

# Über das Verhältnis von Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre

Von HEINZ DIETRICH WENDLAND

In der großen, ökumenischen Diskussion der letzten Jahre über das Verhältnis von Kirche und Welt, nämlich Gesellschaft, Wirtschaft und Staat ist mit zwingender Notwendigkeit das Problem der christlichen Hoffnung und Zukunftserwartung aufgetaucht. In diesem Zusammenhang haben wir mehrfach die These von der entscheidenden und produktiven Bedeutung der christlichen Eschatologie für die christliche Soziallehre und das diakonische Handeln der Kirche in und an der modernen Gesellschaft vertreten<sup>1</sup> und versucht, den sowohl in der europäischen wie vor allem in der amerikanischen Theologie weiterhin zerrissenen Zusammenhang von Eschatologie und Soziallehre wiederherzustellen, insbesondere auch den schiefen Gegensatz von „naturrechtlichem“ und eschatologischem Denken aufzuheben, der die Theologie und das Handeln der Kirchen seit langem verwirrt hat. Es handelt sich keineswegs nur um ein Problem innerhalb derjenigen Kirchen, die in dem Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossen sind; die angegebene Fragestellung dürfte vielmehr auch die Theologie und Soziallehre der Römischen Kirche betreffen und von dieser neu ins Auge zu fassen sein. Denn in dem wünschenswerten Dialog der evangelischen und der römisch-katholischen Theologie über die Fragen der Soziallehre, zumal aber ihrer naturrechtlichen Begründung, wird die Frage nach dem Verhältnis des eschatologischen zum naturrechtlich-ontologischen Denken eine entscheidende Rolle zu spielen haben. Die Frage ist z. B. für die Gestaltung der Lehre von den Institutionen der menschlichen Gesellschaft von großer Bedeutung, wie sich an der Arbeit der evangelischen Forschungsakademie Christophorusstift über das Institutionen-Problem deutlich erkennen läßt<sup>2</sup>.

Aus mancherlei Gründen, die hier nicht von neuem angeführt zu werden brauchen, ist in den letzten Jahren wie in der Rechtswissenschaft auch innerhalb der evangelischen Theologie und Soziallehre das Problem des Naturrechts und in unlöslichem Zusammenhange hiermit auch das Problem der Ontologie von neuem aufgetaucht und besonders von Paul Tillich sehr entschieden und klar gestellt worden<sup>3</sup>. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist es notwendig, unsere bisherigen Thesen dadurch zu ergänzen und zu erweitern, daß wir das Verhältnis des eschatologischen Denkens zum naturrechtlichen und ontologischen Denken schärfer ins Auge fassen. Wenn wir die Begriffe Naturrecht und On-

<sup>1</sup> H.-D. Wendland, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*, 2. Aufl. Hamburg 1958, S. 108 ff; derselbe, *Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik*, *Zeitschr. f. ev. Ethik* 1957, Heft 4, S. 145 ff.

<sup>2</sup> *Recht und Institution*, herausgeg. von Hans Dombois, Witten-Ruhr 1956 (Glaube und Forschung 9).

<sup>3</sup> Vgl. besonders Paul Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Tübingen 1955 und derselbe, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Stuttgart 1956.

tologie miteinander verbinden, so macht dies ebensosehr die Tradition des christlichen Naturrechtsdenkens wie der innere Problemzusammenhang der gegenwärtigen, ökumenisch-theologischen Diskussion notwendig.

Nun ist diese Fragestellung seit alters in der christlichen Theologie mit einer anderen verknüpft, die geschichtlich gesehen, noch vor dem Auftreten des naturrechtlichen und des ontologischen Problems in der Theologie der alten Kirche liegt und ein theologisches U r p r o b l e m darstellt, da es bereits mit dem urchristlichen Kerygma gegeben ist. Wir meinen die Frage: Urzeit und E n d z e i t, oder wie wir auch sagen könnten, „Protologie“ und Eschatologie, d. h. die Frage nach dem Verhältnis des Handelns Gottes als Schöpfer und als Erlöser oder Vollender seiner Herrschaft und seines Reiches. Wie ist dieses Verhältnis zu sehen? Sind etwa die „letzten Dinge“ nur die Wiederherstellung der „ersten Dinge“? Ist also das zukünftige, vollendete Gottesreich nur die Wiederkehr des Paradieses, die Wiederherstellung jenes guten Seins, das aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist? Dürfen wir einfach in diesem alten Restitutionsschema denken, kann es wirklich das zum Ausdruck bringen, was die christliche Zukunftserwartung meint?<sup>4</sup>

Diese zweite Fragestellung ist mit der ersteren nicht identisch. Aber sie treffen und überschneiden sich. Wenn wir vom Kerygma des NT und vom Credo der Kirche uns leiten lassen, können uns zwei Einsichten doch wohl nicht verborgen bleiben: Erstens nämlich, daß c h r i s t l i c h von Naturrecht und ontologischen Grundstrukturen des menschlichen Wesens und der menschlichen Gesellschaft nur so geredet werden kann, daß der Vorgang und der Vorrang der „Protologie“ gesehen und gewahrt wird; d. h. Ontologie gibt es nur im Raume einer S c h ö p f u n g s l e h r e, die von den Taten, Stiftungen und Kreaturen des Schöpfers spricht, „der Himmel und Erde gemacht hat“. Christliche Ontologie und darum auch der christliche Begriff des Naturrechts haben davon auszugehen, und sind eine Auslegung und Entfaltung des Credo, daß Gott als der Allmächtige und als der Vater der Schöpfer ist. Die Ontologie wird von der „Protologie“ in diesem Sinne umschlossen. Aber sie bestimmt der ersteren auch ihren Duktus, ihre Intention, ihre Richtung. Denn Protologie gibt es nicht abgesehen von der Eschatologie, erste Dinge nicht ohne die letzten Dinge und Urzeit nicht ohne Endzeit.

Denn der Begriff der Schöpfung und der „ersten Dinge“ ist in sich selbst ein eschatologischer Begriff. Ebenso gilt aber auch umgekehrt, daß die Endzeit und die „Eschata“, die letzten Dinge, die neue S c h ö p f u n g bedeuten, sowohl im universal-kosmischen Sinne des „neuen Himmels und der neuen Erde“ als auch im anthropologischen Sinne einer neuen Menschenschöpfung. Dann aber formt der Begriff der Eschatologie als die Lehre vom vollendeten Gottesreiche, das neue Schöpfung ist, zweite, endgültige, vollkommene Schöpfung, den Begriff des Seins und der Ontologie um. Denn wenn es zwei Schöpfungen gibt, wenn letzte Dinge kommen, wenn die Vollendung des Reiches Got-

<sup>4</sup> Kritik des Restitutionsschemas schon bei Hans Wilh. Schmidt, Die ersten und die letzten Dinge, Jahrb. d. Theolog. Schule Bethel 1930, S. 177 ff., der sich freilich gleichzeitig in zum Teil fragwürdiger Weise gegen eine „hamartiozentrische“ Theologie wendet.

tes einerseits bevorsteht, andererseits noch aussteht, wie kann es dann Wesensstrukturen oder metaphysische Urordnungen des menschlichen und des gesellschaftlichen Seins geben, die man *a b g e s e h e n* vom Kommen der neuen Schöpfung als in sich selbst abgeschlossene, fertige, selbständige ansehen und definieren könnte? Wir können nicht ontologische Definitionen des Seins geben, als ob *k e i n e* neue Schöpferstat Gottes bevorstünde! Wenn die ontologischen und naturrechtlichen Aussagen innerhalb des christlichen Denkens nicht in die Form der Erwartung, der Hoffnung, oder anders ausgedrückt, in den Zeitmodus der Zukunft, der Zukunft des Gotteshandelns, der Zukunft der Erlösung, überführt werden können, dann werden sie auch nicht christliche Kategorien sein, sondern Begriffe, deren Recht und Legitimation man offen oder verdeckt aus ganz anders angelegten Konzeptionen von Welt und Wahrheit bezogen hat, als es die christlichen sind. Wie will man z. B. von der Grenze und der Endlichkeit der gesellschaftlichen Institutionen sprechen, wenn nicht durch die Verkündigung des *W e l t g e r i c h t s* Ende und Neuanfang alles welthaften und menschlichen Seins sichtbar gemacht werden?

Es gibt also offenbar – und damit wird an dem Gesagten eine neue Seite sichtbar – *Z e i t e n* *d e s* *S e i n s*, um es möglichst radikal zu formulieren, nämlich Urzeit und Endzeit, und darum auch zwei Menschen; nämlich Adam und Christus, die nicht zu trennen, aber jedenfalls auch nicht gleichzusetzen sind. Dann aber ist ein Begriff *z e i t l o s e r* Strukturen, Substanzen, Naturen, Wesenheiten oder wie immer dies lauten mag, aus der christlichen Soziallehre fernzuhalten. Wir haben hier keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir (Hebr. 13, 14). Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1. Joh. 3, 2). Das ist es, was schon in der Schöpfungslehre, in der Protologie zur Geltung gebracht werden muß. Die christliche Seins-, Kreaturen- und Ordnungslehre wird also geschichtlich, heilsgeschichtlich und zeithaft, sie wird *g e r i c h t e t* denken, nicht im Sinne eines sich entfaltenden Wesens (naturimmanente Teleologie), sondern im Sinne eschatologischen Zieldenkens, im Sinne der Erwartung des „Tages des Herrn“, welcher spricht: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. Joh. 21, 5 vgl. 2. Kor. 5, 17). Der zukünftige Gott, der Herr der Zukunft, ist es, der diesen Tag, den Anbruch der Vollendung zur neuen Schöpfung macht, zur absolut erfüllten Zeit, in welcher die Welt-Zeit und das Weltreich in die Zeit und die Welt Gottes verwandelt sein werden.

Alle Aussagen über den Menschen und die menschliche Gesellschaft, über die Wesensstrukturen und das je eigentümliche Sein von Staat, Ehe, Wirtschaft, das von uns keineswegs in Abrede gestellt wird, und das freilich auch niemals durch „reine“ Theologie ergründet werden kann, sondern immer nur unter Indienstnahme ontologischer, historischer, soziologischer Begriffe usf., müssen also unter dem eschatologischen Vorzeichen gemacht werden. Es gibt in solchen Aussagen keine Autonomie, keine in sich ruhende Gültigkeit und Wahrheit, kein Ausklammern von Zeit und Geschichte. Denn wir, als christliche Gemeinde, reden von den Kreaturen Gottes und ihrem Sein als solche, die das neue Sein erwarten, und daher die Zeitmodi kennen, in die alles kreatürliche Sein als gerichtetes Sein beschlossen ist.

Dann ist also eine Ontologie der ewigen, in sich ruhenden Urordnung ausgeschlossen. Das aber hat die große Bedeutung, daß ein Rückfall der christlichen Soziallehre in die verschiedenen Formen des Ursprungsmythos unmöglich gemacht ist, der überall dort als Gefahr droht, wo die eschatologische Grundstruktur des christlichen Denkens vergessen wird. Damit, daß der Ursprungsmythos, wie etwa auf dem abendländischen Geschichtsboden, christliche Begriffe wie Schöpfer und Schöpfung an sich zieht und benutzt, ist er noch keineswegs christlich geworden. Unter diesem Gesichtspunkt wären in der christlichen Soziallehre alle konservativen Gedankenbildungen zu prüfen, wobei diese, wie Paul Tillich mit Recht bemerkt hat<sup>5</sup>, im Zusammenhange mit dem kirchlichen Konservativismus stehen, und der letztere dürfte auf eine Mischung der Lehre von der Schöpfung mit dem heidnischen Ursprungsmythos zurückgehen, insofern dieser seinerseits die ganze antike Ontologie mitbestimmt hat.

Dies alles ist nun keineswegs so zu verstehen, als wenn damit die Protologie außer Kraft gesetzt, die „ersten Dinge“ aufgehoben werden könnten. Zwar können die letzten Dinge nicht mit den ersten gleichgesetzt werden. Dann gäbe es nur das zeitlose Wesen des absoluten Ursprunges in allen Dingen, und ein zeitloses Partizipieren der Dinge an dem Ursprunge, d. h. eine mystisch-metaphysische Ontologie. Nicht einmal der altchristliche Restitutions- oder Wiederherstellungsbegriff ist in der Lage, den neutestamentlichen Begriff des eschatologisch Neuen und der Erlösung als der Neuschöpfung sachgemäß zur Geltung zu bringen. Christus, der neue Mensch und darum der wirkliche, der vollkommene Mensch ist doch wahrlich nicht bloß die Wiederherstellung des „ersten“ Menschen im Paradiese; das besagt die paulinische Formel von dem zweiten, dem himmlischen Menschen, dem „Adam der Endzeit“ (1. Kor. 15, 45) gerade nicht! Von Christus aus gesehen, ergibt sich vielmehr die Vorläufigkeit des Adam „im Paradiese“. Darum kann denn auch das neutestamentliche Denken hinsichtlich des Verhältnisses von Urzeit und Endzeit nicht auf die spätere, von der spätjüdischen Apokalyptik herkommende Formel des Barnabasbriefes (6, 13) gebracht werden: „Eine zweite Schöpfung hat er (Gott) in der Endzeit bewirkt. Der Herr sagt nun: ‚Siehe ich mache das Letzte wie das Erste‘, τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα“. Der Begriff des eschatologisch „Neuen“ (καινός) geht über den Begriff der Entsprechung weit hinaus, indem er gleichnishaft ausdrückt, daß auch der Erlöser wirklich als Schöpfer handelt und ebendamit seinen „ursprünglichen“ Schöpferwillen zum Ziel führt, verwirklicht, so daß nun Er, der Schöpfer, der eschatologische Sieger und Vollender ist, — eine Aussage, deren Überschwenglichkeit in keinen eindeutigen, theologischen Begriff gefaßt werden kann. Es ist daher auch nicht mehr als eine Andeutung, wenn wir sagen, daß dieser Begriff des Neuen die eschatologische Dialektik des Nein und Ja, des Nein im Ja und des Ja im Nein hinsichtlich des Verhältnisses der neuen zur „ersten“ Schöpfung formulieren will. Die Liebe des Schöpfers zu all seinen Kreaturen erfüllt und vollendet sich gerade in der neuen Schöpfung,

<sup>5</sup> Siehe P. Tillich, Der Protestantismus, Stuttgart 1950, S. 58.

welche die Aufhebung der Welt des Todes und der Nichtigkeit, der Ungerechtigkeit und der Friedlosigkeit voraussetzt. In diesem Zusammenhange ist es theologisch höchst bemerkenswert, daß die Apokalypse des Johannes die Einheit des göttlichen Handelns wahrt, indem sie den eschatologischen Sieg des Schöpfers in Gestalt der Neuschöpfung des Kosmos verkündigt, in dessen Weltgericht der alte Kosmos vergehen muß, und doch ist andererseits die Verherrlichung und die Anbetung des Schöpfers, der allein durch seinen allmächtigen Willen das All erschaffen hat, das theologisch-liturgische Präludium und zugleich die Voraussetzung für die eschatologische Verkündigung (vgl. Kap. 4, bes. V. 11 mit 20, 11 ff. und 21, 1 ff. bes. V. 5). Von hier aus wäre dann das Motiv der Wiederkehr des paradiesischen Lebens zu verstehen, welches auch die Offb. Joh. kennt und aufnimmt (22, 1 f.). Wir können auch sagen: Der neue, erlöste Mensch ist Mensch, wirklicher Mensch als die Gott nunmehr in Reinheit dienende Kreatur; in dem Gottes-Dienst der Gott schauenden Kreatur erfüllt sich seine Existenz als menschliche (22, 3 f.). Die Vorläufigkeit und die Sündhaftigkeit des adamitischen Seins, — b e i d e s ist jetzt aufgehoben.

Natürlich kann die Frage nach den Strukturen des menschlichen und des gesellschaftlichen Seins (der Institutionen) mit solchem Aufweis des — im theologischen Sinne — dialektischen Verhältnisses von Protologie und Eschatologie in keiner Weise erledigt sein. Wenn es sich um eine Ontologie des geschichtlichen, gerichteten Seins handeln soll, so genügt der Hinweis auf das Verhältnis von ersten und letzten Dingen, von Schöpfung und Reich Gottes (im Sinne eschatologischer Vollendung) schon deswegen nicht, weil der geschichtliche Mensch und die geschichtliche Gesellschaft *in statu naturae corruptae* leben und handeln, in der Welt, die von den Mächten des Verderbens, Fleisch, Sünde und Tod beherrscht wird. Deswegen kommt hier noch ein dritter theologischer Modus der Zeit in die Betrachtung hinein, die vielfach in der evangelischen Theologie sog. „Zwischenzeit“ als die *Zeit der Kirche*, aber zugleich auch die Zeit des noch währenden Laufes dieser *Welt der Sünde und des Todes* bis hin zum letzten Gericht, eine Zeit also, die erstens als Zeit noch während, seiender Welt, zweitens als die Zeit vergehender Welt, drittens aber als die Zeit, der Kairos des inmitten „dieser“ Weltzeit anhebenden Gottesreiches in Gestalt der Kirche, des Leibes Christi, des irdisch-geschichtlichen und doch pneumatisch-eschatologischen Volkes Gottes begriffen werden muß. Strukturen des Menschen und Fundamente gesellschaftlicher Institutionen können daher von der christlichen Soziallehre nur so richtig erfaßt werden, daß sie in diesen dritten, theologischen Zeitmodus eingezeichnet werden. Sie sind demnach erstens geschaffen durch die väterliche Allmacht des Schöpfers und Herrn, zweitens als Stiftungen und Anordnungen Gottes im Widerstreit zur Sünde des Sünders und zur dämonischen Pervertierung der Menschengemeinschaft und des Mitmenschseins, drittens in ihrer Begrenzung und Qualifizierung durch die Gegenwart und also Zeitlichkeit der Kirche inmitten der „weltlichen“ Gesellschaft zu sehen, Gegenwart im Sinne wahrhaft gegenläufiger Anwesenheit des noch nicht vollendeten Reiches Gottes. Die Wesensstrukturen und die „Natur“ des Menschen sind also weder reine Schöpfung noch

„neuer Mensch“ und erlöstes Gottesvolk im eschatologischen Sinne, sondern Menschsein des Sünders und Mitmensch-Sein des Sünders, das im Geschaffen-sein gehalten und im Sündersein gerichtet wird durch das Gesetz Gottes, welches konkrete Geschichte wird in den Fundamentalstiftungen der Ehe, der politischen Gewalt und der lebenerhaltenden Arbeit zugunsten des gesellschaftlichen Menschen. Dies ist Mandatar Gottes auch noch als Sünder und seinem Sündersein widersprechend und bleibt dazu, um eingesetzt die Institutionen der Gesellschaft zu verwalten und sie als geschichtliches Leben zu vollziehen.

Die Zwischenzeit ist also ebensowohl die Zeit des Gesetzes als auch die Zeit der Kirche, – beide sind „zugleich“, solange nicht die Fülle des Eschaton eingetreten ist. Mensch und Gesellschaft sind also mit allen ihren Strukturen und Formen nicht außergeschichtlich, sondern geschichtlich, z w i s c h e n z e i t l i c h e n Charakters unter Gesetz und Evangelium. Es gibt kein Naturrecht des Menschen und der Gesellschaft außerhalb oder oberhalb dieser Zwischenzeit. Ontologie und naturrechtliches Denken können nicht aus dieser Zwischenzeit „aussteigen“, aber, sofern diese auch die Zeit der Kirche ist, können sie jetzt christlich und theologisch gedacht werden. Das bedeutet u. a., daß die Strukturen und die Begriffe von diesen kritisch begriffen werden von dem an-wesenden Eschaton her. Auch die ersten Dinge, also das Handeln und Schaffen des Schöpfers und das Mitmenschsein des Menschen, das aus diesem entsteht, können erst im Lichte des ankommenden Reiches Gottes in ihrer Reinheit, in ihrer Essenz erkannt werden, wofür die Perikope von der Ehe Mark. 10, 1 ff. das klassische Beispiel ist. Der Verkündiger des Reiches Gottes sagt – sogar wider das Gesetz des Moses! –, was von Uranfang an die Ordnung des Schöpfers für Mann und Weib ist, aber ohne den eschatologischen Kairos und den, der diesen proklamiert, gibt es diese reine Erkenntnis der Essenz der Schöpfung nicht!

Dies ist das E n d e, – aber auch die W a n d l u n g der im christlichen Sinne unkritischen, aus der Welt und in der Welt nach dem Ursein tastenden Ontologie, mag sie mythische oder philosophische Aussageform haben. Und unkritisch bleibt die Ontologie auch n a c h der geschichtlichen Sendung des Herrn, wenn sie sich dem eschatologischen Kairos entzieht und zu denken versucht, als ob es den gottbestimmten Wandel der Zeiten in Christus einfach nicht gegeben hätte oder gäbe! Was hier in der Wendung gegen ein ontologisch begründetes Naturrecht gesagt worden ist, gilt ebenso gegenüber dem Empirismus und dem Rationalismus und den von diesen begründeten naturrechtlichen Begriffen, indem sie der Vernunft oder der sinnlichen Erfahrung oder einer Verbindung beider den Vorrang gaben und auf die „Metaphysik“ verzichteten, was sie freilich nicht von der Notwendigkeit befreite, doch wieder sehr massive Seinsausagen machen zu müssen.

Man kann endlich die reine Ontologie auch nicht so zu retten versuchen, daß man sie in eine Theologie des Urstandes einzubauen oder als deren Folge zu entwickeln versucht. Denn der „Urstand“ darf nicht isoliert von dem status naturae corruptae gedacht werden; das Handeln des Schöpfers, welches das Leben, das Kreatur-Sein des wirklichen Menschen erschafft, ist in der Zwischenzeit, die wir gekennzeichnet haben, Widerstand und Gegenwehr gegen sowie

Gericht über die Sünde des von Gott abgefallenen, ihn hassenden und ihm nicht glaubenden Menschen. Es ist also unmöglich, den geschichtlichen Menschen und die geschichtliche Gesellschaft auf ein unberührtes Ursein zurückzuführen; das würde nämlich heißen, daß wir von einem ungeschichtlichen Menschen und ungeschichtlichen Wesenheiten der gesellschaftlichen Formationen sprächen statt von dem wirklichen, geschichtlichen Menschen und den wirklichen, geschichtlichen Institutionen der menschlichen Gesellschaft, deren eigentümliche Geschichtlichkeit eben durch jene *Z w i s c h e n z e i t*, in der sie existieren, qualifiziert ist. Daher ist denn in der christlichen Sozialtheologie und Sozialethik nur eine Ontologie möglich, die von der „Weltzeit“ weiß, in der wir geschichtlich leben, oder eine Ontologie, die geschichtlich denkt in dem bezeichneten, theologischen Sinne. Damit meinen wir nicht die existentialistische Kategorie der „Geschichtlichkeit“, in der die wirkliche Geschichte sich verflüchtigt und auflöst, sondern die reale Weltgeschichte und den gesellschaftlichen Gesamtprozeß, in dem wir stehen. Ohne einen solchen geschichtlichen Realismus ist die christliche Soziallehre undenkbar; sie hat es anders ausgedrückt, immer mit dem Menschen als dem geschichtlichen, z. B. heutigen, gegenwärtigen Menschen zu tun, oder mit dem, was die Stiftungen Gottes, was Staat und Ehe als geschichtliche Institutionen heute sind und wirken und für den heute gegenwärtigen Menschen bedeuten. Gehen wir von der Zwischenzeit als Weltzeit und als Gnadenzeit, als Gesetzes- und als Evangeliumszeit aus, dann bekommt auch das „Heute“ im relativen, geschichtlichen Sinne sein Recht. Dann sehen wir auch, daß die beiden Sätze: „Der Mensch ist immer derselbe“ und „der Mensch ist in jeder Zeit ein anderer“ zugleich beide falsch und richtig sind, falsch in ihrer Isolierung und Absolutheit, richtig in ihrer Relation zueinander.

Mit alledem ist nun keineswegs etwa die Notwendigkeit ontologischer und damit auch naturrechtlicher Aussagen, z. B. über Amt und Aufgabe des Staates, über das Wesen der Ehe, über die sozial-ethischen Normen wie Freiheit, Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit usw. aufgehoben. Worauf es aber schlechterdings ankommt, das ist die rechte Ortsbestimmung, besser gesagt *Z e i t b e s t i m m u n g* für derartige Aussagen. Damit meinen wir eine entscheidende Voraussetzung für den eigentümlichen Begriff Luthers vom weltlichen Naturrecht aufgewiesen zu haben, den Joh. Heckel dargestellt hat<sup>6</sup>.

Die *R ü c k f r a g e* des Menschen nach dem Sein, dem wahren, eigentlichen oder letzten Sein seiner selbst, der Welt, der Dinge wie der sozialen Ordnungen, in denen er sein Leben vollzieht, ist in dieser Zeit unaufhebbar. Es gibt den Menschen nicht ohne dieses Fragen, ob es nun als Mythos, als Philosophie oder als „empirische“ Wissenschaft sich gestaltet und ausgelegt. Sie kann daher auch vom christlichen Denken nicht verachtet oder künstlich umgangen werden. Darin behält Tillich recht, auch wenn man seiner Lösung des Problems von Theologie und Ontologie nicht in jeder Hinsicht beipflichten

<sup>6</sup> Johannes Heckel, *Lex charitatis*, München 1953 (Abh. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Neue Folge Heft 36), besonders S. 71 ff. und derselbe, *Der Ansatz der ev. Sozialethik bei Martin Luther*, in: *Die ev. Kirche in der modernen Gesellschaft*, herausgeg. von Theodor Heckel, München 1956, S. 25 ff.

kann. Die Theologie wird daher auch ihrerseits mythologisch, philosophisch und empirisch-wissenschaftlich vom Sein und dessen Strukturen reden und hat dies immer in irgendeiner Form getan.

Aber eben diese Rückfrage nach dem Sein ist Kennzeichen des *z w i s c h e n z e i t l i c h e n* Zustandes des Menschen. Kein anderer als dieser geschichtliche Mensch, Kreatur und Sünder zugleich, befindet sich in dem „Zustand der Ratlosigkeit über die Natur des Seins“, um mit P. Tillich zu sprechen<sup>7</sup>; er forscht und fragt nach der Wahrheit seiner Existenz, nach dem Ewigen, dem Unvergänglichen, dem Haltenden und tut dies in Wirklichkeit auch dann noch, wenn er sich von der Mystik und der Metaphysik abwendet und dem Positivismus oder Materialismus huldigt. Nur wer nicht in der Fülle der eschatologischen Neuschöpfung und Vollendung lebt, kann *s o* fragen und denken, wie wir alle das als geschichtliche Menschen tun, als die Menschen der Zwischenzeit. Christliches Denken ist dasjenige, die Rückfrage nach dem Sein verändernde Denken, das von dem Ereignis ergriffen und qualifiziert ist, daß der wahre und wirkliche Mensch, der Mensch Gottes, in Jesus dem Christus erschienen ist; dasjenige Denken, das mit der Veränderung der Weltzeit durch die mit Christus anhebende Gnadenzeit oder den „Tag des Heils“ rechnet. Das heißt, die Frage nach dem Sein wird in das eschatologisch-zeithafte Denken vom Christus-Ereignis her aufgenommen, was die heilsame Folge hat, daß die Torheiten und Illusionen unserer gebrochenen, „natürlichen“ Seins-Erkenntnis zurecht gebracht werden durch die Erkenntnis dessen, der *d a s* Licht der Welt und *d a s* Leben und *d i e* Wahrheit ist.

Nun muß aber unser Blick noch auf die Tatsache gerichtet werden, daß es ja nicht nur eine „heidnische“ Ontologie und einen die Protologie verderbenden Ursprungsmythos gibt (seine Macht wurde im Nationalsozialismus deutlich), sondern auch eine Verkehrung der Eschatologie in der nachchristlichen, modernen Gesellschaft, die ebenso verderblich ist, weil sie die Frage nach dem Sein einseitig aus dem Zeitmodus der Zukunft beantworten will: Die Zukunft muß vom Menschen erreicht, erkämpft, gestaltet werden; das, was der Mensch und die Gesellschaft gestern waren und heute sind, das ist noch gar nicht ihr wahres Sein; denn dieses verwirklicht sich erst zukünftig in Gestalt des neuen Menschen und der neuen Gesellschaft. Hier bilden sich dann verschiedenartige Hoffnungsbilder, Zukunftsträume und Utopien, die wir an diesem Orte nicht analysieren können; hier sucht die Erwartung leidenschaftlich nach der Aufhebung der Geschichte, sei es einer allmählichen auf dem Wege unaufhaltsamen Fort-

<sup>7</sup> Siehe P. Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, S. 15. Tillich hat selbst die Frage aufgeworfen, ob nicht „die Ontologie den Sinn von Hoffnung in der biblischen Religion unterhöhlt“, a. a. O. S. 41, eine Frage, die notwendig ist, ob man nun einen antiken, mittelalterlichen oder modernen Begriff von Ontologie verwendet. Ebenso weist er mit Recht darauf hin, daß die biblische Religion die Wirklichkeit, das gesamte Universum „historisch“ sieht, a. a. O. S. 39 f., was eben mit der zeithaft-eschatologischen Konzeption von Urzeit-Zwischenzeit-Endzeit gegeben ist, und von dieser aus wird der gebrochene Charakter, die Unvollendbarkeit aller „natürlichen“ Ontologie, das Fragmentarische und der Erleuchtung durch den Heiligen Geist und den Glauben Bedürftige ihrer Erkenntnis sichtbar. Vgl. auch Paulus über das Stückwerk der Gnosis in 1. Kor. 13, 8 ff.

schreitens zum Endziel hin, sei es einer revolutionären, die alle bisherige Geschichte der Menschheit beendet. Diese Art, nach dem zukünftigen, nicht aber nach dem ewig gründenden und anwesenden Sein zu fragen, wäre ohne den Vorgang des biblisch-christlichen, eschatologischen Denkens nicht möglich geworden. Aber indem jetzt die Aufhebung der Geschichte des gesellschaftlichen Menschen so oder so als die Tat des Menschen selbst und der Menschheit erscheint oder als die Dialektik der menschlichen Geschichte, ist die Kategorie des zukünftigen Seins und das Verhalten des Menschen zu diesem, die Struktur seiner Erwartung und seines Seins als des Sein-werdenden tiefgreifend verändert. Denn die Kategorie des geschichtlichen, in der Zwischenzeit lebenden Menschen, der auf die Wandlung der Zeiten durch den Kairos, durch Christus angewiesen und auf die Zukunft Gottes hin entworfen ist, diese ist hier preisgegeben. Das ergibt die mannigfachen Formen der pervertierten Eschatologie unserer Gesellschaft und Welt, idealistische, liberale, kommunistische und andere. Das Pathos der pervertierten Zukunftserwartung wird besonders in dem Ansturm auf das seinerhaltende Stiftungshandeln Gottes, in der Lehre vom „Absterben“ des Staates, von der notwendigen Abschaffung der Ehe, von der Wiedergewinnung des Paradieses durch den Menschen und sein Schöpfer-tum erkennbar und hat begreiflicherweise die tiefe Abneigung der Theologen gegen den Utopismus jeglicher Art hervorgerufen, den innerchristlichen Chiasmus eingeschlossen, von dem wir hier nicht näher reden können. Aber diese Ablehnung hat nun gerade für die christliche Soziallehre eine höchst bedenkliche Wirkung gezeitigt: Daß sie nämlich auf die Frage nach dem zukünftigen Sein mehr und mehr verzichtet hat, jedenfalls im universalen Sinne des Reiches Gottes als allumfassender neuer Schöpfung und alldurchdringender Gottesherrschaft, und diese auf die engere Frage nach dem ewigen Leben der Einzelnen reduziert hat.

Infolgedessen ist die christliche Soziallehre von der Frage nach dem zukünftigen Sein als dem Sein der Welt Gottes abgeschnitten worden, und indem sie die Bewegung und Richtung auf das zukünftige Reich Gottes hin verlor, ist sie mehr und mehr zu jener Lehre von den „Erhaltungsordnungen“ geworden, welche die Antriebe zur Veränderung und Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Institutionen den Kräften der Gesellschaft überläßt, die außerhalb der Gemeinde wirken, z. B. einem humanistischen, fortschrittsgläubigen Reformismus oder dem Marxismus mit seinem Glauben an die absolute Revolution, durch welche die neue, klassenlose Gesellschaft heraufgeführt wird.

Werden jedoch die naturrechtlichen Aussagen über den Menschen und die menschliche Gesellschaft, werden die Normbegriffe und Leitbilder für die Umgestaltung und Fortbildung der menschlichen Gesellschaft wie Freiheit, Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit in die zwifache Relation zwischen Schöpfung und Erlösung, Zwischenzeit und Endzeit (oder Vollendungszeit) aufgenommen, so ergeben sich für die christliche Soziallehre die folgenden Sicherungen und Abgrenzungen, wie wir sahen:

1. gegen den Ursprungsmythos und einen ontologisch begründeten Konservativismus;

2. gegen den Utopismus und den verweltlichten Chiliasmus, der das zukünftige Sein vom Menschen abhängig macht und diesen zum Schöpfer einer neuen Gesellschaft erklärt;

3. damit aber zugleich, nach beiden Seiten hin, gegen die Unterschätzung der Macht der Sünde, insonderheit in ihrer sozialen Dimension, hinsichtlich der „objektiven“ Dämonien oder pervertierten Sozialstrukturen und Sozialideologien, die sie hervorbringt;

4. schützt der christliche, kritische Begriff des Naturrechts die christliche Soziallehre aber auch vor den Folgen einer säkularisierten Protologie, welche meint, aus einem intakten menschlichen Wesenskern, z. B. der „schöpferischen Persönlichkeit“, die Kräfte zur Verbesserung und Reform der menschlichen Gesellschaft herleiten zu können.

Positiv formuliert würde dies bedeuten, daß die christliche Soziallehre aus dem Glauben an den Schöpfer lebt und sich gestaltet, welcher der eschatologische Sieger und Neuschöpfer sein wird. Darum hat der Dienst an der **Bewahrung** und an der **Veränderung** der gesellschaftlichen Institutionen seinen eschatologischen Sinn. Wir erhalten diese, indem wir sie verändern, weil sie im Kampf mit den pervertierenden Mächten ständig neu unter die Gebote der Freiheit, der sozialen Gerechtigkeit und der Mitmenschlichkeit gebracht und gebeugt werden müssen, welche für jedermann gültig sind, für die Nichtchristen wie für die Christen. So werden die naturrechtlichen Normen von neuen, jedoch kritisch, unter Wahrung der eschatologischen Grenze, legitimiert und in Kraft gesetzt. Das heißt ferner auch, daß wir von diesen naturrechtlichen Maßstäben und ihrer relativen Befolgung durch jedermann nicht die Umwandlung der menschlichen Welt in eine vollkommene Gesellschaft erwarten, und dennoch der Bewahrung und Erhaltung des von Gott geschaffenen Menschen in seinem Menschsein dienen können. Von hier aus wäre sodann ein christlicher und kritischer Begriff der politischen und darüber hinaus, was heute besonders wichtig sein würde, der gesellschaftlichen Demokratie zu entwickeln. Finden wir schon im Handeln des Schöpfers die eschatologische Bestimmung des Menschen begründet und angelegt, so gewinnen wir aus einer solchen Aussage christlicher Ontologie über das „Wesen“ des Menschen auch das Recht und die Pflicht zu sagen, wie er in diesem seinem Menschsein bewahrt werden muß, was selbstverständlich niemals abgelöst von seiner Bestimmung zum Mitmenschsein gedacht werden kann. Eine solche kritische Naturrechtslehre wird weder der Versuchung ausgesetzt sein, einem betrügerischen Optimismus zu verfallen, noch wird sie historisch gewordene Formen und Ordnungen der Gesellschaft, des Ethos und des Lebensstils mit dem Willen des Schöpfers und mit der ewigen Bestimmung des Menschen gleichsetzen. Sie sieht vielmehr Mensch und Gesellschaft kritisch in ihrer zwischenzeitlichen Existenz, aber sie resigniert nicht angesichts der Grenzen der Zwischenzeit, weil sie ja selbst schon die Gnadenzeit mit der eschatologischen Existenz der Kirche gegenüber der Welt und der Gesellschaft zu ihrer Voraussetzung hat. Zu dieser Existenz aber gehört auch die Liebe zum Nächsten im Gehorsam gegen das Gebot Christi, durch welches alle anderen Gebote und Gesetze einschließlich der naturrechtlichen Normen

gereinigt, gewandelt und erfüllt werden. Aber damit sind wir an die Grenze eines neuen Themas gelangt, das hier nicht mehr erörtert werden kann. Die Liebe bedarf weder des Glaubens an den unaufhaltsamen, moralisch-sozialen Fortschritt noch der Erwartung der absoluten Revolution zu ihrer Stütze; sie scheidet sich aber auch von allem sozial-konservativen Pessimismus und von der Resignation enttäuschter Utopisten und Weltverbesserer. Die Liebe, die Christus in den Ärmsten und Geringsten seiner Brüder dient, hat auch die Vollmacht, dem Menschen schlechthin und der menschlichen Gesellschaft zu ihrer Bewahrung und zur Veränderung der Institutionen um des Menschen willen, im Kampfe wider seine Entfremdung von sich selbst, von seinem Mitmenschen und von seiner Arbeit, neue Wege zu zeigen, zu öffnen und so zu verwirklichen und zu erfüllen, was die naturrechtlichen Normen, die notwendig formal bleiben müssen, vom Menschen fordern und mit seiner „Natur“ oder seinem „Wesen“ zu begründen versuchen<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Es ist bemerkenswert, daß Hedwig Conrad-Martius in mehreren Schriften eine Richtung verfolgt, die der in diesem, ihr gewidmeten Aufsatz eingeschlagenen parallel läuft bzw. entspricht, indem sie nämlich einen Begriff des Seins und der Ontologie, des Menschen und des Kosmos entwickelt, der eine „ontische Desintegrität ungeheuersten Ausmaßes“ (Bios und Psyche, Hamburg 1949, S. 136) und die neue Welt in sich einschließt, vgl. vor allem „Die Zeit“, Hamburg 1954, S. 257 ff.; ferner „Das Sein“, Hamburg 1957, S. 118; „Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven“, Hamburg 1948, S. 30 f.; „Bios und Psyche“, Hamburg 1949, S. 65, 72 ff., 120 f., 136 f.; „Der Ursprung des Menschen“, Philosoph. Jahrbuch 60. Band 1950, S. 122 ff.; „Die Entstaltung des Menschen“, Eckart 20./21. Jahrg. 1951/52, S. 343 ff. – Ich bin Franz G. Schmücker-Tübingen für den Hinweis auf diese Stellen und die sachliche Berührung zu Dank verpflichtet.