen, in denen er dieses Leben lebt, das alles sind die Akte dieses Sterbens. Und der Mensch, der um sich als um den sterbenden Alten Menschen weiß, der weiß dann um sein Tun als um die Akte eines solchen Sterbens.

Wir sahen früher, dieses Sterben ist das Zunichtwerden vor der Forderung Gottes. Meine Taten verstehen als die Akte meines Sterbens, das heißt also, sie verstehen, sie erkennen vor der Forderung Gottes. Und das bezieht sich nun nicht nur auf diejenigen Taten, an denen es ohne weiteres offenbar ist, daß sie böse sind, die sich also

auch vor einem menschlichen Gericht als böse erweisen und als solche, die mir in irgendeinem Grade und in irgendeiner Weise den Tod bringen. Sondern es bezieht sich auch auf die Taten, die vor einem menschlichen Gericht sehr wohl den Anspruch machen dürften, gut zu sein. Es bezieht sich auf alles Tun des Menschen, das unter dem Gesetz dieser Welt geschieht, das heißt unter dem Gesetz, dem die Welt um der Sünde willen unterworfen ist. Und das ist schlechthin alles Tun des Menschen.

Die Forderung Gottes, vor der all mein Tun und mein Sein zunichte wird, geht darauf, daß ich Gott von Herzen traue und glaube, daß ich, wie Luther ebenfalls im Großen Katechismus in der Erklärung des ersten Gebotes sagt – daß ich mich dessen, was mir mangelt an Gutem, zu Gott versehe und es bei ihm suche. Das ist dasselbe, was wir in unserer Terminologie so ausdrücken können: die Forderung Gottes geht darauf, daß ich das Gute Gottes an mir geschehen lasse und es nicht durch mein eigenes Tun verwirklichen will; daß ich mir das Gute von Gott tun lasse und es nicht selbst tun will. Wir haben aber gesehen, wie der Alte Mensch seine Gerechtigkeit suchen muß, wie er durch sein eigenes Tun gut sein will und wollen muß, weil er unter dem Gesetz steht. Was auch der Inhalt des menschlichen Tuns sein mag, was in den Taten des Menschen auch geschehen mag – von ihnen allen wird gefordert, daß ich sie tue in völligem Gehorsam gegen Gott, daß ich sie nicht tue, um durch sie das Gute, das mir mangelt, bei mir selbst zu suchen; daß ich sie nicht tue – um einen früher gebrauchten Ausdruck zu gebrauchen – auf mich hin, sondern rein auf Gott hin, nicht um meiner eigenen Gerechtigkeit willen. Ich selbst bin in allen gefordert und nicht nur diese oder jene Tat. Damit das geschehe, dürfte ich gar nicht jemand sein, für den es ein Gesetz gibt. Mich selbst Gott geben könnte ich nur aus einer Bindung an Gott, die nicht mein Werk wäre; die nicht erst auf die Forderung des Gesetzes hin erfolgte. Der Mensch, der seine Existenz, die er von Gott her hat, einmal auf sich hin gewendet hat, statt in und aus dem Sein von Gott her unmittelbar auf Gott hin zu sein, der kann nun nicht mehr unmittelbar aus seinem Sein von Gott her auf Gott hin sein. Sondern er kann nur noch aus der Wendung seiner Existenz auf sich hin und so von sich her versuchen, sich Gott zu geben. Denn das Gesetz, jedes Gesetz weist den Menschen auf sich selbst hin, gibt seiner Existenz die Richtung auf ihn

hin. Ich kann auch sagen: das Gesetz spricht den Menschen an als den, der frei über sich verfügt, und nicht als den, der in seiner Existenz an Gott im Gehorsam gebunden ist. Für diesen gibt es gar kein Gesetz, kann es gar keines geben. Und was der Mensch im Gehorsam gegen das Gesetz auch immer tun mag, immer tut er es, um frei über sich zu verfügen. Und auch wenn er sich im Gehorsam an Gott binden wollte. Er will sich binden; das kann er nur tun, indem er frei über sich verfügt. Und darin sucht er seine eigene Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des Gesetzes. Das ist ein Gefängnis, aus dem es kein Entrinnen gibt, solange das Gesetz über einen herrscht. Wer nach dem Gesetz handelt, der handelt entweder wie ein Pharisäer. Er meint, seine eigene Gerechtigkeit sei die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Ihm ist der Sinn, der Geist des Gesetzes, verborgen und er haftet am Buchstaben des Gesetzes. Er meint, er erfülle die Forderung des Gehorsams gegen Gott, wenn er dieses oder jenes Werk des Gesetzes tut. Wer aber den Geist des Gesetzes kennt, wer den Sinn seiner Forderung versteht und ihn erfüllen möchte, und das versucht, indem er dem Gesetz entsprechend handelt, dem wird, wenn er festhält an seinem geistlichen, also nicht am Buchstaben haftenden Verständnis des Gesetzes, dem wird es nicht anders ergehen als so, wie Paulus es Röm. 7 beschreibt: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ Das Böse, von dem Paulus hier spricht, ist nicht nur das in moralischem Sinne Böse, sondern es ist die Auflehnung gegen Gott, das Suchen der eigenen Gerechtigkeit. Paulus spricht von der Erfahrung, die der Mensch an dem Gesetz macht, der es in seinem geistlichen Sinn versteht, der es also so versteht, wie Jesus es in der Bergpredigt ausgelegt hat. Da geschieht es dann unweigerlich, daß „das Gebot mir zum Tode gereicht, das mir doch zum Leben gegeben war“. „Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, das ich will; sondern das ich hasse, das tue ich.“ Man muß darauf achten, daß Paulus hier nicht von irgendwelchem Tun des Menschen spricht. Sondern er spricht von dem, was der Mensch tut im Gehorsam gegen das Gesetz. Oder sagen wir deutlicher: im vermeintlichen Gehorsam gegen das Gesetz. Denn das ist die Erfahrung, von der Paulus hier spricht, daß der Mensch am Gesetz erfährt, wie sein Tun, wie er selbst sündig ist. Und zwar nicht so, daß er das Gesetz

als einen Maßstab an sein Tun hält, das er ohne oder wider das Gesetz getan hat, und nun sieht, wie sein Tun dem Gesetz widerspricht. Sondern es geht darum, daß der Mensch erfährt, wie das Tun sündig ist, das er unter dem Gesetz, dem Gesetz entsprechend, getan hat und das er sich direkt vom Gesetz hat vorschreiben lassen. Es ist nicht das Gute, das er will, sondern das Böse, das er nicht will. Und sündig ist es eben deshalb, weil er es sich vom Gesetz hat vorschreiben lassen. Darum fragt Paulus entsetzt „Was wollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde?“ „Das Gesetz ist ja heilig, und das Gebot ist heilig, recht und gut. Ist denn, das da gut ist, mir ein Tod worden? Das sei ferne! Aber die Sünde, auf daß sie erscheine, wie sie Sünde ist, hat sie mir durch das Gute den Tod gewirkt.“ Das ist die Macht der Sünde, daß sie mich auch dann, wenn ich nach dem Gesetz handeln will, wenn ich das Gute will, das Böse tun läßt, das ich nicht will. Das ist die Macht der Sünde, daß sie mich auch dann, wenn ich mit Hilfe des Gesetzes Gott gehorsam sein will, gerade durch das Gesetz, durch das Handeln nach dem Gesetz Gott ungehorsam werden läßt. „So finde ich mir nun ein Gesetz, der ich will das Gute tun, daß mir das Böse anhanget. Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.“

Wir haben diese Überlegungen angestellt, um uns die Frage zu beantworten, wie das Sterben des Alten Menschen geschieht. Wir sagten, daß die Taten des Menschen die Akte dieses Sterbens sind. Dieses Sterbens, das ein Zunichtewerden vor der Forderung Gottes ist. Geschieht das Sterben des Alten Menschen in seinen Taten, so stirbt also der Alte Mensch, indem seine Taten vor der Forderung Gottes zunichte werden. Ich hatte früher gesagt, das Sterben im eigentlichen Sinne bestehe darin, daß einer sich von sich selbst losreißt, daß er sich von seinem bewußten Willen zum Leben losringt, in dem er die letzte Sicherheit seines Lebens hat. Wir können jetzt auf Grund des eben im Zusammenhang mit Röm. 7 Ausgeführten zeigen, daß dieses Sterben geschieht, wenn die Taten des Menschen vor der Forderung Gottes zunichte werden, wenn ihm, wie Paulus sagt, das Gebot, das ihm doch zum Leben gegeben war, zum Tode gereicht. Wir sahen: der Sterbende, genauer derjenige, der um sich als

einen Sterbenden weiß, versteht sich notwendigerweise in zweifachem Sinne: als Sterbenden und als Lebenden. Insofern er sich als Lebenden versteht, hat er dann die Möglichkeit, sich als Lebenden entweder auf den Tod hin oder aber auf das Leben hin zu verstehen. Er steht also vor der Entscheidung, sich so oder so zu verstehen. Versteht er sich als Lebenden auf das Leben hin, dann hat er freilich das Wissen um sich als einen Sterbenden verloren. Darum aber, weil er als Sterbender immer noch lebt, ist das Wissen um sich als einen Sterbenden oder das bewußte Sterben immer der Kampf um die Entscheidung zwischen Leben und Tod. Es ist immer ein Vom-Leben-Festgehalten-werden und ein sich-vom-Leben-Losreißen.

Eben das nun geschieht, indem der Mensch in seinen Taten vor der Forderung Gottes zunichte wird. Der Alte Mensch, der sich unter dem Gesetz stehend weiß und unter der Herrschaft des Gesetzes handelt, will Gutes tun. („Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen.“) Aber er tut dieses Gute, so gewiß er der Alte Mensch ist, dem das Gesetz gilt und der darum unter dem Gesetz handelt, um sich dem Gesetze zu entziehen, das ihm Strafe, das ihm den Tod androht, wenn er nicht handelt, wie das Gesetz es fordert; er tut das Gute, er gehorcht dem Gesetz, um die Forderung, die das Gesetz gegen ihn hat, zu erfüllen und sie so zunichte zu machen. Er tut das Gute, um sein Leben, das durch das Gesetz bedroht ist, zu erhalten. Er sucht seine eigene Gerechtigkeit. („Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.“)

Insofern nun der Mensch um sich als um den Alten Menschen weiß und an diesem Wissen festhält, und das heißt, wie wir sahen, um sich als um einen sterbenden Menschen weiß, insofern weiß er auch, daß all sein Handeln, mag es auch sein wie es will, ihm den Tod verdient; daß es ein Handeln auf den Tod hin ist. Er weiß, daß sein Handeln von der Art ist, daß es ihn in den Tod bringt. Ebendarum, weil er mit ihm sein Leben sucht. Sein Leben, das ist ja aber immer das Leben eines Sterbenden. Er weiß, daß sein Handeln böse ist, ebendarum, weil es gut sein will. Gut-sein-wollen, das heißt, es will dem Gesetz entsprechen und dem Gesetz die Forderung abgewinnen, die es auf den Menschen hat und die vom Menschen das Leben fordert, die ihn selbst fordert.

Setzen wir nun statt der Ausdrücke „Leben“ und „Sterben“ „Gutes tun“ und „Böses tun“. In dem Sinne nämlich, daß der Mensch, wo immer er auch Gutes tut, es tut auf das Leben hin, um sein Leben zu gewinnen, und daß er, wo immer er Böses tut, es tut auf den Tod hin, so daß er sich den Tod damit verdient. Dann können wir von dem Menschen, der um sich als den Alten Menschen weiß und der sich als Sterbenden versteht, sagen: er weiß um sich als einen, der Böses tut. Aber er weiß um sein böses Tun auf die Weise, daß er dieses Böse tut, indem er Gutes tun will. Also wie der Sterbende um sich auf die zwiefache Weise weiß, nämlich als Lebenden und Sterbenden, so weiß auch der Alte Mensch um sich als einen, der Böses tut, auf zwiefache Weise, nämlich als einen, der Gutes tut, besser: Gutes tun will, und als einen, der eben damit Böses tut. Wir sahen: der Sterbende steht bis zum faktischen Eintritt seines Todes ständig vor der Entscheidung, sein Leben als ein Leben auf den Tod hin oder als ein Leben auf das Leben hin zu verstehen. Genau ebenso steht der Alte Mensch ständig vor der Entscheidung, sein Gutes-tun-wollen als ein Doch-das-Böse-tun, als Sünde zu verstehen oder als Das-Gute-tun. Entscheidet er sich für das zweite, so versteht er sich nicht mehr als Alten Menschen. Sich als Alten Menschen verstehen, das kann man nur im ständigen Kampf gegen die mehr als verständliche Versuchung, sich in seinem Gehorsam gegen das Gesetz, sich in seinen Werken, die man als vom Gesetz geforderte Werke tut, als gut zu verstehen; im Kampf gegen die Versuchung, sich diese Werke als gute Werke anzurechnen, mit denen man sich von der Forderung des Gesetzes loskauft, so daß das Gesetz kein Recht mehr auf einen hat. Die Taten, die der Alte Mensch unter dem Gesetz tut, in denen er unter dem Gesetz sein Leben lebt, als die Akte seines Sterbens verstehen, das bedeutet den Kampf, in dem der Mensch, der sich mit seinem Tun und Leben auf den Tod hin seiend weiß, sich losreißt von sich, insofern er mit eben diesem Tun sein Leben zu erhalten und zu verdienen meint.

Das ist kein einmaliger Akt. Wohl kann man ein für allemal zu der Erkenntnis kommen, daß der Mensch mit seinem vermeintlichen Gutes-tun der Sünde und dem Tod verfallen ist. Aber es ist dafür gesorgt, daß diese ein für allemal gewonnene Erkenntnis, wenn sie wirklich eine Erkenntnis meiner selbst als des Alten Menschen ist, jedesmal eine Bewährung durchmachen muß, bei der sie immer von

neuem in der Gefahr steht, preisgegeben zu werden. Das Losreißen, als das wir das Sterben des Alten Menschen bezeichneten, geschieht also in den Handlungen und Taten des Menschen, solange als der Mensch handeln muß, und das heißt, solange als er das Leben auf Erden hat. Und für den Christen als den glaubenden Menschen gibt es keine ethische Besinnung auf sein Tun, keine Erkenntnis des Guten oder Bösen seines Tuns, ohne daß sie in diesem Losreißen, in diesem Wissen um sich als den sterbenden Alten Menschen mit unter die Erkenntnis der tötenden, vernichtenden Macht der Sünde gestellt würde.

5. Das Leben des Neuen Menschen

Ich sagte schon früher, daß die Formulierung, das Sterben des Alten Menschen sei ein Sich-von-sich-Losreißen, den Verdacht nahe lege, als werde hier ein Heroismus des Todes vom Menschen als die eigentliche ethische Tat gefordert. Ich wies aber auch schon darauf hin, daß sich dieser Verdacht erledige, wenn man daran denke, daß das Sterben des Alten Menschen nicht ein Akt ist, der dem Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen irgendwie vorangeht, sondern daß es geschieht im Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen. Gottes Gutes geschieht am bösen Menschen darin, daß Gott den Menschen im Töten lebendig macht. Die Überlegungen, die wir bisher anstellten, wollen ja nur diesen Satz in seinem Sinn verdeutlichen. Wir müssen also nun unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, wieso das Sterben des Alten Menschen, von dem wir bisher gesprochen haben, das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen ist; wieso Gott, indem er den Alten Menschen tötet, den Neuen Menschen lebendig macht.

Wie das Sterben des Alten Menschen nicht ein einmaliger Akt ist, sondern dauert, solange der Mensch auf Erden das Leben hat, ebenso ist auch das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen nicht ein einmaliger Akt. Auch er dauert so lange, wie der Mensch auf Erden das Leben hat. Und ebenso, wie das Sterben des Alten Menschen ein ständiger Kampf dagegen ist, daß sich der Alte Mensch statt auf den Tod auf das Leben hin versteht und damit die Erkenntnis seiner selbst als des sterbenden Alten Menschen verliert, genau ebenso ist das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen ein ständiger Kampf dagegen, daß sich der Neue Mensch statt auf das Leben auf den Tod hin versteht und damit die Erkenntnis seiner selbst als des Neuen

Menschen verliert. Denn der Neue Mensch ist als der erst zum Leben kommende Mensch einer, der noch nicht ungefährdet durch den Tod lebt. Er weiß sich dem Tod verschuldet. Wir müssen hier daran denken, wer der Neue Mensch ist. Der Neue Mensch ist der Mensch, der, indem er um sich als um den Neuen Menschen weiß, zugleich um sich als um den Alten Menschen weiß; das heißt der Mensch, der um sich als um den Neuen Menschen weiß, der weiß auch, daß er dem Gesetz verschuldet ist. Er weiß, daß er ein Sünder ist und daß er als Sünder dem Tod gehört. Er hat den Tod geschmeckt; er weiß, daß der Tod die Hand auf ihn gelegt hat. Ohne dieses Wissen gibt es auch kein Wissen um sich als um den Neuen Menschen. Das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen ist ein dem Tode Entrinnen, dem man verfallen ist, dem man schon gehört. Als einer, der aus der Macht des Todes erst noch zum Leben kommt und noch nicht gekommen ist, weiß der Neue Mensch um sich sowohl als um einen, der noch im Tode ist, wie auch als um einen, der im Leben ist. Und als einer, der noch im Tode ist, steht der Neue Mensch ständig vor der Entscheidung, sich entweder als der, der noch im Tode ist, auf das Leben hin (und das heißt als Neuen Menschen) zu verstehen, oder aber sich auf den Tod hin zu verstehen, das heißt, sich in der Verzweiflung als einen dem Tode ewig Verfallenen, als Verdammten zu verstehen. Dann aber verliert er sein Wissen darum, daß er ein Neuer Mensch ist. (Daß der Mensch, der um sich als um den Neuen Menschen weiß, auch die Möglichkeit hat, sich als dem Tode jetzt schon völlig entronnen zu verstehen, davon brauchen wir hier nicht mehr zu sprechen, weil wir über diese Möglichkeit schon beim Alten Menschen gesprochen haben.)

Was aber sagen wir, wenn wir sagen „zum Leben kommen“? Was ist das für ein Leben, von dem da die Rede ist? Genau wie wir von dem Sterben des Alten Menschen sagten, daß es nicht zu verstehen sei von dem naturhaft verstandenen Tode, sondern von dem Tode, den einer vor Gott stirbt, genau ebenso ist von diesem Leben zu sagen, daß es nicht das naturhaft verstandene, das animalische Leben ist, sondern das Leben, das einer vor Gott lebt. Den Tod, den der Alte Mensch als seinen Tod kennt, erkannten wir als den Tod, den der Mensch unter dem Gesetz stirbt, als den Tod, zu dem ihn das Gesetz, das Gut-sein Gottes unter der Macht der Sünde gereicht, „auf daß sie erscheine, wie sie Sünde ist“ (Rom. 7, 15). Ebenso

müssen wir das Leben, zu dem der Neue Mensch kommt, erkennen als das Leben, das der Mensch darin hat, daß Gott ihm gut ist, denn im Tod und im Leben, in dem Sterben des Alten Menschen und in dem Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen geschieht das Eine dem Menschen Gut-sein Gottes. Aber es geschieht beide Male auf verschiedene Weise. Und darum erscheint es auch beide Male anders. Gebrauchen wir die von Luther in diesem Zusammenhang benutzten Ausdrücke, dann können wir so sagen: Das Gut-sein Gottes, so wie es dem Alten Menschen geschieht und so wie er es dementsprechend erkennt, geschieht durch das Gesetz. Das Gut-sein Gottes, so wie es dem Neuen Menschen geschieht und von ihm erkannt wird, geschieht durch das Evangelium. Wir tun gut, diese beiden Ausdrücke zu gebrauchen, weil in ihnen das höchst merkwürdige und verschränkte Verhältnis, in dem das Sterben des Alten und das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen zueinander stehen, ganz unmittelbar klar wird¹. Gesetz und Evangelium sind beide Ausdruck des Einen ewigen Willens Gottes, des Einen ewigen Guten, das Gott den Menschen tut, indem er ihnen ein Gott ist. Sie sind beide unlöslich miteinander verbunden. Das Gesetz ist in seinem eigentlichen Sinn, eben als der Ausdruck von Gottes Willen, von Gottes dem-Menschen-gut-sein, nicht zu verstehen, es sei denn, man verstünde es in seinem Zusammenhang, ja in seiner Einheit mit dem Evangelium. Andererseits sind beide auf das Schärfste voneinander zu trennen. Sie sind eben zweierlei und man darf sie nicht miteinander vertauschen. Denn das Gesetz tötet, und das Evangelium macht lebendig. Das Gesetz darf nie an die Stelle des Evangeliums treten. Durch das Gesetz kann kein Mensch zum Leben kommen. Sondern wie er es auch anfangen mag, durch das Gesetz kommt ihm der Tod. Und es gilt auch heute Luthers Wort, daß die richtige Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium „die Summa der ganzen christlichen Lehre“ ist, so daß recht zu scheiden Gesetz und Evangelium eine sehr hohe, „die höchste Kunst ist in der Christenheit, die alle und jede, so sich des christlichen Namens rühmen, können und wissen sollen“, und zwar „nicht allein mit Worten, sondern auch im Herzen und Gewissen, mit der Übung und Erfahrung“². Sie sind beide Gottes Wort, aber sie sind weit voneinander zu scheiden wie Himmel und Erde. „Gott

¹ Vgl. meinen Aufsatz „Das Gesetz und seine Erfüllung durch Jesus Christus“ in Zwischen den Zeiten, 1928.

² Weim. Ausg. 40 I, 209 u. 36, 25.

hat diese zweierlei Worte, eines sowohl als das andere, gegeben und ein jegliches mit seinem Befehl.“ „Nach göttlicher Gewalt, Ordnung, Beruf sind sie gleich; aber nach der Frucht ihres Amtes sind sie ganz ungleich und widereinander¹.“ Das Gesetz ist „ein Wort des Todes, eine Lehre des Zorns, ein Licht der Betrübniß, das die Sünde offenbart und fordert Gerechtigkeit von uns, die wir nicht vermögen; das Evangelium ist ein Wort des Lebens, eine Lehre der Gnaden, ein Licht der Freude, das da zusaget, bringet und gibet Christum mit allen seinen Gütern“. Die Predigt des Gesetzes lautet „Fiat justitia, pereat mundus“, die Predigt des Evangeliums aber: „Fiat remissio peccatorum.“ „Die Summa des Gesetzes ist, da er saget: bekehrt euch zu mir; die Summa des Evangelii ist, da er sagt: und ich will mich zu euch kehren².“

Durch das Evangelium wird das Gesetz erfüllt. Aber es wird auf höchst paradoxe Weise erfüllt. Nämlich ohne sein eigenes Zutun, um einen Ausdruck von Paulus hier anzuwenden, also ohne des Gesetzes Werke. Durch das Evangelium geschieht eben das, was das Gesetz in seinem tiefsten Sinne fordert. Was dem Menschen nie gelingt, wenn er dem Gesetze entsprechend zu handeln versucht, wenn er sich in seinem Tun auf das Gewissenhafteste nach dem Gesetz richtet, das geschieht, wenn er dem Evangelium glaubt, wenn er auf das Evangelium hört. So daß, wie Luther in der großen Galaterbriefvorlesung sagt, einer ein Christ wird non operando, sed audiendo, nicht durchs Tun, sondern durchs Hören.

Was aber ist es, was da, nicht durch das Tun, aber durch das Hören des Menschen geschieht? Ich sagte, es geschieht eben das, was das Gesetz in seinem tiefsten Sinn fordert, was aber durch das Gesetz, durch Werke des Gesetzes nie geschehen kann. Wir sahen, das Gesetz in seinem geistlichen Sinn verstanden, fordert nicht nur diese oder jene Tat, sondern es fordert den Menschen selbst; es fordert, daß der Mensch in Gehorsam Gott hörig sei. Oder wie Luther es formuliert, es fordert, daß man Gott von Herzen traue und glaube; daß man sich des Guten, das einem mangelt, zu ihm versieht und es bei ihm sucht. Aber gerade das kann der Mensch nicht, der unter der Herrschaft des Gesetzes und das heißt zugleich unter der Herrschaft der Sünde steht. Wir können auch sagen, das kann der

¹ Weim. Ausg. 36, 35f.; 14, 676f.

² a.a.O. 10,I,1 520f.; a.a.O. 37,78; Walchsche Ausg. 18,2228.

böse Mensch nicht. Sich selbst als den bösen Menschen, der er ist, Gott preisgeben; sich des Guten, das ihm mangelt – und es mangelt ihm ja alles Gute –, zu Gott versehen und es bei ihm suchen, das kann der Mensch nicht, der unter dem Gesetz steht. Denn im Gesetz wird „Recht gefordert und Sünde gestraft“. Wohl aber kann es der Mensch, der dem Evangelium glaubt. Denn im Evangelium wird „Recht nachgelassen und Sünde vergeben“¹. Und darin, daß der Mensch das tut, hat er das Leben, das heißt, er weiß sich im Glauben an das Evangelium von Gott her seiend. Auch unter dem Gesetz weiß sich der Mensch von Gott her seiend. Aber er weiß sich da von dem zornigen Gott her seiend. Er weiß sich, wie wir sagen, als der Alte Mensch sterbend, auf den Tod hin, von Gott her seiend. Unter dem Evangelium aber weiß er sich von dem gnädigen Gott her seiend. Das heißt, er weiß sich als den Neuen Menschen zum Leben kommend, auf das Leben hin von Gott her seiend. Aber so um sich als einen zum Leben kommenden wissen, das kann man nur, indem man von sich als einem weiß, der um seiner Sünde willen dem Tode verfallen ist. Luther drückt das in einer Weihnachtspredigt von 1522 einmal so aus: „Christus wird Dir nimmer süße werden, Du seiest Dir denn vorher bitter.“

Wir sahen ja früher, das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen geschieht nicht ohne den ständigen Kampf dagegen, daß sich der Neue Mensch statt auf das Leben auf den Tod hin versteht. So schließt, wenn man will, und auch Luther drückt sich so aus – so schließt das Evangelium das Gesetz in sich ein. Luther sagt zum Beispiel einmal in der Kirchenpostille in der Predigt am 24. n. Trin.: „Die Predigt des Evangeliums zeigt uns beides an, Sünde und Vergebung, Zorn und Gnade, Tod und Leben, wie wir in Finsternis gelegen und wieder daraus erlöst sind.“ Freilich tut es das nicht wie das Gesetz: „Es treibet uns nicht erst dahin, daß es uns erst zu Sündern mache oder uns weisen wolle, Gnade zu verdienen und zu erwerben, sondern zeigt, wie wir schon verdammt, unter der Gewalt der Sünden, Tod und Teufel die geschenkte Erlösung durch den Glauben empfangen haben“².

So ist also das Leben, zu dem der Neue Mensch kommt, für ihn da in der Hoffnung; eben: er kommt zu diesem Leben. Von dem Neuen Menschen gilt, was Paulus zu den Korinthern von sich sagt

¹ Weim. Ausg. 12,675.

² a.a.O. 22, 396.

(2. Kor. 6, 9f.): „Als die Sterbenden, und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten, und doch nicht ertötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben und doch alles haben.“

So kommt also der Neue Mensch zum Leben, indem der Alte Mensch stirbt. Das ist indessen nicht so zu verstehen, als ob das Sterben des Alten Menschen zuerst geschehen müsse, damit dann das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen als das zweite, als die Folge jenes Sterbens geschehen kann. Sondern zum Leben kommt der Neue Mensch von Gott, genauer von der Offenbarung Gottes in Christus, noch genauer von der Auferstehung Christi her. Aber indem er so zum Leben kommt, stirbt der Alte Mensch. Daß der Alte Mensch stirbt, daß die Welt vergeht mit ihrer Lust, das geschieht auch im letzten Grunde von Jesus Christus her, von der Offenbarung Gottes in Christus her. Doch das können wir hier nicht ausführen.

Für unsern Zusammenhang ist es nun von Wichtigkeit, daß wir uns klarmachen, was dieses Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen für das Tun des Menschen bedeutet. Ebenso wie wir von dem Sterben des Alten Menschen sagten, daß es in dem Tun, in den Handlungen des Menschen geschehe, daß die Taten des Alten Menschen die Akte seines Sterbens sind, genau ebenso müssen wir nun von dem Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen sagen, daß es in seinen Taten geschieht. Sie sind ebenso, wie sie die Akte des Sterbens des Alten Menschen sind, so auch die Akte des Zum-Leben-kommens des Neuen Menschen.

Die Taten des Menschen als die Akte des Sterbens des Alten Menschen verstehen, das heißt, wie wir sahen, sie verstehen als das Tun des Menschen, der unter der Herrschaft des Gesetzes und der Sünde steht. Sie verstehen als die Akte des Zum-Leben-kommens des Neuen Menschen, das muß, nach dem vorhin Ausgeführten, heißen: sie verstehen als das Tun des Menschen, der unter der Herrschaft des Evangeliums steht, unter der Herrschaft Jesu Christi. Als das Tun eines Menschen also, der, wie es im Kleinen Katechismus heißt, in dem Glauben steht, daß Jesus Christus sei sein Herr, der ihn verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels, auf daß er sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe.

Was aber heißt das? Wir haben gesehen, indem der Mensch im Hören auf das Evangelium zum Leben kommt, geschieht das, was das Gesetz in seinem geistlichen Sinn verstanden fordert. Nämlich, daß sich der böse Mensch alles Guten, das ihm mangelt, zu Gott versieht und es bei ihm sucht; daß er sich Gott preisgibt im Vertrauen auf Gottes ihm in Christus geschenkte Gnade, und daß er so nicht mehr von sich selbst her lebt, sondern rein von Gott her. Das Tun eines Menschen vom Evangelium her verstehen, das soll also heißen, es verstehen als das Tun eines Menschen, der unter der Herrschaft Jesu Christi steht, und der sich alles Guten, das seinem Tun mangelt, zu Gott versieht und es bei ihm sucht. Das bedeutet zunächst jedenfalls, daß er sein Tun als eins, das gut sein will, das den Anspruch auf sittliche Güte macht, Gott und seinem Gericht preisgibt. Aber es bedeutet noch mehr als dies.

Wenn das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen wirklich in seinem Tun geschieht – wo soll es sonst geschehen? In ihm hat er seine Existenz hier auf Erden –, und wenn dieses Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen heißt, daß Gottes Gutes an diesem Menschen geschieht, dann muß das auch heißen, daß Gottes Gutes in dem Tun des Neuen Menschen geschieht, insofern in ihm die Akte seines Zum-Leben-kommens geschehen.

Was aber wird damit gesagt? Offenbar dies, daß das Tun des Menschen, so betrachtet, gut ist. Wir sprechen damit von den guten Werken. Von den Werken, die vom Glauben aus gesehen gut sind. Wir können auch sagen, wir sprechen von den guten Werken des Glaubens, die der glaubende Mensch tut. Was heißt das aber: gute Werke? Damit sind wir zu der Frage gekommen, die für die christliche Ethik die entscheidende ist. Um sie beantworten zu können, müssen wir weiter ausholen.

6. Das Gute Gottes und die Schöpfung

Wir sagten im vorigen Abschnitt, durch das Evangelium werde das Gesetz erfüllt. Das will nicht nur sagen, daß Jesus Christus das Gesetz erfüllt hat. Sondern es will sagen: indem einer an Jesus Christus als an seinen Herrn glaubt, erfüllt er das Gesetz, tut er, was das Gesetz, in seinem geistlichen Sinn verstanden, fordert. So daß also Jesus Christus das Gesetz nicht nur für sich erfüllt, sondern er erfüllt es an den Menschen. Und zwar so, daß denen, die an ihn

glauben, diese Erfüllung des Gesetzes zuteil wird, daß sie ihnen angerechnet, imputiert wird, wie die Reformatoren sagen im Anschluß an die Römerbriefstelle 4, 3, die davon handelt, daß Abraham sein Glaube an die Verheißung zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Die Frage ist nun die, wie dieses Angerechnetwerden, wie diese imputatio zu verstehen ist. Es ist verhältnismäßig leicht zu sagen, was dieser Ausdruck negativ sagen soll. Da soll er sagen, daß die Gerechtigkeit, die dem Menschen dadurch zuteil wird, daß Jesus Christus das Gesetz erfüllt hat und daß er an Jesus Christus glaubt, nicht das Werk, nicht das Verdienst des Menschen ist. Aber wieso ist sie dann die Gerechtigkeit des Menschen, der an Jesus Christus glaubt? Wieso werde ich gerecht, wieso werde ich gut und wieso tue ich gute Werke dann, wenn ich an Jesus Christus glaube, der das Gesetz erfüllt hat? Wie in aller Welt kann die Gerechtigkeit eines anderen meine eigene Gerechtigkeit werden? Wie ist es möglich, daß ich dadurch gut werde, daß ein anderer gut ist, und daß mein Tun dadurch gut wird, daß ein anderer Gutes tut?

Ich darf zunächst darauf hinweisen, wie hier deutlich wird, daß man mit dem Begriff des Guten, so wie er vom griechischen Denken und vom deutschen Idealismus her unter uns gebräuchlich ist, dieser Frage, die die Frage der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist, schlechthin hilflos gegenübersteht. Nach diesem Begriff des Guten ist einer gut, wenn er an und für sich gut ist. Dann ist es aber nun und nimmer zu verstehen, daß ich dadurch gut sein kann, daß ein anderer gut ist. Daß ein anderer gut ist, das ist bei diesem Verständnis des Guten seine und nur seine Sache. Seine Gerechtigkeit ist und bleibt seine Gerechtigkeit. Will ich gut sein, so muß ich es durch mich, durch eigene Kraft, durch eigenes Verdienst werden. Freilich ist es möglich, daß mir ein anderer, der gut ist, zum Vorbild wird, daß er mich durch sein Gutsein ermuntert, nun auch selbst gut zu werden. Es mag durch ihn meine Kraft, meine Lust, meine Verpflichtung zum Guten geweckt werden. Aber immer ist es in diesem Falle so, daß ich durch meine eigene Kraft, durch mein eigenes Verdienst gut werde. Wer von diesem Verständnis des Guten aus die Rechtfertigung verstehen will, leidet notwendigerweise Schiffbruch. Dann kann man die Vergebung der Sünde und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben nur noch in der Weise verstehen, daß Gott dem Sünder die Sünde vergebe und ihn gerecht spreche in der all-

mächtigen Voraussicht, daß er gerecht werde. Und Jesus Christus ist dann der, der durch seine Freundlichkeit und Güte, durch die Botschaft dieser Langmut Gottes dem Menschen die Kraft vermittelt, in Zukunft gut und gerecht zu werden. Calvin meint in seiner Auslegung des Epheserbriefes zu 1, 4: „jener sophistische Satz ist ein kindlicher Scherz, wir seien nicht deshalb erwählt, weil wir dessen schon würdig wären, sondern weil Gott vorausgesehen habe, daß wir dessen würdig werden“.

Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben und die Vergebung der Sünde ist also nur dann wirklich verstanden, wenn verstanden ist, wie der, der an Jesus Christus glaubt, ganz unmittelbar und direkt, das heißt ohne jedes eigene Verdienst, dadurch gut ist, daß Jesus Christus gut ist; wie das, was er in diesem Glauben tut, unmittelbar, ohne Verdienst, allein dadurch gut ist, daß Jesus Christus Gutes tut. Das ist aber nur dann zu verstehen, wenn wir an dem Begriff des Guten festhalten, von dem wir von allem Anfang an ausgegangen sind. Nämlich, daß es das Gutsein nicht in einem wie immer verstandenen An-und-für-sich-sein gibt. Sondern, daß das Gute etwas ist, was es nur im Geschehen zwischen zweien gibt. Daß man also nur gut sein kann, indem man einem anderen gut ist. Wir haben diesen Begriff des Guten gewonnen aus der Offenbarung Gottes. Gott ist gut, Gottes sein ist ein Gutsein. Gott offenbart sich uns in seiner Offenbarung, indem er uns gut ist. Er offenbart sich uns nicht in Seinem An-und-für-sich-Gutsein, so daß der Sinn seiner Offenbarung darin bestünde, daß wir uns sein Gutsein zum Vorbild nähmen und ihm nacheiferten. Sondern der Sinn seiner Offenbarung ist, daß wir ihn uns gut sein lassen, daß wir aus seiner Güte leben, daß wir erkennen, wie wir allein aus seiner Güte leben, in dem Sinn, daß wir gar kein Leben haben, daß wir gar nicht sind, als allein aus seiner Güte, von seiner Güte, von seinem Uns-gut-sein her. Und es gibt dementsprechend für uns auch keine Möglichkeit gut zu sein als allein so, daß wir sein Gutes, sein Uns-gut-sein, Seine Güte an uns geschehen lassen. Daß wir ihn uns gut sein lassen. Das Uns-gut-sein Gottes, das er uns in seiner Offenbarung offenbart, geschieht aber auf die Weise, daß Jesus Christus das Gesetz erfüllt. Das heißt, daß er sich unter die Herrschaft des Gesetzes be gibt. Was das bedeutet, sagt vielleicht am deutlichsten die Stelle aus dem Philipperbrief 2, 7 und 8: „Er äußerte

sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja, zum Tode am Kreuz¹.“ Hier wird über dasjenige hinaus, was wir bisher über die Forderung des Gesetzes gesagt haben, noch etwas anderes deutlich, was in der Forderung des Gesetzes enthalten ist.

Wir haben bisher gesagt, die Forderung des Gesetzes gehe darauf, daß einer sich Gott völlig ergebe. Hier in der Erfüllung des Gesetzes durch Jesus Christus wird über das bisher von uns Ausgeführte hinaus deutlich, was das heißt. Es heißt: indem man sich Gott völlig ergibt, indem man ihn sich gutsein läßt, den Menschen, genauer den Menschen, mit denen man lebt, gutsein. Der Gehorsam, den Jesus Christus leistet, indem er das Gesetz erfüllt, besteht nicht nur darin, daß er sich Gott ergibt. Jenes „nicht mein, sondern dein Wille“ aus dem Garten Gethsemane hat nicht den Sinn, daß er, Jesus, für sich einer sein will, der gehorsam ist. Da soll nicht gezeigt werden, wie ein Mensch aussieht, der bis in den Tod sich selbst, seiner Überzeugung, seinem Werke „treu“ ist. Etwa in der Absicht, auf diese Weise der Welt das Bild, das Vorbild eines Gott bis in den Tod gehorsamen Menschen zu geben und sie zugleich im Gehorsam zur gleichen Überzeugungstreue aufzufordern. Sondern indem Jesus Christus Gott gehorsam ist, indem er Gott gehört, gehört er den Menschen, um deretwillen er sich selbst seiner göttlichen Gestalt, seiner göttlichen, vor aller Welt seienden Einheit mit dem Vater entäußerte; um der Menschen willen nimmt er Knechtsgestalt an, wird er ihr Knecht und auf diese Weise der Knecht der Sünde, ihrem Fluche hörig.

Wenn das Gesetz fordert, daß einer sich Gott völlig ergibt, so fordert es eben damit, daß er sich auch den Menschen (seinem Nächsten, sagt das Evangelium) ergibt. Schuldet er sich Gott, so schuldet er sich eben damit den Menschen. Um zu zeigen, daß das auch die biblische Lehre ist, brauche ich nur auf die Frage nach dem vornehmsten Gebot zu verweisen, Matth. 22, 34ff. „Jesus aber sprach zu ihm: Du sollst lieben Gott Deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst Deinen

¹ Vgl. meinen Aufsatz „Menschheit und Gottheit Jesu Christi“ in Zwischen den Zeiten 1932.

Nächsten lieben als Dich selbst. In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten.“ Dieses „es ist ihm gleich“ bedeutet zunächst das Gebot der Liebe zum Nächsten ist von gleicher Wichtigkeit wie das Gebot der Liebe zu Gott. Es bedeutet aber noch mehr: Das, was in dem Gebot der Liebe zu Gott gefordert wird, ist dasselbe wie das, was in dem Gebot der Nächstenliebe gefordert wird. Das soll nicht heißen, daß Gott der Herr und der Nächste dasselbe sind. Aber es soll heißen, daß man Gott den Herrn nicht anders lieben kann, als indem man den Nächsten liebt.

Was heißt das, Gott den Herrn lieben? Wir fragen zunächst, was heißt „lieben“? Jemanden lieben, heißt zunächst für ihn da sein. Und weiter: für ihn da sein in der Weise, daß man von ihm her ist. Nur wo dieses beides zusammentritt, ist echte, ist volle Liebe. Wo ich nur da bin für einen Menschen, ohne von ihm her zu sein, da gibt es zwar auch so etwas wie Liebe. Aber es ist nur eine pflichtmäßige Liebe; es ist keine eigentliche, keine echte Liebe. Und auch da, wo ich nur von jemandem her bin, aber ohne daß ich für ihn da bin, wo er, wie die in diesem Fall außerordentlich beredte Sprache der Liebe sagt, mein Leben, mein Herz, mein Glück ist, auch da gibt es so etwas wie Liebe. Aber es ist nur eine Liebe, die in der Richtung dessen liegt, was wir Verliebtheit nennen. Dieses Verliebtsein ist auch nicht die eigentliche, die echte Liebe. In der griechischen Sprache hat man für Liebe zwei verschiedene Ausdrücke, die etwas ganz verschiedenes bedeuten: agape und eros. Der Eros wäre die Liebe, also nicht-echte Liebe, in der ich wohl von dem anderen her bin, aber ohne für ihn da zu sein. In dieser Liebe bleibe ich, wenn ich so sagen darf, bei mir, ich bin auf mich hin, so wie ich mich habe von dem anderen her. Aber ich bin nicht als der, der ich von ihm her bin, auf ihn hin gerichtet.

Von Wichtigkeit ist noch dieses. Nur die echte Liebe, also die, in der ich für den Geliebten da bin in der Weise, daß ich von ihm her bin, nur diese Liebe ist je eine andere, je nachdem wen ich liebe. Wie denn einer seine Kinder auf ganz andere Weise liebt als seine Frau oder seinen Vater oder seine Mutter. Diese Liebe bekommt ihr Wesen und ihre Art von dem, der geliebt wird. Dagegen ist die pflichtmäßige Liebe und ist die verliebte Liebe immer die gleiche. Denn sie bekommen je ihr Wesen und ihre Art von dem, der pflichtmäßig oder verliebt liebt. Und der ist immer der eine, ganz gleich, ob er

in seine Frau oder in seine Kinder oder in wen und was sonst verliebt ist.

Das Von-dem-Anderen-her-sein (ohne für ihn da zu sein), als das wir die verliebte Liebe beschrieben, ist eben auch kein echtes Vom-Andern-her-sein. Es ist nicht, wie wir es früher nannten, ein personales, sondern ein kausales, genauer, ein erotisch-kausales Vom-Andern-her-sein. Und ebensowenig ist das Für-den-Andern-da-sein (ohne von ihm her zu sein), als das wir die pflichtmäßige Liebe beschrieben, ein echtes Für-ihn-da-sein. In Wahrheit ist der pflichtmäßig Liebende für sich selbst da; er will seine Pflicht tun.

Ich muß hier noch etwas zur Charakteristik der echten Liebe hinzufügen. Im Unterschied zu der pflichtmäßigen und der verliebten Liebe will die echte Liebe sich ihren Gegenstand, ihr Objekt nicht zu eigen machen. Sie will den Geliebten nicht besitzen, sondern sie will ihm gehören. Die pflichtmäßige und die verliebte Liebe dagegen wollen den Geliebten besitzen; er soll dem Liebenden zu eigen sein. Bei der pflichtmäßigen Liebe geschieht das etwa in der Weise, daß sie auf die Dankbarkeit des Geliebten rechnet. Die verliebte Liebe will den Geliebten ausschließlich für sich; sie pocht auf ihr Recht, das sie auf den Geliebten hat. Das bedeutet nichts anderes als daß der, der auf diese Weise liebt, eben weil er nicht auf echte Weise liebt, weiß, daß er trotz aller Liebe mit dem Geliebten nicht eins ist, daß er allein ist. Er will in dieser Liebe ja auch, wie wir sahen, nur sich. Gerade darum aber will er den Geliebten besitzen, so wie man einen Gegenstand besitzt. Gerade darum will er auf irgendeine Weise ein Recht auf ihn haben. Echte Liebe weiß von all dem nichts. Sie braucht nicht durch den Besitz des Geliebten das Einssein mit ihm erzwingen zu wollen. Denn sie ist eins mit ihm, weil sie von ihm her seiend für ihn da ist.

Was heißt denn nun: Gott den Herrn lieben? Es heißt nach dem eben Gesagten, für Gott da sein in der Weise, daß ich von ihm als meinem Gott her bin. Ich bin von ihm her als sein Geschöpf. Und so heißt, Gott den Herrn lieben: für ihn, den Schöpfer, da sein als sein Geschöpf. Man kann auch sagen: für ihn, seine Schöpfung erfüllend, da sein. Seine Schöpfung erfüllend, damit will ich sagen: wenn ich Gott liebe, dann kann ich das nur so, daß ich von ihm her und für ihn da seiend eben das tue, was er, der Schöpfer, will. Ja, nicht nur, was er, der Schöpfer, will, sondern was er, der

Schöpfer, tut. Denn wenn ich Gott liebe, wenn ich also seine Schöpfung erfüllend für ihn da bin, so ist sein Wille eben das, was geschieht. Sein Wille ist dann nicht Gesetz in dem Sinn, daß er etwas vorschreibt, was noch nicht ist, sondern was erst sein soll, was ich noch nicht tue, sondern erst tun soll. Im Gegenteil, wenn ich Gott liebe, so wie es in dem vornehmsten Gebot gefordert ist, dann geschieht Gottes Wille unmittelbar in meinem Sein. Gottes Wille ist dann kein Gesetz, sondern dasjenige selbst, was er fordert. So sei es im zukünftigen Leben, meint Luther, wo man nur im uneigentlichen Sinne sagen könne, daß das Gesetz erfüllt werde, da das, was dann sein werde, gar kein Gesetz sei, sondern die Sache selbst, die das Gesetz in diesem Leben fordert¹. Gottes Wille ist, daß ich ihn liebe und dann dem gleich, daß ich meinen Nächsten liebe als mich selbst. Das heißt also, wenn ich Gott liebe, wenn ich, seine Schöpfung erfüllend, für ihn da bin, so geschieht sein Wille, das heißt, ich liebe dann meinen Nächsten als mich selbst. Ich bin dann von meinem Nächsten her seiend für ihn da. Das also ist die Weise, in der Gott mich schafft, daß er mich in der Liebe von meinem Nächsten her seiend für ihn da sein läßt. Also nicht so ist es, daß Gott die Menschen jeden für sich erst schafft und daß er dann diesen Menschen, die jeder für sich auf ihn, ihn liebend, bezogen werden, das Gebot gibt, daß sie sich nun auch untereinander gegenseitig lieben sollen. Hier wäre die Liebe das Zweite. Das, was zu dem Leben hinzukäme, und was die Menschen selbst zu dem Leben, das sie von Gott haben, hinzutäten. Sondern Gott schafft die Menschen, indem er ihnen die Liebe zum Leben gibt. Das Leben, so wie er es ihnen gibt, ist Liebe. Nicht nur so, daß er die Menschen liebt (ihnen gut ist, haben wir früher gesagt), sondern indem er sie, sie liebend, schafft, gibt er ihnen, daß sie in der Liebe zueinander das Leben haben. Indem er sie von ihm her seiend für ihn da sein läßt, gibt er ihnen, daß sie voneinander her seiend füreinander da sind. Hier ist die Liebe nicht wie bei der eben erwähnten Anschauung das Zweite, was die Menschen auf göttlichen Befehl zu dem Leben, das er ihnen gegeben hat, hinzutun sollen. Sondern sie ist das Erste. Sie ist das, was Gott ihnen sozusagen als das Element gibt, in dem sie ihr Leben haben. Nicht die Menschen bringen diese Liebe zu ihrem Leben hinzu. Sondern Gott hat

¹ Weim. Ausg. 39 I, 203.

sie ihnen von allem Anfang an gegeben, auf daß sie in ihr leben. In diesem Sinn bitte ich es zu verstehen, wenn ich vorhin sagte, daß man Gott seinen Herrn nicht anders lieben kann, als indem man den Nächsten liebt.

Von Bedeutung ist, daß man sich klarmacht, wie für den bösen Menschen, also für den, der Gott nicht liebt, die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe auseinanderfallen. Wie ja auch für ihn das eine von Gott her auf Gott hin sein auseinanderfällt und das, was er Gott nicht mehr an sich tun lassen will, zum Gebot wird, indem er sich gegen Gottes Dem-Menschen-gut-sein sperrt. Sie werden zu dem Gesetz, das aber nur in seinem vollen Sinn verstanden wird, wenn es in der Einheit dieser beiden Gebote verstanden wird, so daß, was das heißt Gott seinen Herrn lieben, klar wird aus dem andern Gebot Du sollst Deinen Nächsten lieben als Dich selbst. Und daß wiederum dieses Gebot Du sollst Deinen Nächsten lieben als Dich selbst, allein verstanden werden kann aus dem ersten: Du sollst Gott Deinen Herrn lieben.

Wo darum das Gesetz erfüllt wird, wo also das geschieht, was das Gesetz in seinem vollen Sinn fordert, da wird dann auch die Einheit dieser beiden Gebote deutlich. So wie das eben in der Erfüllung des Gesetzes durch Jesus Christus, wie wir früher sahen, geschieht.

Das heißt dann aber auch entsprechend dem vorhin über die Schöpfung Ausgeführten, daß da, wo das Gesetz in seinem vollen Sinne erfüllt wird, auch die Schöpfung wieder deutlich, wieder offenbar wird. Es wird darin offenbar, wie Gott den Menschen geschaffen hat; wie, auf welche Weise, er ihm das Leben gegeben hat. Und nicht nur, wie er es ihm gegeben hat, sondern wie er es ihm jetzt und immer gibt. Nämlich in der Liebe, so wie wir es uns eben klargemacht haben. Die neutestamentliche Verkündigung versteht darum Jesus Christus auch nicht allein als den, durch den Gott die Welt erlöst hat, sondern zugleich als den, durch den er die Welt geschaffen hat. Und Jesus Christus ist darum als Erlöser nur dann ganz verstanden, wenn er zugleich als der verstanden ist, durch den Gott die Welt geschaffen hat.

Auf unsere gegenwärtige Frage angewendet heißt das: Das Ungut-sein Gottes, das in Jesus Christus geschieht, und das im

Glauben an Jesus Christus an uns geschieht, ist erst dann voll verstanden, wenn wir es als ein und dasselbe Den-Menschen-gut-sein Gottes verstehen, das in der Schöpfung geschieht. Was ist denn das Uns-gut-sein Gottes, das im Glauben an Jesus Christus geschieht? Es ist dies, daß wir uns im Glauben an Jesus Christus alles Guten, das uns mangelt, zu Gott versehen dürfen oder daß, paulinisch und reformatorisch ausgedrückt, die Gerechtigkeit Jesu Christi, die er in Seinem Gehorsam erworben hat, uns als unsere Gerechtigkeit zugerechnet wird. Das Gute also, das damit geschieht, muß, wenn es wirklich verstanden werden soll, als dasselbe Gute verstanden werden, das in der Schöpfung geschieht. Wir sahen, das Uns-gut-sein Gottes, das in der Schöpfung geschieht, besteht darin, daß Gott den Menschen in der Liebe von seinem Nächsten her seiend für ihn „seinen Nächsten“ da sein läßt. Verstehe ich mich also als Geschöpf Gottes, so weiß ich, daß ich nicht von mir her bin, sondern daß ich, so gewiß ich von Gott geschaffen bin, so gewiß Gottes Wille in mir geschieht, je von meinem Nächsten her bin. Und was ich vor Gott seinem Willen nach bin, das bin ich nicht von mir, sondern von dem her, von dem her ich nach Gottes Willen bin. Nach Gottes Willen, so wie er in Jesus Christus geschieht, bin ich von Jesus Christus her. Er hat mich, indem er in seiner Menschwerdung Gottes Willen erfüllte, zu seinem Nächsten gemacht. Was ich bin, das bin ich von ihm her. Darum ist er, durch den Gott die Welt geschaffen und durch den er sie erlöst hat, auch der, durch den er die Welt richtet. Und sie wird gerichtet, das heißt gerecht gesprochen oder verdammt, je nachdem, ob sie an Jesus Christus glaubt oder nicht, je nachdem ob sie sich von ihm her seiend weiß und so für ihn da ist, in ihm ihren Herrn weiß, oder ob sie sich nicht von ihm her seiend wissen will und so nicht für ihn da ist, in ihm nicht ihren Herrn weiß.

Glaube ich an Jesus Christus, meinen Herrn, so tue ich Gottes Willen, oder besser, so lasse ich Gottes Willen an mir geschehen. Und darum, weil Gottes Wille an mir geschieht, im Glauben an Jesus Christus, darum bin ich in diesem Glauben gerecht vor Gott, das heißt, ich bin gerecht, weil ich im Glauben von Jesus Christus her bin, der Gottes Willen an mir tut. So ist meine Gerechtigkeit allerdings die Gerechtigkeit Jesu Christi. Und nur sie gilt vor Gott, denn in ihr bin ich nach Gottes ewigem Willen, so wie er im Ge-

setz geoffenbart ist, von dem her, den Gott mir in der Erlösung zum Nächsten gemacht hat.

Wir haben uns durch die soeben angestellte Überlegung klargemacht, in welcher Weise es zu verstehen ist, daß durch das Evangelium bzw. durch den Glauben an das Evangelium das Gesetz erfüllt wird. Für unseren Zusammenhang ist dabei am wichtigsten die Erkenntnis, daß das Gute Gottes, das dem Menschen in der Erlösung geschieht, eben dasselbe ist, das in der Schöpfung geschieht.

Diese Erkenntnis ist für unseren Zusammenhang darum wichtig, weil wir uns nur durch sie klarmachen können, wieso das Tun des Menschen, insofern sich in ihm das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen vollzieht, gut ist. Wieso in ihm gute, Gott wohlgefällige Werke geschehen. Wir haben gesehen: Gott schafft den Menschen in der Liebe. Er gibt ihm, indem er ihn schafft, die Liebe zum Leben. Indem er die Menschen von ihm her seiend, für ihn, Gott, da sein läßt, gibt er ihnen, daß sie voneinander her seiend für einander da sind. Die Liebe Gottes ist also nicht nur zwischen ihm und den Menschen, sondern sie ist ebenso, und zwar als sein Werk, als sein Dem-Menschen-gut-sein auch zwischen den Menschen. (Das ist der Grund dafür, daß es keine Liebe zu Gott gibt ohne Nächstenliebe und umgekehrt. Gottes- und Nächstenliebe ist eine Liebe. Wer in der Liebe ist, wer Gottes dem Menschen-Gutsein an sich geschehen läßt, liebt Gott und seinen Nächsten mit ein und derselben Liebe.) Man muß daher scharf unterscheiden zwischen einer Liebe, die geschieht im Glauben, das heißt in der Liebe Gottes, und die darum eins ist mit der Liebe zu Gott und die schlechtweg das Werk Gottes ist, und einer Liebe auf der anderen Seite, die nicht im Glauben geschieht, die nicht eins mit der Liebe zu Gott und die schlechtweg das Werk des Menschen ist. Das ist beide Male etwas von Grund aus anderes. Die Liebe, die im Gesetz gefordert ist, und die geschieht, indem das Gesetz erfüllt wird und in der Gottes Wille geschieht, ist die erste. Die Liebe, die der Mensch tut, wenn er des Gesetzes Werke tun will, wenn er ohne den Glauben, aus eigener Kraft das Gesetz erfüllen will, ist die zweite. In ihr sucht der Mensch sich selbst und das seine. Sie sucht im Gegensatz zu der echten Liebe (vgl. 1 Kor. 13) das Ihre. Sie ist, um an unsere früheren Ausführungen zu erinnern, pflichtmäßige oder verliebte Liebe.

Wenn wir sagen, daß in der Schöpfung, das heißt indem Gott den Menschen schafft, Gottes Liebe nicht nur zwischen ihm und dem Menschen ist, sondern daß sie ebenso, und zwar als sein Werk zwischen den Menschen ist, so ist da selbstverständlich die erste Liebe gemeint und nicht die zweite.

Gottes Schöpfung ist aber nicht etwas, was nur einmal geschehen ist, sondern was je und je geschieht. Das Schöpfungswort Gottes ist, wie Luther in der Auslegung der Genesis sagt, nicht ein vergänglich Wort wie wir Menschen sprechen, „sondern wisse, daß es ein ewig Wort sei, das von Ewigkeit gesprochen ist und immer gesprochen wird“. „Darum solange ein Kreatur währet, solange währet das Wort auch, solange die Erde trägt oder vermag zu tragen, so gehet das sprechen unaufhörlich. Also verstehe Mosen, wie er uns Gott vorhält in allen Kreaturen und durch dieselbigen zu Gott führe: Sobald wir die Kreaturen ansehen, daß wir denken: siehe, da ist Gott, also daß alle Kreaturen in ihrem Wesen ohn Unterlaß getrieben und gehandhabt werden durch das Wort¹.“

So geschieht auch des Menschen Schöpfung, solange der Mensch lebt. Mit der Schöpfung des Menschen hat es noch die besondere Bewandnis, daß der Mensch sich ihr widersetzen kann. Das heißt nicht, daß er Gott daran hindern kann, ihn zu schaffen. Aber er kann sich doch widersetzen; er kann ihm ungehorsam sein, ihm nicht glauben. Dann widersetzt er sich dem ihn schaffenden Gott. Er widersetzt sich dann dem Guten Gottes, das in der Schöpfung an ihm geschieht. Das Gute Gottes, das in der Schöpfung geschieht, ist die Liebe Gottes in dem Sinn verstanden, in dem wir sie uns vorhin deutlich gemacht haben. Widersetzt sich der Mensch dem schaffenden Gott, so widersetzt er sich der Liebe Gottes, die an ihm in der Schöpfung geschieht. Er will sie nicht an sich geschehen lassen. Ob er dabei die Liebe überhaupt ablehnt oder ob er die Liebe versteht als die, die er aus eigener Kraft, also nicht von Gott her seiend, sondern von sich selbst her tun will, ist hier kein wesentlicher Unterschied.

Wir müssen uns diese Möglichkeit des Menschen, sich der Schöpfung zu widersetzen, vor Augen halten, wenn wir verstehen wollen, was es hier zu verstehen gilt. Ja, nicht nur diese Möglichkeit müssen wir uns vor Augen halten. Sondern wir müssen uns erinnern, daß wir hier ja von dem bösen Menschen Sprechen, also von dem Men-

¹ Weim. Ausg. 24,37.

schen, der sich tatsächlich dieser Schöpfung und dem, was in ihr geschieht, widersetzt. Diese Widerspenstigkeit, dieser Ungehorsam des Menschen verhindert aber nicht die Schöpfung. Gott behält nicht nur sein Recht auf den Menschen, auch wenn der Mensch es nicht anerkennt und es Gott vorenthalten will, sondern Gott schafft auch den Menschen weiter in der Liebe. Gott schafft uns weiter so, daß er uns von unserem Nächsten her sein und für ihn da sein läßt. Das heißt, indem Gott die Menschen, von ihm her seiend, für ihn da sein läßt, macht er, daß sie von einander her seiend für einander da sind. Das kann der Mensch nicht hindern. Aber genau wie der böse Mensch, indem er sich dem Gutsein Gottes widersetzt, unter dem Zorne Gottes steht, von dem zornigen Gott her ist und, wie er nicht anders kann, wider ihn ist, ohne doch von ihm loszukommen und so in Widersetzlichkeit, in Haß gegen Gott und in Angst vor Gott von Gott her ist, so daß ihm von Gott der Tod kommt, ebenso ist dieser Mensch auch von seinem Nächsten her in Widersetzlichkeit, in Haß und Angst, und es kommt ihm vom Nächsten her der Tod.

Aber das alles hindert nicht die Schöpfung. Sie geht trotz alledem doch weiter. Und so gewiß Gott durch Jesus Christus die Welt erlöst, so gewiß das dem-Menschen-Gutsein Gottes, das in der Erlösung geschieht, dasselbe Gute ist, das in der Schöpfung geschieht, ebenso gewiß schafft Gott den Menschen trotz alles Ungehorsams in der Liebe; so gewiß gibt er dem Menschen trotz alles Hasses das Leben in der Liebe; so gewiß haben die Menschen von Gott trotz alles Gegeneinander und trotz alles Für-sich-sein-wollens ihr Leben im Von-einander-her und Für-einander-da-sein. Ja, nur weil das Leben der Menschen in Wahrheit die Liebe ist (die Liebe Gottes) und nur, weil sie in Wahrheit von einander her sind (in Gottes Schöpfung), nur darum gibt es den Haß und das Gegeneinander und das Für-sich-sein-wollen. Darum gibt es das aber auch in der furchtbaren Mächtigkeit und Unerbittlichkeit, wie es für das menschliche Leben hier auf Erden charakteristisch ist.

Aus dieser Verkehrung der Schöpfung Gottes durch den Menschen folgt zweierlei, was wir uns noch klarmachen müssen. Das erste ist dies. Nur der Glaube kann Gottes Schöpfung erkennen. Das heißt, nur wer in der Erlösung Gottes Dem-Menschen-Gutsein erkannt hat, kann es auch in der Schöpfung erkennen. Genauer noch: nur derjenige, an dem im Glauben an Jesus Christus Gottes Dem-bösen-

Menschen-Gutsein geschieht, kann Gottes Schöpfungswerke erkennen, kann erkennen, daß in Gottes Schöpfung, so wie sie nun ist durch des Menschen Bosheit, doch das Gute Gottes geschieht. Von hier aus versteht man zum Beispiel Luthers großes Wort über den Schöpfungsglauben, in dem er sagt „Das ist ohn Zweifel der höchste Artikel des Glaubens, darinnen wir sprechen; ich glaube an Gott, Vater, Allmächtigen, Schöpfers Himmels und der Erden. Und welcher das rechtschaffen glaubt, dem ist schon geholfen und ist wieder zurecht gebracht und dahin kommen, da Adam von gefallen ist. Aber wenig sind ihr, die so weit kommen, daß sie völliglich glauben, daß er der Gott sei, der alle Ding schafft und macht. Denn ein solch Mensch muß allen Dingen gestorben sein, dem Guten und Bösen, dem Tod und Leben, der Hölle und dem Himmel und von Herzen bekennen, daß er aus eigenen Kräften nichts vermag¹.“

7. Die Schöpfung und der Staat

Wir sagten, Gottes Schöpfung geschieht weiter, und sie geschieht weiter in der Liebe; keine Widerspenstigkeit des Menschen gegen Gott und Gottes Willen kann das verhindern. Aber diese Widerspenstigkeit, die Sünde des Menschen macht, daß die Schöpfung Gottes für den sündigen Menschen allerdings so vor sich geht, daß sie ihm den Tod statt des Lebens bringt. Denn aus dem Haß und dem Gegeneinander und dem Fürsichsein, zu dem dem bösen Menschen die Liebe, das Vom-Andern-her und Für-den-Andern-da-sein wird, kommt dem Menschen, weil das unter dem Zorn Gottes steht, notwendigerweise der Tod. Und zwar nicht nur in dem eschatologischen Sinn, der mit dem biblischen Wort bezeichnet ist, daß der Tod der Sünde Sold ist. Sondern auch in einem anderen, wenn man will innerweltlichen Sinn. Da Gott den Menschen so geschaffen hat, daß er sein Leben im Von-Andern-her und Für-den-Andern-da-sein hat, so ist es schon um des äußeren, zeitlichen Bestandes des Menschen willen nötig, daß dieses Vom-Andern-her-sein und Für-den-Andern-da-sein wenigstens äußerlich gewahrt bleibt. Oder anders herum gesehen, daß dem Haß und dem Gegeneinandersein der Menschen Schranken errichtet werden, so daß es nicht zum Äußersten kommt und die Menschen sich gegenseitig zerstören und verzehren (Gal. 5, 15). Diese Schranken werden aufgerichtet im Staat. Besser und deutlicher würde man sagen: in

¹ Weim. Ausg. 24,18.

der Obrigkeit, und zwar in jeglicher Obrigkeit. Das heißt überall da, wo einer über den anderen gestellt ist. Und zwar nicht als Individuum, sondern als der Träger eines Amtes. Das Zeichen der Obrigkeit, des Staates ist das Schwert. Das bedeutet, wo immer echte Obrigkeit, echte Staatsgewalt ist, hat sie das Recht, unter Umständen das Leben der ihr Anvertrauten, ihrer Untertanen fordern zu dürfen. Dieses Recht der Staatsgewalt auf das Leben ihrer Untertanen entspricht der höchsten und eigentlichen Aufgabe der Staatsgewalt, das Leben ihrer Untertanen zu schützen.

Gewiß handelt es sich hier um sehr äußerliche Schranken, die mit der Obrigkeit gegen den Haß und das Gegeneinandersein der Menschen aufgerichtet werden, und das Leben der Menschen, ihr Von-einander-her- und Für-einander-da-sein, in dem sie allein das Leben haben, ist durch die Staatsgewalt nur in einem ganz äußerlichen Sinn geschützt. Immerhin muß man bedenken, daß die Obrigkeit, eben weil sie zum Zweck der Erhaltung des menschlichen Lebens das Schwert führt, ja auch die übrigen Ordnungen schützt, in denen das menschliche Leben gelebt wird. Ich denke dabei an solche festgefügt – wenigstens in normalen Zeiten – Ordnungen wie die Familie, das Recht, die Wirtschaft, ich denke aber auch an den weiteren und losen Bereich dessen, was man Sitte nennt. Diese Ordnungen mögen sich in den verschiedenen Zeiten und Ländern mehr oder weniger voneinander unterscheiden. Ihr Sinn ist doch immer der, das menschliche Leben in seinem Für-einander-da und Von-einander-her-sein zu erhalten, man könnte auch sagen: es in Ordnung zu erhalten gegen die mächtige Tendenz, die es hat, in Unordnung auseinanderzubrechen. Sie vermögen das in sehr verschiedenem Maß. Aber sie selbst werden nur dann in Ordnung sein, sie werden alle nur dann dem menschlichen Leben ihren Dienst tun können, wenn die Staatsgewalt mit ihrer ultima ratio des Schwertes hinter ihnen steht und sie in Ordnung hält.

Daß Gott damit, daß er Staat, Obrigkeit und alle Ordnungen und Sitte, die dazu gehören, sein läßt, in einem ausgezeichneten Sinn sein Schöpfungswerk tut, und zwar in dem vollen Sinn, in dem wir früher davon gesprochen haben, das kann nur erkannt werden, wo in der Erlösung Gottes Den-bösen-Menschen-gut-sein erkannt ist. Nur der Glaube kann erkennen, daß Obrigkeit, wo sie ist, von Gott verordnet ist (Rom. 13, 1). Nur der Glaube im vollen Sinn, also der Glaube an Jesus Christus kann sagen, was zum Beispiel Luther

über den Staat, die Staatsgewalt sagt: „Wo ein Staatswesen ist, da ist es ein großes Geschenk, das ohne Gottes Wort nicht sein kann. Wo ein Staatswesen ist, da geschieht ein Wunder.“ „Es gibt nichts größeres auf dem ganzen Erdkreis als ein Staatswesen.“ Oder: „Es hat aber vor der Sünde keinen Staat gegeben, es war auch keiner nötig. Das Staatswesen ist nämlich ein notwendiges Heilmittel für die verderbte Natur. Denn es ist nötig, daß die sündige Begier durch Fesseln der Gesetze und durch Strafen gebunden werde, damit sie nicht in Freiheit ausschweift. Darum kann man es mit Recht ein Reich der Sünde nennen ... denn dies eine ist das vorzügliche Werk des Staatswesens, daß es der Sünde wehrt¹.“

Der Sinn dieser Behauptung, daß nur der Glaube so über die Staatsgewalt sprechen kann, ist nun aber nicht der, als kenne allein der Glaube den Staat und seine Notwendigkeit für die Erhaltung des menschlichen Lebens. Es ist ja ganz zweifellos, daß es diese Erkenntnis auch ohne den Glauben gibt. Kein Mensch wird leugnen können, daß es bei den Heiden höchste Staatskunst gegeben hat und gibt. „Gott hat“, ich zitiere wieder Luther, „das weltlich Regiment der Vernunft unterworfen und befohlen, weil es nicht der Seelen Heil noch ewiges Gut, sondern allein leiblich und zeitlich Güter regieren soll, welche dem Menschen Gott unterwirft (Gen. 2). Derhalben auch im Evangelio nichts davon gelehrt wird, wie es zu halten und zu regieren sei, ohn daß es gebeut, man solle es ehren und nicht dawider sich setzen. Darum können hievon die Heiden (wie sie denn auch getan) wohl sagen und lehren. Und die Wahrheit zu sagen, sind sie in solchen Sachen weit über die Christen geschickt².“ Freilich heißt das beileibe nicht, daß nun jeder Mensch die Staatskunst könne. Das natürliche Recht und die natürliche Vernunft steckt nicht in jedes Menschen Kopf.

Aber keine Vernunft vermag zu erkennen, daß und wie die Obrigkeit und was an Ordnungen in weitestem Sinn zu ihr gehört, Gottes Schöpfungswerk sind; wie „er mir zugut geordnet und gegeben Vater und Mutter, Fürsten, Herren, welches sind eitel Gnadenzeichen“³.

Das zweite, was wir aus der Verkehrung von Gottes Schöpfung durch den Ungehorsam des Menschen folgern, ist das Folgende. Er-

¹ Weim. Ausg. 31 II, 590; ebenda 593; 42,79.

² Weim. Ausg. 51,242.

³ Weim. Ausg. 45,525.

kennt der Glaube in der Obrigkeit und in den Ordnungen, die ihrem Schutz und ihrer Fürsorge und damit ihrer Gewalt anvertraut sind, die Schöpfung, das Schöpfungswerk Gottes, so erkennt der Glaube auch, daß der Mensch Gott den Herrn lieben, also seine Schöpfung erfüllend für ihn da sein kann allein in der Weise, daß er die Werke tut, die Gott ihm in seinem Schöpfungswerk zu tun aufgibt. Auch hier kann ich wieder Luther zitieren, der ja von diesen Dingen von allen christlichen Lehrern am allerdeutlichsten und sorgfältigsten gesprochen hat und von dem wir das wieder lernen müssen. So heißt es in den Wochenpredigten über das 14. und 15. Kapitel des Johannes-Evangeliums zu 14, 10: „Darum siehe nur darauf, ob dir von Herzen gefället, was Christus dir predigt und tut durch seine Christenheit als Prediger, Vater und Mutter und andere fromme Leut ..., denn was dir diese sagen, das sagt dir wahrhaftig Gott selbst. Gehest du aber dahin wie ein ruchloser Mensch und wilt solches nicht achten und doch durch deinen eigen Kopf erforschen und ausgründen, wie du mit Gott im Himmel dran seiest, so bist du verloren. Und geschieht dir eben recht, weil du das, so dir Gott furlegt, nicht wilt annehmen und dafür anders suchest. Denn er ist eben darumb da, daß er dir solches sage und zeige, daß du gewiß wissen mögest, was er gegen dir gesinnet sei. Und hat alle Amt und Stände der Christenheit darumb so geordnet, daß die ganz Welt voll Gottes Werk sei. Und du läßt das alles anstehen, als sei es nichts und denkest Gott ist droben im Himmel unter den Engeln und hat ander Ding zu tun. Was können mir Prediger, Vater und Mutter helfen? Wenn ich ihn selbst möcht hören und sehen usw. Das heißt dann voneinander getrennet und gesondert Gott und sein Werk, Christum und sein Wort, welche man sollt zusammenfassen und verbinden aufs allerhärteste. Darum hüte sich nur jedermann dafür, daß er nach Gott nimmer mehr forsche mit seinen eigenen Sinnen und Gedanken, sondern lerne sich schlechts haften und halten an das Wort und dem selben nach richte und schließe, so kann er nicht feilen. Nu hörest du ja darin nichts anders denn: glaube an mich, daß ich dir um Christi willen die Sünde vergebe und gnädig sei und laß dich darauf taufen. Sei Vater und Mutter gehorsam und tue, was dein Amt oder Stand fordert. So hast du es alles und Gott selbst dazu. O, sprichst du, heißt das Gott gesehen und gehöret? Ich meineth, Er wäre droben im Himmel und mußte sonderlich Offenbarung von ihm haben usw.

Nein nicht also. Sondern willst du ihn treffen, so stehe ihn zuvor im Wort unter der Larve, so kannst du ihn auch hernach sehen in der Majestät. Denn er wird dir jetzt kein sonderlich machen außer und wider sein Befehl, so er im Wort gegeben hat¹.“

Der Glaube weiß von diesen Werken zweierlei. Er weiß erstens, daß sie nach Gottes Willen geschehen, ja daß in ihnen Gottes Wille selbst geschieht. Sie sind seine eigenen Werke. Und zwar ist es Gottes ewiger Wille, der in ihnen geschieht. Das heißt der Wille, mit dem und in dem Gott den Menschen von allem Anfang an geschaffen hat; es ist der Liebeswille, den er ihnen von allem Ursprung an als ihr Leben gegeben hat. Wo er geschieht, da sind die Menschen von ihm her seiend für ihn da und indem sie das sind, indem also Gottes Schöpfung an ihnen geschieht, sind sie von einander her seiend für einander da. Darum sind die Werke, die die Menschen so tun, heilige, gottwohlgefällige Werke, denn es sind ja Gottes eigene Schöpfungswerke. In ihnen lassen es die Menschen gehen, wie es Gott gemacht hat. In ihnen haben die Menschen das Leben so, wie Gott es ihnen gibt. Und so betrachtet sind diese Werke die Akte des Zum-Leben-kommens des Neuen Menschen.

Wir haben uns früher klargemacht, daß das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen nur im ständigen Kampf dagegen geschieht, daß sich der Neue Mensch, der als der erst zum Leben Kommende noch vom Tod umfängen ist, statt auf das Leben auf den Tod hin versteht. So ist das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen ein dem Tode Entrinnen, dem wir Menschen verfallen sind. Und als einer, der aus der Macht des Todes erst noch zum Leben kommt und noch nicht gekommen ist – dieses Erst-noch-kommen und Noch-nicht-gekommen-sein dauert solange wir hier auf Erden leben –, weiß der Neue Mensch um sich sowohl als einen, der noch im Tode ist, wie auch als einen, der schon im Leben ist. Wenden wir das nun an auf die Werke, die wir als die Akte des Zum-Leben-kommens des Neuen Menschen erkannt haben, so ergibt sich das Folgende.

Wir haben uns klargemacht, daß die Werke, von denen hier die Rede ist, in den Ordnungen geschehen, mit denen Gott Schranken aufrichtet gegen den menschlichen Ungehorsam, um das Leben zu erhalten, das nur möglich ist im Vom-Andern-her-sein und Für-den-Andern-da-sein. Diese Schranken werden vor allem aufgerichtet im

¹ Weim. Ausg. 45,522f.

Staatswesen, in der *politia*, über die hinaus es darum auf Erden kein größeres Geschenk Gottes gibt, weil sie die umfassendste und grundlegendste der Ordnungen des menschlichen Lebens hier auf Erden ist. Als die Werke in diesen Ordnungen, in diesem Reich der Sünde, in dem der Sünde gewehrt und Gottes Schöpfung erhalten wird, so wie sie in diesem Äon erhalten werden soll – als diese Werke unterliegen sie einerseits dem Gesetz, das um der Sünde willen in die Welt gegeben ist, andererseits werden sie vom Glauben erkannt als die Werke, die Gott in seinem Den-Menschen-gut-sein an den Menschen tut. Sie unterliegen dem Gesetz. Dazu ist noch zu sagen, daß die Ordnungen, in denen diese Werke geschehen, ihr Wesen darin haben, daß sie gesetzliche Ordnungen sind. Das heißt Ordnungen, die nicht einfach naturhafter Art sind und sich aus der Natur heraus von selbst erhalten. Wie das die Ordnungen in der Natur nicht nur in der Pflanzen-, sondern auch in der Tierwelt tun. Sondern sie bedürfen des sittlichen Gesetzes, des „Du sollst“ zu ihrer Erhaltung. Und so unterliegen alle Werke, die in diesen Ordnungen ihnen gemäß getan werden, dem sittlichen Gesetz, dem „Du sollst“. Dieses Gesetz dient den Ordnungen des menschlichen Lebens; es geht also auf eben dasselbe, worauf diese Ordnungen gehen, nämlich auf die Erhaltung des Von-einander-her und Für-einander-Daseins des menschlichen Lebens. Dieses Gesetz ist nun zunächst so wie es den politischen Ordnungen des menschlichen Lebens dient, freilich ein rein weltliches Gesetz. Es betrifft, wie Luther sagt, „nicht der Seelen Heil noch ewiges Gut, sondern leibliche und zeitliche Güter“. Es ist die *lex civilis*. Aber der Glaube erkennt, wie wir das ja schon besprochen haben, den ewigen Schöpfungswillen Gottes in dieser *lex civilis*, die dazu da ist, das menschliche Leben hier auf Erden zu erhalten. Und so erkennt er in der *lex civilis* das Gesetz Gottes, vor dem alles menschliche Tun zunichte wird, weil vor ihm die Sünde des Menschen erkannt wird.

Indem nun der Mensch im Glauben an Gott den Schöpfer die Werke der *lex civilis*, also die Werke der politischen Ordnungen des menschlichen Lebens tut, bekommt sein Tun ein doppeltes Gesicht. Einerseits geschieht in ihm Gottes eigenes Schöpfungswerk, und so ist es ein heiliges, gottwohlgefälliges Tun. Aber es ist heilig und gottwohlgefällig einzig und allein, weil es in der Ordnung geschieht, die Gottes Werk ist. Es ist nicht darum heilig und gut, weil

der Mensch, der es tut, heilig und gut ist. Soweit das Gesetz, unter dem dieses Handeln steht, die *lex civilis* ist, genügt die reine legale, dem Buchstaben entsprechende Güte des Handelns. Es ist dem bürgerlichen Gesetze gleichgültig, aus welchem Motiv ein Mensch nicht stiehlt. Es fragt nicht danach, ob ein Mensch das Stehlen läßt aus Furcht vor der Strafe oder aus Furcht vor Gott und aus Liebe zu seinem Nächsten; es fragt nicht, ob ein Vater seine Pflicht gegen sein Kind tut aus Liebe oder aus einem wie immer gearteten Familienegoismus. Das Gesetz, insofern es das Gesetz Gottes ist, fragt aber nicht nur nach der legalen, zivilen Güte einer Tat, sondern es fragt nach der Güte, nach dem Gehorsam des Täters. Das ist die andere Seite. Es fragt nach der Person und ihrem Gehorsam. Das Gesetz als das Gesetz Gottes fordert den Menschen selbst; es hat es nicht mit leiblichen und zeitlichen Gütern zu tun, sondern mit der Seelen Heil und dem ewigen Gut. Und vor dem Gesetz Gottes, vor dem der Mensch sich als Sünder erkennt, wird darum auch das im rein legalen, zivilen Sinn gute Tun als sündig erkannt.

Tut der Mensch im Glauben an Gott den Schöpfer die Werke der politischen Ordnungen des menschlichen Lebens, so kann er gar nicht anders, eben gerade weil er im Glauben handelt, als dieses doppelte Gesicht seines Tuns erkennen. Insofern er dem Gesetz Gottes untersteht, ist sein Tun sündig und verdient er sich damit den Tod; insofern es ein Tun in den von Gott geschaffenen Ordnungen des menschlichen Lebens ist, ist es Gottes eigenes Werk und darum heilig und gut. So gewiß aber das Gesetz Gottes dem Menschen gilt und ihm den Tod droht, solange er lebt, und so gewiß Gott der Schöpfer und Erlöser durch seine Ordnungen die Welt erhält und den Menschen so mit seinem Willen das Leben gibt, so gewiß gilt beides, die Sündigkeit und die Heiligkeit des menschlichen Tuns, solange wir Menschen in dieser Welt noch Leben haben. Es gilt beides, das kann natürlich nur heißen: der Mensch steht im Kampf zwischen beiden.

Mit dieser Doppelgesichtigkeit der Werke, die der Mensch im Glauben an Gott den Schöpfer in den politischen Ordnungen des menschlichen Lebens tut, hätten wir diese Werke als die Akte des Zum-Leben-kommens des Neuen Menschen verstanden. Denn wenn ich diese Werke in dieser doppelten Weise vor dem Gesetz als dem Gesetz Gottes und als der *lex civilis* verstehe, so verstehe ich sie einerseits

als solche, durch die ich dem Tod verfallen bin, und andererseits als solche, durch die mir Gott das Leben gibt. Und solange ich noch der Erst-zum-Leben-kommende – und Noch-nicht-gekommene – Neue Mensch bin, das heißt, solange ich hier auf Erden das Leben habe, stehe ich in dem ständigen Kampf, mich in meinen Werken auf den Tod oder auf das Leben hin zu verstehen, solange stehe ich in dem eigentlichen Kampf des Glaubens.

8. Individualismus und politische Ethik

Wir können das Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen über das Verhältnis des christlichen Glaubens zum Ethischen in zwei Sätzen zusammenfassen. Erstens: Der christliche Glaube erhält das eigentliche ethische Phänomen in seiner Eigentlichkeit; in der Erkenntnis der unbedingten Forderung Gottes an den Menschen, ohne die es den Glauben nicht gibt, liegt die Erkenntnis des „Du sollst“ offen und bleibt sie offen. Und der zweite Satz, der eine Folge aus dem ersten ist: Dadurch wird das uneigentliche ethische Phänomen der „Man tut das und das“-Forderung in seiner ethischen Uneigentlichkeit erhalten und so zu seiner politischen Eigentlichkeit gebracht. Es wird also im Glauben erkannt, daß die „Man tut das und das“-Forderungen aus sich, aus ihrem Eigenen keine ethische Relevanz haben, sondern aus ihrem Eigenen haben sie politische Relevanz. Das soll heißen: diese Forderungen haben ihren Sinn darin, daß sie das Leben der Menschen in der Polis, im Staatswesen, in der Gemeinschaft ordnen und normieren; sie sind aus der Polis zu begründen und zu verstehen. Wir sahen schon früher, die „Man tut das und das“-Forderungen betreffen die bedingten Beziehungen der Menschen zueinander. Und sie sind so mannigfaltig und zugleich so verschieden, wie die Dinge verschieden sind, durch die Menschen miteinander verbunden sind. Es sind die Beziehungen der Menschen zueinander, in denen sie, gemeinsam handelnd, durch ihre Vernunft das menschliche Leben in der Welt beherrschen. Es gehören zu ihnen alle Ordnungen, Institutionen, Fertigkeiten (Kunst, Wissenschaft, Technik, Wirtschaft); es gehört dazu auch das, was man sittliche Zucht nennen kann, wodurch der Mensch nicht sich selbst, aber wohl sein Selbst in die Gewalt bekommt; es gehört die Sitte im weitesten Sinn dahin. Freilich das alles insofern, als es mit dem Gemeinschaftsleben der Menschen zu tun hat; als es Dinge (auch geistige Dinge, also Ideen,

Ideale, Werte u. dgl.) betrifft, durch die menschliche Beziehungen vermittelt werden. Die „Man tut das und das“-Forderungen betreffen also alle die Beziehungen der Menschen zueinander, die in der Reihe liegen, deren beide äußersten Punkte etwa Polizei und Sitte wären; vorausgesetzt, daß die Polizei die äußeren Ordnungen und die Sitte die inneren Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens herstellt und aufrechterhält. Ohne solche äußere und innere Ordnung ist menschliches Leben schlechterdings nicht möglich. Es würde sofort zugrunde gehen. Die Menschen würden sich sofort gegenseitig vernichten, wenn ihr Leben ihrer entbehrte. Alle diese Ordnungen haben in verschiedener Weise den Sinn, daß das menschliche Leben durch sie eine Selbstständigkeit gegenüber dem Chaos des natürlichen Lebens erhält. Man mache sich nur klar, in wie verschiedener Weise das zum Beispiel durch die Polizei oder die Kunst oder die Familie oder durch das, was man in engerem Sinn Sitte nennt, geschieht. Es ist das jedes Mal eine ganz besondere und von den anderen verschiedene Weise, in der menschliches Leben sich gegenüber dem Chaos, den Trieben des natürlichen Lebens, behauptet. Alle diese Ordnungen haben nicht aus sich ethische Qualität, nicht aus ihrem eigenen Wesen, sie haben nicht unmittelbare ethische Qualität. Sie sind – wenn man das Ethische in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt – in sich selbst ethisch neutral. Sie sind insofern technē, wie die Griechen das noch gewußt haben: sie sind die Kunst, das menschliche Leben zu beherrschen. Ethische Qualität bekommen sie erst dann, wenn erkannt wird, daß das, was durch sie in einer allerdings sehr äußerlichen, relativen und gar nicht absoluten Weise „beherrscht“ wird, nicht das Chaos, die Triebe einer abstrakten Natur ist, sondern die Macht des Bösen über den Menschen selbst. Denn der Mensch ist nur dann im echten Sinn ethisch gefordert, wenn er als der gefordert wird, der dem Bösen verfallen ist. Das „man“ der „Man tut das und das“-Forderungen hat nur dann ethische Qualität, wenn, wie wir früher sahen, die in dem ihnen zugrunde liegenden „Du sollst“ gegebene Selbsterkenntnis nicht verdeckt, sondern offengehalten wird. Das ist nur möglich, wenn dieses „man“ verstanden wird als Repräsentant der Polis, des Staates, wenn es als das politische „man“ verstanden wird. Denn der Staat hat eigentliche ethische Qualität, weil er der ist, der die Macht des Bösen bannt. Freilich wird der Staat auch nur dann richtig verstanden, wenn er aus dem radi-

kalen Verfallenen des Menschen an die Macht des Bösen verstanden wird.

Die ethische Neutralität und Uneigentlichkeit der „Man tut das und das“-Forderungen, die wir behaupten, soll also nicht bedeuten, daß sie ohne jede ethische Relevanz wären. Sondern diese Neutralität soll gerade den Blick frei machen für ihre, freilich nur indirekte, ethische Relevanz. Diese wird dann, aber auch nur dann gesehen, wenn ihre politische Eigentlichkeit gesehen wird. Politische Eigentlichkeit, das heißt, daß diese Forderungen nicht darauf ausgehen, daß der Mensch selbst gut und aus der Gewalt des Bösen erlöst werde, sondern lediglich darauf, daß der böse Mensch das tue, was nötig ist, damit die äußere, wenn man will, die uneigentliche Hörigkeit der Menschen gegeneinander gewahrt bleibt, die nötig ist, damit das menschliche Leben in Ordnung gehalten und so erhalten bleibt. Diese Forderungen sind die Forderungen der Polis, durch die sie zugleich sich erhält, und nur, wenn sie in ihrem, der Polis, Namen ergehen, haben sie ethische Qualität; eben die, die der Staat hat.

Der Staat hat seine ethische Qualität darin, daß er mit seiner Souveränität, mit seinem Recht über Leben und Eigentum seiner Untertanen, dem Bösen wehrt, dem die Menschen verfallen sind. Ohne die Erkenntnis des Bösen und seiner radikalen Macht über die Menschen, so wie sie in dem „Du sollst“ gegeben ist, gibt es freilich keine Erkenntnis des Staates. Was man ohne diese Erkenntnis „Staat“ nennt, ist in Wahrheit nur Gesellschaft. Und zwar eine Gesellschaft, die unrettbar in Auflösung geraten muß, da sie des Staates entbehrt. Nur wenn die „Man“-Forderungen politisch verstanden werden, also in dem Sinn, den das ganze menschliche Leben eben dadurch bekommt, daß es des Staates in dem angedeuteten Sinn um seiner eigenen Boshaftigkeit willen bedarf, nur dann haben sie indirekt die ethische Qualität, die ihnen zukommt. Nur dann werden sie, indirekt, vom „Du sollst“ und seiner Erkenntnis aus verstanden. Es verschwindet dann in dem „man“, in dessen Namen und als das man angeredet wird, nicht ganz das Wissen um den Grund, oder sagen wir besser: um den Abgrund jener grauenvollen Erkenntnis, ohne die menschliches Leben von niemandem, der um seine Schuld weiß – und wer weiß denn nicht in irgendeinem Maß darum? –, gelebt wird. Eine Sittlichkeit, die eingefügt ist in die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Polis, weiß in denselben Maß, in dem sie um ihren poli-

tischen Sinn weiß, auch darum, daß sie da ist und nötig ist, um das menschliche Leben gegen innere und äußere Zerstörung durch seine eigene Boshaftigkeit zu stützen, und daß das ihr vorzüglicher Sinn ist.

Wir sind uns wohl bewußt, mit diesen Sätzen die unter uns allgemein gültige Grundordnung der ethischen Probleme völlig umzudrehen. Nicht nur, daß nach unserer Auffassung des Ethischen das Problem des Staates und seiner, wie ich wiederhole, durchaus äußerlichen Hörigkeit, die nur dem Gesetzesbuchstaben entspricht und unter Umständen mit staatlicher Gewalt dem Gesetzesbuchstaben entsprechend erzwungen wird, als das erste und wichtigste ethische Problem erscheint. Sondern es ist auch so, daß alle anderen ethischen Probleme allein von dem politischen Problem aus ihre ethische Relevanz erhalten. Der Grund dafür ist, daß nach unserer Auffassung das ganze Problem der Ethik gegeben ist mit der Erkenntnis, daß der Mensch radikal und darum unaufhebbar böse, das heißt der Macht des Bösen verfallen ist, und daß er in dieser Erkenntnis doch nicht verharren kann, weil ihm damit die Möglichkeit des Lebens genommen ist. Allein im Politischen, im Staat und in der mit ihm gegebenen Hörigkeit hat der Mensch gegenüber dieser Erkenntnis noch die Möglichkeit der Existenz. Das ist gewiß nicht die unbegrenzte, jeder Vollkommenheit und Freiheit fähige Möglichkeit, von der jede individualistische Ethik träumt und die für sie die grundsätzliche und unaufgebbare Voraussetzung des menschlichen Lebens ist. Sondern es ist die in jeder Hinsicht begrenzte Möglichkeit des Lebens in der Polis, des Lebens unter dem Gesetz und den aus der Bosheit des Menschen stammenden Notwendigkeiten des Staates und wahrhaftig nicht eines ideal verstandenen Staates.

Dem unter uns seit langem üblichen ethischen Denken muß diese Grundordnung der ethischen Probleme schlechthin unfaßbar sein. Denn ihm ist das ethische Problem gegeben in dem grundsätzlich unbegrenzten Vermögen des Menschen, über sich selbst (es müßte heißen: über sein Selbst!, aber man sagt bezeichnend genug: über sich selbst) zu verfügen und das Gute im unendlichen Streben und in der Vervollkommnung seines selbst zu verwirklichen. Jede individualistische und das heißt nichts anderes als unpolitische Ethik geht aus von der Voraussetzung, daß der Mensch grundsätzlich gut sei. Wird aber der Mensch als grundsätzlich gut verstanden, dann ist ihm auch die unbegrenzte Möglichkeit des Lebens aufgeschlossen. Und die Ethik hat

dann den Sinn, dem Menschen zu zeigen, wie er die Möglichkeit des Lebens in ihrer ganzen Unbegrenztheit verwirklichen soll. Ob man dabei an das größte Glück aller denkt oder an die sittliche Vollendung allein um des Guten willen, ändert am Entscheidenden nichts. Daraus ergeben sich ihm dann die weiteren ethischen Probleme. Und es ist ganz selbstverständlich, daß der Staat sich in seiner ethischen Qualität vor dem so gefaßten ethischen Grundproblem zu verantworten und dem Streben nach menschlicher Vollkommenheit zu dienen hat. Macht er Anspruch auf ethische Qualität – und er kann gar nicht anders, da er ja doch auch als ein Werk des über sich selbst und die Welt verfügenden Menschen verstanden wird –, so darf er diesem Streben des Menschen nach ethischer Selbstvervollkommnung oder nach der größten Glückssumme nicht im Wege stehen und ihm keine Grenzen stecken. Diese individualistische Vollkommenheitsethik stellt an den Staat ihre Ansprüche, die er erfüllen muß, um als wahrer Staat anerkannt zu werden. Diese Ansprüche gehen darauf, daß der Staat dem Individuum nicht seine individuelle Freiheit nimmt, sondern daß seine ganze Struktur gerade darauf geht, sie ihm zu erhalten und zu garantieren. Das ist dann der Staat, der nach einem treffenden Wort Jakob Burckhardts alles mögliche können soll, aber nichts mehr dürfen¹. Heute sind wir so weit – das illustriert die Sache vielleicht am besten –, daß der Staat kaum noch das moralische Recht hat, diejenigen, die sein Gesetz übertreten, zu strafen; er darf nur noch „erziehen“. Denn strafen heißt, den Menschen in seiner individuellen Freiheit sehr empfindlich begrenzen; „erziehen“ heißt in diesem Fall, ihm helfen, die freie Selbstbestimmung wieder zu gewinnen, das Streben nach ethischer Selbstvervollkommnung wieder frei zu machen². Hier ist nicht der Staat souverän, sondern das Individuum, auf Grund seines sittlichen Vermögens frei über sich zu bestimmen.

¹ Weltgeschichtliche Betrachtungen, Kröners Taschen-Ausg. S. 154.

² Vgl. dazu den sehr instruktiven Aufsatz von Ernst Schubert, Stufenstrafvollzug im „Ring“, 1931, Heft 20, in dem gezeigt wird, wie dieser Staat aber auch nicht mehr in der Lage ist, dem Verbrecher durch die Sühne des Verbrechens Rehabilitation zu verschaffen, die ihm allein die Wiedereinfügung in die Gesellschaft ermöglichen könnte. So wird der Strafvollzug trotz aller humanitären Absichten „nur ein Vorverfahren, dem ein geradezu bestialisches Nachverfahren durch die ‚Gesellschaft‘ folgt“. Denn es fehlt ihm, was ihm „wieder ein menschliches Gesicht verleihen könnte: die Rehabilitation“.

Der klassische Ausdruck für diese Staatsauffassung sind die amerikanischen Erklärungen der Menschenrechte, die durch die Französische Revolution weltgeschichtliche Bedeutung erlangt haben und für die moderne Staatsverfassung grundlegend geworden sind. Von ihnen sagt Georg Jellinek: „Das Individuum stellt die Bedingungen fest, unter denen es in die Gesellschaft tritt, und behält diese Bedingungen im Staate als Recht bei.“ „Zuerst war das Recht des Staatsschöpfers, des anfänglich freien und unbeschränkten Individuums, sodann das des Geschöpfes der Individuen, des Gemeinwesens, festgestellt.“ Von größter Wichtigkeit ist für unseren Zusammenhang, was Jellinek von der „Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen“, sagt, daß sie nämlich „nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs sei. Sie sei nicht, wie man bisher gemeint habe, ein Werk der Revolution, sondern ein Werk der Reformation und ihrer Kämpfe“. Und zwar entstamme sie der „Überzeugung, daß es ein vom Staat unabhängiges Recht des Gewissens gebe“¹. Man muß freilich mit allem Nachdruck hinzufügen, daß das nicht mehr das Gewissen ist, dem Luther, sich berufend auf die Offenbarung Gottes in der Heil. Schrift und an sie gebunden, seine Freiheit gegenüber dem Papst erkämpft hat. Sondern es ist das Gewissen, so wie die Täufer und Spiritualisten der Reformationszeit es verstanden haben². Man weiß heute, welche entscheidende Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt die Ideen der Sektierer der Reformationszeit gehabt haben zusammen mit denen der Humanisten und der durch sie begünstigten Rezeption des römischen Rechtes, insbesondere der Naturrechtsideen der römischen Stoa³. Will man den von hier aus in der modernen Welt schlechthin grundlegend gewordenen Individualismus verstehen, die „ungeheure Ausbreitung und Intensität des Freiheits- und Persönlichkeitsgedankens“, durch den die

¹ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 4. Aufl. München u. Leipzig 1927, S. 67, 69, 57 u. 65.

² Vgl. dazu Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München u. Berlin 1911, S. 59ff.: „Der Vater der Menschenrechte ist also nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus (scil. der Reformatoren), sondern das von ihm gehaßte und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus, worüber sich auch niemand wundern kann, der die innere Struktur des protestantisch-kirchlichen und des täuferischen und spiritualistischen Gedankens verstanden hat.“

³ Vgl. dazu Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, 2. Bd. Leipzig u. Berlin 1925.

moderne Kultur charakterisiert ist und in dem sie nach Troeltsch „ihren besten Gehalt“ erblickt¹, dann muß man sich vor Augen halten, woher er stammt. Er stammt aus der fundamentalsten und darum auch, sobald sie zu ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung kam, unheilvollsten Verwechslung, die von den Sekten der Reformationszeit wie übrigens auch von denen des Mittelalters vollzogen wurde. Es ist nicht mehr als dies, daß man nämlich aus den Geboten Gottes, so wie sie in der Bibel, insbesondere im Neuen Testament und da wieder vor allem in der Bergpredigt, formuliert sind und wie sie gerade da von Luther aus dem rechtfertigenden Glauben in ihrem unbedingten Sinn interpretiert waren, die Forderung eines ethischen Perfektionismus machte. Wir haben uns klargemacht, wie durch den christlichen Glauben an die Gerechtigkeit allein aus Gnade, ohne des Gesetzes Werke, die eigentliche ethische Erkenntnis, die des „Du sollst“ offengehalten wird; es ist die Erkenntnis des Verfallen- und Verdammenseins des sündigen Menschen vor der Forderung Gottes. Und wir haben auch gesehen, eben weil im Glauben diese Erkenntnis offenbleibt und der Mensch in den Abgrund seiner schuldhaften Nichtigkeit versinkt, weil er in ihr die Wahrheit seiner selbst erblickt, vor der er vergehen muß, so wie jener Jüngling in Schillers Gedicht vom Verschleierten Bild von Sais, eben darum steht der Mensch in diesem Glauben ständig in Gefahr, diese Forderung so zu verstehen, als könnte sie auch anders erfüllt werden als allein durch den Glauben, durch das Bekenntnis zu ihrer vernichtenden Wahrheit. Nämlich durch das Werk, durch das, was wir heute die sittliche Tat nennen, die ja eingeständenermaßen Selbstbehauptung ist. Dann tritt an die Stelle des Glaubens das Werk, und zwar mit dem Anspruch, der rechtverstandene Glaube selbst zu sein, und an die Stelle des Evangeliums, und auch hier mit dem Anspruch, das rechtverstandene Evangelium zu sein, eine auf die Vollkommenheit ausgerichtete Ethik. Aus dem „Du sollst“ wird ein „Man tut das und das“, das die volle Unbedingtheit und die, freilich um alle ihre Schrecken gebrachte, Wahrheit des „Du sollst“ für sich in Anspruch nimmt. Und der Mensch, der sich von dieser Forderung angesprochen weiß, versteht sich als der schlechthin Einzelne so, als wäre er der von Gott geforderte Einzelne. Aber nun nicht mehr als der, der durch seine Schuld und durch den seiner mächtigen Tod zum Einzelnen geworden ist, sondern als das sein Recht auf Individual-

¹ Troeltsch, a.a.O. S. 102.

tät und Autonomie behauptende Individuum. Dieser sich in seiner Individualität verstehende Mensch ist in seinem Gewissen nicht entweder dem Teufel oder Gott hörig, sondern er will in seinem Gewissen sich selbst gehören. Und wenn er sich auf sein Gewissen beruft, so proklamiert er damit seine schlechthinnige Autonomie und Souveränität. Er versteht sich als der von Gott selbst mit dem Auftrag Versehene und dazu mit Kraft Ausgerüstete, sein auf das Vollkommene, auf das „Reich Gottes“ gehende Gebot zu verwirklichen. Es ist schon verständlich, daß, wie Troeltsch sagt, das „was dem bloßen positiven englischen Recht, der utilitarischen und skeptischen Toleranz und den abstrakten literarischen Erörterungen nicht Bedürfnis war oder nicht gelang“, nämlich die Forderung der Menschenrechte durchzusetzen, „der Energie der prinzipiellen religiösen Überzeugung gelang“¹. Für diese Ethik und für den Menschen dieser Ethik gibt es keine Grenzen mehr. Er ist schlechtweg aller Dinge mächtig, und alles bis hin zum Staat muß ihm zu seiner Selbstbehauptung dienen. Was seine Autonomie und Freiheit begrenzt, erweist sich eben damit in seinen Augen als unvollkommen, und er hat das Recht, ja mehr, die sittliche, die Gewissenspflicht, es so zu ändern, daß es die Autonomie, das Recht der Persönlichkeit nicht mehr begrenzt. Es ist diese Ethik, die dem Staat gerade das nimmt und streitig macht, ohne das er aufhört, Staat zu sein und zur Gesellschaft wird: die Souveränität. Woher soll der Staat Souveränität haben, die er ja nur aus der Erkenntnis des Verfallenseins der Menschen unter die Macht des Bösen haben kann, wenn diese Erkenntnis in ihr Gegenteil verwandelt ist in die Überzeugung von der unendlichen sittlichen Perfektibilität des Menschen aus seiner grundsätzlichen Güte?

Was in jener Verwechslung, in der der Glaube an das Dem-bösen-Menschen-gut-sein Gottes verwechselt wurde mit dem Glauben an das An-und-für-sich-gut-sein des Menschen, geschehen ist, das wird am deutlichsten, wenn man sich klarmacht, daß das Evangelium, so wie man es da versteht, ohne weiteres mit dem absoluten Naturrecht der römischen Stoa gleichgesetzt werden kann. Troeltsch, der das in seinem umfangreichen Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ untersucht hat, freilich ohne als moderner Theologe zu ahnen, was mit dieser Gleichsetzung geschieht, sagt darüber: In der römischen Stoa wird „ein Sozialideal aufgerichtet, das für

¹ A.a.O. S. 60.

alle die sittliche Freiheit und Gleichheit fordert und ohne Zwang, Staat, Krieg und Recht in der Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung die Menschen in kommunistischer Leidlosigkeit leben lässt ... Die römischen Juristen der Kaiserzeit sind von den Ideen der Stoiker erfüllt und suchen sie mit dem positiven Recht auszugleichen. Die Gesetzgebung hat daher jene Grundsätze vielfach in die Praxis übergeführt, und vor allem hat die Theorie der Juristen das positive Rechtsgesetz auf das allgemeine göttliche Naturgesetz zurückzuführen unternommen und aus dem Naturgesetz als besondere Anwendung die Idee des Naturrechts begründet, aus dem letztlich alle positiv-rechtlichen Ordnungen und damit Staat und Gesellschaft selbst hervorgehen oder dem sie sich doch möglichst anpassen sollten ... Damit sind äußerst zukunftsreiche Begriffe geschaffen. Der kommunistische, dem Ideal- oder Naturgesetz entsprechende Urzustand und das wenigstens relativ dem Naturgesetz entsprechende oder entsprechen sollende positive Gesetz von Staat und Gesellschaft: das sind Begriffe, die der christlichen Theologie später noch die wichtigsten Dienste leisten sollten¹. Aber bei dieser Gleichsetzung geht das Evangelium verloren, und es bleibt nichts als eine radikale oder temperierte humanitäre Ethik. Dafür ist übrigens auch die sehr schnelle und beinahe von selbst sich ergebende Säkularisierung dieser Ethik ein Beweis. Die französische Nationalversammlung verkündete die Menschenrechte „en présence et sous les auspices de l'Être Supreme“. Ein Abgeordneter stellte den Antrag, diese Wendung zu streichen, da es ja doch der Mensch selbst sei, in dessen Namen diese Rechte verkündet würden.

Es ist alles andere als verwunderlich, daß das ethische Denken bei diesem Ausgangspunkt und auf dieser Bahn jeden, aber auch jeden Zusammenhang mit dem politischen Leben verloren hat, und daß wir, wenn wir an ihm in irgendeiner Form festhalten, uns vor einer höchst verzweifelten Alternative befinden. Nämlich entweder an das Gebiet des politischen und überhaupt des öffentlichen Lebens ethische Ideale heranzutragen, denen es schlechterdings nicht entsprechen kann, wenn nicht Staat, Recht, Familie, Arbeit, Wirtschaft usw. überhaupt aufhören sollen. Da alle diese Ideale von der Vollkommenheit des an und für sich seienden Individuums abgeleitet werden und es zum Ziel haben, so fordern sie von den politischen Gemeinschaftsgebilden nicht mehr und nicht weniger, als daß sie sich auf dem Wege zu dem sich

¹ S. 53f.

immer mehr vervollkommnenden An-und-für-sich-sein des Individuums selbst überflüssig machen. Oder aber darauf zu verzichten, die politischen und sozialen Verhältnisse überhaupt ethisch zu verstehen und sie ihrer sogenannten Eigengesetzlichkeit zu überlassen, die bei Lichte besehen der nicht mehr kontrollierte und von keinem verantwortete Kampf Aller gegen Alle ist. Verliert das ethische Denken den Zusammenhang mit dem, was ihm, wenn ich so sagen darf, die ethische Substanz gibt, nämlich mit dem „Du sollst“ und der mit ihm gegebenen Erkenntnis, so verliert es notwendigerweise auch den Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Denn die kann es auf keinem anderen Wege finden als so, daß es in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens das „Du sollst“ erkennt. Verliert es diese „Substanz“, so kann es die Funktion nicht erfüllen, die es an der menschlichen Erkenntnis zu erfüllen hat, nämlich jener elementarsten und umfassendsten Gefährdung der menschlichen Existenz durch die Erkenntnis des „Du sollst“ dadurch zu wehren, daß es diese Erkenntnis in sich aufnimmt und aus ihr die politischsoziale Hörigkeit des Menschen erkennt und begründet, die für den Menschen die einzige Möglichkeit der Existenz in der Welt ist und für die der höchste und konzentrierteste Ausdruck die Souveränität des Staates ist, sein „heiliges“ Recht über Leben und Eigentum seiner Untertanen. Erfüllt das ethische Denken diese seine Funktion nicht mehr, so verfällt die menschliche Existenz der Entartung. Das ist nicht die Entartung, wie sie in der Natur vorkommt, wo sie sehr bald das Ende des Lebens herbeiführt. Die Entartung menschlicher Existenz aber bedeutet den Zustand dumpfer, chronischer Verzweiflung, wo sich alles in eine ohnmächtige, stumpfe Sinnlosigkeit auflöst.

Aus dem Gesagten mag deutlich werden, was gemeint ist, wenn ich zu Anfang sagte, daß die Bedeutung des christlichen Glaubens für die ethische Erkenntnis darin liege, daß er das eigentliche ethische Phänomen in seiner Eigentlichkeit erhält, und daß er damit das uneigentliche ethische Phänomen, also das, was wir in weitestem Sinne die Sittlichkeit nennen, in seiner ethischen Uneigentlichkeit erhält, und es so zu seiner politischen Eigentlichkeit bringt, und ihm dadurch – ich darf kurz so sagen – die ethische Substanz erhält. Heute meint man freilich in christlichen Kreisen, man könne dem Zerfall des Ethischen und seiner Bedeutungslosigkeit für die politisch-sozialen Fragen da-

durch beikommen, daß man die mit Recht so genannte Individualethik durch eine erst recht nur sogenannte Sozialethik ergänzt. Man merkt nicht und will offenbar gar nicht merken, daß der Schaden des ethischen, auch des angeblich christlichen ethischen Denkens, tiefer liegt. Nämlich darin, daß man meint, den Menschen ethisch erfassen zu können, wenn man ihn als an und für sich seiende Individualität versteht. Freilich, so wie die Dinge heute liegen, müßte man dann, wenn man das nicht mehr täte, auch den Glauben preisgeben, so wie man ihn fast durchweg heute in der Christenheit versteht. Man steht mit seiner Frömmigkeit im Gefolge der Schwärmer der Reformationszeit und ihres religiösen Individualismus, trotz der mit großem Wohlgefallen verkündeten Luther-Renaissance (wer mag dieses Wort erfunden haben?) und trotz der plump vertraulichen Anbiederung an „unseren“ Luther.

Hier hilft nur die radikale Besinnung auf das Wesen des christlichen Glaubens. Und die kann man nicht anstellen, ohne daß zugleich die ethische Frage radikal gestellt wird. Man kann ungefähr sehen, worum es da geht, rein auf die Begriffe gesehen, und wie groß die Aufgabe ist, die da vor uns liegt, wenn man sich klarmacht, daß die Begriffe, mit denen wir das ethische Problem anzufassen gewohnt sind, daß die Formulierungen, die wir gebrauchen und die sich uns ganz von selbst einstellen, wenn uns das Problem des Sittlichen beschäftigt, aus einer Zeit stammen, in der sich ein grundsätzlicher Subjektivismus und Individualismus des Denkens bemächtigte. Unser Denken über das sittliche steht bis auf den heutigen Tag unter dem Einfluß der Gedankenbewegung, die von den Vorsokratikern inauguriert worden ist. Damals beginnt die Vermengung individualistischer und sozialer Ethik. Ernst Howald hat in einer sehr lehrreichen kurzen Darstellung der griechischen Ethik darauf aufmerksam gemacht. „Hand in Hand mit dieser Vermengung geht die Verwirrung in den Begriffen Mensch-Individuum und Mensch als Teil eines sozialen Ganzen. Man meint das Individuum, aber man trennt es nicht vom ‚Bürger‘. ‚Gute Bürger hervorbringen‘, das ist das Lehrziel des Protagoras (Platon, Prot. 319 A); keine Einzelkenntnisse, keine Wissenschaften verspricht er, sondern was nottut, ‚Wohlberatenheit in den häuslichen Angelegenheiten und den Dingen der Stadt‘; das nennt er gleichzeitig ‚sittlich besser werden‘ (318 A und E); nie ist aber von der Aufgabe des Bürgers als solchem, als eines Faktors im Staat

die Rede; wieder wird doch nur der einzelne und sein Glück gesehen, der Staat nur als eine Mehrheit von Individuen betrachtet; sind diese gut, hochstehend, glücklich, dann ist es auch der Staat. Aus diesem Geiste heraus schreibt Protagoras über die Ehrliebe, über die Tugenden, aus ihm heraus stellt Gorgias Tugendtabellen und -charakteristiken auf, aus ihm heraus behandelt auch Sokrates Staat und Ethik, denn es muß uns in jeder Hinsicht klar sein, daß auch er dieser Generation angehört¹ V* Howald zeigt, wie das griechische Denken gerade unter dem Einfluß des Sokrates bei den individualistischen Fragestellungen geblieben sei und sie in der individualistischen Richtung noch präzisiert habe. „Die Ethik wurde in noch höherem Maß amoralisch (im Sinne der sozialen Moral) und apolitisch“, und es sei eine der entscheidenden Generationen Europas gewesen, die diesen Einfluß des Sokrates erlitten hätte. Und in der Tat, man braucht ja nur an Platon zu denken. Platon hat freilich das größte Interesse am Staat, und er ist der Meinung, daß der schlechte Logiker und Erkenner, das heißt der Rhetor, mit dem antisozialen Menschen in Reinkultur, dem Tyrannen identisch sei, wie umgekehrt der Philosoph der wahre Staatenlenker sei. „Bei näherem Zusehen zeigt sich aber – wie Howald sagt –, daß von einem Staat als einer eigengesetzlichen Organisation keine Rede sein kann, daß von Politik, von Wirtschaft, von Handel und Wandel, von Staatsaufgabe und Privatinitiative keine Rede ist, sondern daß die einzige Aufgabe des Staates die Erziehung ist, und zwar die dauernde Erziehung des menschlichen Individuums. Stillschweigend wird vorausgesetzt, daß ein Staat eine Summe von Individuen sei und daß er keine andere Aufgabe habe, als die Menschen in ihrer inneren Ethik zur höchsten Vollendung zu führen.“ „Der Herrscher des Idealstaates ist der, der sich selbst beherrscht (Gorgias 491 D).“ Howald schließt diese Ausführungen mit den Sätzen: „Die Menschen, die er zu Führern wählt und die einzig das Objekt seiner Anteilnahme bilden, sind entmenschte Menschen, Individualisten von reinster, erschreckendster Geistigkeit: Schmerzempfindung und Lachen sind ihnen vergangen (Staat 388 A), alles, was an das Leben rührt, ist von ihnen abgestreift; es sind vollkommene Menschen. Das zu werden ist einzige Aufgabe; weder über ihre Funktionen dem Staat gegenüber wird irgend etwas Wesentliches aus-

¹ Ernst Howald, *Ethik des Altertums*, 1926, S. 19f. im „Handbuch der Philosophie. Mensch und Charakter“. München u. Berlin 1931.

gesagt, noch werden irgendwelche einzelne ethische Vorschriften gegeben. Ethos ist eine Lebenshaltung, die Lebenshaltung und das Ziel des Individualisten¹.“

Die Begriffe, mit denen wir menschliches Leben ethisch begreifen wollen, sind heute durch eine lange Tradition von der Grundauffassung bestimmt, daß menschliche Existenz dann in ihrer ethischen Wirklichkeit und in ihrem Sinn begriffen wird, wenn man sie in ihrem Gegensatz zur Natur versteht. Versteht man die menschliche Existenz auf diese Weise, dann ist ihre Grundfrage die, die man mit dem Grundwort Ich-Es bezeichnen kann. Wir ahnen heute langsam, daß man aber auf diese Weise nicht an das eigentlich Menschliche herankommt, sondern daß man die Grundfrage der menschlichen Existenz erst dann gehört hat, wenn man mit der Frage zu tun bekommt, die man mit dem Grundwort Ich-Du bezeichnen kann². Wir denken seit Jahrhunderten aus der Grundfrage Ich-Es, und alle Begriffe, die uns zur Verfügung stehen, sind von dem Sinn, der in dieser Frage liegt, ausgerichtet. Wir fangen ganz langsam und außerordentlich mühsam an, aus der Grundfrage Ich-Du heraus zu denken. Das kann man aber nur, wenn man mit aller Bewußtheit und Sorgfalt jedem Begriff, den man gebraucht, seinen Sinn von dieser ganz anderen Grundfrage Ich-Du aus gibt. Das ist natürlich am wichtigsten, aber auch am mühsamsten bei den großen entscheidenden Begriffen wie Freiheit, Wahrheit, Treue, Gutes, Böses usw.

Wird so im christlichen Glauben die eigentliche ethische Erkenntnis des „Du sollst“, also die des Verfallenseins unter die Macht des Bösen, offengehalten, dann heißt das auf die „Man tut das und das“-Forderungen angewendet, daß demjenigen, der im Glauben die Forderung eines „Man tut das und das“ vernimmt, eben damit die Forderung des „Du sollst“ nicht verdeckt, sondern im Gegenteil aufgedeckt wird. Es wird ihm also die ethische Forderung aufgedeckt, die in ihrer eigentlichen ethischen Qualität dem „Man tut das und das“ nicht zu eigen ist, sondern immer nur Sozusagen auf ihrem Grunde liegt. Es wird ihm also sein eigenes Bösessein, sein dem Bösen Hörig-

¹ a.a.O. S. 34ff.

² Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923, und meine Bücher „*Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Gesichte*“, Jena 1926, und „*Glaube und Wirklichkeit*“, Jena 1928.

sein offenbar. Und eben dadurch bekommt für ihn die „Man tut das und das“-Forderung nicht durch sie selbst, sondern durch die auf ihrem Grunde liegende „Du Sollst“-Forderung allerhöchste ethische Relevanz. Aber eben nur insofern, als sie ihm sein eigenes Bösessein, sein der Sünde Verhaftetsein offenbar macht.

Es ist dasselbe, was die altprotestantischen Dogmatiker meinen, wenn sie von dem *usus paedagogicus* und *elencticus* des Gesetzes sprechen. Hier erkennt der Mensch im Gesetz seine Sünde (*speculum peccati*), und es treibt ihn, es „weist und führet ihn auf Christum, der des Gesetzes Ende ist“¹. Damit ist in aller Deutlichkeit gesagt, daß der Glaubende dieser Forderung nicht dadurch mächtig wird, daß er sie erfüllt. Sondern das einzige, was er ihr gegenüber tun soll, ist, daß er sie hört, daß er auf sie hört, daß er sich durch sie seine Wahrheit sagen läßt. Dieses Hören und Sich-sagen-lassen geschieht im Glauben. In dem Glauben, der den Sünder rechtfertigt ohne des Gesetzes Werke. Und diesem nicht durch seine Werke gerechtfertigten und auch nie durch sie zu rechtfertigenden, sondern allein durch den Glauben, nicht durchs Tun, sondern durchs Hören gerecht gewordenen Sünder gilt dann die „man“-Forderung in ihrer nun ganz klaren ethischen Uneigentlichkeit für die Regelung seines Tuns: sie soll ihn, der, auf sein Tun gesehen, ja immer noch Sünder ist und bleibt, solange er lebt, behüten vor grober Sünde; sie schützt ihn äußerlich gegen seine durch die Sünde verderbte Natur; sie hält diese Natur in äußerer Zucht. Das ist wiederum dasselbe, was die altprotestantischen Dogmatiker den *usus politicus* und den *usus didacticus* nennen: „die Gläubigen stehen mit dem Geist ihres Gemüts in einem stetigen Kampf wider das Fleisch, das ist wider die verderbte Natur und Art, so uns bis in Tod anhanget. Um welches Alten Adams willen, so im Verstande, Willen und allen Kräften des Menschen noch steckt, damit sie nicht aus menschlicher Andacht (*privatae devotionis affectu*) eigenwillige und erwählte Gottesdienste vornehmen, ist vonnöten, daß ihnen das Gesetz des Herrn (*lex Dei*) immer vorleuchte, desgleichen, daß auch der Alte Adam nicht sein eigen Willen gebrauchte, sondern wider sein Willen nicht allein durch Vermahnung und Dräuung des Gesetzes, sondern auch mit den Strafen und Plagen gezwungen, daß er dem Geist folge und sich gefangen gebe“².“ Insofern das Gesetz oder, wie wir auch sagen können,

¹ Concordienformel, *Solida declaratio* V, 24.

² a. a. O. epitome VI, 3.

die „man“-Forderung den glaubenden Menschen wider seinen (natürlichen) Willen „durch Vermahnung und Dräuung“ und „mit Strafen und Plagen“ zwingt und insofern der Mensch die entsprechenden Werke tut, bedeuten diese Werke das Sterben des Alten Menschen. Der Glaube erkennt, daß auch in dieser „Vermahnung und Dräuung“, in diesen „Strafen und Plagen“ nichts anderes geschieht als das Vom-Andern-her und Für-den-Anderen-da-sein, das er als den Willen Gottes erkennt, mit dem Gott die Menschen schafft und mit dem er sie erhält. Und darum erkennt der Glaube auch, daß in den Werken, die das Gesetz bzw. die „man“-Forderung fordert, das Zum-Leben-kommen des Neuen Menschen geschieht oder, anders ausgedrückt, daß der Mensch, der sie tut und nicht statt dessen „aus menschlicher Andacht eigenwillige und erwählte Gottesdienste vornimmt“, Gott wohlgefällige, gute Werke tut.

Der Glaubende also weiß, daß in den Forderungen des „man tut das und das“ derselbe Gottes Wille enthalten ist, vor dem er sich in dem Vernehmen des „Du sollst“ als Sünder erkennt. Das meinen wir, wenn wir sagen, daß durch den Glauben das uneigentliche ethische Phänomen, also die „man“-Forderungen, zu ihrer politischen Eigentlichkeit gebracht werden. Das ist der eigentliche Sinn dieser Forderungen, daß mit ihnen der Staat, die Polis, die poena et remedium peccati ist, das menschliche Leben im Von-einander-her und Für-einander-da-sein, mit einem Wort, in der Hörigkeit erhält, die das Wesen des politischen, des in der Polis gelebten Lebens ist.

Und gerade darum, weil durch den Glauben die „man“-Forderungen in ihrer politischen Eigentlichkeit verstanden werden, liegt auf ihnen aus dem Glauben das höchste Gewicht. Denn es geht ja bei ihnen um nichts Geringeres als um Gottes unbedingte Forderung an den Menschen; es geht um Gottes Dem-bösen-Menschen-gut-sein, das im Töten und im Lebendigmachen geschieht. Und so besteht hier auch für den Glauben immer die Gefahr, die Forderung des „man tut das und das“ in die Forderung des „Du sollst“ umzuhören, so zwar, daß dadurch das „Du sollst“ verdeckt wird. Das ist die Anfechtung, ohne die der Glaube nicht Glaube wäre, die Werke des Gesetzes, der „man“-Forderungen so zu verstehen, als gewänne man durch sie die Gerechtigkeit vor Gott.

Hier gilt dann alles das, was wir früher über den Kampf des Glaubens gesagt haben, als wir über den Alten und den Neuen Men-

schen sprachen. Wir sprachen damals von der zwiefachen Entscheidung, in der der Mensch als der Alte und als der Neue Mensch steht. Was wir damals das Sterben des Alten Menschen nannten, ist das Wissen des glaubenden Menschen darum, daß er als der Alte Mensch den Forderungen des „man tut das und das“ unterworfen ist und daß da gerade um des „Alten Adams“, um der „verderbten Natur“ willen, durch die er dem Tode gehört, höchste Gewissenhaftigkeit und strengste Zucht von ihm gefordert wird. Und so bekommen für ihn die Ordnungen des menschlichen Lebens mit ihren Forderungen um der Zucht willen, die sie an ihm üben, eine ungeheure Wichtigkeit. Wir sahen, daß das Sterben des Alten Menschen, das Zunichtewerden vor dem Gesetz Gottes, nicht ohne den unablässigen Kampf vor sich geht gegen die Versuchung, daß der Alte Mensch sich statt auf den Tod auf das Leben hin versteht. Und so steht er ständig vor der Entscheidung, sich als noch Lebenden auf den Tod hin zu verstehen als einen, dessen Werke sündig sind, oder aber sich als noch Lebenden auf das Leben hin zu verstehen, also als einen, der sich durch seine Gesetzeserfüllung das Leben verdient und sich sichert. So steht der Mensch, der sich um seiner sündigen Natur, um des Alten Menschen willen den Forderungen des „man tut das und das“ unterworfen weiß, in dem ständigen Kampf dagegen, die ethische Uneigentlichkeit und damit die politische Eigentlichkeit dieser Forderungen aus dem Auge zu verlieren.

Wir machten uns früher klar, daß die Werke, die der Mensch im Glauben an den Schöpfer und Erlöser in den politischen Ordnungen des menschlichen Lebens tut, für den Glauben ein doppeltes Gesicht haben. Es gilt von ihnen, daß ich mir durch sie den Tod verdiene und daß sie unter der Herrschaft des Todes geschehen, weil sie die Werke eines sündigen Menschen sind und bleiben. Andernteils gilt von ihnen, daß in ihnen Gottes ewiger Schöpfungs- und Erlösungswille geschieht. Es gilt also beides von ihnen: die Sündigkeit und die Heiligkeit. Das kann nur heißen: der glaubende Mensch steht im Kampf, in der Anfechtung zwischen beiden. Die Anfechtung ist die: sie entweder nur auf die Sündigkeit oder nur auf die Heiligkeit zu verstehen, wobei dann freilich in der Isolierung Heiligkeit und Sünde etwas anderes werden, als was sie im Glauben sind. Denn der Glaube weiß um sie nur so, daß er um beide zugleich weiß. Eben darum ist er aber auch nicht möglich ohne diesen unablässigen, nie er-

ledigten Kampf der Versuchung. Der Glaube geht also immer den schmalen Weg zwischen dem Pharisäismus, dem Moralismus einerseits und der Verzweiflung andererseits. Pharisäismus, das will in diefem Falle sagen, die Forderungen des „man tut das und das“ und damit die Ordnungen des menschlichen Lebens ethisch eigentlich nehmen. Das bedeutet die moralische Verabsolutierung der irdischen Ordnungen und ihrer Forderungen. Man weiß dann nicht mehr um den dämonhaften Untergrund dieser politischen Ordnungen, die wahrhaftig nicht, wie der neuzeitliche Bürger meint, im Moralischen ihre Begründung haben, sondern aus ihrer harten Nähe zu den Mächten, die das menschliche Leben bedrohen: Tod, Sünde und Teufel. Man weiß dann nicht mehr um das „Du sollst“ und die aus ihm stammende Erkenntnis des Verfallenseins der menschlichen Existenz an die schuldhafte Nichtigkeit und seine grauenvolle, totale und vielgestaltige Gefährdung des Menschen, und darum versteht man dann auch diese Ordnungen nicht mehr in ihrem politischen Sinn, in ihrer politischen Eigentlichkeit. Dann ist die durchaus zweideutige Heiligkeit dieser Ordnungen weder die des Teufels noch die des Sünden vergebenden, barmherzigen Gottes, sondern die nur allzu eindeutige Heiligkeit, die der Mensch ihnen geben will; es ist dann die Heiligkeit eines den Menschen verfügbaren „Prinzips der Legitimität“. Das bedeutet Erstarrung und schließlich heillofes Zerbrechen dieser Ordnungen. Das ist die eine Gefahr, die aus dem Pharisäismus kommt; ihr ist sowohl das Luthertum wie der Calvinismus jeder auf seine Weise erlegen.

Mit den letzten Sätzen haben wir, wenn wir so sagen dürfen, den bürgerlichen Pharisäismus der Legitimität beschrieben. Es gibt aber auch den revolutionären Pharisäismus, der nicht in Erstarrung, aber dafür in Anarchie, akute oder latente, führt. Er entsteht dann, wenn die Forderung des „man tut das und das“ in dem Sinne ethisch eigentlich genommen wird, daß sie als eine unbedingte, auf die Vollkommenheit gehende Forderung verstanden wird. Man mißt dann die politischen Ordnungen an dieser Forderung und erkennt sie in ihrer mit dem Politischen notwendig gegebenen unaufhebbaren Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit. Man erkennt auch, daß sie als gesetzliche Ordnungen nie in diesem Sinne vollkommen sein können, ja, daß sie der Erfüllung dieser Forderung mehr oder weniger widerstreben. Und so bestreitet man diese Ordnungen selbst. Die Sündigkeit oder richtiger Unvollkommenheit der irdischen Ordnungen, so wie

sie hier gesehen wird, ist aber nicht die Sündigkeit, um die der Glaube weiß. Nämlich das unaufhebbare Sündigsein des Menschen selbst. Sondern man erklärt sie aus der Unvollkommenheit der Verhältnisse, an der der Mensch leide und die er durch seine Selbstvervollkommnung meint überwinden und beseitigen zu können. Auch hier hat man die eigentliche ethische Erkenntnis, die des „Du sollst“, verloren, und damit auch den dämonhaften Untergrund der politischen Ordnungen. Man weiß nicht mehr und will nicht wissen, daß sie so sein müssen, wie sie sind, um der Sündigkeit des Menschen selbst willen, deren er auf keine Weise Herr werden kann. Und so versteht man auch hier die politischen Ordnungen nicht in ihrem politischen Sinn.

3. Kapitel

Das ethische Grundproblem der Gegenwart

[Leerseite]

1. Die soziale Forderung

Wir sahen im vorigen Abschnitt die politischen Ordnungen des menschlichen Lebens als das Werk Gottes verstehen und die Werke dieser politischen Ordnungen als die Gott wohlgefälligen Werke tun, außer denen es keine gibt, das sei nicht möglich ohne den Kampf des Glaubens, nämlich ohne daß der Mensch versucht wird, sich durch sein Tun vor Gott zu sichern und jene schauerliche Erkenntnis zu verdecken, die er im Vernehmen des „Du sollst“ oder, wie wir nun auch sagen können, im Hören des göttlichen Gesetzes macht. Dieser Kampf und diese Versuchung ist nicht individuell verschieden. Wohl muß sie jeder in eigener Person ausfechten, aber das sittliche Selbstverständnis, durch das das „Du sollst“ verdeckt wird, ist das Selbstverständnis aus einem „man tut das und das“. In diesem Selbstverständnis eines „man tut das und das“ verstehe ich mich als Glied eines „man“. Das heißt, die Forderung des „man tut das und das“ ist für den Bereich des in Frage kommenden „man“ immer eine allgemein geltende und auch als allgemein gültig anerkannt.

Es ist wohl ohne weiteres deutlich, daß es sich bei der „man tut das und das“-Forderung, die für diesen Kampf und diese Versuchung in Frage kommt, nicht um irgendeine beliebige handeln kann, sondern es kommt da immer nur eine solche Forderung in Betracht, von der irgendwie glaubhaft gemacht werden kann, daß sie in einem hervorgehobenen Sinne die Forderung des göttlichen Willens ist oder eine Forderung von letzter und höchster Gültigkeit. Das kann jeweils nur eine Forderung sein, die einem „man“ entspricht, das den Anspruch macht, repräsentativ für alle zu sein. Durch das also nicht nur die Glieder irgendeiner größeren oder kleineren beschränkten Lebensordnung angesprochen werden, sondern durch das alles angesprochen wird, was Menschenantlitz trägt. Es muß zugleich, aber das ist ja mit dem Gesagten schon gegeben, eine Forderung sein, die sich als unbedingte ausgibt, also eine Forderung, die den Menschen selbst meint bzw. zu meinen vorgibt. Oder sagen wir: die den Menschen in seinem Gewissen trifft.

Eine solche Forderung liegt heute in dem Wort „sozial“. Ich brauche nicht im einzelnen zu zeigen, welche Rolle das, was mit diesem Wort bezeichnet ist, in der heutigen Welt spielt. Es beherrscht schlechtweg alles, das Kleinste wie das Größte, den engsten wie den weitesten Lebensbereich. Und zwar ist mit diesem Wort eine Forderung bezeichnet, vor der sich heute alles, was es an menschlichem Tun geben mag, rechtfertigen muß. Diese Forderung spricht schlechthin alle an und sie bindet heute so gut wie alle Menschen. Aus ihr kommt eine ungeheure Unruhe, die die Menschen bewegt. Und derjenige, der sozial handelt, ist vor dem ethischen Richterstuhl dieser Zeit gerechtfertigt.

Es scheint mir die entscheidende Frage für eine Ethik von heute zu sein, daß man sich darüber klar wird, womit man es bei dieser Forderung zu tun hat. Denn allen ethischen Untersuchungen und Aufstellungen wird der eigentliche Ernst fehlen, sie werden gar nicht an dasjenige herankommen, was uns allen heute, ob wir wollen oder nicht, das ethische Problem, die ethische Frage schlechthin ist, wenn sie nicht zu sagen wissen, was diese Untersuchungen und Behauptungen mit der sozialen Frage zu tun haben.

Wir werden auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen eins von vornherein sagen können: in der schlechthinnigen ethischen Vorherrschaft der sozialen Frage drängt sich nach einer langen Herrschaft des Individualismus sowohl im Leben wie im ethischen Denken der politische Sinn des Ethischen wieder ans Licht. In ihr tritt das Von-einander-her- und Für-einander-dasein, das, wie wir sahen, das eigentliche ethische Problem ist, mit gebieterischer Gewalt hervor. Es zeigt sich damit wieder, und so, daß man es sehen muß, wenn man denn im Geistigen nicht stockblind ist, daß das ethische Problem mindestens zuerst und vor allem, wenn nicht überhaupt und einzig und allein, zwischen den Menschen liegt, in ihrem Miteinandersein.

Die Frage ist nur, ob man auf die Weise, wie man heute das Soziale versteht, das ethische Problem in der Unerbittlichkeit zu Gesicht bekommt, die es für den Menschen hat. Mit anderen Worten, die Frage ist, ob die soziale Forderung eine Forderung von der ethischen Qualität des „Du sollst“ oder des „man tut das und das“ ist. Und ob man sie, wenn sie das zweite wäre, wenn sie also zu dem uneigentlichen ethischen Phänomen gehört – ob man sie dann als solche erkennt. Oder ob man sie als eigentliches ethisches Phänomen

nimmt und dann mit ihr das eigentliche ethische Phänomen zudeckt.

Welche große Rolle die soziale Frage und die ethische Forderung, die in ihr enthalten ist, auch in der heutigen Christenheit spielt, und zwar vielleicht noch mehr in der Kirche als in der Theologie, brauche ich nicht besonders zu zeigen. Ich brauche ja nur an die ökumenische Bewegung unserer Tage zu erinnern, brauche auch nur darauf hinzuweisen, mit welchem Nachdruck die Kirche heute auf soziale Arbeit aus ist. Soziale Tätigkeit ist heute die selbstverständliche Forderung, die an die Kirche gestellt wird. Man spricht davon, daß die Kirche „in ihr soziales Zeitalter eingetreten“ sei (Ev. Pressedienst Nr. 39 vom 25. 9. 29). Es ist die Gegenwart mit ihrer ganz besonderen Not, die sich da mit ihrer Forderung vor die Kirche hinstellt. Denn es handelt sich bei der sozialen Forderung ja nicht nur um irgendeine Sonder- oder Teilforderung, nicht nur um eine flüchtige Tagesangelegenheit; sie betrifft auch nicht nur das Interesse einer einzelnen Gruppe von Menschen. Mag sie auch ursprünglich das Interesse nur einer Gruppe oder Klasse betroffen haben. Sie ist längst die Forderung, die Frage der Gegenwart geworden, die das Leben aller Menschen nachdrücklich angeht. Und eben darum geht sie auch die Kirche an. Wollte sich die Kirche vor ihr verschließen, so würde sie sich vor dem Leben selbst abschließen. Denn sie trüge dann nicht ihr Teil an der Not, die auf dieser Zeit lastet und die dieser Zeit das Gesicht gibt.

Die soziale Frage hat ihren Ursprung in dem Faktum, daß eine bestimmte Gruppe von Menschen, daß eine infolge der Industrialisierung neu entstehende Gruppe sowohl in materieller wie in geistiger Hinsicht nicht in die bestehende Volksgemeinschaft eingegliedert worden ist. Diese Menschen sind durch die wirtschaftliche Entwicklung entwurzelt worden, und sie haben nicht von neuem Wurzel schlagen können. Sie sind aus einer Umgebung und einer Lebensordnung herausgerissen worden, in der sie zum mindesten durch Sitte und Herkommen innerlich und äußerlich gehalten waren und in der sie eine Heimat hatten, und sie wurden in eine neue Umgebung hineingestellt, in der es von alledem, für sie jedenfalls, so gut wie gar nichts gibt. Diese Menschen empfinden sich selbst als Fremdkörper in der Volksgemeinschaft, und sie werden auch von den andern als solche empfunden. Und in demselben Maß, in dem sie sich in dieser ihrer Sonderstellung begreifen und von der großen Losung von

der Einheit des Proletariats ergriffen werden, in derselben Maß muß die Volksgemeinschaft, die jene Massen nicht wieder in sich aufzunehmen verstanden hat, erkennen, daß sie in ihrer Existenz von jener entfremdeten Klasse abhängig ist. Ja mehr noch: die Entwicklung geht immer stürmischer dahin, daß immer mehr auch von dem übrigen Teil der Volksgemeinschaft derselben materiellen wie geistigen Entwurzelung verfallen.

Was ist da geschehen?

Eine namenlose, anonyme, nicht zu fassende, das heißt vor allem andern nicht zur Verantwortung zu ziehende Macht hat sich der Menschen bemächtigt und ihnen ihre Gesetze aufgezwungen. Es ist eine Macht, die sich, indem sie die Menschen unter ihre Gewalt zwingt, nicht um das spezifisch Menschliche kümmert. Die spezifischen Werte des Menschlichen bestehen für sie nicht. Gegen die dem menschlichen Wesen eigentümlichen Bindungen der Menschen aneinander ist sie gleichgültig. Sie kennt sie nicht und sie duldet sie nicht. Denn sie kennt den Menschen nur als den Träger und Besitzer einer wie immer gearteten Arbeitskraft. Oder genauer: sie kennt gar nicht den Menschen, sondern sie kennt nur diese Arbeitskraft. Sie will den Menschen gar nicht kennen, und sie ist – das ist das Entsetzliche – mächtig genug, sich um den Menschen nicht zu kümmern zu brauchen. Sie weiß nichts, sie will nichts wissen von der Geschichte, die jeder Mensch hat und ohne die er als Mensch gar nicht zu denken ist und gar nicht leben kann; sie will nichts wissen von seiner Vergangenheit und von seiner Zukunft. Es kümmert sie nicht, wie er geworden ist, und nicht, was später aus ihm werden wird. Sie kennt ihn nur, so wie er jetzt im Augenblick ist, wo er über seine Arbeitskraft verfügt. Nur das, worüber er frei verfügen kann, ungehindert durch Bindungen an andere Menschen und durch Rücksichten auf sie, ungehemmt durch Vergangenheit und Zukunft, nur das will sie von ihm, nur danach fragt sie. Das heißt aber nicht weniger, als daß sie den Menschen will ohne den Menschen; sie will ihn, ohne dem, den sie will, von dem sie etwas fordert, menschlich verantwortlich zu sein. Wo sie herrscht, da brauchen und dürfen die Menschen sich nicht als Menschen kennen. Wichtiger und bindender als die Gesetze und Bindungen, die sonst Menschen an Menschen binden und nach denen sonst Menschen handeln, sind hier die Gesetze dieser anonymen, nicht zur Verantwortung zu ziehenden Macht.

Diese Macht ist auch gewaltig genug, die, die in ihrem Namen und nach ihrem Gesetz handeln, der Verantwortung für ihr Tun den anderen Menschen gegenüber zu entbinden, an denen sie unmenschlich handeln, an denen sie unter dem Zwang dieser anonymen Macht unmenschlich handeln müssen, ob sie wollen oder nicht. Von größerem Gewicht und von kostbarerem Wert als jegliche Menschlichkeit sind hier die Interessen dieser alles beherrschenden Macht. Sie ist so unsichtbar und geheimnisvoll, wie es nur je ein absoluter Herrscher gewesen ist. Denn ob man Geld sagt oder Kapital, Wirtschaft oder Verhältnisse – die Macht selbst, die da herrscht und die den Menschen nichts geringeres als ihr eigentliches Lebenselement, die Menschlichkeit, nimmt, diese Macht selbst ist doch nicht zu fassen. Sie ist so wenig zu fassen, wie man je denjenigen fassen kann, der über einen herrscht, und zwar mit absoluter Gewalt herrscht. Denn bekäme man so oder so Gewalt über ihn, so wäre es ja auch mit seiner Herrschaft zu Ende.

Man kann nicht sagen, es ist das Geld, das diese Herrschaft ausübt. Denn das Geld ist nichts ohne den Menschen, in dessen Hand es ist und der es benutzt. Man kann aber auch nicht sagen: es sind die Menschen, denen das Geld gehört, in deren Hand das Kapital ist, die diese unbarmherzige und seelenlose Tyrannei ausüben. Denn sie unterliegen selbst einem Zwange, der aus einem unzugänglichen Dunkel heraus die Menschen umklammert.

Ursprünglich, zu Beginn der Kapitalisierung und Industrialisierung der Wirtschaft waren es verhältnismäßig wenige, die durch diese Macht aus dem Bezirk des Menschlichen ausgestoßen wurden; deren Arbeitskraft zwar verlangt wurde, die sich dabei aber als Menschen selbst überlassen blieben. Die Zahl dieser Menschen ist immer größer geworden. Und heute ist das Menschliche auf einen kleinen Bezirk zusammengedrängt. Jene anonyme, nicht zu fassende, nicht zur Verantwortung zu ziehende Macht ist zur Allmacht geworden.

Das ist der Zustand, in dem wir heute leben. An die Stelle menschlicher Bindungen und Verbundenheiten sind mechanische Organisationen getreten. An die Stelle menschlicher Verantwortlichkeit und Hörigkeit ist eine gegen alles Menschliche gleichgültige, unheimliche und geheimnisvolle Gesetzlichkeit der Dinge, ist der „Zwang der Verhältnisse“ getreten. Ein gigantischer Versuch, aus den Beziehungen der Menschen zueinander das Menschliche herauszunehmen.

Hier ist der Syndesmos zerstört und an seine Stelle ist die Synthese oder die – ich zitiere den Grafen Paul Yorck von Wartenburg – „Komposition des Syndesmos getreten, dieser Wahn- oder Irrsinn der Revolution“.¹

Der Syndesmos, der zerstört ist und heute auch in seinen allerletzten Resten gut- und böswillig weiter zerstört wird, das ist die Verbundenheit der Menschen, in der sie von Natur, und zwar aus der Natur des menschlichen Wesens heraus miteinander verbunden sind; es ist die Verbundenheit der Menschen als Menschen, der Menschen durch ihr Menschliches. An die Stelle dieses ursprünglichen, mit dem Menschen und seinem Wesen von vornherein gegebenen und die Menschlichkeit des menschlichen Lebens bedingenden Syndesmos ist die willkürliche, vom Menschen selbst geschaffene, berechnete und geordnete, den Menschen als verfügbares Material betrachtende Synthese, die Organisation des menschlichen Lebens, besser des menschlichen Tuns getreten.

Denn das ist das Charakteristische dieses grandiosen Versuches, daß hier der Menschen ganz ausschließlich als tätiger, als homo faber verstanden und angesehen wird. Er ist Kraft, Arbeitskraft. Man hat hier mit dem Menschen nur zu tun und will nur mit ihm zu tun haben, insofern er frei über sich verfügen kann. Dieser frei über sich, über die Welt und ihre Kräfte verfügende Mensch, das ist hier schlechtweg der Mensch. Nur das sieht man, nur das will man sehen, wenn man den Menschen sieht. Dieser Mensch, der sich gehört und niemandem sonst, das ist der, mit dem man zu tun haben will. Alles andere ist nicht da oder es hat sich unterzuordnen; es ist Privatsache, die niemanden angeht.

Wenn man verstehen will, was in der modernen Entwicklung des menschlichen Lebens eigentlich geschehen ist und wovon die Entwicklung der modernen Wirtschaft nur ein Glied, und zwar das letzte ist – oder wer weiß, das vorletzte – aber auch das wichtigste und folgenreichste, weil sie tiefer, praktischer in unser aller Leben eingegriffen und die Katastrophe unmittelbar herbeigeführt hat – ich sage, wenn man verstehen will, was in der modernen Entwicklung des menschlichen Lebens eigentlich geschehen ist, dann muß man sich klar machen, daß es kein anderer als dieser sich ganz aus seiner Frei-

¹ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897, Halle (Saale) 1923, S. 85.

heit und Verfügbarkeit verstehende und auf diese Freiheit so unendlich stolze Mensch ist, der sich plötzlich einem schauerlichen Despotismus schier rettungslos und in tiefster Verzweiflung ausgeliefert sieht. Was sind denn gegen diesen Despotismus die Despotismen der Vergangenheit? Wie nur je in den Zeiten finstersten Aber- und Götzenglaubens, ja, gewaltiger, schauerlicher als je ist hier, umgeben von der undurchdringlichen und unantastbaren Majestät der Gesetze der Weltwirtschaft und verborgen in ihrem geheimnisvollen Dunkel ein Moloch aufgerichtet, dem die Menschen zahlloser, erbarmungsloser als je zum Opfer dargebracht werden. Nur von diesem Opfer hat er seine nichtige Existenz. Der auf seine Aufgeklärtheit so eingebilddete moderne Mensch, der mit so unsäglichlicher Verachtung auf die Menschen früherer Zeiten hinabsieht, die sich den Göttern oder dem einen Gott hörig wußten und in seltsamen, monströsen Kulturen um ihre Gunst bettelten – wem dient denn dieser moderne Mensch mit dem hingegebensten Dienst seines ganzen Lebens? Er, der meint, er brauche niemandem mehr zu dienen und die Dienstbarkeit, die Hörigkeit sei für alle Zeiten vom Menschen genommen? Wem dient er denn sonst als jener verborgenen, geheimnisvollen, namenlosen Macht? Woran glaubt er denn? Er, der meint, er glaube an nichts mehr, sondern er wisse und traue nur dem, was er sehen und einsehen, greifen und begreifen kann. Weiß denn, begreift denn auch nur einer, woran wir aber alle mit dem Einsatz unseres ganzen Lebens glauben: die Gesetze jener anonymen Macht? Wenn dieser moderne Mensch, wenn wir keinen Götzendienst treiben, dann weiß ich nicht, was Götzendienst ist. Hier ist ein Götze, so groß, so gewaltig, so menschen-mörderisch, wie es nur je einen gegeben hat. Ach, natürlich keiner, von dem die wissenschaftliche Religionsgeschichte weiß und den man zur weiteren Ausbildung ganz moderner Theologen und zur Erweiterung ihres Blickes für die Erscheinungen der Religionsgeschichte in der Museumssammlung „Fremde Heiligtümer“ aufstellen kann. Nein, nichts dergleichen. Sondern dies ist unser, ganz und gar unser eigenes Heiligtum, das wir zitternd verehren, so wie man nur je wirkliche Heiligtümer zitternd verehrt hat, weil sie einem übermächtig sind, weil man von ihnen das Heil erwartete. Dies ist ein lebendiger Götze, ein Gott, einer, der lebt und der wie alle Götzen lebt vom Leben, vom Blut der Menschen, die ihm geopfert werden, die sich ihm opfern, weil sie meinen, von ihm komme das Leben.

Aber noch mehr muß man sich klar machen, wenn man verstehen will, was in der modernen Entwicklung des menschlichen Lebens und insbesondere in der Entwicklung der neuzeitlichen Wirtschaft geschehen ist. Nicht nur, daß es gerade der moderne, freie, über sich verfügende, angeblich aus jeder Dienstbarkeit entlassene Mensch ist, der auf so entsetzliche und totale Weise geknechtet ist. Wichtiger ist noch etwas anderes. Der Götze, der von dem Dienst dieses Menschen lebt und ihn so vernichtet, die anonyme Macht, die ihre geheimnisvollen Gesetze über sein Leben geworfen hat, ist nichts anderes als der Irrwahn der angeblichen Freiheit, der behaupteten Verfügbarkeit, die dieser Mensch über sich selbst zu haben meint. Denn an sie glaubt dieser Mensch, so wie er sonst an nichts glaubt, ihr opfert er alles, ihr dient er mit seinem ganzen Leben. Dieses Glauben, Opfern, Dienen hat nichts zu tun mit dem, was wir in der dünnen Luft unserer Weltanschauungen und unseres sogenannten geistigen und religiösen Lebens, in diesem Spiel willkürlicher Gedanken und schweifender Einfälle so nennen. Sondern hier geht es um den Glauben, den Dienst und das Opfer unseres tatsächlichen Lebens, den wir uns nicht willkürlich wählen und den wir nicht ohne weiteres ablegen können. Dazu ist unser Denken und das Denken der Welt viel zu tief von ihm durchdrungen. Mit diesem Glauben an seine Freiheit und Selbstherrlichkeit meint der moderne Mensch den Sinn der Welt, den tiefsten Kern der Dinge, mit ihm glaubt er, die Wahrheit erfaßt zu haben. Mit ihm glaubt er, den festen Grund gefunden zu haben, der seinem Leben, seinem Denken und Tun die in dieser dunklen, geheimnisvollen Welt so notwendige Sicherheit geben kann. Und wie jede Religion, wie jeder Götzendienst, so ist auch dieser geboren aus einer tiefen, elementaren Erfahrung der Dunkelheit und Gefährlichkeit der Welt, in der wir leben, die, eingehüllt in ein unergründliches Geheimnis, uns das Leben gibt und die es uns wieder nimmt, und die es uns nicht eine Stunde in Sicherheit gibt. Diese namenlose, gegenstandslose, aber darum wahrhaftig nicht grundlose, tief verborgene, ungern eingestandene und fast immer verdeckte Angst – diese Angst und der von ihr genährte Aberglaube an seine Freiheit und Selbstherrlichkeit, mit der der moderne Mensch ihr zu begegnen sucht und deren Bild er sich aus und gegen diese Angst gemacht hat, sie sind die Substanz, das Wesen des Götzen, dem er dient, so wie man nur einem Götzen dienen kann.

Es ist also gerade dieser moderne Mensch, der unter einem ungeheuren Despotismus geknechtet ist; gerade dieser Mensch, der sein ganzes Leben, seine ganze Lebensverfassung und –ordnung auf die Freiheit, auf die Selbstherrlichkeit des einzelnen Menschen gestellt hat. Dieser Mensch, der sich selbst, der sein ganzes Leben als seine eigene freie Tat verstehen will, über die er darum auch frei verfügen kann und für die er Niemandem verantwortlich ist, eben dieser Mensch ist in eine Tyrannis geraten wie wohl kaum je ein Mensch vor ihm. Und es ist seine eigene Tat, die ihn knechtet. Er steckt gefangen in dem Wahn seiner Freiheit. Und jene namenlose, verborgene Angst, die ihn in das Gefängnis gejagt hat, und der irrsinnige Glaube an die Freiheit und Selbständigkeit, in der er seine Sicherheit sucht in der grauenvollen Unsicherheit dieser Welt, die halten ihn in der Gewalt dieses unheimlichen Despoten.

Nur wenn man sich diese Zusammenhänge klarmacht, nur dann kann man verstehen, was für eine Bewandtnis es mit dem ungeheuren Ansturm auf das Gewissen des heutigen Menschen hat, der unter der Parole „Sozial“ von allen Seiten her unternommen wird. Nur aus dem rechten Verständnis dieses Zusammenhanges kann man sich auch klarmachen, in welche tragischen, um nicht zu sagen: teuflischen Irrtümer und Verwirrungen uns diese Parole „Sozial“ verstrickt.

Was heißt das: „Sozial“? Was heißt soziale Gesetzgebung, soziales Denken, soziales Handeln, soziales Gewissen? Was ist das also, was man heute so selbstverständlich von der Kirche fordert, wenn man von ihr sagt, sie sei in ihr soziales Zeitalter eingetreten?

Man meint mit alledem die Wendung, den Kampf gegen jenes System, durch das der Mensch auf so entsetzliche Weise vergewaltigt wird, durch das das menschliche Leben seiner Menschlichkeit beraubt wird. Aber nicht nur das, sondern es ist damit auch eine ganz bestimmte Art des Kampfes gegen jenes System gemeint. Es ist eine bestimmte Weise damit gemeint, in der dem Leben der Menschen seine Menschlichkeit zurückgewonnen werden soll. Und zwar so – das ist das Entscheidende –, daß dem Menschen zunächst seine freie Verfügungsmöglichkeit über sich selbst zurückgewonnen wird. Der soziale Kampf ist seinerzeit begonnen worden im Namen der Freiheit, der Freiheit des Einzelnen, und er wird heute weitergeführt gegen jegliche Hörigkeit und Dienstbarkeit des Menschen. Es geht

in ihm um das Recht des einzelnen Menschen. Nicht, um alles in der Welt nicht um Wohltaten, um Karitas. Es soll keine neue Hörigkeit aufgerichtet werden, sondern Rechte sollen wiedergewonnen werden. Das Recht vor allem, das der Einzelne auf freie Selbstbestimmung hat. In der Meinung, daß der Mensch, der erst wieder in sein Recht gesetzt ist, dann auch seine Pflicht gegen die Andern, gegen die Gesamtheit erfüllen wird. Es bleibt bei der Komposition, bei der Synthese, die aus der Freiheit geschaffen werden soll, statt des Syndesmos, den es nur in und aus Hörigkeit gibt. Es bleibt bei dem einmal eingeschlagenen Weg: der Mensch der Neuzeit, der sein Leben, der die Gestaltung seines Lebens selbst in die Hand genommen hat, und zwar von Grund auf, der gibt das nicht wieder auf. Diese Freiheit, das einmal gewonnene Recht auf Selbstbestimmung, will er um keinen Preis wieder fahren lassen. Im Gegenteil: sie soll nun im letzten, großen Ansturm den Verhältnissen, den Dingen abgerungen und ihnen gegenüber behauptet werden. Und was der Kraft des Einzelnen freilich nicht gelingen kann, das wird, so hofft man, der Kraft der vielen Einzelnen, die sich zusammentun, gelingen. Ob man dabei an den sozialistischen Klassenkampf denkt oder an die Schaffung einer sozialen Gesinnung, die dann in einer großartigen sozialen Gesetzgebung ihren Ausdruck finden soll, das scheint mir, ändert an dem Entscheidenden nichts. Denn die Frage ist die, ob nicht die Freiheit des Menschen bereits restlos vertan ist und ob nicht die Despotie der sogenannten Verhältnisse unerschütterlich aufgerichtet ist, wenn der Mensch die Freiheit im Sinne der freien Selbstbestimmung des Einzelnen zum Grundelement des menschlichen Lebens und seiner Ordnungen macht.

Wir haben die Antwort auf diese Frage bereits gegeben. Und wir haben damit auch bereits angedeutet, was es ist mit der sozialen Forderung, die heute so selbstverständlich an die Kirche gerichtet wird. Die Kirche sucht heute mit fieberhafter Geschäftigkeit Anschluß an die soziale Gesinnung und Betätigung, so wie sie heute die gutmeinende und humanitär gesinnte bürgerliche Welt erfüllt. Und viele der Besten meinen, das sei die Aufgabe der Kirche, die ihr in der Gegenwart und aus ihr heraus gestellt sei. Die Betriebsamsten rufen bereits nach einem Sozialen Kredo der Kirche.

Ist man da auf der richtigen Spur? Nun, insofern zweifellos ja, als mit diesem Wort „Sozial“ und mit dem, worauf es zielt und

was es heißen will, die schwere, lebensgefährliche Krankheit bezeichnet wird, an der die Menschheit heute leidet. Sie leidet daran – es sei noch einmal gesagt –, daß ihrem Leben und ihren Lebensordnungen die Menschlichkeit geraubt ist. Und ohne sie kann die Menschheit auf die Dauer unmöglich leben. Und insofern geht freilich die soziale Frage die Kirche auf das nachdrücklichste an.

Aber ist die Kirche auch dann noch auf der rechten Spur, tut sie das, was sie, gerade sie in dieser Stunde zu tun hat, wenn sie nun auch anfängt, sozial zu arbeiten, wenn sie ein soziales Kredo schafft, um ihre Glieder auf die soziale Gesinnung zu verpflichten?

Nach dem, was ich bisher ausgeführt habe, kann es nicht zweifelhaft sein, daß es als Antwort auf diese Frage nur ein hartes, rundes Nein gibt.

Die Kirche hat also mit der sozialen Frage auf das intensivste zu tun, so gewiß das Soziale und der Schrei nach dem Sozialen der Ausdruck der lebensgefährlichen Krankheit ist, an der die moderne Menschheit leidet. Aber wenn die Kirche nicht sich selbst, wenn sie nicht das Evangelium verraten will, so kann sie auf die soziale Frage keine soziale Antwort geben, sondern sie muß eine andere Antwort finden. Eine Antwort, die nicht nur die Symptome dieser Krankheit aufzeigt, sondern die den Krankheitserreger sichtbar und, mehr als das, die ihn unschädlich macht.

Dasjenige, worum es bei dem ganzen Komplex des Sozialen geht, ist, wie ich zu zeigen versucht habe, die Menschlichkeit, die dem menschlichen Leben und seiner Ordnung verlorengegangen ist. Sie wiederzugewinnen bzw. sie dem menschlichen Leben zu erhalten, das menschliche Leben davor zu schützen, daß es sie verliert, daß sie gewaltsam immer neu unterdrückt wird, das ist es, was erreicht werden muß. Und es ist die Frage, ob das auf dem Wege des Sozialen geschehen kann oder nicht. Und wenn es auf diesem, heute von allen Seiten begangenen Wege nicht geht, wo ist der Weg, auf dem man es erreichen kann?

Ich habe versucht, zu zeigen, daß der Weg des Sozialen seinen Ausgangspunkt in der Freiheit des Einzelnen, in der individuellen Freiheit hat. Hier hat eine lange Entwicklung, die bereits im römischen Altertum begonnen hat, ihren tragischen Abschluß gefunden. In einer handschriftlichen Ergänzung seines großen Aufsatzes über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahr-

hundert“ hat Dilthey diese Entwicklung mit kurzen, erschütternden Worten gekennzeichnet „Die römische Jurisprudenz löste im Eigentumsrecht, Familienrecht und Staatsrecht die Einzelperson von ihrem Zusammenhang los; der Vertrag, in welchem die Willen souverän zusammenwirken, wurde zur Grundform aller rechtlichen Verhältnisse. Die Konsequenz hiervon griff hinüber auf das Staatsrecht ... Dieses wurde unter Voraussetzung abstrakter Individuen auf dem Vertrag aufgebaut. Hatte der Wille den Staatsvertrag gebildet, so konnte er ihn auch auflösen. Innerhalb des wirtschaftlichen Gebietes hat das natürliche System die furchtbare Konsequenz des Kapitalismus hervorgebracht. Das bewegliche Kapital ist innerhalb der modernen Rechtsordnung ganz so wie einst innerhalb der Ordnung des römischen Imperiums unbegrenzt in seiner Macht. Es kann fallen lassen, was es will, und ergreifen, was es will. Es gleicht einer Bestie mit tausend Augen und Fangarmen und ohne Gewissen, welche sich wenden kann, wohin sie will¹.“

Diese Entwicklung ist heute an ihrem Ende angekommen. Jener Aufbau des menschlichen Lebens und seiner gesamten Ordnungen auf den Vertrag unter Voraussetzung abstrakter, das heißt aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgelöster und mit Hilfe des Vertrages frei über sich verfügender Individuen war lange Zeit nur eine Theorie. Freilich eine Theorie, die immer stärker das Denken der Menschen bestimmte, zuerst nur der gebildeten, dann, insbesondere im 19. Jahrhundert, auch das Denken der Massen. Der tatsächliche Aufbau des menschlichen Lebens und seiner Ordnungen stand aber noch auf ganz anderen, freilich auch immer brüchiger und morbider werdenden Fundamenten, und sein konstruktives Element war nicht die Freiheit des Individuums, sondern ein personhafter, autoritativer Zwang, den man, grundsätzlich zum mindesten – und hier kommt es nun wirklich auf das Grundsätzliche an! – nur üben konnte, in-

¹ Dilthey, Gesammelte Werte II, 245. In der Abhandlung selbst heißt es (S. 93): „Das Verfahren, in welchem dieses natürliche System entstand, war das einer Abstraktion, die sich ihres Verhältnisses zu der konkreten Wirklichkeit des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte nicht bewußt blieb ... sie ging aus von dem Menschen als einer selbständigen und innerlich rational bestimmten Ganzheit ... So entstand die falsche Abstraktion, die Unwirklichkeit, ja die mechanische Unmenschlichkeit dieses Systems. Wovon dann die notwendige Folge sein negatives Verhalten zu allem, was aus seinen Voraussetzungen nicht gerechtfertigt werden konnte, gewesen ist.“

dem man ihn in Person zu verantworten hatte. Ich brauche nicht zu zeigen, wie auch die Verantwortlichkeit und Autorität dieses Zwanges immer hohler geworden ist. Und heute, in dem geschichtlichen Augenblick, der der unsrige ist, werden die letzten, kümmerlichen Reste jenes personhaften, autoritativen Zwanges beseitigt, und die Freiheit jedes einzelnen Individuums, die reine auf den freien Willen des Einzelnen gestellte Vertragsmäßigkeit aller menschlichen Lebensordnungen, ist so gut wie überall zur Anerkennung gelangt.

Nun sinkt der gewaltige Aufbau der menschlichen Gesellschaft auf dieses neue Fundament und soll durch die neue Konstruktion gehalten werden. Und in diesem Moment stellt sich heraus, daß dieses Fundament und diese Konstruktion diesen Bau nicht halten können. Das humanitäre Menschentum mit seiner Freiheit des Einzelnen? dem nicht weniger als alles in die Hand gegeben ist, dieses von der Idee der individuellen Freiheit aus verstandene Menschentum, das Fundament und Konstruktions-element für den Aufbau der menschlichen Gesellschaft sein soll, erweist sich als zu schmal; es ist zu schwach, tausendmal zu schwach; es ist zu fiktiv, tausendmal zu fiktiv, als daß es diese Last je tragen könnte¹. Und wenn wir nicht bald diesen Traum der individuellen Freiheit ausgeträumt haben, dann werden wir in einer Welt erwachen, die von menschlicher Freiheit und von Menschlichkeit nicht mehr das allergeringste weiß. Es ist nicht mehr weit bis dahin.

Aber wie und wo geht denn der Weg, auf dem wir die Menschlichkeit für unser Leben und Seine Ordnungen zurückgewinnen können? Wo ist sein Ausgangspunkt?

2. Sozial oder politisch; Gesellschaft oder Staat?

Wenn wir von hier aus den Blick zurückwenden auf das, was wir über den Willen Gottes und über das Phänomen des Ethischen ausgeführt haben, dann ist, so scheint mir, nicht schwer zu erkennen, warum man das politische Sein des Menschen aus dem Gesicht verloren hat bzw. warum man das Politische als ein Werk des Menschen, warum man es aus dem Tun, aus dem freien Über-sichverfügen

¹ Man vergleiche hierzu den Satz des Grafen Yorck: „Man stelle doch einmal die Frage, woher es komme, daß das empfindsame Humanitätsgefühl des 18. Jahrhunderts es zu keiner Humanität als gestaltender Kraft gebracht hat, und die Antwort wird gefunden werden.“ (Briefwechsel, S. 85.)

des Menschen verstehen konnte, warum man also mit einem Wort das Politische mit dem Sozialen, den Staat mit der Gesellschaft verwechselte.

Der tiefste Grund liegt m.E. darin, daß man das eigentliche ethische Phänomen, das „Du sollst“ aus dem Auge verloren hat. Nur aus ihm ist die Hörigkeit, das Hörigsein des Menschen zu erkennen. Nur aus der Begegnung mit ihm gibt es die Erkenntnis, daß der Mensch zwar grundsätzlich frei ist in bezug auf die Dinge, die, wie Luther sagt, unter ihm sind. Also in bezug auf das, was gegenständlich für ihn vorhanden ist, was in der Grundfrage Ich-Es beschlossen ist, daß er also auch frei ist gegenüber dem Selbst, das er hat; daß er aber nicht frei ist in bezug auf sich selbst. Daß er also nicht über sich selbst, der er ist, frei verfügen kann. Sondern daß da schon je über ihn verfügt ist.

Aus dem Hören der Forderung des „Du sollst“ allein gibt es die Erkenntnis des Hörigseins in jener schauervollen Form des Verfallenseins an die schuldhafte Nichtigkeit. Ohne das Hören dieser Forderung und ohne das ihr entsprechende Wissen um das Verfallensein an den ewigen Tod gibt es jedenfalls nicht die Erkenntnis der Hörigkeit unter den Herrn Jesus Christus, von der das Evangelium die frohe, rettende Botschaft ist. Und ohne das Hören dieser Forderung des „Du sollst“, sei es in der Weise, für die z.B. bei den Griechen die Gestalt der Erinnyen ein Ausdruck ist, sei es in der Weise des christlichen Glaubens, gibt es auch keine Erkenntnis des Staates, des politischen Seins des Menschen. Dann muß man in steigendem Maß die Gesellschaft meinen, wo man Staat sagt. Dann beginnt es, daß, wie Jakob Burckhardt in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ sagt, „die Kultur dem Staat seine Programme schreibt (besonders solche, die eigentlich an die Gesellschaft zu adressieren wären), ihn zum Verwirklicher des Sittlichen und zum allgemeinen Helfer machen will und seinen Begriff aufs stärkste ändert“. An späterer Stelle dieser Betrachtungen heißt es: „Aus diesem allem (gemeint sind insbesondere die Ideen der Französischen Revolution und die Industrialisierung) entsteht die große Krisis des Staatsbegriffs, in welcher wir leben. Von unten herauf wird kein besonderes Recht des Staates mehr anerkannt. Alles ist diskutabel; ja im Grunde verlangt die Reflexion vom Staat beständige Wandelbarkeit der Form nach ihren Launen. Zugleich aber verlangt sie für

ihn eine stets größere und umfangreichere Zwangsmacht, damit er ihr ganzes sublimes Programm, das sie periodisch für ihn aufsetzt, verwirklichen könne; sehr unbändige Individuen verlangen dabei die stärkste Bändigung des Individuums unter das Allgemeine. Der Staat soll also einesteils die Verwirklichung und der Ausdruck der Kulturideen jeder Partei sein, andernteils nur das sichtbare Gewand des bürgerlichen Lebens und ja nur ad hoc allmächtig! Er soll alles mögliche können, aber nichts mehr dürfen, namentlich darf er seine bestehende Form gegen keine Krisis verteidigen – und schließlich möchte man doch vor allem wieder an seiner Machtübung teilhaben ... Je gründlicher das heilige Recht des Staates (seine frühere Willkür über Leben und Eigentum) erlischt, desto weiter breitet man ihm sein profanes Recht aus ... Das Wichtigste aber ... ist, daß sich die Grenzen zwischen den Aufgaben von Staat und Gesellschaft gänzlich zu verrücken drohen. Hierzu gab die Französische Revolution mit ihren Menschenrechten den stärksten Anstoß, während der Staat hätte froh sein müssen, wenn er in seiner Verfassung mit einer vernünftigen Definition der Bürgerrechte durchkam... Die neuere Redaktion der Menschenrechte verlangt das Recht auf Arbeit und auf Subsistenz. Man will eben die größten Hauptsachen nicht mehr der Gesellschaft überlassen, weil man das Unmögliche will und meint, nur Staatsgewalt könne dieses garantieren... Man oktroyiert dem Staat in sein täglich wachsendes Pflichtenheft schlechtweg alles, wovon man weiß oder ahnt, daß es die Gesellschaft nicht tun werde. Überall steigen die Bedürfnisse und die dazu passenden Theorien. Zugleich aber auch die Schulden, das große, jammervolle Hauptridikul des 19. Jahrhunderts. Schon diese Art, das Vermögen der künftigen Generation vorweg zu verschleudern, beweist einen herzlosen Hochmut als wesentlichen Charakterzug. Das Ende vom Liede ist: irgendwo wird die menschliche Ungleichheit wieder zu Ehren kommen. Was aber Staat und Staatsbegriff inzwischen durchmachen werden, wissen die Götter¹.“

Staat und Gesellschaft, Politisches und Soziales unterscheiden sich so voneinander, daß mit dem einen der Bezirk des menschlichen Lebens gemeint ist, in dem der Mensch einer Macht untertan ist, während mit dem anderen der Bezirk gemeint ist, in dem der Mensch seiner selbst mächtig ist. Staat meint den Menschen als einen Hörigen, als

¹ a.a.O. S. 96 u. 134ff.

einen, der nicht seiner selbst mächtig ist; Gesellschaft meint den Menschen in der Mächtigkeit seiner selbst. Dabei verstehe ich unter Gesellschaft das ganze weite Gebiet freien menschlichen Handelns von der Sitte an bis zur Technik. Also alles das, was der Franzose mit dem einen Wort civilisation benennt und wofür wir die zwei Wörter Zivilisation und Kultur gebrauchen. Dabei ist freilich zu bedenken, daß es sich da nicht um zwei getrennte Bezirke handelt. Sie gehen ineinander über. Es gibt den Staat nicht ohne Gesellschaft, und umgekehrt, die Gesellschaft nicht ohne den Staat. Vieles, ja das meiste gehört beiden an. Aber soweit es dem Staat angehört, betrifft es den Menschen in seiner Hörigkeit; soweit es der Gesellschaft angehört, betrifft es den Menschen in seiner freien Gestaltungsfähigkeit. Um als Beispiel die Ehe zu nehmen: daß Mann und Frau einander gehören, daß sie nicht einfach wieder auseinanderlaufen dürfen, das ist eine Angelegenheit des Staates. Indem der Staat ihre Ehe als solche anerkennt, bindet er sie mit der Gewalt, die er hat, aneinander; er nimmt ihnen als Mann und Frau die Selbsthörigkeit. Wie die beiden ihre Ehe führen, ob in Streit oder in Frieden, ob in dieser oder in jener Weise, darum kümmert er sich nicht; das ist so oder so Sache der Gesellschaft. Er greift gegebenenfalls erst dann ein, bzw. die Ehegatten können sich nur dann an ihn wenden, wenn die Hörigkeit gefährdet oder gebrochen ist; sei es durch grobe Mißhandlung oder durch Ehebruch oder was es sonst sein mag. Es könnte nun freilich so scheinen, als sei die Hörigkeit des Menschen, die den Staat angeht und die der Staat garantiert, nicht eigentlich das, was wir bisher so genannt haben. Wir haben von Hörigkeit gesprochen in bezug auf den Menschen selbst, der er ist. Nun ist aber doch die Hörigkeit, die der Staat garantiert und die er auch sich selbst gegenüber in Anspruch nimmt, wenn er von seinen Gliedern das Leben oder das Eigentum fordert, nur ganz äußerlicher Art. In der Ehe oder in der Familie zum Beispiel, um von anderem ganz zu schweigen, garantiert er der Frau die Hörigkeit ihres Mannes, und umgekehrt, oder den Eltern die ihrer Kinder, und umgekehrt, doch nur in ganz äußerlicher Weise. Aber das beweist ja nur, was wir früher ausführten, daß der Staat eben, wie Burckhardt sagt, ein „Notinstitut“ ist oder, wie die Alten sagten: poena et remedium peccati. Es wird durch ihn in der Tat nur ganz äußerlich, eben nur durch seine Zwangsgewalt, durch das Schwert das

Von-einander-her- und Für-einander-da-sein gewahrt. Der Staat ist um des Bösen willen da, um dem offensichtlichen, dem ganz äußerlichen Unrecht zu wehren. Niemals wird der Staat die Hörigkeit des Gehorsams, die Hörigkeit der Liebe, nie wird er den Ehegatten die wirkliche Treue garantieren oder sie auch nur zu ihr anhalten können. Es ist in der Tat, wie wieder Jakob Burckhardt sagt, „schon enorm viel, daß der Staat das konventionelle Recht aufrecht hält“. „Die Verwirklichung des ‚Sittlichen auf Erden‘ durch den Staat müßte tausendmal scheitern an der inneren Unzulänglichkeit der Menschennatur überhaupt und auch der der Besten insbesondere“ (S. 38). Mit der sogenannten idealen Ehe hat das Standesamt nichts zu tun. Im Gegenteil, das Standesamt hat, etwas grob gesagt, mit Ehebruch zu tun; das soll heißen, es droht mit Strafe für den Fall des Ehebruches; es warnt vor dem Ehebruch. Damit, was ich hier sage, nicht gar zu düster klingt, will ich noch hinzufügen, daß das Standesamt der Vereinigung dieser beiden Leute vor den anderen die Ehre der Ehe gibt. Aber die Ehre der Ehe besteht darin, daß sie einander gehören. Indem aber der Staat mit Strafe droht, ist er Gottes Diener, ein Rächer zur Strafe über den, der Böses tut (Röm. 13, 4). Wenn aber der Staat bzw. die Staatsgewalt oder die Obrigkeit ein Diener Gottes ist, so heißt das, daß durch die Androhung der Strafe, durch den ganz äußerlichen Schutz einer auch immer noch ganz äußerlichen Hörigkeit das Von-einander-her- und Für-einander-da-sein, in dem Gott uns Menschen das Leben gibt, erhalten bleibt.

So handelt es sich bei dieser, wenn denn auch ganz äußerlichen Hörigkeit, bei diesem rein legalen, gesetzmäßigen, nach dem Buchstaben des staatlichen Gesetzes beurteilten Hörigsein, um die Hörigkeit meiner selbst, deren ich ja immer nur als der Hörigkeit in der Weise des Ungehorsams, des Hasses oder des Mißtrauens gewahr werden kann, das will sagen, aus dem Wissen um mich als einen Bösen. Wo nicht das Wissen um das Böse ist, und zwar um das Böse als eine alles menschliche Leben bis in den Grund bedrohende Macht, da gibt es auch kein Wissen um den Staat. Wo es kein Wissen mehr um den Staat gibt und wo darum keine echte Staatsgewalt mehr ist, da versucht man des menschlichen Lebens Herr zu werden aus der Selbstmächtigkeit des Menschen, aus der Freiheit. Dann sieht man nicht mehr darin die Aufgabe des Staates, daß er

die Hörigkeit garantiert; sondern es soll dann seine Aufgabe sein, die Freiheit zu garantieren, und zwar die Freiheit im Sinne der Souveränität des Individuums oder, was dasselbe ist, die Volkssouveränität. Dann versteht man den Staat im Sinne der Gesellschaft oder richtiger: man versteht die Gesellschaft als Staat. Man weiß dann nicht mehr, daß dasjenige, was mit der höchsten Gewalt, die es auf Erden gibt, nämlich der Gewalt des Staates, gewahrt werden muß, die Hörigkeit des Menschen ist; sondern man meint, dieser Schutz gebühre allein der Freiheit, der Souveränität des Individuums. Das Tragische, wenn man nicht richtiger sagen muß, das Teuflische ist dabei, daß Staat und Staatsgewalt auf diese Weise zugrunde gehen und daß die Menschen unter einen schauerlichen Despotismus geraten. Statt einander in Verantwortung zu gehören, werden sie die Sklaven der Dinge und so zwangsläufig verantwortungslos gegeneinander. Nie ist die menschliche Freiheit bedrohter gewesen als heutigentags, wo man die Freiheit des Individuums zum A und O des Staates gemacht hat.

3. Der marxistische Sozialismus und der Staat

Wir stellten zu Anfang dieses Abschnittes die Frage, ob die soziale Forderung von der ethischen Qualität des „Du sollst“ oder des „Man tut das und das“ ist. Wir müssen uns genauer ausdrücken, damit keine Mißverständnisse entstehen. Denn konkrete Forderungen von der Art des „Du sollst“, deren konkreten Inhalt man verwirklichen könnte, gibt es gar nicht. Forderungen von der eigentlichen ethischen Qualität des „Du sollst“ bedeuten entweder, für den Christen, das *speculum peccati*, den Spiegel der Sünde, oder, für den Nicht-Christen, die Erkenntnis seines der schuldhaften Nichtigkeit Verfallenseins. Unsere Frage ist also die: wird die Forderung, die das Wort „sozial“ für uns heute bedeutet, so verstanden, daß ihr wie allen im politischen Sinn verstandenen ethischen Forderungen das „Du sollst“ zugrunde liegt, und sie von diesem ihr zugrunde liegenden „Du sollst“ ihren ethischen Sinn und ihre ethische Qualität erhält? Oder wird sie rein als eine Forderung des „man tut das und das“ verstanden, deckt man sich also mit ihr das eigentliche ethische Phänomen zu?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht ganz einfach zu geben. Sie ist auch nicht ein einfaches Ja oder Nein.

Wir müssen, um die Frage beantworten zu können, den Komplex des „Sozialen“ in seine einzelnen Bestandteile auseinanderlegen. Ursprünglich, nämlich in der marxistisch-sozialistischen Bewegung, handelte es sich bei dem „Sozialen“ darum, dem Proletariat, das heißt denjenigen, die durch die industrielle und kapitalistische Entwicklung entrechtet waren oder sich entrechtet glaubten, die Freiheit wiederzugewinnen. Dieser Kampf war, wie man weiß, mit einer bestimmten Geschichtsauffassung verbunden. Das für unseren Zusammenhang Entscheidende an dieser Geschichtsauffassung ist dies, daß man an die Stelle des Staates die Gesellschaft setzte. Die Vormacht der Gesellschaft wurde entschlossen proklamiert. Vormacht der Gesellschaft heißt in diesem Fall vor allem Vormacht der ökonomischen Verhältnisse. Da die ökonomischen Verhältnisse zwischen den Menschen diejenigen Beziehungen sind, in denen sie mittels derjenigen Dinge stehen, die sie zu ihrem Lebensunterhalt benötigen und die sie sich durch ihre Arbeit beschaffen, so ist bei dieser Auffassung das entscheidende Verhältnis der Menschen zueinander, das allen anderen zugrunde liegen soll, und von dem alle anderen ihren Sinn bekommen sollen, dasjenige, das durch ihre Verfügung über die Dinge, durch ihre Arbeit an den Dingen hergestellt wird. Dasjenige also, worin der Mensch als solcher verstanden wird, woraus die Wirklichkeit des Menschen verstanden wird, ist seine technische Beherrschung der Welt. In einer sehr lehrreichen Schrift „Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus“ sagt Carl Schmitt¹ über Karl Marx, daß er die Entwicklung der Menschheitsgeschichte „ins Ökonomisch-Technische verlegt“, erkläre sich „aus dem Bestreben, die in der Technik sich äußernde mächtige Aktivität zum freien Herrn des geschichtlichen Geschehens, zum Herrn über die Irrationalität des Schicksals zu machen“. „Nach marxistischem Glauben wird die Menschheit sich ihrer selbst bewußt werden, und zwar durch eine richtige Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit.“ „Der überzeugte Marxismus ist sich bewußt, die richtige Erkenntnis sozialen, ökonomischen und politischen Lebens und eine daraus sich ergebende richtige Praxis gefunden zu haben, das soziale Leben objektiv in allen seinen sachlichen Notwendigkeiten aus seiner Immanenz richtig zu erfassen und dadurch zu beherrschen.“ Die in der Technik sich äußernde Aktivität soll also nicht nur der Dinge Herr werden,

¹ 2. Aufl. München u. Leipzig 1926.

sondern mit ihr soll der Mensch des geschichtlichen Geschehens und der Irrationalität des Schicksals Herr werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß er mit dieser technischen Aktivität, also mit diesem rein rationalen Verfügen des Staates Herr wird oder, sagen wir richtiger, daß er die Hörigkeit, die die Wirklichkeit des Menschen ist, insofern er zum Staat gehört, insofern er politisch, das heißt ein Glied der Polis ist, umwandelt in die rationale technische Freiheit des Menschen.

Daß es sich dabei um die Wirklichkeit des Menschen handelt, die durch den Staat, die Polis, repräsentiert wird, das wird deutlich, wenn man sich noch folgendes klarmacht. Marx behält, in der Nachfolge Hegels, den Gedanken der dialektischen Entwicklung der Menschheitsgeschichte bei. Er versteht den Gedanken der in der Technik sich äußernden menschlichen Aktivität und der damit gegebenen Freiheit über das geschichtliche Geschehen dialektisch und kann darum die Entwicklungsgeschichte der Menschheit unter voller Beibehaltung des Gedankens der technischen Freiheit und Herrschaft über die Irrationalität des Schicksals „als einen konkreten, einmaligen, durch immanente organische Kraft sich aus sich selbst produzierenden antithetischen Prozeß betrachten“¹.

Gerade diese, wenn ich so sagen darf, dialektische Einbettung der Freiheit in die Notwendigkeit des weltgeschichtlichen Prozesses beweist, wie tief die marxistischen Gedanken in die politische Wirklichkeit, in die Wirklichkeit des Menschen, die durch den Staat repräsentiert wird, eingreifen. Der Mensch ist hier in einer letzten metaphysischen Hörigkeit verstanden. Freilich ist das eine Hörigkeit oder besser eine Unterworfenheit, und zwar eine kausale Unterworfenheit unter einen kausalen, naturalistischen Prozeß. Es ist eine dinghafte, naturalistisch verstandene Hörigkeit. Und es ist nicht die menschliche, personale Hörigkeit des Staates, die ihr Wesen in der Verantwortung hat.

Und weiter: es ist nicht die Macht des Bösen und das dieser Macht Verfallensein des Menschen, aus dem heraus diese „Hörigkeit“ verstanden wird, so wie wir uns das an der politischen Hörigkeit klargemacht haben. Sondern es ist das Unterworfenem unter die kausale Notwendigkeit eines optimistisch verstandenen Prozesses. Eines Pro-

¹ a.a.O. S. 67, 65, 66.

zesses also, der die Menschen, wenn denn auch durch die Katastrophen des Klassenkampfes, zum Heil, in das Glück des Zukunftsstaates führt.

Dies wäre der eine Teil des Komplexes „sozial“. Stellen wir zunächst in bezug auf ihn die Frage, ob es sich da um ein im eigentlichen oder im uneigentlichen Sinne ethisches Phänomen handelt. Man könnte zweifeln, ob es sich da überhaupt um ein ethisches Phänomen handelt, sei es nun eigentlich oder uneigentlich. Und in der Tat, der Marxismus macht ja den Anspruch, Wissenschaft zu sein. Indessen es muß, worauf Carl Schmitt in der angeführten Abhandlung aufmerksam macht, „das Wort Wissenschaft richtig verstanden und nicht auf eine bloß exakt-naturwissenschaftliche Technizität beschränkt werden ... Der Rationalismus des wissenschaftlichen Sozialismus geht viel weiter, als eine Naturwissenschaft zu gehen vermag. In ihm hat der rationalistische Glaube der Aufklärung sich noch ungeheuer überboten und einen neuen, beinahe phantastischen Anlauf genommen“. Es ist auch von Bedeutung für den Sinn dieses Anspruches auf Wissenschaft, daß „geschichtlich das Bewußtsein der Wissenschaftlichkeit seit 1848 auftritt, das heißt, seitdem der Sozialismus eine politische Größe wurde, die hoffen konnte, ihre Ideen eines Tages zu verwirklichen. In dieser Art Wissenschaftlichkeit verbinden sich daher praktische und theoretische Vorstellungen. Oft soll wissenschaftlicher Sozialismus nur etwas Negatives bedeuten, die Ablehnung der Utopie, und soll nur besagen, daß man entschlossen ist, nunmehr bewußt in die politische und soziale Wirklichkeit einzugreifen, und sie, statt von außen nach Phantasien und erdichteten Idealen, nach ihren eigenen, richtig erkannten immanenten Bedingungen zu gestalten“.

Andererseits kann ja gar kein Zweifel sein, daß bei Marx und ebenso im Marxismus „ein starkes moralisches Pathos lebendig ist und Seine Argumentation und Darstellungsweise beeinflusst“¹. Und so handelt es sich denn auch bei diesem marxistischen Sozialismus durchaus um eine ethische Forderung; auch bei ihm geht es um die große Entscheidung von Gut und Böse. Ich sage: um die große Entscheidung von Gut und Böse, nämlich um die, die immer dann gestellt ist, wenn es sich um die grundsätzlichen Fragen des

¹ a.a.O. S. 65 u. 73.

Staatslebens, der politischen Existenz handelt. Das Gut und Böse, das da in Frage steht, ist niemals das individuelle Gut- und Böse-sein, von dem man heute in der Sogenannten Individual-ethik spricht. Sondern es ist das Gut und Böse, das allein der Staat repräsentieren kann; es ist das Gute, das geschieht, indem der Staat mit seiner Gewalt und mit seinem heiligen Recht über Leben und Eigentum seiner Untertanen dem Bösen wehrt, auf daß es das Leben der Menschen nicht total vernichte. Und es ist das Böse, das dann hemmungslos geschehen wird, wenn der Staat es nicht mehr bannt; wenn er nicht mehr weiß, daß er seine Souveränität nirgends anderswo her hat als aus dieser Aufgabe. Bei diesem Gut und Böse geht es wirklich und im ernstesten Sinn um die Mächte des Bösen und um die Macht des Guten.

Schon daraus, daß ich sage, daß es sich beim marxistischen Sozialismus um die große Entscheidung von Gut und Böse handelt, um die es bei den grundsätzlichen Fragen der politischen Existenz geht, wird zum mindesten dieses deutlich, daß man die ethische Forderung des Sozialen bzw. des Sozialismus, wie wir hier sagen müssen, nicht als uneigentliches ethisches Phänomen verstehen darf. Denn man weiß, daß es bei der Entscheidung, auf die man hinzielt, um die Entscheidung zwischen den Mächten des Guten und des Bösen geht. Carl Schmitt weist in der angeführten Schrift darauf hin, daß „die letzte Steigerung nicht nur des wirklichen Kampfes, sondern auch des gedanklichen Gegensatzes“ des Sozialismus, wie er im Kampftruf des kommunistischen Manifestes proklamiert ist, so aussieht „Der ungeheuerste Reichtum muß dem ungeheuersten Elend gegenüberstehen, die alles-besitzende Klasse der nichts-besitzenden, der Bourgeois, der nur besitzt, nur hat und nichts Menschliches mehr ist, dem Proletarier, der nichts hat und nur noch ein Mensch ist“¹. Der Bourgeois, gegen den der Kampf geht, ist, so wie Marx ihn versteht, nicht im moralischen Sinn, also nicht in seiner individuellen subjektiven Quali-

¹ S. 72, Vgl. dazu Karl Marx „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Lit. Nachlaß, Bd. I, S. 397f.: Das Proletariat ist eine „Klasse mit radikalen Ketten, eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, ein Stand, welcher die Auflösung aller Stände ist, eine Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz

tät, aber wohl in seinem Verhältnis zum Staat bzw. zur Gesellschaft und zur Wirtschaft, also in seiner politisch-ethischen Qualität das absolut Unmenschliche und insofern das absolut Böse. In ihm und durch ihn beherrscht die Macht des schlechthin Bösen die menschliche Geschichte.

Man ist hier überzeugt, um die weltgeschichtliche, um die, wenn ich so sagen darf, hintergründige und abgründige Realität des Bösen zu wissen.

Aber wie weiß man darum? Eben doch so, daß man meint, dieser Macht des Bösen Herr werden zu können. Gewiß nicht aus der Kraft eines Guten, dessen man individuell mächtig ist in dem Sinn, wie man des Guten mächtig ist, um das es bei dem uneigentlichen ethischen Phänomen des „man tut das und das“ geht. Sondern nur aus dem Guten, das in jenem „durch immanente organische Kraft sich aus sich selbst produzierenden antithetischen Prozeß“ der Menschheitsgeschichte zur Herrschaft kommt. Wenn aber das Böse eine Macht ist, der der Mensch schlechthin verfallen ist, so daß die Geschichte der Menschheit unter ihrer zunichte machenden Gewalt steht bis an das Ende der Welt, und wenn es der Macht des Staates bedarf, um ihr bis dahin so viel zu wehren, daß sie nicht schrankenlos herrscht und zerstört, und wenn es eine Rechtfertigung des Staates und seiner strafenden und wehrenden Macht nur gibt aus dem Wissen um die schlechthinnige bis ans Ende währende Macht des Bösen, dann ist dieser radikale Angriff auf den Staat, der aus der Meinung geschieht, der Mensch könne des Bösen Herr werden, nichts anderes als das Böse selbst.

So können wir abschließend sagen, daß die ethische Forderung, die im Sozialismus enthalten ist, insofern allerdings die Qualität des eigentlichen ethischen Phänomens hat, als sie in einem letzten, radikalen Sinn der Angriff ist auf jene tiefste ethische Erkenntnis, die im

zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, eine Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen, sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat“.

„Du sollst“ enthalten ist. Sie will die Erkenntnis nicht wahrhaben, daß der Mensch der Macht des Bösen schlechthin verfallen und des Bösen niemals mächtig ist.

4. Der bürgerliche Sozialismus und der Staat

Der marxistische Sozialismus ist nur der eine Teil in dem Komplex dessen, was wir heute „sozial“ nennen. Um den anderen zu verstehen, müssen wir uns das klarmachen, was Hendrik de Man „Die bürgerliche Erbmasse des Sozialismus“ nennt¹. de Man versteht darunter die gewiß auf den ersten Blick verblüffende These, daß der Ursprung der sozialistischen Ideen in der bürgerlichen Kultur zu suchen sei. „Aus bürgerlichem Kulturgut kommt die Auflehnung gegen bürgerliche (richtiger gegen bourgeoise oder kapitalistische) Zivilisation.“ „Die Anklage des Sozialismus gegen den Kapitalismus wertet ihn nach einer Wertetafel, die vom Bürgertum selbst aufgestellt worden ist, ja die bis zur kapitalistischen Zivilisationsepoche für alle bürgerlich-abendländische Kulturschöpfung sinngebend war. Der moderne Sozialismus als geistiger Tatbestand ist der Protest der bürgerlichen Kultur gegen die kapitalistische Zivilisation.“ „Aller moderne Sozialismus beruht auf Wertungen, die drei bestimmten Ideenkreisen entstammen, deren Kerngedanken man wohl am besten mit den Stichworten: Demokratie, Menschlichkeit und Arbeitskultur bezeichnet.“ de Man weist dann in den folgenden Ausführungen nach, daß mit diesen Stichworten spezifisch bürgerliche Ideen bezeichnet werden. Er meint sogar, „das gemeinsame Urprinzip“ dieser Ideen sei im Christentum zu suchen. „Würde der Person, Würde der Menschheit, Würde der Arbeit sind drei Zielaspekte des Vervollkommnungstrebens, das seinen bisher stärksten Impuls und seine wirksamste symbolische Formulierung in dem christlichen Glauben an die Einzelseele als Ort der Entscheidung für das Heil gefunden hat – mit anderen Worten, in dem Glauben an die Heiligkeit der Person.“

Mit diesen letzten Sätzen sind wir unmittelbar bei dem Teil des Komplexes „sozial“, auf den wir nun unsere Aufmerksamkeit richten wollen. Nämlich bei dem bürgerlich-christlichen Sozialismus, bei demjenigen, was überall da gemeint ist, wo der bürgerliche Mensch sozial sein zu müssen glaubt. Also bei dem, was man evangelisch-sozial, christlich-sozial, kirchlich-sozial, religiös-sozial oder schlechtweg

¹ Zeitschrift „Der Leuchter“ 1930/31, 1. Heft.

sozial nennt. Was also nicht sozialistisch, aber wohl sozial sein will.

Der Tatbestand, der in diesen sozialen Bewegungen vorliegt, scheint mir folgendermaßen zu verstehen zu sein: in diesen Bewegungen nimmt das Bürgertum seine eigenen Ideen in aktiverer Gestalt wieder auf, seine Ideen von der Würde und der Freiheit des Individuums. (Man sagt Persönlichkeit oder spricht auch mit dem Ausdruck Harnacks von dem unendlichen Wert der Menschenseele; aber man muß sich durch solchen Sprachgebrauch nicht irre machen lassen, gemeint ist das Individuum, ein grundsätzlicher Individualismus. Eben diejenige Auffassung des Menschen, die sich in einer langen geistesgeschichtlichen Entwicklung vom römisch-stoischen Naturrecht an bis zur Erklärung der ewigen Menschenrechte in der Französischen Revolution durchgesetzt hat.) Durch die sozialistische Bewegung wird der bürgerlichen Welt klar, daß es eine Unzahl von Menschen gibt, denen es durch ihre äußeren Lebensbedingungen (Arbeitszeit, Wohnung, Lohn) so gut wie unmöglich gemacht ist, ein „persönliches“ Leben zu führen und von ihrer ihnen grundsätzlich garantierten individuellen Freiheit Gebrauch zu machen. Aus sehr verschiedenen Motiven, in sehr verschiedenem Maß und mit mehr oder weniger entschiedenem Nachdruck setzt man sich in der bürgerlichen Welt dafür ein, daß diesen Menschen ihre freie Verfügung über sich zurückgewonnen werden soll. Natürlich spielt auch das Motiv eine Rolle, daß man diesen Menschen in ihrer äußerlichen, materiellen Not helfen will. Daß das ein wichtiges und schönes Motiv ist, versteht sich von selbst. Aber für unseren Zusammenhang kommt es nicht in Frage. Es ist ja auch nicht eigentlich das, was mit dem Wort „sozial“ gemeint ist. Es hat das ja auch gegeben zu einer Zeit, als man vom „Sozialen“ noch nichts wußte. Wo man „sozial“ sagt, da meint man die *societas*, die Gesellschaft. Und man meint sie in demjenigen, was allen zur Gesellschaft Gehörenden gemein sein soll, was nicht Sondergut Einzelner sein soll. Die Sozialisten denken da vor allem an die ökonomischen Güter und dann von da aus an alles andere, Bildung und dergleichen. Die im bürgerlichen Sinn sozial Gesinnten denken vor allem an das geistige Leben, sei es im humanen oder im christlichen, im weltlichen oder religiösen Sinn. Dieses geistige Leben soll allen gemeinsam sein, bzw. alle sollen an ihm teilnehmen können. Da das moderne Bürgertum das geistige Leben nicht anders kennt denn als

Ausdruck des persönlichen Lebens, der individuellen Freiheit des einzelnen Menschen, so muß eben allen zu der Möglichkeit verholfen werden, ein solches persönliches Leben zu führen, man muß allen zu ihrer individuellen Freiheit verhelfen.

Es wird diesem Bürgertum auch in zunehmendem Sinne klar, daß die proletarischen Massen der ganzen bürgerlichen Kultur zur höchsten Gefahr werden und daß die ganze bürgerliche Welt ihrem Ende entgegengeht, wenn es nicht gelingt, ihr diese Massen irgendwie wieder einzugliedern. Man fühlt mehr oder weniger deutlich, daß die bürgerliche individualistische Lebensweise, die man in einem tieferen geistigen oder in einem oberflächlichen materiellen Sinne führt, gar nicht zu rechtfertigen ist, wenn es großen Teilen des Volkes durch die nackte Existenznot unmöglich gemacht wird, an dieser individualistisch-persönlichen Lebensweise teilzuhaben. Hier steckt, wie mir scheint, der Hauptgrund dafür, daß das Soziale den heutigen Menschen, soweit sie nicht ganz stumpf sind, zu einer Gewissensangelegenheit geworden ist. Das quält uns alle und versetzt uns in eine nicht wieder stillwerdende Unruhe, daß die Weise zu leben, die wir als individualistische bürgerliche Menschen haben, ihr moralisches Recht verloren hat, solange es die proletarischen Massen gibt mit ihren Arbeits- und Lebensbedingungen.

Dazu kommt noch ein anderes: man sieht auf bürgerlicher Seite ganz deutlich, daß eine Verwirklichung der sozialistischen Idee zu einer entsetzlichen Versklavung der Menschen unter die Dinge führen muß, zu einem Kollektivismus, der aus den Menschen Nummern macht, Maschinen oder gar nur Maschinenteile; daß da eine Entmenschlichung des menschlichen Lebens eintreten muß, die alles was es je an Sklaverei gegeben hat, übertreffen wird¹. Aber was man nicht sieht, das ist, daß diese sozialistischen Ideen ja nichts anderes sind als die gleichen Ideen, von denen das moderne Bürgertum bewegt ist und aus denen es die menschliche Gesellschaft, aus denen es den Staat versteht. Was die Sozialisten mit diesen Ideen getan haben, ist nichts anderes gewesen, als daß sie ihre Konsequenzen ausgedacht haben. Man kann auch sagen, daß sie sie verstanden haben, so wie Menschen sie verstehen müssen, die so tief in die politische Wirklichkeit eindringen, wie die Sozialisten in sie eingedrungen sind.

¹ Vgl. dazu Fritz Lieb, Christentum und Marxismus in „Zwischen den Zeiten“, 1929, S. 375ff.

Die Sozialisten haben sie so verstanden, wie es nötig ist und wie es ganz von selbst geschieht, wenn man erkennt, daß man es in der politischen Wirklichkeit mit den durchaus übermenschlichen oder überindividuellen Mächten des Guten und des Bösen zu tun hat.

Von diesen Mächten wissen die bürgerlichen Sozial-Gesinnten schlechthin gar nichts. Ach natürlich, sie wissen und reden von der Macht des Bösen und der Macht des Guten, aber das sind die domestizierten, privatisierten Mächte des Guten und Bösen aus dem uneigentlichen ethischen Bereich des „man tut das und das“. Sie meinen, dieses Bösen Herr werden zu können und zum Guten aufrufen zu können, indem sie den Einzelnen oder auch das Volk (aber das sind ja dann nur die zur Summe addierten Einzelnen) zu guten Taten aufrufen und vor dem Bösen warnen. Und um schließlich alle aufrufen und warnen zu können, wollen sie, daß die Unterdrückten und Notleidenden aus den Verhältnissen befreit werden, die sie nicht zu dieser freien Verfügung über ihre sittlichen Kräfte kommen lassen. So sieht man auch nicht, daß die von der Verwirklichung der sozialistischen Ideen gefürchtete Versklavung der Menschen unter die Dinge ja dieselbe ist, die in der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft längst zur Wirklichkeit geworden ist. Im letzten Grunde dadurch, daß man die Gesellschaft und den Staat aus der Idee der Freiheit, der Souveränität des Individuums verstanden hat und ihnen diese Idee zum höchsten Ziel und zur Rechtfertigung gesetzt hat.

Wir sahen, daß der marxistische Sozialismus den Staat in seiner Wurzel angreift und mit voller Entschlossenheit die Gesellschaft an seine Stelle setzen will. Denn er will nichts wissen von irgendeiner Hörigkeit des Menschen, sondern stellt alles, Geschichte und Schicksal, in die Herrschaft des Menschen. Wie sehr und wie konsequent er die Hörigkeit des Menschen beseitigen will und wie er den Menschen lediglich aus der Freiheit der Selbstbestimmung des Individuums verstehen will, das kann man sich am deutlichsten machen aus seiner feindlichen Stellung zur Familie. Denn in der Familie, in der Beziehung der Ehegatten zueinander und zwischen Eltern und Kindern wird ja die Hörigkeit des Menschen am allerklarsten, ist sie am elementarsten gegeben.

Nun kann man von den bürgerlichen Sozial-Gesinnten gewiß nicht wie vom marxistischen Sozialismus sagen, daß es in ihrer Absicht läge, den Staat in seinen Wurzeln anzugreifen. Gewiß nicht. Aber

ein anderes ist es, ob nicht die Ideen des modernen Bürgertums den Staat tatsächlich auflösen. Daß sie das tun, haben wir bereits gezeigt. Denn gerade der Bürger versteht den Menschen faktisch rein aus seiner Selbstverfügbarkeit, aus der Mächtigkeit seiner selbst. Nur kommt das alles beim Bürger nicht zu einer letzten Entscheidung wie beim Sozialismus.

Stellen wir nun in bezug auf die Forderung, die in dem bürgerlich verstandenen Sozialen enthalten ist, die Frage, von welcher ethischen Qualität sie ist, so kann man auch da nicht einfach sagen, daß sie von der uneigentlichen ethischen Qualität des „man tut das und das“ wäre. Wohl ist man da der angesichts der Sachlage zum mindesten seltsamen Meinung, man könne vermittels der sittlichen Kräfte, über die der Mensch normalerweise verfügt, des Übels, das die heutige Welt bedroht, Herr werden. Und insofern handelt es sich allerdings um eine „man“-Forderung. Aber andererseits steht doch hinter der Forderung, die das Wort „Sozial“ für den heutigen Bürger bedeutet, die Ahnung eines ungeheuren Verhängnisses, das über die Welt hereinzubrechen droht. In irgendeinem Maß weiß man, daß von der Frage, die mit dem Wort „Sozial“ bezeichnet ist, und von der Antwort darauf unsere ganze Existenz abhängt. Je tiefer die Frage, die das Wort „Sozial“ für uns heute bedeutet, verstanden wird, je tiefer das Gewissen von dieser Frage betroffen ist, um so mehr ahnt man, daß man vor allerletzten Entscheidungen steht, bei denen es wirklich nicht mehr um das geht, was Menschen können oder nicht können, um so mehr fühlt man, daß wir da „nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel“ (Ephes. 6, 12).

Aber es bleibt doch nur bei solchen Ahnungen, und auch die verwischt man sich wieder durch die begriffliche Verwaschenheit der moralischen oder religiösen erbaulichen Rede.

Immerhin, dieses Wissen und diese Bedrängnis stehen hinter der sozialen Forderung. Und darum hat diese Forderung eben die Art, von der wir zu Anfang dieses Abschnittes sprachen. Wir sagten damals: die Werke der politischen Ordnungen als die Gott allein wohlgefälligen Werke verstehen, sei nicht möglich ohne den Kampf des Glaubens. Nämlich ohne daß der Mensch versucht wird, sich durch sein Tun vor Gott und vor der schauerlichen Erkenntnis seiner selbst

zu sichern, die er im Vernehmen des „Du sollst“ macht. Und zwar durch ein Tun gemäß einer Forderung im Sinne des „man tut das und das“. Das könne, so sagte ich, natürlich nicht eine beliebige Forderung sein, sondern nur eine, die einem „man“ entspricht, das für alle repräsentativ ist und die den Menschen selbst meint, bzw. zu meinen vorgibt. Die Forderung, die in dem bürgerlich verstandenen Sozialen liegt, trifft in der Tat alle, die heute in irgendeinem wenn auch noch so blassen Sinne Christen sind. Und da diese Forderung auch die Existenz des Menschen betrifft, so läßt sich von ihr nicht leicht etwas abmarkten. Man kann von dieser Forderung schon glaubhaft machen, daß sie die Forderung des göttlichen Willens an die heutige Menschheit ist. Ein Beispiel dafür ist die große Rolle, die in der heutigen Theologie und kirchlichen Verkündigung der Gedanke des Reiches Gottes spielt und wie man ihn weithin versteht, insbesondere in der praktischen Verkündigung. Ist es zuviel gesagt, wenn ich behaupte, die soziale Frage lösen und das Reich Gottes herbeiführen oder, sagen wir etwas vorsichtiger, am Reiche Gottes arbeiten, das ist so, wie man in der heutigen Christenheit das Reich Gottes weithin versteht, ein und dasselbe. So hat die soziale Forderung zwar die Qualität des „man tut das und das“, aber weil in ihr ein Wissen darum ist, daß es bei ihr um die Existenz des Menschen geht, so kann es scheinen, als ob ihr die Forderung des „Du sollst“ zugrunde liege. Aber indem man die soziale Forderung in ihrem letzten Sinne sozial und eben nicht politisch versteht und zu beantworten sucht, verdeckt man sich das „Du sollst“, das ihr zugrunde liegt.

Insofern nämlich die Not, die demjenigen, was wir heute das „Soziale“ nennen, zugrunde liegt, die Not des Staates, des Politischen ist, nämlich die Not, daß der Staat um die ihm eigentümliche Funktion und um seine Souveränität gebracht ist, insofern liegt allerdings der sozialen Forderung das „Du sollst“ zugrunde. Die soziale Frage, so wie sie uns heute gestellt ist und wie sie die heutige menschliche Welt in ihrer Existenz bedroht, fragt nach dem Staat. Und es handelt sich infolgedessen darum, ob das Soziale politisch verstanden wird, das heißt so, daß es dem Politischen untergeordnet wird. Es ist nicht schwer zu sagen, daß so, wie man heute im allgemeinen die soziale Frage versteht, das Gegenteil geschieht: das Politische wird dem Sozialen, der Staat der Gesellschaft untergeordnet. Damit aber wird dem Politischen, dem Staat sein Sinn genommen. Was davon

übrigbleibt, ist nur noch eine Vollzugsbehörde, ohne eigenes Recht, ohne Autorität, eine potestas ohne auctoritas. Aber eben damit auch keine wirkliche potestas mehr. Zweifellos ist in dem, was wir das Soziale nennen, mit einer unerhörten Gewalt die eigentliche Not des heutigen Menschen aufgebrochen, und zwar nicht nur des Proletariers, sondern auch des Bürgers, wenn sie denn zwar auch beim Proletarier sichtbarer, handgreiflicher, akuter ist als beim Bürger. Sie besteht darin, daß er aus aller Gemeinschaft herausgeworfen, daß er in der unglaublichsten Weise atomisiert, daß er einsam geworden ist, wie der Mensch es vielleicht nie in der Geschichte war. Daß er niemandem, keinem Gott und keinem Menschen mehr gehört. Und daß er offenbar gar keine, aber auch keine Möglichkeit hat, diesen grauenvollen Zustand zu überwinden. Im Gegenteil, alle seine Anstrengungen verstricken ihn nur immer tiefer in dieses Verhängnis. Die Rekomposition des Syndesmos, in dem Gott die Menschen geschaffen hat, die Ersetzung des göttlichen Werkes durch die von Menschen geschaffene Synthese des Sozialen ist in der Tat, wie der schon zitierte Graf Yorck von Wartenburg sagt, eine Danaidenarbeit.

Ich kann auch geradesogut sagen: die Not des heutigen Menschen besteht darin, daß seinem Leben die Menschlichkeit genommen ist. Die Beziehungen der Menschen zueinander verlieren in einem rasend zunehmenden Maße die Menschlichkeit. Die Dinge, die Verhältnisse, die anonymen Mächte Kapital, Wirtschaft stehen zwischen den Menschen. Und es gilt wortwörtlich, was Paulus im Epheserbrief sagt, daß wir, wenn wir dagegen kämpfen, wenn wir unserem Leben die Menschlichkeit zurückgewinnen wollen, wenn wir wollen, daß wir wieder einander gehören können, daß wir dann nicht nur „mit Fleisch und Blut kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen“. Diesen Kampf kann man aber nur kämpfen mit Kräften, die aus derselben Sphäre kommen, die die Sphäre des Feindes ist. Die Kräfte aber, die wir heute aufrufen für den sozialen Kampf, sagen die einen, für die soziale Arbeit, sagen die anderen, sind Kräfte von „Fleisch und Blut“. Und die dienen, ob sie wollen oder nicht, nur den Gewalten, die uns in die Not stoßen. Die Kräfte aber, die aus der gleichen Sphäre kommen, die die Sphäre des Feindes ist, werden allein da aufgerufen, wo der Mensch sich im Vernehmen des „Du sollst“ und in der mit ihm gegebenen Erkenntnis seines dem Bösen Verfallen-

seins den Mut gewinnt, sich zu seiner Menschlichkeit, zur Wahrheit seiner selbst zu bekennen.

Wo das geschieht, da wird, wie wir gezeigt haben, die Polis, der Staat wieder sichtbar und verstanden als die autoritative Macht, die dem Menschen die Möglichkeit der Existenz gibt auch in der schauerlichen Erkenntnis des „Du sollst“. Und wo es im Glauben geschieht, da wird der Staat wieder sichtbar als das größte Geschenk Gottes hier auf Erden. Und wo das geschieht, da kann der sozialen Frage die einzige Antwort werden, die sie beantwortet, nämlich die politische.

Intermezzo

Es geht mir in dieser Arbeit darum, zu zeigen, daß das, was Luther davon sagt, daß es gottwohlgefällig und allein recht sei, wenn einer in seinem Stand Gott dient, und nicht in selbstgewählten Werken, auch heute noch die Grunderkenntnis christlicher Ethik und – was ja dasselbe heißt und heißen muß – christlichen Glaubens sei und daß alles darauf ankommt, diese Erkenntnis wiederzugewinnen. Das geht natürlich nicht so, daß man Luthers Lehre vom Stand, Amt und Beruf einfach übernimmt. Von allem anderen abgesehen, Luther lebte in einer Welt, deren Gesellschaftsordnung intakt war; wir leben in einer Welt, deren Gesellschaftsordnung in völliger Auflösung begriffen ist. Man soll freilich nicht meinen, daß Luther einfach die Selbstverständlichkeiten dieser Gesellschaftsordnung übernommen hätte. Sondern Luther hat schon auf eine radikale, neue Weise die Fragen des Staates – er sagt weltliches Regiment oder Obrigkeit – und der Gesellschaft durchgedacht. Das ist schon deshalb so, weil er alle diese Fragen von dem Grundartikel seines Glaubens, nämlich der Rechtfertigung allein aus dem Glauben aus, neu gedacht hat. Man soll nicht meinen, das, was Luther zu diesen Fragen gesagt hat, auf andere Weise verstehen zu können als so, daß man es auch von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben her versteht. Aber eben darum, weil es sich bei Luthers Lehre vom Stand, Amt und Beruf um eine Erkenntnis der menschlichen Lebensordnung aus der Lehre von der Rechtfertigung handelt, können wir sie nicht einfach als soziales oder politisches Programm übernehmen. Sondern es gilt die furchtbare Not, in der wir heute leben und die unsere Existenz bis auf den Grund bestimmt, in ihrem Sinn aus der letzten Erkenntnis zu verstehen, die es für den Christen gibt, nämlich aus der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Ich kann aber auch gerade so gut sagen: es gilt, aus der Not, in der wir leben, und in der ernststen vorbehaltlosen Auseinandersetzung mit ihr wieder verstehen zu lernen, was das ist, Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Denn diese ist ja nicht eine geschichtslose, zeitlose Wahrheit, sondern sie ist die Wahrheit, die jeweils in der Geschichte geschieht, in dem

Geschehen, in dem wir drin stehen, das unsere Existenz und unsere Geschichte ist. An uns ist die Frage gestellt, ob wir diese Wahrheit in unserer Geschichte geschehen lassen oder ob wir uns gegen sie wehren, sie nicht geschehen lassen, so daß in ihrem Nichtgeschehen die Lüge geschieht. Unsere Geschichte, das ist nicht zuerst – wie man heute allerdings, wenn von ethischen Dingen die Rede ist, zumeist meint – unsere individuelle Entwicklung, die Entfaltung unserer Individualität, sondern unsere Geschichte ist unser Hörig- und Nichthörigsein, unsere politische Existenz. So haben unsere politische Existenz, das heißt unser Sein und Tun in den politischen Ordnungen einerseits und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben andererseits auf das intensivste miteinander zu tun. Und wenn wir wieder verstehen wollen, was mit dem Lutherschen Wort gesagt ist: Gottes Wort leget uns keine großen Werke auf, sondern weiset uns auf den Stand¹, so ist das nicht anders möglich als so, daß wir wieder sehen lernen, was das ist, wovon Luther redet, wenn er vom Stand redet. Ob man damit wirklich schon fertig ist, wenn man von Luthers Patriarchalismus redet, worunter man die durch die damaligen zeitgeschichtlichen Verhältnisse bedingte Gesellschaftsordnung versteht, ist doch mehr als fraglich. Man muß schon gründlicher zusehen und fragen, ob in dem, was Luther „Stand“ nennt, nicht etwas vorliegt, was zwar diese oder jene Gestalt annehmen kann, was aber selbst so etwas wie ein Urphänomen menschlicher Existenz ist und was man begriffen haben muß, wenn man die menschliche Existenz in ihrem politischen und ethischen Sinn begreifen will.

Ich versuche, in meinen Arbeiten seit einigen Jahren dieses Urphänomen wieder sichtbar zu machen. Ich bin dabei so leichtsinnig gewesen, den Ausdruck „Stand“ zu benutzen und gelegentlich auf Luthers Lehre vom Stand, Amt und Beruf als auf ein verdeutlichendes Beispiel hinzuweisen. Das war darum leichtsinnig, weil ich damit hätte rechnen müssen, daß bei meinen theologischen Zeitgenossen dieser Ausdruck gleich eine ganze Reihe von Assoziationen auslöst. Das heißt, daß sie sofort an alles das denken, woran der heutige Mensch zu denken pflegt, wenn vom Stand die Rede ist. Dann denkt man an Standes-Interessen, Standes-Dünkel, Standes-Unterschiede und dergleichen; man denkt daran, daß es doch zu den unaufgebbaren Er-

¹ Weim. Ausg. 29,566.

runtschaften der modernen Zeit gehört, daß die Grenzen der Stände aufgehoben oder daß sie zum mindesten fließend geworden sind. Nun habe ich nicht so ganz leichtfertig vom Stand geredet, sondern mit einiger Bestimmtheit zu sagen versucht, wie ich diesen Ausdruck verstanden wissen wollte. Ich sprach also davon, daß dieser Ausdruck den Tatbestand meint, daß es den Menschen nie als einzelnen gibt, nicht als freie Persönlichkeit, sondern als Gebundenen, als einen, über den bereits verfügt ist, und zwar insofern, als er sich vorfindet als einen, der je an einen anderen Menschen verantwortlich gebunden ist. Ich illustrierte das, in Anlehnung an Luthersche Theologie, an dem Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kind, Herr und Knecht, und sprach so vom Stand des Mannes und der Frau, der Eltern und des Kindes, des Herrn und des Knechtes. Ich betonte mit Nachdruck, daß man bei dieser Lehre vom Stand – gemeint war natürlich die Luthersche Lehre – streng darauf achten müßte, daß ein Mensch das, was er je in seinem Stand ist, nicht für sich allein, nicht an und für sich sei, sondern je für einen anderen, eben für den, zu dem er, weil er in dem betreffenden Stande ist, verantwortlich gehört. Es gibt also nicht den Vater an und für sich, sondern was einer als Vater ist, das ist er für das Kind, für sein Kind. Oder das Sein des Vaters ist kein An-und-für-sich-Sein, sondern das Vom-Andern-her-Sein, in diesem Fall, das Von-seinem-Kind-her-Sein und Für-es-da-Sein.

Aber ich konnte reden und schreiben, was ich wollte – das Unglück war geschehen. Die unglückseligen Termini: gebunden, es ist bereits über ihn verfügt, Stand sind gefallen und man weiß doch längst, was das heißt: gebunden sein, das heißt in abhängiger Lage sein; es ist bereits über ihn verfügt, das heißt: er ist es von Geburt an und das soll es nun auch bleiben: Stand, das heißt soviel wie Klasse. Und so weiß man nun auch, was so ein schwerfällig, umständlich, dunkel schreibender Verfasser will.

Ich stelle mir das so vor: Es liest einer eine solche Schrift; zunächst versteht er nur wenig, vielleicht überhaupt nichts, und er ärgert sich über den umständlichen Stil, die langen Sätze, die schwierigen Konstruktionen. Und dann kommt schließlich ein Wort, bei dem er sich etwas denken kann: Stand. Endlich! Aha, vom Stand redet der Mann. Daß er sich gegen moderne Anschauungen wendet, daß er auf den Liberalismus nicht gut zu sprechen ist, daß er, wer

weiß, vielleicht sogar reaktionär ist, das hat man sich schon gedacht. So, nun hat man die Schrift verstanden und kann die Besprechung schreiben oder sonst seine Meinung über sie kundtun.

Daß ich hier nicht etwas erdichte, sondern daß es so, ungefähr natürlich, zugeht, das kann ich an einer Äußerung über diese Arbeit, die ich seit einiger Zeit tue, zeigen, die ganz besonders deprimierend ist. Nämlich an dem, was Karl Heim in seinem neuen Buch „Glaube und Denken“¹ darüber sagt: Am Ende dieses Buches spricht Heim von meiner Arbeit. Er gibt mir recht in meinem „Kampf gegen die individualistische Auffassung des Menschen, die seit der Renaissance aufgekommen ist“ und meint, ich hätte „mit vollem Recht die grundlegende ethische Bedeutung der Tatsache hervorgehoben, daß wir Menschen jeweils voneinander her sind, was wir sind und wie wir sind“. Er fährt dann so fort „Aber daraus, daß ich mich schon mit meinem ganzen Sein in dieser abhängigen Lage (sic) vorfinde, daß ich also in sie hineingeboren bin (sic), folgt an sich durchaus noch nicht, daß ich keinen Versuch machen soll, aus ihr herauszukommen.“ Woran Heim bei diesem Satze denkt, wird aus dem Folgenden klar: „Wenn ich als Sklave oder Leibeigener geboren bin oder als indisches Mädchen schon seit meiner frühesten Jugend eine Frau in einer polygamen Familie bin, so folgt daraus keineswegs, daß ich diese Lage bejahen soll.“

Hier ist genau das Unglück eingetreten, das ich vorhin konstruiert habe. Ich hatte gesagt: Verantwortliches Gebundensein; Heim macht daraus: sich mit seinem ganzen Sein in abhängiger Lage vorfinden. Wenn es ganz gleichgültig ist, ob man so oder so sagt, dann täte man aber am besten, man ließe das Reden und Schreiben ganz und gar. Ich hatte in der Schrift, auf die Heim sich bezieht, gesagt Dieses verantwortliche Je-an-den-Anderngebunden-sein bedeute, daß über mich schon verfügt sei; Heim macht daraus; daß ich also in sie (nämlich in die abhängige Lage) hineingeboren sei. Nun, ich habe schon gewußt, warum ich da, wo von dem Hörigsein und von dem In-einem-bestimmten-Standesein die Rede ist, nicht vom „Hineingeborenssein“ gesprochen habe. Ich habe sogar, als ich vom Stand des Vaters und des Kindes sprach, ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Beziehung der beiden zueinander nicht vom Biologischen her zu verstehen sei, also nicht vom Geborenssein; daß eine solche Be-

¹ Berlin 1931.

trachtungsweise weder den Vater als Vater noch das Kind als Kind verstehe in dem Sinn, wie es allein sinnvoll sei, vom Vater und Kind zu sprechen. Sondern sie verstehe sie allein so, wie man in der Tierwelt das Alte und sein Junges versteht. Mit einem solchen Denken verfehle man den Menschen heillos.

Aber das nützt alles nichts. Wenn erst einmal gewisse Assoziationen geweckt sind, dann kann man reden und schreiben, was man will. Aber immerhin, daß es einem auch bei einem so klugen und für fremde Gedanken offenen Theologen geschehen muß, ist eine harte Sache. Aber es ändert nichts an der Notwendigkeit, daß von diesen Dingen, nämlich von dem Urphänomen der menschlichen Existenz, dem Hörigsein, dem je in einem bestimmten Stande sein, oder, wie wir uns auch ausgedrückt haben, dem politischen Sein des Menschen geredet werden muß. Was da wieder sichtbar zu machen ist, ist etwas, was uns heute in den allermeisten Fällen völlig verdeckt ist, und zwar darum, weil es den Begriffen, die wir haben und so wie wir sie verstehen, schlechthin unzugänglich ist. Denn das, was uns zu diesem Umdenken zwingt, ist nichts anderes als dieselbe Not, die uns in der sozialen Frage bedrängt. Es ist die Not des Menschen. Nicht diese oder jene Not, sondern die Not, die dem Menschen mit ihm selbst, mit seiner Existenz gegeben ist und von der er nicht loskommt. Von der er wohl wegsehen kann, die er aber dadurch nicht wegschafft. Die er wohl um-sehen, das heißt in eine andere Not um-sehen kann. Das geschieht, indem man meint, die Grundfrage der menschlichen Existenz sei der Gegensatz Geist-Natur, Ich-Es. Dann meint man, alle Not komme dem Menschen von da her, daß er in diesem Gegensatz, in diesem Streit von Geist und Natur leben muß. Und man lebt dann des Glaubens, man könne dieser Not Herr werden, indem man auf irgendeine Weise dieses Gegensatzes Herr wird. Wenn man also aus der Zweiheit Geist-Natur auf irgendeine Weise eine Einheit macht. Alle solche Bemühungen aber sehen vorbei an der eigentlichen Not der menschlichen Existenz, die aus der Grundfrage Du-Ich, aus seinem politischen Sein, aufsteigt.

4. Kapitel
Der Staat

[Leerseite]

1. Das politische Sein des Menschen

Wenn die Frage, die das Soziale für uns bedeutet, nach dem Politischen fragt, so müssen wir uns nun darüber klar werden, was denn das Politische ist. Diese Frage liegt unserer ganzen Arbeit zugrunde. Wir haben im Grunde von der ersten Seite an von nichts anderem gesprochen und nichts anderes sichtbar zu machen versucht. Schon, indem wir den Begriff des Guten in dem Sinne bestimmten, daß es sich da nicht um ein An-und-für-sich-gut-sein handele, sondern um das Gute, das je zwischen zwei Menschen geschieht, sprachen wir vom politischen Sein des Menschen. Oder genauer ausgedrückt Schon da verstanden wir das Sein des Menschen als politisches. Nach dem Gut- oder Böse-sein des Menschen fragen, das heißt also schon nach dem politischen Sein des Menschen fragen. Und umgekehrt: anders als so, daß man nach dem Gut- oder Böse-sein des Menschen fragt, kann man nicht nach seinem politischen Sein fragen. Damit ist aber auch schon gesagt, daß das politische Sein des Menschen nicht ein besonderes ist, das es neben anderen Seinsarten des Menschen gäbe. Sondern das menschliche Sein ist politisch. Wir bezeichnen also nur die besondere Art, die das Sein des Menschen hat, wenn wir vom politischen Sein sprechen. Man spricht also nur dann davon, wenn man es erfaßt als das Sein des Menschen, als sein ganzes Sein. Spricht man anders davon, nämlich so, daß mit ihm nur ein Ausschnitt oder eine Modifikation des menschlichen Seins unter anderen gemeint ist, dann trifft man vielleicht denjenigen Bezirk menschlichen Lebens, den man allenfalls das gesellschaftliche oder das soziale Sein des Menschen nennen könnte. Der Unterschied besteht darin, daß mit jenem, nämlich dem gesellschaftlichen oder sozialen Sein dasjenige Sein des Menschen gemeint ist, das bezogen ist auf die Gegenstände, die die Gesellschaft oder die Sozietas zwischen den Menschen notwendig machen, wie etwa Kunst, Wissenschaft, Technik, Wirtschaft. Genau genommen wird man da freilich nicht vom Sein des Menschen reden dürfen, sondern vom Tun. Die Gesellschaft ist Produkt und Form des menschlichen Tuns. Form insofern, als alles im eigentlichen Sinne menschliche Tun, nämlich alles zivili-satorische und kulturelle Tun

des Menschen nur in Gesellschaft mit anderen Menschen erfolgen kann, und zwar sowohl in Gesellschaft mit solchen, die zeitlich vor einem waren (Tradition), wie auch mit solchen, die zeitlich mit einem zugleich leben, wie schließlich auch in Gemeinschaft mit solchen, die zeitlich nach einem leben werden. Produkt des menschlichen Tuns ist die Gesellschaft, insofern als die Art und Weise der Gesellschaft wie auch die Tatsache, daß Gesellschaft ist, vom Tun des Menschen abhängen.

Das politische Sein des Menschen dagegen liegt vor diesem Tun wie vor allem Tun des Menschen. Das heißt einerseits, daß kein menschliches Tun am politischen Sein des Menschen etwas ändern kann. Ein Mensch kann seinem politischen Sein zuwiderhandeln, aber er kann es durch kein Tun aufheben, so wenig wie ein Mensch durch irgendein Tun aufhören kann, ein Mensch zu sein. Die landläufige Redensart, die von einem unmenschlichen Tun, von einem viehischen Benehmen des Menschen spricht, will doch nur sagen, daß ein solches Tun im tiefsten wider die Natur eines Menschen ist. Unmenschlich, viehisch kann sich dagegen kein Vieh benehmen, kein Wesen, das nicht Mensch ist, sondern eben nur der Mensch. Es gehört zum Wesen des Menschen, daß er in diesem tiefen, furchtbaren Sinn, der gemeint ist, wenn man von einem viehischen Benehmen spricht, gegen seine Natur handeln kann. Aber er hört dadurch nicht auf, ein Mensch zu sein. Und wenn wir sagen, das politische Sein liege vor allem Tun des Menschen, so heißt das andererseits, daß alles andere Tun des Menschen, unbeschadet seiner Freiheit, unbeschadet seines so oder so Handelns und Handelns-Könnens politisch ist. Insofern nämlich, als es von dem Menschen, der ein politisches Wesen ist, getan wird.

Wäre demnach das politische Sein des Menschen nicht begriffen, so wäre es völlig unmöglich, das Tun des Menschen als solches, nämlich als menschliches, zu begreifen. Diese Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Tun des Menschen kann ja nicht den Sinn haben, als wäre hier das Sein und dort das Tun, als könnte man den Menschen in Sein und Tun aufspalten. Gewiß ist das Sein des Menschen eins und das Tun ein anderes. Aber das Sein ist nicht ohne das Tun und das Tun nicht ohne das Sein. Und wo das Tun des Menschen nicht mehr aus seinem Sein begriffen wird, da wird es willkürlich. Und die Folge davon ist, daß die Gesellschaft mit

ihren Interessen und Notwendigkeiten, Wissenschaft, Kunst, Technik, Wirtschaft, zu absoluten Zwecken werden und der Mensch zum Mittel für diese Zwecke. Der Mensch erhält dann seinen Sinn und Wert von diesen absoluten Wert- und Sinngehalten. Das aber bedeutet die Entmenschlichung der menschlichen Existenz.

Man kann auch so sagen: das ethische Problem wird dann zu einem kulturellen. Ethik und Kultur werden miteinander verwechselt. Die Ethik aber ist nicht ein Problem der Kultur, sondern die Kultur ist ein Problem der Ethik. Das kann man aber nur dann festhalten, wenn man das ethische Problem nicht nur als ein Problem des Tuns, sondern als das Problem des menschlichen Seins versteht. Die ethische Frage geht ja auch in ihrem eigentlichen Sinn nicht darauf, ob ich gut oder böse handle, sondern ob ich gut oder böse bin. Ist gut und böse nicht in bezug auf das menschliche Sein verstanden, so kann es schlechterdings nicht auf das Tun des Menschen bezogen werden. Anders ausgedrückt: haben Gut und Böse nicht aus ihrer Beziehung auf das Sein des Menschen ihren ganz eigenen unbedingten Sinn, dann müssen sie ihn aus den Dingen, aus den Gütern oder Werten nehmen. Dann aber sind sie eben nicht mehr unbedingt. Man meint dasselbe, wenn man heute von der Gesinnungsethik im Gegensatz zur Gütererethik spricht. Aber so wichtig dieser Gegensatz auch ist, man stößt damit nicht durch bis zu dem, worauf man eigentlich stoßen will. Man will zur Unableitbarkeit des Guten und des Bösen, zu seiner völligen Unbedingtheit durchdringen; man will damit sagen, daß Gut und Böse Phänomene sind, die in nichts anderem begründet werden können als im Menschsein. Aber man sagt das noch nicht damit, daß man sie in der Gesinnung des Menschen verankert sein läßt, wenn man sie also so versteht, daß sie ihren eigentlichen Sinn da offenbaren, wo sie auf die Gesinnung des Menschen bezogen sind. Sondern man sagt das erst, wenn man sie auf das Sein des Menschen bezieht.

Daß vom Sein des Menschen reden heißt, von Gut und Böse reden und daß man gar nicht anders als so, nämlich nach Gut und Böse fragend, vom Sein des Menschen sprechen kann, das soll ausgedrückt werden, wenn wir im Zusammenhang des ethischen Problems vom politischen Sein des Menschen sprechen.

Es ist natürlich nicht willkürlich, daß gerade dieser Terminus »politisches« Sein gewählt ist. Man versteht darunter dasjenige, was

zum Staat gehört, was irgendwie in Beziehung zum Staat steht, wofür der Staat zuständig und verantwortlich ist. Wir verstehen es heute gewöhnlich in einem verengten Sinn, nämlich etwa so, daß dasjenige gemeint ist, was unmittelbar mit dem Bestand des Staates oder mit der Herrschaft über den Staat oder dem Einfluß im Staat zu tun hat. Man hat dann nur die Staatsregierung als eine besondere Institution im Sinn. Aber Staat ist ja nicht nur die Staatsregierung, sondern auch das Volk, das zu diesem Staat gehört. Staat ist de facto immer ein Doppeltes: Regierung und Regierte, Obrigkeit und Untertanen. Mag man in der Theorie auch die Identität der Regierung mit den Regierten behaupten. Man muß also auch den Begriff „politisch“ in dem Sinne verstehen, daß nicht nur die Staatsregierung als eine Institution und auch nicht nur das Regieren etwas Politisches ist, sondern politisch sind auch die Menschen, insofern sie vom Staat regiert werden, insofern sie der staatlichen Ordnung, das heißt insbesondere dem Recht, der Rechtsordnung untertan sind. Ich kann auch sagen: insofern sie öffentlich sind.

Nun weiß man ja, daß es heute eine der schwersten, aber auch dringendsten ethischen Fragen ist, ob und wieweit das öffentliche Leben mit dem Ethischen zu tun hat; ob es überhaupt ethischer Beurteilung unterliegt. Ich brauche ja nur an die Frage des Krieges oder des Strafrechtes zu erinnern. Man müht sich heute darum auf allen Seiten um eine, wie man sagt, Sozialethik. Man tut das, indem man dabei von der sogenannten Individualethik ausgeht. Man lebt dabei in der Vorstellung, als sei die Individualethik in Ordnung. In Wahrheit zeigt sich gerade an der Notwendigkeit einer sogenannten Sozialethik, daß schon die sogenannte Individualethik nicht in Ordnung ist. Es ist ja auch, wie wir früher gesehen haben, schon ein ethisches Mißverständnis, daß man das ethische Phänomen in der individuellen Sphäre sucht, da, wo der Mensch mit sich zu tun hat und wo er darum einer ist, der grundsätzlich über sich verfügt. Wir haben uns klargemacht, daß das ethische Phänomen aber im Gegensatz hierzu dort zu suchen ist, wo der Mensch mit den Anderen ist, wo er um seine Hörigkeit weiß und bereits über ihn verfügt ist.

Hat man das einmal gesehen, dann kann man gar nicht unterscheiden zwischen einer Individual- und Sozialethik. Sondern dann weiß man, daß die Probleme der sogenannten Sozialethik gar nicht

solche sind, die zu den sogenannten individualethischen noch hinzukommen und die sich erst nachträglich daraus ergeben, daß der Mensch an dem Leben der Gesellschaft in Staat, Wirtschaft, Technik, Kunst, Wissenschaft wegen der notwendigen Verflochtenheit der menschlichen Interessen teilnehmen muß. Sondern man weiß dann, daß die sogenannten sozialetischen Probleme in nuce von vornherein damit gegeben sind, daß das sein des Menschen ein Vom-Andern-her- und Für-den-Anderen-da-sein ist und nicht ein An-und-für-sich-sein. Daß jedes An-und-für-sich-sein-wollen ein Wider-den-Andern-sein ist.

2. Das Problem der Gemeinschaft

Es wird also damit, daß man das sein des Menschen in diesem Sinn als politisches erkennt, die Frage Individuum und Gemeinschaft in einem völlig anderen Sinn verstanden, als man das heute zu tun pflegt. Diese Frage nach der Gemeinschaft ist ja auch eine der großen schweren ethischen Fragen, die heute nicht zur Ruhe kommen. Aber das Denken darüber ist fast so unfruchtbar, wie das Suchen nach dem perpetuum mobile. Man kann aus dem heutigen ethischen Denken mit den Begriffen, wie sie nun einmal geprägt sind, grundsätzlich die Gemeinschaft nur so verstehen, daß sie ein Werk des Ich, des Individuums ist. Aber indem man sie so versteht, hat man den Keim zu ihrer Auflösung schon in sie hineingelegt. Man weiß natürlich, daß Gemeinschaft immer etwas Überindividuelles ist, wie man sich ausdrückt. Aber schon das ist bezeichnend. Bezeichnend darum, weil sich darin zeigt, daß man vom Individuum nicht loskommt. Man begründet die Gemeinschaft eben doch aus dem Individuum. Das Individuum ist nach dieser Auffassung nicht von vornherein in der Gemeinschaft, sondern es geht in die Gemeinschaft. Nicht das Individuum wird aus der Gemeinschaft verstanden, sondern die Gemeinschaft aus dem Individuum. Nun weiß man natürlich, daß Gemeinschaft und Individuum Gegensätze sind. Nämlich das Individuum, so wie man es in diesem Denken versteht, als ein Wesen, das aus sich selbst ist, was es ist, das autonom ist und sich selbst gehört. Das Problem ist dann immer dieses: wie kann man die Gemeinschaft so verstehen, daß das Individuum seine Autonomie nicht preis zu geben braucht. Aber das ist die Quadratur des Zirkels. Man ist indessen zu immer neuen Versuchen gezwungen, dieses unlösbare

Problem zu lösen, weil man sich der Notwendigkeit der Gemeinschaft nicht verschließen kann.

Andererseits sieht man auch, daß faktisch Gemeinschaft da ist. Die Menschen leben nicht nur räumlich und zeitlich miteinander. Sondern sie sind durch alles, was es im menschlichen Leben gibt, miteinander auf das engste verbunden und auseinander angewiesen. Man müßte ja stockblind sein, wenn man das nicht bei jedem Blick auf das menschliche Leben sähe. „Das Leben des Einzelnen ist“, wie Althaus das in seinen „Leitsätzen zur Ethika in dem Paragraphen über die Gemeinschaft ausdrückt, „durch Natur und Geschichte von dem Leben der anderen bedingt, getragen, begrenzt. Daher ist jede solipsistische Verneinung der Gesellschaft und der Pflichten gegen sie widersinnig, weil keiner ohne die andere lebt.“ Dann kommt ein sehr merkwürdiger, aber auch für das Verständnis der Gemeinschaft, so wie es heute unter uns verbreitet ist, sehr charakteristischer Satz: „Die natürliche Verknüpfung der Menschen miteinander ist ein Hinweis darauf, daß sie zum Leben füreinander bestimmt sind, weil wir voneinander und durcheinander leben, sollen wir füreinander leben.“ Merkwürdig ist dieser Satz darum, weil doch die natürliche Verknüpfung der Menschen miteinander nicht ein Hinweis darauf ist, daß die Menschen zum Leben füreinander bestimmt sind. Sondern das Miteinander, das Durcheinander und das Voneinander des menschlichen Lebens ist ja immer schon ein Füreinander. Das Füreinander kommt doch nicht zu dem Miteinander hinzu, sondern ist ja schon darin enthalten, weil es ein Miteinander von Menschen ist. Wie das Füreinander von Althaus verstanden ist, wird deutlich aus dem Folgenden. Althaus fährt unmittelbar nach den zitierten Sätzen fort: „Aber damit ist unser Beruf zur ‚Gemeinschaft‘ noch nicht begründet. Denn verflochten ist unser Leben auch mit dem der untermenschlichen Kreatur. Und das Leben für die anderen aus der Einsicht in die Verknüpfung und Einheit des Lebens aller ist noch nicht Gemeinschaft. Gemeinschaft wird noch nicht bejaht, wenn die Hingabe an die anderen als rationale Bedingung des Gesamtlebens gefordert wird. Der Sinn der Gemeinschaft ist nicht das Gesamtleben und sein Bestand, sondern umgekehrt hat die natürliche Verbundenheit unseres Lebens den Sinn, Gemeinschaft in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit zu ermöglichen. Die Gemeinschaft ist, als höhere Stufe auch gegenüber dem ‚Gesamtleben‘ oder der ‚Gesellschaft‘, sel-

ber letzter Sinn¹.“ Von dieser Gemeinschaft, die also selber letzter Sinn ist, wird weiter gesagt „Gemeinschaft ist ein Verhältnis der Person zu dem Anderen als Du, das heißt als ‚Person‘. Sie ist also nur da möglich, wo ich den Anderen als Person behandle und mich ihm gegenüber als Person behaupte.“ Und das heißt nach Althaus, daß „alle Gemeinschaft² unter dem Gesetz wesentlicher Gleichheit und des Wechselverhältnisses“ steht. Natürlich ist Gemeinschaft nur zwischen wesentlich Gleichen möglich und darum auch nur da, wo ein Wechselverhältnis stattfindet. Mit meinem Anzug oder mit dem Geld, das in meiner Tasche ist, kann ich keine Gemeinschaft haben. Das versteht sich von selbst. Und der Satz: Gemeinschaft steht unter dem Gesetz wesentlicher Gleichheit und des Wechselverhältnisses, scheint zunächst nichts anderes zu besagen, als: Gemeinschaft steht unter dem Gesetz Gemeinschaft zu sein, oder: sie steht unter dem Gesetz, nur ein Verhältnis zwischen solchen zu sein, die miteinander in Gemeinschaft stehen können. Aber der Satz hat doch einen tieferen Sinn, und er offenbart die volle Unmöglichkeit dieses, wie wir gleich sehen werden, grundsätzlich individualistischen Denkens. Althaus erläutert nämlich so: „Die grundlegende Norm ist somit die der Achtung; sie gründet sich in dem Bewußtsein um die Selbständigkeit und Unantastbarkeit der Persönlichkeit und Lebenssphäre des Anderen. Sie äußert sich in der Zurückhaltung von dem Eigenleben des anderen; in dem Respekt vor echter Überzeugung³; in dem Ernstnehmen seines sittlichen Berufes durch Kampf, Kritik, Strafe⁴. Die Achtung wird auch dadurch betätigt, daß die Liebe die Gerechtigkeit nicht aufhebt, sondern bejaht und voraussetzt.“ Außerdem gehöre dann noch zur Gemeinschaft, daß in ihr die Normen der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit herrschen. Es wird aus diesen Sätzen deutlich, was der scheinbar so selbstverständliche Satz: „Alle Gemeinschaft steht unter dem Gesetz wesentlicher Gleichheit“ besagen soll. Er soll besagen, daß Gemeinschaft, und zwar im Unter-

¹ In dem „Grundriß der Ethik“, der eine neue Bearbeitung der „Leitsätze“ ist und der erschien, während ich an dieser Arbeit schrieb, hat Althaus diese Sätze fortgelassen. In der Sache scheint mir aber dadurch nichts geändert zu sein.

² Im „Grundriß“ fügt Althaus hinzu: „unbeschadet der Ungleichheit (z.B. von Vater und Kind), durch die wir zusammengeordnet sind.“

³ Im »Grundriß“ heißt es hier: „in dem Respekt vor seinem Anderssein, vor echter Überzeugung; in dem Verzicht auf richtendes Urteil über ein an Gott gebundenes Gewissen (Röm. 14,4)“.

⁴ Hinzugefügt „Vertrauen“.

schied zur Gesellschaft, zum Gesamtleben, im Unterschied zur „natürlichen Verbundenheit unseres Lebens“, erst dann verwirklicht ist, wenn den Einzelnen, die die Partner der betreffenden Gemeinschaft sind, ihre individuelle, ihre persönliche, ihre – wenn um der größeren Deutlichkeit willen der Ausdruck erlaubt ist – persönlichkeitsliche Selbständigkeit gewahrt wird; wenn also der Einzelne bei sich selbst bleiben kann; wenn, wie Althaus sagt, „seine Persönlichkeit und Lebenssphäre unangetastet bleibt, wenn er sein Eigenleben für sich behält.“ Es ist nicht ganz leicht, mit einiger Sicherheit zu sagen, was mit diesen unbestimmten Ausdrücken gesagt sein soll. Was heißt „Lebenssphäre“, „anastasten“, „Eigenleben“, „sich zurückhalten von dem Eigenleben“? Man ist da leider auf ein Raten und Ahnen angewiesen. Aber aus dem gesamten Zusammenhang glaube ich Folgendes vermuten zu dürfen. Die Meinung ist wohl diese: es gehört zum Wesen der Gemeinschaft, daß sie erst dann erreicht ist, wenn die Menschen nicht mehr nur als solche miteinander zu tun haben, die in kausaler, natürlicher, schicksalsmäßiger Verflochtenheit ihres Lebens voneinander und durcheinander leben, sondern wenn sie sich darüber erheben. Das heißt, wenn sie sich in einen Bereich des Lebens erheben, in dem sie jeder aus sich selbst leben, in dem sie nicht mehr voneinander und durcheinander leben, und zwar in kausalem Sinn, sondern in dem sie, diese Kausalität durchbrechend, bei sich selbst sind, wo sie ein „Eigenleben“ haben (ein Leben, das aus sich selbst lebt). Der Sinn der so verstandenen Gemeinschaft ist also der, daß sie jene nur natürliche, schicksalsmäßige Verbundenheit aufhebt und daß die Menschen sich nun gegenseitig als Persönlichkeiten, als solche, die aus sich selbst sind, was sie sind, respektieren können. Aber wenn es so ist, dann ist ja gar nicht die Gemeinschaft, wie Althaus es doch will, „selber letzter Sinn“. Sondern der letzte Sinn der Gemeinschaft ist ja hiernach der für sich seiende Mensch. Der Gedanke, der dieser Auffassung zugrunde liegt, wird wohl noch deutlicher aus einem Satz von Wilhelm Herrmann. Dieser sagt zur Einleitung eines Paragraphen, der überschrieben ist „Der Dienst Gottes in der Ehe und Familie“, daß die Gemeinschaft in der Familie, der Kultargesellschaft und des Staates durch Naturtriebe begründet sei. Und die Teilnahme des Menschen an diesen Gemeinschaften habe die Bedeutung, die Kräfte in ihm zu entwickeln, durch die allein er dazu mithelfen könne, daß vollkommene sittliche Gemeinschaft unter den Menschen zunimmt.

„Aus der unermesslichen Fülle dieses menschlichen Lebens empfängt der sittliche Wille einen Stoff, den er sich nicht selbst schaffen kann, der aber erst dadurch, daß er ihn gestaltet, zu ewiger Bedeutung erhoben werden soll¹.“ Diese durch „Naturtriebe begründeten“ Gemeinschaften bekommen also „ewige Bedeutung“ dadurch, daß der Mensch, indem er sie als „Stoff“ für seinen sittlichen Willen nimmt, an ihnen und in ihnen zu einem Wesen mit „eigenem“ Leben wird. Das aber heißt ja doch immer: Der Sinn der Gemeinschaft ist der, daß der Mensch sich aus ihnen herauslöst. Genauer, daß er sich innerlich, durch Besinnung auf sein eigenes, ihm nicht aus dieser Gebundenheit gegebenes, sondern ihm aus ihm selbst kommendes Leben aus der mit den „natürlichen“ Gemeinschaften gegebenen Gebundenheit herauslöst, und dann als dieser sich selbst Gehörende wieder mit den Anderen in „Gemeinschaft“ tritt². Aber diese Gemeinschaft ist ja nur noch in einem höchst paradoxen Sinn Gemeinschaft: sie ist die Gemeinschaft derer, die sich innerlich aus aller Gemeinschaft gelöst haben, das heißt die Gemeinschaft derer, die souverän geworden sind. Aber das heißt ja nichts anderes als was ich früher sagte: dieses Denken löst gerade mit seiner Begründung der Gemeinschaft die Gemeinschaft auf. Ich weiß natürlich, daß man das nicht will. Aber es geht ja hier nicht darum, was man will, sondern um das, was man faktisch tut.

Versuchen wir uns klarzumachen, wo der Fehler liegt. Es ist ja wohl deutlich, was mit der Unterscheidung zwischen der durch natürliche Triebe begründeten Gemeinschaft und der durch den sittlichen Willen gestalteten und dadurch zu ewiger Bedeutung erhobenen Gemeinschaft gemeint ist. Die, sagen wir kurz, natürliche Gemeinschaft ist die mittelbare Beziehung zwischen den Menschen, die durch die

¹ Ethik, 4. Aufl. Tübingen 1909, S. 173.

² Daß dies auch die Meinung von Althaus ist, wird dadurch bestätigt, daß er „die Ungleichheit und Verschiedenheit der Menschen“, die sie „zwar keineswegs allein (gegen Gogarten)“, aber doch auch „aneinanderweist und bindet“, „durch Gottes Schöpfung als natürliche Verfassung der Menschheit gesetzt sein oder in der Geschichte sich schicksalsmäßig immer wieder erzeugen“ läßt. Was es mit dieser für das ethische Problem entscheidenden „Ungleichheit“ der Menschen auf sich hat, hat Althaus so wenig wie Heim begriffen. Sie vermögen beide nicht den grundsätzlichen Individualismus und das mit ihm gegebene Denkschema zu durchbrechen. Schade, daß Althaus sich dem ernsthaften Durchdenken dieses Problems durch die kuriose Behauptung entzieht, es handle sich da um ein „modisches Vorurteil“, S. 5.

Dinge, Sachen vermittelt ist. Sie ist die Gemeinschaft gleicher Interessen an diesen Dingen und Sachen. Gemein sind also hier die Dinge und Sachen bzw. die Interessen an ihnen. Sie konstituieren diese Art von Gemeinschaft. Mit der anderen, der, kurz gesagt, sittlichen Gemeinschaft ist offenbar die Beziehung gemeint, die wir die unmittelbare genannt haben. Also diejenige, in der die Menschen unmittelbar, als Menschen, in ihrer Menschlichkeit aufeinander bezogen sind. Gemein ist ihnen in dieser Gemeinschaft dies, daß sie Menschen sind, ihr Menschsein. Aber das Menschsein, so wie es hier verstanden ist, ist das selbständige und unantastbare Persönlichkeitsein, es ist das Aus-sich-selbst- und Für-sich-sein des Menschen. Das Menschsein, das in diesem Falle die Gemeinschaft konstituieren soll, ist die Freiheit. Und so ist das, was denen gemein ist, die zu einer solchen Gemeinschaft gehören, die Freiheit. Zu einer solchen Gemeinschaft gehören, das heißt, in gleicher Weise an der Freiheit interessiert sein. So ist offenbar auch der Satz von Althaus zu verstehen: „Alle Gemeinschaft steht unter dem Gesetz wesentlicher Gleichheit und des Wechselverhältnisses.“ Die wesentliche Gleichheit besteht darin, daß Partner einer solchen Gemeinschaft nur solche sein können, die an der Freiheit, an dem Persönlichkeitsein des Menschen interessiert sind, und das Wechselverhältnis besteht darin, daß sie sich diese Freiheit, dieses Persönlichkeitsein gegenseitig garantieren. Aber das ist ja grundsätzlich keine andere als die erste Art der Gemeinschaft. Die nämlich, in denen den Menschen Dinge, Sachen gemein sind, in denen das gleiche Interesse sie verbindet. Hier ist ihnen das gleiche Interesse an der Freiheit gemein. Diese Art von Gemeinschaft wäre höchstens dann eine andere als die natürliche, wenn das Menschsein, wenn die Menschlichkeit in der Freiheit bestünde.

5. Die Freiheit

Die entscheidende Frage, auf deren Beantwortung demnach alles ankommt, ist die, was denn eigentlich die Menschlichkeit des menschlichen Lebens ausmacht. Tut das wirklich die Freiheit? Es ist gewiß kein Zweifel daran möglich, daß der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein, wenn ihm jegliche Freiheit genommen wäre. Was aber ist das für eine Freiheit, ohne die der Mensch nicht Mensch sein kann? Ist das wirklich die Freiheit, die das heutige Denken als die Sub-

stanz seines Seins, als das Fundament seiner menschlichen Existenz versteht, so daß alle Äußerungen und alle Notwendigkeiten des menschlichen Lebens, wenn sie ihre Menschlichkeit behalten oder erhalten sollen, von dieser Freiheit aus verstanden und gestaltet werden müssen? Oder ist die Freiheit, ohne die der Mensch nicht Mensch sein kann, die Freiheit der Verantwortung? Und ist diese Verantwortlichkeit, also eine verantwortliche Gebundenheit, die Substanz des menschlichen Seins, und müssen dann nicht aus diesem ursprünglichen Gebundensein des Menschen alle Äußerungen, alle Verhältnisse und Ordnungen des menschlichen Lebens verstanden werden? Muß dann nicht auch die dem menschlichen Leben nötige und eigentümliche Freiheit aus diesem verantwortlichen Gebundensein verstanden werden? Setzt also, nach einem schönen Wort von Wilhelm Michel, die Freiheit, um sein zu können, einen noch unangegriffenen, ja mehr, einen unangreifbaren Schatz von Unfreiheit voraus? Es gibt zwei ganz verschiedene Begriffe der Freiheit. Der erste entstammt ursprünglich dem Verhältnis des menschlichen Geistes zur Natur. So, wie der Mensch sich der Natur gegenüber behauptet, handelt es sich bei dieser Freiheit um die Selbstbehauptung des Menschen wider die Bindungen des menschlichen Lebens durch das an und um den Menschen, was Natur ist. Diese Freiheit besagt, daß der Mensch der Natur gegenüber allerdings ein Wesen ist, das über sich, insofern es Natur ist, frei verfügen soll, und das sich selbst an die Natur verliert, wenn es diese Freiheit nicht gewinnt und behauptet. Geht man von der Voraussetzung aus, das Wesen des Menschen sei mit diesem Gegensatz von Geist und Natur gegeben und sein eigentliches Menschentum offenbare sich in der Überlegenheit des Geistes über die Natur, dann wird man allerdings in dieser Freiheit das Fundament seiner menschlichen Existenz sehen müssen, und die Menschlichkeit des menschlichen Lebens wird nur dann erreicht und gewahrt sein, wenn der Mensch in jeglicher Beziehung frei über sich verfügen kann und wenn er aus dieser Freiheit als der Substanz seines Lebens sein Leben frei gestalten kann.

Die andere Art der Freiheit, die ich jener gegenüberstellte und als die Freiheit der Verantwortung bezeichnete, entstammt nicht dem Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern sie entstammt seinem Verhältnis zum anderen Menschen. Und zwar einem von allem Anfang an, also wesenhaft verantwortlichen Verhältnis. Verantwortlich,

das heißt nicht, daß ich mir selbst verantwortlich bin in diesem Verhältnis oder für dieses Verhältnis, nämlich dafür, daß ich es in einer bestimmten Weise gestalte, sondern es heißt, daß ich dem anderen Menschen, zu dem ich in einem Verhältnis stehe, verantwortlich gehöre. Das erste ist hier das dem Anderen Hörigsein. Und da dieses Hörigsein, dieses Gehören verantwortlich ist, so ist es nur möglich in Freiheit. Das heißt zunächst nichts anderes, als daß ich einem Menschen nicht wie eine Sache „gehören“ kann; ich kann nicht sein Besitz sein. Dadurch würde mein Menschentum freilich zerstört oder zum mindesten unterdrückt.

Diese Freiheit hat ihren Sinn allein aus der Hörigkeit, aus der verantwortlichen Gebundenheit an den anderen Menschen. Sie ist sozusagen eingeschlossen von dieser Gebundenheit. Eben diese Gebundenheit ist der „unangreifbare Schatz von Unfreiheit“, ohne den die Freiheit gar nicht sein kann. Diese Freiheit bekommt darum auch ihre Besonderheit aus der besonderen Art, aus der ich den verschiedenen Menschen, zu denen ich in einem Verhältnis stehe, hörig bin, so daß es also gar nicht nur eine Freiheit gibt. Denn es gibt auch nicht nur eine Hörigkeit, nicht die Hörigkeit schlechthin. Sondern es gibt immer nur die Hörigkeit gegenüber diesem oder jenem Menschen. Und so gibt es auch immer nur die besondere Freiheit, die dieser oder jener Hörigkeit zugeordnet ist. Gehöre ich dem einen Menschen in Liebe und einem anderen Menschen in Gehorsam, so ist die Freiheit, die ich dem ersten gegenüber habe, eine andere als die gegenüber dem zweiten, denn ich gehöre ihm auch auf eine andere Weise. Es läßt sich von dieser Freiheit sagen, was ich früher von der Wahrheit und vom Guten gesagt habe: es ist nicht eine Freiheit an und für sich, nicht die Freiheit des An-und-für-sich-seins, sondern diese Freiheit geschieht je zwischen zwei Menschen; sie ist die Freiheit des je Für-den-Anderen-seins, des je Vom-Andern-her-seins.

Jene erste Art der Freiheit, von der wir vorhin sprachen, ist die Freiheit des An-und-für-sich-seins. Sie ließe sich, wäre sie überhaupt realisierbar, nur im An-und-für-sich-sein des Menschen realisieren. Wo man sich für sie einsetzt und wo man sie für den tiefsten Sinn und die letzte Wahrheit des Menschen hält, wo man also in ihr die Menschlichkeit des menschlichen Lebens sieht, da muß man sich gegen jegliche Hörigkeit des Menschen wenden als gegen etwas, was gegen die Würde, gegen die Wahrheit des Menschentums geht. Liebe,

Treue, Gehorsam würden dann ihren ursprünglichen Sinn nicht darin haben, daß man in Liebe, Treue oder Gehorsam einem Anderen gehört, sondern daß man sich selbst liebt, treu ist oder gehorcht. Jene Idee der Freiheit schlechthin beherrscht uns heute aber auf der ganzen Linie; es ist uns ganz selbstverständlich geworden, daß man das Sein des Menschen erst dann richtig erfaßt, wenn man es als ein An-und-für-sich-sein versteht. Darum ist es aber auch kaum noch erkenntlich, wie wir unter der Herrschaft dieser Idee solche Elemente der Menschlichkeit nicht mehr in ihrem eigentlichen und doch wahrhaftig höchst eindeutigen Sinn verstehen und sie in ihr gerades Gegenteil verkehren. So kann zum Beispiel ein moderner Staatsrechtslehrer, Krabbe, schreiben, die moderne Staatsidee setze an die Stelle einer persönlichen Gewalt (des Königs, der Obrigkeit) eine geistige Macht. „Wir leben jetzt nicht mehr unter der Herrschaft von Personen, seien es natürliche oder konstruierte (Rechts-) Personen, sondern unter der Herrschaft von Normen, geistigen Kräften. Darin offenbart sich die moderne Staatsidee.“ „Diese Kräfte herrschen im strengsten Sinn des Wortes. Denn diesen Kräften kann, eben weil sie aus der geistigen Natur des Menschen hervorgehen, freiwillig Gehorsam geleistet werden¹.“ Es ist geradezu grotesk, mit welcher Selbstverständlichkeit hier der Begriff der Herrschaft in sein gerades Gegenteil verkehrt wird. Herrschen „im strengsten Sinne des Wortes“ heißt doch, daß da ein Herrscher ist, dem man sich fügt, dem man Untertan ist. Hier aber soll es heißen, daß man niemandem Untertan ist, sondern daß man selbst herrscht, und zwar über sich selbst. Das heißt aber nichts anderes, als daß man schlechthin frei ist. In Wahrheit wird hier die Herrschaft radikal beseitigt und an ihre Stelle die Freiheit gesetzt. Das ist kein Zufall und nicht etwa ein schriftstellerischer Lapsus. Sondern hier ist nur in einiger Strenge von der Voraussetzung aus weitergedacht, die heute fast ohne Ausnahme dem Denken über menschliche Beziehungen zugrunde liegt, daß man sie nämlich von dem an und für sich freien Menschen aus denken muß. Wo man das tut, da werden alle Begriffe, die menschliche Beziehungen bezeichnen, völlig entleert. Wo man sie angeblich „im strengsten Sinne des Wortes“, wo man sie also, das soll es ja doch wohl heißen, in strenger Bezogenheit auf den Menschen gebraucht, so wie

¹ Zitiert nach Carl Schmitt, Politische Theologie. 4 Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München 1922. Seite 23.

man ihn versteht, da besagen sie alle immer nur das Eine: Freiheit, schlechthinnige Freiheit des Individuums.

Daß man aber trotzdem noch, wie z.B. in den zitierten Sätzen, von „Herrschen“ spricht, hat seinen Grund in nichts anderem als darin, daß es den Staat ohne Herrschaft eben nicht gibt. Man muß schon von Herrschaft sprechen, wenn man vom Staat sprechen will. Jedoch was hilft es, wenn man wohl von Herrschaft spricht, statt dessen aber Freiheit meint. Dann spricht man eben in Wahrheit auch nicht vom Staat, sondern in bestem Fall von so etwas wie einem Verein. Und wenn man die so gewonnenen Ideen vom Staat zu realisieren sucht, dann kann das Ergebnis immer nur die faktische Auflösung des Staates sein. Was vom Staat gilt, das gilt von allen Ordnungen des menschlichen Lebens, von allen menschlichen Beziehungen: sie werden notwendigerweise zerstört, wo man sie von dem an und für sich freien Menschen aus verstehen will, denn sie verlieren dann ihren Sinn. Sie haben ihn eben nicht von dem an und für sich freien Individuum her, sondern ihr Sinn ist verantwortliche Gebundenheit der Menschen aneinander. Nur, wenn man sie von da aus denkt, versteht man sie, nur, wenn man sie von dieser verantwortlichen Gebundenheit aus versteht, erhalten sie dem menschlichen Leben seine Menschlichkeit. Denn man erhält dann dem menschlichen Leben die verantwortliche Hörigkeit. In ihr beruht die Menschlichkeit des menschlichen Lebens und in nichts anderem.

Wir können uns den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Freiheit auch noch anders deutlich machen. Nämlich so, daß wir uns an die Unterscheidung zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen ethischen Phänomen erinnern und uns fragen, was diese Unterscheidung für die Idee der Freiheit bedeutet. Offenbar entsprechen die beiden Arten von Freiheit den beiden Arten des ethischen Phänomens. Dem uneigentlichen ethischen Phänomen entspricht die erste Art der Freiheit. Denn derjenige, der sich durch eine Forderung des „Man-tut-das-und-das“ angesprochen weiß, weiß um sich als einen, der über sich verfügen kann und soll, das heißt, der frei ist bzw. frei sein soll. Und zwar im souveränen Sinn. Denn Forderungen einer solchen Art setzen ja voraus, daß sie nur das Gesetz aussprechen, das ich mir grundsätzlich selbst gegeben habe; sie reden den Menschen an als autonomes Wesen. Jedenfalls tun sie das in unbeschränktem Sinne

dann, wenn sie als eigentliches ethisches Phänomen gelten wollen, wenn man also um das eigentliche ethische Phänomen, das ihnen zugrunde liegt, nicht weiß. Fordere ich z.B. einen Menschen auf, die Wahrheit zu sagen, und tue ich es im Sinne einer absolut verstandenen „Man tut das und das“-Forderung, dann rede ich ihn an im Namen seines eigenen Gesetzes. Im Grunde bin dann gar nicht ich es, der Wahrheit von ihm fordert, sondern ich mache ihm nur bewußt, daß er ja selbst Wahrheit von sich fordern muß. Was tut man z.B., wenn man, wie wir uns ausdrücken, jemandem ins Gewissen redet? Man weckt dann sein Gewissen, das heißt, man zeigt ihm das Gesetz, das er sich selbst gesetzt hat und unter das er sich nun aus eigenem Willen wieder Stellen soll, nachdem er durch Furcht oder Eigennutz oder aus einem anderen Grunde unter ein fremdes Gesetz geraten ist. Man redet ihn an als einen, der dadurch, daß er sich unter ein fremdes Gesetz begeben hat, seine Freiheit verloren hat und der nun seine Freiheit wieder gewinnen soll, indem er sich unter sein eigenes Gesetz stellt.

Bei dem eigentlichen ethischen Phänomen liegt die Sache ganz anders. Es könnte so scheinen, als ob da die Freiheit schlechthin ausgeschlossen wäre. Denn derjenige, der sich von einer „Du sollst“-Forderung angesprochen weiß, weiß ja um sich als einen, der in schuldhafter Nichtigkeit der Macht des Bösen verfallen ist. Damit ist dann freilich auch seine Freiheit verfallen. Aber was heißt das in diesem Fall? Es heißt etwas ganz anderes als das Verlieren der Freiheit, über das wir eben gesprochen haben. Jenes Verlieren der Freiheit bedeutet, daß man von seiner Freiheit keinen Gebrauch gemacht hat. Derjenige zum Beispiel, der unter dem Anruf einer „Man-tut-das-und-das“-Forderung erkennt, daß er unter das fremde Gesetz einer von ihm nicht beherrschten Leidenschaft geraten ist und sich durch sie in seinem Handeln bestimmen läßt, wird dessen inne, daß er gegenüber dieser Leidenschaft und ihrem Einfluß auf ihn seine Freiheit nicht gebraucht hat; er wird aber zugleich dessen inne, daß er grundsätzlich wenigstens von dieser Freiheit jederzeit wieder Gebrauch machen kann. Erkennt dagegen einer unter dem Anruf einer „Du sollst“-Forderung, daß er der Macht des Bösen verfallen ist und so seine Freiheit verloren hat, so erkennt er auch, daß er diese verlorene Freiheit nicht zurückgewinnen kann. Sie ist darum nicht zurückzugewinnen, weil er sie in seinem Böse-sein, um dessen willen er

verfallen ist, verbraucht hat. In jenem Fall besteht das „Böse“ darin, daß er von der Freiheit keinen Gebrauch gemacht hat; hier besteht sie darin, daß er sie verbraucht. Mit anderen Worten: Seine Freiheit ist sozusagen in seinem Verfallensein enthalten; sie ist in seinem der Macht des Bösen Hörigsein, in seinem Verknechtetsein enthalten; sie ist darin ver tan.

Was das heißt, kann man sich deutlich machen, wenn man dieses in der Macht des Bösen Sein mit dem vergleicht, was es heißt, einer naturhaften Gewalt unterworfen sein. Wenn zum Beispiel eine Krankheit Gewalt über mich bekommt, so ist die Abhängigkeit, in die ich da gerate, von ganz anderer Art und wesentlich von jenem Verknechtet- und Verfallenen verschieden. Der Unterschied ist der, daß diese Abhängigkeit keine vertane Freiheit ist. Sie ist darum auch nicht schuldhaft. Eine solche Abhängigkeit beraubt mich zwar auch der Freiheit. Aber das ist eine andere Art der Freiheit. Und sie tut es auch nicht, weil ich meine Freiheit an sie verbraucht hatte, sondern sie tut es, weil sie mich nicht zum Gebrauch jener anderen Art von Freiheit kommen läßt.

Die Freiheit, um die es beim eigentlichen ethischen Phänomen geht, ist entsprechend dem Umstand, daß das eigentliche ethische Phänomen seinen Platz im Geschehen zwischen den Menschen hat, denn auch eine Freiheit, die zwischen den Menschen geschieht oder nicht geschieht. Wir sprechen von ihr zum Beispiel dann, wenn wir von einem Menschen, der ein schlechtes Gewissen hat oder der seine Ehre verloren hat, sagen, er begegne einem unfrei oder er habe ein unfreies Wesen. Wir sagen das von einem Menschen, der sich vor einem anderen oder gegebenenfalls überhaupt vor anderen Menschen scheu verbirgt, der ihnen nicht ins Auge sehen kann, sondern immer wie auf der Flucht vor ihnen ist. Das hat, wie ohne weiteres ersichtlich ist, nichts mit Schüchternheit zu tun, sondern die Unfreiheit, von der wir hier sprechen, kommt aus einem Sich-schuldig-wissen. Und eben diese Unfreiheit ist es, die in jenem an die Macht des Bösen Verfallensein zutage kommt. Wer sich So verfallen weiß, ist auf der Flucht vor der Macht, der er verfallen ist. Er flieht vor ihrem „Angesicht“.

Wir können uns diese Art von Freiheit noch deutlicher machen, wenn wir nach der vielberufenen christlichen Freiheit fragen. Wir haben

uns früher klargemacht, daß der Glaube die Funktion hat, jene Erkenntnis offenzuhalten, die der Mensch im Hören auf die Forderung des „Du-sollst“ macht. Das ist die Erkenntnis des Verfallenseins an die Macht des Bösen. Und wir sahen, daß der Glaube diese Kraft hat, weil der Mensch im Glauben darum weiß, daß er dem gnädigen Gott zu eigen ist; dem Gott, der ihm, dem bösen Menschen, gut ist. Dadurch, daß der Mensch im Glauben um sich weiß als einen, der Gott gehört, wird er frei. Das heißt, er wird aus der Macht des Bösen erlöst. Was diese Freiheit bedeutet, wird ganz besonders deutlich aus den beiden Stellen Rom. 8, 12ff. und 2. Kor. 3, 7ff.

An der ersten Stelle ist die Rede davon, daß diejenigen, die in Christo Jesu sind, nicht Schuldner sind dem Fleisch, daß sie nach dem Fleische leben und also sterben müssen, „wo ihr aber durch den Geist des Fleisches Geschäfte tötet, so werdet ihr leben. Denn welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder. Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater!“ Dann ist die Rede von den Leiden dieser Zeit und dem ängstlichen Harren der Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes. „Denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.“ Was ist das für eine Freiheit, die die Kinder Gottes haben? Es ist erstens die Freiheit Gott gegenüber, die darin besteht, daß sie ihm gegenüber einen kindlichen Geist haben. Das ist im Gegensatz zu dem knechtischen Geist der Furcht der Geist der Freiheit. Und zweitens ist es die Freiheit gegenüber demjenigen, was der fürchtet, der Schuldner dem Fleisch ist, nach dem Fleisch zu leben. Dieser hat den Tod zu fürchten und die „Fürstentümer und Gewalten“, von denen, bezeichnend genug, am Ende des Kapitels die Rede ist. Wer Gott gegenüber frei ist, wer zu ihm den „Zugang“ (Rom. 5, 2) hat, der ist eben damit frei von dem „Dienst des vergänglichen Wesens“. Man versteht diese Freiheit nicht, wenn man sie so verstehen wollte, als sei damit gesagt, daß die „Kinder Gottes“ der „Vergänglichkeit“, der Phthora, gänzlich entnommen sind. Das sind sie ja nicht. Als der „Alte Mensch“ unterliegen sie ja auch weiterhin dem „Dienst der Vergänglichkeit“, der Douleia der Phthora. Aber sie unterliegen ihm nun in Freiheit, sie können der »Vergänglichkeit“ „unter die Augen“ kommen. Sie unterliegen ihr

nicht mehr in der Sklaverei des Geistes, der sich fürchtet und der vor der „Vergänglichkeit“ flieht; der es sich nicht einzugestehen vermag, daß es ein Ende haben wird mit ihm.

Vielleicht noch deutlicher ist die andere Stelle. Dort ist die Rede von dem „Amt, das durch die Buchstaben tötet“ und das Solche „Klarheit“, „Doxa“, hatte, „daß die Kinder Israels nicht konnten ansehen das Angesicht Moses um der Klarheit, der „Doxa“ willen seines Angesichtes, die doch aufhöret“. Dieses Amt predigt die Verdammnis, die „Katakrisis“. Aber eine viel überschwenglichere „Doxa“ hat das Amt, das die Gerechtigkeit predigt. Und „da wir nun solche Hoffnung haben, nämlich auf diese Gerechtigkeit und auf das Amt, das sie uns predigt, das heißt auf Christus, so gebrauchen wir „großer Freudigkeit“, „Parrhesia“, und tun nicht wie Mose, der die Decke vor sein Angesicht hing, daß die Kinder Israels nicht ansehen konnten das Ende des, das aufhöret; sondern ihre Sinne sind verstocket. Denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbige Decke unaufgedeckt über dem Alten Testament, wenn sie es lesen, welche in Christo aufhöret; aber bis auf den heutigen Tag, wenn Mose gelesen wird, hängt die Decke vor ihrem Herzen. Wenn es aber sich bekehrte zu dem Herrn, so würde die Decke abgetan. Denn der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ Und dazu noch den letzten Vers: „Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesichte, und wir werden verkläret in dasselbige Bild von einer Klarheit, „Doxa“, zu der anderen, als vom Herrn, der Geist ist.“ Hier sind einander gegenübergestellt die Juden, die ihr Angesicht verdecken müssen vor dem Amt, das die Verdammnis predigt, und die Christen, die mit großem Freimut, mit aufgedecktem Angesicht vor dem Herrn stehen und in sein Angesicht, das ein Angesicht der „Doxa“, der Majestät ist, blicken. Und dies, daß sie mit großer Freimütigkeit in das Angesicht des Herrn blicken können, das ist ihre Freiheit, eine Freiheit, die sie eben darin haben, daß sie diesen Herrn haben, und die sie zu ihm haben. Aus dieser Freiheit folgt die andere, die sie gegenüber dem Amt des Buchstabens haben, das tötet. Auch hier ist es ja nicht so, als ob sie diesem „Amte“, dieser „Diakonia“ des Todes, völlig entnommen wären. Aber sie stehen ihm in Freiheit gegenüber. Denn sie sehen das Ende des, das aufhöret; sie sehen das Ende dieses furchtbaren Amtes, das ein Amt des Todes, des Tötens ist.

Dies ist eine völlig andere Freiheit als die, die aus dem Verhältnis des Menschen gegenüber der Natur verstanden ist. Diese ist die Freiheit, die der Mensch darin übt, daß er frei über sich verfügt; sie ist mit einem Wort Souveränität. Das soll heißen, die Freiheit eines Wesens, das aus sich selbst lebt, das a se ist. Und da der Mensch der Natur gegenüber, freilich auch nur einer kausal verstandenen Natur gegenüber grundsätzlich frei ist (er ist ihr gegenüber ja schon dadurch frei, daß er sie kausal begreift), so hat diese souveräne Freiheit hier ihren legitimen Platz. Sie ist ja aber nichts anderes als das, was man als die technische Freiheit bezeichnen könnte im Gegensatz zur ethischen Freiheit.

Die ethische Freiheit dagegen ist nicht die eines souveränen, sondern eines hörigen Wesens. Die Freiheit, von der der Apostel Paulus spricht, bekommt der Christ von Gott; er bringt sie nicht mit in das Verhältnis, das er zu Gott hat. Er begibt sich ja nicht aus Freiheit als einer, der schon frei ist, in dieses Verhältnis der Hörigkeit hinein. Sondern dieses Verhältnis der Hörigkeit stiftet Gott; er stiftet es dadurch, daß er der Herr des Menschen wird. Es ist also Gott, der den Menschen zu seinem Hörigen macht. Er tut es in seiner Offenbarung in Jesus Christus so, daß er dem Menschen die Gerechtigkeit gibt. Er ist in Jesus Christus in der Weise der Herr, und er läßt durch die Herrschaft Jesu Christi die Menschen in der Weise ihm hörig sein, daß die Menschen ihn in aller Freiheit ihren Herrn sein lassen können. Im Gegensatz dazu kann der, der sich im Vernehmen eines „Du sollst“ der Macht des Bösen hörig weiß, diese Macht nur in knechtischer Unfreiheit seinen Herrn sein lassen.

Was heißt jenes „in aller Freiheit“ und was heißt dieses „in knechtischer Unfreiheit“? Die Freiheit, in der die, die an Jesus Christus glauben, Gott ihren Herrn sein lassen können, ist ein für Gott frei sein. Es heißt, daß das, was Gott an den Menschen tut, frei an ihnen geschehen kann. Es ist ein freies, ungehindertes, ungehemmtes, unwidersprochenes Geschehen zwischen Gott und Mensch. In diesem Geschehen erhält der Mensch sein Leben von Gott, ja mehr: in ihm erhält er sich selbst von Gott; in ihm geschieht es, daß er er selbst ist vor Gott. Indem dieses Geschehen frei, ungehindert, unwidersprochen geschieht, ist der Mensch frei er selbst. Er ist, heißt das, frei er selbst, indem er unwidersprochen Gott hörig ist. Denn in dem Geschehen, in dem Gott mich schafft, ich selbst sein vor Gott, das

kann ja nichts anderes heißen, als in diesem Geschehen ein Gott Höriger sein oder, was dasselbe ist, Gott seinen Herrn sein lassen, sich zu Gott als zu seinem Herrn bekennen. Indem ich mich so zu Gott als meinem Herrn bekenne, indem ich also um meine Hörigkeit vor Gott weiß, bin ich frei für Gott, frei für Gottes mich immer neu schaffendes Gottsein. Und indem ich so für Gott frei bin, bin ich in Freiheit ich selbst. So daß ich also nur als ein Gott Höriger frei sein kann.

Ich sage hiermit nichts anderes, als was Paulus mit den Worten sagt „Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder.“ Es ist nicht zufällig, daß Paulus da, wo er von der Freiheit spricht, von den Kindern Gottes spricht. Denn es gibt im Sinne dieser Freiheit keine freieren Wesen, als Kinder es sind. Zugleich aber gibt es auch keine Freiheit, von der es so klar ist, daß sie eine Freiheit in der Hörigkeit ist, wie die Freiheit, die ein Kind hat.

Was heißt im Gegensatz hierzu die „knechtische Unfreiheit“, in der derjenige sich der Macht des Bösen gegenüber befindet, der sich im Vernehmen eines „Du sollst“ dieser Macht hörig weiß? Wenn die Freiheit, von der wir eben sprachen, ein für Gott frei sein ist, so bedeutet diese Unfreiheit, daß man für die Macht, der man sich hörig weiß, nicht frei ist. Das heißt, daß das, was diese Macht an demjenigen tut, der ihr hörig ist, nicht frei, unwidersprochen geschehen kann. Diese Macht des Bösen vernichtet den Menschen, sie vernichtet ihn selbst, der er ist. Oder anders ausgedrückt in der Hörigkeit vor dieser Macht ist der Mensch als der selbst, der er ist, der ewigen Nichtigkeit verfallen; christlich gesprochen: der ewigen Verdammnis. Also dies geschieht zwischen der Macht des Bösen und dem Menschen, der ihr hörig ist, daß dieser Mensch als der selbst, der er ist, dem ewigen Tode, dem ewigen Nichtigsein preisgegeben wird, daß er der ewigen Vernichtung verfallen ist. Und diesem Geschehen, diesem Ewig-nichtig-sein widerspricht der, der der Macht des Bösen hörig ist. Er widerspricht dieser Hörigkeit; er muß ihr widersprechen, so gewiß das Sein dem Nichtsein widerspricht. Er muß es um so mehr, als es hier ja nicht nur um den logischen Widerspruch von Sein und Nichtsein geht, sondern um einen viel tieferen Widerspruch. Um ihn zu erkennen, müssen wir fragen, wie wird denn ein Mensch der Macht des Bösen hörig? Er wird ihr hörig dadurch, daß er Böses tut. Böses tun, das heißt, wie wir früher sahen, vor mir

ich selbst sein wollen. Also nicht ich selbst sein wollen vor Gott, in freier Hörigkeit vor Gott, meinem Herrn. Weil diese Hörigkeit vor Gott eine freie Hörigkeit ist, eine Hörigkeit, in der ich frei bin, darum hat sie die Möglichkeit in sich, daß ihr widersprochen wird. Die Freiheit, die ich in der Hörigkeit brauche zum freien Hörigsein, hat die Möglichkeit, daß ich sie mißbrauche. Tue ich das aber, dann bin ich nicht mehr frei für Gott und bin darum überhaupt nicht mehr frei. Ich habe dann meine Freiheit verbraucht. Ich bin dann in Widerspruch der selbst, der ich bin. In Widerspruch zu Gott, aber darum eben auch in Widerspruch zu mir, der ich ja ich selbst bin nur vor Gott. Es geschieht nun, was Gott an mir tut, nicht mehr frei, nicht mehr unwidersprochen. Meine Freiheit ist vertan in diesen Widerspruch. Ich höre damit nicht auf, ich selbst zu sein, denn ich bin ja nicht ich selbst aus mir; ich werde nicht aus der Hörigkeit herausgelassen, denn ich kann Gottes Herrschaft nicht umstürzen. Aber ich bin nicht mehr hörig in Freiheit, sondern in Unfreiheit. Ich bin ich selbst in einem Widerspruch, von dem ich nicht lassen kann, der aber ohnmächtig ist.

Diese „knechtische Unfreiheit“, die der Gegensatz ist zu der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“, ist die Unfreiheit dessen, der unermüdlich, aber auch ebenso ohnmächtig gegen sie ankämpft und sie durchbrechen will. Und zwar ganz gewiß nicht, um in die freie Hörigkeit gegenüber Gott zurückzukommen, sondern um alle Hörigkeit abzuwerfen.

Es ist wiederum nicht zufällig, daß Paulus, wo er von dieser Unfreiheit, von dem „knechtischen Geist“ spricht, von der Furcht, dem Phobos, redet. Denn nirgendwo zeigt sich so wie in der Furcht diese Unfreiheit in demjenigen, was ihr wesentlich ist: nämlich in dem atemlosen Bemühen, ihre Fesseln zu durchbrechen, und in der Ohnmacht, ihre Fesseln abzuwerfen.

Es gäbe nur eine Möglichkeit, diese Unfreiheit zu durchbrechen. Dann nämlich, wenn der Zwang der Furcht durchbrochen würde. Dazu aber gibt es nur eine Möglichkeit, nämlich die, von der Paulus spricht: die Empfängnis des „kindlichen Geistes“, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater.

Nun ist die Frage, was dieses Verständnis der Freiheit bedeutet für das Problem der Gemeinschaft und das politische Sein des Menschen. Wir sagten früher, die soziale Frage könne nicht sozial beantwortet

werden, sondern sie warte auf eine politische Antwort. Das soll heißen, nicht darum darf es bei der sozialen Frage gehen, daß dem Menschen die Freiheit seines An-und-für-sich-seins wieder gewonnen wird, denn wir sahen ja, daß die furchtbare Not, auf die das Wort „sozial“ hinweist, gerade dadurch entstanden ist, daß man das menschliche Leben und seine Ordnungen aus jener Freiheit verstand und auf ihr aufzubauen versuchte. Sondern es muß bei der heute alles ethische Tun und Denken beherrschenden Aufgabe, die mit dem Wort „sozial“ bezeichnet ist, darum gehen, daß die politische Freiheit wiedergewonnen wird und daß auf ihr das menschliche Leben und seine Ordnungen aufgebaut werden. Denn nur mit dieser Freiheit und ihrer Wahrung wird dem menschlichen Leben seine Menschlichkeit wiedergegeben. Wir sahen, die eigentliche, die letzte Not, die mit dem Wort „sozial“ bezeichnet wird, ist die, daß der heutige Mensch atomisiert ist, daß er einsam geworden ist, wie es nie ein Mensch vor ihm war, daß er niemandem gehört. Es kann darum diese Not auch nur durch eine Freiheit behoben werden, die die Hörigkeit des Menschen nicht aufhebt, sondern die sie möglich macht, in dem Sinn möglich, daß sie zu ertragen ist. So, wie wir die Freiheit durch unsere letzten Untersuchungen zu verstehen gelernt haben, ist es ohne weiteres klar, daß es Hörigkeit unter den Menschen nur gibt, wo sie in Freiheit geschieht. Denn wo sie in Unfreiheit geschieht, wo einer in Unfreiheit hörig ist, da wehrt sich der Mensch mit den Kräften der Verzweiflung gegen die Hörigkeit.

Die wichtigste Aufgabe ist demnach, zu zeigen, wie die Gemeinschaft oder sagen wir lieber wie die politischen Ordnungen aus dieser Freiheit verstanden werden können.

4. Der Staat und die Freiheit

Wir exemplifizieren das an der wichtigsten, weil grundlegenden Ordnung, nämlich am Staat.

Staat und Freiheit sind nicht voneinander zu trennende Begriffe. Dabei denke ich nicht nur daran, daß der Staat selbst frei sein muß, um überhaupt in Wahrheit ein Staat sein zu können. Der Staat, der seine Freiheit verloren hat und einer fremden staatlichen Macht in irgendeinem Sinne unterworfen ist, hört auf Staat zu sein, und es bleibt von ihm lediglich eine vollziehende Behörde übrig, die die Befehle ausführt, die ihr von der fremden Macht aufgegeben werden.

Dem eigenen Volk gegenüber wird ein solcher „Staat“ so etwas wie ein Sklavenaufseher. Und je weniger man den Staat in seiner Staatlichkeit versteht, je mehr man ihn mit der Gesellschaft verwechselt und von ihm statt der Funktionen des Staates die der Gesellschaft erwartet, um so mehr verdunkelt sich auch der Blick dafür, wann und wodurch ein Staat in fremde Macht gerät und seiner dem Staate zukommenden Souveränität beraubt wird.

Ein Staat, der seine Freiheit verloren hat, kann seine eigentliche Aufgabe nicht mehr erfüllen. Da er selbst nicht mehr frei ist, so kann er auch seinen Untertanen nicht mehr die Freiheit garantieren. Es könnte scheinen, als ob diese Bestimmung der Aufgabe des Staates im Widerspruch stünde, zu dem, was wir früher darüber gesagt haben. Wir haben früher gesagt, der Staat sei dazu da, dem Bösen zu wehren und es zu bannen. Stellen wir uns nicht in Widerspruch dazu, wenn wir nun sagen, die Aufgabe des Staates sei die, seinen Untertanen die Freiheit zu garantieren?

Wenn wir uns daran erinnern, was für ein Böses es ist, dem der Staat zu wehren hat, und wenn wir uns vor Augen halten, was für eine Freiheit es ist, die der Staat garantieren soll, dann werden wir sehen, daß hier kein Widerspruch vorliegt. Denn das Böse, dem der Staat wehrt, ist ja das Böse als die Macht, die den Menschen in seiner Existenz bedroht. Ich sagte früher, der Staat finde seine tiefste Begründung in dem Wissen um die radikale Gefährdung der menschlichen Existenz in der Welt durch das der Macht des Bösen Verfallensein. Und so sei der Staat diejenige Ordnung, mit der der Mensch seine Existenz sichert gegenüber dem Chaos, gegenüber den zerstörenden Gewalten, von denen er in der Welt bedroht ist und die aus seiner eigenen Bosheit stammen. Aus dem Bösessein, das offenbar wird in dem Vernehmen des „Du sollst“. Wir machten uns damals klar, daß der Staat nur darum, weil er die ständige Auseinandersetzung, der ständige Kampf ist mit der der menschlichen Existenz eigentümlichen Gefahr zu entarten, der Nichtigkeit zu verfallen, jene dämonische Macht des Bösen zurückhalten kann. Wenn ich nun sage, daß der Staat die Aufgabe hat, seinen Untertanen die Freiheit zu garantieren, so sage ich nichts, was hiermit in Widerspruch steht. Denn es ist ganz genau dasselbe wie das, was ich früher sagte. Die Freiheit, von der wir hier sprechen müssen, ist ja, wie wir gesehen haben, nichts anderes als die Freiheit von der den Menschen in die

Nichtigkeit stoßenden Macht des Bösen. Der Staat gibt dem Menschen die Freiheit, indem er ihn vor dieser Macht bewahrt. Das kann er aber nur, indem in ihm selbst bzw. durch ihn jene Macht sichtbar wird. Sie wird in ihm bzw. durch ihn freilich nur gebändigt, besser ausgedrückt gebannt sichtbar. Und nur in dem Maß, in dem der Staat diese Macht zu bannen vermag, gibt er dem Menschen Freiheit von ihr, die zugleich Freiheit für sie ist, nämlich die, frei um sie zu wissen.

Es ist darum ein gewaltiger Unterschied zwischen dieser Freiheit, die der Staat dem Menschen zu geben, bzw. zu garantieren vermag, und der Freiheit, von der wir sprachen, als wir von der christlichen Freiheit, von der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ sprachen. Und die Meinung ist beileibe nicht die, als ob die Freiheit, die der Mensch im Staat hat, und die Freiheit, die er im Glauben hat, identisch miteinander seien. Diese ist die Freiheit des Reiches Gottes, des himmlischen Reiches, und jene ist die Freiheit des Staates, des weltlichen Regimentes. Darum sind sie so tief voneinander zu unterscheiden wie das Gottesreich und jedes weltliche Reich. Aber die Meinung ist doch die, daß es sich beide Male um dieselbe Art von Freiheit handelt. In welcher Weise sie sich voneinander unterscheiden, das können wir erst sagen, wenn wir erkannt haben, wie die Freiheit beschaffen ist, die der Staat dem Menschen gibt.

Man könnte fragen, was die Freiheit gegenüber der dämonischen Macht des Bösen, die der Staat dem Menschen nach unserer Behauptung gibt, mit dem Verhältnis der Menschen zueinander zu tun hat. Denn wenn wir vom Staat sprechen und von der Ordnung, die durch ihn dargestellt und erhalten wird, dann sprechen wir doch von den Verhältnissen der Menschen zueinander. Wir sprechen dann, genauer ausgedrückt, von den menschlichen Verhältnissen, soweit sie durch das Recht und die Macht des Staates geregelt werden. Was hat nun jene Freiheit gegenüber der dämonischen Macht des Bösen mit diesen Verhältnissen der Menschen untereinander zu tun, die der Staat mit seinem Recht und seiner Macht ordnet?

Ich muß hier an etwas erinnern, wovon früher ausführlich die Rede war. Als wir vom Nicht-Guten sprachen, machten wir uns klar, daß mir im „Du sollst“ die Wahrheit meiner selbst offenbar wird. Die Wahrheit meiner selbst heißt, daß ich der selbst, der ich

bin, je vom Andern her bin und daß ich diesem Vom-Andern-her-sein widerstrebe; daß ich dem Andern mich selbst schuldig bin. Derjenige, der sich in diesem Sinn schuldig weiß, kann nicht er selbst sein vor sich, und er kann nicht er selbst sein vor dem Andern. Er kann, wie wir uns weiter klarmachten, weder sein noch nicht sein. Es war dieser Zusammenhang, in dem wir die Macht des Bösen erkannten, die den Menschen in der Nichtigkeit seiner selbst festhält. Wenden wir das an auf die eben aufgeworfene Frage. Wenn der Staat mir Freiheit gegenüber der dämonischen Macht des Bösen geben kann, so gibt er mir eben damit in demselben Maße, in dem er das tut, auch die Möglichkeit, ich selbst zu sein und das heißt, je vom Andern her zu sein. In demselben Maß, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Das Vom-Andern-her-sein, zu dem nur der Staat mit der Freiheit gegenüber der Macht des Bösen die Möglichkeit gibt, ist die Hörigkeit gegenüber dem Anderen. Und in demselben Maß, in dem ich durch den Staat frei bin von der Macht des Bösen, kann ich auch dem Anderen in Freiheit hörig sein. Und so macht mich der Staat dadurch, daß er mir Freiheit gibt gegenüber der Macht des Bösen auch im Verhältnis je zu dem Anderen frei, und er macht, daß je die Anderen im Verhältnis zu mir frei sind, bzw. frei sein können.

Aber wir müssen noch die Frage beantworten, in welcher Weise und in welchem Maße gibt der Staat den Menschen diese Freiheit? Ich wies schon darauf hin, daß die Freiheit, die der Staat gibt, nicht die Freiheit des Glaubens ist, und ebenso ist natürlich auch die Hörigkeit, zu der der Staat dem Menschen die Möglichkeit gibt, eine andere als die, von der im Zusammenhang mit der Freiheit des Glaubens zu sprechen ist. Man wird sich hier vor Verwechslungen und Vermischungen auf das sorgfältigste zu hüten haben. Die allerschwersten ethischen Mißverständnisse haben sich in der Christenheit je und je daraus ergeben, daß man das nicht getan hat, sondern den Staat und sein ethisches Gesetz mit dem Evangelium in eine direkte Beziehung gebracht hat. Wie also gibt der Staat den Menschen die Freiheit, die er zu geben hat? Ich sagte vorhin, der Staat gibt dem Menschen die Möglichkeit, er selbst zu sein. Schon durch diese Formulierung ist darauf hingewiesen, daß bei dieser Möglichkeit des Seins nicht, wenigstens nicht zuerst und nicht entscheidend, an die Möglichkeit des animalischen Seins gedacht ist. Freilich auch die gibt der Staat dem Menschen mit seiner Ordnung. Ohne irgendeine staat-

liche Ordnung würden die Menschen auch im äußerlichen, im animalischen Sinne bald aufhören zu sein. Aber wenn der Staat nicht mehr gäbe als das, so würde auch er seinerseits bald gewesen sein. Das Sein, zu dem der Staat dem Menschen die Möglichkeit gibt, ist im geistigen, besser im personalen Sinn zu verstehen als die Möglichkeit des Selbstseins des Menschen oder, wie ich auch sagen kann, als die Möglichkeit des Menschseins. Denn der Mensch kann nicht anders sein als so, daß er er selbst ist. Auch hier muß man darauf achten, daß dieses Selbstsein nicht ohne weiteres identifiziert werden darf mit dem, von dem wir sprechen, wenn wir von der Freiheit der Kinder Gottes sprechen.

5. Der Staat und die Ehre

Was für ein Selbstsein es ist, zu dem der Staat dem Menschen die Möglichkeit gibt, das wird deutlich, wenn man daran denkt, daß das Personsein, so wie es dem Staatsbürger als solchem eigentümlich ist, durch die Ehre charakterisiert ist. Es gibt den Staat nicht ohne Recht. Die Macht, die er hat, und ohne die er nicht zu denken ist, hat ihre Begründung und damit zugleich ihre Begrenzung, ihre Normierung im Recht. Mag ein Staat seinen Ursprung haben wie er will, mag er durch bloße Gewalt, durch Eroberung entstanden sein, als Staat sich bewähren und darum auch als Staat wahren kann er nur, wenn er seine Macht auf das Recht gründet; wenn er sie mit dem Recht, mit dem und für das er sie nutzt, rechtfertigt. Jakob Burckhardt, der sehr illusionslos über den Ursprung der Staaten denkt, ist der Meinung, daß ein Staat seine Lebensfähigkeit nur so beweisen könne, daß er sich aus Gewalt zur Kraft wandle. Kraft soll nach dem ganzen Zusammenhang, in dem dieser Satz steht, heißen: durch Recht gebundene Gewalt. Das Recht nun, ohne das Staat nicht möglich ist, hat zuerst den Sinn, dem Bösen zu wehren. Aber das ist wieder nicht nur in einem rein äußerlichen Sinn zu verstehen, sondern in dem tieferen Sinn, in dem eben, wenn vom Staat die Rede ist, vom Bösen gesprochen werden muß. Wenn Recht geschieht, so bedeutet das ja nicht nur, daß jemand, der etwas Böses getan hat, bestraft wird, sondern es bedeutet zugleich, daß etwas, was verletzt worden ist, wieder hergestellt, bzw. daß es geschützt wird. Was da wieder hergestellt wird, ist nicht nur eine formale Gerechtigkeit, sozusagen das Gleichgewicht der Dinge, wie es freilich nach dem alten Rechts-

grundsatz: „Aug um Auge, Zahn um Zahn“ scheinen könnte. Der eigentliche Sinn des Rechtes liegt, so scheint mir, in dem Gedanken der Ehre. Freilich muß man, um das zu verstehen, auch den Gedanken der Ehre aus dem Von-einander-her-sein der Menschen verstehen. Das ist uns bei ihm auch noch verhältnismäßig leicht. Denn daß Ehre nicht etwas ist, was ich an und für mich habe, was mich in meinem An-und-für-mich-sein angeht, das ist auch uns heute wohl unmittelbar einsichtig. Ehre kann man sich nicht selbst geben. Wer es tut, macht sich lächerlich. Ehre kann man jeweils immer nur vom Andern erhalten. Meine Ehre meint mich in meinem Von-dem-Anderen-her-sein. Ehre ist darum auch etwas, was mich selbst trifft, mich selbst, der ich vor dem Andern, vom Andern her bin. Ist meine Ehre verletzt, so kann ich nicht mehr in Freiheit ich selbst sein vor dem Andern; ich kann dann nur noch in Widerspruch ich selbst sein. Aber nicht nur für den, dessen Ehre verletzt ist, ist das der Fall, sondern dasselbe ist der Fall für den Anderen, der meine Ehre verletzt hat. Und ebenso für die, vor denen ich diese Ehre habe, deren Beziehung zu mir diese Ehre hat. Wo irgend etwas Böses geschieht, etwas was gegen das Recht ist, gegen das Gesetz, das staatliche Geltung hat, da ist auch irgendwie die Ehre verletzt. Es ist das Von-einander-her-sein der Menschen verletzt, die das Böse getan haben oder an denen es getan ist. Und zwar scheint mir das nicht nur der Fall zu sein bei solchen Rechtsangelegenheiten, die die Person angehen, sondern auch bei solchen, die Sachen angehen. Denn Sachen gehören ins Recht ja immer nur, soweit sie im Besitz von Personen sind. Und auch der Besitz, bzw. der Besitzer hat als solcher eine Ehre, die ihm durch das Recht gewahrt wird.

Macht man sich dies klar, dann wird man auch verstehen, warum ich vorhin sagen konnte, daß der eigentliche Sinn des Rechtes in dem Gedanken der Ehre liege. Das scheint auf den ersten Blick recht willkürlich zu sein, aber dieser Schein wird aufhören, sobald man sich klarmacht, daß eben damit, daß die Ehre geschützt wird, das Von-einander-her-sein der Menschen geschützt wird.

Wir haben früher davon gesprochen, daß die Hörigkeit, in der der Staat die Menschen durch seine Macht hält, ganz äußerlich ist. Wir können jetzt genauer sagen, wie diese „Äußerlichkeit“ beschaffen ist. Wir können es positiv sagen. Damals verstanden wir sie nur negativ und wollten sagen, daß die Hörigkeit, die der Staat zum Beispiel

den Eheleuten garantiert, deren Zusammenleben er unter seinen Rechtsschutz stellt, nicht die Hörigkeit eigentlicher Treue und eigentlicher Liebe ist, sondern nur einer Treue und Liebe, die dem Rechtsbuchstaben genügen. Wir können jetzt sagen, daß diese Hörigkeit positiv den Charakter der Ehre hat.

Um den Begriff dieser Hörigkeit, die der Staat durch sein Recht und seine Macht garantiert, noch deutlicher zu machen, müssen wir aber noch einiges über die Ehre sagen. Denn ist es richtig, wenn es im Artikel „Ehre“ in dem Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“ heißt „Die Ehre ist die Geltung der Persönlichkeit im Urteil der Gesellschaft. Sie stellt den Sittlichen Wert der Persönlichkeit und ihrer Leistung für die Gesellschaft dar¹?“ Zweifellos ist das der heute am weitesten verbreitete Begriff der Ehre. Sie ist da rein individualistisch verstanden. Es ist die „Ehre“ der Persönlichkeit. Aber diese „Ehre“ ist gar keine Ehre, sondern es ist der Ruhm und das Ansehen, das einer wegen seiner persönlichen Leistungen hat. Ruhm und Ehre haben aber gar nichts miteinander zu tun. Es liegt hier dieselbe heillose Begriffsverwirrung vor, die zum Beispiel dann, wenn jemand Beständigkeit beweist, davon spricht, daß er sich selbst „treu“ geliebt sei. Ruhm kann man sich erwerben, und man erwirbt ihn rechtmäßigerweise durch das, was man tut. Ruhm meint den Menschen in seinem An-und-für-sich-sein. Ehre dagegen meint den Menschen je in seinem Vom-Andern-her-sein. Wir sprechen darum von der Ehre des Königs, des Richters, des Kaufmanns, des Offiziers, des Vaters, des Lehrers, der Frau usw. Was ist damit gemeint? Ist die Ehre des Königs zum Beispiel wirklich die Geltung der Persönlichkeit dessen, der König ist? Stellt die königliche Ehre den sittlichen Wert dieser Persönlichkeit und ihrer Leistungen für die Gesellschaft dar? Nein, wahrhaftig nicht. Die Ehre des Königs hat mit der Persönlichkeit dessen, der gerade König ist, gar nichts zu tun. Denn die Ehre des Königs hängt nicht von den persönlichen Leistungen dessen ab, der König ist, sondern sie hängt an dem Amt und nur an ihm. Und man kann an dieser Ehre nur in der Weise teilhaben, daß man in dieses Amt gesetzt wird. Die Ehre wird streng genommen auch nicht größer oder geringer durch die besondere Beschaffenheit, durch die persönlichen Leistungen dessen, der das Amt innehat. Denn diese Ehre kommt, wieder streng genommen, gar

¹ 2. Auf., Tübingen 1928. Band II.

nicht dem zu, der das Amt innehat, sondern sie kommt allein dem Amte zu. Freilich, dieses Amt ist nicht an und für sich da, sondern es ist immer nur da, wenn einer es innehat und ausübt. So trifft die Ehre, die dem Amt gebührt, allerdings den, der das Amt innehat, aber sie trifft ihn lediglich als Amtsträger und sie trifft ihn nicht als Persönlichkeit wegen seiner Leistungen. Nimmt er die Ehre, die seinem Amt gebührt, für sich persönlich in Anspruch, so macht er sich durch seine Eitelkeit lächerlich und verletzt damit die Ehre seines Amtes. Andererseits muß er freilich die Ehre seines Amtes wahren und er muß sie gegebenenfalls fordern, wenn sie ihm nicht gegeben wird. Wäre die Ehre die Geltung der Persönlichkeit und ihrer Leistungen im Urteil der Gesellschaft, dann könnte man sie freilich auch nicht fordern. Oder der sie fordern wollte, würde sich wieder lächerlich machen. Der Amtsträger muß die Ehre seines Amtes wahren, um sein Amt ausüben zu können. Es gehört zum Begriff des Amtes, daß es eine Ehre hat. Da, wo ein Amt seine Ehre nicht mehr hat, sei es, daß es sie als Amt überhaupt verloren hat, sei es, daß der Amtsinhaber seine Ehre nicht wahrt, durch willkürliche Amtsführung oder dadurch, daß er die Ehre, die er als Amtsträger hat, für sich persönlich in Anspruch nimmt, da wird die Ausübung des Amtes zur Willkür. Wo das Amt seine Ehre verloren hat, da verliert aber nicht nur der Amtsinhaber seine Ehre, sondern es verlieren auch diejenigen die Ehre, die unter diesem Amt stehen. Der Amtsträger gibt dann denen nicht die Ehre, die unter ihm stehen und die ihm in seinem Amt anvertraut sind. Aber wo das geschieht, da wird auch nicht eigentlich mehr im Amt gehandelt. Amt und Ehre gehören also zusammen: sie bedingen sich gegenseitig. Was vom Amt gilt, ebendasselbe gilt vom Stand und vom Beruf¹.

Es ist demnach zweierlei charakteristisch für den Begriff der Ehre: Ehre bezeichnet ein durchaus wechselseitiges Verhältnis, oder anders ausgedrückt, Ehre geschieht zwischen den Menschen, und zwar so, daß ich wirkliche Ehre nur dann haben kann, wenn ich meinerseits den ehre, der mir die Ehre gibt. Ein König zum Beispiel wird nur dann wirkliche Ehre haben, wenn er seinerseits diejenigen ehrt, die ihn ehren. Dabei ist nun freilich, und das ist von großer Wichtigkeit, die Ehre des Königs eine andere als die Ehre seiner Untertanen;

¹ Magdalene v. Tiling, Was sollen wir tun? Heft 1: Vom Sinn der Ordnungen menschlichen Lebens. Bethel 1929.

die Ehre des Vaters eine andere als die des Kindes. Wenn ich sage, daß Ehre ein wechselseitiges Verhältnis bezeichnet, so soll damit also nicht eine einfache Gleichheit zwischen den Partnern ausgesagt werden. Denn es handelt sich hier nicht um eine abstrakte Menschenehre oder -würde, an der sie beide in gleicher Weise teilhaben und vor der sie beide gleich sind. Nein, gerade in ihrer Ehre sind die Partner des Verhältnisses, das mit der Ehre bezeichnet ist, durchaus ungleich; es hat jeder eine andere Ehre. Denn es hat auch jeder von ihnen in ganz verschiedener Weise an dem Amt oder Stand oder Beruf teil, dessen Ehre zwischen ihnen geschieht. Der eine als der, der das Amt ausübt, und der andere als der, an dem und für den das Amt ausgeübt wird. Aber wo es wirklich als Amt ausgeübt wird, da geschieht das an beiden in Ehre, also so, daß sie die ihnen, jedem in seiner Weise, gebührende Ehre davon haben. Man hat also Ehre nicht von sich und auch nicht für sich (im Gegensatz zum Ruhm), sondern man hat sie jeweils vom Andern und für ihn. Oder wie wir es mit unseren Termini ausdrücken können: es gibt wirkliche Ehre nur im Von-einander-her- und Für-einander-da-sein.

Das zweite, das für den Begriff der Ehre charakteristisch ist, ist folgendes: Ehre betrifft immer mich selbst. Ich selbst bin da, wo es um meine Ehre geht, immer im höchsten Maß engagiert. Und zwar in dem Sinn, daß es in der Ehre in einem bestimmten Sinn um meine Existenz geht. Auch dadurch erweist sich die oben zitierte Definition als falsch. Denn es betrifft nicht meine Existenz, ob meine Persönlichkeit und meine Leistungen „geehrt“, das heißt, richtig gesprochen, gerühmt werden oder nicht. Wer deshalb nicht leben kann, weil die Gesellschaft den sittlichen Wert seiner Persönlichkeit und seiner Leistungen nicht gebührend beurteilt und anerkannt, ist ein armer Tropf, wenn er auch noch so Bedeutendes geleistet haben mag. Wie denn freilich andererseits auch der ein armer Tropf ist, der, wenn er seine Ehre verloren hätte, sich dadurch nicht irgendwie in seiner Existenz betroffen wüßte.

Ehre betrifft also mich selbst, sie meint mich in meiner Selbsthaften, personalen Existenz, die ich je vom Andern her habe. Freilich ist dieses Selbstsein nicht ohne weiteres jenes Selbstsein, von dem wir sprachen, als wir vom „Du sollst“ und seiner Selbsterkenntnis sprachen. Denn wenn ich meine Ehre habe, so kann ich ja ich selbst sein in dem Sinn, in dem die Ehre mein Selbstsein betrifft. In der Ehre habe ich ja

dann die Möglichkeit, ich selbst zu sein. Derjenige dagegen, der die Forderung des „Du sollst“ vernimmt, hat, wie wir sahen, nicht mehr die Möglichkeit, er selbst zu sein. Und zwar hat er diese Möglichkeit nicht mehr, weil er der Macht des Bösen in schuldhafter Nichtigkeit verfallen ist; vor ihr kann er nicht er selbst sein.

Die Existenz, die ich in der Ehre habe, habe ich in einer bestimmten Beziehung zu Andern, als König oder Untertan, als Richter oder Vater oder was es sonst sein mag. Das heißt aber, es ist die Existenz, die ich in einem „man“ habe. Das Selbstsein, das die Ehre betrifft, ist also das Selbstsein in einem „man“. Und zwar in einem, das eine bestimmte Ehre hat; das als dieses „man“ ohne die ihm zugeordnete Ehre gar nicht denkbar ist. Und da die Ehre etwas ist, über das ich nicht einfach verfüge, was im Gegensatz zum Ruhm nicht mein Tun, sondern mein Sein betrifft, so ist das selbst, das in der Ehre gemeint ist, nicht das selbst, das ich habe, es ist aber auch nicht der selbst, der ich bin. Es ist aber, so können wir es bezeichnen, der selbst, der ich je im „man“ bin.

Verbinden wir die Erkenntnis, daß es wirkliche Ehre nur im Von-einander-her- und Für-einander-da-sein gibt, mit dem eben Gesagten, so ergibt sich folgendes: Es gibt ein Von-einander-her- und Für-einander-da-sein, das durch die Ehre konstituiert und normiert ist. Durch die Ehre konstituiert heißt: Die Ehre gibt mir die Möglichkeit zu diesem Sein. Hierüber gleich mehr. Durch die Ehre normiert, das heißt, dieses Von-einander-her- und Für-einander-da-sein steht unter dem Gesetz, daß man sich gegenseitig die Ehre gibt, die je dem Anderen gebührt. In diesem, durch die Ehre konstituierten und normierten Von-einander-her- und Für-einander-da-sein kann ich ich selbst sein. Ich gehöre in ihm nicht mir selbst, sondern ich bin je dem Anderen hörig, und zwar in der Weise der Ehre, indem ich ihm seine Ehre gebe und von ihm meine Ehre empfangen. Dieses Geben und Empfangen der Ehre und damit das Hörigsein geschieht je in dem Amt, Stand oder Beruf, der die betreffende Ehre hat. Wird diese Ehre verletzt, so bedeutet das, daß das Amt, der Stand oder der Beruf mißbraucht ist, bzw. daß man sich gegen ihn aufgelehnt hat. Dann ist dem Hörigsein widersprochen, und aus der Ordnung wird Unordnung, aus der Hörigkeit Auflehnung bzw. Tyrannei. Und wo, wie z.B. in der industriellen Entwicklung des vorigen Jahrhunderts, neu entstehende Stände sich aus irgendwelchen Gründen nicht die

gegenseitige Ehre geben, da wird das notwendigerweise politische Unordnung und Auflösung zur Folge haben. Sie wird um so schlimmer sein, je weniger das politische Denken in der Lage ist, den eigentlichen Fehler, der da gemacht wird, zu erkennen und, was ja damit aufs engste zusammenhängt, je weniger der Staat noch seine eigentliche politische Funktion erfüllt.

Wir können, in Zusammenfassung der bisher in bezug auf den Staat gewonnenen Erkenntnisse sagen, daß seine eigentliche politische Funktion darin besteht, über die Ehre zu wachen. Und zwar wacht er über sie einmal mit seinem Recht. Die eigentliche Aufgabe der Rechtsbildung in Gesetzgebung und Rechtsprechung ist demnach die, dem lebendigen Leben der Ehre zu dienen. Denn ebenso wie das Leben der Menschen in der unaufhörlichen Bewegung ist, die wir Geschichte nennen, wie also die Art und Weise, in der Menschen einander politisch hörig sind, sich ständig neu bildet, so muß auch die Ehre in ständiger Bewegung sein, damit die neuen Weisen der Hörigkeit durch sie ihre politische Sanktionierung erhalten. Sanktionieren kann aber der Staat nur, wenn er selbst zu einem „Sanktum“ in Beziehung steht. Das heißt, wenn er der ist und wenn man um ihn als um den weiß, der jene dämonische, die menschliche Existenz bedrohende Macht bannt. Denn nur dadurch hat der Staat Gewalt über die menschliche Existenz, daß er den Menschen durch die Bannung jener Macht die Existenz ermöglicht. Das ist darum auch die Bedingung, unter der der Staat allein über die Ehre wachen und durch sie die politische Hörigkeit sanktionieren kann. Nur in dem Staat, der diese Bedingung erfüllt – die ja die Bedingung seiner selbst ist –, gibt es Ehre im echten Sinn. Das will sagen Ehre, die die *conditio sine qua non* der politischen oder, wie wir heute sagen, der bürgerlichen Existenz ist. Und es ist nicht anders möglich, als daß es eine solche Ehre nicht mehr gibt in einem Staat, der seine Begründung statt in jenem „Sanktum“ in dem „Souveränen Willen“ der in ihm sich zusammenschließenden Menschen hat, der also, um einen Ausdruck aus der modernen Staatsphilosophie zu gebrauchen, „organisierte Volksgemeinschaft“ ist. Soweit es da noch solche Ehre gibt, mit der die politische Existenz eines Menschen steht und fällt, handelt es sich um Reste aus einem grundsätzlich anderen Staatsgefühl. In einem solchen Staat, der in Wahrheit nur Gesellschaft ist, kann es nur noch so

etwas wie private oder persönliche „Ehre“ geben, die jeder für sich hat, und die ihm ein anderer weder geben noch nehmen kann; eben das, was man heute auch weithin allein unter „Ehre“ versteht. Und das Recht, das es in einem solchen Staat gibt, kann auch mit der Ehre nichts mehr zu tun haben.

Es wird aber an der Ehre noch etwas anderes deutlich, was wir schon ein paarmal berührten, was aber auch noch ausdrücklich gesagt werden muß. Das ist das wechselseitige Verhältnis zwischen dem Staat einerseits und dem, was ich Sitte und Konvention nenne, andererseits. Der Staat kann von allen Rechtsgütern, die seinem Schutz anvertraut sind, keines so wenig direkt mit seinen Machtmitteln schützen wie die Ehre¹. Das kommt in unserm Strafgesetzbuch schon darin zum Ausdruck, daß Vergehen gegen die Ehre mit verhältnismäßig geringen Strafen geahndet werden. Das soll nicht bedeuten, daß die Ehre als ein geringes Rechtsgut angesehen wird – dem widerspräche schon die Stellung, die Vergehen gegen die Ehre im Strafgesetzbuch haben: sie stehen unter den individuellen Rechtsgütern an erster Stelle –, sondern es wird darin deutlich, daß die Ehre mehr als ein anderes Rechtsgut noch auf einen anderen Schutz angewiesen ist, als die Straf- und Machtmittel des Staates ihn bieten können. Sie bedarf des Schutzes durch Sitte und Konvention. Wo das sittliche Leben eines Volkes nichts mehr von echter Ehre weiß, wo es ehrlos geworden ist, da helfen auch die rigorosesten Strafen nichts; sie haben dann ihren Sinn verloren. Denn sie müßten in diesem Fall etwas schützen, was gar nicht vorhanden ist, und sie müßten Vergehen ahnden, die gar nicht begangen sind. Und andererseits, wo das sittliche Leben eines Volkes von echter Ehre weiß, wo also, was dasselbe ist, Sitte und Konvention lebendig sind, da kann ein Vergehen gegen die Ehre nicht eigentlich durch Staatliche Strafen gesühnt werden, sondern es kann nur von der lebendigen Sittlichkeit selbst bestraft und geführt werden. Es geht bei der Ehre, wie wir gesehen haben, um die bürgerliche Existenz, um Leben und Tod des Bürgers als Bürger. Die aber vollzieht sich in dem sittlichen Leben eines Volkes. Bis dahin reicht die Staatsgewalt nicht, jedenfalls nicht unmittelbar. Das ändert nichts daran, daß da, wo der Staat aufhört, im echten Sinne Staat

¹ Hier und im folgenden bin ich meinem Kollegen, Herrn Prof. Arthur Wegner, für freundliche Belehrung zu Dank verpflichtet.

zu sein, das sittliche Leben eines Volkes verkümmert und es dann ehrlos wird, und daß also mittelbar der Staat für das sittliche Leben eines Volkes und damit auch für die Ehre von entscheidender Bedeutung ist.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß der Staat nicht bestehen kann ohne Sitte und Konvention, daß diese aber, da sie selbst nur im uneigentlichen Sinn ethische Phänomene sind, jeden ethischen Ernst verlieren, wenn sie der Berührung mit dem eigentlichen ethischen Phänomen, dem „Du sollst“, entbehren. Sitte und Konvention kommen aber nicht aus sich zu der Erkenntnis jener die menschliche Existenz bedrohenden Macht, um die man im Hören auf das „Du sollst“ weiß. Während der Staat nicht anders als eben aus der Erkenntnis dieser Macht heraus bestehen kann. Und nur indem der Staat einerseits und Sitte und Konvention andererseits in der engsten Beziehung zueinander stehen, bleiben beide gesund. Wo man, in politischem Denken, den Staat und seine Funktionen aus der Erkenntnis des Bösen versteht, da besteht die Tendenz, das Böse, um dessen willen der Staat nötig ist, und die Macht, mit deren Hilfe er diesem Bösen wehrt, ganz äußerlich zu verstehen und zu vergessen, daß dieses Böse die Bedrohung der ganzen Existenz des Menschen durch die Macht ist, deren man im Vernehmen des „Du sollst“ gewahr wird. Der Staat betrifft dann nicht eigentlich mehr die Existenz des Menschen, nicht mehr den Menschen selbst, sondern die Dinge, deren der Mensch für seine Existenz bedarf.

Das bedeutet aber eine Entartung des Staates. Er wird vor ihr bewahrt, wenn er in lebendiger Beziehung zu dem sittlichen Leben des Volkes bleibt. Der Staat bedarf dieser Beziehung, weil er nur so dem Menschen die Existenz ermöglicht. Denn diese Existenz ist nicht die äußere, sondern es ist ebensowohl die geistig-sittliche. Die Existenz eben, die mit dem, was wir Sitte und Konvention nennen, bezeichnet ist und die in der Beziehung, auf die es uns hier ankommt, am schärfsten durch die Ehre charakterisiert ist. In der Beziehung zur Ehre, die dem echten Staat ja ganz eigentümlich und notwendig ist, zeigt sich die Beziehung des Staates – und zwar die spezifisch staatliche, das heißt dem Staate wesentliche Beziehung – zu dem sittlichen Leben eines Volkes. Und nur wo sie lebendig ist, bleibt der Staat vor der ihm eigentümlichen Gefahr bewahrt, zum bloßen Machtstaat zu entarten.

Andererseits bedarf aber auch das sittliche Leben der lebendigen Beziehung zum Staat, um nicht zu entarten. Denn wo man, ebenfalls in politischem Denken, die Sittlichkeit als Sitte und Konvention versteht, da besteht die Tendenz, die Sittlichkeit zu veräußerlichen und sie zur leeren Konvention werden zu lassen. Man vergißt dann, daß Sitte und Konvention ihren tiefen und eminent sittlichen Sinn aus der übermenschlichen Mächtigkeit des Bösen haben, der der Mensch sittlich nicht anders begegnen kann als mit Sitte und Konvention. Von ihr wird man, wenn man weiß, wozu sie da ist, nicht erwarten, daß sie durch eine vollkommene Sittlichkeit ersetzt werde, die nicht mehr unter dem Banne des Bösen steht. Sondern Sitte und Konvention meinen durchaus „nur“ ein sittliches Tun, das nicht von dem Täter aus gut ist, sondern das lediglich gut ist, weil es sich in die politischen Ordnungen fügt und sie erhält, in denen man einander gehört. Seine höchste sittliche Qualität ist darum die Ehre, die, daß einem niemand etwas „nachsagen“ kann. Seine Gefahr ist, daß es mehr sein will als das und daß es dann zur sittlichen Heuchelei oder zum Moralismus wird. Und diese Gefahr wird sofort akut, wenn die Ordnungen und Hörigkeitsbeziehungen und die ihnen zugeordneten Tugenden ihre politische Bedeutung verlieren. Solange sie diese haben, bleibt das Wissen um das Böse in ihnen lebendig.

Staat und Kirche

Das ethische Phänomen erkennen, heißt die der menschlichen Existenz eigentümliche Gefahr zu Gesicht bekommen. Und zwar in der doppelten Weise, in der sie die menschliche Existenz bedroht. Nämlich einmal in der Weise des radikalen Verfallenseins des Menschen an die Macht des Bösen. Wir bezeichneten sie als das Vernehmen des „Du sollst“, das dem Menschen die Möglichkeit der Existenz nimmt. Es ist die Erkenntnis des Bösen, und zwar des Bösen als des eigenen Böse-seins, in dem der Mensch seiner selbst nicht mächtig, sondern einer schuldhaften Nichtigkeit verfallen ist. Vor der Macht, der sich der Mensch schuldig weiß, kann er nicht er selbst sein und kann er zugleich nicht aufhören, er selbst zu sein.

Und zum andern in der Weise eines angeblich ethischen Übersichts-verfügens – man könnte es das moralistische nennen –, in dem der Mensch vor sich er selbst sein will und sich darum doch nur in der Lüge seiner selbst behauptet. Das ist der Grund, weswegen zum Moralismus die ethische Heuchelei wesensmäßig dazugehört. Auch auf diese Weise verfällt die menschliche Existenz: sie verfällt der Lüge. Der im Moralismus lebende Mensch behauptet vor sich und vor anderen er selbst zu sein; in Wahrheit kommt er aber gar nicht zu sich selbst, sondern er flieht vor sich selbst. Die menschliche Existenz verkommt auf diese Weise.

Gehört das Ethische zur menschlichen Existenz, dann heißt das, daß sie ohne diese, mit dem Ethischen gegebene Gefahr nicht möglich ist. Wer zu sich selbst kommt, wer, er selbst seiend, um sich weiß, wird dieser Gefahr ansichtig. Und wir haben uns klargemacht, daß die Weise, in der menschliche Existenz diese Gefahr bestehend existiert, oder, anders ausgedrückt, in der der Mensch, dieser Gefahr ansichtig, er selbst ist, der Staat oder die Polis ist. Aber gerade weil der Staat diese der menschlichen Existenz eigentümliche gefährliche Weise ist, in der der Mensch existiert, darum ist der Staat am wenigsten davor bewahrt zu entarten. Es ist darum heute, wo die eigentliche ethische Aufgabe ist, wieder zu einem echten Staatsbewußtsein zu kommen, nicht damit getan, auf den Staat, und zwar auf einen starken Staat

als das, was uns nottut, mit allen Kräften hinzuweisen und hinarbeiten. Sondern es gilt vor allem, zu erkennen, woher der Staat seine ihm eigentümliche Stärke und das heißt seine Begründung hat, worin seine ihm eigentümliche Würde liegt.

Nach der echten Begründung des Staates fragen, heißt zugleich nach seiner Grenze fragen. Der Staat kann dadurch entarten, daß er die Grenze seines Bereiches gar nicht erreicht, daß er seinen eigentlichen Bereich nicht ausfüllt. Er gewinnt dann nicht die ihm eigentümliche Hoheit, die er von daher hat, daß er die den Menschen in seiner Existenz bedrohende dämonische Macht des Bösen bannt und so dem Menschen die Existenz ermöglicht. Dann wird er zur Gesellschaft, zum Wohlfahrtsstaat, der für alles, wessen der Mensch zum Leben bedarf, zu sorgen hat, der aber die Existenz des Menschen nicht mehr betrifft. Von dieser Entartung des Staates zur Gesellschaft haben wir bereits ausführlich gesprochen. Man beginnt sie heute, zum Glück, von den verschiedensten Seiten her zu erkennen. Aber es gibt noch eine andere Entartung, die heute als solche nicht so leicht erkannt wird und von der zu sprechen gerade dann nötig ist, wenn man so nachdrücklich, wie ich es in diesem Buche tue, auf den Staat und seine ethische Bedeutung hinweist. Diese Entartung tritt dann ein, wenn der Staat seine Grenzen überschreitet, wenn er dem Menschen nicht nur in einer bestimmten, nämlich der politischen Weise die Existenz ermöglicht, sondern wenn er den Anspruch macht, ihm schlechthin die Existenz zu ermöglichen, ja womöglich überhaupt zu geben. Das ist die Alternative, vor die sich das Staatsbewußtsein heute gestellt sieht: den Staat entweder ganz relativ, vom Einzelnen aus oder ganz absolut, von der Ganzheit der Nation aus zu verstehen. Man weiß, wie diese beiden Auffassungen vom Staat heute in der schärfsten Weise einander gegenüberstehen und ihr Gegensatz unser Volk hart in die Gefahr des Bürgerkriegs bringt. Es könnte scheinen, als gäbe es gar keine andere Möglichkeit, als daß man sich für die eine oder die andere entscheidet. In Wahrheit verfehlen sie beide den Staat, und wenn man versucht, ihn auf die eine oder die andere Weise zu verwalten, so führen beide Weisen zu seiner Entartung.

Entarten muß der Staat immer dann, wenn seine Souveränität angegriffen wird. Das aber geschieht notwendigerweise, wenn er nicht in der rechten Weise begründet wird. Der Staat hat seine Souveränität, seine Hoheit von daher, daß er, wie wir gesehen

haben, jene dämonische, die menschliche Existenz bedrohende Macht bannt. Von daher und nur von daher hat er die souveräne Gewalt über die menschliche Existenz. Von daher muß er darum auch begründet werden. In der Tatsache, daß er den Menschen die Möglichkeit der Existenz gibt, und in der Weise, wie er es tut, sind Grund und Maß seiner souveränen Gewalt gegeben. Wo man um diese bedrohende Macht, wo man, wie wir kurz sagen können, um das Böse nicht weiß, da kann man auch nicht um die rechte Begründung des Staates und seiner Hoheit wissen. Man weiß dann entweder überhaupt nicht mehr um den Staat bzw. man will ihn nicht mehr, man will gar keine souveräne Staatsgewalt. Oder man muß die Begründung des Staates und seiner Hoheit auf eine andere Weise suchen.

Man glaubt sie heute zu finden, indem man den Staat im Nationalen begründet sein läßt. Das unter uns mit elementarerer Stärke und Leidenschaft erwachende Staatsbewußtsein ist fast ausschließlich national bestimmt. Das hat seine guten Gründe und sein gutes Recht. Diese Nationalisierung des Staates geschieht, wie gewöhnlich, in der Reaktion auf seine Vergesellschaftung und die mit ihr verbundene Internationalisierung. Es meldet sich in ihr das geschichtlich-traditionsmäßige Element des Staatslebens. Das Nationale ist der politischen Hörigkeit insofern verwandt, als es den Menschen in seinem geschichtlich-natürlichen Gewordenem und in einer bestimmten, nicht ohne weiteres zu ändernden Prägung meint. Als der in einer geprägten Weise geschichtlich-natürlich Gewordene ist der Mensch nicht schlechtweg seiner mächtig. Insofern er national bestimmt und geprägt ist, kann er nicht ohne weiteres über sich verfügen, sondern es ist bereits über ihn verfügt. Denn erstens hat er nicht als Einzelner, sondern mit anderen zusammen diesen bestimmten nationalen Charakter. Durch seine Nationalität ist er mit ihnen verbunden. Mit ihnen zusammen macht er diese bestimmte Nation aus. Man kann sich nicht willkürlich auswählen, zu welcher Nation man gehören will. Man gehört durch die Geburt zu ihr und wächst durch Geschichte und Schicksal immer tiefer in sie hinein. Und zweitens ist die Nation, von der man ein Glied ist und durch die man seine bestimmte Prägung empfängt, selbst in ihrem Charakter schon immer durch eine längere oder kürzere Geschichte bestimmt.

Ich brauche kein Wort darüber zu verlieren, wie bedeutsam das Nationale für den Staat ist. Es handelt sich dabei ja um nichts

Geringeres als um das geistig-sittliche Leben eines Volkes, um das, was wir Sitte und Konvention genannt haben. Es gibt das immer nur als nationale Sitte, das heißt, immer nur in der lebendigen Geschichte und als die lebendige Geschichte eines Volkes. Und man braucht sich nur daran zu erinnern, daß es in der Sitte und Konvention um die Ehre geht, um zu sehen, daß der Lebensnerv des Nationalen die Ehre ist. Und da es bei der Ehre um die Existenz des Menschen geht, so betrifft das Nationale allerdings die Existenz des Volkes. Nur wo das gesehen wird, begreift man das Nationale in seiner ganzen Bedeutung. Nur dann wird auch der enge Zusammenhang zwischen dem Nationalen und dem Staat deutlich.

Aber gerade wegen dieser großen, entscheidenden Bedeutung, die das Nationale für den Staat hat, kommt alles darauf an, wie das Verhältnis zwischen dem Staat und dem Nationalen verstanden wird. Ob man den Staat vom Nationalen oder das Nationale vom Staat aus versteht. Ob man den Staat im Nationalen begründet sein läßt und er sein Recht von daher erhält, daß er dem Nationalen dient. Oder ob umgekehrt das Nationale seinen die Existenz treffenden Sinn erst vom Staat bekommt.

Faßt man das Verhältnis so, daß man den Staat im Nationalen begründet sein läßt, dann behält der Staat nur noch eine geliebene Hoheit. Nämlich die, die er daher hat, daß er dem Nationalen dient, daß das Nationale sein höchster Zweck ist. Das aber kann der Staat nicht ertragen, ohne schwersten Schaden zu leiden. Der Staat hat seine eigene, ganz und gar nicht abgeleitete Hoheit oder er hört auf, Staat zu sein. Und das Nationale verdirbt ebenso, wenn es dem Staat übergeordnet wird. Es wird aus dem lebendigen Konkretum, nämlich aus der lebendigen, die Ehre schützenden und nährenden Sitte eines Volkes ein totes Abstraktum, eine mehr oder weniger willkürlich erdachte Idee von der Eigenart eines Volkes.

Es ist nicht zufällig, daß man die Nationalisierung des Staates erst, um wieder ein Wort Jakob Burckhardts¹ zu gebrauchen, seit der „Zeit des großen optimistischen Willens“ kennt. Erst seitdem die schlechtweg „optimistische“ Auffassung vom Menschen sich durchgesetzt hat, seitdem man den Menschen nur noch als schlechthin autonomes und seiner selbst mächtiges Wesen verstehen kann und eben damit die Erkenntnis des Bösen, die das eigentliche ethische Phänomen ist, verloren hat und von der die menschliche Existenz bedrohen-

¹ Jakob-Burckhardt-Gesamtausgabe, 7. Band. Berlin u. Leipzig 1929, S. 481.

den Macht des Bösen nichts mehr weiß, erst seitdem ist diese Nationalisierung des Staates möglich. Die nationalistische Auffassung des Staates stammt aus derselben Theorie, die das Individuum dem Staate gegenüber souverän sein läßt: aus der Französischen Revolution. Mit jener Erkenntnis hat man auch die Möglichkeit der echten Begründung des Staates und seiner Hoheit verloren und muß sie, wenn man den Staat nicht kurzerhand Gesellschaft sein lassen will, auf andere Weise suchen. Und da ist, wie ich schon sagte, die nationalistische Auffassung noch die, die dem Wesen des Staates am ehesten gerecht wird. Aber man darf doch nicht übersehen, daß mit dem nationalistischen Verständnis des Staates eine Auffassung des Menschen verbunden ist, die die Hoheit des Staates antastet. Wenn das Nationale es wäre, das den Staat begründet und zu dessen Dienst und Erhaltung der Staat da ist, dann bedürfte es gar nicht mehr einer Staatshoheit im eigentlichen Sinn, die jene dämonische Macht des Bösen bannt und so dem Menschen die Existenz ermöglicht. Denn dann hätte der Mensch seine Existenz aus dem Nationalen als seinem höchsten Wert. Und das ist ja in der Tat die Auffassung des Nationalismus. Von daher leiten die Nationalisten das Recht ab, sich der Staatsgewalt zu bemächtigen und sie zur Durchsetzung ihrer Ideen und Ziele zu benutzen. Das kann man aber nur, wenn man dem Nationalen, in dem man den Staat begründet sein läßt und das also dem Staat übergeordnet wird, höchste religiöse Dignität zuspricht. Das muß man tun, ob man will oder nicht, wenn denn der Staat, der dem Nationalen dienen soll, eben um diesen Dienst erfüllen zu können, Leben und Eigentum zu fordern das Recht hat. Forderungen solcher Art können nur von einer Instanz erhoben werden, die der Existenz des Menschen mächtig ist. Und zwar entweder in dem politischen Sinn, in dem, wie wir gesehen haben, der Staat es ist. Oder aber in einem viel umfassenderen, nicht nur die politische, irdische, sondern auch die religiöse, ewige Existenz des Menschen betreffenden Sinn, so nämlich wie Gott des Lebens der Menschen mächtig ist. Und so drängt denn ganz natürlicherweise das Nationale, das dem Staate übergeordnet wird und aus dem er gerechtfertigt werden soll, an die Stelle Gottes. Es wird vergöttlicht und muß vergöttlicht werden.

So wird aber der Staat, eben indem man ihm die allerhöchste Macht und Bedeutung geben will, zum Diener einer ihm fremden Sache. Es werden dem Staat priesterliche Funktionen zugemutet, und

er gerät damit unter ein fremdes Gesetz, bei dem seine Hoheit genau so leidet, wie wenn z.B. das Papsttum des Mittelalters die Herrschaft über die deutschen Kaiser beanspruchte. Es ist für die Souveränität des Staates ganz gleich, ob das Religiöse sich seiner von außen oder von innen her bemächtigt, ob der Priester König zu sein beansprucht oder der König Priester sein will. Seine souveräne Staatlichkeit wird auf jeden Fall geschädigt. Was im Fall des Nationalismus, so wie er heute bei uns in Deutschland um sich gegriffen hat, erstrebt wird, das ist, ob man es weiß und will oder nicht, Cäsaropapismus, der freilich geistig das trostlose Format hat, das den geistigen Ansprüchen dieser Zeit entspricht. Aber darum ist es leider politisch von nicht geringerem Verhängnis.

Der Staat bekommt seinen Sinn und seine Begründung von daher, daß er jene die menschliche Existenz in ihrem Selbstsein bedrohende Macht des Bösen bannt. Nur wo man um das Bösesein des Menschen weiß, kann man in echter Weise um den Staat wissen. Gerade weil aber die Staatlichkeit diese Erkenntnis des Böseseins in sich trägt, hat sie auch immer die Tendenz, diese Erkenntnis zu verdecken. Und eben das ist die Tendenz des Staates zum Religiösen.

Religion, das ist der Versuch des Menschen, jene ihn in seiner Existenz bedrohende dämonische Macht, vor der er, wenn er ihrer im Erwachen des eigentlichen ethischen Phänomens gewahr wird, der schuldhaften Nichtigkeit verfällt, in ein Götterbild zu verwandeln, vor dem er existieren kann. Auch die Götter, die religiösen Mächte, haben für den Menschen durchaus bedrohenden Charakter. Aber doch nicht von ferne in dem Maß wie jene Macht, der sich der Mensch in der Erkenntnis seiner Schuld hörig weiß. Jener Macht ist der Mensch, wie wir gesehen haben, schlechthin verfallen. Mit den Göttern dagegen gibt es so etwas wie einen Vertrag. Man kann sie sich in einem höheren oder geringeren Maß verpflichten, indem man ihnen die schuldige Verehrung darbringt. Man kann sie bestimmen und sich gnädig machen, wenn man sich ihnen in der vorgeschriebenen rituellen Weise des Opfers und Gebets nähert. Aber um zu verstehen, worum es in den Religionen geht, muß man sich vor Augen halten, daß die Götter in allen Religionen von einem unheimlichen Dunkel und Schauer umgeben sind. Sie sind in irgendeinem Grade immer durchaus überweltliche und darum im eigentlichen Sinne des Wortes ungeheure Gewalten, denen zu nahen auf jeden Fall bedrohlich ist. Und wer

sich ihnen auf andere als die vorgeschriebene Weise des Kultus, des Gesetzes ihrer Heiligkeit naht, geht unfehlbar zugrunde. Wenn man sich dies vor Augen hält, versteht man, wie jenes tiefe, den ganzen Menschen von Grund auf erschütternde Wissen um seine Schuld den Religionen in irgendeiner Weise zugrunde liegt und die Religionen eine Flucht vor jener dem Menschen schlechthin übermächtigen und ihn vernichtenden Macht sind¹.

Das Wissen um den Staat ist nicht ohne das Wissen um das eigene Böse-sein des Menschen, und diesem Wissen liegt die Erkenntnis jener Macht zugrunde, der der Mensch schlechthin hörig ist. Die Tendenz des Staates zur Religion ist der Versuch, diese Erkenntnis sozusagen abzublenden, sie erträglich zu machen, indem diese Macht so verwandelt wird, daß der Mensch ihr zwar noch hörig ist, daß er sie aber zugleich, und zwar auf die Weise, die die Religion bedeutet, in seine Gewalt bekommt.

Nun ist von diesem Versuch zu sagen, daß er ohne den Staat zu zerstören möglich gewesen ist vor Jesus Christus. Seit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist er nicht mehr möglich, ohne daß der Staat dadurch zerstört wird. Und zwar darum, weil in dem abendländischen Kulturzusammenhang, in dem die christliche Verkündigung wirksam geworden ist, auch die noch etwa vorhandenen oder neu aufkommenden Religionen anders werden und sind als in einem solchen Kulturzusammenhang, der von der christlichen Verkündigung nicht berührt ist. Die christliche Verkündigung wirkt dort, wo sie gehört wird, nicht nur auf diejenigen, in denen sie den Glauben weckt, sondern sie wirkt auch, freilich in einem anderen Sinn, auf die, die sie, wenn ich so sagen darf, profan verstehen. Die christliche Verkündigung löst den, der im Glauben der „doulos“, der Knecht Jesu Christi geworden ist, aus dem Schuldzusammenhang, in dem er der schuldhaften Nichtigkeit verfallen ist, und macht ihn frei, so daß er statt in der Knechtschaft der Furcht, in der Freiheit der Vergebung Gott und dem Nächsten gehören kann. So herrscht, wo dem Evangelium Jesu Christi geglaubt wird, auch Freiheit in der politischen Hörigkeit. Das bedeutet nicht Freiheit von der Hörigkeit, sondern zu und in ihr. Es ist, weil es die Freiheit zu dem gnädigen Gott ist, der dem bösen Menschen gut ist, auch die Freiheit zu dem Gott, der

¹ Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Krisis der Religion“ in der „Zeitwende“ 1931, Heft 1.

ihn tötet, indem er ihn lebendig macht; es ist das freie, standhaltende Wissen um das richtende „Du sollst“. Diese Botschaft von der christlichen Freiheit bekommt aber einen völlig anderen Sinn, wenn sie nicht aus der sie erst stiftenden Herrschaft Jesu Christi über die Menschen und aus der Hörigkeit der Menschen gegen den Herrn Jesus Christus, das heißt, wenn sie nicht aus dem von ihr geweckten Glauben verstanden wird. Dann verschwindet mit dem Wissen um die Herrschaft Jesu Christi auch das Wissen um die schuldhafte Nichtigkeit, der der Mensch wegen seiner Sünde verfallen ist¹. Dann wird aus Jesus Christus der Verkünder und das Vorbild einer hohen Moral und aus der Freiheit von Schuld und Sünde wird die autonome Freiheit des sittlichen, angeblich seiner selbst mächtigen Menschen. Und aus dem Evangelium von der Gotteskindschaft des Sünders, der im Vertrauen auf den Gott, der ihm, dem bösen Menschen gut ist, in Freiheit er selbst sein kann, wird die „europäische Idee der Persönlichkeit, ihres ewigen göttlichen Rechtes“². Diese Idee stammt gewiß nicht nur aus dem Christentum, sondern ebenso aus dem Griechentum. Aber die Antike kennt noch nicht den schlechtweg autonomen, seiner selbst mächtigen Menschen. Der antike Mensch bleibt immer der von ungeheuren Mächten, die über ihm sind, Gebundene. Der griechische Mensch kennt nicht „die Aufspaltung der Subjektivität, wie sie durchs Gewissen bezeichnet ist“³. Darum faßt sich auch der Grieche der klassischen Zeit nicht in seinem Verhältnis zu sich selbst auf⁴. Aber für die „europäische Idee der Persönlichkeit“ ist gerade das Verhältnis des Menschen zu sich selbst das Entscheidende. Nach ihr hat der Mensch als Persönlichkeit, als einer, der an und für sich ist, ein ewiges göttliches Recht. Das heißt, er hat ein Recht auf sich selbst. Und göttlich ist dieses Recht nicht, weil ein Gott, der über ihm wäre, es ihm verliehen hätte, sondern weil er es aus seinem eigenen göttlichen Wesen hat, das eben darin göttlich ist, daß er ein Recht auf sich selbst hat, daß er sich selbst gehört. Das gibt es erst unter der Einwirkung des christlichen Glaubens.

¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden meinen demnächst in „Zwischen den Zeiten“ erscheinenden Aufsatz „Die Problemlage der theologischen Wissenschaft“.

² Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, S. 77.

³ Friedrich Zucker, *Syneidesis-Gewissen*. Jenaer akademische Reden, Heft 6. Jena 1928, S. 26.

⁴ Julius Stenzel, *Die Antike* IV, 45. Zitiert nach Friedrich Zucker, a. a. O.

Denn erst durch ihn kommt der Mensch zu sich selbst; erst durch ihn kann er in Freiheit er selbst sein. Freilich fehlen dieser „europäischen Persönlichkeitsidee“ ganz die dunklen Hintergründe, auf denen sich das Leben des antiken Menschen abspielte, und es fehlt ihr erst recht das Wissen um das Verfallen- und Verdammtsein und die Erlösung, des Menschen, ohne die der christliche Glaube aufhört zu sein, was er ist. Nimmt man ihm das Wissen darum – man nimmt ihm dann seinen „Gegenstand“, nämlich die Offenbarung Gottes in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus Jesus –, dann bleibt von ihm nichts übrig als die personalistische Weltanschauung des nachchristlichen Abendlandes, die es zwar nicht gibt ohne den christlichen Glauben, die aber selbst alles andere als der christliche Glaube ist. Sie ist allerdings je und je dafür gehalten worden und wird heutigentags fast ausschließlich dafür gehalten. Wo diese personalistische Weltanschauung herrscht, da ist keine andere Religiosität möglich als die, die im Menschen selbst, und zwar eben in seinem Vermögen, Persönlichkeit, auf sich selbst bezogen zu sein, das Göttliche sieht.

Drängt nun der Staat zur Religion, sucht man seine Begründung, weil man sie in dem harten Wissen um das Bösesein des Menschen, das man verloren hat, nicht finden kann, im Göttlichen, so gibt es eben immer nur die Autonomie des angeblich seiner selbst mächtigen Menschen, in der man den Staat begründen muß. Das aber ist nicht möglich. Daraus wird nie und nimmer Staat. Auch dann nicht, wenn es der national bestimmte, vielmehr der entsprechend seiner nationalen Idee sich selbst bestimmende und autonome Mensch ist, der den Staat begründen soll. Die Autonomie des Menschen – das kann faktisch immer nur die Autonomie des Individuums sein – und die Souveränität des Staates schließen einander rundweg aus. Und wenn man dann vom Ganzen der Nation redet, wenn man den Universalismus gegen den Individualismus ausspielt, so führt das nicht einen Schritt weiter. Denn das Ganze ist nie an und für sich da, sondern es muß vom Einzelnen repräsentiert werden, der auch dann ein Einzelner bleibt, wenn er – wie Moeller van den Bruck das in der verschwollenen Sprache ausdrückt, die man dann bezeichnenderweise reden muß und die heute anscheinend von manchen für ein Zeichen konservativen Denkens gehalten wird – „in der Nation sein Ich als Gemeinschaft wiederfindet“¹.

¹ Das Dritte Reich, 5. Aufl. Hamburg, S. 193.

Ich habe früher (im 2. Kapitel) gezeigt, daß der christliche Glaube das eigentliche ethische Phänomen in seiner Eigentlichkeit und eben damit das uneigentliche ethische Phänomen wie in seiner ethischen Uneigentlichkeit so in seiner politischen Eigentlichkeit erhält. Politische Eigentlichkeit, damit will ich auf das eigene Recht und die eigene Gültigkeit hinweisen, die diejenigen Ordnungen haben, die um des Bösen willen nötig sind, nicht damit der Mensch selbst gut und so aus der Gewalt des Bösen erlöst werde, sondern damit das Böse, wie es die innere, die eigentliche Hörigkeit der Menschen zerstört, nicht auch die äußere, die politische Hörigkeit vernichtet. Als den Inbegriff dieser Ordnungen haben wir den Staat bezeichnet. Seine eigentümliche Hoheit, deren Zeichen von jeher das Schwert ist, erweist sich darin, daß er die den Menschen in seiner Existenz bedrohende Macht des Bösen eben durch das Schwert, durch seine Macht über Leben und Eigentum bannt, und er so dem Menschen die politische Existenz gibt und schützt. Seine Hoheit ist in seinem, eben im politischen Bereich souverän, und sie bedarf keiner Rechtfertigung anderswoher. Jeder Versuch einer solchen Rechtfertigung zerstört die Staatshoheit. Es ist aber mehr als verständlich, daß dieser Versuch immer und immer gemacht wird. Denn um die sich selbst rechtfertigende Hoheit des Staates wissen, heißt in der Tat „die Furchtbarkeit der Welt menschlichen Handelns in der Staatswirklichkeit als erbarmungslose Unerbittlichkeit erscheinen sehen“¹. Und eine Zeit, zu deren Charakteristika ein phantastischer Optimismus auf fast allen Lebensgebieten gehört, wird diesen Anblick schwer ertragen können. Aber sie wird lernen müssen, ihn zu ertragen, wenn sie nicht völlig verkommen will. Der Traum des Wohlfahrtsstaates wird bald ausgeträumt sein, und den Ausweg in eine religiöse Glorifizierung des Staates gibt es heute aus den eben dargelegten Gründen nicht mehr – es sei denn um den Preis, daß man den Staat weiter zerstört –. Uns bleibt, wenn wir wieder zum Staat kommen wollen, nur der eine Weg, daß der Staat seine ihm eigentümliche Hoheit erhält, und daß wir sie wieder erkennen. Und das heißt, daß wir den Staat wieder aus dem radikalen Verfallenem des Menschen an die Macht des Bösen verstehen. Das ist nur möglich, wenn die Erkenntnis dieses Verfallenseins offen gehalten wird.

¹ Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin und Leipzig 1931, S. 76.

Geschieht das im christlichen Glauben – wir haben gezeigt, daß und wie es durch ihn geschieht –, dann heißt das, daß der Staat, um Staat sein und bleiben zu können, der Kirche bedarf. Das ist nicht so gemeint – ich brauche es wohl kaum noch zu sagen –, als ob die Kirche den Staat begründen könnte oder als ob sie irgendwie Gewalt über ihn haben sollte. Die Hoheit des Staates bedarf keiner Sanktionierung durch die Kirche. Sie ist in ihr selbst sanktioniert. Aber damit ihr Sanktum sichtbar und erkannt wird, ihre die Macht des Bösen bannende Gewalt, dazu bedarf sie allerdings der Kirche. Denn es ist nur da sichtbar, wo die Erkenntnis des Bösen offen bleibt. Und diese Erkenntnis wird durch die Kirche offen gehalten, wenn anders die Kirche den Glauben verkündigt und weckt. Das wiederum kann freilich nur eine Kirche, die ihre Hoheit auch nicht anderswoher, sondern aus ihr selbst hat, nämlich von daher, daß sie Dienerin und Verkünderin dessen ist, der Sünde und Tod überwunden hat und dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, den Gott „gesetzt hat zu Seiner Rechten im Himmel über alle Fürstentümer, Gewalten, 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 über alles, welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllet“ (Ephes. 1, 20-23).

Die Kirche bannt nicht nur die Macht des Bösen wie der Staat, sondern sie verkündet den endgültigen Sieg über diese Macht. Darum können die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen, und es sind ihr des Himmelreichs Schlüssel gegeben (Matth. 16, 18-19). Aber die Kirche hat auch nur dann Hoheit, sie hat nur dann Schlüsselgewalt, wenn sie in ihrer Verkündigung von der Erlösung der Welt durch das Sterben und Auferstehen Jesu Christi auch die Verlorenheit der Welt, das radikale Verfallensein des Menschen an die Macht des Bösen offenbar werden läßt, und wenn sie mit ihrer Verkündigung den überwindet, der das Geheimnis der Bosheit aufhält und dem Jesus Christus in seiner Wiederkunft am Jüngsten Tage ein Ende machen wird (2. Thess. 2, 7f.). Hat Christus „die Fürstentümer und Gewaltigen ausgezogen und sie schaugetragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst“ (Kol. 2, 13), so ist die Kirche nur dann und nur dadurch sein Leib, daß sie bestehen kann gegen die listigen Anläufe des Teufels und daß sie weiß, sie hat nicht

nur mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herrn der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel (Ephes. 6, 11f.).

Hütet der Staat den Menschen in seiner bürgerlichen Existenz vor der vernichtenden Macht des Bösen als den selbst, der er in einem „Man“ ist, schützt er ihm seine irdischen Güter (dazu gehört nicht nur die tägliche Nahrung und die äußere Sicherheit, sondern auch, um das Höchste zu nennen, die Ehre als das Fundament seiner bürgerlich-sittlichen Existenz), so hütet die Kirche den Menschen vor dem Bösen in der Existenz, die er vor Gott hat, und schützt ihm sein ewiges Heil, indem sie ihn „bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben“. Wo die Kirche das nicht mehr tut, wo sie sich des Evangeliums berauben läßt „durch die Philosophie und lose Verführungen nach der Menschen Lehre und der Welt Satzungen“ (Kol. 2, 8) – wir haben zu zeigen versucht, wie das heute geschieht, vergleiche das 3. Kapitel –, und wo ihre Predigt dann notwendigerweise den höllischen und himmlischen Ernst verliert und im besten Fall den zweifelhaften Ernst moralischer Ermahnungen erhält und wo ihre eigene Hoheit verschwindet, da muß sie dann freilich suchen, Macht über den Staat und durch ihn Macht über die Menschen zu gewinnen.

Ebenso wie der Staat seine Hoheit verliert und wie er aufhört Staat zu sein, wenn sie anderswo als darin begründet wird, daß er die Macht des Bösen politisch bannt, ebenso verliert die Kirche ihre Hoheit und hört sie auf, Kirche zu sein, wenn sie sie anderswo sucht als darin, daß sie durch die Verkündigung des Evangeliums im Glauben an ihren himmlischen Herrn die Macht der Sünde bricht. (Daß Sünde nicht moralische Unvollkommenheit ist, braucht wohl nach den bisherigen Ausführungen nicht mehr ausdrücklich gesagt zu werden. Sie ist das Böse-sein, die schuldhaftige Nichtigkeit meiner selbst, die mir im Vernehmen des „Du sollst“ offenbar wird. Und die Macht der Sünde ist eben die Macht, die mich in dieser schuldhaften Nichtigkeit meiner selbst festhält.)

Diese Macht ist nicht durch moralische Leistung und Ermahnung zu brechen, und sei es die allerhöchste. Im Gegenteil, dadurch wird sie befestigt. „Denn die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch“ (Gal. 3, 10). Sie kann gar nicht durch Menschen gebrochen werden, sie braucht es auch gar nicht. Denn sie ist bereits

gebrochen durch den, der gekommen ist, „daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste, daß wir die Kindschaft empfangen“ (Gal. 4, 5). Und sie ist gebrochen dadurch, das Jesus Christus sie offenbar gemacht hat als die, die sie ist, nämlich als die, die aus der Lüge und aus dem Raub ihre Existenz hat. Der Teufel, der „Fürst dieser Welt“ (Joh. 16, 11), heißt im Johannesevangelium bezeichnend der „Vater der Lüge“, der „wenn er die Lüge redet, aus seinem Eigenen“, aus seinem Wesen redet (Joh. 8, 44). Darum verliert er die Macht und wird als Fürst gestürzt, wenn er offenbar gemacht wird¹. Das aber ist allein möglich durch Jesus Christus, der der Welt zum Gericht gesetzt ist, das heißt aber zur Offenbarungmachung ihrer Verlorenheit und eben damit aber auch zu ihrem Heil, wenn sie ihn aufnimmt. Die Kirche bezeugt – das ist ihre Aufgabe und darin hat sie ihre Hoheit – diese Offenbarmachung, indem sie Jesus Christus den „Seligen und allein Gewaltigen, den König aller Könige und Herrn aller Herren“ (1. Tim. 1, 15) verkündigt. Sie bezeugt sie gegen alle Versuche der Welt und des Fürsten der Welt, sie wieder zu verdunkeln. Sie vermag es, denn sie kann, wenn anders sie Kirche ist und nicht nur eine moralische Anstalt, die Geister prüfen, ob sie von Gott sind (1. Joh. 4, 1), und sie „zerstört die Anschläge und alle Höhe, die sich erhebt wider die Erkenntnis Gottes und nimmt gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi“ (2. Kor. 10, 5). Indem sie das aber tut, erfüllt sie und hilft sie erfüllen die Forderung des „Du sollst“, die ethische Urforderung, ohne deren Erfüllung alles menschliche Sein und Tun in der Unwahrheit und in der Macht des Bösen bleibt, und die nichts anderes will, als daß der Mensch der Wahrheit seiner selbst standhält, die ihm im Vernehmen des „Du sollst“ enthüllt wird.

Bringt die Kirche diese Wahrheit ans Licht oder, richtiger, hält sie sie durch ihr Zeugnis im Licht, dann hält sie auch die Erkenntnis des Bösen offen, die der Staat mit seinem Recht und seiner Gewalt bannt, und dann schützt sie die Hoheit des Staates.

¹ Vgl. hierzu den Abschnitt „Die Schuld“.

Inhalt

Einleitung	1
1. Kapitel: Das ethische Phänomen	5
1. Der zweifache Sinn der ethischen Forderung	7
2. Mein Selbst und ich selbst	13
3. Die Geschichtlichkeit des Ethischen	22
4. Der Wahrheitsanspruch der ethischen Forderung	35
5. Die Schuld	40
6. Die Macht der Nichtigkeit	48
7. Die ethische Grunderkenntnis und der Staat	57
2. Kapitel: Der christliche Glaube und das Ethische	65
1. Gott und das Gute	67
2. Das Gesetz	71
3. Gott macht lebendig, indem er tötet.	76
4. Das Sterben des Alten Menschen.	81
5. Das Leben des Neuen Menschen	90
6. Das Gute Gottes und die Schöpfung	96
7. Die Schöpfung und der Staat	108
8. Individualistische und politische Ethik	115
3. Kapitel: Das ethische Grundproblem der Gegenwart	155
1. Die soziale Forderung	135
2. Sozial oder politisch; Gesellschaft oder Staat?	147
3. Der marxistische Sozialismus und der Staat	152
4. Der bürgerliche Sozialismus und der Staat	158
Intermezzo	166
4. Kapitel: Der Staat	171
1. Das politische Sein des Menschen	173
2. Das Problem der Gemeinschaft	177
3. Die Freiheit	182
4. Der Staat und die Freiheit	194
5. Der Staat und die Ehre	198
Staat und Kirche	208

Friedrich Gogarten

Die Schuld der Kirche gegen die Welt

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1928

Vorwort

Dieser Schrift liegt – in erweiterter Gestalt – ein Vortrag zugrunde, den ich auf der diesjährigen „Augustkonferenz“ der Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen innerhalb der preussischen Landeskirche gehalten habe. Ich glaubte mich der dringenden Bitte, ihn in Broschürenform zu veröffentlichen und ihn damit einem weiteren Kreis zugänglich zu machen, nicht versagen zu dürfen. Denn die offiziellen Kirchen treiben heute gegenüber der allerdings über alle Maßen schweren, aber eben auch wegen der Existenz der Kirche – als Kirche nämlich; als humanitäre Anstalt jeder Art wird sie auch ohne das wohl weiter existieren können – ebenso notwendigen Aufgabe der Klärung der elementarsten Glaubensfragen eine Vogelstraußpolitik. Sie stecken den Kopf in den Sand sogenannter Sozialethik, evangelischer Kulturprogramme, der Stockholmer und – leider muß man auch das sagen – Lausanner Konferenzberatungen, der immer breiter ausgeführten Organisation der Inneren Mission und verwandter Unternehmungen. Diese Vogelstraußpolitik der offiziellen Kirchen auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Tatsache, daß doch gewisse, besonders auf der politischen und kirchlichen Rechten stehende Kreise sich wohl instinktiv zu dem, was die offizielle Kirche tut, im stärksten Widerspruch fühlen, aber sehr schwer zur klaren Erkenntnis dessen gelangen können, was sie eigentlich widersprechen läßt – dieses beides zwingt einen nachgerade, jede Gelegenheit, die einem geboten wird, zu ergreifen, um zu dem aufzurufen, was heute geflissentlich gemieden wird, nämlich dazu, daß in der Kirche endlich die theologischen Fragen unter Hintansetzung von allem anderen so ernst genommen werden, wie sie um der Kirche und der Welt willen, für die Gott der Kirche sein Evangelium anvertraut hat, genommen werden müssen.

Dorndorf, Saale, den 15. November 1928

Immer stärker wird in unseren Tagen das Interesse der Kirche und der Christenheit auf die großen sogenannten sozialen Fragen und Nöte gerichtet, die sich in der heutigen Welt auf die mannigfaltigste Weise erheben. Es wird auch immer deutlicher, daß sich da die eigentliche Not offenbart, an der die Welt heute leidet und wo ihr Hilfe gebracht werden muß. Und man meint, ob die Kirche noch etwas tauge und ob ihr Glaube wirklich eine lebendige Kraft sei, das müsse sich darin zeigen, ob sie der Welt heute in diesen ihren ganz konkreten Nöten zu helfen vermöge. Man wird dem nur zustimmen können. Und man wird um der Kirche und um der Welt willen auf das dringlichste wünschen, daß die Kirche die Verantwortung, die in dieser Beziehung auf ihr liegt, immer stärker empfinde. Um der Welt willen, damit ihr aus ihrer Not geholfen werde, und um der Kirche willen, weil sie nur dann imstande ist, das zu sagen, was ihr zu sagen aufgegeben ist, wenn sie die Not der Welt ganz auf sich nimmt, und es ihr dadurch möglich wird, die besondere Verantwortung auf sich zu nehmen, die gerade ihr aus dieser besonderen Not der Welt erwächst. Freilich, gerade wenn man das auf das dringlichste wünscht, wird man ebenso dringlich wünschen, daß die Kirche mit der allergrößten Besonnenheit an diese Aufgabe herangehe. Wenn irgend wem, dann gilt doch wohl ihr, der Verkündigerin des Evangeliums, die Mahnung dieses selben Evangeliums, daß nämlich der, der einen Turm bauen will, zuvor sitze und die Kosten überschlage, ob er's habe, hinauszuführen, auf daß nicht, wo er den Grund gelegt hat und kann's nicht hinausführen, alle, die es sehen, fangen an sein zu spotten. Das heißt, auf die Kirche angewandt, ob sie die Kosten, die wahrhaftig nicht gering sein werden, aus dem Evangelium, also aus ihrem Glauben, wird bestreiten können. Eine andere Möglichkeit, sich die Kosten zu verschaffen für das, was in diesem, ihre Aufgabe ist, hat die Kirche nicht. Nun ist das keine „erbauliche“ Angelegenheit, bei der darum auch mit „erbaulicher“ Zustimmung, die natürlich ohne weiteres zu haben wäre, nichts getan ist, sondern es handelt sich dabei um eine wichtige theo- [7 | 8] logische Frage, die immer, aber unter den heutigen geistigen Verhältnissen in der Kirche und Theologie ganz besonders schwer zu beantworten ist und an der nicht mehr und nicht weniger hängt als dies, ob die Kirche wirklich Kirche ist oder nicht, ob sie, heißt das, wirklich das Evangelium verkündigt und das ganz allein das Heil der Welt sein läßt oder nicht.

Heute, wo sich vor aller Augen ein ungeheurer Zusammenbruch der geistigsittlichen Kultur vollzieht und wo für alle einigermaßen ernsthaften Menschen immer deutlicher sichtbar wird, was für Folgen dieser Zusammenbruch haben muß, wenn ihm nicht beizeiten entgegengearbeitet wird, und wo darum auf ein

verhältnismäßig breites Verständnis für diese kulturellen Fragen gerechnet werden kann, heute liegt für den, der die Bedeutung der Kirche für diese Fragen hervorheben und die Kirche selbst für diese Fragen mobilisieren will, freilich nichts näher, als daß er die von der Kultur und ihren inneren Notwendigkeiten aus verstehen sucht. Auf Gehör kann heute jeder rechnen, der die Kirche, ihr Wesen und ihre Aufgabe, aus dem Wesen und den Aufgaben der Kultur verstehen lehrt, oder der zu zeigen vermag, wie die Kirche ein integrierender Bestandteil einer einigermaßen ernst verstandenen Kultur sei – wobei natürlich auch die sogenannte „Transzendenz“, die die Kraft der „Immanenz“ sei, nicht fehlen darf –. Und zwar findet er Gehör nicht nur bei den Leuten, deren ausschließliche Sorge die Kultur ist und denen die Kirche nur ein Mittel zur Kultur ist, sondern auch bei den zuerst an der Kirche Interessierten¹. [8 | 9]

Es ist allerdings sehr die Frage, ob die so, nämlich von der Kultur her verstandene Kirche, die ja selbst Funktion der Kultur ist, bereit sein kann, die Kosten für den Turm, den sie plant, allein aus dem Evangelium zu nehmen. Diese Kirche wird sich allerdings hüten müssen, zuvor zu sitzen und die Kosten zu überschlagen, ob sie's habe hinauszuführen. Denn woher soll sie die Kosten nehmen, es sei denn aus der Kultur, deren Funktion oder sogenannte Seele sie ist? Diese Kultur aber ist zugestandenermaßen krank. Wie soll eine kranke Kultur sich selbst gesund machen? Man sieht, wenn man die Kirche von der Kultur her versteht, dann ist es nicht gut, allzuviel zu überlegen. Und die aus einem solchen Verständnis der Kirche gewonnene Freude zur Erfüllung der Kulturaufgaben der Kirche und das daraus erwachsende kirchliche Selbstbewußtsein hat allen Grund, vor der „Problemsucht“ der sogenannten neuesten Theologie zu warnen, weil durch sie alle Tatkraft gelähmt und aller Glaube in

¹ Es erklärt sich von daher auch die weite Verbreitung des Buches „Das Jahrhundert der Kirche“ von Otto Dibelius. Die freudige Zustimmung, die dieses Buch in den Kreisen der Kirche gefunden hat – offenbar, weil es diese Kreise in ihrem „kirchlichen“ Selbstbewußtsein stärkte, wozu es ja auch geschrieben wurde –, sollte ein Alarmzeichen sein. Aber nicht einmal der Titel, der für das Buch gewählt wurde und der so verätherisch ist, wie nur je ein Titel gewesen ist, hat die Leute aufmerken lassen. Versteht man die Kirche von der Kultur her und könnte man sie zu Recht so verstehen, dann dürfte man, wenigstens grundsätzlich, von einem Jahrhundert der Kirche reden und es wäre nicht anstößig. Aber kann und darf man die Kirche nur von ihr selbst her, und d. h. von dem her verstehen, der ihr Herr ist und ohne den sie nicht mehr Kirche ist, dann proklamiert man, indem man das Jahrhundert der Kirche proklamiert, das Jahrhundert Jesu Christi. Darf man so reden von dem, der der Herr der Ewigkeit ist? Und weckt man durch solches Reden Zuversicht zu der Kirche, die die Kirche Jesu Christi ist?

Skepsis aufgelöst werde. In der Tat, diese Tatkraft soll und muß gelähmt und dieser „Glaube“ soll und muß in Skepsis aufgelöst werden, wenn anders die Kirche ihr Werk an der Welt verrichten soll. Und es kann gar nicht scharf genug gewarnt werden vor allem, was von Tatkraft und Glaube dieser Art der Kirche beigebracht werden soll. Hier darf es um der Kirche willen nur die allerschärfste Abwehr geben. Die Kirche wird sich heute selbst entscheiden müssen, ob sie die von der Kultur her verstandene Kirche, die selbst Funktion der Kultur ist, sein will oder ob sie die Kirche Jesu Christi sein will.

Wo man dagegen sicher ist, daß die Kirche, wenn sie ist, die Kirche Jesu Christi ist, da braucht man sich nicht zu fürchten vor dem Überschlagen der Kosten, ob man's auch habe hinauszuführen, als ob es selbstverständlich wäre, daß man die Kosten [9 | 10] hat. Im Gegenteil. Das ist in diesem Fall niemals selbstverständlich. Aber das andere ist einem dafür um so selbstverständlicher, daß nämlich alles, was die Kirche tun mag, umsonst und schlimmer als umsonst ist, wenn sie die Kosten anderswoher bestreiten will als von daher, von wo ihr, der Kirche, allein gegeben wird, was sie zu ihrem Werk nötig hat. Darum kann man hier nichts Wichtigem zu tun haben, als sich zu prüfen, ob man auch die Kosten für das, was getan werden soll, wirklich von dort her nimmt, wo sie allein zu finden find. Und das heißt, um es mit einem Worte zu sagen, ob der Glaube recht ist, den die Kirche verkündigt.

Die Frage ist also nicht – das sei mit allem Nachdruck gesagt –, ob die Kirche und mit ihr die Christenheit in der heutigen Situation etwas tun soll und ob die großen Nöte der Gegenwart sie etwas angehen. Sondern die Frage ist, was die Kirche tun soll und inwiefern diese Nöte sie etwas angehen. Ja die Frage ist, ob von der Kirche nicht sehr viel mehr verlangt wird, als die meinen, die heute von ihr eine sogenannte Sozialethik oder ein evangelisches Kulturprogramm wollen. Denn es ist die Frage, ob nicht heute von der Kirche in der furchtbaren Unerbittlichkeit des drohenden Zusammenbruchs aller und jeder Ordnung dieser Welt nicht mehr und nicht weniger als der Glaube verlangt wird, der allein der Welt ihre Ordnung, ihre göttliche Schöpfungsordnung zurückgeben kann. Und es ist weiter in diesem selben unerbittlichen Ernst die Frage, ob die Kirche heute diesen Glauben hat oder ob sie nicht einen falschen Glauben predigt. Hier geht es um mehr als um „evangelische Kulturprogramme“. Denn es geht um Gottes Schöpfungsordnung und um die Möglichkeit, sie zu erkennen. Und weil es darum geht, darum geht es um die schweren theologischen Fragen der Schöpfung und der Erlösung.

Man scheut heute, auch in der Kirche und besonders da, wo man von evangelischen Kulturprogrammen und derartigem redet, die theologischen Fragen. Zu einem Teil, weil diese Fragen, sobald sie wirklich als theologische gestellt werden und nicht als reli- [10 | 11] gionswissenschaftliche oder geschichtsphilosophische, für uns auf Grund aller unserer Denkvoraussetzungen unendlich schwer geworden sind. Und zum anderen Teil, weil immer, wo wirklich die theologischen Fragen lebendig werden, auch die Wahrheitsfrage in einer unheimlichen Unbedingtheit lebendig wird. Und es ist heute in der Kirche fast zu einer Selbstverständlichkeit, ja, beinahe zu so etwas wie einem Glaubenssatz geworden, daß die freie dogmatisch-theologische Meinung eines jeden unangetastet bleiben muß. Man nimmt darum heute auch von der theologischen Arbeit, soweit sie nicht rein historischer Art ist, meist nur noch in dem Sinne Notiz, daß man sich für die besondere Art, für die größere oder geringere Kunst, mit der diese oder jene theologische „Ansicht“ durchgeführt wird, interessiert. Und je „kirchlicher“ jemand ist, um so mehr betrachtet und betreibt man die Theologie als ein schönes, vielleicht die gedankliche Kraft und rednerische Schlagfertigkeit übendes Spiel. Und man hat vor nichts mehr Angst als davor, daß aus diesem Spiel Ernst werden könnte, daß also Theologie in dem Sinne getrieben würde, daß es in ihr um gar nichts anderes gehen kann als um den rechten Glauben. Diese Scheu vor der Theologie und vor dem harten Streit, der allerdings mit ihr sofort entbrennt, ist nun gerade kein Zeichen dafür, daß es der heutigen Kirche zuerst und vor allem anderen um den rechten Glauben geht. Denn ginge es ihr um ihn, dann wüßte sie auch, daß es niemals selbstverständlich ist, daß der rechte Glaube in ihr herrscht, sondern daß ihr der harte Streit um ihn für alle Zeit verordnet ist. Und deshalb wird man sich in der Kirche, soll sie wirklich ihr Teil Verantwortung an den großen Nöten der Gegenwart auf sich nehmen, daran gewöhnen müssen, den theologischen Kampf um den Glauben so ernst zu nehmen, wie er ist, der der Kampf ist zwischen Gott und dem Teufel, die um den Menschen ringen, wenn man die Theologie so ernst nimmt, wird sie der Kirche den Dienst tun können, ohne den die Kirche nie bestanden hat und nie bestehen kann und ohne den sie auch ihr Werk nicht tun kann, das sie jetzt und alle Zeit an der Welt zu tun hat. [11 | 12]

Was die Kirche und mit ihr die Christenheit heute der Welt zu leisten hat, das ist, daß sie der Welt wieder zu der Erkenntnis der großen Ordnungen verhelfen muß, in denen sie allein ihr Leben haben kann und die sie heute so gründlich verloren hat. Diese Erkenntnis kann es aber für die Christenheit auf keine andere Weise geben als aus dem Glauben an die Erlösung. Denn nur aus

ihm gibt es den Glauben an die Schöpfung und darum die Erkenntnis der großen Schöpfungsordnungen Gottes. Und das ist die große und schwere Frage, die der heutigen Theologie und mit ihr der Kirche und Christenheit in Beziehung auf die sogenannten sozialen Nöte der Gegenwart gestellt ist, daß sie den rechten Glauben an die Schöpfung wiederfinde. Heute meint man freilich weithin, der Glaube an die Schöpfung sei eine sehr einfache Sache. Den habe der Mensch, wenn er nur ein wenig ernsthaft nachdenke, sozusagen von Natur. Jeder besinnliche Anblick der Welt lehre den Menschen schon den Glauben an die Schöpfung. Von daher kommt auch jene für die Kirche so verhängnisvolle Verwechslung der sogenannten Kultur und ihrer etwaigen Gesetzmäßigkeiten mit der Schöpfung und ihren Ordnungen. Und außerdem hängt damit auf das engste zusammen die irrtümliche Auffassung vom Glauben an die Erlösung. Sowenig wie es eine rechte Erfassung des Erlösungsglaubens gibt anders als von dem rechten Schöpfungsglauben aus, ebensowenig gibt es ohne die Erlösung den rechten Glauben an die Schöpfung, das heißt ein wirkliches Erfassen der Welt und ihrer Ordnungen als Gottes Schöpfung. Und wenn die Christenheit, weil sie den rechten Erlösungsglauben verloren hat, keinen Glauben an die Schöpfung hat, so kann sie der Welt auch nicht zur Erkenntnis ihrer Ordnungen verhelfen. Denn die Welt, die nichtchristliche, ungläubige Welt heißt das, weiß nichts von Gottes Schöpfung und kann nichts von ihr wissen.

Aber heute ist sie auch nicht mehr imstande, sich selbst und ihre Ordnungen in ihrer einfachen Gegebenheit zu erkennen. Heute steht die Welt mit den hybridesten materialistischen oder, was keinen Deut besser ist, idealistischen Ideologien sich selbst gegen- [12 | 13] über. Soll sie davon wieder frei werden und zu einer nüchternen, vernünftigen Erkenntnis ihrer einfachen Gegebenheiten kommen, so ist das, so wie die Dinge heute liegen, nur dann möglich, wenn die Christenheit ihr die Augen zu öffnen und sie zur Nüchternheit zurückzubringen vermag. Hier ist jetzt nicht davon zu sprechen, ob die Christenheit der Welt nicht noch mehr schuldig ist, nämlich das Evangelium, so daß die Welt nicht nur ihre Ordnungen in ihrer natürlichen und vernünftigen Gegebenheit zu erkennen vermag, sondern darüber hinaus in ihnen Gottes Schöpfungen, die *dona Dei*, die Gaben Gottes sieht. Daß die Christenheit der Welt das Evangelium schuldig ist, darüber kann ja gar kein Zweifel bestehen. Aber das hindert wirklich nicht das andere, das, wenn man will, geringer ist, und macht es nicht überflüssig. Es wird immer Welt geben. Ja, die Ordnungen der Welt sind und bleiben Welt. Sie gehören nicht zum Reich Gottes, es sei denn zu dem Reiche, das sich Gott, wie Luther sagt,

zur Linken angetraut hat. Und wenn von ihrer Heiligkeit geredet werden soll, dann darf doch auf keinen Fall vergessen werden, daß es sich da, wie wieder Luther sagt, um die „dreckichte Heiligkeit“ handelt, die er „leidet und duldet bis an den Jüngsten Tag“¹. Und ein Christ, der Staatsmann und Gesetzgeber ist, oder sonst in irgendeinem Beruf steht, wird, was er da zu tun hat, auf keine andere Weise tun können, ja, tun dürfen als ein Nichtchrist es tut, der nicht gerade ein Lump oder ein Phantast ist, sondern der der Vernunft, die wir für die Geschäfte dieser Welt haben, mit einiger Treue und Gewissenhaftigkeit gehorcht. Wie denn ja auch Luther nicht müde wird, immer wieder zu sagen, daß ein Christ in seinem äußeren Tun nicht anders ist und gar nicht anders sein wollen darf als ein Heide. Nur von den Mönchen und Nonnen solle er sich unterscheiden, die diese allerdings sehr schlichten und so gar nicht „scheinenden“ Werke meiden, und von den Schwärmern, die wie die heutigen Ideologen aller Art, Welt nicht Welt sein lassen wollen, sondern das neue vollkommene Reich aufrichten möchten. Ist das so, dann [13 | 14] stehen die Erkenntnis der Welt und ihrer Ordnungen als einer Ordnung Gottes, als der *dona Dei* auf der einen Seite und die vernünftige, unideologische, nüchterne Erkenntnis der Welt auf der anderen Seite nicht zueinander im Widerspruch, so gewiß beide freilich nicht dasselbe sind. Und zu dieser vernünftigen, unideologischen, nüchternen Erkenntnis der Welt und ihrer Ordnungen hat die Christenheit heute der Welt zu verhelfen. Jedenfalls liegt auf ihr die schwerste Verantwortung in dieser Beziehung. Denn sie, die Christenheit, hat es leichter als die Welt es hat, die scheinbar so schönen, aber in Wahrheit furchtbaren Trugbilder zu durchschauen und zu zerstören, die ein am Traum von der Würde des seiner selbst bewußten Menschen ausschweifend und zuchtlos gewordenes Denken in immer neuen Variationen den Menschen seit mehr als anderthalb Jahrhunderten vormalt.

Gerade sogenannte „bewußte“ Christen tun oft so, als erschöpfe sich heute das Verhältnis des Christen zur Welt darin, daß er sich entrüstet von dem tollen Treiben der Welt abwendet und die tiefe Unsittlichkeit dieses Treibens beklagt. Aber hier gilt es nicht, über die sittliche Verkommenheit der Welt zu jammern. Freilich ist sie heute sittlich verkommen. Aber erstens liegt das an der Herrschaft des Bösen im Menschen, die es immer gegeben hat. Und an der die Christen, seien wir doch ehrlich, geradeso teilhaben und an der sie ebenso tragen müssen wie die Andern, so gewiß auch ihnen bis zum Tode der alte Adam am Halse hängt. Und zweitens hat die heutige sittliche Verkommenheit ihren Grund darin, daß man heute auch bei subjektiv gutem Willen für

¹ Werke, Erlanger Ausgabe 9, 2. Aufl., S. 346

sein Handeln in vieler Beziehung keine Maßstäbe oder höchst zweifelhaft gewordene hat. Und an dieser inneren gedanklichen Haltlosigkeit und Unklarheit haben wir Christen – ich appelliere noch einmal, wenn es erlaubt ist, mit erhöhtem Nachdruck, an die Ehrlichkeit –, an dieser gedanklichen Unklarheit und Unsicherheit haben wir Christen heute auch teil. Das sollte nicht so sein. Im Denken, in der Lehre, würde Luther sagen, nicht im Handeln, sollten wir uns [14 | 15] als Christen von den Andern unterscheiden. Hier dürfte es in der Christenheit nie an der Klarheit fehlen, die das Evangelium, wo es recht gelehrt und gehört wird, über alle Dinge breitet.

Aber sollte heute einer den Mut aufbringen können und sagen, daß die heutige Christenheit mit ihrem Denken über die Welt und ihre Ordnungen, über die, wie man jetzt sagt, Probleme der Sozialethik, auch nur von ferne in Ordnung wäre? In Stockholm hat man die sogenannten sozialetischen Fragen zum Gegenstand der Beratungen gemacht. Aber so, daß man die Glaubensfragen ausdrücklich von der Diskussion ausgeschlossen hat. Das bedeutete aber, daß man diese „sozialetischen“ Fragen in ihrem eigentlichen Ernst und in dem Sinne, in dem sie die Christenheit angehen, gar nicht zu Gesicht bekam. In Lausanne stellte man zwar die Glaubensfragen zur Diskussion. Und man konnte einige Hoffnung zu den dort geplanten Beratungen haben. Aber diese Hoffnungen wurden schon durch die erschütternd ahnungslosen Beratungen über das „Evangelium“ bitter enttäuscht. Man ahnte gar nicht, daß man nach dem Evangelium nicht anders fragen kann, als bekenntnismäßig, und es – jedenfalls für alle, die von der Reformation her kommen – keine Möglichkeit gibt, das Evangelium noch neben dem Bekenntnis her zu erfassen. Denn das Bekenntnis ist das Bekenntnis zu der als Evangelium verstandenen Heiligen Schrift. Darum wurde notwendig aus dem Evangelium so, wie man es in Lausanne verstand, eine humanitäre Weisheit. Gerade solche Veranstaltungen wie Stockholm und vielleicht noch deutlicher, noch grausamer Lausanne, können jedem, der sehen will, zeigen, wo wir stehen. Aber wer will denn in der heutigen Christenheit sehen, nämlich die eigene Unklarheit, die eigene – nun nicht sittliche Haltlosigkeit, aber die eigene Haltlosigkeit im Denken über die sittlichen Fragen (sittlich im aller weitesten Sinne genommen)? Wer will das heute in der Christenheit sehen und zugeben? Das ist die bange Frage, die einem fast von Tag zu Tag das Herz schwerer macht. Denn ohne die klare Erkenntnis, daß uns hier so viel fehlt wie den Anderen, ja mehr [15 | 16] als ihnen, denn wir haben höhere Verantwortung als sie – ohne diese klare Erkenntnis kommen wir nicht einen einzigen Schritt weiter. Man ist zwar heute im allgemeinen

nicht geneigt, den gedanklichen Fragen ein so großes Gewicht zuzuerkennen. Es gibt Theologen in leitenden kirchlichen Stellungen, die ihr Desinteressement an der Theologie mit einem gewissen Wohlgefallen öffentlich erklären. Es ist das Jahrhundert der Praxis, des Handelns, in dem wir leben, so sagt man. Das mag ja sein. Aber dann sollte es doch nicht das Jahrhundert des Handelns um jeden Preis sein, sondern das des rechten Handelns. Und das gibt es nun einmal nicht ohne das rechte Denken. Die fürchterliche Unterschätzung der Theologie, die in der immer mehr um sich greift, muß die verhängnisvollsten Folgen haben, wenn da nicht eine Änderung kommt.

Aber vielleicht wird man mich fragen, wie denn das, was ich jetzt gesagt habe, zusammenhänge mit dem, was ich zu Anfang sagte: daß es nämlich für die Stellung zur Welt und ihre Ordnungen und für deren Erfassung auf den Glauben an die Erlösung entscheidend ankomme. Der Glaube sei doch etwas, was ganz unabhängig vom Denken sei. Glaube sei doch etwas anderes als das Denken. In der Tat. Und es ist auch wirklich nicht meine Meinung, daß man erst richtig denken lernen müsse, um dann richtig glauben zu können. Sondern zuerst kommt der rechte Glaube und dann auch das rechte Denken. Wobei allerdings über diesen Zusammenhang von rechtem Denken und rechtem Glauben noch einiges zu sagen wäre. Für unseren Zusammenhang ist dieses von Wichtigkeit: Es kann auch so sein, daß einem ein falsches Denken den Glauben verfälscht. Und das ist deshalb eine so teuflische Sache, weil man eben wegen seines falschen Denkens nicht imstande ist, den Fehler seines Glaubens zu durchschauen.

Und genau das scheint mir unsere heutige Lage zu sein. Nicht seit gestern, sondern seitdem im 17. Jahrhundert die Überzeugung von der Souveränität der menschlichen Vernunft entstand. Es handelt sich um die Lehre von dem natürlichen Vernunftsystem. [16 | 17] Man weiß aus der Geschichte der Theologie, wie das theologische Denken unmerklich, aber in zunehmendem Maße unter den Einfluß dieser Überzeugung und in den Bereich der Entfaltung dieses Systems der Vernunft und ihrer Konsequenzen geriet. Und wie dann in der Arbeit der großen deutschen Metaphysiker – sie waren alle ursprünglich Theologen – dieses ganz selbstbewußt gewordene philosophische Denken sich an die größten Aufgaben gemacht hat und so für die Folgezeit bis auf den heutigen Tag alles ernsthafte Denken umfassend bestimmt hat. Die Theologie hat versucht, das, was sie zu sagen hatte, in die möglichste Übereinstimmung mit dem Denken dieser Männer zu bringen. Zwar haben sich nicht alle Theologen diesem Denken unbesehen hingegeben. Von Anfang an und bis in unsere Tage hinein haben sich manche tapfer widersetzt. Aber, wenn ich recht

sehe, fast alle mit unzureichenden Mitteln und nicht in der ganzen, vollen Erkenntnis des Gegensatzes, um den es dabei ging. Jedenfalls, es ist keinem von ihnen gelungen, in der Theologie der letzten hundert oder hundertfünfzig Jahre entscheidenden Einfluß zu gewinnen und sie vor die Aufgabe zu stellen, die ihr durch die gigantische Entfaltung dieser zu einem beispiellosen Selbstbewußtsein gelangten Vernunft aufgegeben wurde. Es kam allenfalls dazu, daß man sich ihr gegenüber einen Raum bewahrte, in dem man zur Not noch gerade leben konnte. Aber es kam nicht zu dem, was nötig und was allein entscheidend gewesen wäre. Nämlich dazu, daß man diesem gewaltigen Denken das Thema entwunden hätte, das zu beantworten sein geschichtliches Anliegen gewesen ist. Welches dieses Thema gewesen ist, das kann man sich am ehesten klarmachen, wenn man bedenkt, daß die Zeit, in der diese Männer ihre entscheidenden Fragen und Probleme erhielten, die der Französischen Revolution gewesen ist. Alle diese Männer haben die Fragen, die man sich nicht selbst stellt, sondern die einem von der Zeit, in der man lebt, und von dem, was in dieser Zeit geschieht, gestellt werden, und auf die man nicht nur mit dieser oder jener gelegentlichen Arbeit, sondern auf die man mit seiner ganzen Lebensarbeit eine Antwort gibt – alle diese Männer haben ihre Fragen [17 | 18] empfangen unter den geistigen Wirkungen der gewaltigen und elementaren Auflösung aller bis dahin geltenden Ordnungen, die die Französische Revolution bedeutet. Trotzdem diese Auflösung damals noch nicht nach Deutschland übergriff, wenigstens nicht akut, haben diese Männer doch erfaßt, daß hier ein Anfang gemacht war, der so oder so, akut oder latent auf der ganzen Erde seinen Fortgang haben würde. Und sie haben auf die Frage, die in dieser Auflösung der Lebensordnungen lag, eine Antwort gegeben, indem sie das Leben der Menschen und damit auch jene aufgelösten Ordnungen neu zu begreifen und zu begründen versuchten. Und zwar haben sie das getan mit derjenigen Idee, die in dieser ungeheuren Umwälzung die stärkste geistige Kraft gewesen ist. Das war die Idee des freien Individuums, des freien Bürgers, der kein Gegenüber mehr hat, der nicht mehr wie der Untertan der Obrigkeit gegenübersteht und durch sie begrenzt wird, freilich auch durch sie in dem Recht des Untertanen geschützt wird. Sondern dieser freie Bürger trägt sein ewiges Menschenrecht, das für alle gleich ist, in sich selbst. Bei den deutschen Philosophen wird daraus die freie, allein in der Idee ihrer Freiheit begründete Persönlichkeit, die sich selbst verantwortlich ist. Von ihr aus, von der Idee des freien, seiner selbst bewußten Ich aus verstehen sie nun den Menschen. Und die Lebensordnungen verstehen sie als Ausdruck des schöpferischen Ich, das in diesen Lebensordnungen

den Reichtum seines inneren Wesens, seiner Individualität, wie Schleiermacher sagen würde, entfalten soll. Und insofern in diesen Ordnungen Menschen miteinander leben, sollen sie freie Gemeinschaften darstellen, in denen die Menschen sich gegenseitig zur Freiheit und Entfaltung ihrer Persönlichkeit helfen. Natürlich hat jeder dieser Denker seine eigene besondere Anschauung von diesen Dingen, und es sind tiefe Unterschiede zwischen den Gedanken etwa Fichtes und Schleiermachers oder Schleiermachers und Hegels. Aber in dem Wichtigsten stimmen sie alle überein. Nämlich darin, daß sie die Welt, den Menschen und die Ordnungen seines Lebens von der Idee des freien Ich her verstehen. Grund und Ziel alles Lebens ist die freie Persön- [18 | 19] lichkeit, die ihr inneres Leben, eben ihre Freiheit, darleben soll. Alles andere ist nur Material, nur Mittel, Gelegenheit dazu. Freiheit, das heißt Gegründetsein in sich selbst, Innerlichkeit, der innere Mensch, der um seine Ausbildung, seine Eigenart, um sein Bei-sich-selbst-sein besorgt ist, das ist die Parole, das ist Sinn und Aufgabe des Lebens in allen seinen Stücken, so wie das Denken dieser Männer den Menschen und die Welt verstehen. „Auf das Große und Ganze der Menschheit kann man nur wirken, indem man auf sich und nur auf sich wirkt“; denn die „Bereicherung des eigenen Ich“ ist die „Bereicherung der Menschheit“, so können zwei im übrigen so verschiedene Männer wie Humboldt und Schleiermacher fast mit denselben Worten sagen. Und wenn Humboldt sagt: „Die Menschheit ist nichts anderes als ich selbst“, oder wenn er den „innerlichen Menschen“ charakterisiert als den, „dessen ganzes Streben nur dahin geht, die Welt in ihren mannigfaltigsten Gestalten in seine Einsamkeit zu verwandeln¹“, dann spricht er damit nicht nur seine Gedanken aus, sondern die Gedanken, die wie dieser ganze Mann prototypisch sind für den geistigen Menschen des 19. Jahrhunderts. In zwei Stücken ist nun dieses ganz von der Idee des Ich, der in sich gegründeten Persönlichkeit bestimmte Denken für die Theologie von größter Bedeutung geworden. Das erste ist, daß die Theologie so gut wie ohne Ausnahme in jener Innerlichkeit, die in der Tat ein Auszeichnendes dieses Denkens ist, eine tiefe Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben gesehen hat. Vor allem in neuerer Zeit, als ihr durch den philosophischen Materialismus und Monismus hart zugesetzt wurde, hat sie in jenem Denken mit seiner starken Betonung des geistigen inneren Lebens einen guten Bundesgenossen zu sehen gemeint. sie hat nicht oder nur ganz selten gemerkt, daß der Geist, den dieses Denken als den überlegenen Gegensatz zur Natur behauptete, auf jeden Fall der Geist des

¹ Vgl. S. A. Kähler, Wilhelm v. Humboldt und der Staat, München und Berlin 1927, S. 322, 38, 443, 21.

Menschen und alles andere als der Heilige Geist ist. Und sie hat auch nicht gemerkt, daß die Natur, der dieses Denken den Geist [19 | 20] überlegen sein ließ, nicht die Natur, nicht das Fleisch ist, von der die Bibel redet. Es kam hinzu, daß die Theologie schon vorher, durch den Pietismus, auf die Innerlichkeit und ihre Pflege eingestellt war. So war ihr unter Umständen die Art und Weise, wie jene Denker vom Geist, von der Innerlichkeit, von der Ausbildung der Persönlichkeit sprachen, ungewohnt, aber in der Sache waren sie einander sehr nah. Oft viel näher als diejenigen Theologen, die den Abstand zu sehen meinten, es wahr haben wollten. Übrigens ist das im allgemeinen bis auf den heutigen Tag so. Bei einer gewissen, nicht so sehr seltenen Abwehr gegen den Idealismus handelt es sich weniger um die Abwehr einer fremden und entgegengesetzten Sache, als vielmehr um die Behauptung einer anderen, sogenannten christlichen oder gläubigen Terminologie, mit der man aber im Grunde dasselbe sagt. Der Irrtum, als handele es sich beim Glauben um so etwas wie die Pflege, die Besorgung seiner Seele, um eine Zwiesprache der Seele mit dem in ihr sich dem Menschen nahenden Herrn, die Subjektivierung des Glaubens, wie man mit einem heute gerne gebrauchten, aber nicht guten und darum hier nur mit Vorbehalt verwandten Ausdruck sagt – ich würde statt dessen lieber von einer Privatisierung des Glaubens sprechen, das heißt davon, daß der Glaube und die Frömmigkeit aus dem öffentlichen, im verantwortlichen Zusammenhang mit der Welt stehenden Leben in das private Leben des Menschen verlegt wurde, dahin, wo er meint, ganz bei sich selbst zu Hause zu sein, wo es um ihn, um sein Sein, um seinen Zustand geht, eben um die Ausbildung seiner Seele, seiner Innerlichkeit – also die Subjektivierung oder Privatisierung des Glaubens wurde unter dem Einfluß des idealistischen Denkens ungeheuer verstärkt. Ob das auf sogenannte christliche Art, mit „christlichen“ Vorstellungen und mit „christlicher“ Terminologie geschieht oder unter mehr oder weniger peinlicher Vermeidung alles „Christlichen“, das entscheidet in der Sache nichts.

Was mit dieser Subjektivierung oder Privatisierung des Glaubens gemeint ist, das wird noch deutlicher werden, wenn ich von [20 | 21] dem zweiten Stück spreche, in dem jenes ganz und ausschließlich im Selbstbewußtsein begründete Denken von Bedeutung für die Theologie wurde. Das liegt in dem, wovon ich vorhin schon sprach, daß nämlich dieses Denken daran ging, die Ordnungen des menschlichen Lebens so zu begreifen und aufzubauen, wie es sie allein verstehen konnte. Nämlich rein und ausschließlich vom Ich aus und so, daß es in dem allen um die Entfaltung, um die Darlebung dieses Ich, der freien, auf sich selbst,

allein auf ihre Ausbildung bedachten Persönlichkeit geht. Um nur ein kleines Beispiel anzuführen: Schleiermacher schüttet seinen ganzen Spott über die aus, die den Staat etwa als ein „notwendiges Übel“ ansehen, als ein „unentbehrliches Maschinenwerk, um die Gebrechen des Menschen zu verbergen und unschädlich zu machen“. Wer so dächte, der müßte allerdings „das nur als Beschränkung fühlen, was ihm den höchsten Grad des Lebens zu gewähren bestimmt ist“. Für Schleiermacher ist denn auch der Staat „das schönste Kunstwerk des Menschen, wodurch er auf die höchste Stufe sein Wesen stellen soll¹“. Ich brauche nicht zu sagen, daß diese Gedanken Schleiermachers über den Staat nichts als Konstruktion sind. Hier ist gar nicht der wirkliche Staat gemeint, der vom Ich oder Schleiermacher würde sagen: von der Individualität aus gedacht ist, also so, daß er in der Tat „das schönste Kunstwerk des Menschen“, nämlich ein Ausdruck seiner Individualität ist. Das ist ja überhaupt das Besondere an diesen Denkern: ihr Denken ist auch in sofern ein ganz persönliches, ein privates Denken, als sie in Verhältnissen, in Ordnungen leben, die noch relativ festgefügt sind, darum weil die Französische Revolution nicht in die deutschen Länder übergreif, zum mindesten nicht akut. Darum konnten sie, ohne daß viel geschah, so denken, wie sie es taten. Sie brauchten die Ordnungen, deren elementare Erschütterung sie allerdings von Frankreich her ahnten, aber nicht in Wirklichkeit am eigenen Leibe erfahren, nicht in Wirklichkeit neu aufzubauen. In der Wirklichkeit ihres Lebens waren diese Ordnungen noch vorhanden und gaben ihnen, den Professoren [21 | 22] und privaten Schriftstellern, die Möglichkeit zu einem so ungehinderten, rein konstruierenden Denken, das sich gar keine Grenzen zu setzen brauchte, sondern nach Herzenslust in seiner eigenen Unendlichkeit schweifen konnte. Sie brauchten darum diese Ordnungen nur „in Gedanken“ neu aufzubauen. Was sie dabei taten, war im Grunde nichts anderes, als daß sie sie in Gedanken nun so aufbauten, als wären sie Ausdruck für die weltgestaltende Freiheit des in ihnen denkenden und seiner selbst bewußten Ich, oder so, daß sie, wie S. A. Kähler von Humboldt sagt, erfüllt sind von dem Triebe, die Werte der Welt mit der eigenen einmaligen Individualität zur Deckung zu bringen². so waren sie in Wahrheit äußerst unpolitische Privatleute – einer von ihnen, eben W. v. Humboldt, der in die Politik gezogen wurde, erlitt denn auch einen kläglichen Schiffbruch –, die aber, wie es in dem schon zitierten Satz Humboldts klassisch formuliert ist, „die Welt in

¹ Monologen, S. 59. Ausgabe von F. M. Schiele, 2. Aufl., Leipzig 1914.

² S. A. Kähler, S. 21.

ihren mannigfaltigsten Gestalten in ihre Einsamkeit zu verwandeln wissen”.

Das Problem, das uns heute so viel Kopfzerbrechen macht, das der sogenannten Sozialethik, gibt es für diese Männer nicht. Denn für sie ist alles „Soziale“, alles „Öffentliche“ nur ein Inhalt ihres individuellen, ihres privaten Lebens. sie konnten es auch ruhig so halten, denn die Wirklichkeit des „Sozialen“, des „Öffentlichen“ blieb außerhalb ihrer Gedanken; sie kannten es nur ideell. Es war faktisch noch in einiger Ordnung und wurde von Metternich und Hardenberg besorgt. Daß man so als Privatmann politisch denkt, das heißt als einer, der niemandem verantwortlich gegenübersteht, keinem als seinem sogenannten Gewissen, man meint: seiner eigenen Überzeugung, verantwortlich ist, das ist auch ein Stück von dem Erbe, das wir von diesen Männern übernommen haben. Nun, diese Männer waren trotz allem, das soll wahrhaftig nicht geleugnet oder übersehen werden, große Männer, und sie hatten gut gegründete Überzeugungen, in denen ihre Lebensarbeit stak. Und weiter: es waren immerhin Einzelne, die sich ein solches Denken leisteten, und sie blieben, [22 | 23] da sie Einzelne waren, in dem Reich des privaten, sagen wir meinetwegen: des persönlichen Lebens. Was aber wird, wenn aus den einzelnen großen Männern viele kleine und sehr kleine werden, die als Privatiers Politiker sind und für gewöhnlich auch keine Überzeugungen haben, in denen gerade die angestrengte gedankliche Arbeit eines ganzen Lebens steckt, das erleben wir heute mit Schaudern.

Es ist wohl mehr als ein tragisches Verhängnis, wenn die Theologie für ihr Erfassen der ethischen Probleme, vor allem der Ordnungen des menschlichen Lebens sich jenes Denkens bediente, das „die Welt in ihren mannigfaltigsten Gestalten“ in die Einsamkeit des bei sich selbst seienden und sich als das Zentrum und den Grund aller Wirklichkeit anschauenden Ichs zu verwandeln vermochte, und das in dieser Verwandlung sein eigentliches und in der Tat an und für sich, als Denkleistung betrachtet, gigantisch großes Werk sah. Da aber die Theologie ihrerseits, wie ich vorhin schon zeigte, auf die Innerlichkeit und deren Pflege eingestellt war, da sie meinte, durch die Subjektivierung oder, wie ich lieber sagen möchte, Privatisierung des Glaubens den toten Formelkram der Orthodoxie und die öde Flachheit des Rationalismus überwinden zu können, so konnte die Theologie ihrerseits auch nicht anders als die großen Fragen des sozialen Lebens, der großen Ordnungen des Lebens unter dem Gesichtspunkt der um sich selbst, um ihre Lebendigkeit, um ihr subjektives Heil bekümmerten Seele zu stellen und zu beantworten. Es kam hinzu, daß diese Fragen auch für die Theologie akademische

Fragen blieben: der Staat war faktisch ja noch in einiger Ordnung da, die Familie war da, die Schule war da, es gab ein festes, von alters her geordnetes Verhältnis zwischen dem Fabrikherren und seinen Arbeitern. Diese und die übrigen Ordnungen standen ja noch in ungebrochener Geltung. Man brauchte im Grunde den Einzelnen nur zu ermahnen, daß er sich der bestehenden Ordnung fügen solle, um dann unangefochten in ihnen sein inneres, persönliches Leben leben zu können. Der Glaube wurde so ausschließlich zu einer Angelegenheit des privaten Lebens. Die Welt [23 | 24] und ihre Ordnungen sind dann eine Angelegenheit für sich, die den frommen Menschen nichts angeht. Es gibt daneben noch eine andere Richtung des theologisch-ethischen Denkens, und die setzt sich überall dort durch, wo man es so oder so gemerkt hat, daß die alten Ordnungen des Lebens in eine unaufhaltsame Auflösung hineingeraten sind, und wo man zu der Überzeugung gekommen ist, daß es sich um einen mehr oder weniger neuen Aufbau handelt, der zugleich eine Umwandlung der – man sagt: alten – Ordnungen bedeutet, und man hofft unter Umständen auf mehr oder weniger neue, andersartige Ordnungen in einer neuen Welt. Man meint dann, es müßten aus der Kraft, die die Seele in ihrem religiösen Erlebnis in sich gefunden habe, allmählich die Ordnungen der Welt so umgewandelt werden, daß sie dann auch in Wirklichkeit der Ausdruck des inneren Lebens des Menschen würden und, um den Schleiermacherschen Ausdruck zu gebrauchen, zu den „schönsten Kunstwerken des Menschen“ gestaltet würden. Man meint, es käme darauf an, den Forderungen, die für das individual-ethische Leben der Menschen im allgemeinen als anerkannt und bis zu irgendeinem Grad auch als verwirklicht gelten dürfen, diesen Forderungen nun auch im sozialetischen Leben zur Anerkennung und womöglich zur Verwirklichung zu verhelfen. Das ist die bekannte Parole, die die Beseelung auch des öffentlichen sozialen Lebens fordert, oder etwas weniger säkular, wenn man so will, „christlicher“ ausgedrückt: die Forderung, die „christlichen“ Maßstäbe auch an das öffentliche, das soziale Leben anzulegen und es zu verchristlichen. Es ist ja bekannt, wie diese Gedanken heute in der Christenheit um sich greifen, wie sich ihnen kaum noch jemand entziehen kann. Trotzdem sind sie falsch, und sie bringen kein Heil, sondern nur Unheil, keine Hilfe für die Welt, sondern sie können nur das Maß der Verwirrung bis zum Überlaufen vollmachen.

Freilich eins möchte ich hier mit allem Nachdruck betonen, was zwar schon mit dem bisher Ausgeführten gesagt ist, daß nämlich an dieser Stelle, das heißt in dieser Frage nach der Sozial- [24 | 25] ethik eine ungeheure Not versteckt ist. Mit

einem Abweisen jener Versuche, die Welt zu verchristlichen, ist, so richtig es an sich ist, noch gar nichts getan. Und es ist gerade so wenig damit getan, wenn man sich in sein eigenes frommes Leben zurückzieht, sich der Erlösung durch Jesus Christus, der Rechtfertigung allein aus dem Glauben tröstet und die Welt sich selbst überläßt. Allenfalls über die bösen Zeiten klagt, und wie die Welt heute so schlecht sei und vom ewigen Heil nichts wissen wolle. Das hilft deshalb nichts, weil ja keiner aus der Welt laufen kann. Wir gehören alle zu ihr und tragen unser Teil Verantwortung für sie, von dem wir durch keinen Glauben gelöst werden können. Im Gegenteil: wo wirklicher Glaube ist, Glaube so wie Luther ihn der Welt durch das Evangelium wiedergeschenkt hat, da ist höchste Verantwortung für die Welt. Denn da ist dann auch die klare Erkenntnis, daß wir teilhaben an ihr, die die Welt der Sünde ist und bis an den Jüngsten Tag die Welt der Sünde bleibt, so gewiß sich Gott ihrer, der sündigen Welt erbarmt hat. Und wie wirkliche Verantwortlichkeit nur da ist, wo man weiß, daß man für das Elend, für die Schuld der Anderen mitverantwortlich ist, so bedeutet diese Verantwortung für die Welt, die da ist, wo wirklicher Glaube ist, daß wir, die Christen, mit Schuld tragen an der furchtbaren Verwirrung, die heute über die Menschen gekommen ist. Wo diese Verantwortung, wo dieses Sich-schuldig-wissen an dem heutigen Zustand der Welt, an ihrer sittlichen Verkommenheit, an ihrer Hilflosigkeit gegenüber der Auflösung aller ihrer Ordnungen, ohne die sie doch nicht leben kann – wo diese Verantwortung, dieses Sich-schuldig-wissen nicht ist, da ist auch kein Glaube. Da ist vielleicht, was wir heute Innerlichkeit nennen, da mag jene subjektivierte, privatisierte Gläubigkeit sein, aber nicht der Glaube der Reformatoren.

Worin aber liegt hier unsere Schuld, die Schuld der Christen? Sie liegt nicht nur darin, daß wir Sünder sind, so gut wie alle Anderen, und daß wir so mitgeholfen haben und weiter das Unsrige tun an der Verwirrung und immer neuen Verfinsterung der Welt. Aber das ist nicht unsere besondere Schuld, nicht die [25 | 26] Schuld, die wir heute als Christen haben. Denn so ist es allerdings, daß wir über die allgemeine Schuld, die wir Menschen als Sünder haben, noch eine besondere, noch eine, wenn man das sagen könnte, schwerere Schuld haben. Das ist diese: daß wir den Glauben nicht rein gehalten haben von jenem ichhaften Denken; daß nicht gerade in der Zeit, wo sich von der Französischen Revolution an bis auf den heutigen Tag die Ordnungen des menschlichen Lebens im steigenden Maß auflösten und wo das menschliche Denken in einen wahren Rausch des Selbstbewußtseins, der Ichhaftigkeit hineingezogen wurde, wo man – der geistliche Leiter einer deutschen Kirche war es, der weimarische General-

superintendent J. G. Herder – daran ging, die ganze Menschheitsgeschichte als die souveräne Selbstdarstellung des menschlichen Geistes zu verstehen, und wo man diesem gewaltigsten Werke des Menschen womöglich noch die besondere Gloriole verlieh, daß man sie für die Offenbarung Gottes hielt – ich sage, das ist unsere besondere Schuld, die wir als Christen haben, daß die christliche Theologie statt sich dem mit Macht entgegenzuwerfen und erschrocken haltzumachen mit der Privatisierung des Glaubens, die im achtzehnten Jahrhundert begonnen hatte, daß sie statt dessen auf ihre Weise teilnahm an dem Rausch des Selbstbewußtseins und des ichtsüchtigen Denkens. Und weil sie das tat, darum vermochte sie der furchtbaren gedanklichen Unsicherheit und Verwirrung, die in den letzten 150 Jahren im steigenden Maße über die Menschen gekommen ist, keinen Einhalt zu tun. Darum steht sie und mit ihr die ganze Christenheit heute so jämmerlich hilflos dem gegenüber, was man die Probleme der Sozialethik nennt. Diese Probleme der Sozialethik stehen heute vor uns, sie stehen vor der ganzen heutigen Welt wie vor der Christenheit als die große Schicksalsfrage, auf die wir so oder so die Antwort geben müssen. Um anzudeuten, worum es geht, nenne ich nur das Wort Bolschewismus, und ich wollte, man dächte dabei nicht nur an Rußland und an den politischen Bolschewismus, sondern an die sittliche Bolschewisierung unserer bürgerlichen Welt. Will man es noch [26 | 27] deutlicher gesagt haben, so bitte ich, sich einmal als Beispiel dieser bürgerlichen Bolschewisierung vor Augen zu halten, welche Anschauungen heute in den bürgerlichen Kreisen über die Ehe herrschen, und nicht nur das, sondern auch, wie die tatsächlichen Eheverhältnisse in ihrer geradezu vollendeten Auflösung begriffen sind.

Es ist, denke ich, durch das bisher Gesagte deutlich, in welcher Richtung meiner Meinung nach die Hilfe zu suchen ist. Theologisch gesprochen so, daß die volle Bedeutung des Erlösungsglaubens herausgearbeitet werde, daß aber andererseits ebenso scharf herausgearbeitet werde, daß es keine richtige Erfassung des Erlösungsglaubens gibt anders als unter dem für uns heute besonders schweren Gewicht der Probleme des Schöpfungsglaubens. Ich spreche zunächst über das zweite. Wenn ich eben sagte, daß es keine richtige Erfassung des Erlösungsglaubens gibt als unter dem für uns Heutige besonders schweren Gewicht des Schöpfungsglaubens, so denke ich dabei zunächst an das, was ich vorhin ausgeführt habe. Und meine Meinung ist mit dürren Worten diese, daß die neuzeitliche Theologie dem Gewicht dieser Probleme ausgewichen ist. Und darum weil sie das getan hat, weil sie diese Probleme einer von der Idee der Freiheit, der Persönlichkeit trunkenen Philosophie überlassen hat, darum hat

sich dieser Theologie denn auch der Erlösungsglaube in jene privatisierte Gläubigkeit verwandelt, und damit ist das, was das Salz der Erde sein sollte, dumm geworden. Wie aber sieht im Unterschied zu dieser privatisierten Gläubigkeit der Erlösungsglaube aus, der unter dem Gewicht der Probleme des Schöpfungsglaubens steht? Es liegt im Wesen einer Schrift, wie diese es ist, an den mißlichen Grenzen, die damit der Entfaltung eines so zentralen Themas wie des unsrigen gesetzt sind, daß ich nur thetisch, behauptend vorgehen kann und nicht entwickelnd und beweisend. Und so kann ich die Probleme, auf die es hier meines Erachtens entscheidend ankommt, nur andeuten und sie nicht entwickeln.

Meine erste Behauptung ist diese: Der Blickpunkt, wenn ich so [27 | 28] sagen darf, für den Schöpfungsglauben ist, daß Gott den Menschen nicht als eine freie Persönlichkeit geschaffen hat, sondern als einen Gebundenen, als einen, über den bereits verfügt ist. Anders ausgedrückt heißt das: vom Schöpfungsglauben aus gesehen ist der Mensch nie ein Einzelner, nie Einer, sondern der Mensch ist immer da in einer Zweiheit, immer als einer, der an einen anderen Menschen oder auch an mehrere – wie etwa das Kind an Vater und Mutter – verantwortlich gebunden ist, denen er gegenübersteht, sei es als Kind oder Vater, Lehrer oder Schüler, Mann oder Frau oder wie sonst; vom Schöpfungsglauben aus gesehen ist der Mensch das, was er ist, nie aus sich und aus seiner Persönlichkeit, aus dem, was man seine Individualität, seine Eigenart nennt; sondern er ist das, was er ist, durch den jeweilig Anderen, den Zweiten, der aber eigentlich der Erste ist. Er ist das, was er in der Verantwortung gegen diese Anderen ist. Ich kann dasselbe auch mit Termini bezeichnen, die in der Theologie, wenigstens in der lutherischen, gebräuchlich sind: vom Schöpfungsglauben aus gesehen ist der Mensch nie etwas an sich, es gibt nicht „die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm¹“, es gibt nicht den Menschen schlechthin, der nichts wäre als ein Mensch, der also jenseits der besonderen Bestimmung, Begrenzung stünde, die das Mann oder Frau sein, jung oder alt sein, Herr oder Knecht sein für den Menschen zweifellos bedeutet. sondern vom Schöpfungsglauben aus gibt es nur den Menschen, der in einem bestimmten Stand befindlich ist, in dem Stand des Mannes oder der Frau, des Vaters oder des Kindes, des Herren oder des Knechtes. Es gibt aber keinen Stand – und das kann bei dieser Lehre vom Stand gar nicht scharf genug beachtet werden –, in dem ein Mensch das, was er in ihm ist, für sich allein wäre,

¹ Schleiermacher, Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen.

sondern immer ist er es für einen Anderen, zu dem er eben, weil er in dem betreffenden Stand ist, verantwortlich gehört. so ist der Vater, was er im Stand des Vaters ist, [28 | 29] nicht für sich, das meint nicht ihn, als ob es einen Vater an und für sich gäbe, sondern was er als Vater ist, das ist er für das Kind, für sein Kind. Aber sein Kind ist das Kind für den Vater nicht im Sinne irgendeines Besitzes, sondern es ist sein Kind in dem Sinne, daß der Vater Vater ist durch und für dieses Kind. Es ist ohne weiteres deutlich, daß dieses „durch“ – daß nämlich der Vater Vater ist „durch“ das Kind, das eben darum, weil es ihn zum Vater macht, sein Kind ist – ich sage, es ist ohne weiteres deutlich, daß dieses „durch“ nicht irgendeine Kausalität, eine Verursachung meint. So daß dann das, was ich eben sagte, den törichten Sinn hätte, daß das Kind der Vater seines Vaters wäre. Aber diese kausale, naturgeschichtliche Betrachtungsweise vermag ja auch nicht, das Verhältnis des Kindes zum Vater zu verstehen. Denn die Betrachtungsweise, die den Vater als die causa, als die Ursache des Kindes versteht, versteht weder den Vater als Vater noch das Kind als Kind in dem Sinne, wie es allein Sinn hat, von Vater und Kind zu sprechen. Sondern sie versteht sie allein so, wie man in der Tierwelt das Alte und sein Junges versteht. Mit diesem Denken verfehlt man aber den Menschen heillos.

Man darf auch nicht sagen, es sei mit dieser natürlichen, naturgeschichtlichen Betrachtung, wo der Vater als die Ursache des Kindes angesehen wird, nur die eine, die natürliche Seite der Sache gesehen, wozu dann freilich die andere, nämlich die geistige Seite noch hinzu kommen müsse. In dem Augenblick, wo man diese Zerspaltung des Menschen in Geist und Natur vornimmt, die, das sei im Vorbeigehen bemerkt, durchaus unbiblisches¹, kann man auch den Menschen nur noch als die in sich selbst gegründete Persönlichkeit verstehen, die ihre Wirklichkeit allein in ihrem Um-sich-selbst-wissen, in ihrem Selbstbewußtsein hat. [29 | 30]

Denn man kann hier den Menschen nur von dem der Natur entgegengesetzten und überlegenen Geist her verstehen. Und das Wesen dieses Geistes ist, daß er Um-sich-selbst-wissen, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit ist. Ich brauche nicht zu zeigen, wie ausschließlich unser heutiges Denken den Menschen von dieser Zer-

¹ Zwar redet auch die Bibel von dem Menschen als Natur und als Geist. Aber die Natur, die der Mensch nach der Bibel ist, ist nicht nur eine Seite an ihm, ein Teil von ihm, sondern diese Natur ist der ganze Mensch. Und andererseits der Geist oder vielmehr das geistige Wesen, das der Mensch nach der Bibel ist, ist auch nicht nur ein Stück von ihm, sondern das ist er als der ganze Mensch, also auch in seinem natürlichen Sein.

spaltung in Natur und Geist her versteht und wie eng dieses Verständnis des Menschen zusammenhängt mit jener subjektivierten oder, besser, privatisierten Gläubigkeit, auf deren radikale Überwindung es entscheidend ankommt. Aber hier wird der Mensch nicht primär von seinem jeweiligen Stand her verstanden, sondern hier ist der Stand etwas, was der als Persönlichkeit, das heißt als Mensch an und für sich, als Mensch schlechthin verstandene Mensch aus der Freiheit seines Persönlichkeitseins erwählt und dessen Pflichten er auf sich nimmt oder auch nicht auf sich nimmt. Hier wird der Mensch nicht in seiner Zweiheit, das heißt in seiner verantwortlichen Gebundenheit an einen Andern verstanden, sondern als der Einzelne, als der Freie, der sich dann zwar aus seiner Freiheit heraus in die Gemeinschaft mit diesem oder jenem stellt, und der nur als der Freie, nur als er selbst wirklich in dieser Gemeinschaft steht.

Darum weil der Mensch in diesem Denken, das also auch für jene subjektivierte oder privatisierte Gläubigkeit konstitutiv ist, so verstanden wird, darum gibt es von ihm aus und also auch für die von ihm bestimmte Gläubigkeit keine wirkliche Erfassung des Menschen als des von Gott geschaffenen. Das heißt aber nicht mehr und nicht weniger als: es gibt von diesem Denken und dieser Gläubigkeit aus keinen Schöpfungsglauben. Wo es aber keinen Schöpfungsglauben gibt, da gibt es auch keinen wirklichen Erlösungsglauben. Denn es gibt wirklichen Erlösungsglauben nur da, wo es wirkliche Erkenntnis der Sünde gibt. Wirkliche Erkenntnis der Sünde gibt es aber nur vom Schöpfungsglauben aus. Denn die Sünde, die der Mensch tut, ist die Sünde gegen die Schöpfung, gegen den Willen des Schöpfers. War meine erste Behauptung die, daß der Blickpunkt für den Schöpfungsglauben darin liegt, daß der Mensch als ein von Gott Geschaffener immer [30 | 31] ein in einem bestimmten Stand Befindlicher ist, also immer ein dem Anderen Verantwortlicher, dann gibt es – und das ist meine zweite Behauptung – auch nur die Sünde, die einer in seinem Stande seinem Nächsten gegenüber tut. Also den Ungehorsam gegen den Stand, in den ihn Gott gesetzt hat. Alles dagegen, was derjenige Mensch als Sünde ansieht, der sich als Persönlichkeit, als Einzelnen versteht, und der sich darum gar nicht als von Gott Geschaffenen und sich darum auch nicht als primär in einen Stand, in die Zweiheit, wenn ich so sagen darf, gesetzten Menschen verstehen kann – alles, was ein solcher Mensch als Sünde ansieht, ist im strengen Sinne gar keine Sünde. Jedenfalls ist sie nicht von ihm als solche zu verstehen. Es sei denn, er erkannte dieses ganze Persönlichkeit-sein-wollen, dieses sich-als-Einzelnen-verstehen als die Sünde, als die eigentliche, die Ur- und Erbsünde des Menschen. Erkennt man das, dann wird man

aber auch erkennen, daß alles, was ein solcher Mensch, der sich als Persönlichkeit versteht, der als Einzelner handeln will, daß alles, was ein solcher Mensch tut, Sünde ist. Es mag im übrigen so gut oder edel sein, wie es will. Mit anderen Worten – das ist nun die Folgerung aus meinen bisherigen Behauptungen –: versteht man den Menschen ernsthaft vom Schöpfungsglauben her, dann gibt es gar nicht so etwas wie eine Individualethik im Gegensatz zur Sozialethik. Sondern jedes Auftauchen individual-ethischer Probleme für den Glauben ist ein sicheres Zeichen dafür, daß der Glaube nicht in Ordnung ist. Die Sache wird dadurch nicht besser, daß man so, wie man das heute tut, neben der Individualethik eine Sozialethik fordert. Denn dann versucht man die sozial-ethischen Probleme von dem als Persönlichkeit, als Einzelnen verstandenen Menschen aus zu lösen. Dieser Einzelne hat freilich für sich selbst, zur Ausbildung seiner Persönlichkeit die Gemeinschaft nötig. Aber darum sucht er sie auch nicht um der Anderen, sondern lediglich um seiner selbst willen. Es ist aber doch ohne weitem klar, daß wer die Gemeinschaft auf diese Weise sucht, sie von vornherein und von Grund auf zerstört. Wären wir nicht so befangen von der Idee der Persönlichkeit, wir würden es heute [31 | 32] auf Schritt und Tritt sehen, wie gerade die Versuche, Gemeinschaft vom Persönlichkeitsgedanken aus zu begründen, ihre Zerstörung bedeutet. Wo man darum von einer individual-ethischen Grundlage aus an die Fragen der sogenannten Sozialethik herangeht, ja, wo es überhaupt diese Teilung der ethischen Probleme in individual- und sozial-ethische gibt, da wird die Frage der Gemeinschaft heillos verwirrt. Man darf sich doch auch nicht einbilden, daß man auch nur von ferne die Möglichkeit hätte, die großen wirtschaftlichen Organisationen oder die politischen Parteien von ihrer reinen Interessenpolitik auch nur einen Schritt fortzubringen, wenn man nicht einmal die höchsten Formen der Gemeinschaft, wie etwa die Ehe oder den Staat, anders verstehen kann als von der Persönlichkeit her, also so, daß Ehe oder Staat zur Förderung und Bereicherung der eigenen Persönlichkeit da sind. Auf diese Weise werden ja auch Ehe und Staat nach genau denselben interessen-politischen Grundsätzen verstanden werden, nach denen sich die großen wirtschaftlichen Organisationen verstehen, die sich zusammenschließen, weil so jeder seine eigenen Interessen am besten vertreten kann, wobei sie natürlich sagen, daß sie es im Interesse des Ganzen tun. Und sie sagen das, wenn jene Auffassung der Gemeinschaft zu Recht besteht, noch dazu mit gutem Grund. Denn so wie dann das Ganze verstanden wird – und wie man es heute überall versteht –, gibt es eine Wahrung seiner Interessen nur so, daß jeder seine eigenen Interessen wahrte. Denn genau so

wie man heute die Ehe oder den Staat nur von der Persönlichkeit, also von sich aus verstehen kann, ebenso kann man auch das Ganze, etwa der Wirtschaft oder des Volkes, nur von seinem jeweiligen eigenen Interesse verstehen. Das schlimmste ist, daß diese individualistische, liberale Auffassung der Gemeinschaft heute auch von denjenigen Kreisen vertreten wird, die es ihrer ganzen Herkunft und Tradition nach besser wissen sollten, nämlich von den Konservativen. Der Versuch also, den man heute macht, daß man die Probleme der Individualethik zwar überschreitend aber doch von ihnen ausgehend, die Probleme der Sozialethik in Angriff [32 | 33] nimmt, trägt den uranfänglichen Irrtum nur weiter, hebt ihn aber nicht im geringsten auf. Man löst so nicht die schweren Fragen, die uns heute mit dem gestellt sind, was wir die Probleme der Sozialethik nennen, sondern man verwirrt sie nur noch heillos, als sie für uns schon verwirrt sind.

Das wäre also kein wirklicher Glaube, der sozusagen dafür da wäre, daß der Mensch mit ihm die Fragen seines persönlichen, individuellen, privaten Lebens in Ordnung brächte, um sich dann allenfalls auch als dieser in seinem Innern in Ordnung gebrachte in die Welt, in die sozialetischen Probleme zu wenden. sondern wirklicher Glaube ist von vornherein in die Welt gewendet, er steht von vornherein, wenn ich so sagen darf, mitten drin in den „sozial-ethischen“ Fragen, unter dem schweren Gewicht der Fragen, die uns die Welt mit ihren Ordnungen oder vielmehr, so muß man heute sagen, mit ihrer Unordnung aufgibt.

Denn worum geht es im Glauben? Es geht in ihm um die Schöpfung und um die Erlösung und um die Heiligung.

Es geht im Glauben an die Schöpfung nicht nur um den Glauben darum, daß Gott diese Welt und uns einmal geschaffen hat. Sondern es ist im Schöpfungsglauben Gott nur dann wirklich als der Schöpfer verstanden, wenn er in seinem Schöpfungswillen verstanden ist. Also nicht nur darin, daß er die Welt geschaffen hat, sondern in welchem Willen er sie geschaffen hat. Gottes Wille ist uns im Gesetz geoffenbart. Es gibt also kein Denken über die Schöpfung, kein Verstehen der Schöpfung, das über den Bereich dessen, was im Gesetz gesagt ist, hinausginge. Also hinaus über dies: Du sollst Gott, Deinen Herrn, lieben und: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Denn darin erkenne ich Gott als meinen Herren, daß er mich in einen bestimmten Stand hineinschafft, damit ich in diesem Stand seinen Willen tue: ihn als meinen Herrn lieben und meinen Nächsten lieben, eben den, durch dessen Anspruch ich in meinem Stand bin, was ich bin. Es ist noch mehr zu sagen: darin erkenne ich Gott als meinen Herren, daß er mich in einen bestimmten Stand

hineingeschaffen hat, in dem ich nicht nur seinen Willen tun soll, son- [33 | 34] dem in dem ich ihn auch tun kann, trotz meiner Sünde. Denn das ist es, worum es im Glauben an die Erlösung geht, daß ich in ihm die volle Erkenntnis des göttlichen Willens gewinne. Indem ich im Erlösungsglauben Gottes Willen erkenne, erkenne ich auch, daß, was ich in meinen Stande tue, nicht an und für sich, nicht als meine Tat die Erfüllung von Gottes Willen ist. Denn was ich da auch im günstigsten Fall tue, ist nicht die Liebe, die Gott vom Menschen für den Menschen fordert. Welches diese Liebe ist, das wird deutlich an dem, was Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns Menschen tut. Um das Gesagte an einem Beispiel deutlich zu machen: Was ein Vater auch an seinem Kinde als Vater tun mag, wie dieses sein Tun auch beschaffen sein mag, es ist trotz allem, wenn er nur dabei in seinem Stand als Vater bleibt, ein Werk der Liebe. Einer Liebe allerdings, die nichts zu tun hat mit dem, was wir für gewöhnlich darunter verstehen. Diese Liebe ist also keine persönliche Affektion, sondern – wenn ich so sagen darf – ein objektives, sachliches Helfen. Diese Liebe kann einem Denken, das wenn irgendwo, dann besonders in bezug auf die Liebe ganz auf Persönliches, Subjektives eingestellt ist, als Liebe freilich gar nicht zu Gesicht kommen. Es wäre ein Mißverständnis, wenn man das vorhin Gesagte so verstehen wollte, als wäre damit dem Mißbrauch des Standes das Wort geredet. Denn wo einer den Stand mißbraucht – man denke etwa an Mißhandlungen der Kinder durch ihre Eltern oder Mißbrauch des Amtes durch Vorgesetzte gegen Untergebene oder dergleichen –, da bleibt er gar nicht in seinem Stand und er handelt darum auch nicht mehr in seinem Stand. Denn er sieht dann nicht mehr die Verantwortlichkeit dem Anderen gegenüber, durch die er allein in seinem Stande ist. Sondern gesagt soll werden, daß alles, was ein Vater in der Verantwortlichkeit dem Kinde gegenüber tut, durch die er in seinem Stande ist, dem Kinde zunutze geschieht. Unbekümmert darum, wodurch diese Verantwortlichkeit motiviert sein mag, ob das, was der Vater so tut, in der Unvollkommenheit und aus der Selbstsucht geschieht, die alles Tun der Men- [34 | 35] schen auszeichnet. Denn das, was wirklich ein Stand ist, das ist so geordnet, daß alles, was ein Mensch in ihm tut, dem Anderen zunutze geschieht, durch dessen Anspruch er ist, was er in seinem jeweiligen Stande ist. Das ist freilich nicht das selbst-erdachte und darum eigene Werk des Menschen, so wenig wie die Stände, in denen wir Menschen unser Sein und mit unserm Sein unlöslich verbunden unsere jeweiligen verantwortlichen Beziehungen zu den Anderen haben, ein Werk des Menschen sind. Und so wird im Glauben an die Erlösung der Gott, der mein Herr in

meinem jeweiligen Stand ist, erkannt als der gnädige Gott und Herr, der uns Menschen durch seine Ordnungen, eben durch die Stände die Möglichkeit geschenkt hat, daß wir, um einen Ausdruck des Apostels Paulus zu gebrauchen, einander nicht auffressen, sondern einander zu Nutz und Frommen leben können, trotz aller Sünde und Selbstsucht, die an uns hängen bleibt, solange wir auf dieser Erde unser Leben haben. So wird auch unser Leben und Tun in unserm jeweiligen Stand im Erlösungsglauben als Gott wohlgefällig, ja, als heilig erkannt, insofern wir darauf sehen, daß es in dem uns von Gottes barmherzigen und gnädigen Schöpferwillen gesetzten Stand geschieht. Es wird aber im Erlösungsglauben zugleich unser Leben und das Tun in unserm jeweiligen Stand, in sofern wir darauf als unser Tun und unser Leben sehen, als sündig und der Rechtfertigung immer und unablässig bedürftig erkannt. Denn das ist es, worum es in der Heiligung geht, daß unser an und für sich sündiges Tun als ein heiliges Tun erkannt wird. Das geschieht dann, wenn es als in Gottes Ordnung, das heißt als in unserm jeweiligen Stand geschehendes, als der Schöpfung Gottes gemäßes Tun erkannt wird.

Es ist selbstverständlich nicht meine Meinung, daß mit dem, was ich eben in kurzen Zügen über den Glauben an die Schöpfung, Erlösung und Heiligung ausgeführt habe, alles gesagt wäre, was über diesen Glauben zu sagen wäre und gesagt werden könnte. Aber meine Meinung ist allerdings die, daß es wirklichen Glauben im Gegensatz zu jener privatisierten Gläubigkeit nicht anders [35 | 36] gibt als auf der eben aufgezeigten Spur, und daß alles, was über den Glauben zu sagen ist, dieser Spur folgen muß, wenn wirklich vom Glauben so wie die Reformatoren ihn verstanden haben, die Rede sein soll und nicht von der Religiosität, die uns heute in der Theologie und nicht nur in der Theologie nicht weniger als alles verdirbt. Ich darf wiederholen, worauf es ankommt. Darauf, daß der Mensch verstanden wird als einer, der nie und nirgends für sich da ist, daß er nicht als in sich gegründete freie Persönlichkeit verstanden wird, die sich dann natürlich auch, wie wäre das anders möglich, an die Andern wendet und die Gemeinschaft mit ihnen sucht. Aber die sie sucht um ihrer selbst, um ihres eigenen Lebens willen und nicht um des Lebens der Andern willen. Von diesem Verständnis des Menschen aus gibt es nur jene privatisierte Gläubigkeit, nur die Religion heißt das, die sich der Mensch aus seiner Selbstsucht und seiner Selbstbehauptung geschaffen hat. Sondern der Mensch muß verstanden werden als einer, der von Anfang an, der vom Schöpferwillen Gottes eben nicht als Einzelner geschaffen ist, nicht als einer der das, was er ist, aus sich wäre, so wie wir heute die Per-

sönlichkeit verstehen, sondern den Gott so schafft, daß er, der Mensch, das, was er ist, durch den Anderen ist, so daß er das ist, was er in der Verantwortung vor dem Anderen ist und sonst nichts.

Solange der Persönlichkeitsgedanke und mit ihm jene privatisierte Gläubigkeit, jene Ichfrömmigkeit nicht überwunden ist, wird man auch den Schöpferwillen Gottes nicht als seinen unermesslichen und ewigen Liebeswillen gegen die Welt erkennen können. Denn es kann von diesem Persönlichkeitsgedanken aus auch nicht die Liebe verstanden werden, die den Anderen nicht als eine so oder so geartete beglückende Ergänzung und Bereicherung des eigenen Wesens sucht und umfängt, sondern die bedeutet, daß der Mensch auf keine Weise mehr aus sich selbst und in der Beziehung auf sich selbst lebt, sondern daß er vom Anderen her lebt, daß er nur in der verantwortlichen Bindung an den Anderen sein Leben hat. Und darum ist dann auch nicht zu verstehen, daß die selbe ewige Liebe, in der Gott von Ewigkeit [36 | 37] her die Welt geschaffen und in der er die ihm untreue Welt in Jesus Christus mit ihm selbst versöhnt hat, daß es eben diese selbe ewige Liebe Gottes ist, in der er dem Menschen die Ordnungen schafft, in denen dieser nun, trotz aller Sünde und Selbstsucht, sein Leben nicht aus sich selbst lebt – soweit und insofern er es tut, lebt er sich in den Tod hinein –, sondern in denen er sein Leben lebt von seinem jeweiligen Nächsten her, an den ihn Gott in seinem Stand verantwortlich gebunden hat. Freilich das wird er niemals erkennen können, wenn er meint, er könne durch treue Pflichterfüllung dem Willen Gottes genug tun. Auch in der treuesten Pflichterfüllung kann er, was sie anbelangt und wenn er auf sie sieht, nur aus sich, eben aus seinem Pflichtbewußtsein leben und das heißt sich in den Tod hinein leben. Nur wenn er weiß, daß er auch in der treuesten Pflichterfüllung ein unnützer Knecht ist und am Anderen nicht tut, was er tun sollte, ja, daß er sich, gerade wenn er sich auf sein Tun irgendwie verlassen wollte, seinem Nächsten entzieht; nur dann also, wenn er in diesem Wissen um seine Sünde gegen Gott und den Nächten sich allein auf Gottes gnädigen Willen verläßt, lebt er sein Leben so, wie Gottes ewiger Wille, der die Liebe ist, es will: nicht aus sich, nicht als Einzelner, sondern als einer, der an den Anderen gebunden ist. Jetzt freilich, in diesem Leben an den Anderen gebunden als Schuldner, dem Gott die Sünde vergeben muß und dem er sie vergibt.

Wäre so Gottes Schöpferwille im Erlösungsglauben als sein ewiger Liebeswille erfaßt – aber aus einem ichhaften Denken und aus einer ichgefangenen Frömmigkeit heraus kann man Gottes Liebeswillen gegen die Welt nicht erfassen – wäre er erfaßt, so

würde man sich nicht mehr gegen das wehren müssen, was ich nun als letztes sagen möchte. Ich habe es eben schon im Vorbeigehen gesagt, möchte es aber unterstreichen und seine Bedeutung für die uns beschäftigende Frage kurz deutlich machen. Das ist dies, daß im Erlösungsglauben unser Tun und Leben in unserem jeweiligen Stand als sündig erkannt wird, auch in dem besten Leben. Damit ist zugleich gesagt, was ich auch vor- [37 | 38] hin bereits erwähnte, daß vom Erlösungsglauben aus die Ordnung der Stände als etwas erkannt wird, was Gott der ganzen sündigen Welt, Christen und Nichtchristen, geschenkt hat, auf daß die ganze Welt, auch die heidnische, wenn denn auch ohne daß sie es weiß, seinen Willen tue, der auf die Erhaltung der Welt und ihrer Ordnungen, in der wir jetzt leben, bedacht ist, solange bis alles vollendet ist. Das heißt: bis „alle geboren sind, die gen Himmel gehören; aber wenn die Zeit wird aus sein und die Zahl erfüllet, so wird er auch plötzlich das alles aufheben, Weltregiment, Juristen, Oberkeit, Stände und Summa, nichts mehr von dieser irdischen Gerechtigkeit bleiben lassen; sondern solches alles mit dem Bauch und den Bauch mit ihm zunichte machen¹“. Von hier aus ist es zu verstehen, wenn ich zu Anfang sagte, daß der Christ, der erlöste Mensch die Werke seines Berufes, seines Standes auf keine andere Weise tun könne, ja tun dürfe, als der Nichtchrist sie tut. Vorausgesetzt, daß dieser sie mit einiger Treue und Gewissenhaftigkeit tut. Anders ausgedrückt: es kann und darf nicht die Aufgabe und Absicht des erlösten Menschen, der Christenheit sein, diese Welt und ihre Ordnungen zu ver„christlichen“, an sie die Maßstäbe „christlich-sittlicher“ Ideale anzulegen. Sondern es kann und darf nur darauf ankommen, die Ordnungen der Welt in ihrer einfachen, natürlichen Gegebenheit zu erkennen. Nur dann, wenn der Erlösungsglaube das tut, nur wenn er den Menschen in aller Demut in die gegebenen Ordnungen und damit mitten in die Welt hineinstellt, so daß das, was der erlöste Mensch da tut, jeder ordentliche Nichtchrist gerade so tun kann und, wenn er seiner vernünftigen Einsicht in die Dinge folgt, auch tun wird, nur dann ist der Erlösungsglaube wirklicher Glaube. Nur dann ist er imstande, das natürliche Licht der Vernunft in der Welt wieder zu entzünden, das heute durch den irrsinnigen Traum von der Freiheit und dem Selbstbewußtsein des Menschen, das heißt von der Göttlichkeit des Menschen ausgelöscht ist.

Wo freilich dieser Traum geträumt wird, da ist die Auflehnung [38 | 39] gegen alle natürlichen Ordnungen nur die notwendige Folge. Denn diese Ordnungen stehen, wir sahen das, im schärfsten Gegensatz zu dem Traum von der Göttlichkeit des

¹ Luther, Werke, Erlanger Ausgabe 9, 2. Aufl., S. 346f.

Menschen. sie sind um der Sünde – christlich gesprochen – um der Unvollkommenheit – weltlich gesprochen – der Menschen willen da. Nur von da aus sind sie zu verstehen und als die Notwendigkeiten, als die Grenzen, die die freie Lebensgestaltung des Menschen niemals überschreiten darf, anzuerkennen. Wo man aber den Menschen so versteht, daß er der Sünde oder der Unvollkommenheit wenn denn auch nur grundsätzlich Herr werden kann – und das tut man, wenn man ihn als freie Persönlichkeit versteht –, da kann man auch schlechterdings nicht mehr erkennen und anerkennen, daß diese Ordnungen dazu da sind, um dem sündigen, dem unvollkommenen Menschen zu einem Leben zu verhelfen, in dem er trotz seiner Sünde, seiner Unvollkommenheit den Anderen zunutze leben kann. Da muß man dann freilich diese Ordnungen, wenn man sie denn überhaupt noch anerkennt, idealisieren, da muß man sie dem als freie Persönlichkeit gedachten Menschen anzupassen suchen. Und das heißt: man muß und wird sie auflösen, ob man will und ob man es weiß oder nicht. Und das tut das heutige intellektuelle Bürgertum im Gefolge jener großen deutschen Philosophie der Freiheit und der Persönlichkeit. Und es macht sich damit zu dem wirksamsten Vorarbeiter des Bolschewismus. Man sollte sich unter diesen Umständen doch nicht wundern über die Bestrebungen zur Auflösung der Familie, über die Zuchtlosigkeit auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens, über den Irrsinn unseres heutigen politischen Lebens, das auf der ganzen Linie zur offenen oder – übrigens schlecht – verhüllten Interessenpolitik geworden ist.

Daß es aber so ist, daran sind wir Christen schuld. Weil wir in einem falschen Glauben, eben in jener privatisierten Gläubigkeit selbst nicht mehr imstande sind, die natürlichen Ordnungen der Welt in ihrer einfachen Gegebenheit zu erkennen und sie den Anderen deutlich zu machen. Das ist nun freilich nicht so gemeint, als ob sich der erlöste Mensch aus einer weltüberlegenen Höhe zu [39 | 40] der armen, im Irrtum und in der Finsternis lebenden Welt herablassen sollte, so als ob er mit dieser Welt an und für sich gar nichts zu tun hätte. Es ist ja wahrhaftig nicht so, als ob wir Christen die gnädige Hilfe, das tiefe Erbarmen nicht nötig hätten, das Gott der Welt mit seiner Ordnung der Stände erwiesen. Im Gegenteil, wir wüßten wahrhaftig nichts vom Rechtfertigungsglauben, wenn wir nicht wüßten, daß wir nur durch die Hilfe, die Gott uns mit seiner Ordnung der Stände erwiesen hat, gute, Gott wohlgefällige Werke tun können. Wobei es wohl kaum noch nötig ist, ausdrücklich zu sagen, daß auch nicht diese Gott wohlgefälligen Werke den Menschen vor Gott gerecht machen.

So wäre es also nur dann möglich, daß der erlöste Mensch Got-

tes Willen tut, und daß er der Welt zu den großen natürlichen Ordnungen des Lebens und zu ihrer Erkenntnis zurückhilft, wenn er auf die leidige, hochmütige, teuflische Scheidung von der Welt und auf die fromme Überhebung über sie verzichtet, die heute alles fromme Leben vergiftet. Denn wo diese fromme Überhebung ist, da gibt es kein wirkliches eigenes Angefochtensein durch die Not der Welt, die unsere eigene Not ist. Wo es aber diese Anfechtung nicht gibt, da gibt es auch nicht mehr das wirkliche Hören auf Gottes Wort. Denn – ich zitiere den Propheten Jesaia 28,19 – „allein die Anfechtung lehrt aufs Wort achten“.