

Walter Künneth

Eine christliche Ethik des Politischen

– Politik zwischen Dämon und Gott –

Dritte, um ein aktuelles Vorwort
erweiterte Auflage

1. Auflage 1954 (Lutherisches Verlagshaus)
2. Auflage 1961 (Lutherisches Verlagshaus)
3. Auflage 2025 (erweitert um ein Vorwort von Dr. Günther Beckstein)
© der deutschen Ausgabe 2025
Sola Gratia Medien®
Reformations-Gesellschaft-Heidelberg e. V.
Postfach 100141
57001 Siegen
Deutschland
www.solagratia.de

Covergestaltung: T. Hermann
Bilder: Freepik
Satz: Uhl + Massopust, Aalen
Gedruckt in der Europäischen Union
ISBN: 978-3-948475-96-3

Dieser Titel ist eine Neuauflage des 1954 (1. Auflage) bzw. 1961 (2. Auflage) im Lutherischen Verlagshaus (Berlin) erschienenen Titels: Walter Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott – Eine christliche Ethik des Politischen*.
Die Veröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung von LRDir a. D. Adolf Künneth für den Nachlass von Prof. Dr. Walter Künneth.

GELEITWORT DES HERAUSGEBERS ZUR 3. AUFLAGE IM JAHR 2025

Auch über 70 Jahre nach seinem ersten Erscheinen hat die christliche Ethik des Politischen des Erlanger Theologen Walter Künneth nichts an Aktualität eingebüßt. Die Stärke dieses Werkes liegt nicht darin, dass sie tagespolitische Herausforderungen konkret einordnet – das tut die Ethik gerade nicht – sondern dass der Ethiker Künneth, geprägt durch seine Erfahrungen im Widerstand gegen das Dritte Reich, eine grundsätzlich ethische Zusammenfassung vorlegt und konkrete Schlussfolgerungen zu verschiedenen Problembereichen des Staatlich-Politischen von einer christlichen Weltanschauung her zieht. Dass Künneth dies nicht aus einem akademisch-theoretischen Elfenbeinturm heraus tut, zeigt sein Werdegang innerhalb der dunklen Zeit der 1930er und 40er Jahre.

Mit diesem Buch liegt ein groß angelegtes Kompendium vor. Es behandelt viele unterschiedliche Fragen, so zum Beispiel welches Verhältnis ein evangelischer Christ gegenüber dem Staat hat – eine Frage, die in den 2020er Jahren während der Corona-Pandemielage schlagartig aktuell wurde und zu großen Verwerfungen in der Gesellschaft aber auch der Kirche geführt hat. Ein Blick in die Ethik Künneths hätte hier vielleicht manche Klärung mit sich gebracht. Auch die Frage nach Krieg und Frieden ist mit der Auflösung der Friedensordnung der 1990er und 2000er Jahre schlagartig ab 2023 aktueller denn je geworden. Selbst wenn man Künneth in Einzelanwendungen nicht folgt, weil auch der ein oder andere Schwerpunkt von seiner Erfahrung mit beeinflusst sein mag, ist Künneths Ethik des Politischen dennoch und gerade deshalb eine wahre Fundgrube um Christsein und Politik miteinander in Deckung zu bringen. Für jeden Politiker, der staatspolitisch Verantwortung trägt, ist dieses Buch ein wertvoller Leitfaden, wenn er politisches Handeln an seinem Gewissen prüfen muss. Ein Moment, in dem der Politiker alleine vor Gott ist – und in den Komplexitäten der Welt immer wieder an seine Grenzen stoßen dürfte.

Walter Künneth (1901–1997), Pfarrer in der bayerischen Landeskirche, gehörte während der Zeit des Nationalsozialismus zur Bekennenden Kirche und trat mit seiner Schrift *Antwort auf den Mythos* (1935) als mutiger Gegner des Nationalsozialismus auf, von dem er auch zeitweilig verfolgt wurde. Ab 1944 war er Dekan in Erlangen und ab 1953 ebendort Universitätsprofessor. Bekannt wurde er durch seine in mehrmaliger Auflage erschienenen Werke *Theologie der Auferstehung* (1933) und das nunmehr neu aufgelegte Kompendium *Politik zwischen Dämon und Gott – Eine christliche Ethik des Politischen* (1954). In den 50er und 60er Jahren wurde Künneth durch sein Engagement

für die Bekenntnisbewegung *Kein anderes Evangelium* bekannt. Künneth war auch politisch aktiv. Er war Mitbegründer der CSU-nahen Hanns-Seidel-Stiftung, aktiv im Evangelischen Arbeitskreis der CDU/CSU und lange Jahre Mitglied in der Landesleitung der CSU.

Künneth war Träger des Bayerischen Maximiliansordens für Wissenschaft und Kunst und des Bayerischen Verdienstordens. In der offiziellen Trauerbekundung des Freistaats Bayern zum Versterben Künneths im Jahr 1997 schrieb der damalige Bayerische Ministerpräsident Dr. Edmund Stoiber: „Walter Künneth war ein Mann der Heiligen Schrift. Aus ihr schöpfte er den Bekennermut und die Unerschrockenheit, die er der nationalsozialistischen Ideologie und dem Zeitgeist nach 1945 entgegensetzte.“

Bei der 3. Auflage handelt es sich um einen neu gesetzten, aber inhaltlich unveränderten Nachdruck der Voraufgaben. Einige wenige offensichtliche redaktionelle Fehler wurden beseitigt. Die arabische Seitenzählung wurde beibehalten, um die Verweise des Stichwortverzeichnisses zu erhalten. Die lateinischen Seitenzahlen wurden für die dritte Auflage neu eingefügt. Sie enthalten dieses Geleitwort des Herausgebers sowie das folgende Vorwort zur 3. Auflage. Für die Abfassung dieses neuen Vorworts sei ganz herzlich dem ehemaligen Bayerischen Ministerpräsidenten Dr. Günther Beckstein gedankt, der nicht nur als langjähriger Minister und Landesvater hinreichend mit dem „Politik“-Gegenstand dieses Buches befasst war, sondern als engagierter evangelischer Christ auch die Spannweite zum ethisch-theologischen Teil mitabdeckt.

S. M.

VORWORT VON DR. GÜNTHER BECKSTEIN ZUR 3. AUFLAGE

Die Frage nach der Ethik der Politik hat eine neue Aktualität bekommen. 1990 – mit dem Zusammenbruch der UdSSR sowie der friedlichen Wiedervereinigung Deutschlands schien der Sieg der liberalen Demokratie über andere politische Systeme eindeutig zu sein. Es wäre nur eine Frage der Zeit, wann sich weltweit demokratische Grundsätze, Achtung der Menschenrechte und der Rechtsstaat durchgesetzt hätten, war die nahezu einhellige Meinung. Die Friedensdividende wurde in vollen Zügen ausgezahlt, Fragen der militärischen Sicherheit verloren an Bedeutung, in Deutschland wurde die Wehrpflicht ausgesetzt, in den meisten Ländern wurden die Wehretats zurückgefahren. Der bedeutende japanische Politologe Francis Fukuyama sah das Ende der Geschichte.

Schon kurze Zeit später stellte sich heraus, dass die Träume von der spannungslosen Welt und der wunderbaren Weltordnung leider unzutreffend waren. In der Zwischenzeit erleben wir, dass Russland auf Anordnung Putins einen brutalen Angriffskrieg gegen die Ukraine führt, mit geistlicher Unterstützung durch den russisch-orthodoxen Patriarchen.

Darüber hinaus hat es die Diskussion um die harte Auseinandersetzung der „systemischen Gegner“ China und EU/USA aus den politischen Zirkeln in die Kreise der Wirtschaft und auf die allgemeine politische Ebene geschafft. Es ist offensichtlich, dass die früheren Vorstellungen des Wandels durch Handel, also dass mit freiem Handel auch eine freiheitlich-demokratische Gesellschaft einhergehen würde, nicht der Realität entsprechen.

Damit steht die Politik vor schwierigen Entscheidungen, die ethisch hinterfragt werden müssen.

Auch innerhalb der westlichen Demokratien hat sich ein beunruhigender Wandel vollzogen. Der neue amerikanische Präsident Trump stellt mit vielseitiger Unterstützung aus evangelikalen Kreisen die bisherigen Entscheidungen radikal in Frage und will Amerika um jeden Preis wieder groß machen. Das vermeintliche nationale Interesse überlagert alle anderen Fragen.

Auch in Europa sind in vielen Ländern Parteien, zum Teil mit hohen Stimmenanteilen, entstanden, die „populistische“ Vorstellungen, zum Teil sogar extremistische Ziele haben.

Die Frage, was ist ethisch richtig, zweckmäßig oder gar geboten, hat besondere Aktualität und Bedeutung erhalten.

Auch auf der Ebene der Persönlichkeit des Politikers sind ethische Fragen drängend.

„Mit der Bergpredigt kann man die Welt nicht regieren“ (Helmut Schmidt, ehemaliger Bundeskanzler). Gibt es eine christliche Politik? – „Politik ist ein schmutziges Geschäft, das ist nichts für Christen“ – Damit wurde mir von einem Freund, der Pfarrer war, abgeraten, der Berufung in die bayerische Staatsregierung zu folgen. „Oder wenn du schon beruflich in die Politik willst, dann strebe wenigstens eine Aufgabe im Sozialministerium an. Da kannst du Gutes tun für Behinderte, alte Menschen und für die Integration von Ausländern. Oder auch im Justizministerium, wo die wichtigste Aufgabe ist, für die Unabhängigkeit und Funktionstüchtigkeit der Justiz zu arbeiten. Das sind positive Ziele!“

Ich nahm dennoch die Berufung in das Innenministerium an. Mit jugendlichem Elan wollte ich dort tätig sein, wo die Konflikte am spannendsten sind. Grundlage wurde für mich die Lehre von den zwei Regimenten von Martin Luther:

„Darum ein ganzes Land ... mit dem Evangelium zu regieren, das ist eben, als wenn ein Hirt in einem Stall zusammentäte, Wölfe, Löwen, Adler, Schafe und ließe jegliches frei unter dem anderen gehen hin und spräch: da weidet euch und seid fromm und friedsam untereinander, der Stall steht offen Hier würden die Schafe wohl Frieden halten ... Aber sie würden nicht lange leben.“ „Wer nun diese zwei Reich ineinander wollte mengen ... der würde Zorn in Gottes Reich setzen und Barmherzigkeit in der Weltreich: das wär eben den Teufel in den Himmel und Gott in der Höll setzen ...“

Aber besagt diese Lehre damit, dass zur Erlangung oder Erhaltung politischer Macht jedes Mittel unabhängig von Recht und Moral erlaubt ist, wie das Machiavelli in seiner politischen Theorie darlegt?

Was ist in einer Welt, die zunehmend von politischen Spannungen und ideologischen Konflikten geprägt ist, die Aufgabe der Politik? Die Frage nach einer tragfähigen Ethik des Politischen ist gerade heute von großer Bedeutung. Künneth, ein herausragender Theologe und Denker des 20. Jahrhunderts, hat die Verbrechen der NS-Zeit erlebt und das Versagen großer Teile des Protestantismus, wo viele – nicht nur die Deutschen Christen – sich mit den Nazis arrangiert hatten, zumindest aber nicht laut und mutig genug den Verbrechen der Nazis widersprochen hatten. Er verbindet in seinem Buch tiefgehende biblisch-theologische Reflexion mit einer scharfsinnigen Analyse politischer Realitäten und mit der These, dass politische Macht stets im Spannungsfeld zwischen dämonischer Versuchung und göttlicher Berufung steht. Er bietet eine einzigartige Perspektive, die sowohl den Gläubigen als auch den politisch Interessierten zu denken gibt.

Das Werk fordert den Leser auf, die Verantwortung des Einzelnen in politischen Prozessen nicht nur pragmatisch, sondern aus einem Glaubensverständnis heraus zu begreifen. Er zeigt auf, dass christliche Werte wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit nicht nur individuell, sondern auch in gesellschaftlichen Strukturen Gestalt gewinnen können.

Er versteht Politik als den Auftrag, die von Gott gegebene weltliche Ordnung zu realisieren, sieht aber durchaus die Gefahr, dass das Ego des Politikers zur Versuchung wird und damit das Dämonische Oberhand gewinnt.

Die Obrigkeit – kann dieser Begriff heute noch verwendet werden? – ist Gottes Amtsträger, was der Erhaltung der Welt in Ausrichtung seines Heilsplans dient. Dabei benötigt das Recht die unterstützende Macht des Staates. Andernfalls ist es nur ein Postulat, ein Wunsch, eine leere Idee. Die Ausführungen zum Naturrecht, der Völkerordnung sowie der als Fernziel angesehenen Vereinigten Staaten von Europa sind auch heute noch sehr spannend.

Aber in dieser Macht liegt die Versuchung zum Missbrauch enthalten. Deswegen ist es entscheidend, dass bei Polizei und Militär der Dienstcharakter im Vordergrund steht, nämlich der göttlichen Ordnung zu dienen. Insbesondere im Krieg besteht die Gefahr, dass das Dämonische die Überhand gewinnt. Im totalen Krieg ist dies offensichtlich der Fall.

Gibt es eine christliche Politik oder gar eine Partei, die als legitim-politisches Organ der christlichen Kirche diese in der Welt repräsentiert? Dem stehen prinzipielle Bedenken gegenüber, da es die eine christliche Politik nicht gibt, weil die Kirche selbst keinen direkten politischen Auftrag in der Welt zu vollziehen hat. Künneth warnt vor einer heillosen Vermischung der beiden Ämter und der zwei Weltregimente Gottes, zumal andererseits die Politik selbst eine überaus komplexe Größe darstellt.

Die zentrale Aufgabe legt Künneth deswegen in den gewissenhaften Politiker, der sich seiner Verantwortung vor Gott bewusst ist und als Vertreter der Obrigkeit Gottes Ordnungsauftrag umsetzt.

Aber kann in der Demokratie, wo alle Gewalt vom Volk ausgeht, überhaupt noch von Obrigkeit gesprochen werden? Jedenfalls ist der christliche Staatsbürger am Schicksal des eigenen Volkes und Staates mit beteiligt und hat eine prinzipielle Mitverantwortlichkeit. Dies ist insbesondere dem demokratischen System immanent. Er soll ein Vorbild der Ordnung und nicht der Zersetzung sein. Künneth wehrt sich gegen „die so beliebte Nörgel- und Kritiksucht der Bürger, welche alles besser wissen als die Obrigkeit und deren Maßnahmen ohne Sachkenntnis herunterziehen und ihre Autorität durch diffamierende Redensart in Frage stellen.“ Dies sei ethisch verantwortungslos und ein geheimer Herd der Staatszerstörung.

Ich hätte da sehr gerne noch weitere Ausführungen über die Funktion der Presse und der Medien gelesen, insbesondere auch Ausführungen zu den sozialen Medien, die es allerdings bei Abfassung des Werkes noch nicht gegeben hat.

Künneths Ethik des Politischen ist keine Utopie. Sie erkennt die Gefahr von Machtmissbrauch als den Einfluss des Dämonischen.

Der besondere Reiz der Lektüre des Werks von Künneth ist heute, dass er ein herausragender Vertreter der klassischen Theologie der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts ist, die sich eng an die Auslegung der Bibel hält.

Mich würden noch Ausführungen interessieren, wie sich Wertewandel, neue herausragende Aufgaben wie weltweiter Klimawandel sowie Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen auf die Ethik des Politischen heute auswirken. Dies wäre aber eine Aufgabe für einen Theologen des 21. Jahrhunderts.

*Dr. Günther Beckstein
Bayerischer Ministerpräsident a. D.*

VORWORT DES VERFASSERS ZUR 1. AUFLAGE

„Politik zwischen Dämon und Gott“, das ist das Grundthema, das zur Schicksalsfrage unserer Zeit geworden ist. In ihm zeichnet sich zugleich unsere Existenzfrage ab, denn Mensch sein heißt Existieren zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik, die auch die Welt des Politischen umgreift, die als ein gefährlicher „Zwischenzustand“ gekennzeichnet ist, bemüht sich um eine Wegweisung in dem politischen Irrgarten nicht als eine willkürliche Konstruktion, sondern als eine Antwort, die für alle Geschichtsstunden gültig und abschließend in dem Zeugnis der biblischen Offenbarung gegeben ist.

Von einer evangelischen Theologie darf nicht ein Rezept erwartet werden, das auf die Fülle der politischen Einzelfragen stets eine ethische Auskunft zur Verfügung hält, aber wer bereit ist, die hier vorgetragenen Prinzipien und die sich aus ihnen ergebenden Folgerungen zu durchdenken, wird auch eine Klärung der konkreten politischen Fragen der Gegenwart gewinnen.

Eine christliche Ethik des Politischen wird aus der Verantwortung der christlichen Gemeinde, die „unterwegs“ ist, aus der *theologia viatorum* geboren. Daher trägt dieser ethische Entwurf wesensmäßig eschatologischen Charakter. Nur wenn man um das Ende und das Ziel aller Geschichte weiß, enthüllt sich der verborgene „Sinn“ des politisch-ethischen Handelns. Dieses eschatologische Wissen des Christen aber lähmt nicht die politische Aktivität, sondern ruft vielmehr zu vorbildlichem, nüchternem und zugleich getrostem Dienst in der politischen Arena.

In den letzten Jahren ist viel über das Ethos in der Politik nachgedacht worden, und die Veröffentlichungen darüber sind fast unübersehbar. Gleichwohl ergibt sich die Notwendigkeit, in einer zusammenfassenden Gesamtschau von klaren biblisch-reformatorischen Grundsätzen ausgehend die politischen Zentralfragen darzustellen und es einmal zu wagen, die Linie bis zu den praktisch-aktuellen Problemen der Tagespolitik auszuziehen. Angesichts der Verworfenheit und Kompliziertheit der politischen Fragenkreise und der Vielgestaltigkeit und Aufgeregtheit der politischen Meinungen ist dieser Versuch einer „christlichen Ethik des Politischen“ ein Wagnis.

Die Ausführungen richten sich an alle, welche sich über die ethische Aufgabe im staatlichen Leben Gedanken machen und gewillt sind, sich diesen theologischen Dienst gefallen zu lassen, vor allem auch an den „politischen Menschen“ unserer Zeit. Um das Studium zu erleichtern, wurden die fachlichen Auseinandersetzungen auf die Fußnoten verwiesen, so daß die spezielle theologische Diskussion auf die Lektüre der nichttheologischen Leser nicht störend wirkt.

Hohe Anerkennung und Dank gebührt Fräulein Martha Denzler, die unermüdlich und treu sich um die Herstellung des Manuskriptes bemüht hat.

Erlangen, Frühjahr 1954.

Walter Künneth

INHALT

EINLEITUNG

Erster Teil

DIE BIBLISCH-REFORMATORISCHE GRUNDLEGUNG DER POLITISCHEN ETHIK

	Seite
I. DIE POLITISCHE WELT IM ASPEKT DER BIBLISCHEN OFFENBARUNG	29
1. Der transzendente Welthintergrund	29
a) Der Schöpfer- und Heilswille Gottes in bezug auf die politische Welt	30
b) Der satanische Wille	31
c) Die politische Welt im Zwiellicht des Geisteskampfes	32
2. Das biblische Geschichtsbild	34
a) Die Ordnungsmächte	34
α) <i>Das Vorhandensein der Mächte</i>	34
β) <i>Die göttliche Machtsetzung</i>	35
γ) <i>Das politische Recht</i>	36
δ) <i>Die Verbindlichkeit politischer Machtordnung</i>	38
ε) <i>Mächte und Engel</i>	40
b) Die zerstörenden Gewalten	41
c) Die Weltpolitik Gottes	44
α) <i>Die Souveränität Gottes in der Geschichte</i>	44
β) <i>Die geschichtstheologische Paradoxie</i>	45
d) Der eschatologische Charakter des Politischen	47
α) <i>Die Existenz unter dem Gesetz</i>	47
β) <i>Die Existenz unter dem Kampf</i>	48
γ) <i>Die Existenz unter der Verheißung</i>	49
3. Die Urgemeinde in der politischen Welt	50
a) Die Grundhaltung gegenüber der politischen Wirklichkeit	50
b) Die christlichen Aufgaben im politischen Raum	53
α) <i>Das Untertansein</i>	53
β) <i>Die positive Unterstützung der Obrigkeit</i>	56
γ) <i>Die missionarische Sendung</i>	59
δ) <i>Die clausula Petri</i>	59
c) Die Gemeinde in der apokalyptischen Situation	61

II. DIE POLITISCHE KONZEPTION DER LUTHERISCHEN REFORMATION	64
1. Der theologische Ansatzpunkt	64
a) Der reformatorische Anschluß an die biblische Botschaft	64
b) Die politische Weltsicht der Reformation	68
2. Die Grundlinien der politischen Ethik der lutherischen Reformation	72
a) Kritik und Krisis der „Lehre von den zwei Reichen“	72
α) <i>Das dualistische Mißverständnis</i>	74
β) <i>Das autonomistische Mißverständnis</i>	75
γ) <i>Die lutherische „Staatshörigkeit“</i>	77
δ) <i>Die Anklage auf „doppelte Moral“</i>	79
ε) <i>Die „liberal-kulturprotestantische“ Mißdeutung</i>	80
b) Luthers Verkündigung der „zwei Regimente“	81
α) <i>Die Unterscheidung der zwei „Reiche“</i>	81
β) <i>Das weltliche Regiment</i>	83
αα) <i>Das Gesetz</i> · ββ) <i>Die Obrigkeit</i> · γγ) <i>Das Geschichtshandeln Gottes</i>	
γ) <i>Das geistliche Regiment</i>	88
δ) <i>Die Gefahr der Vermischung der beiden Reiche</i>	89
ε) <i>Die Überschneidung der beiden Reiche</i>	91
αα) <i>Die Ursache der Zusammengehörigkeit der beiden Regimente</i> · ββ) <i>Der Schnittpunkt der Begegnung der beiden Regimente</i> · γγ) <i>Verantwortung der christlichen Obrigkeit</i> · δδ) <i>Kritische Funktion des geistlichen Regiments</i>	
ζ) <i>Das Ende der „zwei Reiche“</i>	97
3. Die politischen Entscheidungen der lutherischen Bekenntnisschriften	98
a) Unterscheidung und Verbundenheit der zwei Regimente	100
b) Die „gute Ordnung“ Gottes	101
c) Die Stellung des Christen in der politischen Welt	103
α) <i>Die Möglichkeit politischen Amtsvollzuges</i>	103
β) <i>Die christliche Untertanenpflicht</i>	105
αα) <i>Gehorsam</i> · ββ) <i>Danken und ehren</i> · γγ) <i>Bitte und Fürbitte</i> · δδ) <i>Liebe üben</i>	
d) Der Mißbrauch des weltlichen Regiments	108
α) <i>Die Möglichkeit der „Tyrannis“</i>	109
β) <i>Die Gehorsamsverweigerung</i>	109

Zweiter Teil

DIE GRUNDELEMENTE POLITISCHER GESTALTUNG

I. DAS PRINZIP DER ORDNUNG	115
1. Die Theologie der „Ordnungen“ als Problem	116
a) Die Infragestellung des „Ordnungsbegriffes“	116
α) Die generellen Mißverständnisse der „Ordnung“	116
β) Der Begriff der „Schöpfungsordnung“	118
$\alpha\alpha$) Die theologische Deutung · $\beta\beta$) Die kritische Stellungnahme	
b) Die Frage des Naturrechtes	123
α) Die Wendung zum Naturrecht	124
β) Die Grundzüge des Naturrechtes	128
γ) Die Kritik am Naturrecht	130
2. Die Erhaltungsordnung Gottes	135
a) Die Erkenntnis der Gottesordnung	136
b) Die Qualität der Erhaltungsordnung	138
α) Die trinitarische Bestimmtheit	138
β) Der Gesetzescharakter	140
c) Die existentielle Bedeutung	142
d) Die Dialektik der Ordnung	144
II. DIE POLITISCHEN ERSCHEINUNGSFORMEN DER ORDNUNG	146
1. Die staatliche Wirklichkeit	146
a) Die Staatsideen	146
α) Die Idee der autonomen Souveränität	146
β) Die pessimistische Staatstheorie	147
γ) Die idealistische Staatsidee	148
δ) Der liberal-rationalistische Staatsgedanke	149
ε) Das kollektivistische Staatsverständnis	150
b) Die Theonomie des Staates	151
α) Der Staat unter dem Schöpfer	152
β) Der Staat unter der Dämonie	153
γ) Der Staat unter dem Erlöser	154
c) Die Obrigkeit	156
α) Die Grundbestimmtheit	156
$\alpha\alpha$) Das Machtorgan Gottes · $\beta\beta$) Das Gesetz der Über- und Unterordnung · $\gamma\gamma$) Die stellvertretende Funktion	
β) Die Konstanz der Obrigkeit	159

2. Macht und Recht	161
a) Die Rechtsetzung durch Macht	161
b) Der Rechtsschutz durch Macht	164
c) Die Machtbegrenzung durch Recht	165
d) Das Ringen um konkretes Recht	167
e) Die Verwirklichung der Rechtsfindung	169
3. Der konkrete Staat	170
a) Die Staatsform	170
<i>α) Die Frage nach dem „rechten“ Staat</i>	170
<i>β) Die Relativität der historischen Gestaltung</i>	173
<i>αα) Die Grundtypen · ββ) Die innerstaatlichen Gruppen</i>	
<i>γ) Die Kriterien für den „rechten“ Staat</i>	179
b) Die Staatsideologie	184
<i>α) Der Einbruch der Ideologie</i>	184
<i>β) Das Wesen der Ideologie</i>	188
4. Volk und Völkerwelt	192
a) Die volkhafte Gliederung als Problem	192
b) Die Daseinswirklichkeit des Volkes	195
c) Die Zweideutigkeit des Volkes	199
<i>α) Der theologische Sinn des Volkes</i>	199
<i>β) Theologische Mißverständnisse des Volkes</i>	201
d) Die Völkerordnung	204
<i>α) Die universalistische Tendenz</i>	204
<i>β) Die Realisierung völkerrechtlicher Ordnung</i>	205
III. DIE ENTARTUNG DER ORDNUNG	213
1. Die Ursachen des Verfalls	213
a) Die metaphysische Entwurzelung	213
b) Die ethische Bindungslosigkeit des Politischen	214
c) Die Tendenz der Macht zur Totalität	215
2. Das Massenmenschentum	217
a) Die Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung der Masse	218
b) Die Kennzeichen des Massenmenschen	220
3. Die Dämonie des Totalstaates	223
a) Das Gewaltprinzip	223
b) Die Perversion des Rechtes	225
c) Die Zerstörung des Menschenbildes	229

4. Die Ideologie des dialektischen Materialismus	233
a) Die marxistische Weltanschauung	233
α) <i>Die Herkunft</i>	233
β) <i>Die Hauptprinzipien</i>	235
αα) <i>Die Krisis der Gesellschaft</i> · ββ) <i>Das ökonomische Urprinzip</i>	
γ) <i>Die Dialektik</i>	238
b) Die ökonomische Anthropologie	239
c) Der Staatskommunismus	241
α) <i>Der soziale Umschwung</i>	241
β) <i>Die Diktatur des Proletariats</i>	242
d) Die Metamorphose der Begriffe	245
e) Der säkularisierte Messianismus	250
α) <i>Die klassenlose Gesellschaft</i>	250
β) <i>Der neue Menschentypus</i>	251

Dritter Teil

DAS PROBLEM DER GEWALT

I. DIE STAATLICHE GEWALTANWENDUNG	257
1. Die Polizeigewalt	257
a) Das Wesen der Polizeigewalt	257
b) Der Dienstcharakter der Polizeigewalt	258
c) Die Geheimpolizei	259
2. Die Todesstrafe	261
a) Die Verwerfung der Todesstrafe	262
b) Die theonome Begründung der Todesstrafe	263
α) <i>Das biblische Urteil</i>	264
β) <i>Die metaphysische Sühne</i>	265
c) Die Amnestie	267
3. Die Wehrmacht	270
a) Die Notwendigkeit	270
b) Die Aufgabe der Wehrmacht	271
c) Der Mißbrauch der Wehrmacht	272
4. Die internationale Strafgewalt	276
a) Die Voraussetzungen	277
b) Grenze und Gefahr internationaler Strafgewalt	278
c) Das Ergebnis	282

Und doch muß bei allem Wissen um notvolle Differenzen an der notwendigen Beziehungssetzung und Verbundenheit festgehalten werden. Das Politische und das Ethische sind nicht zwei Ebenen, denen jeder Berührungspunkt fehlt, sondern die Qual und Anfechtung der Spannungen entstehen ja gerade dadurch, daß die politische Existenz des Menschen zugleich unter dem ethischen Gefordertsein sich befindet. Übersehen darf auch nicht werden, daß politisches Handeln nicht bloß eine technische und planmäßige Durchführung öffentlicher Lebensgestaltung meint, sondern immer zugleich eine Deutungs- und Gestaltungsaufgabe in sich schließt. Damit erhebt sich die hintergründige Frage aller Politik, ob Gott oder die Dämonie hier ihr Werk treiben. Der Mensch in der Politik kommt demnach an der Überlegung nicht vorbei, welches die normgebenden Werte und ethisch bestimmenden Faktoren in dem Bereich geschichtlich-politischer Existenz mit ihrer Ordnung und Gesetzgebung eigentlich sein sollen. Alle politischen Entscheidungen entstammen zutiefst, wenn auch meistens unbewußt, einer religiösen Wurzel.

Wenn jedoch andererseits das christliche Ethos auf dem uneingeschränkten Anspruch der biblischen Offenbarungsbotschaft beruht, dann ist zugleich mit ihm eine Sendung gegenüber der ganzen politischen Wirklichkeit gesetzt. Gottes Wort zielt nicht ab auf eine religiös-individualistische Seelenkultur, die sich auf die Innerlichkeit beschränken könnte, sondern greift nach der Totalität des Lebens. Ein Moratorium christlicher Erkenntnisse für das Gebiet des Politischen ist damit ausgeschlossen, vielmehr wird auch dieser Wirklichkeitsbereich notwendigerweise unter den biblischen Offenbarungsaspekt gerückt.⁴

Tatsachenwelt ... Ein Sittenprediger, der Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung in die Welt der Wirklichkeit bringen will, ist ein Tor.“ „Der Untergang des Abendlandes“ 1917 u. 1922, S. 262. Ähnlich äußert sich auch Friedrich Naumann in den „Briefen über die Religion“, 1903, S. 72: „Entweder alles ist Liebe oder alles ist Kampf. Entweder wir sind Wölfe oder wir sind Lämmer. Entweder wir wollen herrschen oder wir wollen liebend leiden. Entweder gehen wir mit Bismarck oder mit Tolstoi. Entweder das Evangelium der gepanzerten Faust oder das Evangelium der Brüder von gemeinsamen Leben.“

⁴ Friedrich Gogarten, „Politische Ethik“, Jena, 1932, faßt in Antithese zur Idee einer selbstmächtigen Humanitas, die er noch in den „letzten Werten und Zielen des menschlichen Lebens und Handelns“, wie sie E. Troeltsch, „Gesammelte Schriften“ II, Tübingen, 1911, S. 553 vertritt, verkörpert sieht, den Begriff des Ethischen in der Frage zusammen: „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“. S. 4. Die Frage nach „Gut“ und „Böse“ meint kein „an-und-für-sich-sein“ des Menschen, sondern eine zwischenmenschliche Relation. Damit stößt er auf das generelle Verständnis des „Politischen“, daß „das politische Sein des Menschen nicht ein besonderes ist, das es neben anderen Seinsarten des Menschen gäbe, sondern das menschliche Sein ist politisch“. Der Terminus „politisch“ beschränkt sich für Gogarten nicht darauf, „was unmittelbar mit dem Bestand des Staates oder mit der Herrschaft über den Staat oder dem Einfluß im Staat zu tun hat“. Aber es liegt ihm alles daran, deutlich

Damit aber wird das Problem der politischen Ethik noch vertieft und verschärft. Wie soll das Ethos im politischen Raum sich verwirklichen? Aufgabe der theologischen-politischen Ethik ist es zunächst, nach den tragenden letzten Prinzipien der politischen Sphäre zu fragen, sich um die Orientierung an einer gültigen, verbindlichen Norm zu bemühen. Es könnte ja sein, daß die Lehre vom Staat und den Völkerbeziehungen unter Absehen vom Offenbarungswort Gottes verzerrt und irrtümlich entwickelt wird und daß ohne Einwirkung des christlichen Ethos es zu einer Verwahrlosung aller politischen Existenz kommen muß. So hat politische Ethik einen kritischen, klärenden und zugleich aufbauenden Dienst zu leisten.

Sodann aber darf eine politisch-ethische Untersuchung nicht sich auf die Prinzipienfragen beschränken, sondern muß unter Vermeidung der Fehler, die jeder kasuistischen Ethik drohen, den Mut haben, zu einer praktischen Konkretisierung der vorausgegebenen Grundsätze zu gelangen. Eine politische Ethik erfüllt dann ihre Aufgabe, wenn sie nicht nur die Fülle der Probleme aufzeigt, sondern auch auf der Arena politischer Entscheidungen klare Richtlinien gibt, so daß in gewissenhafter Verantwortung eine Stellungnahme vollzogen werden kann. Damit ist nicht gesagt, daß es möglich sein könnte, die politische Wirklichkeit auf Grund des christlichen Ethos neu aufzubauen und neu zu ordnen. Diese Illusion würde leugnen, daß gerade auch das politische Dasein ein Schlachtfeld darstellt, auf dem Gott und die Dämonen miteinander ringen.

Gemäß diesen Vorüberlegungen verstehen wir unter politischer Ethik die zusammenfassende, systematisch geordnete Darstellung der Grundsätze und der konkreten Erkenntnisse, welche die politische Wirklichkeit sowie das praktische Verhalten des einzelnen Menschen in den politischen Entscheidungen zwischen Gott und Dämonie auf dem Grund der Begegnung mit der biblischen Offenbarungsbotschaft bestimmen. Diese theologisch-wissenschaftliche Besinnung ist nicht zu trennen von der seelsorgerlichen Absicht, auch, wenn möglich, eine Lebenshilfe für die Menschen zu bieten, welche in den politischen Auseinandersetzungen verantwortlich stehen. Das Spannungsverhältnis „Politik“ und „Ethos“ ist ein Gravitationspunkt menschlicher Entscheidungen überhaupt, der Ort, an welchem die Würfel über Reiche und Völkerschicksale und über die Einzelexistenz fallen. Die Bindung an Gottes Wort ist in den politischen Stürmen der einzige Anker, der nicht zerbricht, sondern ein sinnvolles Existieren in dieser chaotischen Welt ermöglicht.⁵

werden zu lassen, daß die Probleme der Sozialethik eben gar nicht vom individualethischen zu trennen sind, sondern „daß das Sein des Menschen ein Vom-andern-her und Für-den-Andern-da-sein ist und nicht ein An-und-für-sich-sein“, also wesensmäßig unter den Begriff des „Politischen“ begriffen werden muß.

⁵ Wenn hier der Versuch gemacht wird, in neuer Weise eine „christliche Ethik des Politischen“ zu entwerfen, so gebührt es, in tiefer Ehrerbietung und respektvoller Würdigung des umfassenden und tiefeschürfenden Werkes von Georg Wünsch zu

Im einzelnen soll sich der Aufbau dieses Buches nach folgenden Gesichtspunkten vollziehen. Ein erster Teil behandelt die biblisch-reformatorische Grundlegung der politischen Ethik und fragt nach der Sicht und der Deutung der politischen Welt im Aspekt der biblischen Offenbarung und der

gedenken, „Evangelische Ethik des Politischen“, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1936. Es ist wahrhaftig ein „gewaltiger Stoff“, der von Wünsch bearbeitet wurde mit dem Ziel, „seinen Beitrag zu liefern zur Überwindung der Zerrissenheit des Volkslebens durch das Auseinanderfallen von Christentum und Politik, Kirche und Staat“. Die weiten, von eindringender Sachkenntnis zeugenden geschichtlichen Partien seines Buches sind von bleibender Bedeutung. Es ist ein hohes Verdienst, die Probleme der politischen Ethik überhaupt in so gründlicher Untersuchung zum Gegenstand theologischer Durchdringung gemacht und diese „hochaktuelle Lebensfrage“ in das Licht des christlichen Glaubens gerückt zu haben. Wir stimmen Wünsch in der Frage zu: „Was soll ich tun im Gehorsam gegen den uns in Christus offenbarten Gott?“ sowie in der Erkenntnis, daß Ethik eine „Folge der Gnade“, „usus didacticus legis“ und damit als „theologische Disziplin in der Not des Christen Hilfe sein“ will. Dabei geht es um den „Beziehungspunkt“ gemeinsamer Verpflichtung „zwischen Evangelium und Staat“. Bemerkenswert ist auch, daß Wünsch die Gefahr einer „Lehre von der Eigengesetzlichkeit“ des Politischen erkennt und an diesem Punkt den „viel mißverstandenen Luther“ anders interpretiert. Seine Ethik muß auch „dem dämonischen Wesen des Staates mit voller Wahrhaftigkeit Rechnung“ (S. 6) tragen und sieht „die wichtigste Aufgabe“ darin, zu zeigen, was Evangelium und was Staat unter den heutigen Bedingungen heißt, und Bedingungen bedeuten Fragestellungen und Nöte. Dann wird freilich eine Ethik des Politischen, wenn sie Konkretes und Aktuelles sagen will, durch ihre eigene Zeit bedingt und in ihrer Geltung zeitgeschichtlich begrenzt sein. Seine „Politische Ethik“ ist ein Teil seiner Sozialethik, wie sie vor allem in seinen Werken „Evangelische Wirtschaftsethik“, Tübingen, 1927, S. 13 f., „Wirklichkeitschristentum“, Tübingen, 1932, dargestellt ist.

Was unsere Untersuchung von der Georg Wünschs wesentlich unterscheidet, ist in drei Momenten begründet. Zunächst in der völlig neuen politischen Situation, die den zweiten Weltkrieg und einen Staatsbankrott ohnegleichen im Hintergrund hat. Es ist begreiflich, daß in dieser Lage die weltgeschichtlich-politischen Probleme neu gestellt und beantwortet werden müssen. Wenn auch im Denken Wünschs das Ungeheuer des totalen Staates am Horizont auftaucht, so konnte seine Ethik die ganze Furchtbarkeit dieses heute in besonderer Bedrohung über der Menschheit stehenden Systems noch nicht kennen. Dadurch ist notwendigerweise das „Klima“ seiner Ethik gekennzeichnet, für welche die Grenze und Abgründigkeit des Politischen noch nicht so unmittelbar einsichtig werden konnte.

Zum andern handelt es sich bei Wünsch um eine christlich charakterisierte Wertethik. Ihr Inhalt ist „das Seinsollen des Zusammenseins von Menschen“ „unter der Bestimmtheit des Politischen oder des Staates“. Dieser „Faktor“ ist „seinem Wesen nach als Wert zu bezeichnen“ (S. 1). Die Pflichtenethik wird also von dem Begriff des gültigen Wertes her bestimmt. „Jede echte Ethik fragt nach der letzten gebietenden Instanz, die für sie nur der letzte, alles Seiende tragende Grundsinne oder Grundwert oder der absolute Wert sein kann. Im Einklang mit dem letzten, absoluten Wert sich verhalten, das ist sittliches Verhalten“. Indem Wünsch den Wertbegriff zum maßgebenden Prinzip seiner Ethik erhebt, wird diese idealistisch-christlich charakterisiert.

Damit hängt zum dritten zusammen, daß bei Wünsch die zentrale christologisch-eschatologische Orientierung fehlt und der trinitarische Ansatzpunkt, wie er sich

klassischen Konzeption der lutherischen Reformation. Ein zweiter Teil entfaltet die Prinzipienlehre der Politischen Ethik, zeigt aber auch negativ die Entwicklung des Politischen auf als Folge der Mißachtung der ethischen Grundsätze. Die Bedeutsamkeit der Probleme der Gewalt, wie sie insonderheit in den Erscheinungen der Revolution, des Krieges und des Widerstandsrechtes akut werden, erfordert die spezielle Darlegung in einem dritten Teil. Der vierte Teil stößt in den weitschichtigen Fragenkreis der konkreten politischen Ethik vor, die in den bisherigen ethischen Untersuchungen meistens zu kurz gekommen ist, und faßt die brennenden Fragen des politischen Berufsethos, der Befehlsgewalt und der Gehorsamspflicht ins Auge. Der fünfte Teil bietet

biblisch-reformatorisch ergibt, nicht in seinem Aspekt liegen kann. Nun legt allerdings Wünsch Wert darauf, daß „der Begriff des Eschatologischen“ „bewußt“ von seiner Ethik „herausgearbeitet“ wurde (S. 3). Das ist formal durchaus richtig, denn er stellt fest, daß „alles Ethos“ einen „eschatologischen Charakter“ hat und „jede Ethik“, „soll sie Sinn haben, eschatologisch begründet“ sein muß. „Staat und letzter Daseinssinn, Staat und Eschatologie, Staat und Gott“ müssen „irgendwie zusammengehören“ (S. 4). Es fragt sich nur, was Wünsch unter „Eschatologie“ versteht. Auf jeden Fall liegt ihm die eschatologische Perspektive des Neuen Testaments und die darauf basierte eschatologische Weltansicht vollkommen fern. Es geht ihm nicht um die in der Auferstehung Jesu fundierte Eschatologie des Reiches Gottes. Es handelt sich lediglich um eine „Werteschatologie“, um die Erkenntnis eines „letzten“ Wertes, also um eine rein „axiologische“ Eschatologie, welche die Teleologie ausschaltet. Darum kann Wünsch sagen, daß „der Staat letzte Herrschaft bedeutet und letzte Befehle gibt“, daß „es sich im Politischen um das kämpferische Verhalten zur Erringung der letzten Entscheidungen handelt“.

Der Grund dafür, daß die biblische Eschatologie für seine politische Ethik ohne Wirkung bleibt, liegt in dem Nichternstnehmen der trinitarischen Grundbestimmtheit der christlichen Offenbarung. Da von ihm die „Offenbarung“ nur sehr allgemein als „Selbstkundgebung Gottes durch Jesus Christus“ (S. 649) interpretiert wird, ohne die universale politische Relevanz dieser Offenbarungsbotschaft zu erkennen, kommt er zu dem theologischen Mißverständnis, daß „der Glaube“ des Nationalsozialismus, der natürlich nicht der christliche ist und auch nicht sein kann, doch auch vom Christen „bejaht“ werden könne. Dieser „allgemein fiduziale Theismus“ wird „theologisch mit folgender Argumentation akzeptiert: Wie schwer war der christliche Kampf gegen atheistische Marxisten; man mußte ihnen erst mühsam die Möglichkeit eines allgemeinen Gottesglaubens zu erweisen suchen. Der Nationalsozialismus dagegen sucht die Einheit auf einer positiv religiösen Basis.“ „In diesem Gott werden die politischen Notwendigkeiten zu Notwendigkeiten von Gott her, die Entschlüsse zu Taten im Auftrag Gottes und in der Verantwortung vor ihm. In diesem Glauben liegt schließlich die Rechtfertigung des Existenzkampfes des Volkes von der Ewigkeit her; er gibt das Wissen um Sendung und Beruf. Dieser Glaube trägt die nationalsozialistische Weltanschauung. Und das ist der Glaube des christlichen ersten Artikels.“ Dieser grundlegende Irrtum ist nicht etwa zeitgeschichtlich bedingt, sondern hat seinen Grund in einer prinzipiellen Fehldeutung der christozentrisch-trinitarischen Offenbarung. Darum ist seine Versicherung, daß „Jesus Christus“ „uns das Vertrauen zum Politischen“ gibt, „das Vertrauen, daß auch im Unbegreiflichen, Schrecklichen, selbst Sündhaften doch Gottes guter und gnädiger Wille geschieht“, zwar richtig, aber doch nur ein kleiner Ausschnitt der umfassenden Bedeutung der biblischen Offenbarung für Fragen und Lösungen der „Politischen Ethik“.

einen Überblick über die historische Begegnung von Staat und Kirche in ihren typischen Ausprägungen und handelt abschließend von dem „politischen Amt“ der Gemeinde Jesu in der Welt der Staaten und Völker auf ihrem Wege zum kommenden „Tag des Herrn“.

Die Einsichten und Weisungen, die eine politische Ethik zu geben vermag, sind aber letztlich nur gültig, wenn die mit dem Mittelpunkt der Auferstehung Jesu gesetzte eschatologische Perspektive nicht als Akzidenz, sondern als fundamental und wesentlich für die Möglichkeit und Zielrichtung politisch-ethischen Handelns verstanden wird.⁶

⁶ Der hier vorgelegte Versuch einer „Politischen Ethik“ ist zugleich eine praktisch-ethische Konkretion der durch eine „Theologie der Auferstehung“ gewonnenen neuen Weltsicht. Vgl. W. Künneth, „Theologie der Auferstehung“, Neuauflage Claudius-Verlag, München, 1951.

ERSTER TEIL

Die biblisch-reformatorische Grundlegung der Politischen Ethik

I. Die politische Welt im Aspekt der biblischen Offenbarung

Die Überlegungen, die in diesem ersten grundlegenden Abschnitt zu erörtern sind, lassen sich in folgende Grundfragen zusammenfassen: Wie wird die politische Wirklichkeit von der Heiligen Schrift her verstanden und gedeutet, welche Stellungnahme wird von den „Propheten und Aposteln“ gegenüber der Welt des Politischen vollzogen, und wodurch ist das Verhalten der biblischen Menschen, speziell die Existenz der urchristlichen Gemeinde, in dem geschichtlichen Kampfe der Völker und Weltreiche charakterisiert? Dabei geht es um die Feststellung des spezifisch biblischen Wirklichkeitsverständnisses unabhängig von der Frage, ob und inwieweit diese Situation für die gegenwärtig politisch-ethische Sicht maßgebend sein kann. Gewiß ist allerdings, daß jede christlich-ethische Aussage in unablässiger Rückbeziehung auf die Botschaft von der biblischen Offenbarung stehen muß und genötigt ist, angesichts anderer konkreter Probleme Rückfragen an die biblische Weltdeutung zu stellen. Insofern eignet diese Untersuchung eine prinzipielle grundlegende Bedeutung, die sich nicht in dem historisch-biblischen Befund erschöpft, sondern eine Weichenstellung für eine politische Ethik der Gegenwart darstellt.

Die Wirklichkeit der biblischen Offenbarung, die im Gegensatz zu philosophisch-religiösen Ideologien und mythologischen Vorstellungen ein schlechthin neues irrationales Heilsfaktum sui generis in der Menschheitsgeschichte repräsentiert, begründet eine universale theozentrische Weltsicht, eine streng geschichts-theologische Perspektive.

Drei Grundlinien lassen sich zur Erkenntnis der politischen Wirklichkeit im Offenbarungsaspekt herausstellen.

1. Der transzendente Welthintergrund

Eine in die Tiefe gehende Beurteilung der Welt des Politischen vom Blickpunkt urchristlicher Weltdeutung aus ist nur unter der einen Voraussetzung möglich, daß das Weltgeschehen nicht vordergründig, rein immanent geschichtsphilosophisch verstanden wird, sondern einen metaphysischen Tiefgang, eine transzendente Hintergründigkeit besitzt. Entscheidend ist die Einsicht, daß die politisch-geschichtliche Wirklichkeit der Menschheit nur in Relation zu Gott und zu seinem Widersacher in rechter Weise begriffen werden kann.

Diese für das biblische Denken überaus kennzeichnende Situation ist durch drei Aussagen, die eine unlösbare innere und sachliche Einheit darstellen, näher zu erläutern.

a) Der Schöpfer- und Heilswille Gottes in bezug auf die politische Welt

Entstehung, Existenz und Zielsetzung der gesamten Weltwirklichkeit und damit auch des politischen Lebens des Menschen ist durch den allmächtigen, d. h. den souveränen, durch nichts begrenzten, über alle Mittel verfügenden und schlechthin überlegenen Willen Gottes bestimmt. Gott, der Schöpfer, ist der Herr alles Geschichtsgeschehens. Der politische Raum der geschichtlichen Ereignisse ist zwar nicht Stätte und Ausdruck seiner „Offenbarung“ in prägnantem Sinn, so als ob aus dieser Dimension eine gültige Gotteserkenntnis geschöpft werden könnte, aber es ist der Ort seines uneingeschränkten Wirkens. Der die politische Welt gestaltende und ordnende Wille ist für die Sicht des Menschen ohne Offenbarungsbotschaft unbegreiflich, ist das Walten des deus absconditus. Abgesehen von der Offenbarung Gottes liegt über der geschichtlich-politischen Sphäre Zwielficht und Finsternis, bleibt diese Welt voller Rätsel und ungelöster Probleme.

Dieser geschichtsmächtige Gotteswille hat sich durch Menschen bezeugt, hat zu Menschen geredet, sich in Menschen enthüllt, ist wesensmäßig anthropologisch ausgerichtet. Damit ist die innere Seite des Geschichtslebens charakterisiert durch die geistige Bezogenheit Gottes auf den Menschen und, dadurch ermöglicht, durch die Verbundenheit des Menschen mit Gott. Die geschichtlich-politische Existenz des Menschen ist demnach arteigen qualifiziert nicht im Sinne eines Biologismus, der auch das menschliche Sein nur naturhaft deutet, und nicht im Sinne einer anonymen Schicksalsgläubigkeit, die an dem Geheimnis des undurchdringlichen Welthintergrundes scheitert, sondern als ein personhaftes und damit verantwortliches Existieren des Menschen „vor Gott“. Diese Erkenntnis ist von grundlegender Wichtigkeit für das Verständnis des Politischen und seiner geistigen Bewältigung. Der biblische Offenbarungsaspekt nimmt den Menschen unbedingt ernst auf Grund der „Anrede“ Gottes, die vom Menschen „Antwort“ fordert. Der Schöpferwille Gottes statuiert gerade in seiner Allmacht die Freiheit der Persönlichkeit des Menschen und damit der Freiheit der Entscheidung des Menschen für oder wider Gott.

Der Schöpfer ist aber immer zugleich der Erlöser. Daher ist der Schöpferwille Gottes als geschichtsgestaltender Wille immer zugleich Heilswille. Gott will den Menschen, um ihm Heil zu schenken und Anteil an der Gottesgemeinschaft zu geben, für sich gewinnen. Um des Menschen willen wird die Weltregierung Gottes mit dem Ziel der Gottesherrschaft vollzogen. Der Anbruch der christozentrischen Königsherrschaft in dem Kommen des Gottessohnes und das damit gesetzte Weltziel dieser Heilsvollendung werden zu dem geheimen Angelpunkt und zu dem Entscheidungszentrum für die Menschen dieser raum-zeitlichen Geschichtswelt. In dieser von Gott gesetzten verborgenen „Mitte der Geschichte“ in Jesus Christus vernehmen wir den Herzschlag der politischen Weltereignisse. Der Mensch als politisches Wesen wird

von Gott zu dem in Christus geschehenen Heil gerufen, an der jetzt schon in Heimlichkeit vorhandenen, in der Zukunft aber sich vollendenden Herrschaft Gottes teilzunehmen. Der Mensch soll auf dem Wege über seine geschichtlich-politische Existenz in das „Reich Gottes“ einbezogen werden. Das immanente Politikum der Geschichte wird also von dem transzendenten Politikum Gottes überschattet, in Frage gestellt und einer Umwandlung zugeführt, wenn der Schöpfer- und Heilswille Gottes zu seinem Ziel gelangt ist.

b) Der satanische Wille

Der transzendente Welthintergrund der biblischen Perspektive kann nur dann sachgemäß umschrieben werden, wenn zugleich mit der Erkenntnis der göttlichen Schöpfer- und Heilssouveränität von der Wirklichkeit des „satanischen Willens“ geredet wird. Nach dem biblischen Wirklichkeitsverständnis fragen ohne Ernstnehmen der „Satanologie“ der Bibel heißt prinzipiell das Organ zerstören, das den Sehakt der Erkenntnis vornehmen soll. Der transzendente Hintergrund des politischen Lebens ist der Einflußsphäre des satanischen Willens ausgesetzt. Darum stehen im Bereich der Geschichte Gottes Wille und der satanische Wille, Licht und Finsternis gegeneinander, darum ist der politische Raum nicht bloß durch Gottes Allmacht, sondern auch in harter Paradoxie durch die dämonisch pervertierte Macht gekennzeichnet. Die geschichtlich-politische Welt ist wesensmäßig zugleich die Wirkungsstätte des satanischen Widersachers Gottes. Er ist „der Fürst dieses Kosmos“ (Joh. 12,31), und „der ganze Kosmos liegt im Argen“ (1. Joh. 5,19; vgl. auch Joh. 1,5).

Das Wesen dieses satanischen Wirkens ist geprägt durch die superbia, Vermessenheit, Überheblichkeit, welche den Abstand zwischen Kreatursein und Schöpfer nicht anerkennt und in Verkennung und Verdrehung aller Maße die Herrschaft und Macht Gottes in Zweifel zieht und an Stelle Gottes alle Macht beansprucht. Der satanische Geist ist der Geist der Empörung gegen den Schöpfer- und Heilswillen Gottes, ist der Geist, welcher die „Ehre“, die doxa Gottes bestreitet. Daß im Welthintergrund sich die satanische Revolution gegen Gott ereignet, wird in der apokalyptischen Sprache dargestellt als das Wüten des aus der himmlischen Sphäre vertriebenen Satans „der die ganze Welt verführt, und ward geworfen auf die Erde, und seine Engel wurden auch dahin geworfen“ (Off. Joh. 12,9).

Die Methode, die Offenbarungsgestalt, dieses satanischen Geistes in dem geschichtlichen Kosmos enthüllt sich in der Herrschaft der Lüge, der Verwirrung und Verblendung der Menschen, durch Zerstörungen aller Art, durch die sinnlose Gewalt des Todes. Der Satan ist „ein Mörder von Anfang, und ist nicht bestanden in der Wahrheit, denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und ein Vater derselben“ (Joh. 8,44). Er ist „der Gott dieser Welt“,

der „der Ungläubigen Sinn verblendet hat, daß sie nicht sehen das helle Licht des Evangeliums“ (2. Kor. 4,4), der als „Engel des Lichtes“ (2. Kor. 11,14) die Menschen irreführt, täuscht, Unheil und Zwietracht unter ihnen sät und durch Aufpeitschung der Urinstinkte des Menschen in Besitzgier und Machtrausch diese Welt verzaubert.¹

Dem satanischen Willen eignet eine Geschichtsmächtigkeit, die in Konkurrenz zu dem Schöpfer- und Heilswillen Gottes zu treten scheint. Gleichwohl ist solche Gewaltübung satanischer Herrschaft in der politischen Wirklichkeit keine wesenhafte, keine ursprüngliche und keine unbegrenzte. Die satanische Geschichtsmächtigkeit trägt den Charakter der Imitation und Perversion der Schöpfermacht Gottes. Dieser Tatsache entspricht ihre Limitation durch Gottes Schöpferwillen. In der politischen Geschichtswirklichkeit offenbart sich zwar ausdrücklich sein „großer Zorn“, aber der Satan „weiß, daß er wenig Zeit hat“. (Off. Joh. 12,12). Demnach stehen satanischer Wille und seine Mächtigkeit nicht in Parallele zur Allmacht Gottes, denn das Wirken des Satans ist eindeutig begrenzt durch Anfang und Ende.²

c) Die politische Welt im Zwielficht des Geisteskampfes

Die Konsequenz, welche sich auf Grund der Erkenntnis des transzendenten Welthintergrundes ergibt, ist folgende: Die politische Welt ist weder eindeutig durch Gottes Willen noch eindeutig durch den satanischen Geist bestimmt, sondern trägt das Gepräge einer „Zwischenexistenz“ unter dem Zwi-

¹ Vgl. Matth. 13,19,25; 1. Kor. 12,3; 2. Kor. 12,7; Off. Joh. 2,24, ähnlich auch E. Stauffer: „Theologie des Neuen Testaments“, Bertelsmann, Gütersloh, 1948 (⁴), S. 48 f., 53, 57, 60.

² Vgl. Gustav Würtenberg „Nero oder die Macht der Dämonen“, Düsseldorf, 1947, Erich Müller-Gangloff, „Vorläufer des Antichrist“, Berlin, 1948.

Zur weiteren Literatur siehe: Paul Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Tübingen, 1926. – Friedr. Alfr. Schmid Noerr, *Dämonen, Götter und Gewissen*, 1938. – Außerdem H. Thielicke, „Über die Wirklichkeit des Dämonischen“, „Das Geheimnis der überpersönlichen Mächte“ in: „Fragen des Christentums an die Moderne Welt“, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1947, S. 170 ff.; „Theologische Ethik“ I, S. 2 ff.; ebenso auch Gerhard Ritter, „Die Dämonie der Macht“, Leibniz-Verlag München, 1948 (⁶), geht es darum, das Wesen politischer Dämonie an den beiden führenden Geistern der Renaissance Machiavelli und Thomas Morus als „Gegenpole modernen europäischen Staatsdenkens aufzuzeigen“. „Die Dämonie der Macht ist nichts anderes als jene Besessenheit des Willens, ohne die kein großes Machtgebilde zustande kommt, die aber gleichzeitig gefährlich zerstörerische Kräfte in sich schließt. Daß politischer Aufbau fast nie ohne große Zerstörungen menschlich-sittlicher Werte möglich ist, daß Macht so oft wider Recht steht, daß im Machtwillen des politischen Kämpfers höchste Selbstlosigkeit (im Dienst etwa für eine Idee) sich notwendig mit höchster Selbstsucht verbindet, wenn sie Erfolg haben soll – das gehört zur Dämonie der Macht. Irgendein Bewußtsein von dieser unheimlichen Zweideutigkeit und Gefährlichkeit der Macht hat die europäische Menschheit wohl zu allen Zeiten besessen.“ S. 14. 15.

Daher führt Luther in prophetischer Härte, weil es eben um die Reinheit des Gotteswortes der Offenbarung geht, einen radikalen Kampf gegen jedes Ignorieren der Unterschiede. Die Vermischung von Gesetz und Evangelium ist der Grundirrtum der römischen Kirche: Das Evangelium wird zum Gesetz. Zugleich ist die Vermischung der Grundirrtum der Schwärmer: Das Gesetz wird zum Evangelium, das irdische Reich enthusiastisch in das Gottesreich umgewandelt. Hier steht alles auf dem Spiel: Die Strenge und Heiligkeit des Gesetzes, die Frohbotschaft von Kreuz und Auferstehung, die eschatologische Erfüllung der Weltregierung Gottes. Wird das „geistliche Reich Christi zu einem weltlich-äußerlichen Reich“, hat man überhaupt den Sinn der biblischen Offenbarungsbotschaft verfehlt. Gerade an dieser Stelle zeigt der ursprüngliche theologische Ansatzpunkt seine entscheidende Durchschlagskraft.

In realistischer Nüchternheit durchschaut Luther die Wirklichkeit dieser bösen Welt, welche nur durch Gesetz und Schwert regiert werden kann. „Aber die Ungerechten tun nichts Rechts, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwingen und dringe, wohl zu tun.“ ... „Wenn nun jemand wollte die Welt nach dem Evangelium regieren, und alles weltliche Recht und Schwert aufheben und vorgeben, sie wären alle getauft und Christen, unter welchen das Evangelium will kein Recht noch Schwert haben, auch nicht not ist; Lieber rat, was würde derselbe machen? Er würde den wilden bösen Tieren die Band und Ketten auflösen; daß sie jedermann zerrissen und zerbissen und daneben vorgeben, es wären seine zahmen, korren Tierlein; ich würde es aber an meinen Wunden wohl fühlen. Also würden die Bösen unter dem christlichen Namen der evangelischen Freiheit mißbrauchen, ihre Büberei treiben und sagen, sie seien Christen, und keinem Gesetz noch Schwert unterworfen; wie jetzt schon etliche toben und narren.“ ... „Denn die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen. Aber die Christen wohnen (wie man spricht) fern voneinander. Darum leidet sich in der Welt nicht, daß ein christliches Regiment gemein werde über alle Welt, ja, noch über ein Land oder große Menge: denn der Bösen sind immer viel mehr, denn der Frommen. Darum ein ganzes Land oder die Welt sich überwinden, mit dem Evangelium zu regieren, das ist eben, als wenn ein Hirt in einen Stall zusammentäte Wölfe, Löwen, Adler, Schafe, und ließ jegliches frei unter dem andern gehen, und spräch: Da weidet euch, und seid fromm und friedsam untereinander, der Stall steht offen, Weide habt ihr genug, Hunde und Keulen dürft ihr nicht fürchten. Hier würden die Schafe wohl Frieden halten, und sich friedlich also lassen weiden und regieren; aber sie würden nicht lange leben, noch kein Tier vor dem andern bleiben.“⁶⁸

⁶⁸ „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ 1523. EA 22, S. 66–70.

Klassisch formuliert Luther seine zusammenfassende Antithese gegen die Vermischung der beiden Regimente: „Wer nun diese zwei Reich ineinander wollte mengen, wie unsere falschen Rottengeister tun, der würde Zorn in Gottes Reich setzen und Barmherzigkeit in der Welt Reich: das wär eben den Teufel in den Himmel und Gott in die Höll setzen ...“⁶⁹

ε) Die Überschneidung der beiden Reiche

Die kompromißlose Forderung der radikalen Unterscheidung der beiden Regimente darf nun nicht zu dem, wie wir schon feststellten, verhängnisvollen Mißverständnis einer beziehungslosen Trennung Anlaß geben. Die Unterscheidung besagt nicht, daß beide Regierungsfunktionen Gottes wie zwei Sphären, die sich überhaupt nicht berühren, nebeneinander liegen, bedeutet nicht eine derartige Selbständigkeit der zwei Regimente in sich, so daß eine Einflußnahme des einen „Bezirktes“ auf den anderen eine unerlaubte Grenzverletzung darstellen würde. Die notwendige Unterscheidung darf nicht zur Auseinanderreißung ausgeweitet und damit entartet werden.

Die Konzeption der lutherischen Reformation von den zwei Regimenten wird umgekehrt nur dann sachgemäß und Luthers Intention entsprechend verstanden, wenn die Überschneidung der beiden Reiche und damit ihre Beziehungsetzung und Zuordnung zueinander anerkannt wird. Die rechte Unterscheidung macht einen rechten Zusammenhang der beiden Regimente überhaupt erst möglich und sinnvoll. Es muß demnach von einem Aufeinander-Bezogensein der beiden Reiche die Rede sein, und daher müssen vier Feststellungen getroffen werden.

αα) Die Ursache der Zusammengehörigkeit der beiden Regimente ist in dem theologischen Grundansatz gegeben. In den beiden „Zonen“ ist derselbe Wille Gottes wirksam. Die Ordnungen, Stände, Gesetzmäßigkeiten im „Reich zur linken Hand“ sind nicht paradiesische, ursprüngliche Stiftungen, die an sich heilig und vollkommen wären. Auch hier gilt der paulinische Satz, daß das Gesetz „dazwischen hinein gekommen“ ist. Darum ist der *iustitia civilis* die Werkgerechtigkeit versagt. Der Dienst im „weltlichen Regiment“ rechtfertigt und erlöst nicht, sondern bedarf des Evangeliums. Das Gesetz dieser Welt wartet auf das Evangelium. So wird das rettende Evangelium des „geistlichen Regimentes“ die einzige Möglichkeit trotz Anklage des Gesetzes zu leben und von seinem Fluch befreit zu werden. Die relative „Gerechtigkeit“ des weltlichen Reiches ist somit auf die „bessere Gerechtigkeit“ des Gottesreiches bezogen.

Beide Reiche müssen in Gott, dem Weltherrn und Weltregenten zusammengeschaut werden. Der *deus absconditus* des Weltreiches ist derselbe, der in

⁶⁹ „Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern.“ 1525. a. a. O., S. 304–305.

dem Christus crucifixus seine Gnade offenbart. Beide Reiche stoßen auf Golgatha als dem Kulminationspunkt der zwei Regierungsweisen Gottes in einer schlechthin irrationalen Paradoxie zusammen. Um dieser theozentrischen Verzahnung willen ist das weltliche Reich auf das *verbum externum* des geistlichen Reiches angewiesen. Auch das Weltreich gehört zu Gott und ist auf das „Reich Gottes“ ausgerichtet.

ββ) Der Schnittpunkt der Begegnung der beiden Regimente aber ist der Mensch. Hier ist der „Aufreffpunkt“ der Gottesoffenbarung auf den natürlichen Menschen, des geistlichen auf das weltliche Regiment. Von einem harmonisierenden undialektischen Denken der Reformation kann hier wahrhaftig nicht mehr gesprochen werden. So schwer auch dieser Sachverhalt für die natürliche Logik verständlich ist: der Christ ist von beiden Reichen zugleich betroffen und wird von beiden Regimenten zugleich in Anspruch genommen. Würde der Christ nur zum „Reich Gottes“ gehören, dann könnte er auf Erden nicht mehr existieren, er wäre dem Schwärmertum verfallen. Wäre er nur ein Glied des weltlichen Reiches, dann wäre er kein Christ. Daß der Christ zugleich beiden Sphären angehört, daß er Sünder und Gerechtfertigter zugleich ist und bleibt, ist gerade das charakteristische Merkmal der lutherischen Lehre. Das ist ihre großartige Paradoxie: „Also geht denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tust äußerlich und innerlich, zugleich Übel und Unrecht leidest, und doch Übel und Unrecht strafst: zugleich dem Übel nicht widerstehst, und doch widerstehst. Denn mit dem einen siehst du auf dich und auf das Deine; mit dem andern auf den Nächsten und auf das Seine. An dir und an dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelium, und leidest Unrecht, als ein rechter Christ für dich; an dem Andern und an dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten“, oder „Denn für dich selbst bleibst du an dem Evangelium, und hältst dich nach Christi Wort, daß du gern den andern Backenstreich leidest, den Mantel zum Rock fahren lassest, wenn es dich und deine Sache beträfe.“⁷⁰ Weltliches und göttliches Regiment kommen im Herzen des Christen freilich zu einer unerhörten Spannung, denn Barmherzigkeit und Zorn, Leidensbereitschaft und Schwertgewalt prallen hier zusammen. „Denn ein Christ soll nicht allein barmherzig sein, sondern auch allerlei leiden, Raub, Brand, Mord, Teufel und Höll, geschweige denn, daß er sollt jemand schlagen, töten oder vergelten. Aber das weltliche Reich, welches ist nichts denn göttlichen Zorns Diener über die Bösen und ein rechter Vorlauf der Hölle und ewigen Todes, soll nicht barmherzig, sondern streng, ernst und zornig sein in seinem Amt und Werk. Denn sein Handzeug ist nicht ein Rosenkranz oder ein Blümlein von der Liebe, sondern ein bloß Schwert; ein Schwert aber ist ein Zeichen des Zorns,

⁷⁰ „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ 1523. a. a. O., S. 73–74.

Ernsts und der Strafe und ist auch nirgends hingericht denn auf die Bösen.“⁷¹ Dieses spannungsreiche Ineinander konkretisiert sich in der Einheit und doch zugleich in der Verschiedenheit von Amt und Person. Es wäre jedoch irrig zu meinen, daß der Amtsträger, der nach seinen Sachgesetzen zu handeln hat, mit dem Geist des Christenmenschen nichts zu tun habe. Wohl bleibt die Unterscheidung zwischen dem Werk nach dem Gesetz und dem Handeln nach dem Evangelium, speziell der Bergpredigt, bestehen, zwischen Christen „in relatione“ (Amt, Regiment) und Christen als „Privatperson“ außer Amt und Regiment. Wohl muß der Christ als Amtsträger nach der *iustitia civilis* Gewalt üben und in seiner persönlichen Beziehung zum Mitmenschen nach der *iustitia Dei* Vergebung und Liebe im Sinne der Bergpredigt verwirklichen. Aber damit ist nicht eine doppelte Moral gesetzt, sondern nur eine zweifache Verhaltensweise des Christen zur Erfüllung desselben göttlichen Willens. Gewiß bleibt eine Spannung, die in konkreten Fällen auch zu Gewissenskonflikten führen kann, aber entscheidend ist, daß der Christ, der in der Nachfolge Jesu steht, das Amt als „Lehensträger“ Gottes verwaltet. Für Luther kommt es zentral auf die personale Beziehung des Amtes an, denn der Amtsvollzug wird je nach der Beschaffenheit der Person qualifiziert und stellt nicht eine neutrale Sachgesetzlichkeit dar, die unabhängig von der sie ausübenden Person gilt. Denn „ein Amt oder Werk“, „obs schon göttlich und recht wäre“, kann dennoch unrecht und böse werden, „so die Person unrecht und böse ist“. „Ein Richteramt ist ein köstliches göttliches Amt ... Aber wenns einer vornimmt, dem es nicht befohlen ist, oder der so des Befehl hat, nach Geld und Gunst ausrichtet so ists bereits nicht mehr recht noch gut. Der eheliche Stand ist auch köstlich und göttlich, und doch ist mancher Schalk und Bube drinnen. Also ists auch mit dem Kriegerstand, Amt oder Werk, das an ihm selbst recht und göttlich ist. Aber darauf ist zu sehen, daß die Person auch sei, die dazu gehöre und rechtschaffen sei.“⁷² Hier wird auch deutlich, daß die Ämter als solche, Institutionen der göttlichen Weltregierung sind, während das Herz der Personen zugleich auch das Angriffsobjekt der satanischen Verführung darstellt. Damit erfährt die Spannung zwischen den beiden Regimenten im Menschen selbst erst ihre unvergleichliche metaphysische Tiefe.⁷³

yy) In der Verantwortung der christlichen Obrigkeit wird zum Dritten erkenntlich, daß ein eigengesetzlicher Amtsvollzug Luthers Anliegen in keiner Weise entspricht, sondern daß umgekehrt die Christen im Bereich des weltlichen Regiments eine qualifizierte Verantwortung tragen. So sehr auch heid-

⁷¹ „Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern.“ 1525. EA 24 S. 303.

⁷² „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können.“ 1526. a. a. O., S. 247–250.

⁷³ Es wird bei G. Wingren ausgezeichnet klar, daß Gottesreich und Satansherrschaft „quer durch alle Ordnungen“ hindurchgehen. „Die Ämter stehen auf Gottes Seite, aber die Personen in den Ämtern können Gott oder dem Teufel gehören, und dies bedeutet unerhört viel für die Verwaltung des Amtes“; vgl. WA 51, 254, 10 f.

nische Obrigkeit eine „gute“ Obrigkeit zu sein vermag auf Grund der Ratio, so kommt doch den Christen in den Ämtern, insonderheit den obrigkeitlichen Funktionen als Fürst, Richter, Lehrmeister, Hausvater, eine besondere Verpflichtung zu. Es wäre nach Luther „gut und not“, daß alle Fürsten rechte gute Christen wären; denn das Schwert und die Gewalt, als ein sonderlicher Gottesdienst, gebührt den Christen zu eigen vor allen andern auf Erden“. ⁷⁴ Für die besondere Verantwortung „christlicher Obrigkeit“ sind drei Merkmale kennzeichnend. Zum ersten sind Christen in den Ämtern im Unterschied zu den Heiden „wissend“. Auf Grund des Wortes Gottes erkennen sie, daß sie ihre Vollmacht aus Gottes Händen empfangen haben und zu „Amtsleuten Gottes“ geworden sind. Ihr Blick ist daher auch im Amtsvollzug auf Gottes Willen ausgerichtet. Daher geht es ihnen darum, auch wenn sie das harte Gesetzeswerk des weltlichen Regimentes üben, gerade auch darin den Dienst der Liebe zu vollziehen. Der christliche „Herr“ sieht „nicht das Seine“ an, sondern „die Untertanen“, denen er „Schutz und Hilfe schuldig“ ist, „auf daß solches Werk in der Liebe gehe“. ⁷⁵ Diese Einsicht gilt auch von der Gewaltübung die nicht durch Eigensucht, Willkür, Machtrausch, durch Haß und Vergeltungswillen bestimmt wird, „so ist's doch in der Wahrheit ein Werk der Liebe“. ⁷⁶

Zum andern ist christliche Obrigkeit im Gewissen an Gottes Wort, an „Gesetz und Evangelium“ gebunden. Demgemäß ist nach Luther eine christliche Unterweisung der Regenten, also eine seelsorgerliche Belehrung des weltlichen Amtsträgers durch das „christliche Regiment“ nötig. Luther warnt vor dem Vertrauen auf Menschen, „wie klug, heilig und groß er sei“. „Denn das ist der größte Schaden an der Herren Höfe, wo ein Fürst seinen Sinn gefangen gibt den großen Hansen und Schmeichlern, und sein Zusehen läßt anstehen. Sintemal es nicht einen Menschen betrifft, wenn ein Fürst fehlet und narret, sondern Land und Leut müssen solche Narren tragen.“ ⁷⁷ Für einen christlichen Fürsten gelten daher folgende vier Regeln: „Aufs erste, zu Gott mit rechtem Vertrauen und herzlichem Gebet. Aufs andere, zu seinen Untertanen, mit Liebe und christlichem Dienst. Aufs dritte, gegen seine Räte und Gewaltigen, mit feiner Vernunft und ungefangenem Verstand. Aufs vierte, gegen die Übeltäter, mit bescheidenem Ernst und Strenge. So geht sein Stand auswendig und inwendig recht, der Gott und den Leuten gefallen wird.“ ⁷⁸ So geht es also um eine christliche Normierung der Gewissen, um eine personelle Ver-

⁷⁴ „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ 1523. a. a. O. S. 76–79; WA 11, 257, 32.

⁷⁵ EA 22, 100 ff.

⁷⁶ EA 22, 247 ff.

⁷⁷ „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ 1523. EA 22. S. 94–98.

⁷⁸ Ebd. a. a. O. S. 102–103.

pflichtung, aber nicht um eine sachliche Verchristlichung des weltlichen Regiments.

Luther urteilt sehr wirklichkeitsnah: „Und soll wissen, daß von Anbeginn der Welt gar ein seltsamer Vogel ist um einen klugen Fürsten, noch viel seltsamer um einen frommen Fürsten. Sie sind gemeiniglich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden.“⁷⁹

Da uns aber ein christlicher Fürst soll „Heiland, Vater, Retter heißen“,⁸⁰ muß sich seine christliche Gesinnung und Haltung auch politisch in seinem Amt bewähren. In dem christlichen Fürstenspiegel Luthers heißt es daher: „Also will ich auch tun: nicht an meinen Untertanen das Meine suchen, sondern das Ihre, und will ihnen auch also dienen mit meinem Amt, sie schützen, verhören und verteidigen, und allein dahin regieren, daß sie Gut und Nutz davon haben, und nicht ich. Daß also ein Fürst in seinem Herzen sich seiner Gewalt und Oberkeit äußere, und nehme sich an der Notdurft seiner Untertanen, und handele darinnen, als wäre es seine eigene Notdurft. Denn also hat uns Christus getan, und das sind eigentlich christlicher Liebe Werke“ ... „Denn ich bin des wohl gewiß, daß Gottes Wort sich nicht lenken noch beugen wird nach den Fürsten, sondern die Fürsten müssen sich nach ihm lenken. Mir ist genug, wenn ich anzeige, daß es nicht unmöglich sei, als Fürst ein Christ zu sein; wiewohl es seltsam ist und schwerlich zugeht.“⁸¹ „Christliche Obrigkeit“, das heißt also Synthese zwischen geistlichem und weltlichem Regiment in der Person des Amtsträgers ist ein außergewöhnliches Gnadengeschenk Gottes. „Gerät nun ein Fürst, daß er klug, fromm oder ein Christ ist, das ist der großen Wunder eins, und das allerteuerste Zeichen göttlicher Gnaden über dasselbe Land.“⁸²

Zum Dritten muß christliche Obrigkeit offen sein für die Verkündigung des Gotteswortes und die Freiheit der Gewissen respektieren. „Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und glauben will, es sei Evangelium oder Lügen.“ „Ist genug, daß sie Aufruhr und Unfrieden zu lehren wehrt.“⁸³ Die christliche Obrigkeit verchristlicht nicht ihr Amt, ihre Politik und ihre Methoden, aber sie gewährt der christlichen Verkündigung freien Raum. Wiederum wird hier ersichtlich: das politische Leben ist nicht identisch mit der christlichen Existenz, aber beide Existenzen sind aufeinander bezogen.

δδ) Das geistliche Regiment hat im Raum des weltlichen Regiments eine kritische Funktion auszurichten. Luther wird daher nicht müde seinen Protest gegen jede Selbstherrlichkeit und jeden Amtsmissbrauch und Verwahrlosung des weltlichen Regimentes anzumelden. „Daß aber etliche solches Amts miß-

⁷⁹ WA 11, 267, 30.

⁸⁰ WA 31 I, 205, 17.

⁸¹ „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ 1523. EA 22. S. 94–98.

⁸² Ebd. a. a. O. S. 88–90.

⁸³ WA 18, 298, 17.

brauchen, würgen und schlagen ohne Not, aus lauter Mutwillen, das ist nicht des Amtes, sondern der Person Schuld. Denn wo ist je ein Amt, Werk, oder irgendein Ding so gut, des die mutwilligen bösen Leute nicht mißbrauchen? Solche sind gleich wie die tolln Ärzte, die eine gesunde Hand wollen dem Menschen abhauen, ohne Not aus lauter Mutwillen.“⁸⁴ „Weil denn solcher Narren Wüten langt zur Vertilgung christlichen Glaubens, Verleugnung göttlichen Worts und zur Lästerung göttlicher Majestät, will und kann ich meinen ungnädigen Herrn und zornigen Junkern nicht länger zusehen, muß ihnen zum wenigsten mit Worten widerstehen.“⁸⁵

Der Grund solcher Entartung weltlichen Regiments ist aber die *ratio humana*, welche nicht auf Gottes Wort hören will. Dieser Obrigkeit gilt die geistliche Mahnung „Dankt und fürchtet Gott und haltet die Gebote!“ Luther will einen Damm gegen die gottlosen Emanzipationsversuche der Obrigkeit, welche sich vom Anspruch des göttlichen Gesetzes frei machen will, aufwerfen. Die Obrigkeit soll sich durch Gottes Wort weisen und züchtigen lassen, denn „Gott soll leuchten in ihrem Amt“.

Wenn es so steht, hat auch das Predigtamt, als die Funktion des geistlichen Regiments, in der öffentlichen Zone des „Weltreiches“ eine kritische Aufgabe zu erfüllen, nämlich die Gewissen der Obrigkeit zu schärfen. „Das sind jetzt die faulen und unnützen Prediger, die den Fürsten und Herren ihre Laster nicht sagen ... Diese alle stehen nicht und sind Christo nicht treu. Das wäre vielmehr aufrührerisch, wo ein Prediger die Laster der Obrigkeit nicht straft.“⁸⁶ Zusammenfassend ergibt sich, daß das „Reich der Welt“ niemals auf die Kräfte des „Gottesreiches“ verzichten kann. Jede Obrigkeit ist ohne Vermischung der Ämter auf die Verkündigung des göttlichen Willens angewiesen. Weder theokratische Herrschaft und Klerikalisierung des weltlichen Regiments noch schwärmerische Isolation des geistlichen Regiments vom Dienst an die Welt, entsprechen der reformatorischen Intention, sondern die Bezogenheit auf einander. Die existentielle Überschneidung der beiden Regimente wird bejaht und bis in die praktischen Konsequenzen hinein ernst genommen.⁸⁷

⁸⁴ „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können.“ 1526. a. a. O. S. 247–250.

⁸⁵ „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.“ EA 22, S. 62–63.

⁸⁶ WA 31 I, 196, 25, 34; 194, 33.

⁸⁷ Vgl. das treffende Urteil W. Elerts, *Morphologie II*, 320: „Von dem Aufruf an den christlichen Adel an bis zu der zornigen Schrift gegen Heinz von Wolfenbüttel (Wider Hans Worst) zieht sich ein Faden schonungsloser Kritik an Zuständen und Machthabern. Und niemand wird im Hinblick auf jenen Aufruf oder auf ‚Davids Regentenspiegel‘, die Auslegung des 101. Psalms, mit ihrer offenen Warnung vor den ‚Hofeschranzen‘ (51, 219, 36) sagen, sie habe nur Schäden aufgedeckt. Sie ist vielmehr stets aufbauend. Bei wichtigen Ereignissen und Fragen der Innenpolitik wie dem Bauernkrieg oder der äußeren wie dem Türkenkrieg wagt er sich in der Öffentlichkeit so weit vor wie nur irgendeiner.“

ζ) Das Ende der „zwei Reiche“

Aus dem Verständnis des theologischen Ansatzes der lutherischen Konzeption geht hervor, daß die zwei Regierungsweisen Gottes ein Charakteristikum für die Situation der Welt nach dem Fall bis zum Ende dieser Welt darstellt. Das weltliche Regiment ist nur möglich, weil es eine sündige, durch den Satan bedrohte Menschheit gibt, und das geistliche Regiment beruht auf der Offenbarungstat-sache, auf dem Faktum, daß es Gott gefallen hat, seinen Willen in Gesetz und Evangelium zu enthüllen. Die zwei Regimente haben also nur einen Sinn, so-lange dieser Interimszustand der noch herrschenden Sünden und Satansmacht währt und solange die Offenbarung Gottes noch nicht zu ihrer letzten Zielset-zung und Erfüllung gekommen ist. Die beiden „Reiche“ umschreiben daher Vorläufigkeiten, welche allerdings auf eine endgültige Weltherrschaft Gottes abzielen. Die Teleologie des weltlichen Regiments meint die konservative Auf-gabe, bis die satanische Gefährdung der Welt ausgeschaltet ist, die Teleologie des geistlichen Regiments bereitet durch die Predigt von Gesetz und Evange-lium das Kommen des Reiches Gottes vor, bis seine endgültige Offenbarung in der Parusie Christi erfolgt. Das Werk der beiden Regimente ist ein begrenztes, da das weltliche Reich mit der endgültigen Überwindung von Sünde und Tod, und der Aufhebung der satanischen Herrschaft, an sein Ende angelangt ist, in dem Christusreich aber eine Abwehr der satanischen Angriffe und eine Erhal-tung gegenüber den Verderbensmächten sich erübrigt. Das durch den Dienst des geistlichen Regiments sich verwirklichende Gottesreich kommt in der Paru-sie zu seiner Erfüllung, aber das Regierungsmittel der Gesetzes- und Evangeli-umspredigt bedarf in dem neuen Äon der Vollendung keine Anwendung mehr. Das Nebeneinander, die Überschneidung und das Ineinander von Gottes Reich mit den Gewalten dieser Welt besagt nicht nur eine innerweltliche und persönliche Spannung, sondern auch eine eschatologische, welche einer me-taphysischen Lösung harret. Die reformatorische Konzeption von den beiden Reichen ist daher von der eschatologischen Erwartung, dem Ausschauen und der Sehnsucht nach dem Anbruch des Gottes Reiches nicht zu lösen.

Die Aufhebung des Unterschiedes der beiden Reiche geschieht in dem end-gültigen Sieg des Christusreiches über alle antichristlichen und satanischen Gegenreiche, die in der verschiedensten Weise in dieser alten Weltzeit offen oder heimlich aufgerichtet werden, ist ein eschatologisches Ereignis. Von hier aus beurteilt erscheint jede Vermischung der beiden Reiche als eine eschato-logische Antizipation des Enthusiasmus. Das „weltliche Reich“ mündet bei der eschatologischen Erfüllung ein in das Gottes Reich, dem *regnum gloriae*, dessen Anbruch die beiden Regimente, jedes in seiner eigenständigen Art, in diesem Äon dienen.⁸⁸

⁸⁸ Eine kurze Zusammenfassung der Grundgedanken Luthers bietet die vortreffli-che Untersuchung von P. Althaus „Luther und das öffentliche Leben“, Vortrag, ver-öffentlicht als Sonderdruck der „Zeitwende“, 1946, in welcher dasselbe Verständnis

Dienstes in und an den Ordnungen sich vollziehen kann. Es kommt nun alles darauf an, daß „Erhaltungsordnung“ nicht statisch, im Sinne einer in sich ruhenden Seinsgegebenheit verstanden wird, sondern wesentlich dynamisch in personeller Ausrichtung auf den Herrn dieser Ordnung. So geht es also bei dieser Erkenntnis nicht primär um die Ordnungsgegebenheit als solche, so als ob sie eine zweite außerhalb der Offenbarung vorfindliche Offenbarungsinstanz oder autoritäre Institution darstellen könnte, sondern vielmehr um den Stifter, um die personhafte Autorität Gottes. Gerade im Gegensatz zu aller sachlichen Statik des bloßen „Seins“ will der Begriff der „Erhaltung“ deutlich machen, daß diese nicht an sich geschieht und nicht sich durch die Ordnung selbst vollzieht, sondern daß es hier um ein göttliches Gebot, um eine Ermächtigung und Beauftragung Gottes geht, daß für alle „Erhaltungsordnung“ eben als „Anordnung“ Gottes nichts anderes als Gottes Autorität maßgebend sein kann. Unter diesem Offenbarungsaspekt tritt die „Erhaltungsordnung“ an den Platz Gottes gleichsam stellvertretend, so daß demnach in der mit ihr gesetzten Verpflichtung direkt eine Begegnung mit Gott sich vollzieht. So wird der Mensch und die Verkündigung, welche ihm den Erhaltungswillen Gottes erkennen läßt, nicht an die Erhaltungsordnung selbst, sondern durch sie und über sie hinaus an den Herrn und Erhalter der Welt, dessen Wille in den Ordnungen transparent wird, gewiesen und gebunden. Erst auf Grund dieser offenbarungsbedingten Erkenntnis ist es möglich im Speziellen das Verständnis der Erhaltungsordnung Gottes zu entfalten. Vor jeder Einzelaussage aber steht das sinngebende Vorzeichen, das an den Offenbarungsgrund der Erhaltungsordnung erinnert und zum Glauben an den trinitarisch sich bezeugenden Gott aufruft.

b) Die Qualität der Erhaltungsordnung

Die nähere Qualitätsbestimmung muß nach einer doppelten Richtung vorgenommen werden. Sie ist einmal gegeben im Blick auf die die Ordnung setzende Größe, und sodann in bezug auf das Wesen, in dem solche Ordnung in der Welt sich ausprägt.

α) Die trinitarische Bestimmtheit

Die Erhaltung der Welt als die durch Sünde und Tod gekennzeichnete gefallene Wirklichkeit ist das Werk des Schöpfers, des Erlösers und Vollenders in Einem. Wohl müssen diese Funktionen der erhaltenden Tätigkeit Gottes unterschieden werden, sie sind jedoch nicht zu trennen. Die trinitarisch-qualifizierte Erhaltungsordnung ist Ausdruck für das restlose Angewiesensein dieser Welt auf den dreieinigen Gott. Mit dieser grundlegenden Feststellung wird jeder Gedanke einer für sich geltenden Selbständigkeit und Autonomie dieser Ordnung abgewehrt und ihre Begründung allein in Gott vollzogen.

Die Erhaltungsordnung ist nicht an sich, in ihrer konkreten Ausprägung, gut, vollkommen oder heilig, sondern Gott allein, der sie „ordnet“, der durch sie und in ihr wirkt. Die Bezugssetzung auf die trinitarische Offenbarung Gottes besagt somit die göttliche-personalistische Bestimmtheit dieser Stiftung. Im Speziellen wird ein dreifaches darin ausgesagt:

Zum ersten meint der Begriff der „Erhaltungsordnung“ den deutlichen Hinweis auf die Welt als Gottes Schöpfung. Nun kann jedoch von Gottes Schöpfung nur dann unmißverständlich geredet werden, wenn klar geworden ist, daß weder eine direkte noch eine indirekte Unmittelbarkeit zu ihr infolge der durch den Fall herbeigeführten Entstellung der Welt gegeben ist. Da wir von der ursprünglichen Schöpfungswelt, dem paradiesischen „Urstand“ durch eine Kluft getrennt sind, kann es in dieser Weltzeit nur „Erhaltungsordnungen“ Gottes geben. Das heißt Gott erhält als der Schöpfer und Vater Jesu Christi trotz Fall, Sünde und Vergänglichkeit diese Welt, die immer noch seine Kreatur bleibt. Die Erhaltung geschieht durch „Anordnungen“ Gottes, welche Welt und Menschheit von der vollständigen Zerstörung, der Selbstauflösung und vor der Sturmflut des Chaos bewahren. In der uns allein zugänglichen Situation post lapsum kennen wir Gottes Schöpfung nur in der Form der Erhaltung. Die „Erhaltungsordnung“ ist die gegenwärtige Gestalt der schöpferischen Wirksamkeit Gottes an der gefallenen Welt. In ihr scheint Gottes Allmacht, Weisheit und Liebe zu seiner Kreatur hindurch. Durch die Erhaltungsfunktion der Ordnung soll in Abschirmung gegen die verdunkelnden und verdeckenden Gewalten immer wieder der Schöpferwille Gottes verwirklicht werden, der die Welt und die Natur, die Menschen und ihre Geschichte nicht dem satanischen Unheil preisgeben will. Der Schöpfungsgedanke wird durch das Verständnis der Erhaltungsordnung nicht beseitigt, aber dahingehend richtig gestellt, daß die creatio Dei nicht von der conservatio zu trennen ist und daß sich gerade in ihr die Heilsabsicht Gottes gegenüber der gefallenen Schöpfung ausprägt.

Dieser Gedanke führt zugleich hin zu dem zweiten Hinweis auf die Erlösung. Die Erhaltungsordnung hat einen entscheidenden Bezug auf Erlösung in mehrfacher Richtung. Die Welt und ihre sie zusammenfügenden „Ordnungen“ stehen immer im Schatten des Falles und der auflösenden Macht der Sünde. Indem Gott in diese Welt Ordnungen hineinsetzt, unternimmt er eine Gegenwehr gegen die diabolische Tendenz der Zerstörung und in diesem Sinn ist die Erhaltungsordnung eine Reaktion des Zornes Gottes, ein Ausdruck der Strafe Gottes, welcher nicht ohne Vergeltung sein Werk der Schöpfung bedrohen läßt. Die Erhaltungsordnung als „Zornes- und Strafordnung“ Gottes um der Sünde willen ist aber nur das äußere Gewand, in dem sich die eigentliche Intention des Erhaltungswillens des Schöpfers verhüllt. Der innere Sinn der „Erhaltung“ ist nämlich ein christologischer. Sofern im Ernstnehmen der biblisch-trinitarischen Erkenntnis Christus an der Weltschöpfung beteiligt ist und „durch ihn“ die Welt geschaffen und „in ihm“ zusammengehalten und

bewahrt wird, geschieht die Erhaltung trotz Sünde um der „Welterlösung“ willen. Auch „Zorn“ und „Strafe“ Gottes werden unter dem christologischen Aspekt zu Mitteln der Bewahrung, damit die Welt nicht ein Opfer der Sünde bleibt, sondern für die heilsgeschichtliche Rettungsaktion Gottes aufgespart wird. Die Erhaltungsordnung dient dem Erlösungswerk Christi, in dem Gottes Liebe sich offenbart, welche die Welt nicht vernichten, sondern um Christus willen bewahren will. Der christologische Charakter der Erhaltungsordnung ist demgemäß nicht von der Begründung in Gottes Schöpfung zu trennen, denn diese erfährt ihren eigentlichen teleologischen Sinn erst im Blick auf die Erlösung.²⁴

Aus dem trinitarischen Verständnis der „Erhaltung“ ergibt sich drittens der Hinweis auf die Vollendung. Die „Erhaltungsordnung“ ist wesentlich eine „Interimsordnung“, eine „Zwischenordnung“, welche die Zeit zwischen Fall und Vollendung, zwischen Anbruch der Welterlösung in Jesus Christus und seine Parusie überbrücken soll. Um der durch Fall und Sünde entstandenen Weltnot willen hat Gott bestimmte Maßnahmen getroffen, um einem Übergewicht der Elemente der Zerstörung zu steuern und damit die Welt auf das in Christus gesetzte Ziel der Weltvollendung zu erhalten. Die Erhaltungsordnung ist daher eine Aktion Gottes zur Rettung der Welt auf die Heilserfüllung hin, ist eine „Notverordnung“ Gottes, die ein künftiges Heilsziel im Auge hat. So ist also die Erhaltungsordnung teleologisch ausgerichtet auf die Vollendung der Schöpfungswelt, wie sie in der Auferstehung Jesu Grund und Verheißung hat. Es geht in ihr um die Erhaltung der Welt in der Interimsperiode vor dem vorzeitigen Untergang bis zur Neuschöpfung. Die Erhaltungsordnung besitzt eine aufhaltende Mächtigkeit, eine aufschiebende Wirkung und ist ein Kennzeichen dafür, daß die Signatur des Falles, welche die Weltgeschichte trägt, nicht „Letztes“ bedeutet, sondern nur „vorübergehend“ ist und vielmehr eine Vollendung der Welt im Telos bevorsteht. Durch die Kräfte der Erhaltung ermöglicht es Gott den Menschen, dem Ziel eschatologischer Vollendung entgegenzugehen. In der Aktion der „Erhaltung“ enthüllt sich in besonderer Gestalt Gottes bewahrende Gnade, Gottes wartende Geduld und Gottes waltende Barmherzigkeit, die durch Ordnungen Schutzwehr bietet, Geländer vor dem Abgrund aufrichtet und somit das Chaos bändigt. Aus der trinitarischen Bestimmtheit folgt somit das pneumatologisch-dogmatische Verständnis der Erhaltungsordnung. Unter ihrer Leitung vollzieht sich die Bewegung der Welt auf das Ziel ihrer eschatologischen Erfüllung und daher eignet dieser Ordnung wesentlich ein „eschatologischer Charakter“.

β) Der Gesetzescharakter

Die Gestalt, in der die Erhaltungsordnung in dieser Welt erfahren wird, trägt die Qualität des „Gesetzes“ Gottes. Mit diesem Begriff ist das Urteil gesetzt,

²⁴ Vgl. Kol. 1,16f.; 2. Kor. 5,19f.; Joh. 3,16; Eph. 1,10.

daß es sich in dieser Ordnung nicht um den ursprünglichen Schöpferwillen Gottes handelt, sondern um eine um des Falles willen notwendig gewordene Institution, die „zwischen hinein gekommen“ ist.²⁵ Dementsprechend ist die Ordnung der Erhaltung eine Ordnung des göttlichen Gesetzes, das Zwang und Gewalt in sich schließt, und der durch die satanische Empörung ausgelösten Unordnung und Ungerechtigkeit in der Welt das „Du sollst nicht“ entgegenstellt. So verstanden meint die Erhaltungsordnung im Geheimen immer zugleich auch die Gebote auf der „zweiten Tafel“ des Gesetzes Gottes, die material unendlich verschieden sind, aber formal tatsächlich in der ganzen Menschheit sich finden. Die Erhaltungsordnung als „göttliches Gesetz“ entspricht dem „usus politicus legis“, der verpflichtenden und verbindlichen Ordnungsnorm, die entsprechend den Aussagen des 4. bis 10. Gebotes das Zusammenleben der Menschen ermöglicht und erhält.²⁶

Die damit sich erhebende Frage nach der Erkenntnis dieses inhaltlich sehr variierenden usus politicus legis als Gottesgesetz erfährt die Beantwortung in der Feststellung, daß das allgemein menschliche Wissen um ein grundsätzliches „Sollen“, um die „Heiligkeit“ von Ordnungen und Gesetzen in der Welt formal eine Ähnlichkeit und Entsprechung zu dem was Gottes Gebote der „zweiten Gesetzestafel“ besagen, darstellt, aber der Offenbarungsklarheit ermangelt. Dieses Wissen um die gesetzlichen Notwendigkeiten dieser Welt ist verhüllt, verdorben und entstellt in bezug auf den göttlichen Charakter des Gesetzes. Die Gesetzesforderungen können somit ebenso naturhaft als Sippen- und Volksgesetze wie auch als Willensausdruck autonomer Staatsautorität verstanden werden. Das wirkliche Verständnis für das, was eigentlich Gottes Gesetz in der Gestalt des allgemeinen Ordnungsgesetzes, des usus politicus meint und fordert und wohin es abzielt, ist ohne biblische Offenbarungsbotschaft nicht gegeben. Der Gesetzescharakter der „Erhaltungsordnung“ bedeutet aber nicht eine natürliche, allgemein moralische Seinsgegebenheit, sondern weil sie trinitarische Qualität besitzt, trägt sie auch die Bestimmtheit des göttlichen Gesetzes. Dieser Charakter aber bleibt abgesehen von der speziellen Offenbarung verborgen, der Nichtchrist vermag ja von sich aus weder den schöpfungsmäßigen noch den christologischen und den eschatologischen Bezug zu begreifen und daher auch nicht zu ermessen, daß er es mit dem Willen Gottes in der Gesetzesordnung zu tun hat. Die Tatsache des allgemeinen Gesetzescharakters der Erhaltungsordnung ist unabhängig von der Verkündigung nur gegeben als Frage nach Sinn und Ziel, nach Kausalität und Teleologie dieser Gesetzmäßigkeit. Die Erfahrung der Weltgesetze wartet auf die gültige Deutung und Beantwortung der damit aufgeworfenen Frage.

Die Antwort erfolgt durch das im Alten Testament bezeugte und im Neuen Testament bestätigte „Gesetz Gottes“ als Offenbarung des Willens Gottes in der Gestalt des Dekaloges. Von hier aus erst wird ersichtlich, daß es sich bei

²⁵ Römer 5,20.

²⁶ Römer 1,32; 2,14.

der Ordnung der Menschheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Gesetze um den *usus politicus* des göttlichen Gesetzes handelt, um göttliche Stiftungen trotz ihrer fragwürdigen Gestalt und pervertierten Inhaltlichkeit zur Erhaltung der Welt, um eine grundsätzliche Bezogenheit des geoffenbarten Gottesgesetzes auf die geschichtlichen und relativ gültigen „Normen“ der Völkerwelt. Der damit sichtbar gewordene Sachverhalt zeigt, daß die Menschen zwar alle unter dem Gesetz Gottes in der Gestalt der zeitgeschichtlichen Volks- und Staatsgesetze stehen, aber nicht erkennen, daß sie es in diesem Zustand mit dem Erhaltungswillen des ihnen Geduld und Barmherzigkeit erweisenden Gottes zu tun haben. Der Heils- und Liebeswille Gottes, der dieses Gottesgesetz in der Erhaltungsordnung der Welt aufrichtet und lenkt, ist dem Menschen in der Gesetzmäßigkeit ihrer Familie-, Volks- und Staatsordnungen verhüllt. Zu dem Selbstverständnis ihres „*Nomos*“ als *usus politicus legis* in der trinitarischen Interpretation gelangen sie erst auf dem Wege des Offenbarungszeugnisses, durch die Predigt von Gesetz und Evangelium. In dieser Verkündigung wird dann korrigierend deutlich, daß die Gebote der zweiten Gesetzestafel, wenn auch inhaltlich nicht wesentlich von den anderen Menschengesetzen gescheiden, durch Bezug und Ausrichtung auf das grundlegende erste Gebot, qualitativ bestimmt werden und daß sich gerade unter dem Urteil des ersten Gebotes überhaupt der eigentliche und wesentliche Sinn des Gottesgesetzes, auch in der Gestalt der Erhaltungsordnung erschließt. In ihr prägt sich somit der unwandelbare Gotteswille aus, durch Bindung an sein Gesetz die Menschheit bis zur Erfüllung seines Heilsratsschlusses zu erhalten.²⁷

c) Die existentielle Bedeutung

Entfalten wir den Begriff der „Erhaltungsordnung“ in bezug auf den Menschen, so gewinnt diese die Bedeutung einer Daseinsgrundlage für das geschichtliche Leben der Menschen überhaupt. In ihr ist die Voraussetzung und Grundbedingung für die Situation des Menschen und die daraus resultierenden Aufgaben gegeben. Die Erhaltungsordnung ist der Ort, an dem sich die menschliche Existenz vollzieht, ist identisch mit der Existenzbedingtheit des Menschenschicksals „in der Welt zu sein“. In solcher Ordnung stellt sich aber auch zugleich die Form dar, in der die menschliche Existenz gelebt wird. So wird die Ordnung zu dem einmal gesetzten Rahmen, innerhalb dessen das Leben der Menschen zur Gestaltung kommt.

Mit dieser Ordnung wird der Mensch in einen übergreifenden objektiven Lebenszusammenhang eingegliedert. Dieses schicksalhafte Eingefügtsein in einer Ordnungsgegebenheit besagt daher stets die Überwindung des eigenmächtigen Subjektivismus und die Eindämmung des radikalen Individualismus, in dem diese Ordnung nicht nur das Zusammenleben der Menschen erst

²⁷ Römer 1,18 ff.

ermöglicht, sondern auch schlechthin erst gestaltet. Das gemeinschaftliche Existieren der Menschen geschieht demnach nur im Wirkungsbereich der Ordnungen. Zugleich wird die Ordnung damit zu der Größe, welche die Menschen aufeinander hinweist, in Beziehung zueinander stellt und grundsätzlich aneinander bindet. So ist die Einzelexistenz des Menschen ohne Ordnung überhaupt nicht denkbar und in ihrem Lebensvollzug auf die Objektivität der erhaltenen Ordnung angewiesen. Der Erhaltungsordnung eignet somit prinzipiell Lebensnotwendigkeit.

Dieses Ordnungsgefüge darf jedoch nicht wesenhaft als eine „ontische“ Gegebenheit verstanden werden, sondern enthält den Anspruch zu gegenseitiger Verpflichtung. Deshalb stellt sie zugleich ein „ethisches“ Seinsgefüge dar, das auf die Verankerung in eine andere Dimension hinweist und ihre metaphysische Begründung durchscheinen läßt. In ihrer existentiellen Bedeutsamkeit trägt die Erhaltungsordnung wesensmäßig „Dienstcharakter“. Sie ist Lebenshilfe, welche der Gestaltung menschlicher Existenz zu dienen hat. Daher sind die Ordnungen keineswegs „biologisch-naturalistisch“ oder „utilitaristisch-eudämonistisch“ zu interpretieren, sondern sie tragen das grundlegende Gepräge verantwortlichen Entscheidungslebens im Raum der Geschichte.

Die hieraus sich ergebende Dienstverpflichtung ist eine doppelte: Einmal handelt es sich um den verantwortlichen Dienst an der Erhaltung und an der Gestaltung der Ordnung selbst. Die „Erhaltungsordnung“ meint nicht eine irreparabile und unrevidierbare ontische Wirklichkeit, welcher die menschliche Verantwortung entzogen wäre. Da wir es also nicht mit einem autonomen, die ethische Frage aussparenden Sachcharakter zu tun haben, gibt es eine verantwortliche Einwirkung des Menschen auf die Ordnungsgegebenheit. Insofern kann von einer geradezu „personhaften“ Bestimmtheit gesprochen werden, da die Ordnung Objekt menschlicher Verantwortung bleibt, eine Aufgabe des bewußten Handelns an ihnen darstellt. Die konkrete Änderung der Ordnung kann demgemäß zur ethischen Pflicht werden.

Sodann geht es um den verantwortlichen Dienst *in* diesen Ordnungen auf Grund des gesetzten Seinszusammenhangs, in dem sich der Mensch vorfindet. Die Erhaltungsordnung ermöglicht den gegenseitigen Dienst aneinander und füreinander, sie ist der existentielle Ruf zur verantwortlichen, die Ichvereinzelung überwindenden Dienstleistung. Die innerhalb der geschichtlichen Ordnungswirklichkeit geforderten Entscheidungen bedeuten ein verantwortungsbewußtes Handeln mit ethischer Zielbestimmung.²⁸

Schließlich darf nicht übersehen werden, daß die existentielle Bedeutung der Erhaltungsordnung nicht durch das Maß der Erfüllung oder Nichterfüllung ihres Sinnes beraubt und restlos durch das menschliche Versagen aufgehoben wird. Ihre prinzipielle Gültigkeit bleibt in Kraft, auch wenn Mißachtung und

²⁸ Sehr schön formuliert P. Althaus, die Ordnungen sind „jederzeit zugleich gegeben und aufgegeben“ ... sind „Möglichkeiten der Liebe aneinander“, ebd. S. 10.

Mißbrauch der Ordnung zur Infragestellung der Lebensbedingungen einer sinnvollen Existenz führt. Im Falle der Perversion der Ordnung und der Ordnungsaufgabe wird allerdings deutlich, daß jede Ordnungslosigkeit den Sieg des selbstischen Subjektivismus bedeutet und zu einem Ausdruck ethischer Verwahrlosung wird. Aber gerade auch in der Umkehrung des Erhaltungssinnes der Ordnungen wird ihre existentielle Notwendigkeit um so offener und dringender. Infolgedessen wird die Frage nach der Gültigkeit und „Richtigkeit“ der Ordnungen zur Zentralfrage der „Politischen Ethik“.²⁹

d) Die Dialektik der Ordnung

Die Erhaltungsordnungen Gottes sind ihrer konkreten naturhaft-geschichtlichen Gestalt und Erscheinung nach nie in reiner vollendeter Form gegeben, sondern immer in der dunklen Zone menschlicher Geschichte durch Schuld und Irrtum gekennzeichnet, nur in einer relativ gültigen fragwürdigen Realisierung gegeben. Es ist nirgends in der Welt eine Idealgestalt der Ordnung Gottes vorfindbar und daher kann es auch keine idealpolitische Verwirklichung, keinen „Idealstaat“ geben. Daß jedes Zurückgehen auf einen vermeintlichen „Urzustand“, welcher dem Schöpfer- und Erhaltungswillen Gottes in höherem Grade adäquat wäre, eine Illusion auf Grund eines theologischen Fehlschlusses bedeutet, wurde eben näher begründet. Die Erhaltungsordnung Gottes ist in ihrer praktischen Existenz stets zugleich der Sünde und dem Unrecht verfallen, dem Todesfluch ausgesetzt, von der Bosheit der Menschen verdorben und mißbraucht. Es begegnet uns also tatsächlich und zwar ausweglos und unvermeidbar in der „Ordnung“ zugleich auch die „Unordnung“, in der „Gesetzmäßigkeit“ die „Ungesetzlichkeit“, nicht nur Gottes Wille, sondern auch der böse Wille der Menschen und der satanische widergöttliche Wille. So treffen wir in der Ordnungsgegebenheit auf ein unheilvolles Miteinander-Verflochtensein und Ineinander aufbauender, bewahrender Mächte und niederreißender und zerstörender Gewalten, von göttlichem Recht und irdischem Unrecht, von Sinn und sinnentleertem Chaos. Durch diese Grundstruktur ist die Zweideutigkeit der konkreten politisch-geschichtlichen Wirklichkeit geprägt.

Dabei müssen zwei Fehler in der Beurteilung ausgeschaltet bleiben: einmal die idealistische Verharmlosung des „relativen“ Geltungscharakters der Ordnungen. Hier geht es um die These, welche die dialektische Spannung aufzulösen bestrebt ist und die Absolutsetzung der Ordnungen erklärt, es sei abgesehen von einigen Differenzen doch alles „in bester Ordnung“. Zum

²⁹ Berücksichtigung verdienen die theologischen Erwägungen über eine „Ethik der Ordnungen“ u. a. bei A. Harleß „Christliche Ethik“ 6, 1864, S. 554; K. v. Hofmann „Theologische Ethik“, 1878, S. 277; Th. Haering „Das christliche Leben“ 3, 1914, S. 364; P. Seeberg „System der Ethik im Grundriß“ 2, 1911, 1920; A. Schlatter „Christliche Ethik“; E. Brunner „Gerechtigkeit“ S. 78, 82 ff., 159 ff.

anderen ist der illusionäre Versuch des Schwärmertums abzuweisen, welcher die Ordnungen mit dem Bösen schlechthin identifizieren zu müssen meint. Gottes Willen bleibt dann in der Welt der verdunkelten Ordnungen völlig verborgen und diese sind dann nicht mehr in Beziehung zu dem göttlichen Gesetz und Gottes Autorität zu setzen.

Im Gegensatz zu diesen antibiblischen Theorien gilt es, über die Ordnungen Gottes nur dialektisch zu reden: Gottes gute, der Erhaltung dienenden Ordnung ist zugleich Stätte der Dämonie. Diese beiden Wirklichkeiten liegen ineinander, sie können nur unterschieden, aber in dem „hier und jetzt“ der Geschichte nicht getrennt werden. Diese Unterscheidung enthält die schwerwiegende kritische Frage, ob und inwieweit demgemäß eine menschliche geschichtliche Ordnung dem Erhaltungswillen Gottes entspricht oder nicht. Wie auch immer die Antwort darauf lauten mag, der entscheidende Grundsatz bleibt bestehen, daß die in dem gnädigen Erhaltungswillen Gottes begründeten Anordnungen und bewahrenden Gesetze Gottes trotz und in aller Sündhaftigkeit der Welt, bei aller Entstellung und Pervertierung dennoch dem Ziele eschatologischer göttlicher Teleologie dienen. Darum bleibt die Erhaltungsordnung Gottes das grundlegende Fundament politisch-ethischer Wirklichkeitsgestaltung.

II. Die politischen Erscheinungsformen der Ordnung

Die eingehende Erörterung des Prinzips der Ordnung, die als Erhaltungsordnung Gottes den Schlüssel zum theologisch-ethischen Verständnis des Politischen bietet, leitet zu der Frage über, in welchen politischen Phänomenen sich diese Ordnung in der Geschichte darstellt. Es geht also um das Problem, in welcher Weise die Erhaltung Gottes sich in der staatlichen Wirklichkeit, in der Beziehung von Macht und Recht, in der konkret-geschichtlichen Staatsgestaltung sowie im Völkerleben enthüllt und realisiert.

1. Die staatliche Wirklichkeit

Diese komplexe Größe der staatlichen Wirklichkeit muß nach drei Gesichtspunkten entfaltet werden. Es ist nach den verschiedenen Möglichkeiten des Staatsverständnisses, nach Begründung der Staatsautorität und nach dem Sinn der „Obrigkeit“ zu fragen.

a) Die Staatsideen

Die Mannigfaltigkeit der Theorien, die im Laufe der Geistesgeschichte über die staatliche Wirklichkeit geäußert wurden, und die verschiedenen Bemühungen, diese Größe zu verstehen und ihre Autorität zu begründen, lassen sich in fünf typischen Ausprägungen der Staatsidee zusammenfassen:

α) Die Idee der autonomen Souveränität

Der Staat erscheint hier als ein Urdatum, von dem alles Leben und Denken her bestimmt werden muß. Die staatliche Wirklichkeit ist deshalb nicht bloß eine irdische relative Erscheinung, sondern eine absolute, in einem metaphysischen Urgrund verankerte Größe. Das Wesen des Staates ist identisch mit seiner Autorität; er setzt seine Souveränität kraft autonomer Eigengesetzlichkeit als Ausdruck seines Machtwillens aus sich heraus. Daher ist er unableitbar von anderen Instanzen, unabhängig von den anderen zweitrangigen Autoritäten, er trägt vielmehr göttlichen Charakter, er ist schlechthin „ein Gott“. Die klassische Form der metaphysisch begründeten Souveränität des Staates tritt uns in der Gestalt der antiken Staatsvergottung entgegen. Der wesenhafte Zusammenhang zwischen der res publica und dem Götterkultus ist offenkundig. Die religiöse Verehrung des Cäsars im Staatskult wird zu einem unaufgebbaren Zeichen der gottgleichen Souveränität und der Staatsloyalität auf der anderen Seite.

In anderer Form begegnet uns solche Staatsvergötzung überall da, wo der Staat als der höchste Wert schlechthin proklamiert wird. In dem System des „Totalstaates“ wird die Idee der autonomen Souveränität absolut gesetzt, universal ausgeweitet und der Staatswille zur schöpferischen und autoritären Lebenskraft aller Existenz überhaupt erklärt.

Die Behauptung der autonomen Souveränität des Staates enthält fraglos einen Wahrheitskern. Richtig ist die Erkenntnis, daß die staatliche Macht irgendwie „von oben“ geordnet ist, die dunkle Erinnerung an eine göttliche Setzung, die von den Menschen respektiert werden muß. Aber alle diese richtigen Ahnungen werden verzerrt und in die widergöttliche Idee autonomer Selbstherrlichkeit pervertiert.

β) Die pessimistische Staatstheorie

Während bei der obigen Idee der göttliche Ursprung des Staates als unantastbare Grundlage erscheint, wird hier umgekehrt gerade die Beziehung auf die metaphysische Dimension in Frage gestellt, sofern diese göttlichen Charakter meint. Im Anschluß an die geistesgeschichtlich hoch bedeutsame Staatstheorie Augustins wird der irdische Staat im Gegensatz zur *civitas Dei* gesehen und seine widergöttliche Souveränität gebrandmarkt. Gewiß ist auch der irdische Staat metaphysisch verwurzelt, aber eben nicht in Gott, sondern im Satan. Im Wesen des Staates, der durch Hochmut, Ruhmsucht, Machtrausch gekennzeichnet wird, lebt eine diabolische Gesinnung. In der staatlichen Welt dokumentiert sich betont eine Auflehnung gegen Gottes Willen, nicht Gottes Ordnung, sondern ihre Zerstörung. Daher ist sie zutiefst nach Jacob Burckhardt eine Inkarnation des Bösen. Die Begründung der Staatsautorität kann daher nicht in Bezug auf Gott vollzogen werden, sondern geht auf den ersten Brudermörder Kain zurück. Nicht ursprüngliche Schöpfung, sondern der Abfall von Gott charakterisieren die staatliche Wirklichkeit.

Auch bei dieser pessimistischen Deutung des Staates haben wir es mit gewichtigen Einsichten zu tun, für die in unserer Zeit ein neues Verständnis aufgebrochen ist. Der Staat trägt eine Nachtseite und ist nicht dagegen gesichert, ein Bollwerk der satanischen Macht in der Welt zu werden. Aber dagegen ist zu fragen, ob von dem Mißbrauch staatlicher Gewalt aus der rechte Gebrauch seiner Ordnung negiert werden darf. Die Einseitigkeit dieser Theorie bedarf einer wesentlichen Korrektur und Ergänzung.³⁰

³⁰ Die Weitschichtigkeit der Augustinischen Staatstheorie, die nicht immer eindeutig erscheint, soll nicht übersehen werden. Bestimmte Urteile Augustins können auch nicht unter dem Urteil „Pessimismus“ stehen, wenn auch diese Tendenz unverkennbar ist. Nach Augustin kann die staatliche Ordnung auch nützen, die Lasten dieser Welt leichter zu tragen, und wird durch ihren Dienst am irdischen Frieden gerechtfertigt. Demgemäß soll der Christ, der vom Staat „gleichsam getragen“ ist, den Gesetzen des

e) Der säkularisierte Messianismus

Die Ideologie des Marxismus ist eschatologisch ausgerichtet, trägt eine messianische Tendenz. Sie ist eine Heilsbotschaft, die in der Geschichte am Endpunkt einer Entwicklungsreihe zur diesseitigen Erfüllung gelangt, sie ist profanierter „Messianismus“.

α) *Die klassenlose Gesellschaft*

Der Weg des dialektischen Materialismus führt über die Aneignung der Staatsgewalt und die Umwandlung aller Produktionsmittel in Staatseigentum zur Aufhebung aller Klassenunterschiede und Beseitigung aller Klassengegensätze. In dieser Übergangsperiode beginnt damit auch der Staat „einzuschlafen“ und allmählich „abzusterben“ und als Staatsdiktatur zu verschwinden. Das Ziel der klassenlosen Gesellschaft, die zugleich eine staatenlose sein wird, ist damit erreicht. Sie kann staatenlos sein, da jede Unterdrückung und Ausbeutung durch kapitalistische Elemente unmöglich geworden ist und jede Arbeitsleistung und Lebensregung dem Wohle der Gesellschaft allein dienen. Auch die Nationen, als Unterabteilungen der Gesellschaft, welche den Bevölkerungscharakter eines Staatesgebildes prägen, sind nur Durchgangsstufen, die einmal in der großen Einheit der staatslosen und klassenlosen Kommune einmünden. Ein erstes Aufleuchten dieser Vision begegnet uns schon im „Kommunistischen Manifest“ (1848), dessen berühmte Parole lautete: „Die Arbeiter haben kein Vaterland. Proletarier aller Länder vereinigt euch.“ Mit der Überwindung des kapitalistischen Systems müssen auch die nationalen Gegensätze und Reibungen verschwinden, und der menschlichen Einheitsgesellschaft steht kein Hindernis mehr im Wege. Diese in einem organischen Werdenprozess sich herausentwickelte Staatenlosigkeit ist eine Art „Anarchismus“, der jedoch, da die Gegner der Gesellschaft fehlen, keine Gefahr bedeuten kann.

Bei dem Traum von dieser neuen harmonischen Gesellschaft der Kampflosigkeit und des Weltfriedens handelt es sich offenkundig um die Transponierung metaphysischer Ideen auf die Ebene geschichtlicher Profanität, um die Säkularisierung eines eschatologischen Zustandes. In ihm erfüllen sich die Ideen, daß die ideale Gesellschaft nicht auf einem individuellen Recht, das andere von den Gütern des Besitzes ausschließt, nicht auf Konkurrenzkampf und Rivalität aufgebaut wird, sondern auf schöpferischer Arbeit, auf Gleichheit und gegenseitige Hilfe und Sympathie. Damit aber wird die in der Planwirtschaft erst angedeutete Zweckmäßigkeit perfekt, sie umspannt und durchdringt in harmonischer Totalität alle Daseinsgebiete und erfüllt sich in einem ungebrochenen Eudämonismus. Da Wissenschaft, Kunst und Moral nicht mehr als Werkzeug im Klassenkampfe mißbraucht werden können, sondern von jeder Ausbeutung befreit sind, vermögen sie zu dem irdischen Glück des Menschen einen wesentlichen Beitrag zu leisten und ein reiner Ausdruck vollkommener

Menschlichkeit zu werden. Der Zustand des Erlöstseins von Armut, Sorge, Unterdrückung und Kulturlosigkeit ist erreicht und die neue Gesellschaft ist zu einer Institution diesseitiger Wohlfahrt und Erlösung geworden. Diese klassenlose und staatenlose Gesellschaft ist die „vollkommene Gesellschaft“ schlechthin, die von Marx auch als der „positive Humanismus“ bezeichnet wird. Damit ist das Endstadium der geschichtlichen Menschheitsentwicklung erreicht. Es bedeutet „Rekonstruktion der totalen Gesellschaft“, in der „die Sinne und der Geist der anderen Menschen meine eigene Aneignung geworden ist“, in dem alle Gegensätze der menschlichen Natur und des Lebens überwunden sind und es zur „wahrhaftigen Auflösung des Widerstandes zwischen den Menschen und der Natur“, zum „vollendeten Naturalismus“ kommt.¹¹⁶

β) Der neue Menschentypus

Der Umformung der differenzierten Menschen zur klassenlosen Gesellschaft entspricht die Geburt eines neuen Menschentypus, das Phänomen des „messianischen Menschen“. Der neue Mensch der vollkommenen Gesellschaft kann nicht mehr mit den bisherigen Maßstäben des verklungenen bürgerlichen Zeitalters, nicht nach den kapitalistischen Vorurteilen und Bedürfnissen gemessen werden. Es tritt hier ein arteigener, sozialer Menschentypus in Erscheinung, für den die Etiketten der individuellen Freiheit und des persönlichen Rechtes nicht mehr passen. Es geht hier um die „Rückkehr des Menschen zu sich und eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen“, um die „Rekonstruktion des totalen Menschen“, „des Menschen in dem ganzen Reichtum seines Wesens“, „den reichen und tief allsinnigen Menschen“, um die Befreiung des menschlichen Bewußtseins von allen früheren, den ökonomischen Zustand des kapitalistischen Zeitalters entstammenden Ideologien.¹¹⁷ Recht verstanden bedeuten diese eschatologischen Aussagen einer vollendeten ökonomischen Anthropologie nichts anderes als ein völliges Aufgehen der individuellen Persönlichkeit in die überpersönliche, gattungsmäßige Gesellschaft, für die Freiheit, Recht und Gewissen des einzelnen irrelevant geworden sind. In diesem „messianischen Zustand“ des Glücklichseins in und durch die Gesellschaft kann freilich zunächst nur durch die Gewohnheit des unaufhörlichen Zwanges der Mensch versetzt werden, wenn in ihm alle personellen bewußten Regungen abgestorben sind. Auf dem Umweg über lange Gewöhnung wird der Mensch sich so an die Unterwerfung unter den Willen der Kommune gewöhnen, daß diese Haltung ihm zur zweiten neuen Natur geworden ist und er in dem messianischen Zeitalter auch ohne Zwangsgewalt

¹¹⁶ Vgl. N. N. Alexejew, „Die marxistische Anthropologie“, S. 169 f. in: „Russisch-orthodoxe Studien“, „Kirche, Staat und Mensch“, Forschungsabtlg. d. Oekumenischen Rates f. prakt. Christentum, Genf, 1937.

¹¹⁷ „Marx-Engels“, I. Abt. III. Bd. S. 114, 118, 127; vgl. auch N. N. Alexejew ebd. S. 167, 169.

„freiwillig“ gehorchen wird. Der neue Menschentypus ist der durch „elementare Gewohnheit“ gezüchtete Mensch des unbewußten Kollektivismus, es ist der automatisch reagierende Mensch, der durch das unfehlbare Funktionieren der ökonomisch-technisch-politischen Apparatur selbst zu einem Rädchen dieses kommunistischen Automatismus und damit zur unpersönlichen Sache geworden ist.

Diese Existenz dieses vollkommenen kommunistischen Menschen ist ethisch höchstwertig und besitzt eine Qualität, die nur mit metaphysischen Prädikaten, die jedoch profan zu verstehen sind, ausgedrückt werden kann. Es wäre verfehlt, diesen Zustand negativ als „Atheismus“ zu kennzeichnen. Denn Atheismus als Leugnung Gottes statuiert durch diese Negation das Dasein Gottes. Atheismus ist wohl ein notwendiges Glied der dialektischen Bewegung, aber nicht ihr Schlußstein. Der kommunistische Messianismus hat es aber überhaupt nicht mehr mit der Bestreitung der Gottesfrage, die weit hinter ihm liegt und längst im Laufe des Entwicklungsprozesses abgestorben ist, zu tun, sondern positiv mit der vollendeten Idee des Menschen, mit dem gesellschaftlichen Selbstbewußtsein des Menschen. Die Religion ist durch Beseitigung ihrer wirtschaftlichen Voraussetzungen abgestorben, und darum kann es jetzt zur „Auferstehung“ des „göttlichen Charakters des Menschen“ kommen.¹¹⁸ Die dialektische Evolution des marxistischen Materialismus führt von der Religion über den Atheismus zur Gottheit der Gesellschaft, in welcher der Mensch selbst zur Vergöttlichung gelangt. Nach Marx ist „die sozialistische Gesellschaft ... das höchste Wesen, das wir glauben“. Diese Gesellschaft ist das messianische Reich, das Zukunftsparadies ohne Gott. Sie verfügt allein über Gottähnlichkeit, sie verkörpert die Wahrheit, die Gerechtigkeit und den Frieden auf Erden, sie besitzt die Allmacht, ihr allein gebührt Ehre und Ruhm. Die Ideologie des dialektischen Materialismus ist das säkularisierte Evangelium, ist Heilslehre für die gesamte Menschheit, ein universales Dogma, das unbedingten Glaubensgehorsam fordert. In ihr wird die dämonische Imitation des Gottesreiches sichtbar, sie ist eine Inkarnation des Antichristen.¹¹⁹

¹¹⁸ „Marx-Engels“, ebd. S. 121, 125.

¹¹⁹ Zur Literatur siehe: Benz, Ernst, „Die Ostkirche und die russische Christenheit“, 175 S., Tübingen, 1949; Bochenski, J. M., „Der sowjetrussische dialektische Materialismus“ (Diamat), 213 S., München, 1950; Bücher, K., „Die Sozialisierung“, 2. Aufl., Tübingen, 1919; Cathrein, V., „Der Sozialismus“, 11. Aufl., Freiburg i. Br., 1919; Cunow, H., „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie“, Berlin, 1920/21; Diehl, K., „Über Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus“, 2. Aufl., Jena, 1911; Diehl, K., „Die Diktatur des Proletariates“, Jena, 1920; Földes, B., „Die Hauptströmungen der sozialistischen Gedankenwelt“, Berlin, 1923; Hammacher, E., „Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus“, Leipzig, 1909; Lenz, F., „Staat und Marxismus“, Bd. I, 2. Aufl., Stuttgart, 1922; Liefmann, R., „Geschichte und Kritik des Sozialismus“, Leipzig, 1922; Kautsky, K., „Das Erfurter Programm“, Stuttgart, 1897; Kautsky, K., „K. Marx' ökonomische Lehren“, Stuttgart, 1897; Kautsky, K., „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“, Stuttgart, 1906; Kautsky, K., „Die soziale Revolution“, 3. Aufl., Berlin, 1918; Koch, Hans, „Das kirchliche Ostpro-

blem“, Berlin, 1931; Koch, H., „Ostkirche der Gegenwart“, in: „Deutsches Pfarrernblatt“, Essen, 1950, 2–7; Masaryk, Th., „Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus“, Wien, 1899; Mehring, F., „Karl Marx“, Leipzig, 1918; Onasch, Konrad, „Geist und Geschichte der russischen Ostkirche“, Berlin, 1948; Pohle, L., „Kapitalismus und Sozialismus“, 2. Aufl., Leipzig, 1920; Schaefer, Hildegard, „Die orthodoxe Kirche des Ostens“, im Kirchl. Jahrbuch 1949, Gütersloh, 1950; Schäffle, A., „Die Quintessenz des Sozialismus“, 7. Aufl., Gotha, 1879; Seraphim, Metropolit, „Die Ostkirche“, 339 S., Stuttgart, 1950; Sombart, W., „Der moderne Kapitalismus“, 3. Aufl., Leipzig, 1919; Sombart W., „Sozialismus und soziale Bewegung“, 8. Aufl., Jena, 1919; Sombart, W., „Fr. Engels“, Berlin, 1895; Sombart, W., „Das Lebenswerk von Karl Marx“, Jena, 1908; Somerville, John, „Vergleich zwischen den demokratischen Prinzipien der Sowjets und des Westens vom Gesichtspunkte der Menschenrechte aus“, in: „Um die Erklärung der Menschenrechte“, Europa-Verlag, Zürich, 1951; Spann, O., „Gesellschaftslehre“, 2. Aufl., Leipzig, 1923; Sultan, H., „Gesellschaft und Staat bei Marx und Engels“, Jena, 1923; Steinbüchel, Th., „Der Sozialismus als sittliche Idee“, Düsseldorf, 1921; Tugan-Baranowski, M., „Theoretische Grundlagen des Marxismus“, Leipzig, 1905; v. Tyszka, K., „Die Sozialisierung des Wirtschaftslebens“, 2. Aufl., Jena, 1922; Wendland, J., „Handbuch der Sozialethik“, Tübingen, 1916; Wetter, Gustav A., „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion.“ 697 S., Freiburg/Br., 1952; Wiedenfeld, K., „Arbeiterschaft und Unternehmertum in Wirtschaft und Staat“, Leipzig, 1923; Wolf, J., „Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung“, Stuttgart, 1892; Zenkowsky, Basilius, „Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie.“ 68 S., Stuttgart, 1951. Als primäre Quelle verdient besondere Beachtung: „Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki)“, Kurzer Lehrgang. Unter Redaktion einer Kommission des Zentralkomitees der KPdSU (B) – Gebilligt vom ZK der KPdSU (B) 1938, Verlag der Sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland, Berlin, 1946. In der Einleitung heißt es: „Die KPdSU (B) wuchs auf der Grundlage der Arbeiterbewegung des vorrevolutionären Rußland aus den marxistischen Zirkeln und Gruppen hervor, die sich mit der Arbeiterbewegung verbanden und sozialistisches Bewußtsein in sie hineintrugen. Die Richtschnur der KPdSU (B) war und ist die revolutionäre Lehre des Marxismus-Leninismus. Ihre Führer haben in den neuen Verhältnissen der Epoche des Imperialismus, der imperialistischen Kriege und proletarischen Revolutionen die Lehre von Marx und Engels weiterentwickelt, sie auf eine neue Stufe gehoben ... Die Geschichte der KPdSU (B) ist die Geschichte des Sturzes des Zarismus, des Sturzes der Macht der Gutsbesitzer und Kapitalisten, die Geschichte der Zerschmetterung der auswärtigen bewaffneten Intervention während des Bürgerkrieges, die Geschichte des Aufbaus des Sowjetstaates und der sozialistischen Gesellschaft in unserem Lande ... Das Studium der heroischen Geschichte der bolschewistischen Partei wappnet uns mit der Kenntnis der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung und des politischen Kampfes, mit der Kenntnis der Triebkräfte der Revolution. Das Studium der Geschichte der KPdSU (B) stärkt die Zuversicht in den endgültigen Sieg des großen Werkes der Partei Lenin-Stalins, in den Sieg des Kommunismus in der ganzen Welt.“

Siehe auch Ruth Fischer, „Stalin und der deutsche Kommunismus“, Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt/Main, 2. Aufl., 1950; D. Shub, „Lenin“, Limes Verlag, Wiesbaden, 1952.

DRITTER TEIL

Das Problem der Gewalt

I. Die staatliche Gewaltanwendung

Die in dem zweiten Teil entwickelten Grundsätze und prinzipiellen Erkenntnisse politisch-ethischer Gestaltung drängen zu der Behandlung des Problemkreises der „Gewalt“. In ihm kulminiert die Frage nach Recht und Notwendigkeit, Sinn und Grenze der politischen Ordnung. Darum liegt auf dem Problem, worin die Fakten der Gewaltanwendung bestehen, wie sie sich konkret darstellt und wie sie von der Basis biblisch-ethischer Grundlegung aus beurteilt werden muß, ein besonderes Schwergewicht.

1. Die Polizeigewalt

Das, was der Begriff „Polizeigewalt“ in sich schließt, gilt es in dreifacher Hinsicht zu entfalten:

a) Das Wesen der Polizeigewalt

In ihr finden wir die unmittelbare und primäre Ausprägung der staatlichen Wirklichkeit und ihrer obrigkeitlichen Souveränität als Macht. Jede Machtsetzung konkretisiert und realisiert sich in der Herausstellung und in der Bevollmächtigung von Organen, die im Namen des Staates, auf Grund der ihm eignenden überpersönlichen Autorität, Gewalt üben. Polizei ist demnach wesenhafter Exponent der Staatsmacht. Diese wirkt sich auch dann als solche aus, wenn die Polizeivollmacht an Städte und Landkreise übertragen wird. Immer geht es auch im einzelnen um den Ausfluß staatlicher Gewalt.

Die Aufgabe der Polizeigewalt liegt in der Ermöglichung und Erhaltung der staatlichen Existenz überhaupt. Ohne Polizeimacht würde ein Staatsgebilde nur Idee oder Postulat bleiben. Die Zielsetzung polizeilicher Gewalt ist in einem vierfachen gegeben.

Einmal geht es um die Begründung der Voraussetzung dafür, daß überhaupt Regierung möglich und eine Gesetzgebung geübt werden kann. Jede Anordnung einer gleichwie geformten Obrigkeit setzt eine auf Macht fundierte Ordnung voraus. Damit verbindet sich zweitens die Aufgabe, die praktische Durchsetzung aller Regierungsmaßnahmen sicherzustellen. Gesetzgebung und staatliche Vorschriften sind zwecklos, wenn die Macht zu ihrer Verwirklichung fehlt. Zum dritten muß die äußere Ordnung des Zusammenlebens der in einem Staat zusammengefaßten Bürger gewährleistet werden. Der Polizei obliegt die Verpflichtung, sich für die Sicherstellung und Ruhe des einzelnen Staatsbürgers wie der Gesamtheit der Bevölkerung einzusetzen, damit ein