

Versuch einer neutestamentlichen Begründung unserer Verantwortung für die Welt

von P. Heinz Dressel

«Wir müssen die Arbeitsergebnisse der Psychologen, Soziologen und Theologen abwarten, bevor wir in der Lage sein werden, eine «Sozialethik» aufzustellen». (1) Diese in Neu Delhi gefallene Äusserung lässt erkennen, dass es zur Frage der biblischen Begründung unserer Verantwortung für die Welt kaum Vorarbeiten gibt. Der erste Ansatz zu einer sozialetischen Besinnung seitens der Kirche in Deutschland war mit der Gründung des «Evangelisch Sozialen Kongresses» gegeben, der in USA seine Parallelen hatte. Der Begründung der christlichen Verantwortung für soziale Probleme fehlte jedoch jede Beziehung zur Bibel. (2) Diese Tatsache widerspiegelt die auf diesem Gebiet herrschende Unsicherheit im Protestantismus.

Auch bei der vorliegenden Arbeit kann es sich nur um einen biblisch-theologischen Versuch handeln. Von einer neutestamentlichen Begründung wird geredet, da das Alte Testament für uns kaum eine befriedigende Handhabe bietet, wenn wir nach dem christlichen Standpunkt fragen.

Die Notwendigkeit einer durch das Thema charakterisierten Orientierung für die Kirche liegt auf der Hand. Langsam hat sich die Tatsache herumgesprochen: «Unsere Welt ist eine Welt von Atomkernriesen und ethischen Säuglingen». (3) In unserer Kirche herrscht dogmatische Rechtgläubigkeit bei ethischer Unsicherheit. Auch die Theologie hat langsam begriffen, dass das Evangelium so etwas wie eine «Diesseitslehre», «eine Anweisung zum Leben», «einer Lehre von der besseren Weltlichkeit» werden muss, wenn die moderne Gesellschaft von der Botschaft erreicht werden soll. (4) Es wird sogar gesagt: «Die Kirchen müssen das Studium der Gesellschaft als einen Versuch, die Ereignisse der Zeit als Tun Gottes prophetisch zu verstehen, neu aufnehmen». (5)

I.) Verkündigung und soziale Ordnung im Neuen Testament

(Hier folge ich vorwiegend Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1958, 2. Aufl.) Zunächst einmal müssen wir uns mit der Tatsache abfinden: «Eine «Lehre» von den sozialen Ordnungen, vom Staate, der Gesellschaft, der Arbeit und ähnliches gibt es im Neuen Testament nicht». (6) Uns begegnet im NT

eine von der unseren völlig verschiedene Welt. «Es wäre... eine sinnlose und irreführende Methode, einzelne Worte des Neuen Testaments über Staat, Ehe, Arbeit und anderes aneinanderzureihen und diese durch moderne Begriffe und Wertungen miteinander zu verknüpfen». (7) In einem Aufsatz in der «Schweizerischen Theologischen Umschau», schreibt Martin Werner: «Weder Jesus noch Paulus haben sich mit den gesellschaftsethischen Problemen des römischen Imperiums ihrer Zeit und Welt beschäftigt. Eine Sozialethik im Sinne eines christlich-sozialen Reform-programms gibt es weder in den Evangelien noch in den Paulusbriefen». (8)

Wir finden im NT Aussagen, die zeigen, wie gleichgültig dem Christen die Dinge dieser Welt sein sollten: «Die Zeit ist kurz. Weiter ist das die Meinung: Die da Weiber haben, dass sie seien, als hätten sie keine; ... und die diese Welt gebrauchen, dass sie dieselbe nicht missbrauchen. Denn das Wesen dieser Welt vergeht». (1. Kr. 7/29 ff.) Von dieser Gesinnung ausgehend, weist Wendland dem Theologen seinen Standort in der Gesellschaft zu: «Darum ist der Theologe herausgenommen und herausgestellt aus der Gesellschaft durch die Kraft und die Wahrheit der in Christus erschienenen Erlösung von der Welt. Er steht und muss stehen in dem dialektischen Weltverhältnis der Freiheit von der Welt... Diese eschatologisch begründete Freiheit von der Welt, die mit all ihrer Macht und Herrlichkeit, ihren Taten und ihrer Geschichte, ihrem Leid und ihrer Freude, ihrem Kaufen und Besitzen von Christus her als die jetzt schon vergehende erkannt ist, muss das Denken des Theologen ganz und gar beherrschen und durchdringen». (9)

Auf der anderen Seite gehöre es zum Amt des Theologen, dass er «in die doppelte Solidarität des Mit-Mensch-Seins und des Sünder-Seins mit den Sündern hineingestellt ist, dass er sich allezeit zu dieser doppelten Gemeinschaft mit den Menschen zu bekennen hat, denen er als Mensch gleicht und als Mitmensch zu dienen hat. In diesem doppelten Sinne steht der Theologe mitten in der Gesellschaft und hat an allem teil, das menschlich ist, teil an allen sozialen Beziehungen und Realitäten, sei es in der Gemeinschaft von Mann und Frau, als Glied des Volkes, als Bürger eines Staates und nach seiner Herkunft aus einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe». (10)

Diese Anschauung ist völlig vom eschatologischen Ethos des NT her bedingt. Sie ist in sich gebrochen durch die Resignation angesichts der Welt: «Das Wesen dieser Welt vergeht». (1. Kr. 7/31) Oder: «Die Welt vergeht mit ihrer Lust». (1. Joh. 2/17) So befindet sich der Christ, auch wenn er in der «Welt» steht, dennoch ausserhalb «allen in der Weltgeschichte vorkommenden sozialen Gebilden und Institutionen», sondern vielmehr in der «christlichen Gemeinde» als einer «eschatologischen Realität», in der Gemeinschaft derer, «die nicht aus der «Welt» sondern aus Gott, und durch die Liebe Christi erwählt sind». (11) «Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich habe euch von der Welt erwählt, darum hasset euch die Welt». (Joh. 15/19) «Sie sind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von

der Welt bin». (Joh. 17/14) «Sie sind von der Welt... Wir sind von Gott...» (1. Joh. 4/5 f.)

Der eigentliche Lebensraum des Christen ist also nicht die Welt, sondern die Gemeinde. In dieser gilt das «Gesetz Christi»: «Einer trage des andern Last...» (Gal. 6/2) Die Bergpredigt gilt als die «Magna Charta» der Gottesherrschaft. Daraus folgt: «Die geschichtlich vorgegebenen Ordnungen werden also nicht aufgelöst». (12) «Alle weltlichen sozialen Normen und Relationen treten damit unter die Herrschaft Christi; sie werden nicht aufgelöst, auch nicht bloss radikalisiert, wohl aber verwandelt, indem sie unter die kritische Norm der göttlichen, in der Endzeit erschienenen Agape gerückt werden». (13) Es gilt das «Ethos der Haustafeln», Anweisungen für die Weiber, Männer, Kinder, Väter, Knechte, Herren: Kol. 3/18 — 4/1. «Alles, was ihr tut, das tut von Herzen als dem Herrn und nicht den Menschen, und wisset, dass ihr von dem Herrn empfangen werdet die Vergeltung des Erbes; denn ihr dienet dem Herrn Christus». (Kol. 3/23 f.) Desgleichen: Eph. 5/21 — 6/9; 1 Petr. 2/18 — 3/9.

Ein weiterer Gesichtspunkt wird geltend gemacht: «Die urchristliche Kirche ist, aufs Ganze gesehen, die Kirche der Armen». (14) «Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon». (Mt. 6/24) «Weh euch Reichen!» (Lk. 6/24)

Oder die Verurteilung der Reichen und das Eintreten für die ausgebeuteten Arbeiter bei Jak. 5/1 — 6.

Schliesslich weist Wendland auf die Seligpreisungen hin und auf Mt. 25, quasi als Probe aufs Exempel: Das Gericht fragt nach dem Ethos, nach der mitmenschlichen Beziehung. Ein weiterer Charakterzug der Urgemeinde ist der Versuch, durch kommunistische Lebensweise das neue Sein in Erscheinung treten zu lassen und die Zeit bis zur Parusie zu überbrücken: Act. 2/44 f.

Auch an die Einsetzung von Diakonen, Act, 6/1 ff., könnte erinnert werden.

II.) Der Ansatz der evangelischen Soziallehre

Nachdem er die «Verkündigung und soziale Ordnung im Neuen Testament» skizziert hat, fragt Wendland nach dem «Ansatz der evangelischen Soziallehre». Soziallehre erscheint ihm als glücklicherer terminus als Sozialethik. Bei der Verschiedenheit der Welt des NT von unserer modernen Welt ist es nicht verwunderlich, dass das NT nicht automatisch der Ansatz der evangelischen Soziallehre sein kann. Karl Barth sagte in seinem Vortrag «Christliche Ethik», den er in der Nachkriegszeit in Deutschland gehalten hat: «Die Bibel ist nicht etwa das Gesetzbuch der christlichen Ethik. (15) Martin Werner erinnert sehr richtig daran: «Darum hat sich die abendländisch-mittelalterliche Kirche ihre Sozialethik aus dem Alten Testament, aus Platon und Aristoteles zusammengesucht, nicht aber aus dem Neuen Testament». (16) Bezeichnend ist der Artikel des röm.-kath. Mitarbeiters in «Christliche Religion» unter dem Stichwort «Soziallehre»: «Die Bezeichnung **K a t h o l i s c h e S o z i a l l e h r e** stösst zuweilen auf Missverständnisse. So, wenn sie die Vorstellung erweckt, der ka-

tholische Glaube besitze das System einer S o z i a l o r d n u n g, das sich unmittelbar aus der Offenbarung herleite. Dem ist nicht so. Die katholische Soziallehre hat es stets verneint, als «Soziale Theologie» zu gelten. Ihre Aussagen fussen auf der Erkenntnis des Menschen und der menschlichen Gesellschaft mittels der natürlichen Vernunft, wobei sie allerdings vom Glauben her Aufhellung und Richtschnur empfängt». (17) Später wird dann das Naturrecht positiv aufgegriffen. (18)

Wendland weist auf die «grosse Unsicherheit hinsichtlich der Grundlegung» der evangelischen Sozialethik und Soziallehre hin. Er zeigt auch die typischen Fehlsätze: 1.) Der «liberale Dualismus», gekennzeichnet durch die «Privatisierung des Glaubens» einerseits und durch die Indifferenz bezüglich der säkularen Einrichtungen und Handlungsweisen andererseits. 2.) die idealistische Theologie der «Schöpfungsordnungen», die allzu leicht die Zurückdrängung der Kirche aus der sozialen Welt rechtfertigt. 3.) Der soziale Chiliasmus, das kulturprotestantische Missverständnis des Evangeliums vom Reiche Gottes. (19)

Der einzig mögliche Ansatz sei der «universal-eschatologische», der es in sich schliesse, «dass wir zugleich bei der — nur als endzeitlich zu begreifenden — Wirklichkeit der Kirche einsetzen». (20) Karl Barth sagte in seinem genannten Vortrag: «Christliche Ethik ist nicht individuell, sondern christliche Ethik bildet G e m e i n d e.» (21) Wendland nennt die Kirche «die Vorhut des Reiches Gottes auf Erden». «Die Kirche ist daher, soziologisch gesehen, eine alle Begriffe der Soziologie sprengende, ihnen fremde Grösse... Die Kirche ist in der Gesellschaftsgeschichte der Menschheit ein vollständig Neues, darum auch eigenen Rechtes, nämlich göttlichen Rechtes». «Die Kirche kann daher auch als soziales Gebilde nur theologisch begriffen werden». «Sie ist, johannäisch geredet, in der Welt, aber nicht aus der Welt, nicht von unten, sondern von oben... Sie ist die geschichtliche Anwesenheit des Reiches Christi... in der Welt». «Sie ist weder Gemeinschaft noch Gesellschaft weder Gruppe noch Bund, weder Anstalt noch Genossenschaft, obwohl sie Züge dieser verschiedenen Gesellungs- und Rechtsformen annehmen kann und muss; ihr und ihr allein muss die Kategorie der Gemeinde vorbehalten bleiben, die nicht mehr soziologisch oder sozialphilosophisch bestimmt werden kann». «Deswegen bleibt die Kirche immer das geschichtliche Gegenüber zur Gesellschaft in allen ihren möglichen Formen». (22)

Dieselbe Auffassung vertritt Wendland in seinem Aufsatz über «Soziallehre» (evangelisch) im bereits genannten Fischer Lexikon: Das Reich Gottes führt «die Welt der neuen Schöpfung und göttlichen Vollendung entgegen; es stiftet eine neue Menschengemeinschaft, die K i r c h e, die aus der Sendung Christi entsteht und durch Glaube, Liebe und Hoffnung geeint wird. Mit diesen göttlichen Kräften gerüstet, ist die Kirche in die Welt gesendet, um im Raume der sozialen Institutionen den Anbruch des Reiches Gottes zu bezeugen.» (23) Auch in seinem Aufsatz «Über Ort und Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Sozialethik» äussert sich Wendland zur Frage der ekklesiologischen Bestimmtheit der evangelischen Sozialethik.

An Althaus, Brunner, Elert, Müller, Soe van Oyen Jacobs und Trillhaas kritisiert er, dass sie die Kirche im Aufbau ihrer Ethiken ganz an den Schluss stellten, nachdem von anderen Ordnungen oder Gemeinschaften wie Familie, Wirtschaft, Volk, Staat, Kulturgemeinschaft usw. die Rede gewesen sei. Es sei von der Kirche entweder überhaupt nicht oder nur am Rande die Rede. Eine Ausnahme mache Barth, der die ganze Ethik in die «Kirchliche Dogmatik» einbeziehe. Den obengenannten Ethikern macht Wendland den Vorwurf, sie abstrahierten von der Wirklichkeit der Kirche. Die Ekklesiologie habe am Anfang der Ethik und Sozialethik zu stehen, denn diese sei primär Ethik der Kirche, der Gemeinde für die Gemeinde. Wendland kennzeichnet genau seinen Ansatz der evangelischen Soziallehre: «Bestimmte dogmatische Sätze über die Kirche werden für die Grundlegung der Ethik von besonderem Gewicht sein.» (24)

Letzten Endes läuft bei Wendland alles auf die Lehre von der zwei Reichen hinaus. Er postuliert eine doppelte Ethik: die der Kirche, der Gemeinde für die Gemeinde — und, konsequenterweise, die des ausserkirchlichen, säkularen Raumes. Wie gesagt wurde, die von ihm gezeichnete Gestalt des Theologen in der Welt sei in sich gebrochen, so gilt das auch für seine Phänomenologie der Kirche. Die von ihm gezeichnete Gemeinde ist in sich gebrochen. Alles wird, dogmatisch gut gedeckt, von der Ekklesiologie her gesehen. Aber eine so beschaffene Kirche kann gar nicht verantwortlich in das Gefüge der Welt eingreifen. Der Verantwortung für die Welt ist sozusagen das Rückgrat gebrochen, was ein wirkliches Eingreifen zumindest sehr problematisch macht. Man kann Wendland den Vorwurf kirchlicher Introvertiertheit nicht ersparen. Wenn er das liberale, das idealistische und das chiliastische Missverständnis des Evangeliums aufgezeigt hat so muss man ihm das ekklesiologische Missverständnis der Botschaft vom Reiche Gottes zum Vorwurf machen.

III.) Konsequenzen des eschatologischen Ansatzes der Sozialethik

Ich komme auf die Definition Wendland zurück, der einzig mögliche Ansatz der evangelischen Soziallehre sei der «universal-eschatologische».

Wenn man vom eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu und der Apostel ausgeht, können alle ethischen Weisungen des NT zunächst nur als Ausnahmegesetz, als Interimsethik, verstanden werden. Sie gelten für die Übergangszeit zwischen dem Anbruch und dem Eintreffen des Reiches. Mit dem Ausbleiben der Parusie fällt zunächst alles, im eigentlichen Sinne des Wortes, dahin. Man könnte nun, mit Albert Schweitzer, sagen: «Dies ist das Charakterische an Jesus, dass er über die Vollendung und Seligkeit des Einzelnen hinaus auf eine Vollendung und Seligkeit der Welt und einer erwählten Menschheit ausschaut. Er ist von dem Wollen und Hoffen auf das Reich Gottes erfüllt und bestimmt.» (25) «Nur darauf kommt es an, dass die Bedeutung des Gedankens des Reiches Gottes für die Weltanschauung bei uns dieselbe ist wie für ihn und wir die Wucht und das Zwingende desselben in der gleichen Stärke erleben wie er... Nur

darauf kommt es an, dass wir den Gedanken des durch sittliche Arbeit zu schaffenden Reiches mit derselben Vehemenz denken, mit der er den von göttlicher Intervention zu erwartenden in sich bewegte, und miteinander wissen, das wir imstande sein müssen, alles dafür hinzugeben.» (26) Etwas simplifizierend gesagt, heisst das: Wir haben mit der gleichen Intensität, mit der Jesus das Reich Gottes herbeizwingen wollte, den allgemeinen Fortschritt zu betreiben. Auf diese Weise gäbe das Evangelium zwar den Anstoss zu unserem ethischen Wirken, es wäre jedoch nicht direkt massgebend. Diese Sicht der Dinge ist aber nicht ganz befriedigend und vor allem nicht ausreichend, um unserem Handeln die notwendige Orientierung zu geben.

Wenn man übrigens vom Problem des Nichteintreffens der Parusie einmal absähe, bliebe der Satz bestehen, dass die interimsistischen Weisungen des NT für die Übergangszeit zwischen dem Anbruch und dem Eintreffen des Reiches gälten, was dann bedeutete, dass sie für uns volle Gültigkeit besässen. Man ist sich jedoch darüber einig, dass diese Methode unmöglich ist. Was aber dann?

Bei Schweitzer findet sich ein wichtiger Hinweis, der für den Ansatz der Sozialethik von grundlegender Bedeutung ist: «Der grosse Irrtum des bisherigen ethischen Denkens ist, dass es die Wesensverschiedenheit der Ethik der ethischen Persönlichkeit und der vom Standpunkt der Gesellschaft aufgestellten Ethik nicht zugeben will, sondern immer meint, beide in einem Stücke giessen zu müssen und zu können. Dies läuft darauf hinaus, dass die Ethik der ethischen Persönlichkeit der Ethik der Gesellschaft geopfert wird. Damit muss ein Ende gemacht werden. Es gilt einzusehen, dass beide in einem Konflikt miteinander stehen, der nicht gemildert werden darf. Entweder zieht die Ethik der ethischen Persönlichkeit die Gesellschaftsethik nach Möglichkeit zu sich empor oder sie wird von ihr hinabgezogen.» (27) Das heisst doch, wiederum simplifizierend gesagt: Die Individualethik ist der Massstab für die Sozialethik. «In dem Masse als die Gesellschaft den Charakter einer ethischen Persönlichkeit annimmt, wird ihre Ethik zur Ethik der ethischen Gesellschaft.» (28)

Ich möchte nicht verhehlen, dass gerade gegen diese Konzeption, und zwar vonseiten der «konsequent-eschatologischen Schule», Widerspruch angemeldet worden ist. Martin Werner wehrt sich gegen die Auffassung, «gesellschaftliche Probleme müssten sich einfach von den Grundsätzen der christlichen Individualethik lösen lassen. (29) Er zitiert dazu Focko Lüpsen. Neu Delhi, Dokumente: «Gesellschaftliche Moral ist nicht die Gesamtsumme von Einzelmoral.» (30) Selbstverständlich wird hier etwas Wichtiges gesehen, aber es wird zugleich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Ich sehe darum keine Veranlassung, von Schweitzers Axiom abzusehen: Die Individualethik ist der Massstab für die Sozialethik.

Wir haben also zunächst nach dem Angelpunkt der Individualethik im NT zu fragen, ehe wir versuchen, unsere Verantwortung für die Welt neutestamentlich zu begründen. Karl Barth sagt in seiner Vorlesung «Christliche Ethik», bezugnehmend auf das Tun Gottes in der Geschichte: «Es geschah in jener Geschichte, das Gott Mensch ward, also des Menschen sich annahm, den Menschen da-

durch ausgezeichnete, dass er sich ihm zuliebe zu seinem Nächsten machte, um so sein Samariter zu sein, um als sein wahrhaft Nächster Barmherzigkeit an ihm zu tun. Was sagt uns diese Geschichte? Sie sagt uns: «Gehe hin und tue des gleichen!»

Die christliche Ethik wiederholt diesen Aufruf zur *Menschlichkeit*.»(31) Hier haben wir den Angelpunkt der Individualethik: das Doppelgebot Mk. 12/29f. der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten. Beide Gebote werden einander gleichgestellt. Mit der unbedingten Hingabe an den Willen Gottes geht die unbedingte Liebe zum Nächsten konform. Das Verhältnis zum Nächsten gehört mit dem Gottesverhältnis zusammen. Man sieht hier, dass die eschatologische und die ethische Verkündigung Jesu eine unzertrennliche Einheit bilden. Die Teilnahme am Reich ist durch die sittliche Haltung des Einzelnen bedingt. Am deutlichsten wird dies in der Rede vom Weltgericht (Mt. 25/31 — 46). Hier wird die Einheit von eschatologischer und ethischer Verkündigung, von Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten, ganz klar. Es heisst nicht: «Hier das Doppelgebot der Liebe, dort alle anderen Gebote. Das Liebesgebot ist absolut — alle anderen Gebote sind relativ.»(32) Damit besitzen wir zugleich das einzig mögliche Prinzip der evangelischen Soziallehre: Das Liebesgebot ist absolut, alle anderen Gebote sind relativ. Die Bedeutung des Doppelgebotes für die Gesellschaftsethik hat man auch in Neu Delhi erkannt: «Wenn die beiden grossen Gebote des Gesetzes im Zusammenhang mit der Liebe Christi für die ganze Menschheit gedeutet werden, verpflichten sie die Christen und kirchliche Institutionen dazu, sich positiv für soziale Verbesserungen einzusetzen und Übelstände zu bekämpfen.» (33)

IV.) Neutestamentliche Elemente einer evangelischen Soziallehre

(Hier folge ich weitgehend den Darlegungen E. Stauffers in «Die Botschaft Jesu», denen ich gerade für unsere Fragestellung grosse Bedeutung zumesse).

Stauffer weist auf die «Goldene Regel» in ihrer positiven Form bei Mt. 7/12 hin: «Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tuet ihr ihnen auch». Er nennt diese Regel «das sozialetische Regulativ für alle nützliche und hilfreiche Arbeit auf dieser Erde.»(34) «Jesus erscheint hier als der Sprecher der Menschheit... der Botschafter der Menschlichkeit im humanistischen Sinne des Wortes.»(35) S. 49 ff. werden die Grundlagen eines evangelischen Ethos der Arbeit aufgezeigt. «Der Gott Jesu Christi liebt die Leistung. Er hat seine Freude an jedem Werk, das mit Energie, Stosskraft, Tempo, Intelligenz und Gewandheit vollbracht wird». (Vgl. Mt. 25/16; Lk. 9/62, 17/8' usw.) «Gott sucht die Frucht» (Vgl. Mk. 12/2; Mt. 21/19; Lk. 13/6 — 9 usw.) «Hinter all diesen Einzelworten und Einzelbildern zeichnen sich die Umrisse einer göttlichen Arbeitsplanung und menschlichen Arbeitsgemeinschaft ab, in der jeder Mensch seinen Arbeitsplatz hat, jeder Einzelne, jedes Volk jede Generation, jeder Stand, jeder Beruf, jede Begabung. Genies und Handwerker tun hier ihren Dienst am Nächsten, Künstler und Techniker, Mütter und Ärzte, Könige

und Kärner».(36) Es ist bemerkenswert, dass hier für das protestantische Berufsethos eine von der Ritschlschen, die uns immer noch, mehr als wir denken, eingefleischt ist, völlig verschiedene Begründung vorexerziert wird. Nach der Ritschlschen Konzeption, die sich der gesamte Protestantismus zueigen gemacht hat, ist Christi Berufserfüllung unser Vorbild. Unsere Berufstreue orientiert sich an der Berufstreue Christi. Bei Stauffer wird jede Arbeit um ihrer selbst willen gewertet.

Unter der Überschrift «Die Notgemeinschaft» bringt Stauffer brauchbare Hinweise: «Jesus bekennt sich... ohne Vorbehalt zu dem säkularen Programm der grossen Moralisten in aller Welt. Die Grundvoraussetzungen jenes Programms darf man so formulieren: Die Not dieser Welt hört nie auf. Es wird immer Hungrige geben, immer Frierende, immer Kranke, immer Flüchtlinge, immer Gefangene... so lange die Welt steht, darf man nicht müde werden, die Lücken zu verzaun und die Wege zu bessern».(37) «Die alarmierende Botschaft von Mt. 25... lautet: Es gibt eine Todsünde, die Gott nicht verzeiht — die Sünde wider die Menschlichkeit!»(38) «Darum ist Mt 25,40 die Magna Charta einer grossen Notgemeinschaft».(31) Sehr eindrucksvoll ist das Kapitel «Der Kampf gegen die Armut».(40) «Jesus leidet so tief unter der Not und Armut auf Erden, dass er sich mit den Elendsgestalten in aller Welt identifiziert und ihre Sache zu seiner Sache macht».(41) «Wer irgendwo in der Welt für die Sache der Armen kämpft, der kämpft für die Sache Jesu von Nazareth, mag er stehen, wo und wie er wolle, mag er den Namen Jesu kennen oder nicht».(42) Stauffer findet im NT soziale Probleme wie Arbeitsbeschaffung, Lohnpolitik und Ausgleichsprinzip angeschnitten und verweist auf die entsprechenden Stellen.(43) Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit Ehefragen, ein anderes mit der Feindesliebe und eines, das längste (und gewiss das schwächste) mit der «Politik der Zukunft». Bei Stauffer merkt man deutlich, wie humanistische Elemente den neutestamentlichen an die Seite gestellt werden. Das wird sich in der evangelischen Sozialethik auch kaum vermeiden lassen. Darum habe ich unter Abschnitt IV von ntl. Elementen einer evangelischen Soziallehre gesprochen.

Es kann sich hier nicht darum handeln, die Ausführungen Stauffers, auch nur stichwortartig, zu referieren. Es kann sich auch nicht darum handeln, die entsprechenden Stellen im NT, auch nur annähernd, auszuschöpfen — daraus müsste zwangsläufig eine Art neutestamentlicher Theologie werden. Wesentlich ist vielmehr, zu erkennen: Das NT liefert uns reichlich Material zur Begründung unserer Verantwortung für die Welt, zur Begründung und Gestaltung einer evangelischen Sozialethik — obgleich dieses Material aus dem reservoir des humanistischen Denkens wird angereichert werden müssen. (44) Freilich muss alles dem Prinzip des Doppelgebotes untergeordnet und darf nichts gesetzlich verstanden werden. Stauffer sagt sehr richtig: «Hier ist die Gesetzesmoral, hier ist die Gesetzgebung, Justiz und Polizei am Ende ihrer Weisheit — genau an dieser Stelle beginnt die Neue Moral».(45) «Das Ereignis der Liebe... kann sich nur in vollkommener Freiheit und Freudigkeit vollziehen... Darum ist das sogenannte Doppelgebot von Mk. 12 überhaupt kein Gebot,

sondern ein Programm, keine Nova Lex, sondern die Magna Charta einer schöpferischen Freiheit, der Jesus zwei grosse Ziele setzte: Gottesliebe und Menschenliebe. Mit anderen Worten: Jesus verkündet keine Gesetze, sondern Ideen».(46) Eine Soziallehre, die von diesen Prämissen ausgeht, unterscheidet sich wesentlich von der, in sich gebrochenen, Haltung, wie Wendland sie der Kirche zuweist. Um den Unterschied der Konzeption ganz deutlich zu machen, sei an ein Wort Dietrich Bonhoeffers, der ja ein «religionsloses Zeitalter» angekündigt hat, erinnert: «Nicht Vergöttlichung oder Verkirchlichung der weltlichen Ordnung, sondern ihre Befreiung zu echter Weltlichkeit ist Sinn und Ziel der Christusherrschaft».(47)

Dieser Vortrag wurde am 12. November 1962 anlässlich einer Sitzung der Theologischen Kommission der Riograndenser Synode gehalten.

ANMERKUNGEN

- 1) Focko Lüpsen, Neu Delhi Dokumente, Witten 1962, S. 368
- 2) Robertson, Die Neuentdeckung der Bibel, Berlin 1961, S. 15
- 3) Louis Fischer, Mahatma Gandhi, Berlin 1955, S. 127
- 4) Ernst Steinbach, Anweisung zum Leben, Tübingen 1949, S. XVIII
- 5) Focko Lüpsen, a. a. O., S. 129
- 6) Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1958, 2. Aufl., S. 38
- 7) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 38
- 8) Martin Werner, Das Ergebnis der Weltkirchenkonferenz von Neu Delhi 1961. Schweizerische Theologische Umschau, Bern, Juni 1962, S. 32
- 9) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 21
- 10) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 22
- 11) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 39 f.
- 12) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 42
- 13) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 43
- 14) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 48
- 15) Karl Barth, Christliche Ethik, München 1946, S. 10
- 16) Martin Werner, a. a. O., S. 32
- 17) Christliche Religion, Das Fischer Lexikon, Frankfurt 1957, Soziallehre (röm.-kath.)
- 18) vgl. die wesentlichen Ansätze einer Sozialethik bei Hugo Grotius, dem «Vater des Völkerrecht:s», fussend auf dem Naturrecht.
- 19) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 63 ff.
- 20) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 70
- 21) Karl Barth, a. a. O., S. 13
- 22) Heinz-Dietrich Wendland, a. a. O., S. 71
- 23) Christliche Religion, a. a. O.
- 24) Heinz-Dietrich Wendland, Über Ort und Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Sozialethik, Theologische Literaturzeitung, Nr. 3, März 1962, Sp. 177
- 25) Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1951, 6. Aufl., S. 634
- 26) Albert Schweitzer, a. a. O., S. 639
- 27) Albert Schweitzer, Kultur und Ethik, München 1951, 8. Aufl., S. 222
- 28) Albert Schweitzer, a. a. O., S. 223
- 29) Martin Werner, a. a. O., S. 34
- 30) Focko Lüpsen, a. a. O., S. 120, 134, 354, 368
- 31) Karl Barth, a. a. O., S. 11
- 32) E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern 1959, S. 46
- 33) Focko Lüpsen, a. a. O., S. 166
- 34) E. Stauffer, a. a. O., S. 56
- 35) E. Stauffer, a. a. O., S. 57
- 36) E. Stauffer, a. a. O., S. 51
- 37) E. Stauffer, a. a. O., S. 63
- 38) E. Stauffer, a. a. O., S. 63

- 39) E. Stauffer, a. a. O., S. 67
- 40) E. Stauffer, a. a. O., S. 86 ff.
- 41) E. Stauffer, a. a. O., S. 89
- 42) E. Stauffer, a. a. O., S. 89 f.
- 43) E. Stauffer, a. a. O., S. 92 ff.
- 44) vgl. Focko Lüpsen, a. a. O., S. 367: «Der Eid des Hippokrates, der die Ethik der Ärzte bestimmt, ist eine Macht zum Guten. Viele der neuen akademischen Berufe finden darin einen Ansporn und Richtlinien für ihre eigene verantwortungsvolle Arbeit».
- 45) E. Stauffer, a. a. O., S. 41
- 46) E. Stauffer, a. a. O., S. 41
- 47) zit. b. Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, a. a. O., S. 130