

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 35 (1945)
Heft: 3-4

Artikel: Die Kirche als Schutzhort der Freiheit
Autor: Gaugler, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404206>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Kirche als Schutzhort der Freiheit.

Als Bischof Herzog sein schweres Amt antrat, da wählte er als Devise für das bischöfliche Siegel das Wort aus dem zweiten Korintherbriefe: «Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit!» (2. Kor. 3, 17.)

Er wollte damit ein Doppeltes zum Ausdruck bringen: Einmal, dass, wo der Geist des Herrn herrscht, und das heisst, wo es wirkliche christliche Gemeinde gibt, in dieser keine Knechtung der Glieder möglich ist, sondern nur Dienst in der Freiheit.

Zugleich aber dachte er gewiss mit an die staatliche Gemeinschaft. Er war seiner ganzen politischen Grundhaltung nach ein Vertreter der freiheitlichen Bestrebungen seiner Zeit und meinte deshalb, dass, wo das öffentliche Leben im Staate sich selbst wirklich verstehe, auch etwas von diesem Geiste der Freiheit in ihm erkennbar werden müsste.

Beides ist aber, wie er wusste und wie er durch diese Wahl andeutete, keineswegs selbstverständlich. Sein ganzes Wirken hatte schon bisher dem Kampf gegen jene Knechtung des Gewissens gegolten, die er glaubte am Werke zu sehen, als man sich anschickte, die Allgewalt und Unfehlbarkeit eines Einzelnen in der Kirche zum Dogma zu erheben. Und denselben Geist der Unfreiheit sah er in den politischen Bestrebungen sich auswirken, die solcher Bindung im öffentlichen Leben Vorschub leisten wollten.

Er meinte also wohl aus seiner tiefsten Überzeugung heraus erklären zu müssen, dass es zwar in der Wirklichkeit nicht selbstverständlich sei, dass die Kirche der Freiheit diene, dass aber, wo sich die Kirche auf ihr ureigenstes Wesen besinne, sie aus keinem andern Geiste leben und keinen andern gutheissen könne als einen, der befreit, dass sie also ihrem Wesen nach ein «Schutzhort der Freiheit» sein müsse.

Aber, ist dem wirklich so? Beweist nicht die Geschichte der Kirche das gerade Gegenteil? Wir brauchen, um die Fragwürdigkeit unserer Themastellung aufzudecken, nur auf ein Moment hinzuweisen, das mit erschreckender Schärfe die Schwierigkeit unserer Frage erhellen kann.

Dort, wo in der abendländischen Geschichte der Gedanke politischer Freiheit zum erstenmal im Sinn einer Definition geklärt

wird, da wird er deutlich an seinem Gegenbild entwickelt, nämlich an der Sklaverei. Während der Sklave der Mensch ist, «der ja immer schon nicht sich, sondern einem andern gehört» (Aristoteles, *Politica* I, 2), ist frei der, der «unabhängig von andern selbst über sich verfügen kann» (Pseudo-Platon, *Definitiones* 412*d*; 415*a*)¹).

Daraus wäre zu erschliessen, dass, wäre die Kirche «der Schutzhort der Freiheit», sie je und je die eifrigste Beförderin der Sklavenbefreiung hätte sein müssen. Die Geschichte der Kirche deckt aber in peinlichster Weise das gerade Gegenteil auf. Bis ins 19. Jahrhundert hinein ist die Sklaverei von der Kirche fast immer gedeckt und nur da und dort gemildert oder in einzelnen Gebieten von Einzelnen bekämpft worden. Und als endlich entscheidende Schritte geschahen, da standen wohl religiöse Motive mit dahinter, aber die Initiative ging nicht von der Kirche aus und wurde nicht von den grossen Kirchen übernommen, sondern von den Freikirchen und Missionsgesellschaften. Aber bedenklicher noch als diese kirchengeschichtlichen Tatsachen, die ja auch einfach eine Schwäche der verweltlichten Kirche aufzeigen könnten, ist die Tatsache, dass die apostolische Verkündigung selbst die gleiche Gleichgültigkeit gegen die sozialen Ordnungen zu zeigen und also so die spätere Haltung der Kirche zu rechtfertigen scheint.

Ist es vielleicht wirklich kein blosses Missverständnis, wenn man der Kirche als solcher reaktionäre Angst vor der Freiheit vorwirft? Ist es nicht eher eine gefährliche Verpolitisierung der Kirche, wenn Einzelne in ihr die These vertreten: Die Kirche ist *der* Schutzhort der Freiheit, sie kann aus ihrem Wesen heraus immer nur *für* die Freiheit sein?

Ehe wir diese Frage als solche beantworten können, müssen wir sie aber noch um einen Schritt näher an unsere heutige Lage heranzuführen.

Diejenigen, die das Thema dieses Vortrages geprägt haben — ich habe es nicht selbst gewählt —, haben wohl noch an andere Erscheinungen als an die Frühgeschichte der altkatholischen Bewegung gedacht. Sie dachten an die Zeugen der Kirchenfreiheit und ihren Kampf für die Freiheit der Völker, den wir in den dunklen Jahren, die hinter uns liegen, als fast einziges Zeichen einer bessern Welt miterleben durften. Sie dachten an die bekennende Kirche in Deutschland und, seit dem Kriege, in den besetzten Ländern, in

¹) Zitiert im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Kittel, Band II, S. 484.

Frankreich, Norwegen, Holland, Dänemark, an die Bekenner in den verschiedenen Konfessionen, die sich nicht vergiften liessen vom Geist der Gewalt und der Machtlust, sondern bis in den Tod für ihren Glauben und seine Reinheit, für Recht und Freiheit, für die göttlichen Gebote und das Gewissen des Einzelnen, kurz für «den Menschen als Gottes Geschöpf», das nicht zum blossen Teil eines Kollektivs oder zum Knecht eines totalitären Staatsregimes herabgewürdigt werden darf, eintraten.

Ist auch diese Bewegung nur eine Ausnahme? Ist vielleicht auch hier, wo zeitweise über die Konfessionsschranken hinweg wieder etwas spürbar wurde von einer Einheit christlichen Geistes, doch nur ein kleiner *Teil* der Kirche aktiv gewesen? Ist dieses Bekenntum wirklich die Repräsentation *der* Kirche Christi? Oder müssen wir, angesichts der vielen, die in allen Konfessionen, auch der unsrigen, den totalitären Staat bejahten und dies mit dem Bekenntnis zu Christus offensichtlich verbinden zu können glaubten, auch hier enttäuscht feststellen, dass nicht die Kirche oder die Kirchen, sondern nur je und je einzelne ihrer Vertreter die Überzeugung vertraten, dass Kirche und Freiheit unzertrennlich seien?

Wir sehen jedenfalls deutlich, dass unser Thema nicht eine unbestrittene These ist, sondern zugleich eine peinliche Frage darstellt und dass wir diese Frage nicht einfach aus dem Verhalten der Kirche beantworten können, sondern mühsam aus den Quellen kirchlichen Denkens zu klären versuchen müssen.

Wie ist also die Frage zu lösen?

Es ist vielleicht kein Nachteil, dass wir über unser Thema erst jetzt, nach der Befreiung der unterjochten Staaten, zu reden haben. Für einen holländischen oder norwegischen Christen war die Fragestellung in der Besetzungszeit wohl auf eine einfache Formel reduziert: Natürlich ist die Kirche gegen das Heidentum Hitlers, gegen die Verfolgung der Juden, gegen den weltanschaulichen Zwang des totalitären Staates, für die Freiheit der Demokratie.

Aber damit ist das eigentliche Problem noch kaum visiert.

Es darf nun in einer Atmosphäre, in der neu *sachliche* Erörterungen möglich werden sollten, auch gefragt werden: Was heisst das, wenn die Kirche «für die Freiheit» eintritt? Vielleicht dürfen wir in dieser ruhigeren Atmosphäre uns auch etwas stärker an unseren besonderen eidgenössischen Verhältnissen orientieren, als wir dies mitten im Weltkrieg gedurft hätten.

Ich gedenke, in der Beantwortung unserer Frage einen grossen, aber unvermeidlichen Umweg zu machen, der uns die ganze Schwierigkeit der Frage erst aufzudecken erlaubt. Ich versuche, zuerst in kurzen Strichen das Problem des politischen Freiheitsgedankens zu skizzieren, um diesen Gedanken dann mit dem genuin-christlichen Freiheitsgedanken zu konfrontieren und endlich in der entscheidenden Schlussbetrachtung feststellen zu können, ob und wie die Kirche, als verantwortliche Vertreterin des *biblischen* Freiheitsgedankens, ein «Schutzhort der Freiheit» sein kann und muss.

Der heutige Durchschnittsschweizer, der gedankenlos die Männer von 1291 als seine geistigen Vorfahren preist, ist sich zumeist nicht bewusst, wie anders, ja wie radikal anders eben der Freiheitsgedanke in unserer Zeit begründet wird. Er ahnt zumeist nicht einmal, dass gerade in der tiefsten Schicht eine Veränderung sich vollzogen hat, die eben, wenn wir nach dem Verhältnis von Christentum und Freiheit fragen, von geradezu katastrophaler Tragweite ist. Der heutige Freiheitsgedanke ist ein Produkt der Aufklärung. Wenn auch in der Bundesverfassung von 1874 die sogenannten «Menschenrechte», das heisst das Recht auf Leben, Gleichheit, Freiheit, Eigentum, die im amerikanischen Bürgerkrieg und in der Französischen Revolution eine entscheidende Rolle spielten, nicht so ausgeprägt alles beherrschen wie in den genannten Staatsgebilden, so ist doch unverkennbar, dass die demokratisch-freiheitlichen Ideen der neuen Eidgenossenschaft nicht einfach aus dem Freiheitsgedanken der alten Eidgenossenschaft abzuleiten sind, sondern sehr stark erst von diesen modernen Einflüssen her verständlich werden. Wenn aber hinter den Menschenrechten gewiss auch tiefe religiöse Impulse erkennbar werden, so etwa bei einem ihrer philosophischen Begründer, John Locke ¹⁾, so darf doch nicht übersehen werden, dass diese aufgeklärte Frömmigkeit mit einer entscheidenden Tatsache urchristlich-kirchlichen Denkens gebrochen hatte: Sie sah den Menschen nicht mehr als gefallenes

¹⁾ *Fritz Ernst*, Die Sendung des Kleinstaates 1940, S. 44. Zum Problem der Menschenrechte sind besonders klärend der kritische Aufsatz von *Heinrich Barth*, Menschenrechte im Lichte der Geistesgeschichte, erschienen in der Zeitschrift *Philosophia*, herausgegeben von A. Liebert, Vol. 3, 1938, S. 419—443 und *Emil Brunner*, Die Menschenrechte nach reformierter Lehre, Festrede, Zürich 1942. Siehe jetzt auch den Aufsatz von *Urs Kury*, Ursprung und Wandel der Menschenrechte, in dieser Zeitschrift, 35. Jahrgang, 1945, Heft 1/2, S. 1—12.

Geschöpf, sie bestritt mit Leidenschaft die augustinische Erbsündenlehre und damit die christliche Begründung des Staates und der Freiheit überhaupt. Denn eben damit wird bei Paulus der Staat in seinem relativen Recht begründet, dass wir in der zerstörten Schöpfung leben. Und eben daraus entspringt der christliche Gedanke der Freiheit, dass nichts so tief bindet wie die Sünde.

Aber eben diese Herrschaft der Sünde in der Welt leugnet die Aufklärung, auch in ihrer religiösen Deutung. Ihr ist der Mensch wieder, wie dem vorchristlichen Menschen, das gottunmittelbare Wesen, das nur der Rückbesinnung auf seine Gottebenbildlichkeit bedarf, um sich selbst zu erkennen und seine Freiheit zu verstehen.

Aber, wie kommt die Aufklärung zu ihrem Freiheitsbegriff? Wir haben schon gesehen, dass auch sie von religiösen Prämissen ausgeht. Auch Locke beruft sich auf die Bibel. Aber, so ernst und ehrlich das sicher gemeint war, es sind andere Augen, mit denen hier die Schöpfungsgeschichte gelesen wird, als es die der alten und mittelalterlichen Kirche und erst recht der Reformationskirchen waren.

Aber zugleich sind die Wurzeln der neuen Anschauung in einer bedeutsamen Grundanschauung gelegen, die das kirchliche Denken seit der Zeit beherrscht, da die Kirche ihrerseits genötigt war, sich mit der Welt, und das heisst mit dem bestehenden Staate, gründlich auseinanderzusetzen. Die Kirche besass ursprünglich keine eigenständige Gesellschaftslehre. Die Urkirche lebte als Fremdkörper im Staate, als die Heilsgemeinde, die auf die kommende, alles verwandelnde Gottesherrschaft ausgerichtet war. Der Staat, besser die Obrigkeit, besass für Paulus nur eine vorläufige, in der Welt der Sünde den Zerfall aufhaltende, polizeiliche Funktion. Gewiss, diese Aufgabe ist den obrigkeitlichen Gewalten nach Römer 13 von Gott übertragen. Der Christ anerkennt diesen Schutz der Ordnung so lange, als der Staat die Kirche nicht zu Handlungen zwingt, die ihre Bindung an Gott in Frage stellen. In dem Augenblick aber, in dem der Staat vom Christen die Verleugnung seiner Bindung an Christus fordert, kommt es zum Kampf mit der Staatsgewalt, wie es die Apokalypse des Johannes (Kap. 13) und die grossen Christenverfolgungen beweisen.

In der Zeit aber, da der Staat für die Kirche immer mehr zum Problem werden musste, kam es zu jener eigentümlichen Einverleibung heidnischer Grundgedanken, von der Ernst Troeltsch mit Recht erklärt, dass sie zu den «grundlegenden weltgeschichtlichen

Tatsachen» gehört¹⁾. Die Kirche übernimmt das stoische Naturrecht. Die stoische Philosophie war *die* Weltanschauung der ausgehenden Antike, die wohl als die grandioseste Zusammenschau eines neuen, weltweit gewordenen Denkens angesprochen werden kann. Nach ihr bildet der Kosmos, das Weltganze, ursprünglich ein wohlgeordnetes System, in dem Freiheit, Gleichheit, Kommunismus staatenlos, rechtlos, einzig zusammengehalten durch die alles durchdringende Weltvernunft, herrschten. Zugleich aber ist in dieser Urordnung der Mensch, als das vernunftbegabte Wesen, der Träger dieser Ordnung. Erst durch einen Abfall von der Vernunft durch Herrschsucht, Habsucht, Eigenliebe, wurde dieselbe Vernunft genötigt, dem Bösen durch schützende Ordnungen, das «Recht», die Einrichtung einer Gesellschafts- und Eigentums-gesetzgebung, kurz, durch die Staatsbildung zu begegnen. Diese beiden Ordnungen, die ursprüngliche und diese spätere, nennt man das *Naturrecht*. Das *absolute* Naturrecht meint Freiheit, Gleichheit, Gütergemeinschaft. Das *relative* Naturrecht ist nur ein Notbehelf, aus dem sich aber eben das positive Recht der Völker entwickelt.

Diese Lehre von der natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen baut nun die kirchliche Theologie in ihr Lehrgebäude ein²⁾, allerdings mit einer wichtigen Einschränkung. Der Mensch, von dem so gesprochen werden kann, ist nur der Mensch, wie er aus Gottes Schöpfung selbst hervorgegangen. Das relative Naturrecht aber bezieht sich auf den *gefallenen* Menschen, der durch die Sünde entstellt und seiner ursprünglichen Ebenbildlichkeit verlustig gegangen ist. Den Stand des freien Menschen gibt es nur wieder für den erneuerten Menschen, der «in Christus» ist.

Eben diese *Verbindung* von christlicher Deutung und philosophischer Weltanschauung zerschlägt aber die Aufklärung. Sie rechnet mit einem Menschen, der *von Natur* frei, gleich und zur Gemeinschaft geschaffen ist. Sie lehnt die Erbsündenlehre als eine Zerstörung eben des Humanismus, der Achtung vor der

¹⁾ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 146 ff., und derselbe, Artikel «Naturrecht» im Lexikon «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 1. Auflage, 1913, Band IV, Spalte 697 ff.

²⁾ Troeltsch hat diese Herkunftserklärung der kirchlichen Staatslehre auch für die Staatslehren der Reformationskirchen behauptet. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird aber von der neueren Forschung, speziell für Zwingli, energisch bestritten. Siehe die Zürcher Inaugural-Dissertation von Alfred Farner, Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli, Tübingen 1930, S. 49, Anmerkung 3.

Menschenwürde, ab und propagiert mit leidenschaftlicher Empörung gegen die kirchliche Tradition die Freiheit des Menschen nicht nur als verlorenen Urstand, sondern als das Wesen des Menschen schlechthin. Damit ist aber nicht weniger als alles verändert. Damit ist nicht nur die christliche Deutung der Schöpfungsgeschichte verworfen, sondern auch die *Zukunft* des Menschen in seine Hände gelegt. Die Eschatologie, das heisst: die Erwartung der entscheidenden Gottestat, die das in der gefallenen Schöpfung unmögliche Reich Gottes erst bringt, ist umgedeutet in die fortschrittliche Tat des Menschen selbst. Das Reich selbst wird in der Fortführung des Liberalismus, die zugleich sein Widerpart ist, im Sozialismus, wechselt mit dem klassenlosen Staat, den das zur Heilsgemeinde gewordene Proletariat sich erkämpft. Wir wissen, mit welchem Einsatz diese «Hoffnungen» heute vertreten werden. Aber all dies kann uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass damit ein Freiheitsgedanke vertreten wird, der vom Ort der Kirche her nicht mehr begründet werden kann. Der Mensch ist nicht mehr gesehen als das Geschöpf, das aus Gottes Hand frei hervorging, dann aber fiel und nur durch *Gottes* Tat wieder frei werden kann. Freiheit bedeutet hier, dass der natürliche Mensch sich *selbst* wieder findet und als solcher ein Anrecht auf Freiheit geltend machen muss. Die Ausschaltung der christlichen Grundlehre, die den natürlichen Menschen als Sünder erkennt, ist von unerhörter Tragweite. Sie bedeutet in ihrer sauberen Konsequenz, die am folgerichtigsten Versuche auch offenbar wird, nicht weniger als die Ausschaltung *Gottes* aus dem Gedanken der Freiheit. Frei ist der Mensch erst, wenn er auch seine Erlösung selbst in der Hand hat, wenn er auch frei ist von der bindenden Macht des ihn beanspruchenden Gottes.

Neben dieser konsequenten Lösung des emanzipierten Menschen der Neuzeit vertritt die alte Eidgenossenschaft einen eher zwiespältigen Freiheitsgedanken. Dieser wird zwar nicht theoretisch entwickelt, ist aber in seinen praktischen Auswirkungen doch einigermaßen erkennbar. Er ist durchaus an jene Verbindung von naturrechtlichem und christlichem Denken gebunden, wie sie von der katholischen Kirche allmählich ausgebildet und im «heiligen römischen Reich» existentiell vertreten wurde. Die Begründer des ersten Bundes wollten sich durchaus nicht vom Reiche lösen, sondern vertraten auch in ihrer neuen Ordnung gerade alte Reichsgedanken, wie den der universalen christlichen Friedensordnung und den der unaufgebbaren Reichsunmittelbarkeit, die

durch die Auflösung des Reiches in Nationalreiche bedroht war. Und auf Jahrhunderte hinaus noch hielt sie gegenüber vorchristlich-römischen Untertanenrecht fest an dem Reichsrecht der Freien¹⁾. *Dennoch* dürfte auch in der revolutionären Begründungstat, die ja eben in eine besonders kritische Stunde der abendländischen Gesellschaftsgeschichte fällt, am ehesten auch schon ein Zug der Emanzipation des religiös gebundenen Menschen liegen, der noch nicht meint, was die späteren Menschenrechte meinen, aber schon ein Schritt nach dieser Richtung sein könnte. Das Christliche an der ureidgenössischen Freiheitstradition liegt, wenn wir ehrlich sein wollen, gerade nicht in der revolutionären Tat als solcher, sondern in dem, was, vielleicht sehr nüchtern wirtschaftlich begründet, *zugleich* festgehalten wurde, nämlich im *Genossenschaftsgedanken*. Dass die Freiheit innerstaatlich zugleich Bindung in einem freiheitlich gestalteten Füreinander war, das war das, was das «Christliche» rettete. Dass in der Folge der Genossenschaftsgedanke auch auf das Verhältnis von Grossen und Kleinen, von Land und Stadt übertragen wurde, so dass der Staat mit einem Minimum von Bindungen auskam und fast gestaltlos doch eine eigentümliche Festigkeit der innern Gestalt besass, *das* war wohl das, was dieser Freiheit ein stark christliches Gepräge, fast mehr aus dem Gegebenen erwachsen als programmatisch beabsichtigt, verlieh. Dieser genossenschaftliche Zug bewährte sich, als das neue Staatswesen auch klug auf das verzichtete, «was sonst die Würze und den Nerv des Völkerdaseins ausmacht», nämlich auf die Ausdehnung zum Großstaat. «Freiheit zogen sie der Macht und Grösse vor», sagt Richard Feller in seiner so sorgfältig abwägenden Rektoratsrede von 1937²⁾.

Dennoch aber wäre es ein Kurzschluss, wollten wir, was christliche Freiheit bedeutet, nun einfach an der in vielem gewiss sehr beglückenden, aber doch auch wieder unverkennbar *menschlichen* Lösung der eidgenössischen Staatsbegründung ableiten³⁾.

Wir können höchstens feststellen, dass in der Freiheit dieser urschweizerischen Genossenschaft vom Reichsgedanken her und

¹⁾ *Tino Kaiser*, Die Schweiz — ein christlicher Staat. Mitteilungen der Neuen helvetischen Gesellschaft 1939, Heft 3, S. 56—65.

²⁾ *Richard Feller*, Von der alten Eidgenossenschaft. Rektoratsrede, Bern, 1938.

³⁾ Zum Problem in seiner Anwendung auf die Gegenwart siehe *Heinrich Barth*, Der Schweizer und sein Staat, 1941, und *derselbe*, Der Sinn der Demokratie, 1941.

von dem kirchlichen Menschenbild, das er in sich birgt, aus, noch wesentlich mehr Christliches eingefangen ist als in den modernen Staatsgebilden, die Mensch und Staat so verselbständigen, dass beide grundsätzlich auch ohne Gott verstanden werden können, ja müssen. Aber wir dürfen unsere Aufgabe nicht willkürlich dahin vereinfachen, dass wir alle die unerhörten Probleme, die das Aufkommen des dritten und vierten Standes, die die moderne Technisierung und vieles andere stellen, kurzweg überschlagen und aus einer patriarchalischen Situation einfach ein Programm herauslesen, das sich so nie einfach verwirklichen liesse.

Dazu kommt ein Zweites: Wir dürfen auch den stoisch-christlichen Freiheitsbegriff nicht einfach zusammenwerfen mit dem *biblischen*, und das heisst *urkirchlichen* Freiheitsgedanken. Dieser wird im Neuen Testament am deutlichsten vom Apostel Paulus entwickelt. Zwar finden sich auch schon bei ihm Elemente, die er mit der Stoa gemeinsam hat, so der Gewissensbegriff. Aber im übrigen bedeutet ihm Freiheit etwas viel Tieferes.

Bei Paulus tritt uns nicht jenes Wunschbild vom Menschen entgegen, das die Aufklärung, die den Abgrund nicht sehen will, erfunden hat. Er kennt aber auch noch nicht jenen Ausgleich zwischen der Botschaft der Kirche und dem stoischen Denken, der für eine spätere Zeit so bezeichnend ist. Er sieht den natürlichen Menschen in dem berühmten Kapitel 7 des Römerbriefes eindeutig als den ohnmächtigen, in das Gesetz der gefallenen Schöpfung verstrickten und wie ein Sklave der Sünde verkauften Menschen, der das Gesetz Gottes nicht erfüllen kann. Er schildert zwei Kapitel vorher, im 5. Kapitel des gleichen Briefes, wie es zu der Herrschaft der Sünde über den Menschen gekommen ist, wie durch den Ungehorsam des einen die Sünde als geistige Macht Eingang in die Welt gefunden, und durch die Sünde der Tod, und wie so der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist (5, 12). Hier erscheint also der Mensch nicht als der zur Freiheit geborene Träger der göttlichen Vernunft, der frei handeln kann, wenn er nur will, sondern vielmehr als der unfreie, versklavte, der das gerade Gegenteil von sich sagt: «Denn ich stimme zwar dem Gesetz Gottes zu nach dem innern Menschen. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meiner Vernunft widerstreitet und mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist» (7, 22—23). So kommt es dazu, dass er bekennen muss: «Denn nicht, was ich *will*, das tue ich, sondern, was

ich *hasse*, das vollbringe ich» (15). Er endet bei dem Sehnsuchtschrei nach der Freiheit: «Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich erretten aus dem Leibe dieses Todes?» (7, 24).

Die Freiheit ist also für Paulus nicht erreicht, wenn sich der Mensch auf sich, auf die Vernunft und ihr und sein inneres Gesetz besinnt. Er weiss, dass es Freiheit nur gäbe, wenn dem Menschen etwas geschenkt würde, was er von Natur nicht hat, wenn er gerade von den naturhaften Mächten, die den Kosmos beherrschen, Sünde und Tod, frei werden könnte.

Der biblische Freiheitsgedanke weist also in eine viel tiefere Schicht, nicht bloss in eine tiefere Schicht der Seele oder der Erkenntnis, sondern radikal, auf eine Verwandlung des Menschen hin, die sich der Mensch nicht selbst nehmen kann.

Die wirkliche Selbstbesinnung des Menschen kann nur bei seiner Verzweiflung enden.

Die Antwort auf die Verzweiflungsfrage aber gibt der Apostel gleich nach jener Klage:

«Dank sei Gott durch Jesus Christus unsern Herrn» (7, 25 a).

«Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes» (8, 2).

Nur «in Christus», nur durch einen gleichen Einbruch aus einer andern Welt, wie es der Einbruch der dämonischen Gewalten Sünde und Tod war, kommt es zur Möglichkeit der Freiheit. Aber nicht der Mensch macht sich frei, sondern er wird in die Welt der Freiheit hinaufgehoben, da ihn der Ruf der Christustat erreicht und der Einbruch des Geistes, der die Freiheit ist, an ihm zur Wirklichkeit wird. Jetzt erst kann an den Menschen, nur an den so befreiten Menschen und nur auf Grund des neuen Seins in Christus, die Forderung gerichtet werden:

«Wenn wir aber mit Christus gestorben sind,
so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden,
da wir (ja) wissen, dass Christus,
von den Toten auferweckt,
nicht mehr stirbt,
denn der Tod herrscht nicht mehr über ihn» (6, 8, 9).

«Also auch ihr:

Haltet euch für solche,
die tot sind für die Sünde,
lebendig aber für Gott,
in Christus Jesus.

So herrsche denn nicht mehr die Sünde in eurem sterblichen Leibe,
so dass ihr seinen Begierden gehorchet,

noch stellet eure Glieder der Sünde zur Verfügung als Waffen der Ungerechtigkeit,
vielmehr stellet euch selbst Gott zur Verfügung,
als solche, die aus den Toten Lebendige sind,
und eure Glieder Gott,
als Waffen der Gerechtigkeit!

Denn die Sünde soll nicht mehr über euch herrschen.» (6, 11—14 a).

Das also ist die Freiheit, die der Apostel meint, wenn er von der «Freiheit eines Christenmenschen» spricht.

Damit ist aber zweierlei deutlich: Die Freiheit ist nicht etwas, das wie in der Stoa, dem Menschen, dem «weisen», je, wann er nur *will*, zur Verfügung steht. Sie ist vielmehr eine Wirklichkeit der *göttlichen* Welt, die ihm nur durch das Wunder der Gnade in Christus Jesus geschenkt werden kann. Sie ist aber in Christus, in der Verbindung mit ihm, die erst zur wahren Gemeinde führt, so wirklich da, wie vorher Sünde, Gesetz und Tod. Sie ist nicht nur die Abwesenheit von Knechtschaft, sondern die Wirklichkeit eines neuen Lebens.

Sie ist aber, und das ist das Zweite, was jetzt deutlich geworden sein dürfte, nicht Ungebundenheit, nicht jene falsche Autoritätslosigkeit und Selbständigkeit des aufgeklärten, leeren Menschen, sondern tiefste Gebundenheit an Gott und damit an den neuen Menschen Christus. Sie ist Vollzug des Gehorsams, sie ist Dienst, sie ist nicht das letzterdings doch geizige, selbstsüchtige Bei-sich-selber-Sein des stoischen Weisen, sondern das Bei-dem-andern-Sein in der Liebe. Dort, wo der Apostel, wie im Galaterbrief, am radikalsten gegen die neue Knechtung unter das Gesetz eifert, prägt er zugleich die entscheidende Weisung (5, 13), die den Missbrauch der Freiheit verwehrt:

«Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder,
allein nicht so, dass die Freiheit zum Anlass für das Fleisch wird,
vielmehr (so, dass) ihr
durch die Liebe einander dienet.»

Freiheit ist auch für den Menschen in Christo die Freiheit von der Leidenschaft, wie in der Stoa, aber sie geht nicht darin auf, sie ist zugleich das Freisein für die Liebe.

Aus diesem Radikalismus der Freiheit in der Gemeinschaft der neuen Menschheit heraus, die die Kirche darzustellen berufen ist, erklärt sich nun auch die angebliche Gleichgültigkeit des Apostels gegenüber den sozialen Fragen, die man ihm und der Kirche von jeher zur Last gelegt hat. Es ist nicht zu bestreiten,

dass Paulus in dieser Richtung Anordnungen trifft, die in unsern Ohren äusserst befremdlich klingen.

Gegenüber der revolutionären Konsequenzmacherei, die sofort die radikale Veränderung, die in der Heilsgemeinde grundsätzlich gilt:

«Ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus...
Da ist nicht Jude, noch Grieche;
da ist nicht Sklave, noch Freier;
da ist nicht Mann, noch Frau;
denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal. 3, 26—28),

auch in die *sozialen* Verhältnisse übertragen will, vertritt der Apostel eine Zurückhaltung, die die reaktionäre Haltung der spätern Kirche voll zu rechtfertigen scheint. Er stellt im I. Korintherbriefe als Weisung, die er «in allen Gemeinden», also als allgemeingültige Kirchenordnung, verkündigt, die Regel auf:

«Ein jeglicher bleibe in dem Stande,
in welchem er berufen wurde.
Bist du als Sklave berufen,
mach dir keine Sorge darum!
Ja, selbst wenn du frei werden könntest,
so mach um so mehr Gebrauch davon (nämlich vom Sklaven-
stand, nicht von der Freiheit)!

Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde,
der ist (ja) ein Freigelassener des Herrn.
Gleicherweise,
wer als ein Freier berufen wurde,
ist ein Sklave Christi.» (I. Kor. 7, 20—22.)

Auf diese und ähnliche Stellen des Neuen Testaments berief sich schon immer die kirchliche Reaktion, wenn sie die Sklaverei zu rechtfertigen trachtete.

Aber ist diese Verwertung der apostolischen Anweisung legitim? Sie scheint auf den ersten Blick unausweichlich zu sein. Und dennoch beruht sie auf einem abgründigen Missverständnis. Der Apostel spricht nicht «gesetzlich», und er spricht nicht über die Sklaverei. Er spricht in einer ganz konkreten Situation zu ganz konkreten Fragen der Gemeinde. Sollten wir, so fragen sich die Sklaven der neuen Gemeinde, nicht um jeden Preis die Freiheit anstreben, da wir doch in der Gemeinde schon wirklich Freie sind? Paulus, im Blick auf die Nähe der Heilszeit, die die volle, auch äussere Freiheit selbstverständlich bringt, sagt: Nein, verfälscht die Botschaft der Freiheit in Christo nicht in ein sozialpolitisches, schwärmerisches Programm, das die endgeschichtliche Freiheit in menschlichem Zugriff vorwegnehmen würde!

«Ihr seid um einen (hohen) Preis (schon) freigekauft, werdet nicht der Menschen Sklaven!» (Ebenda, 7, 23).

Er sieht in dem drängerischen, eigenwilligen Verändern des Standes nur die Verkennung ihrer wesentlichen Freiheit, die sie den Sklavenstand noch immer als Menschendienst empfinden lässt, während auch der Dienst des christlichen Sklaven als Dienst am göttlichen Herrn zu verwirklichen ist (Kol. 3, 22; Eph. 6, 5 ff.). Es geht also nicht um die Frage: Ist Sklaverei überhaupt zulässig? Es geht um die ganz konkrete Frage in einer sozialen Situation, die der Apostel nicht ändern kann: Ist es wesentlich, dass ein Christ sich aus dem Sklavenstand befreie, weil Christus doch die Freiheit bringt?

Aber, eben darum liegt zwischen der Situation des Apostels und unserer Lage eine bedeutsame Verschiebung vor: der Apostel rechnete nicht mehr mit einer langen Weiterentwicklung in der Welt, in der sich die Kirche vor Fragen gestellt sehen sollte, die für den Urchristen mit der Nähe der Wiederkunft Christi gewissermaßen summarisch erledigt waren. Und, was vielleicht für unsere Fragestellung noch bedeutsamer ist: er rechnete nicht mit der Möglichkeit, dass die Gemeinde Jesu selbst je Gelegenheit bekommen könnte, zu den grossen politischen und sozialen Fragen staatlicher Ordnung verantwortliche Stellung zu beziehen.

Das aber ist eben *unsere* Lage, und das ist *unsere* Frage: Wo steht die Kirche der in Christus Jesus Freigewordenen, wenn sie verantwortlich zu den staatlichen Belangen ihr Wort sagen muss?

Darauf kann nicht mehr einfach so geantwortet werden, dass man einzelne biblische Stellen gesetzlich in ein System bringt und daraus eine «christliche Staatslehre» abzuleiten sucht. Hier kann nur aus dem Geist des neuen Menschseins in der Kirche heraus geantwortet werden.

Dann aber kann die Antwort kaum eine andere sein als die, dass der Geist, der befreit, auch grundsätzlich für die Befreiung aus der Knechtung in den staatlichen Ordnungen ist. Wie könnte der Christ knechten, dessen Christenstand gerade darauf ruht, dass er der tiefsten Knechtung durch die Weltgewalten Sünde, Tod und Teufel entscheidend schon entrissen ist?

Und zugleich ergibt sich aus dem über die Freiheit, «die in Liebe dient», Gesagten unweigerlich, dass diese Freiheit nicht die individualistisch selbstherrliche des philosophischen Weisen ist, auch nicht die empörerische des autonomen Menschen, sondern

die sich einordnende, die auch «den andern sieht», die Freiheit, die auf staatlichem Boden wirklich am ehesten in Formen durchgeführt werden könnte, wie sie der Kleinstaat der alten Eidgenossenschaft in jener lockeren Verbindung einer Staatengruppe, die Freiheit und Genossenschaft zugleich betonte, zu verwirklichen suchte.

Aber, nochmals scheint der Apostel selbst dieser klaren Lösung zu widersprechen. An der einzigen Stelle, an der er überhaupt von der Staatsgewalt als solcher spricht, behandelt er sie nämlich keineswegs als das Resultat einer freien menschlichen Übereinkunft, wie es die Genossenschaft der Urschweizer war, sondern als «obrigkeitliche Gewalt», die den Menschen als unablehnbare Autorität vorgesetzt ist, und dies von Gott.

«Jedermann sei den obrigkeitlichen Gewalten untertan.
Denn es gibt keine Gewalt als die von Gott gesetzte.
Die, die es gibt, sind (ja) von Gott verordnet.
Wer sich daher der Gewalt widersetzt,
der widersetzt sich Gottes Anordnung» (Röm. 13, 1 ff.).

Widerspricht diese rückhaltlose Anerkennung des gegebenen Staates nicht allem, was wir eben von dem Schutz der Freiheit, den der Christ ganz selbstverständlich übe, sagten? Die immer wieder gezogene Schlussfolgerung scheint unausweichlich zu sein, dass für den Apostel der Staat als solcher, als «Obrigkeit», schon eine absolute Autorität besitze, ja göttlicher Anordnung sei.

Tatsächlich ist damit etwas Entscheidendes gesagt. Aber man darf dreierlei nicht verkennen.

Einmal befindet sich auch hier der Apostel in der gleichen Lage wie bei der Frage der Sklavenbefreiung. Es gibt für die Gemeinde kein Mitspracherecht. Sie hat nur die Wahl zwischen Gehorsam und Revolution. Vor dieser Alternative entscheidet sich Paulus allerdings für den Gehorsam gegenüber der gegebenen Autorität.

Zweitens: Wir aber sind in einer völlig veränderten Situation: Wir haben die Möglichkeit der Mitentscheidung, wir sind zur Mitverantwortung aufgerufen. Es ist nicht einzusehen, dass auch in diesem Falle der Christ einfach das Bestehende gutheissen müsse. Er wird den Weg der gewalttätigen Revolution so lange wie möglich vermeiden, aber er wird nicht im Bereich der Kirche die Freiheit schützen und im Bereich des Staates die Knechtung von Einzelnen oder ganzen Gruppen des Staatsvolkes unterstützen können.

Drittens: Die entscheidende Anweisung des Apostels bleibt aber auch in einem Staate bestehen, der auf der Grundlage genossenschaftlicher Freiheit aufgebaut ist. Auch die Genossen-

schaft eines frei entscheidenden Staatsvolkes kommt nie ohne jene «Autorität» aus, die hier der Apostel als «obrigkeitliche Gewalt» kennzeichnet. Und auch die selbstgewählte Obrigkeit ist in diesem Sinne von Gott verordnet. Denn nicht auf die mystische Person des Fürsten oder das geheimnisvolle Regime eines absolutistischen Apparates geht diese Bestimmung, sondern sehr nüchtern auf die in einer sündigen Welt nötige Verwaltungs- und Strafgewalt als solche.

Dass aber auch die älteste Kirche der Staatsgewalt nie eine totalitäre Macht zusprach, bewies sie in der Zeit der Krisis des Verhältnisses von Staat und Kirche selbst. Als der Staat ihre Glieder zwingen wollte, dem vergotteten Kaiser zu opfern, da verweigerten diese den Gehorsam, der den Verrat an der Herrschaft Christi bedeutet hätte. Nicht der Staat an sich wird von den Christen vergöttlicht; sie achten die staatlichen Gewalten, weil sie als Ordnungsmacht, zur Durchführung seines Willens, von Gott eingesetzt sind. In dem Augenblick aber, da die Obrigkeit das Widergöttliche fordert, tritt für den Christen das Gesetz des höheren Gehorsams in Kraft, das schon die Urapostel in Jerusalem der jüdischen Behörde gegenüber geltend machten:

«Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen!» (Apostelgeschichte 5, 29.)

Es ist deshalb die natürliche Konsequenz dieser Haltung, dass Christen, die in der Lage sind, selbst mitverantwortlich am Aufbau der Staatsordnung mitzuarbeiten, nie Ordnungen befürworten können, die einem Gewissenszwange des Staates Vorschub leisten könnten, dass sie in diesem Sinne grundsätzlich «für die Freiheit» sind¹⁾.

Aber, auch dieser vermeintlich so klare Grundsatz birgt in sich für die praktische Anwendung unzählige Schwierigkeiten. Nur für die grössten Grundlinien ist damit schon vorentschieden. Es

¹⁾ In Auseinandersetzung mit den konkreten Erscheinungen unserer Tage behandeln dieses Problem besonders einige Arbeiten der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, so J. H. Oldham, Kirche, Volk und Staat. Ein ökumenisches Weltproblem. Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum, 1936, und der Sammelband «Totaler Staat und christliche Freiheit». Mit Beiträgen von N. Alexejew, P. Barth, E. Brunner, P. Conord, V. A. Demant, E. Geismar, G. May, W. Paton, B. Vyscheslavzev, H. D. Wendland. Ebenda 1937. Von altkatholischer Seite hat sich in grundsätzlicher Weise zu dem Problem geäußert *Urs Küry* in seinem Aufsatz «Staat und Kirche» in «Neue Schweizer Rundschau», Neue Folge, 5. Jahrgang, Heft 3, Juli 1937.

ist damit gegeben, dass der totalitäre Staat, der auch die Gewissen vergewaltigen muss, in jeder Form verwerflich ist. Es war das Richtige am ursprünglichen Liberalismus, dass er nicht alle Gebiete menschlichen Lebens vom Staate her bewältigen wollte. Es ist damit gegeben, dass die Gemeinde des Gottes, «der die Armen erwählte» (Jak. 2, 5), für möglichst umfassende soziale Gerechtigkeit eintritt. Sie wird sich also gegen alle Erscheinungen einsetzen müssen, die den wirtschaftlich Schwachen in einem Knechtsverhältnis belassen wollen und die Ermöglichung schmarotzerhafter Bereicherungen in jeder Form bekämpfen. Der Einsatz für die Freiheit bedeutet Kampf gegen jede willkürliche Überherrschaft Einzelner, aber auch gegen die Gewaltherrschaft der Massen, die Versandung der Menschheit im angesichtslosen Kollektiv, sei's des romantischen Staates, der das Volk vergötzt, sei's des rationalen, der die Klasse an die Stelle des Ganzen setzt. Nicht im Sinne einer blossen Aufwärmung alter Ideale, sondern im grundsätzlichen Sinn wird der Christ je in seiner Lage für Ordnungen einzutreten haben, die Freiheit *und* Bindung im *genossenschaftlichen* Sinne vereinigen.

Aber, damit ist über vieles Weitere keineswegs entschieden. Nicht über die Staatsform, denn wie die nordischen Staaten beweisen, lassen sich freiheitliche Ordnungen ebensowohl in einer konstitutionellen Monarchie wie in einer Republik durchführen. Nicht über Freiwirtschaft oder Planwirtschaft, denn es fragt sich je und je, was dies im Einzelfalle bedeute. Freiwirtschaft kann, wie das Beispiel des Grosskapitalismus beweist, so gut wie Planwirtschaft gefährlichste Knechtung bedeuten, und Planwirtschaft kann genossenschaftlicher Übereinkunft entspringen und dann wirklich Ausdruck der Freiheit sein.

Die Kirche ist «der Schutzhort der Freiheit», dieser Grundsatz ist kein Parteiprogramm, sondern eine Verpflichtung, die nur in verantwortlicher Entscheidung von Fall zu Fall die Form ihrer Verwirklichung suchen muss.

Aber, auch so bleibt eine unaufhebbare Schwierigkeit bestehen. Die Freiheit, von der der Apostel spricht, die «Freiheit von Sünde, Tod und Teufel», ist einzig in der Gemeinde *Jesu* zu verwirklichen, die «in Christus» ist, das heisst aber, auf dem Boden der neu-schaffenden Gottestat in Christus steht. Ja, selbst für sie ist die Freiheit noch nicht völlig verwirklicht, denn «wir sind noch im Fleisch» und noch Versuchung und Kampf ausgesetzt. Erst in der verwandelten Welt des Gottesreichs gibt es vollkommene Freiheit.

Die Freiheit im Staate kann aber nur eine Freiheit sein, die im besten Falle auf diese hinweist, sie aber nie erfüllt. Der Staat ist als solcher Ausdruck der *gefallenen* Schöpfung. Nur in der sündigen Welt besteht die Notwendigkeit der staatlichen Gewalten. Daraus ergibt sich aber, dass die Freiheit in der Kirche und die Freiheit in der staatlichen Ordnung in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Undenkbar ist für den wahrhaft kirchlichen Menschen die schwärmerische Hoffnung Richard Rothes, dass der Staat je an die Stelle der Kirche treten, das hiesse aber, auch ihre Freiheit verwirklichen könnte. Das Relative aller staatlichen Freiheit ist unaufhebbar.

Damit aber erhält die Kirche eine unangenehme Aufgabe, die jedoch wesentlich zu ihrem Zeugendienst gehört. Sie steht auch kritisch zur politischen Freiheit. Nicht in einem reaktionären Sinne. Aber sie hat ein Wächteramt. Sie schützt die Gemeinschaft des Staatsvolkes auch vor der Selbstvergötzung seiner Freiheit. Nicht die Freiheit als solche ist das, was sie schützt. Sie unterscheidet auch Freiheit und Freiheit. Nicht nur in dem Sinne, dass sie das lügnerische Geschwätz von Freiheit, das sich auch die Diktatoren leisten können, entlarvt, sondern so, dass sie auch die Freiheitspostulate derer, denen es wirklich um Befreiungen geht, nicht einfach «schützt», sondern in kritischer Verantwortung beurteilt. Sie steht kritisch zu der Freiheit der «Menschenrechte», weil sie nicht den wirklichen, den ganzen Menschen meinen, seinen Abgrund nicht und auch den Himmel über ihm nicht mehr zu erkennen vermögen. Sie steht aber ebenso kritisch zu dem diesseitigen Humanismus des Kommunismus, der aus der gleichen Quelle stammt, der aber die Gemeinschaft durch das blosse Kollektiv ersetzt. Es ist im einen und im andern Fall der gleiche Grund, der sie zur Distanz veranlasst. Sie ist nicht gegen den Liberalismus der Menschenrechte, weil sie die Befreiung des Bürgers ablehnte, aber weil sie sein Menschenbild als eine Illusion durchschaut. Sie ist nicht gegen das kommunistische Kollektiv, weil sie für den Kapitalismus einträte. Wo sie das tat, da hat sie ihren Auftrag verraten und ist die Freiheit erheuchelt. Sondern sie ist gegen den Kommunismus, weil sie für die echte Gemeinschaft, die keinen totalitären Staatsanspruch und keine Vermassung der Menschen kennt, sein muss.

Eben dadurch, dass sie kritisch für die Freiheit und kritisch für die soziale Gerechtigkeit und kritisch für die genossenschaftliche

Bindung des Staatsvolkes eintritt, dient sie der Freiheit tiefer, als wenn sie wahllos einfach für alles, was Freiheit verspricht, wäre. Sie meint mit der Freiheit ja je und je nicht bloss eine Einrichtung, sondern den *Menschen*. Und sie meint nicht bloss den Menschen des Naturrechts, sondern die Verheissung des Evangeliums über ihn.

Wir sahen: auch der Aufklärung ging es um den Menschen. Es lag ein unübersehbares religiöses Pathos in der Glut, mit der die Verkündigung der Menschenrechte den ursprünglichen freien, gewissermassen göttlichen Menschen suchte.

Wir dürfen hinzufügen, auch die Reaktion gegen den kapitalistisch gewordenen Liberalismus, der Sozialismus und der Kommunismus, suchten nichts anderes als den Menschen. Ja, Marx vertrat aus seinen jüdisch-messianischen Instinkten heraus vielleicht ein noch tieferes Anliegen. Er rief nach der Freiheit und Menschlichkeit der unterdrückten und ärmsten Menschenbrüder.

Die Kirche ist nicht gegen das «Ideal» der Menschenrechte, weil es nach der Freiheit für den Menschen ruft, und sie steht nicht kritisch zum Marxismus, weil er den Ärmsten soziale Gerechtigkeit erkämpfen will. Sie ist nur der Überzeugung, dass Locke und Marx nicht den ganzen Menschen sehen und damit noch nicht die wirkliche Freiheit. Sie weiss, dass der auf sich selbst gestellte Mensch, der die Sünde nur bei der andern «Klasse» sieht, und dass der vergöttlichte Mensch, der keinen Himmel mehr über sich erkennen kann, selbst notwendigerweise wieder ein tyrannischer Mensch werden muss, der den Mitmenschen vergewaltigt ¹⁾. Denn beides, Freiheit und Gemeinschaft, gibt es nur da, wo man seine eigene Versklavung an die Dämonie der Welt und einen gemeinsamen Herrn über sich erkennt.

«Wo der Geist des Herrn ist,
da ist Freiheit»,

und zur Freiheit berufen sind wir,

«damit wir durch die Liebe einander dienen»,

hörten wir.

Aber, wenn, wie wir sahen, diese freie Gemeinschaft nie im staatlichen Bereich, nie rein politisch verwirklicht werden kann, ist dann die Botschaft und die Kritik der Kirche nicht von vorne-

¹⁾ Das zeigt in objektiver Weise auf *Fritz Lieb* in seiner Arbeit «Das geistige Gesicht des Bolschewismus». Herausgegeben im Auftrag der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates. Gotthelf-Verlag, Bern und Leipzig, 1935.

herein unfruchtbar? Liegt nicht geradezu etwas Unwahrhaftiges und Anmassendes in dieser kritischen Haltung der Kirche?

Dem wäre so, wenn sich die Kirche, wie sie es leider oft getan, hochmütig dem menschlichen Leben gegenüberstellte und im Bewusstsein, ein «besseres Programm» zu haben, den Staat schulmeistern wollte.

Es ist aber nicht zu verkennen, dass diese kritische Beurteilung des Menschen und seiner Freiheit zuerst und zutiefst zu ihr selbst gesagt ist. «Das Gericht fängt an beim Hause Gottes» (I. Petri 4, 17). Auch in der Kirche besteht beständig die Gefahr, dass sie von neuem den Menschen versklave, dass sie sich wieder unter die Weltmächte stelle. Nur als selbst durch den Geist des Herrn Gerichtete und in die Verantwortung der Gemeinschaft Gerufene dürfen wir so von der wahren Freiheit Zeugnis ablegen. Gemeint ist in der heutigen Lage, dass wir als *nur durch die Botschaft Jesu und der Apostel Befreite* zugleich als Mitverantwortliche im Staate «für die Freiheit» sein können.

Auch so werden wir den Staat nicht in das ewige Reich der Gottesherrschaft verwandeln. Auch so bleibt er ein Zeichen dafür, dass wir noch im alten Äon der Sünde und der Schwachheit stehen.

Aber, es wird dennoch etwas von dem Licht der wahren Freiheit und der Liebe über der unzulänglichen Freiheit und der unvollkommenen Gemeinschaft sein, die wir vertreten. Es gibt keinen christlichen Staat und keine politische Gemeinschaft unter den Menschen, die einfach die Bergpredigt Jesu verwirklichen könnte. Aber, es gibt Staat, der «christlicher» ist und es gibt genossenschaftliche Gemeinschaft, in der man den andern «loslässt», als den andern gelten lässt und so etwas verwirklicht, was ein Hinweis auf das Kommende ist.

Erst im Reiche ist völlig verwirklicht, was Jesus bei Johannes sagt:

«Nur, wenn der Sohn euch frei macht,
seid ihr wirklich frei.» (Johannes 8, 36.)

Aber jetzt schon gilt auch für unsere arme, zerstörte Welt das Trostwort aus dem 103. Psalm:

«Du sendest Deinen Geist aus,
so werden sie geschaffen,
und erneuern wirst Du
das Antlitz der Erde.»

Bern.

Ernst Gaugler.