

LEIBLICHKEIT UND STELLVERTRETUNG IM ZEITALTER VON FEUERBACH UND MARX

Ein Dialog zwischen Luther, Marxismus und christlicher Anthropologie

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Und dies Alles werden sie nun auch lesen und sagen:
Aus der Bibel läßt sich alles machen, was man will. Wohl,
ihr Herren, ihr habt's bewiesen, ihr habt ein Evangelium
der Tyrannei, der Bedrückung und der Täuschung dar-
aus gemacht, ich wollte eines der Freiheit, Gleichheit
und Gemeinschaft, des Wissens, der Hoffnung und der
Liebe daraus machen, wenn es dies nicht schon wäre.

Wilhelm Weitling

Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert.

Gustav Werner

I

Karl Marx heißt heute das Erlebnis eines großen Teils der studierenden Jugend in mehreren Kontinenten. Nicht nur auf der von offizieller Ideologie des Marxismus-Leninismus geprägten Erdhälfte wird Marx in seinen klassischen Schriften gelesen, sondern auch in der westlichen Welt, deren weltanschauliches Defizit immer offenkundiger wird, scheint Marx zunehmend der Prophet zu werden, auf den man seine Hoffnungen setzt.

Man hat wohl die Frage »Jesus Christus oder Karl Marx?« aufwerfen können, und diese Frage hat auch sachlich ihr Recht, wenn an die Grundlagen der marxistischen Religionskritik gedacht wird. Doch kann heute wohl eine noch aktuellere Fragestellung in der Erwägung der möglichen Verbindung von Jesus Christus *und* Karl Marx gesehen werden. Das Gespräch zwischen Marxismus und Christentum ist heute für manchen nicht aus bloßen Opportunitätsgründen naheliegend, es lohnt sich von der Sache her wirklich. Mit Georg Wünsch wäre dabei quasi eine Position »zwischen den Fronten« zu beziehen, was nicht besagen soll, daß man gar keine Position bezöge. Vielmehr geht es im Dialog zwischen Marxismus und christlich verstandener Frohbotschaft um die Behutsamkeit, die nicht müde wird, auf die Anliegen dieser und jener Seite wirklich zu hören.

Marx steht mit seiner Position im Gefolge von Ludwig Feuerbach, der in hohem Grade Theologe blieb, als er der Theologie den Abschied gab und dazu übergang, sie in seinen Werken zu widerlegen, um der Religion des Menschen Raum zu schaffen. Im Blick auf Feuerbach darf man die These wagen, daß gerade sein *protestantisch*-christliches Erbe ihm die Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit erschließen half. Auffällig berührt bei Feuerbach die Vorliebe für Luther, wobei er Luther erst intensiver studiert, als seine Konzeption ausgereift war, etwa seit 1841, als er sein Hauptwerk »Das Wesen des Christentums« hatte erscheinen lassen. Luther war Feuerbach ein nachträglicher gewichtiger Beleg für seine Anthropologie, wobei Luther durchaus kritisch rezipiert und für Feuerbachs Zwecke zurechtgestutzt wurde. Immerhin: Luther war für Feuerbach »ein ganzer Mann«, der Idealtyp eines christlichen Gläubigen, der in seinen Schriften wesentlich unphilosophisch und untheologisch aus dem Christsein heraus argumentierte.

Feuerbachs zwischen 1841 und 1844 vollzogene Wende zur »Natur« kündigte sich schon in seinen frühen literarischen Arbeiten an. Diese ihn eher mit Schelling als mit Hegel verbindende Stoßrichtung seines Denkens wird konsequent durchgehalten, wie Gert Hummel zuletzt unter dem sachgemäßen Titel »Geschichte und Natur. Ludwig Feuerbachs Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart« gezeigt hat. Feuerbachs Anthropologie ist ein einziger Protest gegen die Spiritualisierung und Entwirklichung des christlichen Zeugnisses über den Menschen. Daß solche Spiritualisierung nicht durchweg in der Kirchengeschichte betrieben worden ist, ging Feuerbach besonders an seinem Studium Luthers seit 1841 auf. Darum rief er Luther immer wieder zum Kronzeugen für die von ihm geforderte Auflösung der Theologie in Anthropologie an. Wenn man Luther liest, besonders zu den Themen, bei denen er sein Credo antithetisch zu anderen Theologien betonte, etwa zu der Abendmahlsauffassung Zwinglis, so spürt man Luthers Bejahung der Leiblichkeit des Menschen.

Es ist also zu sehen, daß Feuerbach den Protestantismus nicht pauschal für die christlichen Spiritualisierungstendenzen in Anspruch nimmt, ja, daß er ihn seit 1838 in seiner ersten größeren Arbeit, die er als der »Einsiedler von Bruckberg« schrieb und in Ansbach verlegen ließ, den Protestantismus vom Katholizismus scharf abgrenzt. Es handelt sich um das Werk »Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit«. Feuerbach beschwört zu Eingang des Buches die Einheit des klassischen Heidentums gegenüber dem Dualismus und Zwiespalt als dem Wesen des »klassischen« Christentums. Damit ist schon gesagt, daß Feuerbach Luther nicht in der genuinen Tradition des Christentums stehen sieht. Wie Nietzsche, Overbeck und in unseren Tagen etwa Bertrand Russell hat Feuerbach eine asketische, spiritualistische Sicht vom Christentum, die ihm auf weite Strecken

Jd 843



den Blick für das Konkrete, Realistische des Christentums verdeckt. Mit Luther will er den Spiritualismus bekämpfen.

Feuerbach schreibt im »Bayle«: »Der charakteristische Gegensatz der christlichen Welt im katholischen Zeitalter war besonders der Gegensatz von Natur und Gnade, Sinnlichkeit und Über- oder Widersinnlichkeit, Menschlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und in der Sprache der Kirche der Gegensatz von Geist und Fleisch. Dem bürgerlichen und politischen Leben entsagen, alle sogenannten weltlichen Dinge und Beschäftigungen als eine bloße Eitelkeit verwerfen, um, so viel als möglich, ungestört mit zerknirschem Herzen und tränenvollen Augen nach dem Himmel zu schmachten, alle natürlichen Triebe und Neigungen ertöten, sich kasteien und martern, das war Religion, das war Tugend und zwar höchste Tugend, die Tugend der Heiligen.« Ähnlich wie Feuerbach hat in diesen Jahren Arthur Schopenhauer das genuine Christentum als eine asketische Religion beurteilt. Fragt man nach den Gründen für diese Beurteilung — aus der Feuerbach und Schopenhauer bekanntlich sehr unterschiedliche Konsequenzen gezogen haben — so wird man zunächst an Heinrich Heines Thesen über den Protestantismus im Unterschied zum mittelalterlichen und romantischen Katholizismus, dann aber auch an die aufblühende Reformationsgeschichtsschreibung denken können, die den jungdeutschen Schriftstellern ein Materialarsenal für ihre mit Vorliebe im 16. Jahrhundert angesiedelten Romane und Dramen bereitstellte und die zugleich in ihrer hausbacken-bürgerlichen Sicht Luthers dazu beitrug, das mittelalterliche — und weiterwirkend — auch das altkirchliche Christentum in den Ruch einer asketischen Religion zu bringen. Für Feuerbachs Sicht der Dinge ist der individualistische Spiritualismus Hauptanstoß; für ihn ergibt sich z. B. die sexualethische Revolution nicht, wie nicht selten in unseren Tagen, aus der politischen Revolution, sondern die Kritik am Keuschheitsideal, Virginitäts- und Liebesideal des Katholizismus führt ihn zur Ablehnung des hinter solchen Idealen sichtbar werdenden Menschenbildes. Er benutzt seine Beobachtungen zum Aufweis der Sinnverfehlung des Menschen, wie sie durch klassische Christen dokumentiert wird. »Der heilige Antonius, der heilige Hieronymus, als begeisterter und begeisternder Apostel des Mönchs- und Nonnenstandes, der heilige Franziskus von Assisi und andere ähnliche Heilige sind daher allein die Originale, die klassischen Produkte des katholischen Geistes, die unverfälschten Interpreten seines Innersten, die echten Söhne der Kirche. Die Dichter und Künstler der katholischen Zeit sind — vom Mißverständnis — untergeschobene Kinder.« Es ist hier nicht möglich und auch gar nicht nötig, in eine kirchengeschichtliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Haltbarkeit solcher Urteile einzutreten. Es genügt, daran festzuhalten, daß aus einer kritischen Auseinandersetzung mit dem christlichen Erbe Feuerbachs Bejahung

der Leiblichkeit des Menschen erwuchs, daß er den inneren Grund der Reformation im Gegensatz zum katholischen Menschenbild sah. »Der Protestantismus hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf. Er führte unter Sang und Klang (!) den Menschen aus dem Kirchhof des Katholizismus wieder ins bürgerliche und menschliche Leben.« Mit Feuerbachs »Wesen des Christentums« von 1841 begann der Großkampf der Wandlung der Hegelschen Philosophie ins Materielle und Praktische. Stärker als bisher die Feuerbach-Forschung dies hat anerkennen wollen, stehen, was Feuerbach anlangt, christliche Impulse hinter dieser Wende, wohl nicht zuletzt vermittelt durch die auf das Konkrete der Geschichte und der Leiblichkeit abhebenden Elemente in Schellings Philosophie. In Feuerbachs Entwurf war die menschliche Peripherie des Hegelschen Weltgeistes zum Zentrum des Universums geworden. Nicht mehr das ferne Geistige regiert fortan, sondern das Wirkliche, Sinnliche, Reale, Endliche, Besondere, nicht darum der Mensch als unbekanntes Abstraktum, sondern als leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen. Ohne Schelling und die stimulierende Bedeutung der christlichen Überlieferung wäre diese Wende kaum möglich gewesen.

Marx ging über Feuerbach einen wesentlichen Schritt hinaus. In der ersten These über Feuerbach, mit der er seine aus dem Jahr 1845/46 stammende Arbeit »Die deutsche Ideologie« eröffnete, zeigt Marx, wo der Mangel der Feuerbachschen Konzeption zu suchen ist. Der Gegenstand bzw. die Wirklichkeit und Sinnlichkeit werde bei Feuerbach nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt. Man vermisse die »sinnlich-menschliche Tätigkeit«, die »Praxis«. Der Mensch ist natürlich materielle Wirklichkeit, aber zugleich ist er auch in der sinnlichen Tätigkeit, so daß menschliche Tätigkeit nur als gegenständliche Tätigkeit verstanden werden kann. Der Mensch ist kein abstraktes, außerhalb der Welt hockendes Wesen. Mensch und Gesellschaft bedingen sich gegenseitig. Dies ist die Entdeckung, die Marx über Feuerbach hinaus macht. Feuerbach war mit dem Problem »Leiblichkeit und Gesellschaft« (Bockmühl) noch nicht zurechtgekommen.

Woher kam die Entdeckung der Gesellschaft und Gemeinschaft Karl Marx und Friedrich Engels zu? Im Unterschied zu Feuerbach haben sie beide, von biographischen Bedingungen her gesehen, vielleicht eher die Erfahrung von Gemeinschaft machen können. In Feuerbachs Denken fehlen die Kategorien Reich – Gemeinde – Gemeinschaft – Kirche, ja, im Grunde fehlt die Kategorie »Geschichte«. Es bleibt bei Feuerbach nur der *Begriff* der Menschheit als Gattung, in dem seine Gegner eine Mystifikation erblickten. Anders ist dies bei Friedrich Engels. Früh wurde er wie viele seiner Generation unter dem Einfluß Feuerbachs zum Atheisten und – noch vor dem um zwei Jahre älteren Marx – zum Kommunisten durch Moses Hess, den Vorläufer des

Zionismus. Der Bruch mit der Religion war verbunden mit der Absage an die politische Reaktion und die philosophische Spätromantik. »Ein neuer Morgen ist angebrochen, ein weltgeschichtlicher Morgen«, heißt es am Schluß der im April 1842 anonym erschienenen Erstlingsschrift »Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuches gegen die freie Philosophie«. Der »lichte Tag des Selbstbewußtseins der Menschheit« sei aufgegangen: »Das Selbstbewußtsein der Menschlichkeit ist der neue Gral, an dessen Thron sich die Völker jederzeit versammeln . . . Das ist unser Beruf, daß wir dieses Grals Tempeleisen werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürten und unser Leben fröhlich einsetzen in dem letzten heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird.«

Das eschatologische Pathos dieser Zeilen verrät, in wie starkem Maße religiöse Motive auch noch im materialistischen Aufklärer Engels wirksam gewesen sind. So sehr er sich mit zunehmendem Alter von allen apokalyptischen Erwartungen entfernte, so sehr blieb er einem anderen Jugendgedanken treu, der sich ebenfalls in der Broschüre gegen Schelling findet: »daß die Vernunft schlechterdings nur als Geist und dieser nur in und mit der Natur existieren könne, nicht aber etwa abgesondert von ihr, Gott weiß wo, ein apartes Leben führt«. Engels war noch als Verneiner aller Religion zeitlebens zentralen Themen pietistischer Religiosität verpflichtet. Pietismus ist nicht nur das duckmäuserisch-gemütvolle Konventikelwesen »erweckter« Frömmler gewesen, die sich von allem »Weltlichen« separieren, wie Engels es hinstellen wollte. Pietismus bedeutet auch eine grandiose Erneuerung chiliastischen Denkens nach der Stagnation des reformatorischen Aufbruchs und dem Kahlschlag des Dreißigjährigen Krieges. Er entbindet bei Spener und bei Francke und vielen anderen die Erwartung eines durchaus leibhaft, gesellschaftlich und zum Teil sogar politisch verstandenen »Reiches«, in dem Friede und Freude lacht. Er kennt den kühnen Versuch, Gott und Natur, Weltgeschichte und Heilsgeschichte in eins zu denken in einer neuen spekulativen Mystik. Dieser aktionsbetonte Pietismus, der zuweilen die bestehenden Kirchentümer und Konfessionen nur als vorläufige, provisorische Institute betrachtete und eine »guldene Zeit« ohne Herrschaft, Privateigentum und Geld voraussagte — was ist er anderes, als eine christlich verstandene Vorwegnahme der Lehre Friedrich Engels' vom »Absterben des Staates« und dem »Sprung ins Reich der Freiheit«?

Die Nähe des Mitbegründers des »wissenschaftlichen Sozialismus« zu dieser pietistischen Tradition wird noch offenkundiger, wenn man sich daran erinnert, daß bereits Johann Valentin Andreae in seiner sozialen Utopie »Christianopolis« (1619) ein klassenloses Gemeinwesen ohne Privateigentum mit hochentwickelter experimenteller Naturwissenschaft entworfen und im 18. Jahrhundert Johann Albrecht Bengel auf eine »große Revolution«

hingewiesen hat, in der Rußland eine besondere Rolle zukommen werde. Aufgenommen wurden solche Visionen von Jung-Stilling und seinem Freundeskreis; sie wirkten in die europäische Erweckungsbewegung hinein.

Doch nicht nur die revolutionären Reichserwartungen des jungen, auch der viel geschmähte »Naturalismus« des alten Engels hat eine pietistische Präfiguration. Wie Engels gegen alle »idealistischen Schrullen« und die »widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib« polemisierte, so hatte schon mehr als ein Jahrhundert zuvor Friedrich Christoph Oetinger gegenüber einem »nährischen Idealismus« auf der Leiblichkeit des Geistes bestanden und ein spiritualistisches Verständnis vom Reich Gottes verworfen. Sein Realismus, aus dem Geiste der Alchemie und Mystik geboren, fand nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus im Denken des Pietistensohnes Engels eine späte Wiedergeburt, freilich entsprechend der Mentalität eines profanen Säkulum in nunmehr materialistischer Gestalt. Die mystisch-pietistische Vorstellung von dem Fall, der Entfremdung und Wiederauferstehung des Menschen, vom Rhythmus der Heilsgeschichte wurde Engels überdies durch Hegels Geschichtsphilosophie vermittelt, die ihm, wie er bekannte, »aus der Seele geschrieben« war.

Nachdem die ursprüngliche religiöse Fundierung einmal weggefallen war, lag es nahe, diese Vision von einem »Reich der Freiheit« und einer Resurrektion der Natur auf eine Weise zu begründen, die dem Geiste der Zeit eingängiger war. Als Begründung bot sich der Rekurs auf Ökonomie und technisch-wissenschaftlichen Fortschritt an, der durch den Aufstieg der Industrie seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Erlebnis geworden war.

Für Marx stellte sich diese Frage konkret bezogen auf die Verhaltensweisen der Ausgebeuteten in einer kapitalistischen Gesellschaft. Das »Kommunistische Manifest« und die vielen unmittelbar in den politischen Tageskampf eingreifenden Schriften (von der Darstellung der Pariser Kommune bis zu der kritischen Auseinandersetzung mit den sozialdemokratischen Parteiprogrammen) sind von solchen praktischen Entscheidungsproblemen bestimmt, aber sie stellen sich diesen Problemen immer unter dem Aspekt eines grundsätzlichen Verständnisses der bürgerlichen Gesellschaft, deren historisch-ökonomische Entwicklungsgesetze Marx im »Kapital« herausgearbeitet hat.

Auch das »Kapital« setzt den weiteren Horizont der Menschheitsgeschichte insgesamt voraus. Diesen Horizont, ohne den der allgemeingültige Modellcharakter des »Kapitals« nicht gesichert wäre, entwarf nun aber weitgehend Engels. Wo Marx über die konkreten Analysen der kapitalistischen Gesellschaft hinausgeht, vergewissert er sich bei dem aus einem wahrhaft polyhistorischen Wissen schöpfenden Engels. Ob es sich um die Analyse der

Urgesellschaft, die Entstehung von Familie, Privateigentum und Staat, ob um die Feststellung sprachgeschichtlicher Indizien für gesellschaftliche Frühformen und deren Wandlung handelt — immer weiß der unermüdliche Engels Rat aus detaillierter Quellenkenntnis. Die Bedeutung von Engels' außergewöhnlich breiten historischen Studien für den Prozeß der Theoriebildung bei Marx kann heute auf Grund des umfangreichen Briefwechsels der beiden Freunde genau bestimmt werden. Es zeigt sich, daß die Mitwirkung von Engels bei der Ausarbeitung der Grundgedanken von Marx eine entscheidende Hilfe war und den Übergang der ökonomischen Theorie in eine universale Geschichtsphilosophie mit ermöglichte. Der größere Teil dieser Arbeiten von Engels ist im Werk von Marx versteckt und oft nicht einmal ausdrücklich in dieses aufgenommen, sondern nur in seine Voraussetzungen eingegangen. Engels hat auch hier wahrhaft eine entsagungsvolle Freundesarbeit geleistet.

Wo sich ihm seine eigenen Arbeiten zu geschlossenen Abhandlungen gestalten — etwa über den Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates oder über den Anteil der Arbeit an der Menschwerdung der »Affen« — tritt der aufklärerische und emanzipatorische Zug seines Denkens, der ihn den französischen Enzyklopädisten um Diderot oder einem Helvetius oder Holbach so verwandt macht, deutlich hervor. Geschichte stellt sich ihm, ganz und gar hegelisch, als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit dar, wobei das Bewußtsein der Freiheit jeweils der Befreiung aus den realen Zwängen überlebter Produktionsverhältnisse und ihrer institutionellen Abbildungen entspricht und Freiheit überhaupt als Perspektive der klassenlosen Gesellschaft aufscheint. Engels' Schriften seit 1870, etwa sein »Anti-Dühring« (1878) und die Abhandlung über Feuerbach (1888), besonders seine erst posthum veröffentlichten Arbeiten über die »Dialektik der Natur« (1873—1882), zeigten, daß Engels sich die Auseinandersetzung mit dem Idealismus nicht so leicht gemacht hat wie mancher seiner Nachfolger. Ebenso wie Feuerbach wurzelte Engels im christlichen Erbe, das stärker, als er wahrhaben wollte, auch seinen Gegenentwurf bestimmt hat.

Wir sagten schon, daß Marx im »Kapital« einen weiten Horizont der Menschheitsgeschichte voraussetzt. Darin zeigt sich die Anknüpfung an »protestantische« Tradition. Marx stellte die Hegelsche Ausgangsposition wieder her. Wie mußte eine deutsche Revolution aussehen, welche die von der Hegelschen Dialektik aufgezeigten Ziele ansteuerte? Marx sagte: Eine deutsche Revolution kann nur eine menschheitliche, die menschheitliche Revolution nur eine Revolution der deutschen Philosophie und das heißt des deutschen *Protestantismus* sein. Marx gebraucht zwar das Wort »Protestantische Revolution« selbst nicht, wohl aber setzt er den Begriff voraus, wahrscheinlich darin von Heinrich Heine beeinflusst.

In den Aufsätzen »Zur Judenfrage« und »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, beide 1843 in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« veröffentlicht, unterscheidet Marx nachdrücklich die »nur-politische« Revolution von der »menschheitlichen« Revolution. England und Frankreich hatten es nur zur politischen Revolution gebracht, die Deutschen sollten die menschheitliche Revolution — und das eben ist die protestantische! — gewissermaßen nachliefern. Jene, die »nur-politische« Revolution ist nach Marx diejenige, die »die Pfeiler des alten Hauses stehen läßt«, sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Welt. Äußerlich geht jede Revolution auf eine Neuordnung der Dinge aus. Was Marx vor Augen hatte, war eine Bewußtseinswandlung, eine Menschheit neuen Typs, eine Neue Weltordnung. Engländer und Franzosen sind Pragmatiker, ihre Revolutionen waren Teilrevolutionen. Die menschheitliche Revolution, die vom Religiösen ausging, sie sei den Deutschen vorbehalten.

Diese deutsche Revolution ist — vorläufig jedenfalls — ausgeblieben. Statt ihrer erfolgte 1917 zwar die russische Revolution. Hat etwa sie die neue Weltordnung, von der Marx in den »Frühschriften« spricht, schon heraufgeführt? Ja und Nein. Ja wohl doch insofern, als hier mit einer Klasse, den Bauern, zugleich ein Weltvolk befreit wurde; nein, weil die Trennung in Staat und Gesellschaft, Politik und Religion immer noch fortbesteht, vor allem aber, weil die radikale Revolution nach Marx die Revolution radikaler Bedürfnisse zu sein hat und einen Menschentyp hervorbringen muß, der, mit vollkommeneren Sinnen ausgerüstet, sich die Welt auf eine neuartige Weise zueignet. Diese Leistung hatte Marx dem deutschen Proletariat im Zusammenwirken mit der deutschen protestantischen Philosophie zgedacht.

Es ist entscheidend wichtig zu sehen, daß das Marxsche Proletariat der »Frühschriften« zwei Komponenten aufweist: die Leidenden und die Denkenden. Der Aufsatz »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« gipfelt in der Erkenntnis: »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.« Welches ist die Philosophie, der Marx diese bedeutsame Rolle bei der Herbeiführung der Neuen Weltordnung zuschreibt? Zunächst ist es die Feuerbach-Hegelsche Lehre, in der für ihn die Philosophie des Deutschen Idealismus gipfelte. Sie hatte ihre Wurzeln am tiefsten in das Erdreich des deutschen Geistes hinabgetrieben und umfaßte nicht nur Kant, Schiller, Lessing und Leibniz, sondern hatte ihre Urwurzel im Protestantismus selbst.

So hat es Marx mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: Der deutsche Protestantismus hat die Menschheitsfrage richtig gestellt. Der deutsche Geist von Luther bis Hegel und Feuerbach ist eine Einheit; die Verwirklichung

dieser Philosophie, das Zusammenfallen von religiöser und politischer Befreiung, bringt erst die menschheitliche Revolution hervor. Konnten Protestantismus und Proletariat enger miteinander verschweißt werden, als es durch Karl Marx hier geschehen ist? Indem Marx den Protestantismus gleichrangig neben dem Proletariat in die revolutionäre Aufgabe berief, statuierte er die Einheit von »Kulturkampf« und Klassenkampf. Dies war die eine Grundthese von Marx. Die andere war — mit jener eng zusammenhängend — daß der »rohe« Kommunismus, d. h. die bloße Aufhebung des Privateigentums, noch nicht die neue Menschheitsstufe bedeute, daß dazu vielmehr ein neuer Menschentyp erforderlich sei, der die ganze Bildung der Vergangenheit in sich aufgenommen habe. Beide Grundeinsichten sind teilweise schon von Marx selber, teilweise von seinen Nachfolgern vernachlässigt worden.

II

Wenn man sich, wie eben nur am Rande geschehen, als Kirchenhistoriker mit der Entwicklung des jungen Pietisten Friedrich Engels zum Theoretiker der klassenlosen Gesellschaft beschäftigt — Karl Kupisch hat über sie unter dem Titel »Vom Pietismus zum Kommunismus« 1953/1965 Bericht erstattet — wenn man sich sodann auf die Wurzeln der Marxschen Theorie besinnt, dann brechen zwei Fragen auf, einmal die schon gestreifte nach dem immer erkennbar bleibenden Bezug zum christlichen Denken, sodann die ganz existentielle Frage: Warum mußte es *so* kommen? Warum mußten Engels, Marx und auch Feuerbach das Christentum verlassen, um auf ihre Weise »Protestanten« zu werden? Die erste Frage allseitig zu beantworten, kann hier nicht unsere Sache sein. Die zweite Frage angehen heißt, dem Stilgesetz christlichen Handelns in der Welt nachzudenken. Daß in der Geschichte der Kirche immer Menschen und Kreise vorhanden waren, die die Not des Menschen beheben wollten und die in der Sorge um den Menschen Erstaunliches geleistet haben, das ist unbestritten, wird auch gewiß nicht von nichtchristlicher Seite ernsthaft bestritten werden können. In Unter ist ein so überzeugendes Material bereitgestellt worden, daß an der Tatsache christlichen Engagements für den Menschen doch wohl nicht zu rütteln ist. Meistens sind Darstellungen des sozialetischen Engagements von Christen und Kirchen pragmatisch orientiert; das den Konzeptionen zugrundeliegende Menschen- und Gottesverständnis wird in den seltensten Fällen auch nur berührt. Sollte nicht der enge Zusammenhang von Theorie und Praxis im klassischen Marxismus die Frage provozieren, ob es nicht auch bestimmte typische Zusammenhänge zwischen Pstis-Theoria und Pstis-Praxis im christlichen Bereich gibt? Diese Themenstellung ist so umfassend, daß wir hier nur einige Modellfälle herausarbeiten können, die eine Folge-

suchungen über die Liebestätigkeit des Mittelalters, der Reformationszeit, des Pietismus, auch der Aufklärungszeit, vor allem des 19. Jahrhunderts, wenigstens schon jetzt nahelegen: Nicht auf dem Hauptgleis kirchengeschichtlicher Entwicklung, in der Linie des etablierten Kirchentums, ist das soziale Engagement erwachsen. Vielmehr ist gerade bei Spekulanten, Theosophen, Mystikern, kurz den Individualisten und Einzelgängern, oft mehr an wirkkräftigen Ideen aufzuspüren, die indirekt oder direkt eine sozialetische Zuspitzung gewinnen.

Mit Recht hat Walter J. Hollenweger jüngst in einer Studie »Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes« auf Oetingers originelles Diktum, das in Auseinandersetzung mit der rationalistischen Schrifterklärung geprägt wurde, hingewiesen und auf die Brüdergemeinde Korntal als eine Illustration des Gehalts dieses Wortes »Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes« aufmerksam gemacht. Oetinger, dieser als Einzelgänger stark bemißtraute Geistliche der württembergischen Kirche, hat mit diesem Wort eine Losung ausgegeben, die Christen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bei ihren Versuchen oftmals inspirierte, stellvertretend zu zeigen, was Gemeinde, leibliches Angenommenwerden, konkrete Hilfestellung, bis hin zur Einrichtung von Arbeitsanstalten, Gewerbevereinen, Güterkaufgesellschaften, Fabriken und wirtschaftlich-sozialen Einrichtungen, bedeuten kann. Das Oetinger bewegende Motiv steht schon hinter dem Programm eines vormarxistischen Sozialismus, wie es Franz von Baader als erster deutscher Sozialtheoretiker christlich-kirchlicher (katholischer) Prägung entwickelte. Baader zeigte in seiner Schrift über den »Proletair«, die er noch als Siebzjähriger verfaßte, daß »das Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht« deshalb eingetreten sei, weil nach Aufhebung früherer Hörigkeiten nichts an deren Stelle getreten ist als die *formale* Gleichheit vor dem Gesetz. In seiner Vereinzelung könne der Arbeiter nicht dem Lohndruck widerstehen. Abhilfe könne nur dann geschaffen werden, wenn der Staat die Arbeiter zu Assoziationen vereinige, diese in den Staat eingliedere und so ihnen Vertretung gegenüber den regierenden Instanzen gewähre.

Fruchtbar ist bei Baader vor allem der Ansatz zu einer Lehre von der Sozietät im Unterschied von der individualetischen Dominanz damaliger Ethik. Die Sozietät entsteht nicht erst *nach* den Einzelnen, sondern mit ihnen; die Einzelnen werden durch die Sozietät wie diese durch die Einzelnen. Hier ist vom Schöpfungsgedanken her die Bedingtheit des Einzelnen durch die Gemeinschaft tief ansetzend herausgearbeitet worden.

Die eifrigsten christlichen Sozialtheoretiker vor Johann Hinrich Wichern vertraten wie der Katholik Baader »Sonderlehren«, einige standen Emanuel

Swedenborg und Oetinger mit Sympathie gegenüber, so Johann Friedrich Oberlin und Gustav Werner, andere waren apokalyptisch gerichtete Reich-Gottes-Theologen wie die Väter Korntals oder der ältere Blumhardt. Swedenborg und Apokalyptik zugleich bestimmten etwa Gustav Werner. Der große Kinderfreund Johannes Falk wurzelte in einer Theologie der Innerlichkeit, wie sie ihm die Mystiker erschlossen hatten, der Wohltäter der Armen in Schlesien und Berlin, Baron Hans Ernst von Kottwitz erlebte seine Erweckung im Kontakt mit den Herrnhutern, zu denen sich auch Falks Mutter hielt. Mystik als Erkenntnis Christi, seiner Gnade und Liebe, befreit dennoch zum *Handeln*! So erfuhren Kottwitz und Falk es etwa mit bezwingender Macht, und Falk notiert in seinem Geheimen Tagebuch: »Wüßten doch diese neuen Gichtelianer, die sich in der seligen Beschauung ihrer Nasenspitzen als echte und wahrhaftige Gläubige, d. h. im seligen Nichtstun gefallen, was es in der Welt kostet, das praktische Christentum zu üben, nicht allein wie Paulus bereit zu sein, den Leib, sondern sogar die Seele für die Brüder hinzuwerfen – sie würden sich bald überzeugen (daß der Glaube ohne Liebe und Werke tot und daß die Liebe das erste ist, nicht aber, wie sie wollen, ohne allen Kampf, als wenn man ein zerbrochenes Bein durchs Gebet wieder gerade machen könnte und nicht noch Schienen, Binden und Spiritus nötig wären), daß diese Angst um das eigene Ich und die Seligmachung durch den wahren Glauben, damit es ja nicht verdammt wird, die alles für dieses Kleinod der eigenen Seelenrettung hintansetzt gegen die wahrhaftige Liebe, diesen eigentlichen Untergang mit Leib und Seele in einem ewigen Wir, ohne welchen, wie Paulus sagt, der Mensch nichts ist wie ein leeres Erz und klingende Schelle, doch nur im Grunde weiter nichts als ein himmlischer Egoismus ist.« In der Erkenntnis und Existenz eines Kottwitz und Falk erweist sich die Evidenz der neutestamentlichen Botschaft und ihre Kraft zur Konkretion. Kottwitz opferte sein Vermögen für großangelegte Projekte, ebenso handelte Graf v. der Recke in Düsseldorf/Rheinland. Als einer, der die enge Verbindung zwischen leiblichem und geistigem Elend herausgearbeitet hat, darf auch der Pädagoge Christian Heinrich Zeller, über den 1876 sein Schwiegersohn H. W. J. Thiersch ausführlich berichtete, nicht vergessen werden. Er war ein Pionier des christlichen Pestalozzianismus im 19. Jahrhundert. Seine im Zusammenhang mit der Christentumsgesellschaft betriebene Arbeit in Beuggen (seit 1820) sah das Wesen der Erziehung in der »Wiederherstellung zu dem Ebenbilde Gottes durch den Geist und das wiedergebärende Lebenswort seines Sohnes«. Er protestierte gegen die »idealistischen« Pädagogikbücher und erkannte den biblischen Leibgeistrealismus als Grundprinzip der Diakonie.

Das Entscheidende an solchem Engagement ist also stets die leibhafte Konkretion. Die leibhaft-soziale Dimension christlichen Handelns und Lebens

brach besonders exemplarisch auf in der Hausgemeinschaft Christoph Blumhardts in Möttlingen und Bad Boll. Aus dem Jahre 1853 stammt ein kaum beachteter Erfahrungsbericht. Er spricht für sich selbst. Der jüngere Blumhardt (1842—1919) setzte das Werk seines Vaters zunächst unverändert fort. Um die Wende der neunziger Jahre trat ein seine Anhänger überraschender Wandel in Blumhardts Wirken ein. Hatte sich seinem Vater und zunächst noch ihm selbst das Reich Gottes in der Welt bzw. der bevorstehende Sieg Christi dokumentiert in den Gebets-Heilungswundern, so ging diese Zeit jetzt dem Ende zu. Der Umschwung, so berichtete Erich Schaefer, ein Besucher Blumhardts, der ihm ein Dreivierteljahr fast täglich begegnete, war höchst eindrucklich. »Er war es so sehr, daß er und was ihm folgte eine der enthusiastischen Anhängerinnen Blumhardts zu der wunderlichen Äußerung veranlaßte: jedesmal, wenn man nach Boll kommt, hat das Reich Gottes eine neue Stufe seiner Entwicklung erreicht.« Richtig gesehen ist damit, daß des jüngeren Blumhardts Wirken mehrere Phasen umfaßt. Erst in der vorletzten — der immerhin noch viele Jahre der Stille im fürbittenden Gebet folgten — stieß Blumhardt bekanntlich zur Sozialdemokratie, um seiner sozialetischen Zuspitzung der Losung »Jesus siegt« auch eine politische Konkretion zu verleihen. Blumhardt d. J. setzte gerade in den neunziger Jahren, vor seinem politischen Zwischenspiel als württembergischer Landtagsabgeordneter, das Werk seines Vaters in der Hausgemeinde fort. Hier verwirklichte sich unter seiner bis ins Materielle reichenden Leitung »eine Art von christlichem Kommunismus« (Erich Schaefer), wie schon angesichts der Hauskirche des älteren Blumhardt Berichterstattern das Wort »sozial« in die Feder fließt. Das alles geschah völlig ohne jeden Zwang, ganz aus einer Theologie des Reiches Gottes heraus, die bei aller theologischen Differenzierung Vater und Sohn Blumhardt miteinander verbindet. Mit der Betonung des Reiches Gottes wehrten sie den Privatgott frommer Seelen ab und bekundeten, daß es dem Gott der Bibel immer um das Ganze geht. Beide Blumhardts betonten das Leibliche nicht um des Leiblichen-Irdischen willen so stark, sondern um zu zeigen, was Macht Gottes heißt. »Kein Bezirk, kein Bereich, keine Höhe, vor allem keine Tiefe des Lebens bleibt diesem Zugriff, dem Einbruch seines königlichen Wortes verschlossen« (E. Thurneysen). Von hier konnte Blumhardt d. J. den Wahrheiten zustimmen, die ihm aus der sozialistischen Bewegung entgegenkamen. Und hätten sich nicht noch viel mehr durch das Drängen der Arbeiterbewegung beunruhigen lassen sollen, um zu realen Lösungen im Sozialbereich zu kommen? Aber wir sind mit der Erwähnung des jüngeren Blumhardt der Entwicklung schon weit voraus geeilt.

Es ist merkwürdig, wie oft Gleichgesinnte zueinander fanden, z. B. der von mir andernorts geschilderte Koellner-Kreis in Mittel- und Unterfranken

sowie im Badischen zur Korntaler Gemeinde, wie dann aus solchem Suchen und Finden hundertfältige Anstöße für christliche Konkretionen in sozialer und missionarischer Aktivität hervorgingen. Hier ist nächst den weitreichenden Spuren des schlesischen Barons Kottwitz auch an das bis nach Amerika wirksame Beispiel Johann Friedrich Oberlins im Steintal/Vogesen zu erinnern, bei dem der Pfarrer nicht hinter dem »Erzieher, Arzt, Gelehrten, Menschenfreund, Gesellschafter und Landwirt« zurücktrat, der dies alles aber in einer Einheit war. »Er war ein ganzer Mann.« Der dies von Oberlin 1840 bezeugte, kann aber schon bedenklich mitteilen, daß es nach Oberlins Tode im Steintal kriselte. Das Dampf- und Fabrikwesen »verbreitete, während es den Mammon Einzelner häufte, sein Gift bis in die Hütten der Gebirgsthäler, löst die Familienbande, entfernt die Menschen vom Busen der Natur, macht patriarchalische Zustände immer mehr verschwinden.« Es war nach dem Laien Kottwitz und vor Friedrich Naumann, der aber Theoretiker blieb, wohl nur einem einzigen Theologen beschieden, angesichts der Maschinenwelt nicht zu resignieren, sondern stellvertretendes Engagement zu riskieren. Ich meine Gustav Werner (1809—1887). Werner wurzelte in der Welt des von Josef Edmund Jörg, dem streitbaren Katholiken und konservativen Publizisten zwischen Revolution und Reichsgründung, so genannten Raum der Prophetenschulen und des abträglich so charakterisierten »pietistischen Judaismus«. Auch Neobaptisten, Irvingianer und Sektierer rechnet Jörg zum Begriff der »Schwärmerkirche«. Aber er sieht richtig, wenn er urteilt: »sie alle verwerfen die Erbkirche, entweder die Erbkirche überhaupt oder doch die hergebrachte Erbkirche; nur aus ihrem spezifischen Verhalten im Punkte der Lehre von der Kirche sind sie alle und jeder einzelne zu verstehen.«

Es kommt uns hier nun nicht darauf an, in die mit diesen Gruppen und Freikirchen ausgelöste ekklesiologische Debatte einzugreifen. Wichtig ist uns nur das Motiv der Leiblichkeit im Kirchenverständnis, das paradoxerweise mit dem eschatologischen Motiv wie Ursache und Wirkung zusammenhängt. Der Katholik Jörg konstatiert denn auch die Tatsache, »daß gerade die genannten Richtungen einerseits die Täuschung der Erbkirche beharrlich festhalten, andererseits doch den Zustand ihres Kirchenwesens ganz ungenügend finden und ihn als etwas Provisorisches erachten . . . Daß die unsichtbare eigentliche Kirche, Gemeinde der Heiligen, doch noch zu einer entsprechenden Sichtbarkeit gelangen und die Zwecke der Kirche selbst in die Hand nehmen müsse: das ist ihre Meinung.« Man will in dieser Gruppenbildungen die Durchführung des Wortes Gottes im Leben, »nicht bloß das religiöse Leben, dessen einseitige Pflege vielmehr hauptsächlich der katholischen Kirche vorgeworfen wird, sondern ganz besonders auch das socialpolitische Leben«. Man könnte diese Tendenz, wenn es nicht schon mehr-

fach geschehen wäre, im Werke Korntals aufweisen, auch in der Sammlungsbewegung des Sohnes des Gründers dieser Gemeinde, Christoph Hoffmann, der das Heilige Land und die Stätte des alten jüdischen Tempels als den Ort der Verheißung ansah. Moderner als Korntal und das im Grunde mißlungene und schwärmerische palästinensische Tempel-Experiment Chr. Hoffmanns sowie andere Auswanderungsbewegungen waren sozialetische Ansätze, voran die Gustav Werners, die der Welt gerade nicht entfliehen, sondern sie konkret verändern wollten. Was war es schon für eine Lösung, wenn sich das »Leibkorps des Heilands« unter Schuhmacher Rapp 1803 nach Nordamerika absetzte, wenn sich dort die Schwaben in »Zoar« zum christlichen Kommunismus der neuen Weltperiode zusammenfanden, oder wenn 1817, kurz vor der Gründung Korntals, fünfundzwanzig Donauschiffe mit Millinariern nach Südrußland entschwanden? Gustav Werner wurzelte auch in dieser Welt. Er gehörte zu den wenigen Swedenborgianern in Württemberg, die auf den Durchbruch des neuen Jerusalem hofften und die eine quietistisch verstandene altprotestantische Rechtfertigungsbotschaft bekämpften.

An Swedenborg interessierten ihn nicht eigentlich dessen visionäre Gaben, sondern die Botschaft, daß Gott Liebe ist, daß sich Gottes- und Nächstenliebe spiegelbildlich zur untrennbaren Einheit ergänzen, daß der Weg zu Gott nur über die bedingungslose Nachfolge Christi führen kann. Das führte ihn zur Gründung von Fabriken, in denen Christen inmitten der technischen Arbeitswelt Deutschlands ein exemplarisches Beispiel geben sollten. Reste des Werkes Werners erhielten sich bis zur Stunde. Werners sozialpolitische Ideen führten über die traditionellen pietistischen Anschauungen hinaus. Er hoffte auf die johanneische Kirche der Liebe, seiner Zeitschrift gab er den Titel »Der Friedensbote«. In einem Abschnitt aus dem »Friedensboten« 1852 heißt es: »Ich muß eine Hauptursache der steigenden Massenarmut in den großen Erfindungen und Entdeckungen der Neuzeit finden, welche immer mehr die Handarbeit durch Maschinen ersetzen und die Gründung großartiger Geschäfte zur notwendigen Folge haben, weil diese allein noch gewinnbringend sind, aber die Arbeit aus der Masse des Volkes ziehen und auf einzelne Punkte konzentrieren; hierdurch werden kleinere Gewerbe immer mehr gedrückt und zuletzt vernichtet; und der Mittelstand, der bisherige Träger der Gesellschaft, sinkt zur Besitz- und Erwerbslosigkeit, zum Proletariat herab. Das Kapital, bisher zum Frommen der Gesellschaft auf viele Punkte verteilt, häuft sich an immer wenigeren Punkten an und erlangt ein Übergewicht über die Arbeit, das die Gesellschaft in der Länge nicht zu ertragen vermag; an den wenigen Punkten, wo es sich anhäuft, kann es allerdings Verdienst und Nahrung, oft in erhöhtem Grade schaffen, wie sich dies in Fabrik-Distrikten zeigt; aber dies sind Oasen in einer Wüste; die Nah-

rungsquellen strömen nimmer befruchtend über das ganze Volk hin, sondern beschränken sich auf immer kleinere Kreise — und die große Masse verschmachtet in Armut und Not . . . Der Bestand der Gesellschaft gründet sich bis jetzt auf das gegenseitige Bedürfnis; die Not und das ihr entstammende Recht hielt eigentlich die Menschen zusammen; die verschiedenen Bedürfnisse der Menschen mußten durch Handarbeit befriedigt werden, und so konnte jeder hinreichend Arbeit und Verdienst finden; durch die neueren Entdeckungen feiern aber immer mehr Hände und werden mehr Waren erzeugt, als das wirkliche Bedürfnis erheischt; — was ist nun mit den feiernen Händen anzufangen?« Werner antwortet: »Wir müssen ein neues Band für die Gesellschaft suchen, da das bisherige sie nimmer zusammenzuhalten vermag. Dieses Band ist kein anderes als die Liebe, wie sie uns Christus gelehrt hat; mit ihrer Herrschaft beginnt eine neue Welt, die an die Stelle der alten treten wird, welche nun unaufhaltsam ihrem Untergang entgegen-eilt. Sie wird wie die Frühlingssonne das erstorbene Winterfeld der Menschheit in einen blühenden Garten umwandeln. Die große Aufgabe ist nun, die Liebe in unserer Gesellschaft zur Anerkennung und Herrschaft zu bringen, ehe die Masse der Arbeitslosen so hoch angeschwollen ist, daß sie von derselben nimmer bewältigt werden kann, und sie wie eine zerstörende Flut alles Bestehende mit sich fortreißt, wo die Liebe dann erst nach vollendeter Verwüstung ihr schönes Reich aufzubauen kann.«

Welche modernen Gedanken über Arbeiterschutz und soziale Wohlfahrt er mit seinen ganz vom Religiösen her bestimmten Unternehmungen verband, ersehen wir aus einer Äußerung vom Jahre 1856: »Es muß der arbeitenden Klasse eine Stellung verschafft werden, die sie vor moralischem und ökonomischem Verfall bewahrt und auf eine höhere Stufe der Bildung und des Wohlstands hebt. Assoziationen, dies Panier der Neuzeit, welchem immer mehr gehuldigt wird, ist hier eines der unerläßlichsten Mittel, wodurch die Arbeiter mehr oder minder zu Teilhabern eines Geschäftes erhoben werden. Um aber aus einer solchen Genossenschaft Geiz, Mißtrauen, Trägheit, Genußsucht und Untreue, diese ewigen Feinde aller gemeinschaftlichen Unternehmungen zu entfernen, erschien mir kein anderes Auskunftsmittel, als in einer gewerblichen Gemeinschaft den Grundsatz der Nächstenliebe ebenfalls zur Herrschaft zu bringen, aus welcher jene höhere Gerechtigkeit entstammt, die uns lehrt, den Nächsten als uns gleichberechtigt anzuerkennen, unsere Ansprüche auf das rechte Maß zurückbringen, einem jeden seine Gebühr zu geben und unsere Kräfte aufs höchste zu spannen, weil dadurch die Mittel sich erhöhen, dem Ganzen wie dem Einzelnen zu dienen; durch konsequente Durchführung dieses Grundsatzes wird es möglich, den Arbeiter von übermäßiger Arbeit freizuhalten, für seine geistige und sittliche Bildung, wie für Verbesserung seiner ökonomischen Lage Sorge zu

tragen.« In Freudenstadt schlossen sich die dortigen Brüder Werners nicht nur zu einer Lebens-, sondern sogar zu einer Besitz- und Erwerbsgemeinschaft zusammen, in der die Betriebe einheitlich verwaltet wurden. Es handelte sich um Nagel- und Messerschmiede, einen Metzger und einen Schuhmacher. Aus der gemeinsamen Kasse wurden zunächst einmal die Geschäftskosten bestritten. Vom Rest kamen 10 %, nach Abzug der Unkosten für den gemeinsamen Haushalt nochmals 10 % in die Zehntkasse; diese Beträge dienten der Finanzierung der gegründeten Anstalt, in der Kinder und Jugendliche versorgt wurden, die nach heutigen Begriffen ein Lehrlingsheim bildete. Wenn man so will, handelte es sich um eine christlich-kommunistische Erwerbsgesellschaft. Der natürliche Gegensatz der Interessen des Gesamtunternehmens einerseits, der einzelnen Geschäftsleute und Familien andererseits mußte zu Spannungen und Auseinandersetzungen führen. So war dem Unternehmen in seiner ursprünglichen Form nur eine kurze Dauer beschieden. Die Leistungen aller an Gründung und Ausbau dieser Anstalten mittelbar und unmittelbar Beteiligten kann überhaupt nicht überschätzt werden. Sie war nur möglich durch den Verzicht auf jedes persönliche Eigenleben und durch größte finanzielle Opfer. Vielseitige Interessen hatte Werner nicht. Auch sein Wissen war nicht überdurchschnittlich. Über die Bildungsstufe des geprüften Theologen wuchs er nur wenig hinaus, seine Kenntnisse von der Natur waren großenteils ein von dem geistig vielseitigeren Vater überkommenes Gut. Den Wissensdurst des Tages befriedigte die Augsburger Allgemeine Zeitung, die etwa der späteren Frankfurter Zeitung entsprach. Er erkannte zwar den durch die Entwicklung der Technik sich anbahnenden Strukturwandel der Gesellschaft und Wirtschaft. Daß die neue Epoche jedoch auch neuer weltlicher Ordnung bedurfte, die nicht von der Basis einer kleinen christlichen Gemeinschaft aus geschaffen werden konnte, blieb ihm weitgehend verschlossen. Werke der Sozialpolitiker oder Nationalökonomien haben ihn kaum ernstlich beschäftigt. Dies lag nicht nur daran, daß er keine Zeit hatte. Seine Losung war das Gebot der Liebe im Sinne des Johannesevangeliums. Nur ein Leben für dieses Gebot konnte nach seiner Meinung eine neue Entwicklungsstufe der Kirche einleiten. Darin vom spiritualistischen Geschichtsdenken, aber auch von Schelling — vermittelt über die Autoren Ullmann und Merz — beeinflusst, glaubte er an das Kommen des johanneischen Zeitalters, in dem die Konfessionen sich versöhnen würden und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Reiche Gottes anschaulich werden würde.

III

Von den christlichen Gemeinschaften, die ihren Ursprung in Württemberg haben, ist jedenfalls die merkwürdigste und vielleicht die in ihren wenig beobachteten Auswirkungen sogar bedeutendste die schon erwähnte Schwäbische Tempelgesellschaft. Ihr Begründer war der Sohn des Korntalgründers Hoffmann, Christoph Hoffmann. Unter Berufung auf Bengel wollte er in Jerusalem den Tempel errichten. Er meinte, daß die verdorbenen religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zustände in Deutschland nur durch eine Erneuerung der ganzen Welt behoben werden könnten. Diese Erneuerung müsse von dem neuen Bund der Kinder Gottes, von einer Sammlung des Volkes Gottes im kleinen Kreis ausgehen. Von Palästina aus wollte er den Nationen der Erde »ein Muster des Nationallebens«, »ein Beispiel des Volkswohls« geben und den allgemeinen Weltfrieden bewirken. In Palästina bekamen die hochfliegenden Pläne rasch die zu erwartenden Dämpfer. Von der alten Zielsetzung, die ganze Welt zu erneuern, blieben nur einige, allerdings vorbildliche christlich-soziale Siedlungen übrig. Uns interessiert hier nicht Hoffmanns Begründung des »Deutschen Tempels« seit dem Jahre 1860/61 und die durch Hoffmann ausgelöste, freilich zahlenmäßig sehr schwache Auswanderungsbewegung nach Palästina, sondern die von Alfred Quellmalz erstmals dargestellte Beziehung zu Henry Dunant, dem Begründer des Roten Kreuzes. Dunant traf sich mit Hoffmann in der hohen Einschätzung Palästinas als dem gemeinsamen »Vaterland aller Völker«, dem »geistigen Vaterland der Christen«. Hoffmann unterstützte einen Palästina-Aufruf Dunants und fügte bei, daß es sich von selbst verstehe, »daß der Tempel die Kolonisation Palästinas im Geiste der Weissagung und als Mittel zur Ausführung der großen und ewigen Ziele derselben zu betrachten fortfährt und in diesem Sinne betreiben wird, sobald Gott die Wege dazu öffnet« (1868). Eine Untersuchung der Gedankenwelt Hoffmanns und ihrer Wurzeln sowie Ausstrahlungen kann überzeugend zeigen, wie tief soziales Engagement und diakonische Ideen gerade in stark ergriffenen und praktizierten »Sonderideen« begründet sein können. Der greise Hoffmann hält z. B. einerseits unentwegt daran fest, daß die Sammlung des Werkes Gottes »in diesen Tagen« in Jerusalem notwendig sei, andererseits versteht er das Reich Gottes doch als geistiges Reich, in dem die Menschen die von Gott bei ihrer Erschaffung gemeinte Absicht verwirklichen sollen, wahre Söhne Gottes zu sein.

Der Antrieb zu solchen Programmen tiefsinniger oder auch nur seltsam anmutender Einzelgänger liegt letztlich in der bohrenden Auseinandersetzung mit dem Wirklichkeitsverständnis, das in seiner realistischen Konkretion für *alle* Christen gelten sollte. Der Impuls Hoffmanns erweist sich als so stark, daß er dem Werke Dunants noch Jahrzehnte nach dem Knüpfen der

ersten Verbindungen, auch in greifbarer materieller Form, zugute kam. Es sollte einmal geprüft werden, ob bei der Konzeption der »Aktion Sühnezeichen« noch eine Fernwirkung Hoffmanns vorliegt. Auch Philipp Matthäus Hahn konzipierte das Königreich Gottes in Christo stufenweise. Die Geschöpfe sollen Ebenbilder Gottes werden; sie stehen auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit. Bei mancherlei Sprüngen und Verlegenheiten im Hahn'schen System wird doch mit Oetinger daran festgehalten, daß Gott sich in die *leibliche* Sichtbarkeit hineinoffenbart. Leiblichkeit und Stellvertretung zielen aber immer auf Gemeinschaft. Deshalb sind die Anwälte der Leiblichkeit des Menschen auch in der Regel Männer, die die Gemeinschaft als Lebensgemeinschaft verstehen, in der jeder einzelne sich als Person gewürdigt sieht. Die Kirche der Reformation war in erster Linie eine Kirche des Wortes. Luther wollte die Kirche der Gemeinschaft, hatte aber, wie er einmal klagte, nicht die Leute dazu. Es ist das Verdienst des Pietismus, daß wir heute, nicht zuletzt dank der vielen Experimente des 19. Jahrhunderts, wissen, daß Kirche konkrete, lokale, brüderliche Gemeinschaft sein muß. Darum erstehen heute soziale Gemeinschaften als Zellen brüderlichen Lebens, darum kommt es zur Entdeckung der Hauskirche und der Gruppe, oder zur Wiederentdeckung der religiösen Ansätze im Sozialismus wie zur Neubeachtung des religiösen Sozialismus. Freuen wir uns besonders über die Zentren und Zellen gemeinschaftlichen Lebens, weil in ihnen Leiblichkeit und Stellvertretung ernst genommen werden und so Beiträge zur Lösung nicht nur der sozialen Frage im engeren, sondern im weiteren Sinne geleistet werden. Nachfolge Jesu muß heute wohl an erster Stelle der Voraussetzungen für die Erweisung von Kirche für die Welt genannt werden. Alle die von uns geschilderten Modellfälle könnten eine Hilfestellung für das Ergreifen einer uns neu gestellten Aufgabe sein. Sie können natürlich nicht kopiert werden. In dem Bemühen, diese Aufgabe heute neu zu durchdenken, hat man das Wort »Mitmenschlichkeit« strapaziert. Wenn es nicht durch einseitige Auslegungen belastet wäre, würde es ausgezeichnet markieren, worum es dem Evangelium in der Welt der Leiblichkeit und Gesellschaft geht, worin der Auftrag der Stellvertretung besteht, worin der Inhalt der Stellvertretung in der Tat liegt. Evangelium ist Mitmenschlichkeit! Die ganze Breite der Aufgaben zu entdecken, dazu bedarf es der Einsicht und der schöpferischen Phantasie, ohne Scheuklappen Gottes Schöpfung wahrzunehmen und ihr als *cooperatores Dei*, wie Luther sagt, zu dienen.

Man hat der Reformation vorgeworfen, durch ihre Zwei-Reiche-Lehre ein reaktionär-konservatives Verhalten im Raum der Gesellschaft herbeigeführt zu haben. Wenn überhaupt die Dynamik des Gottesreiches in dieser reformatorischen Tradition weitergewirkt habe, dann nur beschränkt auf das innere Leben des Glaubens. Wir lassen diese Auffassung auf sich

beruhen, denn es hielt sich in der Geschichte reformatorischer Christenheit immer auch ein zweiter Ansatz durch, der sich aus der Fixierung auf den biblischen Inhalt des Glaubens ergibt. Von ihm wird uns nicht nur das Gerechtfertigt- und Erlöstsein des Menschen in Christus bezeugt, sondern auch sein Geschöpfsein und die Berufung zur Teilnahme am endgültigen Reich Gottes. Leider haben wir uns oft damit begnügt, die Schöpfung als einmaligen Akt zu Beginn der Welt und die Vollendung als einmaligen Akt am Ende zu begreifen, wobei das Erlösungsgeschehen, als in der Mitte stehend, automatisch individualisiert und privatisiert wird.

Richtig wäre es, Gottes Initiative als eine einzige zu begreifen. In diesem Augenblick kommt die Ganzheitsdimension des Heils in Sicht. Heil, Heiligung, Heilung, Hilfe, Helfen: alle diese Kategorien christlichen Ethos sind dann organisch mit Gottes Initiative verbunden. Der biblische Heilsbegriff wird dann zur Provokation.

Es bleibt deshalb unbefriedigend, mit Kierkegaard, Overbeck und manchem anderen Individualisten bei dem Aufweis der Befremdlichkeit des christlichen Glaubens zu verharren und zu konstatieren, daß ein Zusammenhang zwischen Christusverständnis und emanzipierter Gesellschaft unmöglich sei oder sein Aufweis schwerfallen dürfte. Den Ansatz einer sozialen Ethik definiert man heutzutage sehr unterschiedlich. Es soll um die »Erarbeitung sozialer Entscheidung« auf dem Boden des christlichen Liebesgebots (A. Rich) oder um die Aktivierung der biblisch-eschatologischen Impulse in den sozialen Bedingungen der Moderne, oder um die Mitwirkung der Christen an Gottes noch andauernder Schöpfung (E. Wolf) gehen. Alle diese Definitionen und andere mehr haben ihr gutes Recht, wenn nur die Säkularität unserer Gesellschaft als positive Chance des Glaubens angenommen wird.