

de Gruyter Lehrbuch

Martin Honecker

Grundriß
der Sozialethik



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1995

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Honecker, Martin:

Grundriss der Sozialethik / Martin Honecker. – Berlin ; New York :
de Gruyter, 1995

(De-Gruyter-Lehrbuch)

ISBN 3-11-014474-3 brosch.

ISBN 3-11-014889-7 Gb.

© Copyright 1995 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

I.

Der „Grundriß der Sozialethik“ ergänzt und setzt die „Einführung in die Theologische Ethik“, 1990, fort. Manche in der „Einführung“ vermißten Themen finden sich deshalb erst im „Grundriß“. Aber nicht alle Themen konnten und sollten erörtert werden. Nicht nur Themen und Fragestellungen wie Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Liebe, Grenz-moral, oder die Infragestellung jeder Ethik durch den Nihilismus fehlen. Darüber hinaus wird mancher weitere Stichworte und viele Hinweise und Belege vermissen, die ihm wichtig und unverzichtbar erscheinen. Aber jede Darstellung nötigt zur Auswahl. Im Rückblick auf die „Einführung“ ist im Vorwort zum „Grundriß“ nochmals festzuhalten, daß nach meiner Einschätzung die Alternative von Prinzipienethik oder Situationsethik in die Irre führt und daher jede extreme, exklusive Prinzipienethik wie jede extreme, exklusive Situationsethik der heute gestellten ethischen Aufgabe nicht gerecht wird; der Ethik aufgegeben ist vielmehr eine Vermittlung von Prinzipien mit der jeweiligen Situation. Diese Vermittlung sollte allerdings bewertet und beurteilt werden können. Zu einer Beurteilung und Bewertung benötigt man Kriterien, Maßstäbe. In diesem Sinne kommt in der Tat dem Kapitel „Normen und Werte“ in der „Einführung“ besonderes Gewicht zu. Theologisch gedeutet wird die Orientierung an „Normen und Werten“ mithilfe der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Allein durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kann nämlich eine Moralisierung (und Politisierung) des Evangeliums gewehrt und der „Diktatur der Ethik“ in Theologie und Kirche widersprochen werden. Der „Grundriß der Sozialethik“ ist in der Durchführung als Güterlehre konzipiert. Damit ergänzt und erweitert er die Orientierung an „Normen und Werten“. Sachlich wird damit Schleiermachers Einteilung der Ethik in Tugendlehre, Pflichtenlehre und Güterlehre aufgenommen, wie die Einleitung zum Grundriß erläutert. In der Tugendlehre geht es um die Fähigkeiten, die Tauglichkeit des sittlichen Subjekts. Die Konstitution des sittlichen Subjektes erfordert eine Befähigung zum sittlichen Handeln. Zu dieser Konstitution gehört deshalb auch

die Freiheit und Autonomie des vor ethische Verantwortung gestellten Menschen. Ohne Freiheit gibt es keine Verantwortung. Die Möglichkeit, verantwortlich handeln zu können, setzt freilich als solche noch nicht Maßstäbe des Handelns und der Beurteilung von Handlungen. Traditionell nennt man solche Maßstäbe Pflichten. Da freilich der Pflichtbegriff im Sinne einer absoluten Inpflichtnahme wie auch als Beschreibung von Aufgaben, Obliegenheiten, prima-facie-Pflichten verstanden werden kann, ziehe ich die Terminologie „Normen und Werte“ vor. Das Wort Norm ist von norma, Richtmaß abzuleiten und benennt Kriterien, Maßstäbe. Den Begriff Norm kann man dreifach verstehen: deskriptiv, im Sinne der Normalität, des „Durchschnitts“; konventionell, im Sinne der Darstellung des Üblichen; und präskriptiv als Aufforderung, Regeln anzuerkennen und einzuhalten. Mit der Formulierung „Normen und Werte“ soll das bewertende Moment im Wort „Normen“ betont werden: Sittliche Normen sind Mittel der Verständigung über ethische Ansprüche. Als Mittel der Verständigung sind Normen geschichtlich wandelbar. Die strittige und vielfältig diskutierte und kontrovers beantwortete Frage einer Normenbegründung sei an dieser Stelle nur erwähnt. Tugenden und Normen sind im Blick auf das menschliche Handeln insofern nicht scharf voneinander abzugrenzen, als inneres Handeln und äußere Handlungen unter demselben Begriff „Handeln“ gefaßt werden können. Handeln setzt sich Zwecke. Im Blick auf die zu erreichenden Zwecke oder Ziele sind vielfach Wertvorzugsregeln oder Güterabwägungen erforderlich. Diese Abwägung nennt man seit Aristoteles prohairesis, Vorzugswahl: Der Mensch handelt, indem er sich etwas (einen Zweck, Skopos, eine Absicht) auf etwas hin (eine Endbestimmung, ein Ziel, Telos) vornimmt. Mit der Benennung eines Zweckes, eines Wozu und Woraufhin des Handelns ist damit das Thema Güterethik angesprochen. Tugend und „Normen und Werte“ waren bereits Gegenstand der Erörterung der „Einführung“. Der 2. Band konzipiert die Sozialethik inhaltlich als Güterlehre. Der Begriff Gut beschreibt zunächst einmal vorsittliche Güter. Die sprachliche Formulierung „Hab und Gut“ verweist auf etwas Faßbares, einen Besitz, ein Gut, das man besitzen kann. Man spricht beispielsweise von Kulturgut, von Rechtsgut, verblaßt auch von Saat, „gut“ oder Diebes, „gut“. In diesem Sinne ist von „Gütern“ zunächst als etwas Gegebenem die Rede. Zugleich wird freilich ein Gut wie Leben, Gesundheit, Friede, Rechtsschutz usw. als „gut“ bezeichnet. Die Anerkennung, Achtung und Wahrung von ethisch wertvollen Gütern ist Voraussetzung eines guten, gelungenen Lebens. Solche Güter beruhen auf geschichtlicher Überlieferung; sie sind Ergebnis und Ertrag geschichtlicher Erfahrung. Die Güterlehre vergegenwärtigt daher weithin geschichtliche Erfahrungen. Dabei geht sie beschreibend

vor und vergegenwärtigt Einsichten aufgrund von Erfahrung. Die Wahrnehmung von Gütern, deren Bewahrung uns anvertraut ist, bedarf eines „kollektiven Gedächtnisses“, das sich zu erinnern vermag, um aus Erfahrung Einsicht und Orientierung zu gewinnen. Die nachfolgende Darstellung ist auch deshalb so umfangreich geworden, weil sie die historische Dimension zu berücksichtigen versucht. Der Überblick bleibt gleichwohl nur ein Grundriß. Grundriß nennt man die zeichnerische Darstellung eines Gebäudes oder eines Lageplanes von Städten. Ein Grundriß kann aus einem Entwurf, einer bloßen Skizze, einem Plan bestehen, in dem nur die wichtigsten Linien ausgeführt sind. Lediglich das Gerüst stellt dann ein Grundriß bereit; die Details können und müssen deshalb immer noch näher ausgeführt werden. Bei Lehrbüchern versteht man unter Grundriß einen Leitfaden oder einen bloßen Abriß. Die Bezeichnung „Grundriß“ soll also zum Ausdruck bringen, daß in der Auswahl der Themen, der Schwerpunkte und der Zitate dieses Lehrbuch selektiv verfährt und verfahren muß und ergänzungsbedürftig ist. Dies gilt noch verstärkt für die Literaturangaben. Die beiden Bände „Einführung in die Theologische Ethik“, 1990, und „Grundriß der Sozialethik“ gehören sachlich zusammen, auch wenn sie je für sich zu verstehen sind. So bedeutsam ein sorgfältiges Bedenken des Verfahrens ethischer Urteilsfindung ist, so wenig reicht es zu, lediglich Verfahrensschritte zu reflektieren. Es bedarf vielmehr der Kenntnis und Vergewisserung der Inhalte der christlichen Überlieferung und des in ihr festgehaltenen Orientierungswissens.

II.

Die Einteilung der Ethik in Tugendlehre, Pflichtenlehre (oder Wertlehre) und Güterlehre kann man ebenso unter dem Leitbegriff „Verantwortung“ zusammenfassen. Soll das Reden von Verantwortung allerdings nicht in einen bloßen Appell an Verantwortlichkeit sich verlieren, so muß verdeutlicht werden, wie vielschichtig das Phänomen und der Begriff der Verantwortung sind. Verantwortung ist einmal sowohl ein allgemeinmenschliches Phänomen wie eine spezifische christliche Vorstellung, denkt man an die Rechenschaft, die Verantwortung, die jeder Mensch am Jüngsten Gericht Gott schuldet. Paulus spricht von Offenbarwerden vor dem Richterstuhl Christi (2. Kor. 5,10). Doch gerade wenn der christliche Glaube Verantwortung eschatologisch deutet, so bleibt Verantwortung gleichwohl eine jedem Menschen zugemutete und zuzumutende Verpflichtung. Verantwortung ist sodann ein mehrstelliger Relationsbegriff: Man, ein identifizierbares Subjekt ist gegenüber jemandem, für etwas, vor einer Instanz, in Bezug auf Stan-

dards und akzeptierte Normen und Werten verantwortlich. Das Subjekt von Verantwortung kann ein Individuum oder ein Kollektiv, z. B. eine Gruppe, ein Unternehmen, eine Regierung, ein Parlament, eine Kirchenorganisation, ein Verband u. ä. sein. Verantwortung kann individuell festgestellt, aber auch kollektiv zugerechnet werden. Verantwortungsträger sind ferner haftbar zu machen. Es kann sich dabei um Kausalhandlungsverantwortung wie um institutionelle Handlungsverantwortung handeln. Die Verantwortung für jemanden ist in der Regel Rollen- und Aufgabenverantwortung. Eltern tragen Verantwortung für ihre Kinder, Lehrer für ihre Schüler, Ärzte für ihre Patienten usw. In dieser Rollen- und Aufgabenzuweisung haben Stellvertretung und Repräsentanz ihren Ort. Verantwortung *für* etwas wird durch Aufgaben, Verpflichtungen, Ansprüche an den Verantwortungsträger konstituiert. Die Verantwortung *vor* einer Instanz kann sowohl als rechtliche, externe Beanspruchung wie als interne, moralische Rechenschaft vor dem eigenen Gewissen beschrieben werden. In dieser Hinsicht ist zwischen externer und interner Verantwortung zu unterscheiden. Und schließlich bedarf es der Standards und als gültig akzeptierter Normen, um Verantwortung universal-moralisch für jeden einsichtig und verbindlich zu machen. Sozialethik als Güterlehre soll deshalb dazu beitragen, das Feld zu beschreiben, in dem sich Verantwortung zu bewähren hat. Man kann sogar von einer Orientierung der Verantwortung an den Gütern des Lebens, ja sogar von einer „Wertverantwortung“ sprechen. Es geht folglich in der Sozialethik darum, eine bloß formale, abstrakte Berufung auf Verantwortlichkeit zu überwinden, indem Verantwortung materialiter benannt wird. Dabei werden Verantwortungskonflikte nicht ausbleiben und Prioritätenregelungen unvermeidlich. Auch ist je nach Verantwortungstypen zu differenzieren. Die Regelung institutioneller und korporativer Verantwortungen und Zuständigkeiten ist eine Folge der Beachtung der unterschiedlichen Dimensionen und Relationen des Verantwortungsbegriffs. Strukturelle, historische, soziale und kulturelle Implikationen der Sozialethik werden so deutlich.

An dieser Stelle wird nun auch begrifflich, warum die in der Nachkriegszeit ausformulierte deutsche evangelische Ethik in ihrem Ansatz nach meiner Einschätzung unzureichend ist. Sie hat sich weithin in der unergiebigsten und irreführenden Alternative von Ordnungstheologie oder christologischer Begründung der Ethik verfangen. Dietz Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*, 1992, hat den deutschen Sonderweg sehr kritisch und eingehend dargestellt und kommentiert. In der Tat verkürzt eine schematische Gegenüberstellung von Ordnungen, zumal wenn diese als zeitloses Seinsgefüge verstanden werden, und christologischer Begründung die ethische Fragestellung in fragwürdiger und unzulässiger Weise. Die Leerformel „christo-

logische Begründung“ läßt außerdem häufig nicht erkennen, worauf sie sich überhaupt bezieht, ob auf die „Begründung“ der Existenz, der Lebensentscheidung des Christen (also die Tugendlehre) oder auf konkrete Handlungsanweisungen und -regeln, also die Normen (Pflichtenethik) oder gar auf eine christologische „Staatsbegründung“, christologische Begründung der Umwelt- oder Wirtschaftsethik o. ä., d. h. auf die Güterlehre. Ferner bleibt häufig unklar, ob „Begründung“ im Sinne von Argumentation oder von Legitimation gemeint ist. So wurde – ungewollt und ironischerweise – gerade die christologische Begründung zum Einfallstor ideologischer Zeitdeutung. Und schließlich gibt die bloße Kurzformel „christologisch“ nicht an, um welche Art von „Christologie“ (oder in manchen Fällen Christustheorie) es sich handelt. Während eine ontologisch verstandene Ordnungstheologie der Vielfalt des Lebens nicht gerecht wird, hebt eine „christologische Begründung“ häufig umgekehrt die realen Aporien und Probleme in eine Überwelt des Heils auf. Karl Wilhelm Dahm hat die Situation evangelischer Sozialethik am Ende des 2. Jahrtausends einprägsam mit einer Ortsbestimmung „Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag“ umrissen. Die Ethik der „Königsherrschaft Christi“ hat zwar die Götzenkritik mit Nachdruck betrieben, zum Teil im Bündnis mit marxistischer und neomarxistischer Gesellschaftskritik. Normen, Wertmaßstäbe, Güter kamen aber oft nur als „falsche“ Götter, als Götzen in Blick. Ordnungstheologie ist hingegen in der Gefahr, das faktisch Bestehende zu sanktionieren und zu verklären; christologische Infragestellung der Lebenswirklichkeit gewinnt die Stärke ihres „kräftigen Anspruchs“ hingegen oft nur durch die Negation des Überlieferten. Die Tradition der Güterlehre hält dagegen dazu an, die Vielfalt und Vielgestaltigkeit von Lebenserfahrungen und Wirklichkeitsdeutungen sorgsam wahrzunehmen und dadurch die Möglichkeit von Alternativen zu entdecken.

III.

Der „Grundriß der Sozialethik“ will, wie die „Einführung in die Theologische Ethik“, Lehrbuchwissen vermitteln. Kritische Anfragen, wie und wo denn in dem Überblick über historische Positionen und unterschiedliche Konzeptionen überhaupt der eigene Standpunkt des Verfassers zu finden sei, ist einfach zu beantworten. Im „Vorwort“ der „Einführung“ (S. V–XIII) habe ich kurz Auskunft über meine Intention gegeben. Eine kerygmatische Einschärfung ethischer Grundsätze und jeder Form von autoritärer Moralvermittlung sehe ich kritisch. Mit Nachdruck wurde außerdem darauf hingewiesen, daß die Nachfrage nach Ethik nicht dazu führen

darf, mit der Autorität der Moral und der (scheinbaren) Kompetenz des Ethikers Entscheidungen dezisionistisch festzulegen und Begründungen zu liefern: „Keine Ethik verfügt ... über einen Vorrat an abrufbaren Einsichten für alle Lebenslagen. Sie teilt vielmehr die Ratlosigkeit und Verlegenheit der von neuen Herausforderungen, neuen Situationen und neuen Aufgabenstellungen Betroffenen. Sie kann allenfalls versuchen, zu klären, wie man mit derartigen Verlegenheiten und Ratlosigkeiten verständig und vernünftig umgehen kann.“ (Einführung, S. X). Mit dieser Aussage ist Position bezogen: Den Beitrag theologischer Ethik sehe ich nicht in der Verkündigung letzter Heilswahrheiten, sondern in einer Anleitung zur eigenständigen Urteilsbildung. Dialog und Beratung prägen daher den Stil ethischer Argumentation. Dieser Ansatz steht ebenso hinter der Konzeption des „Grundriß der Sozialethik“. Außer in den Bemerkungen des Vorworts ist die Konzeption in der Gliederung sichtbar.

Mit diesem Hinweis ist auch der Einwand angesprochen, die „Einführung“ analysiere nicht Begriffe wie Vorurteil, Interesse oder Ideologie. Der Einwand ist zutreffend – sofern man das Vorwort nicht beachtet. Interesse und Vorurteile und ideologische Verblendung enthalten freilich keine speziellen ethischen Problemstellungen, sondern verweisen auf allgemeine erkenntnistheoretische Überlegungen. Interesse ist ein vielschichtiger und vieldeutiger Begriff, zumal es auch berechnete Interessen (z. B. der Selbsterhaltung, der Erkenntnis, der Gesundheit) gibt. Vorurteil ist genauso ein zweideutiger Begriff: Er kann das unbegründete Urteil und die ungerechte Vorverurteilung bezeichnen, aber auch im Sinne eines Vorverständnisses auf eine notwendige Bedingung von Engagement, Interesse und Erkenntnis verweisen. Noch vieldeutiger ist das Wort Ideologie, das abwertend falsches Bewußtsein, Irrtum, Illusion oder sogar Realitätsblindheit meinen kann, aber ebenso neutral die Interessengebundenheit und Standortabhängigkeit allen Denkens und Urteilens anspricht. Eine Interessenbezogenheit ethischer Forderungen und Ansprüche ist häufig evident, zumal wenn Betroffene selbst Forderungen vertreten und begründen. Die Thematik der Ideologie läßt sich aber im Rahmen der Ethik allein nicht zureichend erörtern. Sie nötigt zur fundamentaltheologischen Reflexion und führt vor die Aporie, ob es denn überhaupt wahrheitsfähige Interessen geben kann oder ob Wahrheit nur dort sich erschließt, wo keinerlei Interessen im Spiel sind.

Mit der Unterscheidung von Ethik und Heilswahrheit, von Verantwortung für begrenzte und benennbare Aufgaben und Glaube an Gott als alles bestimmende Wirklichkeit ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, Person und Werk bedeutsam. Ethik hat nicht Heil zu schaffen. Aus dieser Überlegung heraus sind Vorstellungen wie

Glück und Heil nicht angesprochen. Glück und geglücktes Leben (εὖ ζῆν) sind zwar in der Philosophie oft eng miteinander verknüpft worden. Bei Platon gilt im Sinne der Überlieferung, „daß, wer auf gute Weise lebt (εὖ ζῆν) selig und glücklich, der aber, der dies nicht tut, unglücklich ist“. (Politeia 353 c–354 a). Aber die subjektive Glückserfahrung, die Gefühlskomponente der Glückseligkeit, und die tatsächliche Glücksgabe, der Glückzufall, das günstige Ergebnis, beatitudo und fortuna verfließen ins Unbestimmte. Glück und Unglück, Lust und Leid zu erleben und zu bewältigen, ist Sache der gesamten Lebensführung und Lebensgestaltung. Auch der terminologisch unscharfe Begriff des Heils eignet sich eben nicht als ethischer Grundbegriff. Ob angesichts der Vielfalt biblischer Äquivalente zu Heil dieser Terminus überhaupt sich als theologisches Schlüsselwort präzisieren läßt, mag offen bleiben. In den Vokabeln Erlösung, Vergebung, Befreiung, Rettung, Hilfe, Heilung, und eben auch Glück tritt die Spannweite des Wortes Heil zutage. Heil oder Schalom werden häufig als Worthülse benutzt und das Reden von Heil, Heilsgeschehen, Heilsweg, Heilswille Gottes bleibt dann undifferenziert. Das hinter dem Wort „Heil“ aufscheinende Verlangen nach einem geglückten Leben und einer heilen Welt ist jedoch ernstzunehmen; aber mit Heilsangeboten und -versprechen ist dieses Verlangen nicht zu erfüllen, auch nicht mit ethischen Angeboten. Theologische Ethik teilt vielmehr die Ungewißheiten der Gegenwart; sie erfährt sie als opus absconditum dei. Gottes Handeln ist dem Menschen weithin verborgen. Ein tiefes Mißtrauen gegenüber allen theologischen Positionen, denen Gottes Wille manifest, eindeutig erkennbar und greifbar zur Verfügung steht, ist angebracht. Deswegen kann ich auch die Ethik nicht auf eine Offenbarungstheorie stützen, erst recht nicht auf ein positivistisches Verständnis von Offenbarung.

Ist der Rekurs auf ein absolutes Offenbarungswissen nicht möglich, dann bleibt aber nur der Weg, mit ethischen Fragen „vernünftig und verständig“ umzugehen. Die Leuenberger Konkordie (Ziffer 11) hat 1973 das reformatorische Wirklichkeitsverständnis zutreffend formuliert: Die Botschaft von der Rechtfertigung als Botschaft von der freien Gnade Gottes „macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt und bereit, in diesem Dienst auch zu leiden. Sie erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, daß sie mit anderen Menschen nach vernünftigen sachgemäßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, daß Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht“. Ein derartiges Zutrauen zu vernünftiger Verstan-

digung ist gerade nicht enthusiastisch, sondern kritisch. Vernünftige Diskussion und Reflexion sollen Kommunikation ermöglichen. Der vernünftige Diskurs ist die einzige vorstellbare Alternative zu Unterwerfung, Überredung und damit zu Gewalt oder einem autoritären Diktat. Anerkennung und Zustimmung können nur frei gegeben werden. Deswegen sollte Zustimmung vernünftig einsehbar und begründbar sein. Vernunft ist, so verstanden, nicht substantiell zu begreifen, nicht als Sachverhalt, Gegenstand, bestimmte Meinung oder Norm zu identifizieren. Sie soll lediglich Grundlage kommunikativer Verständigung sein. Vernunft kann sich deshalb nur im Gebrauch zeigen. Sie ist zudem nicht uniform. Am besten wäre es sogar, von „Vernünften“ im Plural zu reden und so geschichtliche Vernunft, technische Vernunft, praktische Vernunft, theoretische Rationalität, humane Vernunft differenzierend zu benennen. Der Theologe weiß schließlich auch um die Versuchungen und Gefahren eines Mißbrauchs der Vernunft, um die Möglichkeit ihrer Verfehlung und Selbstverfehlung, darum daß Vernunft „blind“, falsch und irrend werden kann. Die Vernunft, die Gabe Gottes ist, ist stets auch die Vernunft des von Gott abgefallenen Menschen, die Vernunft des Sünders. Dies veranlaßt zu Bescheidenheit und Demut und hält alle ethische Reflexion zu skeptischer Selbstkritik an. Im Blick auf das angestrebte Ziel bleibt für den Autor selbst immer ein Rest an Zweifel und Ungewißheit. Im Blick auf die Durchführung weiß er selbst, wie wenig er auf vielen Gebieten Experte ist. Aber dennoch muß man es wagen, auch als Dilettant sich zu äußern, geht es doch um Fragen und Probleme, die jeden betreffen.

IV.

Vielen Mitarbeitern, ohne deren Hilfe die Fertigstellung und der Abschluß des Opus nicht geglückt wäre, habe ich für Unterstützung zu danken. Stellvertretend nenne ich: Frau Kristina Weger und Frau Christel Finke, die meine handschriftlichen Entwürfe abgeschrieben haben sowie die vielen studentischen Mitarbeiter, vor allem Heike Kronenberg-Walendy, Dietke Landwehr, Martin Großmann, Tobias Schlingensiepen, Kai de Haan, Wolfgang Ott. Susanne Gutjahr hat darüberhinaus die Register erstellt. Einen besonderen Dank schulde ich meinem langjährigen Assistenten und Freund Hartmut Kreß, seit 1. April 1993 Professor an der Theologischen Fakultät in Kiel. Er hat das Werden des Werkes durch lange Jahre kritisch und unermüdlich begleitet. Dem Verlag de Gruyter und insbesondere Herrn Dr. v. Bassi ist für die verlegerische Betreuung, meiner Familie

für Nachsicht und Geduld während der Ausarbeitung und Niederschrift zu danken.

Martin Walser beschrieb seine schriftstellerische Tätigkeit einmal so: „Ein Buch ist eine Art Schaufel, mit der ich mich umgrave.“ Mit dem Gefühl, eine mühsame Aufgabe und Verpflichtung abgearbeitet zu haben und dankbar für eine Entlastung, lege ich die Schaufel nieder und das Werk der Öffentlichkeit vor.

Bonn, den 2. Mai 1995

Martin Honecker

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
I. Theologische Weltdeutungen	9
§ 1. Weltanschauung und Ethik	11
§ 2. Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi	14
1. Die Zweireichelehre. Zur Fragestellung und zum Begriff	14
2. Luthers Obrigkeitsschrift von 1523	17
3. Zur Diskussion um die Auslegung der Zweireichelehre	20
3.1 Die funktionale Deutung	21
3.2 Die personale Deutung	22
3.3 Die skandinavische Lutherforschung	23
3.4 Die eschatologische Sicht	23
3.5 Die fundamentaltheologische Interpretation	23
4. Zur Traditionsgeschichte der Zweireichelehre	24
4.1 Vorgeschichte	24
4.2 Die nachreformatorische Wirkungsgeschichte	25
4.3 Einwände gegen die Zweireichelehre	25
5. Herkunft und Intention der Lehre von der Königsherrschaft Christi	26
5.1 Die Formel der Königsherrschaft Christi	26
5.2 Das dreifache Amt Christi	27
6. Zum Verhältnis von Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi	29
§ 3. Reich Gottes als Handlungsziel	32
1. Die Fragestellung in der Ethik	32
2. Die biblische Rede vom Reich Gottes	34
2.1 Im Alten Testament	34
2.2 Im Neuen Testament	34
3. Kirchengeschichtliche Typen der Reich-Gottes-Erwartung	36
4. Reich Gottes und Utopie	39
5. Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für die Ethik	40

§ 4. Politische Theologie	42
1. Zum Begriff Politische Theologie	42
2. Die Geschichte des Begriffs	44
3. Heutige Vertreter	45
3.1 J.B. Metz' Programm Politischer Theologie	45
3.2 Jürgen Moltmann. „Theologie der Hoffnung“ und Politische Theologie	46
3.3 Dorothee Sölle	48
3.4 Kritische Beurteilung	48
3.5 Zu Carl Schmitt und Erik Peterson	50
§ 5. Theologie der Befreiung	53
1. Ursprung und Entwicklung	53
2. Zu den Inhalten der „Theologie der Befreiung“	55
§ 6. Christologie und Ethik – am Beispiel der Barmer Theologischen Erklärung	58
1. Hermeneutische Probleme der Deutung der Barmer Theolo- gischen Erklärung	58
2. Die 6 Sätze der Barmer Theologischen Erklärung	60
2.1 Die 1. These	60
2.2 Die 2. These	62
2.3 Die 3. These	65
2.4 Die 4. These	66
2.5 Die 5. These	67
2.6 Die 6. These. Die Botschaft von der freien Gnade Gottes .	69
3. Bedeutung und Wertung der Barmer Theologischen Erklä- rung	70
4. Das Darmstädter Wort des Bruderrates der EKD „Zum Po- litischen Weg unseres Volkes“ (vom 8. August 1947)	71
5. Offenbarung und Ethik	72
II. Leben und Gesundheit (Medizinische Ethik)	77
§ 1. Leben als ethisches Thema	79
§ 2. Gesundheit und Krankheit	83
1. Zur Definition von Gesundheit und Krankheit	83
2. Die christliche Sicht von Gesundheit und Krankheit	86
3. Die Thematik der medizinischen Ethik	88
4. Medizinische Konventionen	90

§ 3. Der Beginn des Lebens	92
1. Der moralische Status des Embryos	92
2. Schwangerschaftsabbruch	94
3. Genetische Eingriffe am Menschen	100
3.1 Der Sachverhalt	100
3.2 Ethische Probleme und Einzelfragen	101
3.3 Zusammenfassung	107
4. In-vitro-Befruchtung und Embryonenforschung	109
4.1 Zur Embryonenforschung	109
4.2 Extrakorporale Befruchtung	111
5. Pränatale Diagnostik	112
6. Manipulation am Menschen	117
§ 4. Ethische Problemaspekte angesichts des Endes des Lebens	120
1. Euthanasie	121
2. Intensivmedizin und Sterbehilfe	127
3. Suizid (Selbsttötung)	130
§ 5. Organverpflanzung	134
§ 6. Medizin und Gesellschaft. Das Gesundheitswesen als ethisches Thema	137
1. Das Krankenhaus	137
2. AIDS	140
§ 7. Ärztliche Aufklärungspflicht und Wahrheit am Krankenbett	142
§ 8. Experimente am Menschen. Der ärztliche Heilversuch	146
III. Ehe, Familie, Sexualität	151
§ 1. Ehe und Eheformen	153
1. Die Ehe als Institution	153
2. Der Wandel der Eheformen	155
2.1 Altes Testament	155
2.2 Neues Testament	157
2.3 Alte Kirche	159
2.4 Reformation	160
2.5 Tendenzen nachreformatorischer Sicht der Ehe	161
3. Der Unterschied zwischen katholischem und evangelischem Eheverständnis	164
4. Weltliche Eheschließung und kirchliche Trauung	166
5. Die konfessionelle „Mischehe“	167
§ 2. Eherecht und Ehescheidung	169

§ 3. Die Gestaltung der Ehe als Aufgabe der Lebensführung	172
§ 4. Nichteheliche Lebensgemeinschaften	176
§ 5. Familie	180
1. Geschichtliche Aspekte	180
2. Ethische Reflexionen	183
§ 6. Die Aufgabe der Familie: Erziehung und Elternschaft	189
§ 7. Geburtenregelung und Familienpolitik	192
§ 8. Sexualität als ethisches Thema	198
1. Die heutige Fragestellung	198
2. Geschichtlicher Rückblick	202
3. Die Sexualmoral der katholischen Kirche	207
4. Die Denkschrift zu Fragen der Sexualethik der EKD (1971)	209
5. Beurteilungen der Geschlechtlichkeit des Menschen	211
6. Die Scham als Zeichen menschlicher Integration der Sexualität	214
7. Der Normenwandel der Sexualität und Maßstäbe christlichen Glaubens	216
7.1 Allgemeine Gesichtspunkte	216
7.2 Pornographie	218
7.3 Prostitution	220
7.4 Homosexualität	221
7.5 Ausblick	229
IV. Natur und Umwelt	231
§ 1. Die ökologische Krise als ethische Herausforderung	233
1. Die Ausgangslage	233
2. Die Erweiterung des Verantwortungsbegriffs: Verantwortung für die Umwelt und für künftige Generationen	236
§ 2. Natur als ethischer Maßstab	242
§ 3. Biblische und historische Aspekte des Umgangs mit der Natur	249
1. Der biblische Auftrag zum dominium terrae	249
2. Ist das Christentum die Ursache der ökologischen Krise?	251
3. Theologische Bewertung	255
§ 4. Perspektiven einer Umweltethik	257
1. Albert Schweitzers Denkansatz	257

2.	Weitere Denkmodelle	259
3.	Kirchliche Stellungnahmen	264
§ 5.	Das Tier als Thema der Ethik	268
1.	Die biblische Sicht des Tieres	268
2.	Tierschutz	270
3.	Tierversuch	274
§ 6.	Der Streit um die friedliche Nutzung der Kernenergie	277
1.	Probleme der Kernenergiedebatte	277
2.	Ethische Beurteilungen	280
3.	Kirchliche Stellungnahmen	284
4.	Fazit	288
§ 7.	Die Umwelt als vernetztes System – Die Komplexität ökologischer Ethik	289
1.	Umwelt als System	289
2.	Die Vernetzung der Probleme	293
V.	Politik als Ordnung des Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit	297
§ 1.	Politik und Macht	299
1.	Der Begriff Politik	299
2.	Politik als Ausübung von Macht	300
3.	Zur theologischen Deutung von Macht	303
§ 2.	Zur Geschichte des Staatsverständnisses	306
0.	Vorbemerkung	306
1.	Das Staatsverständnis in der evangelischen Theologie	307
1.1	Der biblische Ausgangspunkt	307
1.2	Der reformatorische Ansatz	309
2.	Die katholische Staatslehre	310
3.	Der Ansatz der neuzeitlichen Staatstheorien	317
3.1	Neuzeitliches Politikverständnis	318
3.2	Rationales Naturrecht	319
3.3	Vertragstheorien	320
3.4	Gewaltenteilung	321
3.5	Der Staatsgedanke des deutschen Idealismus	321
3.6	Die Idee des Nationalstaates	323
	Exkurs: Nation; Nationalismus	324
3.7	Der Neuansatz des evangelischen Staatsverständnisses im Kirchenkampf und bei Karl Barth	325

§ 3. Leitideen einer Staatsethik	330
1. Die Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“, 1985	330
2. Der Rechtsstaat	333
3. Demokratie	334
3.1 Kritik evangelischer Theologie an der Demokratie	334
3.2 Demokratie als menschenwürdige Staatsform	336
4. Der Sozialstaat	339
§ 4. Die Menschenrechte	342
0. Vorbemerkung	342
1. Zur geschichtlichen Herkunft der Menschenrechtsidee	343
2. Ethische Bewertungen	346
3. Theologische Beurteilung	347
§ 5. Das Widerstandsrecht	354
1. Zur Begriffsbestimmung	354
2. Das Widerstandsrecht in verfassungsrechtlichen Bestimmungen der Bundesrepublik Deutschland	357
3. Das Widerstandsrecht in der Geschichte	359
3.1 Das Widerstandsrecht in der Antike und im Mittelalter	359
3.2 Die reformatorische Bewertung des Widerstandsrechts	363
3.3 Die nachreformatorische Entwicklung	371
4. Die Diskussion im 20. Jahrhundert	373
5. Zusammenfassung und Ausblick	374
§ 6. Revolution in ethischer Perspektive	377
1. Unterscheidungen und Begriffsklärung	377
2. Geschichtstheologische Entwürfe einer „Theologie der Revolution“	380
3. Die antirevolutionäre Tradition des deutschen Protestantismus	383
4. Die marxistische Revolutionstheorie	385
5. Die Idee einer christlichen Revolution in der Kirchengeschichte	388
§ 7. Das Problem der Gewaltanwendung	391
1. Begriffliche Fragen	391
2. Die Thesenreihe der EKD zu Gewalt und Gewaltanwendung von 1973	394
3. Gegenwärtige Problemstellungen	399

§ 8. Frieden und Krieg	401
0. Vorüberlegungen	401
1. Der innerkirchliche Streit um den Frieden	403
1.1 Die Diskussion in der EKD (Bundesrepublik Deutschland)	403
1.2 Die Diskussion im Bund evangelischer Kirchen in der DDR	405
2. Definition des Friedens	407
3. Das Friedensthema in der Ökumene	409
4. Die Lehre vom bellum iustum in der christlichen Ethik . . .	411
4.1 Alte Kirche	411
4.2 Mittelalter	412
4.3 Reformation	414
4.4 Neuzeit	415
5. Der Neuansatz in der Beurteilung von Frieden und Krieg nach 1945	416
5.1 Die evangelische Debatte der 50er Jahre	416
5.2 Die Heidelberger Thesen von 1959	418
6. Die historischen Entwürfe „Zum ewigen Frieden“ und die heutigen Aufgaben der Friedensforschung	421
7. Kirchliche Stellungnahmen der 80er Jahre	424
VI. Wirtschaft	429
§ 1. Die Wirtschaftsordnung	431
1. Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsstil	431
2. Marktwirtschaft und Zentralverwaltungswirtschaft	433
3. Kirchliche Stellungnahmen zur Wirtschaftsordnung	436
4. Kapitalismus und Sozialismus	442
§ 2. Arbeit	445
1. Zum Begriff Arbeit	445
2. Die Bewertung der Arbeit in der christlichen Tradition . . .	446
2.1 Antike und Bibel	446
2.2 Katholische Deutung	447
2.3 Die Reformation	449
2.4 Ergebnis des geschichtlichen Rückblicks	450
3. Der Wandel der Arbeitsverhältnisse in der Industriegesell- schaft	451
3.1 Strukturwandel der Arbeit in der Industriegesellschaft	451
3.2 Rationalisierung der Arbeit	352
4. Der neuzeitliche Wandel in der Deutung der Arbeit	454
5. Probleme der Arbeitsgesellschaft	457
5.1 „Recht auf Arbeit“	457
5.2 Arbeitslosigkeit	458

5.3 Wertewandel in der Arbeit	460
5.4 Künftige Entwicklungen in der Struktur der Arbeit	462
§ 3. Beruf	465
1. Sozialethik als Reflexion des Berufsethos	465
2. Ethische und theologische Perspektiven des Berufsethos	468
§ 4. Das Eigentum	471
1. Probleme des Eigentumsbegriffs	471
1.1 Wandlungen im Eigentumsverständnis	471
1.2 Eigentumsarten	472
1.3 Eigentum und Freiheit	473
2. Eigentum in biblischer Sicht	475
2.1 Altes Testament	475
2.2 Neues Testament	477
3. Theologiegeschichtliche Urteile über das Eigentum	478
3.1 Alte Kirche	478
3.2 Mittelalterliche Wertung	480
3.3 Reformatorische Sicht	481
4. Heutige Fragestellungen	482
4.1 Eigentum als Ideologie?	482
4.2 Die Eigentumsdenkschrift der EKD, 1962	484
5. Ausblick	486
§ 5. Geld und Zins	488
1. Geld als ethische Fragestellung	488
2. Das Zinsproblem	491
§ 6. Leistung und Wettbewerb	495
1. Leistungsprinzip und Leistungsgesellschaft	495
1.1 Schwierigkeiten in der Begriffsbestimmung von Leistung	495
1.2 Leistung als neuzeitlicher Maßstab	496
2. Die Denkschrift „Leistung und Wettbewerb“, 1978	497
2.1 Anlaß und Begriffsbildung	497
2.2 Theologische Einordnung des Leistungs- und Wettbewerbsgedankens	499
2.3 Kritische Anfragen	502
§ 7. Konkrete Problemfelder der Arbeitswelt: Mitbestimmung und Arbeitskampf	504
1. Arbeitsrecht und Tarifautonomie	504
1.1 Arbeitsrecht	504

1.2	Gewerkschaften	505
2.	Mitbestimmung	506
2.1	Die Diskussion um die Mitbestimmung	506
2.2	Kirchliche Stellungnahmen zur Mitbestimmung	509
3.	Tarifaueinandersetzungen	512
3.1	Arbeitskampf	512
3.2	Aussperrung	513
3.3	Ethische und theologische Bewertung	514
§ 8.	Weltwirtschaft	515
1.	Entwicklungspolitik und wirtschaftliche Zusammenarbeit	515
2.	Aporien der Weltwirtschaft	517
2.1	Dependenztheorie	518
2.2	Markttheorien	518
3.	Kirchliche Stellungnahmen	520
VII.	Kultur	523
	Einführende Überlegungen zum Thema „Kultur“ in der Theologie	523
§ 1.	Kultur als Aufgabe der Lebensgestaltung	525
1.	Was ist Kultur?	525
2.	„Christliche“ Kultur?	527
3.	Der geschichtliche Wandel der Kultur	529
4.	Die Stadt als Inbegriff und Aufgabe von Kultur	530
5.	Verkehrspolitik als kulturelle Aufgabe	531
§ 2.	Utopie und Fortschritt	534
1.	Utopie	534
1.1	Zum Begriff „Utopie“	534
1.2	Utopie und Utopismus	535
2.	Die Idee des Fortschritts	538
2.1	Herkunft und Bedeutungsgehalt des Fortschrittsgedankens	538
2.2	Der neuzeitliche Fortschrittsgedanke	540
2.3	Die Krise der Fortschrittsidee	543
§ 3.	Technik und Wissenschaft	547
1.	Technik als Leitbegriff moderner Zivilisation	547
2.	Technokratie als Modell	550
3.	Kritik des technokratischen Modells	556
4.	Theologische Deutung von Technik	560
5.	Ethos und Ethik der Wissenschaft	563

§ 4. Recht und Ethos	567
1. Das Verhältnis von Recht und Moral	567
2. Recht als Teil der Kultur	569
3. Konflikt oder Zuordnung von Recht und Ethik?	572
4. Recht als Erscheinungsform von „Gesetz“	577
5. Christologische Rechtsbegründung?	581
6. Recht als Vermittlung zwischen Ethik und Politik	584
7. Zum moralischen Fundament des Rechts	586
8. Christlicher Glaube und Recht	588
§ 5. Die Rechtsstrafe	591
1. Der Sinn der Rechtsstrafe	591
2. Die ethische Bewertung der Strafe	592
2.1 Strafrechtsbegründungen	592
2.2 Die Beurteilung der Strafe in der theologischen Ethik	596
3. Schuld und Sühne aus rechtlicher und theologischer Sicht	598
4. Die Todesstrafe	599
§ 6. Asyl und Asylrecht	609
§ 7. Der Eid	612
1. Der Sinn des Eides	612
2. Der Eid in der säkularisierten Gesellschaft	612
3. Der Eid in der Bibel	613
4. Der Eid in christlicher Sicht	614
5. Der Eid als Streitfrage in der Gegenwart	615
§ 8. Die Ehre	618
§ 9. Informations- und Kommunikationstechnik	621
1. Die Bedeutung von Kommunikation	621
2. Die neuen Kommunikationsmedien	622
3. Datenschutz	624
4. Kirche und Massenkommunikation	625
VIII. Kirche in der Gesellschaft	627
§ 1. Kirche in der Öffentlichkeit	629
1. Öffentlichkeit und Säkularisierung	629
2. Zur Struktur von Öffentlichkeit im geschichtlichen Wandel	630
2.1 Bedeutung des Begriffs und geschichtliche Entwicklungen	630
2.2 Heutige ethische Fragen	633

3.	Der öffentliche Auftrag der Kirche	636
4.	Zur öffentlichen Stellung der Kirche	639
§ 2.	Kirche im Pluralismus	642
1.	Der Begriff Pluralismus	642
2.	Gesellschaftlicher Pluralismus	642
3.	Kirchlicher und theologischer Pluralismus	645
§ 3.	Öffentliche Stellungnahmen der Kirche	649
1.	Zur Geschichte der Denkschriften	649
2.	Öffentliche Wirkung der Denkschriften	651
3.	Zur Verbindlichkeit und zur Argumentation von Denkschriften	653
4.	Offene Fragen	660
§ 4.	Bekenntnis und Ethik	662
1.	Der status confessionis in kirchlichen Erklärungen	662
2.	Zur Geschichte des Begriffs status confessionis	664
3.	Zur Problematik eines ethischen status confessionis	668
4.	Bekenntnis und Handeln	671
4.1	Zum Begriff Bekenntnis	672
4.2	Ethisches Bekenntnis?	674
4.3	„Ethische Häresie“ als Konsequenz des status confessionis	676
5.	Schlußfolgerung	677
§ 5.	Gestalt und Auftrag der Kirche	679
1.	Das Handeln der Kirche	679
2.	Kirchenstruktur und Ethik. Die Kontroverse um die „Volkskirche“	681
3.	Kirche in der Gesellschaft vor der Alternative Esoterismus oder Integralismus	684
4.	Das Recht der Kirche als ethisches Thema	686
5.	Ethik der Diakonie	687
6.	Gesellschaftliche Diakonie oder prophetisches Mandat der Kirche?	688
§ 6.	Der konziliare Prozeß	691
§ 7.	Religionsfreiheit und Toleranz	695
1.	Begriffsklärung	695
2.	Toleranz in der Geschichte des Christentums	698
3.	Toleranz im Verständnis der katholischen Kirche	702
4.	Religionsfreiheit in der ökumenischen Diskussion	702

5. Politische Aspekte der Religionsfreiheit und Toleranz	703
6. Toleranz in evangelisch-theologischer Sicht	704
7. Toleranz in Kirche, Staat und Kultur	706
Ausblick	709
Bibliographie	713
Register	775
– Personenregister	777
– Bibelstellenregister	785

Einleitung

Der „Grundriß der Sozialethik“ wird in Form einer „Güterlehre“ entfaltet. Damit soll also ein Grundgedanke von „Normen und Werten“ aufgenommen werden (aus: M. Honecker, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin, 1990, 4. Kap., S. 211–245). „Werte“ werden dabei verstanden nicht als zeitlose Ideen, sondern sie bezeichnen das, was eine Zeit jeweils für wertvoll und wichtig hält. Im Begriff des Guten oder des Gutes, des bonum, überschneiden sich axiologische und ontologische Bedeutung. Axiologisch bedeutet das Gute bzw. das Agathon etwas der Bewunderung Wertes. Das Gute ist sowohl das für bestimmte Zwecke Nützliche (bonum utile), kann aber ebenso das an sich Wertvolle (bonum honestum) bezeichnen. Das „Gute“ ist zugleich eine Aufgabe und ein Gegebenes, ein Gut.

1. Die Güterlehre hat eine alte Tradition, aber diese Tradition ist mit mancherlei Problemen behaftet und vorbelastet.

F. D. E. Schleiermacher gliederte seine Ethik in Güter-, Pflichten- und Tugendlehre (vgl. H.-J. Birkner, Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, S. 22, 38 ff, 47 f). Güterlehre bezeichnet die Lehre von dem, was durch die gesamte Einwirkung der menschlichen Vernunft auf die Natur hervorgebracht wird oder werden soll. Entfaltet ist eine Güterlehre der „vollständige Ausdruck der gesamten Einheit der Vernunft und Natur“ (Schleiermacher, Werkauswahl, Bd. 2, 1913, S. 552).

Vor Schleiermacher haben schon *Thomas von Aquin* und indirekt, implizit *Martin Luther* die inhaltliche Ethik als Güterlehre dargestellt – freilich ohne das Wort Güterlehre zu verwenden und zu kennen.

Für Luther ist auf die Erklärung des 1. Artikels im Kleinen Katechismus zu verweisen:

„Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung des Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahret...“ (BSLK 510 f).

In der evangelischen Ethik hat nach Schleiermacher vor allem *Richard Rothe* die Ethik als Güterlehre entworfen (vgl. Richard Rothe, Theologische

Ethik, 3 Bde. 1845–1848, 5 Bände 2. Aufl. 1867–1871). Die folgende Entwicklung evangelischer Ethik hat freilich einen anderen Weg genommen.

Ernst Troeltsch, „Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik“ (in: Gesammelte Schriften II, 1922², Tübingen, S. 552–672), kritisiert beispielsweise an *W. Herrmanns* Ansatz der Ethik, daß diese sich auf die Begründung der formalen Autonomie der Sittlichkeit und die Subjektivität der Handelnden beschränke und die kulturellen Lebensformen prinzipiell ausklammere. Dagegen macht Troeltsch geltend, daß es zwei Haupttypen der Ethik gebe, eine subjektive und eine objektive Ethik bzw. eine subjektive und eine objektive Sittlichkeit. Eine an Kant orientierte, bei *W. Herrmann* sichtbar werdende Ethik konzentriere sich auf die subjektive Sittlichkeit. Ebenfalls sei eine Gleichgültigkeit der Ethik des Evangeliums gegen innerweltliche Zwecke zu beobachten. Troeltsch versteht das Evangelium als eschatologische, weltflüchtige Botschaft. Dies in Rechnung gestellt, betont er:

„Die Hauptprobleme der Ethik liegen ... nicht auf dem Gebiete der subjektiven Ethik, das verhältnismäßig einfach ist, sondern auf dem der objektiven Ethik, das schwierig und verwickelt ist. Sie erfordern einen umfassenden geschichtsphilosophischen Horizont, einen Einblick in das Werden und Wachsen der Kultur und die Herausbildung sittlicher Güter aus der bloßen Kultur“ (S. 624).

Güter sind dann für die Ethik objektive Güter, im Sinne von Kulturgütern, Kulturwerten. Das „kulturprotestantische“ Anliegen einer Güterlehre geriet im 20. Jahrhundert in Mißkredit, als der theologische Akzent auf die Innerlichkeit und Gesinnung (*W. Herrmann*), auf die Existenz des Glaubenden (*R. Bultmann*) oder auf die Autorität der aktual geschehenden Offenbarung (*Karl Barth*) gelegt wurde. Dadurch wurde die Reflexion auf Kultur und ihre Güter abgewertet. Die Güterlehre verband ferner die Ethik mit der Geschichtsphilosophie: Das Ziel der Geschichte ist erreicht, wenn Kultur und Gesellschaft ihr höchstes Ziel erreicht haben, indem Kultur und Gesellschaft im „höchsten Gut“ ihre Vollendung finden. Dieser geschichtsspekulativ begründete Fortschrittsoptimismus mit dem Glauben an den Sieg des Vernünftig-Guten in der Geschichte wurde im 20. Jahrhundert aber radikal erschüttert. Darauf wird bei der Frage nach dem „Fortschritt“ näher einzugehen sein. Nicht beseitigt ist mit der Erschütterung des Fortschrittsoptimismus freilich die Frage nach der Handlungsorientierung einer der Verantwortung gegenüber der Zukunft verpflichteten Ethik. (Vgl. dazu: *Hans Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979.)

Die Orientierung am höchsten Gut (*summum bonum*) ist jedoch älter als der neuzeitliche Fortschrittsgedanke. „*Dominus est finis omnium*“: Gott ist das Ziel, Ende, das *Telos* aller Dinge und aller Menschen. Die altkirch-

liche und mittelalterliche Theologie nannte die *visio beatifica dei*, die glückselige Gottesschau das Ziel jeden menschlichen Lebens. Wenn zugleich Gott selbst als die vollkommene Wahrheit begriffen wird, dann verbindet sich in der Lehre vom höchsten Gut eine ethische Güterlehre mit dem theologisch zu bestimmenden Ziel des Lebens.

In der Methode ist eine Güterethik teleologisch ausgerichtet. Geistesgeschichtlich belastet ist eine Güterethik des 19. Jahrhunderts außer durch den Fortschrittsoptimismus durch einen Natur-Vernunft-Dualismus. Aufgabe der Ethik sei die Versittlichung und Überwindung der Natur: Hier wirken Einflüsse *I. Kants* und des Idealismus nach, die heute angesichts der ökologischen Krise zu revidieren und zu korrigieren sind.

Aufzunehmen ist dagegen die Intention einer Güterlehre, welche „objektive“ Werte, empirisch beschreibbare Kulturgebilde in der Ethik aufgreifen und über die rein subjektive Sittlichkeit bzw. sittliche Subjektivität hinausführen will. Eine derartig konzipierte Sozialethik hat empirisch, phänomenologisch vorzugehen: „So ergeben sich inhaltliche (!) Zwecke des Staates, der Gesellschaft, der Kunst, der Wissenschaft, der Familie, der Religion, die als objektive Güter das Handeln bestimmen“. (Troeltsch, a. a. O., S. 565 f).

Troeltsch selbst hat die Güterlehre auch mit den Bedürfnissen des Menschen verknüpft, also den Bezug von Kultur auf die „naturale Unbeliebigkeit der normativen Vernunft“ (*W. Korff*) erkannt:

„Man darf dagegen nicht einwenden, daß jene Güter naturhafte Erzeugnisse des Handelns seien. Denn sofern sie Naturprozesse sind, die in physischen Anlagen oder Bedürfnissen oder in psychologischen Tatbeständen und Trieben ihren Grund haben, sind sie eine ungeformte Masse, die erst von der sittlichen Idee eines auf dieser Naturgrundlage zu bildenden sittlichen Gutes erfaßt werden muß, um zu irgend bedeutsamen Gestaltungen zu gelangen. Aus dem Geschlechtstrieb bildet die sittliche Idee die Personengemeinschaft der Familie, aus dem Sozialtrieb die Personengemeinschaft des Staates, aus dem Nahrungs- und Besitztrieb die Produktions- und Eigentumsordnung, aus den ästhetischen Eindrücken das eine höhere Welt durch die sinnliche hindurch scheinende Kunstwerk, aus der Neugier und dem Orientierungsbedürfnis die die Wahrheit mit Hintansetzung aller persönlichen Interessen suchende Wissenschaft, aus den religiösen Stimmungen und Erregungen die bewußte und gewollte Religiosität eines zusammenhängenden Lebens in und mit Gott“ (Troeltsch, a. a. O., S. 619).

2. Eine heutige Sozialethik, welche eine Güterlehre mit der Kultivierung von Bedürfnissen, also mit einem Rückbezug auf die Natur des Menschen verbindet, muß – anders als im 19. Jahrhundert – darauf achten, daß sie der gesellschaftlichen Pluralisierung und Differenzierung Rechnung trägt. Sie hat sich auch zu hüten vor einer Hierarchisierung von Kulturgebieten,

Kulturgütern und Kulturwerten. Auch Religion (und Kirche) sind heute nur *ein* Gut und Wert neben anderen, nicht aber Garant und Legitimation aller anderen Güter und Werte. Die Eigenständigkeit der Kulturgebiete ist also zu achten.

Auch wenn die Kultur nicht mehr religiös beherrscht ist und in einer offenen Gesellschaft nicht mehr konfessionell festgelegt wird, ergibt sich freilich dennoch ein Bezug des christlichen Glaubens auf die Bedürfnisse des Menschen und deren Transformation zu Kulturgütern. Es wurde bereits verwiesen auf *Luthers* Auslegung des 1. Artikels im Kleinen Katechismus, in dem die „Notdurft und Nahrung des Leibes und Lebens“, also die Erfüllung menschlicher Bedürfnisse erwähnt wurde. In der Auslegung der 4. Bitte des Vaterunsers, der Bitte um das tägliche Brot, werden die Bedürfnisse des Menschen insgesamt genannt.

„Was heißt denn täglich Brot? Alles, was zur Leibesnahrung und Notdurft gehört als Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und treue Oberherren, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.“

Die Bedürfnisse, welche der Mensch von *Natur* hat, werden also zur Gestaltungsaufgabe. Einem Mangel, einem Bedürfnis soll abgeholfen werden durch Güter. Nun ist der Begriff Bedürfnis unscharf und unbestimmt. Auch sind menschliche Bedürfnisse außerordentlich verschieden und immer relativ. Der Mensch ist freilich unverkennbar ein Bedürfniswesen. So erklärt Friedrich Nietzsche: „Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen; unsere Triebe und deren Für und Wider“ (Friedrich Nietzsche, Werke, III. Band, Darmstadt, 1963, S. 903). Bedürfnisse haben es zu tun mit menschlichem Interesse.

Im Unterschied zum Menschen hat Gott keine Bedürfnisse. Deshalb gilt Bedürfnislosigkeit seit der Antike in der Askese als Weg, gottähnlich zu werden.

Aber auch Tiere haben – in anderer Form als der Mensch – Bedürfnisse. Sie befriedigen ihre Bedürfnisse instinktiv. Der Mensch lebt „durch Kunstfertigkeit (Techne) und Überlegungen“ (*Aristoteles*). Er bedient sich der „Technik“ des Ackerbaus zur Befriedigung seiner physiologischen Bedürfnisse. Er ist zur Verständigung mit seinesgleichen auf die Technik der Sprache und Information angewiesen. Die Erfindung von Maschinen und maschineller Produktion führt zu einer erhöhten Befriedigung von Bedürfnissen. Immerhin brachte der Übergang zur Industriegesellschaft weithin das Ende der Hungersnöte, die Europa im Mittelalter periodisch etwa alle 15 Jahre heimsuchten. Zugleich werden aber neue Bedürfnisse geweckt (z. B.

durch Werbung und Mode). *G. F. W. Hegel* kennzeichnete deshalb die Gesellschaft als das „System der Bedürfnisse“ (Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831, Bd. 2, Stuttgart, 1974, 1820, § 189 ff).

Der Mensch hat vielfältige Bedürfnisse. Grundbedürfnisse beruhen nach *Thomas von Aquin* (S. Theol. I/II 94,2) auf „natürlichen Hinneigungen“ (*inclinationes naturales*).

Diese Grundbedürfnisse sind:

- (1) Selbsterhaltung, wozu Nahrung, Wohnung, Gesundheit, Schutz und Sicherheit gehören;
- (2) die Verbindung von Mann und Frau und die Erziehung der Kinder;
- (3) das Verlangen, in einem Gemeinwesen zu leben und rechtlich anerkannt zu werden;
- (4) die Wahrheit über Gott zu erkennen.

Es fehlt bei Thomas ein Bedürfnis nach individueller Freiheit.

Heutige soziologische Bedürfnisforschung gliedert folgendermaßen:

- (1) Sicherheits- und Überlebensbedürfnisse (gegen individuelle und kollektive Gewalt)
- (2) Wohlfahrtsbedürfnisse (z. B. Nahrung, reines Wasser, reine Luft, Schlaf)
- (3) Identitätsbedürfnisse (z. B. Selbstverwirklichung, Freundschaft, Liebe, Sexualität)
- (4) Freiheitsbedürfnisse (u. a. Informationsfreiheit, Berufs- und Gewerbebefreiheit, freie Partnerwahl).

A. H. Maslow gliedert, von unten nach oben aufsteigend, Bedürfnisse hierarchisch nach ihrer fundamentalen Bedeutung:

Grundlegend sind

- (1) Physiologische Bedürfnisse; es folgen
- (2) Sicherheit,
- (3) Geborgenheit und Liebe,
- (4) Geltung,
- (5) Selbstverwirklichung.

(A. H. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Hamburg 1981.)

Ein Vergleich derartiger Listen von Grundbedürfnissen verweist auf transkulturelle, anthropologische Konstanten. Diese „natürlichen“ Bedürfnisse können freilich unter ethischer Perspektive jeweils nur als kulturelle Güter wahrgenommen werden. Dabei hat die marxistische und psychoanalytische Interpretation (*Herbert Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1968; z. T. auch *Jürgen Habermas*) die Thematik der Bedürfnisse außerordentlich widersprüchlich und komplex werden lassen. Denn der Versuch, „wahre“ und „falsche“ Bedürfnisse zu unterscheiden und „falsche“ Bedürfnisse als Herrschaftsmechanismen aufzudecken, führt in einen *circulus vitiosus* von Aufklärung und Manipulation, von falschen Bedürfnissen und

Herrschaft, Repression, Aggression sowie wahren Bedürfnissen und Revolution und Befreiung. Selbstverständlich gibt es auch falsche Bedürfnisse (z. B. nach Drogen), die nicht frei befriedigt werden dürfen. Aber die Reduktion von kulturellen Gütern auf psychologische Mechanismen wirkt sich faktisch destruktiv aus. Deshalb hat der christliche Glaube für den Schutz, die Wahrnehmung und Gestaltung elementarer Güter menschlichen Zusammenlebens einzutreten.

3. Kultur entsteht durch gemeinsame Erinnerung. Bloße materielle Bedürfniserfüllung und Interessenverfolgung haben kein Gedächtnis; sie denken nur an die Gegenwart und an sich. Der französische Soziologe Maurice Halbwachs (1877–1945) nennt Kultur das kollektive Gedächtnis (*La mémoire collective*, 1950). Erinnerung stiftet Zugehörigkeit. Gedächtnis benötigt man, um dazuzugehören. Mit der Erinnerung denkt man an die Herkunft von Verantwortlichkeit. Ohne normative, verbindliche Erinnerung gewinnt der Mensch keine Identität. Der Mensch erschließt sich mit Hilfe von Erinnerung einen Denkraum der Erinnerung. Wer vergißt, ist auch nicht gewillt, für andere zu handeln. Der Zerfall des sozialen Gedächtnisses ist Kennzeichen eines Kulturzerfalls. Das Gedächtnis ist eine Sache des Willens. Der Mensch kann sich erinnern wollen, er kann jedoch auch vergessen wollen. Die biblische Sicht von Erinnerung ist auf geschichtliches Geschehen bezogen, nicht wie der platonische Anamnesisbegriff auf eine zeitlose Schau von Ideen, welche der ewigen Seele zuteil wird. Das Dokument einer verpflichtenden Erinnerung an Israels Herkunft und Geschichte ist das Deuteronomium, vor allem in Dtn 6. Das Deuteronomium fordert ganz bewußt verschiedene Verfahren kultureller Vermittlung von Erinnerung: Bewußtmachung; Einschreibung in das eigene Herz; Weitergabe an die Jugend; Sichtbarmachen durch Denkzeichen an der eigenen Stirn und an der Haustür; Dokumentation durch Darstellung in Inschriften; Einübung in Festen. Wer sich nicht an den Auszug aus Ägypten, an die Wüstenwanderung, an die Landnahme erinnern will, vergißt den Herrn, den Gott Israels. Mit dem Verlust der Erinnerung geht auch die befreiende Kraft des Exodus verloren. Vergessen verschuldet Orientierungslosigkeit.

Das ist auch in der Ethik zu bedenken. Der Verlust normativer Vergangenheit zieht auch Desorientierung normativer Ethik nach sich. Friedrich Schleiermacher war sich bei seiner Konzeption einer Güterlehre dieser Zusammengehörigkeit bewußt, wenn er feststellt: „Füreinander sind ... die Geschichtskunde das Bilderbuch der Sittenlehre und die Sittenlehre das Formelbuch der Geschichte“ (Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, ed. Braun, 1913, S. 549). Aristoteles wußte bereits: „Aus vielen Erinnerun-

gen wird Erfahrung“ (Aristoteles, Met. 980 b 28 ff). Weil Erinnerung an geschichtliche Erfahrung und Orientierung in ethischer Verantwortung untrennbar zusammengehören, geht der Grundriß der Sozialethik ausführlich auf die Weitergabe geschichtlicher Einsichten und historischer Kenntnisse ein. Die Sozialethik ist ohne Erinnerung nicht möglich. Die Güterlehre ist also zugleich Einführung in das kulturelle Gedächtnis evangelischer Tradition. Gegliedert ist die Einteilung der Güter nach folgenden Gesichtspunkten:

- (1) Das Leben als fundamentale Grundlage.
- (2) Die sexuellen Beziehungen, Ehe und Familie.
- (3) Die nichtmenschliche Natur als Umwelt.
- (4) Politik als Gestaltung menschlichen Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit.
- (5) Wirtschaft als Organisation der Bedarfsdeckung.
- (6) Kultur als Aufgabe einer humanen Ordnung der Kommunikation.

Kapitel I

Theologische Weltdeutungen

§ 1. Weltanschauung und Ethik

Das Wort „Weltdeutung“ ist ein Notbehelf, da das Wort „Weltanschauung“ durch die Sprachgeschichte besetzt ist und „Weltbild“ ebenfalls mißdeutet werden kann.

Weltanschauung kann man definieren als „Gesamtauffassung von Wesen und Ursprung, Wert, Sinn und Ziel der Welt und des Menschenlebens“ (I. de Vries, *Weltanschauung: Philosophisches Wörterbuch*, Hg. von W. Brugger, Freiburg 1988, 455 f.).

Weltanschauung meint also ursprünglich eine Gesamtsicht von Gott, Welt und Menschen. Die Suche nach einer „Weltanschauung“ enthält die Frage nach dem Sinngehalt. Sie stellt diese Frage in einen Bezug zur Existenz des Fragenden.

I. Kant (Kritik der Urteilskraft, § 26) sprach erstmals von Weltanschauung als einer Weltansicht, einer Weltbetrachtung. *F. D. E. Schleiermacher* (SW 1834, III 4, 2, 322) meinte, das Wissen von Gott sei „erst vollendet mit der Weltanschauung, sobald von dieser eine Spur ist, finden sich auch die Grundzüge jener ein“. Entsprechend versteht *Karl Barth* (Lutherfeier, 1933, S. 15) „Weltanschauung“ als „Entwurf menschlichen Selbstverständnisses“. Die nationalistische Gleichsetzung der eigenen Ideologie mit dem Begriff „Weltanschauung“ brachte das Wort dann in Verruf.

Weltanschauung hat jedoch im Sinne von „Anschauung“, d. h. Wahrnehmen, Sehen, zunächst eine theoretische Komponente. Mit Hilfe von Weltanschauung soll Welt gedeutet werden. Zugleich wird die Welt dabei als Einheit begriffen; es erfolgt eine Zusammenschau. Damit kommt eine subjektive Komponente ins Spiel. Weltanschauung ist nämlich abhängig von der Perspektive des Betrachters. Daher sind Weltanschauungen relativ, pluralistisch, abhängig vom Kontext der jeweiligen Deutung. Mit der subjektiven Komponente kommt schließlich ein praktisches Element ins Spiel. Eine Weltanschauung will orientierend und damit handlungsleitend sein.

„Weltanschauung“, Weltdeutung ist freilich abzugrenzen gegenüber totalitären, ideologisch geschlossenen Sinnentwürfen. Versteht man Weltanschauung in diesem offenen Sinne, so stellt sich die Frage, welchen Beitrag christlicher Glaube zur Weltdeutung – gerade in ethischer Hinsicht – zu leisten vermag. Dabei geht es um eine dialogbereite Welterschließung, um einen interpretierenden Umgang mit Welt aus der Perspektive des Glaubens. Theologische Weltdeutung beruft sich auf die theologische Sicht des

Menschen, auf die Anthropologie und enthält zugleich ein Gesamtverständnis von Wirklichkeit.

Dabei stellt sich die Frage, wie Argumentationsmuster theologischen Ursprungs mit der Wirklichkeit und mit ethischen Herausforderungen, mit der Sachanalyse zu verbinden sind. Solche Argumentationsmuster sind als „Interpretationsmodelle“ zu verstehen. Eine Lehrgesprächskommission des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR hat im Blick auf das Verhältnis von Zweireichelehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi den Begriff „theologisches Denkmodell“ vorgeschlagen oder „Modell der Interpretation des Neuen Testaments“.

(Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zweireichelehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi, Hg. von J. Rogge/H. Zeddies, Berlin (Ost), 1980).

Der Terminus „Denkmodell“ soll die Begriffe „Zwei-Reiche-Lehre“ und „Lehre von der Königsherrschaft Christi“ erläutern.

Denkmodelle sind nicht dasselbe wie starre, geschlossene Lehrsysteme. Die folgenden Typen theologischer Weltdeutung sind in diesem Sinne als „Denkmodelle“ zu verstehen. Sie sind nicht fixierte Lehren oder Doktrinen im strengen Sinne. Wenn von theologischer „Weltdeutung“ gesprochen wird, so geht es im Grunde um eine Gesamtsicht von Wirklichkeit aus der Perspektive christlichen Glaubens an Gott.

Weltdeutung umfaßt auf der einen Seite die grundlegenden Aussagen christlichen Glaubens und enthält somit das thematische Spektrum theologischer Dogmatik insgesamt. Eine Weltdeutung setzt damit ein Gesamtverständnis christlichen Glaubens voraus. Auf der anderen Seite muß jede theologische Weltdeutung offen sein für die Aufnahme und Verarbeitung von neuen Erfahrungen der Wirklichkeit und für geschichtliche Einsichten. Theologische Weltdeutung ist darum keine statisch vorgegebene Grundlage, aus der Einzelfolgerungen deduktiv abgeleitet werden könnten. Eine Weltdeutung, aus der Einzelfolgerungen durch Schlußverfahren begründet werden, würde sich als ideologischer Überbau erweisen. „Denkmodelle“ sollen vielmehr dazu anleiten, Wirklichkeit zu entdecken und neue Einsichten zu gewinnen. Sie dienen dem hermeneutischen Umgang mit den heutigen ethischen Herausforderungen. Theologische Weltdeutung „entschlüsselt“, indem sie Tiefendimensionen und Grundorientierungen freilegt. Das Wort „entschlüsseln“ veranschaulicht den Einsicht eröffnenden Sinn theologischer Weltbetrachtung. Die Welt wird damit in ihrer Herkunft und Ausrichtung auf Gott als Geheimnis der Wirklichkeit durchsichtig.

Es gibt nicht nur indes einen einzigen theologischen Zugang zur Wirklichkeit, sondern mehrere Schlüssel, eine Mehrzahl von Schlüsselbegriffen. Einige dieser

Schlüsselbegriffe wurden im 1. Band (in: Die Theologische Ethik, 1990) dargestellt: Gesetz und Evangelium, Nachfolge, Freiheit, Naturrecht. Im folgenden werden die beiden Interpretationsmodelle Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi vorgestellt. Dazu kommen sodann weitere Modelle wie eine an der Zukunft orientierte Reich-Gottes-Ethik, eine Ethik der Weltveränderung, unterschiedliche Formen politischer Theologie und die Entwürfe einer Theologie der Befreiung.

Man muß sich davor hüten, vorschnell Alternativen zwischen diesen verschiedenen Deutungsmodellen zu behaupten. Zwar gibt es unterschiedliche Akzente und Gewichtungen. Aber unterschiedliche Perspektiven sind nicht notwendig unvereinbare Alternativen. Es kann durchaus auch einen legitimen Pluralismus theologischer Weltdeutungen und Ansätze geben.

Ein Grundproblem einer Vermittlung zwischen theologischer Weltdeutung und normativer Ethik ist die schon erwähnte Frage, wie empirische Sachverhalte in die Theologie aufgenommen werden können. Die Zuordnung von theologischem Urteil und Sachanalyse ist das heimliche Leitthema aller Deutungsmodelle. Hier ist jedoch nicht deren Inhalt jeweils umfassend darzustellen, sondern allein ihre jeweilige Intention zu bestimmen. Hinsichtlich der unauflösbaren Verbindung von Weltanschauung und Ethik gilt, was *J. G. Fichte* formulierte: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt somit davon ab, was für ein Mensch man ist“

(J. G. Fichte, Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hg. v. F. Medicus, Leipzig, ²1920, Phil. Bibl. 129a, 18).

§ 2. Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi

1. Die Zweireichelehre. Zur Fragestellung und zum Begriff

Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi gelten oft als zwei grundsätzlich unvereinbare Deutungsmuster. Die Zweireichelehre repräsentiert nach gängiger Ansicht die traditionelle lutherische Argumentation. Königsherrschaft Christi ist die Chiffre für *K. Barths* Ansatz der weltbezogenen Ethik.

Barths Ansatz beruft sich auf die reformierte Tradition. Diese Berufung ist nur zum Teil zutreffend. *Cahins* politische Ethik in der „Institutio“ stützt sich auf die Zweireichelehre. (Inst. IV, 20; III, 19, 15, 16 betont nachdrücklich die Verschiedenheit von politischer und christlicher Freiheit.)

Zu beachten ist zunächst, daß die Unterscheidung der zwei Reiche bei *Luther* von der Kritik an mittelalterlichen Vorstellungen eines *corpus Christianum* und an der weltlichen Herrschaft von Papst und Bischöfen ausging. Die reformatorische Unterscheidung der zwei Reiche ist abgrenzend auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Gesellschaftstheorie zu begreifen. Die Zweireichelehre hat dann auch nur begrenzt die Theologie im konfessionellen Zeitalter bestimmt. Die Sozialethik des konfessionellen Luthertums war vielmehr eine Standes- und Berufsethik. Im 19. Jahrhundert war eine „Zweireichelehre“ weithin unbekannt. Sie wurde im 20. Jahrhundert wiederentdeckt.

Den Begriff Zweireichelehre prägte *Karl Barth* 1922 in einer polemischen Auseinandersetzung mit der Sozialethik des Luthertums, wie sie *Paul Althaus* vertrat. Die Zweireichelehre hat im Kirchenkampf dann eine zentrale Rolle gespielt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Politik. *Harald Diems* Monographie „Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem ‚Gesetz und Evangelium‘“, Göttingen, 1938, ist die erste programmatische Darstellung. Seitdem hat die „Zweireichelehre“ eine ausgebreitete Interpretationsgeschichte ausgelöst.

Inzwischen gibt es ganz verschiedene Typen der Deutung der Zweireichelehre, die manchmal nur die Berufung auf denselben Begriff gemeinsam haben. In der Zweireichethematik überschneiden sich nämlich verschiedene Fragestellungen. Es geht einmal um das Recht, sich auf *Luthers* theologische Weltdeutung berufen zu können. Die Zweireichelehre gilt dann als

genuin lutherische Gesellschaftstheorie, also ein konfessionelles Proprium, um dessen richtige Inanspruchnahme der Streit geht. Zum anderen wird die Zweireichelehre zugleich zur Interpretationskategorie heutiger Weltdeutung. Schließlich wird der Begriff Zweireichelehre polemisch verwendet, um eine als unpolitisch abgelehnte Kirche und Theologie zu brandmarken. Angesichts dieses Sachverhalts sprach schon 1957 *Johannes Heckel* vom „Irrgarten der Zweireichelehre“, *Gerhard Sauter* von einem „unentwirrbaren Problemknäuel“. Um dieser Vielschichtigkeit Rechnung zu tragen, sind einige methodische Überlegungen sinnvoll.

Literatur zur Zweireichelehre

Franz Lau, *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, Berlin 1952.

Johannes Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1953, Köln ²1973.

Ders., *Im Irrgarten der Zweireichelehre*, München 1957.

Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, hg. von H.-H. Schrey, Darmstadt 1969.

Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, 1970, ²1983.

Gerhard Ebeling, *Leitsätze zur Zweireichelehre*, in: *Wort und Glaube III*, 1975, Tübingen S. 574–592.

Ders., *Umgang mit Luther*, Tübingen 1983.

Zur Zweireichelehre Luthers, hg. von Gerhard Sauter (TB 49, München 1973) darin: H. Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen* (1938) und H. Diem, *Luthers Predigt in den zwei Reichen* (1947).

Hermann Kunst, *Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens*, Stuttgart 1976.

M. Honecker, *Zweireichelehre und Sozialethik*, in: *Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft*, 1977, Tübingen S. 175–278.

Ders., *Thesen zur Aporie der Zweireichelehre*, ZThK 78, 1981, S. 128–140.

H. J. Gänsler, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, Wiesbaden 1983.

a) Der *Begriff* Zweireichelehre bezeichnet einen komplexen Sachverhalt: Es geht um die Stellung des Menschen vor Gott und vor der Welt, coram deo und coram mundo, coram hominibus. Diese Unterscheidung hat ihren Ort in der Fundamentaltheologie. *Gerhard Ebeling* hat die Forumsituation, die coram-Relation des Menschen betont. In der Zweireichelehre geht es um eine Fundamentalunterscheidung: Worauf kommt es vor Gott und worauf vor der Welt an? Es geht also nicht um eine statische Abgrenzung

zweier Bereiche, zweier Räume, zweier Zuständigkeiten. *D. Bonhoeffers* Polemik gegen ein Denken in zwei Räumen versteht „Reich“ in diesem Sinne als Bereich, Sphäre des Einflusses oder der Zuständigkeit. Luther selbst benutzte die Begriffe Reich und Regiment wechselweise.

Man kann folglich nicht eine Zweireichelehre von einer Zweiregimentenlehre unterscheiden.

Regiment bedeutet Herrschaftsweise wie Herrschaftsbereich. Eine Studie der VELKD spricht von einer „zweifachen Regierweise“ Gottes.

Man muß also die ganze Unbestimmtheit und Weite des Wortes „Reich“ beachten, will man die Zweireichelehre nicht schematisierend interpretieren und mißdeuten.

b) Die Unterscheidung der zwei Reiche ist kein Dogma oder Glaubenssatz, sondern ein Mittel, vom Glauben her christliche Existenz und weltliche Wirklichkeit zu begreifen. Die Intention der Unterscheidung der zwei Reiche ist hermeneutisch. Sie soll eine Denkhilfe anbieten, um zu unterscheiden zwischen dem, was ein Christ Gott schuldet, und dem, was der Welt, dem Mitmenschen legitimerweise zukommt. Sie ist eine „Ortsbestimmung“, die der Christ für sein Tun und Lassen in der Welt stets vorzunehmen hat (*H. Bornkamm*). Es kommt also entscheidend auf den Vollzug der richtigen Unterscheidung an. Diese Unterscheidung ist jeweils auf den konkreten Kontext zu beziehen. Die Unterscheidung der zwei Reiche und eine situationsbezogene, kontextuelle Ethik fordern sich also wechselseitig.

c) Es ist deshalb problematisch, wenn man – wie z. B. *U. Duchrow* (Christenheit und Weltverantwortung) – die Unterscheidung der zwei Reiche als Dualismus bezeichnet. Dualistisch nennt man in der Religionsgeschichte eine Weltsicht, die vom grundsätzlichen Gegensatz zwischen bösem und gutem Prinzip beherrscht wird. Hingegen sind nach reformatorischem Verständnis beide Reiche *Gottes* Reiche und beide sind in gleicher Weise vom Teufel bedroht. Die Unterscheidung der zwei Reiche enthält keine dramatische Darstellung eines ewigen Kampfes zwischen Gott und Satan, bei der Politik dann abbildlich als Kampf zwischen gut und böse, zwischen dem Reich Gottes und Reich des Bösen verstanden würde. Sie leitet vielmehr dazu an, zu unterscheiden zwischen dem, wie der Christ im Gewissen als Person vor Gott steht, und was sein Amt, seine Aufgabe in der Welt ist. Die einfache Entgegensetzung von dualistischem oder monistischem Ansatz (monistisch: Königsherrschaft Christi) verkürzt also die Fragestellung.

d) Die Unterscheidung der zwei Reiche hat freilich *fundamentalanthropologische und ekklesiologische Implikationen*. In fundamentalanthropologischer Hinsicht geht es darum zwischen dem Personsein und den Rollenzwängen, dem Amt, richtig zu unterscheiden. In ekklesiologischer Hinsicht geht es um die Unterscheidung des geistlichen Handelns der Kirche von den weltli-

chen Aufgaben des Staates und der Gesellschaft. Worin unterscheidet sich das Reden von Gott, vom Heil Gottes, von weltlichen Programmen, die sich um das Wohl der Menschen bemühen und vernünftig zu begründen und argumentativ zu vertreten sind? Unterscheiden heißt: differenzieren anhand von Kriterien, besagt aber nicht: scheiden oder trennen. Die Unterscheidung der zwei Reiche verweist auf die Unterscheidung von Vernunft und Glaube, von Gesetz und Evangelium.

e) Luther hat seine Zweireichelehre nicht als geschlossene Theorie, als System entworfen. Er hat die Unterscheidung zunächst einmal seelsorgerlich, paränetisch gewonnen. Sein Ausgangspunkt waren die Gewissensberatung und Fragen, wie ein Christ zu Krieg und Kriegsdienst, zum obrigkeitlichen Amt, zum Widerstandsrecht, zu weltlichen Dingen wie Eigentum, Zins und Gerichtsbarkeit steht. Daher sind die Einzelweisungen Luthers nicht zeitlos verbindlich. Sondern zu bedenken ist die theologische Perspektive, der leitende Gesichtspunkt.

Luther hat auch nicht nur auf die Unterscheidung der zwei Reiche verwiesen. Seine Berufung auf die patriarchalische Ordnung des 4. Gebots oder der Rückgriff auf die mittelalterliche Dreiständelehre oder der Berufungsgedanke sind nicht systematisch aus der Unterscheidung der zwei Reiche abzuleiten.

2. *Luthers Obrigkeitsschrift von 1523*

Gerade im Blick auf einen klassischen Text, Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, 1523, ist diese Eigenart zu beachten. Luthers Obrigkeitsschrift ist weder eine erste moderne Staatstheorie noch eine politische Theorie. Ihre Absicht ist seelsorgerlich, paränetisch. Veranlaßt ist die Obrigkeitsschrift durch das Verbot der Bibelübersetzung Luthers durch Herzog Georg von Sachsen. Wie soll sich ein Christ angesichts eines solchen Verbotes verhalten? Luther beantwortet diese Frage mit grundsätzlichen Ausführungen, die er selbst rückblickend so bewertet: „Denn ich mich schier rühmen möchte, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit nicht so klärlich beschrieben und herrlich gepreiset ist, wie auch meine Feinde müssen bekennen, als durch mich“ (Clemen III, 319, 30–36, „Ob Kriegsleute ...“).

Die Obrigkeitsschrift ist in drei Teile gegliedert. Der 1. Teil behandelt die göttliche Einsetzung des weltlichen Schwerts und der Obrigkeit. Der 2. Teil erörtert die Grenzen obrigkeitlicher Befugnis („Wie weit weltliche Gewalt sich erstrecke“). Der 3. Teil befaßt sich mit der Ausübung politischer Gewalt, und zwar in der gängigen literarischen Form eines Fürstenspiegels.

In der grundsätzlichen Überlegung des 1. Teils geht Luther aus von einem exegetischen Problem: Besteht nicht zwischen dem Gebot der Bergpredigt,

„dem Übel nicht zu widerstehen mit Gewalt“ (Mt 5,39), und der Einsetzung der weltlichen Obrigkeit in Römer 13 ein unversöhnlicher Gegensatz? Er kann das Problem dabei nicht so lösen wie die mittelalterliche Interpretation. Diese besagt: Die Bergpredigt enthält *consilia evangelica*, die nur für den *status perfectionis*, für Mönche und Kleriker verbindlich sind. In der Welt hingegen gelten der naturrechtliche Dekalog und die *praecepta*. Gegen schwärmerische Verwerfung weltlicher Macht und politischer Obrigkeit ist wiederum die Obrigkeit, göttliche Ordnung, „*ordinatio divina*“.

Luther löst das Problem mit Hilfe der Unterscheidung zwischen den Christen, die zum Reich Christi gehören, und *allen* Menschen, auch den bösen, die zum Reich der Welt gehören. Im Reich Christi wird vom Christen Unrecht erlitten und Recht geübt; hier gibt es keine Konflikte und ist deshalb auch gar keine weltliche Obrigkeit erforderlich.

Luther greift auf die Tradition von *Augustins* „*De civitate dei*“ zurück, wonach die Welt in zwei *corpora*, zwei Herrschaftsbereiche, die *civitas terrena* unter der Herrschaft des Satans, und die *civitas dei* geteilt ist. Da aber nach Luthers Anthropologie *jeder* Mensch auch zugleich Sünder ist, gehören die Christen mit in das Reich der Welt. Gott hat zwei Regimenter gestiftet, „das geistliche, das Christen und fromme Leute macht durch den Heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Frieden halten und still sein wider Willen“ (Clemen II, 366, 21–24). Luthers Sicht von Menschen und Welt ist zutiefst pessimistisch: Es gibt unter Tausend kaum einen Christen. Ohne das Schwert wären die wilden Tiere los und die Menschen würden sich gegenseitig zerfleischen. Der Staat dient der Eindämmung des Bösen.

Der Unterscheidung der zwei Reiche entspricht die Unterscheidung von *Person* und *Amt*. In *eigener* Sache soll ein Christ Rechtsverzicht üben, dem Evangelium und Wort Christi, der Bergpredigt folgen. Für den *Anderen*, den Nächsten soll er, auch unter Zuhilfenahme des Schwertes, aber dem Unrecht wehren. Fehlt es an Henkern, Richtern, Fürsten, dann sollen sich Christen dazu bereit finden. Diese Aufforderung bildet den Ansatz eines weltlichen Berufsethos.

Die Unterscheidung von Person für sich und Amt, von Privatperson und Amtsperson oder Person für andere haben Luther und dem Luthertum seit *Ernst Troeltsch* und *Georg Wünsch* (Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung, Tübingen 1921) den Vorwurf der Doppelmoral eingetragen. Die Unterscheidung von Person und Amt wird sicherlich dadurch erschwert, daß Luther sie mit einer bei Paulus bereits vorgefundenen Unterscheidung von innerlich und äußerlich, innerem und äußerem Menschen verbindet.

Im „Amt“ bedient sich Gott kreatürlicher Mittel, um die Welt zu erhalten. Luther begründet die Einrichtung der Obrigkeit und die Notwendigkeit

politischer Macht damit, daß die Welt böse ist. Aufgabe der Obrigkeit ist die Abwehr des Bösen; ihr Symbol ist das Schwert. Die lutherische Tradition hat daraus eine gewisse Affinität zum Machtstaat abgeleitet.

Die Deutung der Welt, der *civitas terrena*, als dem Machtbereich des Teufels zugehörig, ist augustinisches Erbe. Der Christ lebt, nach der Obrigkeitsschrift, nur um des Nächsten willen unter dem weltlichen Regiment. In späteren Schriften hat Luther die weltliche Existenz der Christen wesentlich positiver bewertet.

Beide Regimente betreffen ferner den Christen auf unterschiedliche Weise. Das geistliche Regiment spricht sein Gewissen innerlich an durch das Wort und will Glauben schaffen. Das weltliche Regiment herrscht äußerlich über den Leib, notfalls unter Einsatz des Schwerts.

Daraus ergibt sich im Blick auf die Grenzen weltlicher Macht im 2. *Teil* die grundsätzliche Feststellung, diese habe nicht über die Seele zu regieren. Über die Seele regiert Gott allein. Was für die Seelen heilsam ist, ist allein Gottes Wort zu entnehmen. Weltliche Gebote betreffen nicht die Seele. Die Vermischung der beiden Regimente verkehrt darum Gottes Ordnung. Bischöfe können nicht weltliche Herrscher sein. Das ist kritisch gegen die geistlichen Fürsten im deutschen Reichsrecht gesagt. Die weltliche Macht hat ihrerseits keine Befugnis, die Gewissen zu regieren. Hier gilt die *clausula Petri* (Act 5,29). Das Bibelverbot Herzog Georgs überschreitet also die Grenzen weltlicher Macht. Ihm darf kein Christ gehorchen. Das Bibelverbot begründet freilich kein Recht zum gewaltsamen Widerstand oder Aufstand. Christen sind vielmehr zu leidendem Ungehorsam aufgerufen (nicht „leidendem Gehorsam“). Außerdem bekräftigt Luther, daß Ketzerei eine geistliche Sache ist und nicht mit weltlichen Mitteln bekämpft werden darf. Diese Aussage ist eine Absage an das Ketzerverbot des Reichsrechts.

Der Fürstenspiegel des 3. *Teils* spricht den Fürsten auf seine Verantwortung an. Im patriarchalischen Obrigkeitsstaat haben diese Maximen für eine christliche Ausübung des obrigkeitlichen Amtes dieselbe Funktion wie im Verfassungsstaat die Grundrechte: Sie sollen die Ausübung politischer Macht festlegen und begrenzen. In Luthers Obrigkeitsschrift wird Obrigkeit freilich nur personal von Amtsinhabern her gesehen, nicht im Sinn von Institutionen reflektiert. Luther sieht im Landesherrn den *Landesvater*, den er freilich keineswegs idealisiert. Denn sonst würde er nicht sagen, ein guter Fürst sei ein seltenes Stück Wildbret im Himmel. Aber auch böse Herren sind in ihrem Amt von Gott beauftragt.

Nachdrücklich betont Luther, daß beide Reiche oder Regimente Gottes Einrichtungen, Stiftungen sind. Er denkt nicht dualistisch-antithetisch, wohl aber polar. Beide Reiche unterscheiden sich nach Regierweisen, Betroffe-

nen, Forum, Träger, Wirkung und Reichweite. Schematisch kann man den Unterschied so kennzeichnen:

	<i>Geistliches Regiment</i>	<i>Weltliches Regiment</i>
Regierungsweise:	durchs Wort ohne Schwert	mit dem Schwert
Betroffene:	diejenigen, die fromm und gerecht werden wollen	die Bösen
Ausübende (Träger):	Prediger	weltliche Obrigkeit
Ziel:	Ewiges Leben	Äußerer Friede
Wirkung:	Geistliche Gerechtigkeit (<i>iustitia spiritualis</i>)	weltliche Gerechtigkeit (<i>iustitia civilis</i>)
Reichweite:	Person für sich	Person im Amt

Luther hat diese Darstellung in anderen Schriften als der Obrigkeitsschrift abgewandelt und modifiziert. Er kann das weltliche Regiment auch sehr viel positiver würdigen und sogar erklären, dieses sei „ein Vorbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreichs“ (WA 51, 241,39 f). Er betont ferner an anderen Stellen, daß im weltlichen Reich die *Vernunft* die Maßstäbe setze. Das weltliche Regiment ist ein Regiment der Vernunft. In der Welt ist folglich die Vernunft das höchste Gut. In der Gottesbeziehung ist die Vernunft hingegen blind und sogar irreführend. Die hier vorgetragene Darstellung der Zweireichelehre geht davon aus, daß es in Luthers Überlegungen in der Tat um Weltdeutung insgesamt, d. h. fundamentaltheologisch um die rechte Zuordnung und Unterscheidung von weltlicher Wirklichkeit und christlichem Glauben geht. Das ist primär weder nur eine Frage der Kompetenzabgrenzung zwischen Kirche und Staat noch ein sozialetisches Programm. Die fundamentaltheologische Gesamtsicht wurzelt in der Anthropologie, in der Spannung von Schöpfung und Sünde, in der Unterscheidung zwischen Christperson und Weltperson. Als theologische Überlegung hängt die Zweireichelehre mit der gesamten Theologie Luthers zusammen.

3. Zur Diskussion um die Auslegung der Zweireichelehre

Luthers reformatorische Theologie und die Beziehung dieser Theologie auf weltliche Sachverhalte ist strittig. Das zeigt sich auch an den Kontroversen um die rechte Interpretation der Zweireichelehre. Sie sind, gerade im deutschen Sprachbereich, zugleich eine Auseinandersetzung um das Verhalten der evangelischen Kirche gegenüber dem Staat im Kirchenkampf, im Dritten Reich und in der ehemaligen DDR.

Die Schwierigkeit einer Berufung auf Luthers Zweireichelehre in der Gegenwart ist doppelter Art. Einmal bedingt der historische Abstand, daß die

konkreten Verhältnisse und Voraussetzungen, anhand derer Luther selbst die Zweireichelehre darstellte, grundsätzlich verändert sind:

Der mittelalterliche Hintergrund mit der Vermischung von geistlicher und weltlicher Gewalt ist entfallen. Die Aufklärung hat das Gesellschaftsverständnis tiefgreifend umgestaltet. Die Industriegesellschaft mit ihren Arbeitsbedingungen und ihren Lebensformen – auch mit den modernen Waffen – lag außerhalb von Luthers Blickfeld. Die ständische Schichtung, die agrarisch-handwerkliche Kultur und der patrimoniale Obrigkeitsstaat sind heute Vergangenheit. Das macht es unmöglich, Einzelurteile Luthers über Todesstrafe und obrigkeitliches Amt, Kriegsdienst, Zinsnehmen, Religionspflichten des Landesherrn einfach zu übernehmen.

Zum anderen hat Luther seine Zweireichelehre nirgendwo systematisch und geschlossen vorgetragen. Er nimmt diese Unterscheidung in ganz unterschiedlichen theologischen Zusammenhängen vor. Es geht nicht nur um die Klärung des richtigen Verhaltens des Christen in der Welt, um die politische, öffentliche Existenz des Christen, sondern zugleich um das Gottesbild, um die Rechtfertigung, um den Auftrag der Kirche.

Verschiedene Weisen von Gottes Handeln sind dabei jeweils zu bedenken so wie die Frage, wie Christus Glauben wirkt, die theologische Auslegung des Menschseins in der Spannung von Gnade und Sünde, die Unterscheidung des Auftrags der Kirche von politischen Aufträgen und die Hoffnung des Glaubens auf Vollendung der Welt.

Die einzelnen Interpretationen akzentuieren diese theologischen Aspekte ganz unterschiedlich.

3.1 Eine *funktionale Deutung* der Zweireichelehre haben *Paul Althaus*, *Franz Lau* u. a. vertreten:

Der Ansatzpunkt ist die Unterscheidung der unterschiedlichen Funktionen der Regimente Gottes. Die politische Ordnung, symbolisiert im Schwert, und die geistliche Ordnung des Reiches Gottes, veranschaulicht im Wort, sind zu unterscheiden. Das weltliche Leben untersteht der von Gott in der Schöpfung aufgerichteten weltlichen Ordnung. Die Unterscheidung der zwei Reiche hat nichts zu tun mit der Unterscheidung von Gottesreich und Teufelsreich. Das weltliche Reich ist zwar ein Reich des Zornes; aber dies ist der Zorn der Liebe, die vergeltende Gerechtigkeit. Im Reich Christi gilt hingegen das Liebesgebot. Dem Unterschied der zwei Wirkweisen Gottes in der Welt entspricht eine klare Unterscheidung von Christperson und Weltperson. Das Liebesgebot gilt nur für den Bereich des Glaubens und des Gewissens. Im weltlichen Regiment ist die Eigengesetzlichkeit der Ordnungen verbindlich. Im geistlichen Regiment herrscht Christus und sein Wort; im weltlichen Regiment gilt des Kaisers Gebot. Die Formel, ein Christ sei Bürger zweier Reiche, faßt diese Sicht zusammen. In der Innerlichkeit des Gewissens gilt Christi Wort; in der Welt gelten die politischen Gesetze der Macht.

Eine derartige funktionale Deutung steht, wie dagegen kritisch eingewandt wird, in der Gefahr, einen Gegensatz zwischen dem Gesetz politischer Ordnung und dem Liebesgebot zu behaupten. Außerdem droht eine statische Sicht der politischen Ordnung: Politische Ordnungen sind danach so vorgegeben, daß sie nicht zu verändern sind. Die funktionale Deutung der Zweireichelehre kann dazu benutzt werden, ideologisch die bestehende politische Ordnung zu legitimieren, da vom Liebesgebot keine dynamischen Impulse zur Veränderung mehr ausgehen.

3.2 Die *personale Deutung Johannes Heckels* betont im Widerspruch zur funktionalen Deutung, daß für Luther Glaube und weltliche Existenz eine Einheit bilden. Sie setzt demgemäß bei der Person des Glaubenden an.

J. Heckels Konzeption der „*Lex charitatis*“ ist hier nicht im Einzelnen darzustellen. Insbesondere sind seine Folgerungen für das Kirchenrecht nicht zu diskutieren. Es geht allein um den Ansatz: Während die funktionale Deutung die zwei Reiche auf zwei Ordnungen, Institutionen verteilt, die Ordnung der Schöpfung, die für die Welt gilt, und das Reich Christi als Raum der Erlösung, geht J. Heckel zurück auf die augustinische Sicht: Die zwei Reiche sind zwei Völker, zwei corpora. Jedes Reich steht unter einem Haupt (dominatio). Im Reich Christi herrscht Christus; ihm gehören allein die wahrhaft Gläubigen an, nicht die Heuchler. Im Reich der Welt ist das Haupt der Teufel. Auf dieser augustinischen Grundunterscheidung baut Heckels komplizierte Differenzierung zwischen Reichslehre im Grundsinn und Regimentenlehre auf. Die Reichslehre ist dualistisch. In der Regimentenlehre formuliert Heckel dann eine doppelte Rechtslehre. Für die Christen ist das göttliche Naturgesetz, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, die *lex Christi, lex fidei* maßgebend. Joh. Heckels Formel lautet: Ein Christ ist nur Bürger *eines* Reiches, des Reiches Christi. Nur um der Liebe willen nimmt der Christ teil am weltlichen Regiment, obwohl er nicht dessen Bürger ist.

Die Lutherdeutung von J. Heckel stimmt im Ansatz und in manchen Folgerungen mit *Karl Barths* christologischem Ansatz der Ethik überein. Auch bei Barth besteht zwischen göttlicher Rechtfertigung und menschlichem Recht ein innerer Zusammenhang, eine Analogie.

Gegen Heckels personale Bedeutung ist geltend zu machen, daß Luther selbst nicht so schroff zwischen Gläubigen und Sündern trennt. Jeder Christ ist zugleich gerecht und zugleich Sünder. Während Luther den forensischen Charakter der Rechtfertigung als Gerechtsprechung betont, setzt Heckels Rechtfertigungsverständnis eine effektive Gerechtmachung voraus: Weil der Christ der *homo interior*, vor Gott gerecht *ist*, ist er der Ordnung dieser Welt exemt, entnommen, die bloß der Abwehr des Bösen dient. Luther selbst betont aber, daß der Christ Bürger zweier Reiche ist.

„Christianus ut Christianus est in prima tabula, solus extra regnum coelorum est civis huius mundi. Ergo habet utrumque politeuma, subjectus Christo per fidem, subjectus Caesari per corpus“ (WA 39 II, 81, 16).

Inwieweit der eschatologische Dualismus, den J. Heckels Deutung voraussetzt, zutrifft, ist gesondert zu erörtern.

3.3 Unabhängig von der deutschen Diskussion hat die *skandinavische Lutherforschung* (z. B. A. Nygren, G. Hillerdal, G. Törnwall, G. Wingren) die Unterscheidung der zwei Regimente als in der Unterscheidung von Schöpfung und Erlösung begründet herausgearbeitet, denen die beiden Institutionen Staat, als Inbegriff des weltlichen Regiments, und Kirche, als Träger des geistlichen Regiments, zuzuordnen sind. Zugleich betont die skandinavische Deutung den Teufelsgedanken bei Luther: Beide Regimente sind vom Teufel, von dämonischen Mächten bedroht.

3.4 Noch stärker als die skandinavische Forschung hat *Ulrich Duchrow* die *eschatologische Komponente* betont. Er baut die Zweireichelehre geradezu zu einer Drei-Reiche-Lehre aus: Neben Gottes Reich zur Rechten und Gottes Reich zur Linken (in der Welt) ist das Teufelsreich eine eigenständige Größe. Die Zweireichelehre fordert die Christen zu einem eschatologisch-heilsgeschichtlichen Kampf gegen die Mächte des Bösen auf. Ihre Intention ist es, die Christen zu aktivieren zur cooperatio mit Gott in der Welt, zur Übernahme von Weltverantwortung. Die Zweireichelehre wird damit zu einer Kampfeslehre: Sie ist Machtkritik und Einweisung in den Kampf gegen Unrecht. Die Zweireichelehre wird damit zum theologisch legitimierten Instrument im Kampf zwischen den Mächten des Guten und den Mächten des Bösen. Die Zweireichelehre wird mit dieser eschatologischen Betonung geschichtstheologisch interpretiert. Es geht um den Kampf Christi – durch die Christen – in der Welt. Dann besteht freilich kein erkennbarer Unterschied mehr zwischen Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi.

3.5 Dagegen betont die *fundamentaltheologische Interpretation* (G. Ebeling) die Forum-Situation des Menschen vor Gott einerseits und vor der Welt andererseits. Sie geht aus von der Grunderfahrung des Christen, der vom Wort des Evangeliums im Gewissen angesprochen ist und zugleich vor Aufgaben in der Welt gestellt ist. Die Zweireichelehre ist, so verstanden, weder eine zeitbedingte Gesellschaftstheorie noch eine Kampfeslehre, die ermöglicht, in den sozialen und politischen Konflikten der Gegenwart Partei zu ergreifen, sondern Besinnung auf die Wirklichkeit Gottes in ihrem Unterschied zur Wirklichkeit der Welt. Eine „Ein-Reich-Lehre“, in der entweder für den Gedanken an Gott und sein Wirken in der Welt kein Platz ist, oder die Gottesvorstellung das weltliche Handeln unmittelbar normiert,

etwa in Form der Theokratie, bedarf keiner Unterscheidung der zwei Reiche. Die spezifisch reformatorische Zuordnung von Gott und Welt und die ihr zugrundeliegende theologische Weltdeutung artikuliert hingegen mit Hilfe der Unterscheidung von Gottes Handeln in der Welt, in der Schöpfung, und Gottes offenbarender Zuwendung in Christus und dem Evangelium, eine für die Ethik sinnvolle Differenzierung.

4. Zur Traditionsgeschichte der Zweireichellehre

Die Deutung der Unterscheidung der zwei Reiche ist nicht zuletzt aufgrund einer langen Traditionsgeschichte strittig. Luthers Gebrauch der Zweireichellehre setzt eine lange theologische Tradition voraus. Eine Wirkungsgeschichte führt dann die Traditionsgeschichte bis in die Gegenwart hinein fort.

4.1 *Vorgeschichte.* Die Wurzeln der Unterscheidung der zwei Reiche liegen bereits in der vorchristlichen Antike und im biblischen Geschichtsverständnis. Vorchristlich ist die platonische Unterscheidung von innerlich und äußerlich, von innerem und äußerem Menschen, die in der christlichen Formulierung von geistlich und weltlich wiederkehrt. Der Platonismus gehört zu den Wurzeln der Zweireichellehre. Diese anthropologische Kategorie (geistlich/weltlich) kann sich mit der aus der Apokalypik stammenden eschatologischen Scheidung zweier Äonen verbinden. Der gegenwärtige Äon, die vergehende alte Zeit, und die zukünftige Heilszeit, der neue Äon, sind zeitlich, geschichtlich geschieden. Paulus verkündigt den Anbruch des neuen Äons im Christusereignis. Die mit der Naherwartung verbundene eschatologische Weltsicht der frühen Christenheit wird später in der Alten Kirche zur anthropologischen Auffassung von der bleibenden Grundstruktur einer eschatologischen Existenz des Christen „zwischen den Zeiten“ fortgeschrieben.

Für die Überlieferungsgeschichte maßgeblich wurde Augustins Werk „De civitate dei“. Der wohl auf manichäische Einflüsse zurückgehende eschatologische Dualismus von Gottesreich und Weltreich – das Weltreich als Teufelsreich einerseits, die positive Bestimmung der Aufgabe der civitas terrena, auf Erden für Friede und Gerechtigkeit (pax et iustitia) zu sorgen andererseits – bestimmt die Auslegungsgeschichte des Mittelalters. An die positive Zuordnung Augustins knüpft die mittelalterliche Zweigewalten- oder Zweiswerterlehre an: Imperium und sacerdotium, weltliches und geistliches Schwert, Kaiser und Papst sollen in *einem* corpus Christianum zusammenwirken. Um die Suprematie der Zwei Reiche (imperia), Gewalten (potestates) und Schwerter (gladii) wurde im hohen Mittelalter gerungen. Es ging

um Kompetenz- und Machtverteilung. Die Verflechtung beider Gewalten wurde aber noch nicht grundsätzlich als Problem gesehen. Luthers Unterscheidung der zwei Reiche bringt hier eine *Entklerikalisierung* und arbeitet die Eigenständigkeit des politischen Auftrags heraus.

4.2 Die *nachreformatorische Wirkungsgeschichte* im konfessionellen Zeitalter wurde beeinflusst durch das landesherrliche Kirchenregiment und den konfessionellen Territorialstaat. Die Unterscheidung der zwei Reiche spielte eine untergeordnete Rolle.

Die Dreiständelehre, welche dem status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus einen Platz in der hierarchisch strukturierten Gesellschaft anwies, war das leitende sozialetische Orientierungsmuster. Erst seitdem durch die Aufklärung nach dem Ende des konfessionellen Zeitalters die Trennung von Staat und Kirche aktuell wurde, wurde im 19. und 20. Jahrhundert die Bedeutung der zwei Reiche wiederentdeckt. Dazu kam die Trennung zwischen christlichem Glauben und der ihren eigenen Gesetzen folgenden naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsdeutung. In der Zweireichelehre wurde somit das Verhältnis zur Autonomie von Gesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft thematisch. Die Diskussion machte sich fest an der „Eigengesetzlichkeit“ der weltlichen Ordnung. Das Spannungsverhältnis zwischen christlichem Glauben und moderner Lebensanschauung wurde seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Spannung von Innerlichkeit und weltlicher Eigengesetzlichkeit dualistisch aufgelöst (z. B. Chr. Luthardt, *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen*, Leipzig, ²1875; Friedrich Naumann, „Briefe über Religion“, 1903). Ernst Troeltsch, *Vorwurf der Doppel-moral*, wendet sich gegen diese dualistische Scheidung.

Insbesondere sein Verständnis von Obrigkeit hat Luther im Rahmen der Unterscheidung der zwei Reiche entfaltet. Die Zweireichelehre war folglich immer mit der theologischen Bewertung des Staates verbunden gewesen. Die Ablösung des Obrigkeitgedankens durch nationalistische und machtpolitische Staatstheorien in der Neuzeit rückte die Stellung der Christen zur politischen Macht in den Mittelpunkt der Diskussionen um die Zweireichelehre. Unter Berufung auf die Unterscheidung der zwei Reiche konnte man gar Nationalismus, Diktatur, imperialistische Machtpolitik und Krieg theologisch legitimieren. An dieser Stelle setzt – zurecht – der Vorwurf der Ideologie gegen die Zweireichelehre an.

4.3 Die zahlreichen *Einwände* gegen die Zweireichelehre gehen zunächst von deren geschichtlichem Mißbrauch und Beanspruchung zur ideologischen Legitimation aus. So hat Karl Barth eine in der Publizistik vertretene Auffassung aufgenommen, die eine Linie von Luther über Friedrich den Großen, Bismarck bis zu Hitler sieht. Luther bereitet danach theologisch den Weg zur macchiavellistischen Machtpolitik vor. Diese Kritik verkennt

freilich, daß Luther selbst noch keine vom Gesetz Gottes dispensierte Eigengesetzlichkeit von Welt, Politik und Wirtschaft kannte.

Eine genuintheologische Kritik setzt jedoch prinzipieller an: Die Unterscheidung der zwei Reiche sei unvereinbar mit der Anerkennung der universalen Herrschaft Christi. Die Zweireichelehre sei statisch; sie habe die auf Weltveränderung ausgerichtete Dynamik des Reiches Gottes verloren. Luthers Weltdeutung sei ferner zutiefst pessimistisch und damit konservativ, ja sogar reaktionär, wenn Luther erklärt: „Gott hat uns in die Welt geworfen unter des Teufels Herrschaft“ (Clemen III, 335,30). Solche Kritik kann man in dem Einwand zusammenfassen, die Zweireichelehre sei ein Hemmnis der weltverändernden Absicht und Kraft des Evangeliums. Auf diesen Einwand ist theologisch zu antworten mit dem Verweis auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und mit der Rückfrage, ob es eine politische Anwendung des Evangeliums, einen *usus politicus evangelii* gibt. Die Unterscheidung der zwei Reiche verweist damit zurück auf die fundamentaltheologische Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium (vgl. M. Honecker, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin 1990, 60–82).

Der Realismus von Luthers Weltdeutung idealisiert die Welt nicht, ver-teufelt sie freilich ebensowenig. Die Welt ist Gottes Schöpfung, auch in ihren politischen Institutionen. Sie ist allerdings gefallene Schöpfung, von der Macht des Bösen bedroht und von der Sünde, der Macht der Entfremdung gekennzeichnet. In der noch nicht erlösten Welt bedarf es daher politischer Macht (und im äußersten Fall auch physischer Gewalt), um dem Bösen und Unrecht zu wehren und Frieden zu sichern. Der christliche Glaube ist allerdings nicht mit Zwang auszubreiten. Daraus ergibt sich für Luther die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen weltlicher Regierweise und geistlichem Handeln, zwischen weltlicher Ordnung und Glauben.

5. *Herkunft und Intention der Lehre von der Königsherrschaft Christi*

Der Widerspruch gegen die Unterscheidung der zwei Reiche wird seit dem Kirchenkampf durch die Formel „Königsherrschaft Christi“ programmatisch ausgedrückt.

Karl Barth hat seit 1938 („Rechtfertigung und Recht“) einen „politischen Gottesdienst“ der Christen gefordert. *Alfred de Quervain* („Christi Reich und die irdischen Reiche“, 1939) erklärte, Christi Herrschaftsbereich erstreckte sich auf alle Lebensgebiete. Christus ist der Herr der Welt. Daher sind auch Recht, Staat, Wirtschaft exklusiv christologisch zu begreifen. Man spricht von einer „christologischen“ Rechtsbegründung oder einer christologischen Begründung des Staates.

5.1 Die *Formel Königsherrschaft Christi* entstand im Kirchenkampf als Protestformel: Dem Anspruch des Totalstaates wird der Totalitätsanspruch

Christi entgeggestellt. Erst nach 1945 wird aus der Protest- eine Programmformel. Nun wird die Antithese von Zweireichelehre oder Königsherrschaft Christi, von Theologie der Ordnungen oder exklusiv christologischer Begründung der Ethik scharf betont.

Das Bekenntnis zur Herrschaft Christi war in der urchristlichen Gemeinde Homologie. Die ethische Berufung auf die Kosmokrator-Aussagen der Deuteropaulinen (Kol 1,15 ff; 2,10; Eph 1,21) beachtet aber oftmals den hymnischen, symbolischen Charakter dieser Aussagen nicht.

In der christlichen Tradition war zwar das Bekenntnis zur Herrschaft Christi immer grundlegend; aber es wurde, von Ausnahmen abgesehen, dabei die besondere Eigenart dieser Herrschaft betont, nämlich die Herrschaft des Gekreuzigten: „Regnum Christi ... tectum cruce“ (Apologie VII, 18). Auch die reformierte Lehre hatte eine politische Anwendung des regnum Christi nicht im Auge.

Neuere reformierte Ansätze eines „Staates mit der Bibel“ (*Hoedemaker, van Ruler*) greifen eher auf alttestamentliche Vorstellungen der Theokratie zurück. Die Formel „Königsherrschaft Christi“ war im reformierten und angelsächsischen Bereich zunächst an der Herrschaft Christi in der Kirche orientiert (z. B. *M. Bucer, De regno Christi*, 1551). *W. A. Visser't Hooft, „The Kingship of Christ“*, 1948, stellte unter dieser Überschrift die ökumenische Bewegung dar.

Unter Berufung auf die 2. These der Barmer Theologischen Erklärung wird die Königsherrschaft Christi erst in der evangelischen Theologie der 50er Jahre zu einem Grundprinzip politischer Ethik.

5.2 Die Lehre von der Königsherrschaft Christi wird gestützt durch den Verweis auf das *dreifache Amt Christi* (*munus triplex Christi*).

Goethe meinte freilich im Gespräch (mit Kanzler Friedrich von Müller, am 19. Oktober 1823): „Die Lehre von der Gottheit Christi, dekretiert zuerst durch das Nicänische Konzilium, ist dem Despotismus sehr förderlich gewesen, ja Bedürfnis“ (Artemisverlag Bd. 23, 1950, S. 312).

Eine Lehre vom dreifachen Amt Christi, von Christus als Prophet, Priester und König, findet sich in der christlichen Theologie erstmals in *Calvins Institutio* (ab 1542/3). *Luther* kennt in „*De libertate Christiana*“, 1520, nur das *munus duplex* des Priesters und Königs (im Anschluß an 1. Petr 2,9). Historisch findet sich die Rede vom dreifachen Amt vorchristlich schon bei *Josephus* (*Antiquitates* Buch XII, 10), wonach *Johannes Hyrkanus* in einem Priester, König und Prophet gewesen sei. Die Rede vom dreifachen Amt Christi bezieht sich also auf die Heilsträger Israels im Alten Testament, nämlich auf das Amt des Propheten, des Priesters und des Königs. Die Aufnahme der drei Ämter in die Christologie will den Traditionszusammen-

hang zwischen Altem und Neuen Testament herausstellen. Calvins Rückbeziehung der Christologie auf das Alte Testament nimmt diese Fragestellung auf: Das Gemeinsame aller drei Ämter ist die „Salbung“. Formal biblische Argumentation begründet damit exegetisch die Lehre vom munus triplex Christi.

Inhaltlich fällt in der Reformation alles Gewicht auf das priesterliche Amt Christi, den Sühnetod Christi, die *satisfactio vicaria*. Das Auseinandertreten der Lehre von der Person Christi (Zweinaturenlehre) und vom Heilswerk legt sodann in der Lehrentwicklung eine Besinnung auf das *opus* oder *munus* Christi nahe: Wenn die Frage nach dem „Wesen“, der Natur Christi (als Gottmensch) beherrschend wird, dann bedarf diese Lehre einer Ergänzung durch das Heilswerk. Die Ämterlehre greift deshalb die Frage auf, *wie* Christus an den Menschen handelt. Diese Frage wird aufgrund eines verbalinspirierten Schriftverständnisses beantwortet mit dem Hinweis auf die drei Ämter: Christus wirkt als Priester, Prophet, König. Diese Argumentation wird freilich von der historischen Kritik erschüttert. Eine kritische Schriftauslegung stellt die Geltung der Dreiämterlehre in Frage: Welche Aktualität hat die Bezeichnung Christi als Priester, Prophet, König noch für die Gegenwart? Warum werden gerade diese Titel christologisch aufgenommen, während andere Titel, etwa Hirte, Heiland (Soter) zurücktreten? Zum anderen wird eine Übertragung der Titel auf den präexistenten Gottessohn schwierig: Ist Jesus Christus von Ewigkeit her Priester, Prophet, König? Dazu kommt die Schwierigkeit, die Satisfaktionslehre Anselms mit dem Glauben an Gottes zuvorkommende Liebe in Einklang zu bringen. Wenn man jedoch den irdischen, historischen Jesus das Amt eines Propheten, Priesters und Königs ausüben läßt, kommt man nicht nur in exegetische Verlegenheiten, sondern macht auch aus Christus als Erlöser einen politischen Messias. Diese Probleme der Dreiämterlehre hat *Schleiermacher* (Glaubenslehre, Berlin 2. Ausg. 1830, §§ 102–105) scharfsinnig erkannt. Er sieht in dieser Lehre eine antijüdische Polemik. Das Amt Christi ist bei Schleiermacher folglich vergeistigt, spiritualisiert. Christi Herrschaft ist rein geistig. Das Christentum ist weder eine politische Religion noch eine Theokratie oder ein religiöser Staat.

Im 19. Jahrhundert wurde dann freilich die Lehre vom munus triplex Christi seitens der römisch-katholischen Ekklesiologie positiv aufgenommen: Die sichtbare Kirche setzt Christi Heilswerk fort. Das Priestertum Christi wird fortgesetzt im sakramentalen Weiheamt, der kirchlichen Weihewalt (*potestas ordinis*); das prophetische Amt im magisterium, Lehramt, das königliche Amt in der Leitungsgewalt (*potestas iurisdictionis*). Die Ämter der Kirche repräsentieren den Christus *prolongatus*. Evangelische Kritik wird eine solche Transformation von Christologie in Ekklesiologie kritisch bedenken und zurückweisen müssen.

Auch eine politische oder ethische Beanspruchung dieser Ämter Christi ist dann kritisch zu sehen.

Ist der stellvertretende Sühnetod Christi übersetzbar in einen politisch-ethischen Appell zur Versöhnung? Die Exklusivität des Versöhnungsgeschehens, wonach im

Tod des Sündlosen die Sünder mit Gott selbst versöhnt werden, wäre dann nur noch als ein Prinzip innerweltlicher Verständigung wirksam.

Das prophetische Amt der Kirche wird leicht zum Einfallstor ideologischer Ansprüche. Die Schwierigkeit der Berufung auf ein „prophetisches“ Mandat zeigt sich auch daran, daß das Wort Prophetie in der Exegese und in der Umgangssprache je verschieden gebraucht wird. In der Umgangssprache ist ein Prophet ein Zukunftsdeuter, jemand, der Ereignisse vorhersagt, ein Mann „des ewig Neuen“. In der alttestamentlichen Prophetie gehört zwar auch Zukunftsansage in Heil und Unheil zur Aufgabe des Propheten, vor allem aber ist der Prophet im umfassenden Sinne Verkündiger des Willens Gottes. Heute wird Prophetie mit Utopie und dem Drang, Zukunft verändern zu wollen, gelegentlich sogar mit Ideologie assoziiert.

Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Der Geist der Prophetie, Wort und Dienst* 20, 1989, S. 281–307.

Die Berufung auf die Königsherrschaft Christi kann ggf. dazu dienen, politische Ansprüche der Kirche oder von Christen ideologisch zu legitimieren. Kritische theologische Reflexion und Ideologiekritik müssen die Verwendbarkeit des Theologumens von der Königsherrschaft in der Ethik also in Frage stellen.

6. Zum Verhältnis von Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi

Das theologische Gespräch zum Verhältnis von Zweireichelehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi im Kirchenbund der DDR „Kirchengemeinschaft und politische Ethik“ (EVA Berlin 1980) ist auf dem Hintergrund dieser Gesprächslage zu verstehen. Die Leuenberger Konkordie (1973, Ziff. 39) nannte als nach wie vor klärungsbedürftig im theologischen Gespräch zwischen den Kirchen „Zweireichelehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi im Kontext von Gesetz und Evangelium“. Die Studie stellt Stärken und Schwächen beider Lehren dar und kommt zum Ergebnis, daß Zweireichelehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi einander nicht ausschließen, sich aber auch nicht einfach ergänzen, sondern in bestimmter Weise aufeinander angewiesen sind.

Die Grundintention der *Zweireichelehre* (und damit ihre *Stärke*) ist die Unterscheidung von Christusreich und Weltreich mit der Folge, daß im Weltreich ein nüchterner Gebrauch der Vernunft möglich wird. Die Unterscheidung der zwei Reiche erlaubt dadurch sachliche Lösungen. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß der „gemeine Orden der christlichen Liebe“ (Luther, WA 26, 505, 11, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis) in beiden Reichen gilt. Die *Schwäche* der Unterscheidung der zwei Reiche ist eine problematische „Eigengesetzlichkeit weltlicher Ordnungen“ und die Trennung von Welt und Heil. Es kommt dann zu einem Auseinandertreten von Glaube und Vernunft; Liebe wird zum inhaltsleeren Impuls vernünftigen Handelns. Die politischen Machtverhältnisse werden kritiklos hingenommen und unbefragt gelassen. Die Kirche hält sich von den Fragen politischen, gesellschaftlichen und wirt-

schaftlichen Lebens fern, wenn die Unterscheidung der zwei Reiche zu einer Trennung von zwei Räumen führt.

Die Lehre von der *Königsherrschaft Christi* proklamiert dagegen den universalen Herrschaftsanspruch Christi auf die Welt. Das ganze Leben des Christen, auch seine politische Existenz, sein Leben in der Gesellschaft, stehen unter dem Anspruch Christi. Das ist die Stärke dieser Lehre. Zugleich kann das Ereignis der Herrschaft Christi unterschiedlich gedeutet werden: Neben theokratischen Interpretationen (*A. A. van Ruler*, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 1955) gibt es Vorstellungen von der Präsenz Christi in der Welt, die in der Säkularität Christus am Werk sehen. Entscheidend ist weiterhin, ob Christi Herrschaft als Heilszusage (*promissio*) oder als gesetzliche Forderung, ethische Norm verstanden wird.

Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium wird also zum Testfall für das Verständnis beider Denkmodelle: Vermittelt das Evangelium spezifisch christliche Verhaltensmodelle für das politische Handeln und für die Sozialethik? Kann das Evangelium Erkenntnisgrund der Ethik sein? Verkehrt die Beanspruchung des Evangeliums als Norm dieses nicht in ein Gesetz des Welthandelns? Die Folge solcher Verkehrung wäre nicht Freiheit, sondern neue Gesetzlichkeit.

Die *Stärke* der Lehre von der Königsherrschaft Christi ist die in ihr geltend gemachte Unbedingtheit der Nachfolge. Die *Schwäche* dieser Lehre ist, daß sie nicht zwischen „Herrschaft“ und „Herrsein“ differenziert. Christi Herrsein ist dann nicht Glaubenssache, sondern wird Handlungsauftrag. Dadurch entsteht die Gefahr einer Vermischung des Auftrags der Kirche mit den Aufgaben von Staat und Gesellschaft. Oftmals ist die Lehre von der Königsherrschaft Christi von ihrem Ansatz her auch kirchenkritisch. Es werden dann entweder seitens der Kirche absolute Forderungen an die Welt gerichtet, die christliches Weltverhältnis nur noch in der Form von Protest zur Sprache bringen können. Oder aber die Königsherrschaft Christi verpflichtet die Kirche, sich als aktiven politischen Handlungsverband zu organisieren. Damit werden dann theokratische Ideale in einer säkularen Gesellschaft erneuert.

In beiden Denkmodellen ist somit die Einbeziehung des vernünftigen Urteils in die Entscheidungsfindung zu klären. Theologische Interpretationsmodelle können nachprüfbar, plausible ethische Urteilkriterien nicht ersetzen. Zentrale fundamentalethische Fragestellungen, wie die Fragen der Weltlichkeit der Vernunft, der „Eigengesetzlichkeit“ weltlicher Ordnungen, die „Parteilichkeit“ in der Nachfolge Jesu und im Gehorsam des Glaubens sind nicht schon durch ein bloßes Zitieren der Interpretationsmodelle zu klären. Nur ein kritischer Umgang mit beiden Modellen kann davor bewahren, daß die Berufung auf theologische Grundentscheidungen und Formeln lediglich einer innerkirchlichen ideologischen Legitimation dient. Beide Interpretationsmodelle können gleichermaßen als Ideologien mißbraucht werden, wenn sie nicht im Rahmen der theologischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium reflektiert werden.

Außerdem ist zwischen der empirisch-geschichtlichen Realisierung und Konkretion beider Denkmodelle und ihrer theologischen Intention zu unterscheiden. Die

institutionellen Bedingungen und strukturellen Erfordernisse sind nicht schon aus den Modellen zu deduzieren. Hierzu bedarf es geschichtlicher, kultureller Vermittlungen.

Die Gestaltung der Welt ist nach Luthers Sicht der Zweireichelehre der menschlichen Vernunft übertragen: „*Politia et oeconomia est subjecta rationi*“ (WA 40,I, 305, 7 f). Das weltliche Regiment ist ein Regiment der Vernunft.

„*Non indiget (Deus) christianis ad magistratum, ideo non opus ut Sanctus sit Caesar... Satis est ad Caesarem, ut habeat rationem. Ideo dominus deus conservat regnum Tatarorum Turcae*“ (WA 27, 418).

Die Vernunft selbst ist aber wiederum strittig: Meint Vernunft nur die instrumentelle, technische Rationalität oder auch die humane Vernunft, also die Achtung der Menschenwürde? Vernunft ist auszurichten auf ein Ziel. Luther weiß um diese Ziel- und Orientierungsbedürftigkeit menschlicher Vernunft: „*verflucht und verdammt ist alles Leben, das sich selbst zu Nutz und zugute gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen*“ (WA 11, 272, 1 ff).

§ 3. Reich Gottes als Handlungsziel

1. Die Fragestellung in der Ethik

Reich Gottes ist nach christlichem Verständnis das Telos, Ziel, Ende und die Vollendung von allem. Auf das Reich Gottes hin ist die Welt ausgerichtet. Die Zweireichelehre wurde gelegentlich als „Ideologie der Reaktion“ apostrophiert (*Harvey Cox*). Die Unterscheidung der zwei Reiche trägt unbestreitbar einen bewahrenden, „konservativen“ Zug an sich. Eine an der Hoffnung des kommenden Reiches Gottes orientierte Ethik sieht dagegen die Aufgabe christlicher Ethik in der Weltveränderung. Christliche Ethik hat sich an der Vorwegnahme, der Prolepse des Reiches Gottes zu beteiligen. Die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) stand unter dem Leitwort „Siehe, ich mache alles neu“ (Apk. 21,5) und rief die Christen im „Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft“ auf: „Beteiligt euch an dieser Vorwegnahme des Reiches Gottes, und laßt heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird.“ Das Reich Gottes ist damit auch Symbol innerweltlicher Sozialutopien. Die Erwartung des Reiches ist hier nichts anderes als eine Verschlüsselung des utopischen Potentials des Menschen (so z. B. auch *Ernst Bloch*, „Prinzip Hoffnung“ Frankfurt a. M. 1959). Einer auf die Vorgegebenheiten der Schöpfung sich berufende Ethik der Ordnung und Bewahrung wird dabei als Alternative eine mit der Eschatologie begründete „Ethik des Wandels“ entgegengesetzt.

Die Frage einer Ethik der Veränderung oder des Wandels ist in der Tat gründlich zu diskutieren. Inwieweit die Orientierung am Reich Gottes eine „Theologie des Wandels“, eine „Theologie der Revolution“ oder „Theologie der Befreiung“, kurzum eine politische Theologie wirklich legitimieren kann, bleibt aber zu prüfen.

Utopien haben als gesellschaftliche Zielvorstellungen ein begrenztes Recht innerhalb der Ethik. Die Überlegungen im Zusammenhang der Weltdeutung beschränken sich auf die Frage, inwieweit das Reich Gottes innerweltliches Handlungsziel sein kann. Sie befassen sich nicht mit der Bedeutung der Reich-Gottes-Hoffnung für die dogmatische Eschatologie. Es geht nicht um die christliche Hoffnung insgesamt, um die Bekenntnisaussagen „credo resurrectionem mortuorum et vitam aeternam“. Diese gesamte Thematik behandelt das Votum des Theologischen Ausschusses der EKV „Die Bedeutung der Reich- Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde“, 1986. Das Votum konstatiert im Blick auf die Reich- Gottes-Erwartung

seit der Reformation in der evangelischen Kirche als Volkskirche ein erhebliches „Lehrdefizit“. Dietrich Bonhoeffer (Ges. Schriften 3, 1960, S. 275) formulierte beispielsweise: „Es ist bei einiger Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit des Nachdenkens schlechterdings nicht möglich, uns auch nur eine Utopie eines Reiches Gottes auf Erden zu machen.“ Das Votum der EKU nimmt angesichts dieses Lehrdefizits eine umfassende Bestandsaufnahme vor: Ausgangspunkt ist die aktuelle Berufung auf die Reich-Gottes-Perspektive in kontextuellen Theologien (z. B. Theologie der Befreiung). Es folgen exegetische Überblicke (Reich Gottes nach dem Zeugnis der Bibel) und ein Rückblick auf die Reich-Gottes-Erwartung in der Geschichte der Kirche. Dabei wird eindrücklich vor Augen gestellt, wie jede kirchengeschichtliche Epoche ihre jeweiligen Vorstellungen von der Zukunft, Zukunftserwartung in das Reich-Gottes-Motiv eingebracht hat. Die systematisch-theologische Reflexion konzentriert sich auf die Hermeneutik eschatologischer Aussagen.

Jede Zeit hat ihre Wünsche, Sehnsüchte und Zukunftsvorstellungen in religiöse Symbole der Hoffnung eingebracht. Gerade die Eschatologie lebt von den durch Tod und Scheitern bestimmten natürlichen Erfahrungen der Menschheit. Es hat zu allen Zeiten eine „natürliche Eschatologie“ gegeben, in denen Menschen ihre Hoffnung über die Begrenztheit des Lebens hinaus aussprechen. Schon die jüdische Eschatologie konzipierte – idealtypisch betrachtet – zwei alternative Theorien der Eschatologie, eine „Katastrophentheorie“ und eine „Perfektionstheorie“ (*Gershom Scholem*). Die Erwartung eines Reiches Gottes ist also kein Privileg christlichen Glaubens. Die Erwartung des Reiches Gottes stellt überdies alles kirchliche und christliche Handeln unter einen eschatologischen Vorbehalt („noch nicht“). Zugleich enthält das Reich Gottes eine Hoffnung für die gesamte Welt und bricht damit Privatisierungstendenzen evangelischer und pietistischer Frömmigkeit auf. Die zweite Vaterunser-Bitte um das Kommen des Reiches Gottes erhofft eschatologisches Heil für die gesamte Welt und verheißt nicht nur die individuelle Rettung der eigenen Seele.

Dagegen ist die Ausrichtung auf das Reich Gottes als *innergeschichtliches* Ziel, und damit als Handlungsziel, insgesamt abhängig von einer teleologischen Geschichtsbetrachtung. Das Reich Gottes kann nämlich nur dann als Handlungsziel und ethische Aufgabe gelten, wenn es *in* der Geschichte zu erreichen ist. Geschichtliche Veränderungen können dann zu Vorzeichen des Gottesreiches werden. Eine innergeschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes setzt deshalb notwendig eine Geschichtstheologie voraus. Geschichtstheologie soll nachweisen, daß die Geschichte ein erkennbares Ziel, ein Sinnziel hat, und daß die ethische Aufgabe darin besteht, auf dieses Ziel hinzuwirken, an seiner geschichtlichen Verwirklichung mitzuarbeiten. Das Kommen des „Reiches Gottes“ wird dadurch abhängig von menschlicher Aktivität. *Friedrich Schlegel* sagte es knapp und prägnant: „Der revolutionäre

Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte“ (Athenaeum-Fragment 222, zit. nach: Votum des Theologischen Ausschusses der E.K.U. Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde, 1986, S. 177).

2. Die biblische Rede vom Reich Gottes

Die biblische Vorstellung vom kommenden Gottesreich ist in ihrem Verständnis exegetisch zu differenzieren:

2.1 Im *Alten Testament* ist die Proklamation der Königsherrschaft Gottes kein zentrales Thema. Die Errichtung der Herrschaft Gottes auf dem Zion wird in den sog. Thronbesteigungspsalmen gepriesen (Ps 47; 93; 96–99). Jahwe herrscht auf dem Zion. Daneben spielt die eschatologische Wallfahrt der Völker zum Zion (Jes 2, 1–4; Sach 14, 9–16) und die Erwartung der universalen Herrschaft des Messias (Jes 11,1 ff; Mi. 5,1–5) bei einigen späten Propheten eine Rolle.

Im frühen Judentum wird die Hoffnung auf das Reich Gottes unterschiedlich ausgelegt: Daniel 2 und 7 erwarten apokalyptisch den Einbruch der Gottesherrschaft für die Zukunft aus der Transzendenz. Für die Apokalyptiker ist das Reich Gottes reine Zukunftshoffnung. Das „totaliter aliter“ des neuen Lebens ist entscheidend: „Alle vergänglichen Dinge verschwinden, und es wird nur noch ewiges Leben sein“ (Slawischer Henoch 65,10).

Die Zeloten wollen das Reich Gottes herbeizwingen (vgl. Mt 11,12, der Stürmerspruch). Im Kampf gegen Gottes Feinde wird das Reich Gottes herbeigeführt. Der Pharisäismus dagegen erwartet den Anbruch der Herrschaft Gottes als Folge treuer Gesetzeserfüllung.

2.2 Im *Neuen Testament* ist Reich Gottes zweifellos ein Grundbegriff der Verkündigung Jesu. Er verkündet das Nahegekommenensein des Reiches (Mk. 1,15; Lk 10, 9–11; Lk 21,31). Der nur in den synoptischen Evangelien zentrale Begriff des Reiches Gottes (bei Mt. Himmelreich, βασιλεία τῶν οὐρανῶν) stammt aus der vorgegebenen Überlieferung.

Seit *Johannes Weiß* („Die Predigt Jesu vom Reich Gottes“, Göttingen 1892) und *Albert Schweitzer* wird der Reich-Gottes-Gedanke konsequent eschatologisch verstanden: Das Reich Gottes ist rein zukünftig, futurisch. Anders als bei *A. Ritschl*, für den das Reich Gottes zugleich Gabe Gottes und Aufgabe des Menschen, sittlicher Endzweck also Handlungsziel ist, interpretiert die „konsequente Eschatologie“ Jesu Reich-Gottes-Verkündigung nur von der jüdischen jenseitigen End- und Zukunftserwartung her: Die Errichtung des Reiches Gottes kann dann gar nicht mehr sittliche Pflicht oder Kulturaufgabe sein. Das Kommen des Reiches Gottes ist ausschließlich

Tat Gottes, ein Wunder. Menschliche Anstrengung kann gar nicht zum Kommen des Reiches beitragen.

Auf dem Hintergrund eines konsequent eschatologischen Verständnisses von Reich Gottes stellen sich eine Reihe von Fragen, die kontrovers sind.

a) Ist das Reich-Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ) zu verstehen als „Reich“ im Sinne von Bereich oder als Herrschaft im Sinne von Herrschaftsausübung?

b) Wie verhalten sich Gegenwartigkeit und Zukünftigkeit des Reiches Gottes zueinander? In den Wachstumsgleichnissen ist das Reich Gottes auch schon in der Welt gegenwärtig (Mk 4,26–29 selbstwachsende Saat; 4,30–32 Senfkorn; 4,3–9 Seemann; vgl. Mt 13,24–30; 13,33; Lk 13,20 f). Das Reich Gottes ist danach nicht einfach rein überweltlich und zukünftig. Auch wenn die Wachstumsgleichnisse keine innergeschichtliche, „natürliche“ Entwicklung des Reiches Gottes veranschaulichen wollen, sondern den Unterschied zwischen unscheinbarer irdischer Ankündigung und dem Wunder des Kommens des Reiches herausstellen, geht es in ihnen um dessen Gegenwartigkeit.

c) Wie verhält sich die Verkündigung des irdischen Jesus vom Reich Gottes zur Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus in der nachösterlichen Gemeinde? Bei Paulus ist das Reich Gottes nur noch künftiges Heilsgut (1. Kor 6,9 f; 15,50; Röm 14,17; 1. Kor 4,20). An die Stelle der Reich-Gottes-Botschaft tritt die Verkündigung des auferstandenen Gekreuzigten.

Bei der Frage der Deutung des Reiches Gottes geht es also um die Eigenart der Botschaft Jesu von Gott und seiner Herrschaft.

Im Verständnis der Rabbinen und Apokalyptiker ist das Reich Gottes allein zukünftig und jenseitig. Es kommt am Ende der Tage. Die Zeloten hingegen verstehen das Reich Gottes gegenwärtig und diesseitig. Es kommt durch menschliche Aktivität.

Jesus sagt die Gegenwart des Reich Gottes zu. Aber es kommt als Verheißung. Dies enthält eine Absage an den Zelotismus. Wo das Reich Gottes als Handlungsaufgabe in der Kirchengeschichte verstanden wird, da wird die Eschatologie chiliastisch verstanden (z. B. *Joachim von Fiore*, *Thomas Müntzer*). Eine inhaltliche Orientierung christlichen Handelns am Reich Gottes bringt einen chiliastischen Einschlag in die Hoffnung der Christen. „Ohne Chiliasmus, und wenn es nur ein Quentchen wäre, keine Ethik“ (K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1925, S. 140).

Die christliche Kirche hat in der offiziellen Lehre den Chiliasmus stets zurückgedrängt. Der Chiliasmus legitimierte oft sozialrevolutionäre Forderungen. Er dringt auf eine Änderung der bestehenden ungerechten sozialen und politischen Verhältnisse. Die Berufung auf das Reich Gottes setzt dann kirchen- und gesellschaftskritische Impulse frei. *Leonhard Ragaž'* Kritik an der bestehenden Kirche und Gesellschaft berief sich auf die „Revolution des Reiches Gottes“. Die Großkirche hat im Gegenzug die Reich-Gottes-

Hoffnung verinnerlicht. Sie lehrt: Jesus Christus ist das Reich Gottes in Person (Tertullian, *Adv. Marcionem* 4,33), die „autobasileia“ (Origenes). Spirituell verstanden ist das Reich Gottes gegenwärtig, wo Christus in den Herzen herrscht. Diese Umdeutung des Reiches Gottes mithilfe eines spiritualistisch-präsentischen Verständnisses war sicher auch durch das Schwinden der Naherwartung bedingt.

3. Kirchengeschichtliche Typen der Reich-Gottes-Erwartung

In der Geschichte der Kirche blieb die chiliastische Deutung und die Erwartung des bevorstehenden Anbruchs des Reiches Gottes als verändernde Macht der alten verkehrten Welt nur bei kirchenkritischen, sektiererischen Bewegungen lebendig. Die Reich-Gottes-Hoffnung enthält damit ein gesellschaftskritisches, utopisches Potential. In den Großkirchen wird Gottes Reich dagegen gleichgesetzt mit Christi Herrschaft über die Herzen oder auch mit der Gegenwart des Heils in der Kirche (Gregor der Große). *Luthers* Auslegung der 2. Vaterunser-Bitte im Katechismus sieht das Reich Gottes gegenwärtig kommen im Wort der Erlösung und erwartet dessen künftige Offenbarung erst bei der Wiederkunft Christi. Reich Gottes wird synonym mit Rechtfertigung und Heil.

In der Neuzeit wird das Reich Gottes, anders als in der kirchlichen Tradition, zur ethischen Aufgabe. Dies hängt zusammen einerseits mit der allgemeinen Säkularisierung von christlichen Begriffen. Aus der Hoffnung auf jenseitige Vollendung wird die Forderung nach diesseitiger Erfüllung. Andererseits wurde die Aufklärung von der Fortschrittsidee und von einem in Gestalt von Utopien anschaulich werdenden Zukunftsbewußtsein getragen. Die Entdeckung des eschatologisch-transzendenten Charakters des Reiches Gottes wiederum hat die Erfahrung einer christlich-ethischen Identitätskrise ausgelöst, vor allem bei *Albert Schweitzer*. Die Aktualisierung der Eschatologie in der Dialektischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg ist ebenfalls durch kulturelle Einflüsse und Stimmungslagen mitverursacht.

Zuvor hatte bereits I. Kant den Gedanken des Reiches Gottes bewußt ethisiert: Das Reich Gottes ist das Reich der Tugend, der ethische Staat, der göttliche Staat, der auf Erden verwirklicht und aufgerichtet werden soll. Für Kant sind Religion und Moral identisch. Religion ist nichts anderes als „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Das Ziel der Moral ist die Entwicklung des Individuums hin zur sittlichen Gemeinschaft. Das Reich Gottes ist dann die vollendete sittliche Gemeinschaft, das moralische Reich. Dieses Ideal ist auf Erden nicht vollkommen erreichbar. Nur ein „ins Unendliche reichender Progressus“ der Annäherung an das ethi-

sche Ideal des Reiches Gottes ist denkbar. Unter dem Eindruck Kants steht jene theologische Ethik, welche die Verwirklichung des Reiches Gottes zur ethischen Aufgabe macht. Dabei scheint es, als könne man in der Vorstellung des Reiches Gottes sowohl ein genuin biblisches Gedankengut aktualisieren als auch einen spezifisch christlichen Vorstellungsinhalt der Sozialethik gewinnen. Aufgabe der Ethik ist nicht einfach die Herbeiführung eines Reiches der Freiheit, einer klassenlosen Gesellschaft oder der ewige Friede, sondern das Reich Gottes als ein spezifisch theologisches Gut. *Walter Rauschenbusch* (1861–1918), der im „Social Gospel“ ein Korrektiv zum „Personal Gospel“ sah, lehrte angesichts der sozialen Not in der Wirtschaftskrise den Glauben an die Erlösung der Gesellschaft. Die Reich-Gottes-Botschaft setzte dadurch soziale Aktivitäten frei.

Zuvor hatte ebenso *Richard Rothe* (1799–1867) die Vollendung des Reiches Gottes in der Verchristlichung der Kulturmenschheit erwartet. Im Sinn des Fortschrittsoptimismus erhoffte er von der Versittlichung der Menschheit und von der Verchristlichung der Welt z. B. die Abschaffung des Krieges. Die Menschheit nähert sich stetig dem Reiche Gottes an. Für eine apokalyptische Weltdeutung bleibt hier kein Raum. Die christliche Ethik ist nach R. Rothe eine „Geschichte, Statistik und Politik des Reiches Gottes“.

Der Schweizer religiöse Sozialist *Leonhard Ragaz* (1868–1945) prägte den programmatischen Satz: „Der lebendige Gott und sein Reich für diese Erde.“ Das Reich Gottes kommt nach Ragaz in „Weltform“. Die Religion des Menschen ist deshalb ein Feind des Reiches Gottes, weil sie Gott im Herzen, in der Innerlichkeit sucht. Wenn das Reich Gottes weltlich kommt, so ist Gott nicht der „Gott über uns“ (in *Ernst Blochs* Wort: nicht ein „Herren-gott“), sondern der „Gott vor uns“. Das kommende Gottesreich manifestiert sich in geschichtlichen „Durchbrüchen“. Es bricht – so Ragaz – in der sozialen Bewegung, im Sozialismus, im Pazifismus in die Welt ein.

Die Identifikation des kommenden Gottesreiches mit geschichtlichen Bewegungen stellt freilich vor die Frage der Geschichtserkenntnis: Welche geschichtliche Bewegung enthält und bezeugt tatsächlich den Kairos, die Gelegenheit für das Kommen des Gottesreiches? Die theologischen Fragen an diese geschichtstheologische Auslegung der Reich-Gottes-Erwartung sind:

a) Das Reich Gottes ist etwas Absolutes. Politik, gesellschaftliche Veränderungen sind etwas Relatives. Wie kann die Verabsolutierung des Relativen und damit dessen Ideologisierung vermieden werden? Die Verwechslung des Relativen mit dem Absoluten verhindert zudem sinnvolle Kompromisse. In einer absoluten Ethik haben nämlich Güterabwägungen keinen Platz.

b) Die Überanstrengung des Engagements für die Reich-Gottes- Arbeit kann in Enttäuschung und Resignation umschlagen, wenn nur eine relative Veränderung der Verhältnisse gelingt, aber die Aufrichtung des absoluten Gottesreiches mißlingt.

L. Ragaz, ähnlich R. Rothe, begründen die Reich-Gottes-Theologie auf einer ausgesprochenen Geschichtsdeutung. Sie berufen sich auf den Kairos. Gott offenbart sich im Weltgeschehen. Man kann von einer geschichtlich sich realisierenden Eschatologie sprechen. L. Ragaz und zuvor R. Rothe kennen eine „progressive“ Offenbarung. Gott offenbart sich im Gegenwartsgeschehen. Der Mensch ist berufen, an diesem Kommen des Reiches Gottes mitzuarbeiten.

„Das Reich Gottes kommt in dem Maße, als wir uns anstrengen, als wir Gottes Willen tun und ihm die Erde unterwerfen“ (L. Ragaz, *Der Kampf um das Reich Gottes*, s. Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter, Leipzig ²1925, S. 246).

Bei Ragaz ist das Ziel christlichen Handelns das Reich Gottes. Die theologische Gegenfrage lautet, ob das Reich Gottes überhaupt durch menschliches Handeln nahegebracht werden kann.

Theologische Kritik hat nicht nur die Konditionalisierung der Zukunft Gottes durch die guten Geschichtswerke der Christen in der Beanspruchung des Reiches Gottes als eines sozialetischen Programms zu reflektieren. Sie hat darüber hinaus zu erwägen, ob die Gleichsetzung von „Menschen-Möglichem“, nämlich realisierbaren Utopien, mit „Gott-Möglichem“, mit dem Reich Gottes, nicht zu einer Überführung von Theologie in Ideologie, zu einer Transformation von Eschatologie in Gesellschaftsutopien führen kann.

Paul Tillich warnt zurecht: „Nur Narrenhoffnung kann auf letzte Erfüllung in dieser Welt hoffen.“ Das Recht auf Hoffnung, in: Ernst Bloch zu ehren, 1965, S. 265–276, Zitat S. 273. Auch *Jürgen Moltmanns* „Theologie der Hoffnung“ (1. Aufl. 1964), die Impulse aus Ernst Blochs utopischem Denken aufnimmt und theologisch überhöht, ist nicht davor gefeit, daß die Hoffnungstheologie nur als Überbau verstanden werden kann. Eine Eschatologie, die sich am *Novum Christi* orientiert, setzt nach Moltmann ein „Veränderungswissen“ frei. Sozialetik kommt bei ihm weithin im Gewand der Gesellschaftskritik einher, oder sie weist in einem Messianismus auf Fernziele voraus. Verständlich ist seine Kritik an einem quietistischen Verständnis des Christentums, das alles nur von Gott erwartet und die „alte“ Welt darüber unverändert läßt. Verständlich ist auch der Einwand gegen ein Christentum, das Glaube und Leben so trennt, als ob der Glaube bloße Theorie und keine Praxis wäre.

Chr. Blumhardt (Von der Nachfolge Jesu Christi, Berlin 1923, S. 49) forderte gegen christliche Passivität: „Wenn das Reich Gottes kommt, müssen wir Christen Fortschrittsmenschen sein.“ Deshalb dürfe man „nie von etwas sagen: ‚Das kann man nie ändern‘. Wer das sagt, ist nicht beim Reiche Gottes“. Worin freilich das Neue des Reiches Gottes im Blick auf die Weltgestaltung besteht, bleibt dabei zu klären.

4. Reich Gottes und Utopie

Bei der ethischen Inanspruchnahme des Reiches Gottes als Zielvorstellung stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Utopie. Kritische Einwände weisen auf das Problem der Realisierung hin. *Ernst Bloch* selbst räumte ein, daß allen Weltverbesserungsplänen leicht etwas Schwärmerisches anhaftet, „weil die Baukosten bei Luftschlössern keine Rolle spielen“. Das „Prinzip Verantwortung“ (*Hans Jonas*, 1979) und die Erinnerung an reale geschichtliche Erfahrungen machen utopisches Denken auf den Sachverhalt aufmerksam, daß es ein anthropologischer Irrtum ist, wenn man die Zeitlichkeit und Begrenztheit menschlicher Existenz übersieht. Es gibt einen „erbarmungslosen Optimismus“, der, anders als „barmherzige Skepsis“, den heute lebenden Menschen mit der Gesamtverantwortung für die Zukunft belastet (so *H. Jonas*). Christliche Eschatologie, die zwischen der absoluten Zukunft Gottes und den relativen Zukünften der Menschen zu unterscheiden anhält, kann gerade dadurch Handeln ermöglichen, daß sie von der Verwirklichung des Absoluten entlastet. Ethik hat es immer mit Vorläufigem zu tun.

Dieser „eschatologische Vorbehalt“ stimuliert dann mit Hilfe von Begrenzungen ethische Verantwortung. Denn er macht es möglich, zwischen Nahzielen und Fernzielen zu unterscheiden. Nahziele sind unmittelbar gestellte Zukunftsaufgaben. Ethik wird herausgefordert durch konkrete Zukunftsaufgaben. Fernziele sind über die morgen zu lösenden Aufgaben hinausweisende zu realisierende Utopien. Von einem „utopischen Totum“, das die vorhersehbare Zukunft im menschlichen Entwurf überschreitet, ist das Symbol des „Reiches Gottes“ nochmals zu unterscheiden.

Das Symbol des Reiches Gottes enthält, *Paul Tillich* zufolge (*Systematische Theologie*, Bd. III, 1966, S. 408 f) eine vierfache Bedeutung. Es verweist auf eine politische und kosmische Dimension:

Gottes Herrschaftsanspruch erstreckt sich auf die Welt. Es schließt zum zweiten eine soziale Dimension ein: Gottes Reich ist ein Reich der Gerechtigkeit, des Friedens, des Heiles, der Gemeinschaft. Die personale Dimension zeigt zum dritten, daß im Reich Gottes dem Individuum ein ewiger Wert zukommt. Reich Gottes und ewiges Leben gehören zusammen. Damit ist viertens die Dimension der Universalität angesprochen. Im Reich Gottes ist nicht nur Gott alles in allem, sondern alles ist in Gott. Im Reich Gottes hat die Geschichte ihr Ziel definitiv erreicht. Das Reich Gottes ist die endgültige Manifestation Gottes.

In der Geschichte ist Gott, das Geheimnis der Wirklichkeit, in der Welt verborgen; allein im Wort spricht Gott zum Menschen. Die Unterscheidung des Reiches Christi, in dem Gott sich dem Glauben im Wort des Evangeliums kundgibt, vom Reich der Welt, in dem Gott verborgen am Werk ist,

trägt diesem Sachverhalt Rechnung. Reich Gottes ist ein Symbol, das auf Gottes Gegenwart in der Geschichte verweist, zugleich aber über jede irdische Geschichte hinausweist.

Die Zeit des Reiches Gottes ist nicht erst und nur die Zukunft. Gottes Zeit schließt die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein. Das meint die Benennung Gottes als des Herrn der Zeit. Gott (und damit sein Reich) begegnet im Bekenntnis Israels und im Menschen Jesu auf Erden. Gottes Reich kommt zu uns im Wort.

So sagt es Martin Luther im kleinen Katechismus: „Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selbst, aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme“ (BSLK S. 513).

Gottes Reich ist schließlich die Zukunft der versöhnten Welt, der „neue Himmel und die neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnen“ (Apk 21; 2. Petr 3,13). Eine völlige Futurisierung des Reich-Gottes-Gedankens ist darum theologisch eine Verkürzung.

Subjekt des Reiches Gottes ist jedoch allein Gott selbst. Nicht Menschen bauen oder errichten das Reich Gottes. Gott bringt das Reich. Das Reich Gottes ist Verheißung, Zusage, nicht Idealvorstellung.

Martin Luther hat mit Nachdruck eingeschärft: „Regnum enim non paratur, sed paratum est; filii vero regni parantur, non parant regnum; hoc est regnum meretur filios, non filii regnum“ (WA 18, 694, 26 f).

Gottes Reich, Gottes Herrschaft kommt zu den Menschen. Das Reich Gottes kann daher nicht Handlungsziel der Ethik sein. Die Ethik hat irdische Güter, das Gute auf Erden anzustreben und sich nicht das höchste Gut, das Reich Gottes als Ziel zu setzen.

Die *Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für die Ethik* besteht darum (einmal) darin, daß der „eschatologische Vorbehalt“ menschliches Tun vom Handeln Gottes unterscheidet. Der Mensch hat die in seiner Macht stehende, relative Zukunft zu verantworten. Die absolute Zukunft, das ewige Leben ist Gabe Gottes. Die Macht des Menschen ist eine von Tod und Endlichkeit, von Bösem und Sünde begrenzte Macht. Es ist dem Menschen aufgetragen, das Machbare zu tun, Übel zu vermeiden und nach seinen Kräften das ethisch Notwendige möglich zu machen. Das Unmögliche mag zwar als unerreichbares Ideal dem Handeln eine Richtung weisen. Aber es ist dem Menschen nicht als Handlungsziel aufgegeben. Die Hoffnung auf das Reich Gottes kann somit die Ethik stimulieren und motivieren.

Das Symbol des Reiches Gottes verweist (zum anderen) auf die umfassende, also auch das Politische einschließende Dimension christlicher Existenz. Glaube, Evangelium und Kirche haben konstitutiv einen Weltbezug.

Das Reich Gottes beansprucht die Welt als Herrschaftsbereich Gottes. Das ist auch Thema der politischen Theologie. Allerdings ist dabei die Transzendenz des Reiches Gottes zu wahren.

Und (schließlich) ist dabei das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes zu bedenken.

Die eusebianische Rechtstheologie hat nach der konstantinischen Wende die irdische Kirche mit dem Reich Christi gleichgesetzt. Luther hat dagegen die Zweireichlehre in der Abwehr kirchlicher Suprematieansprüche und in Auseinandersetzung mit der päpstlichen Zweigewaltenlehre des Mittelalters entwickelt. Fragwürdig in der Reichstheologie war nicht die Zuordnung von Kirche und Reich Gottes sondern die Gleichsetzung eines irdischen Kirchentums mit dem Reich Gottes.

Das Reich Gottes ist Symbol der Einheit der Menschheit. Die Einheit der Menschheit ist angesichts des Antagonismus von Individuum und Gesellschaft und aufgrund des kulturellen, politischen und gesellschaftlichen, nationalen Pluralismus in der Menschheit ein eschatologisches Ideal. Eine religiöse und politische Einheit der Menschheit wäre innergeschichtlich nur mit Zwang und Terror durchzusetzen. Sie wäre auch nur unter Preisgabe von Toleranz, Religions- und Gewissensfreiheit zu erreichen. Das ist ein Grund, warum Staat und politische Macht in der Neuzeit, nach dem Zerfall des *sacrum imperium*, nicht mehr direkt religiös und sakral zu begründen sind. Die Einheit aller Menschen, Christen und Kirchen bleibt aber eine religiöse Hoffnung. Das Volk Gottes, der Leib Christi soll auf Erden eins sein und eins werden. Die ökumenische Bewegung wird damit ein irdisches Zeichen der Reich-Gottes-Hoffnung. Die ökumenische Bewegung ist nicht das Reich Gottes. Aber sie hat indirekt Bedeutung für die Einheit der Menschheit und damit indirekt auch politische Bedeutung. Denn in der ökumenischen Gemeinschaft wird die Gemeinschaft des Glaubens zeichenhaft anschaulich. Das endgültige Reich Gottes ist die Menschheitsfamilie ohne Böses und Leid, ohne Tod und Schuld. Die Gemeinde ist Träger solcher Hoffnung auf das Reich; sie ist „Zeichen der Transzendenz“.

§ 4. Politische Theologie

1. Zum Begriff *Politische Theologie*

Politische Theologie bezeichnet keinen einzelnen theologischen Topos, sondern eine generelle Ausrichtung von Theologie. Im Blick auf politische Theologie wäre somit das Grundverständnis von Theologie zu diskutieren. In unserem Zusammenhang ist lediglich das Verhältnis von politischer Theologie und Ethik zu erörtern. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird die „Theologie der Befreiung“, eine besondere Erscheinungsform politischer Theologie, gesondert dargestellt (in §5). Auch die Unterscheidung der zwei Reiche kann man im übrigen ebenfalls als eine spezifische Form „politischer Theologie“ deuten.

Vgl. dazu z. B. Andreas Pawlas, *Evangelische politische Theologie. Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi als ihre Kriterien und Interpretamente: Kerygma und Dogma* 36 (1990) 313–332.

Es gibt also eine inhaltliche Vielfalt, eine Mehrzahl politischer Theologien. Zudem ist der Begriff des „Politischen“ im Begriff „Politische Theologie“ nicht eindeutig. „Politisch“ kann einmal meinen: das Öffentliche betreffend. In diesem Fall ist „Politische Theologie“ nichts anderes als die Einbeziehung der „Welt“, des Öffentlichen in die theologische Reflexion. Nur eine streng mystische, innerliche Theologie wäre dann keine politische Theologie. Politische Theologie kann aber auch meinen: Theologie, die sich bewußt politisch engagiert, und politisch parteilich wird. Politische Theologie enthält dann eine Option für eine bestimmte politische Position, in der Vergangenheit beispielsweise für die Monarchie oder für die Revolution, heute für den Sozialismus oder auch für eine andere politische Ordnung wie die Demokratie. Deshalb ist zwischen *Begriff* und *Sache* in der Politischen Theologie zu unterscheiden.

Der Begriff „Politische Theologie“ wurde in der deutschen Diskussion erst Ende der 60er Jahre erneut aufgenommen. Dies ist eine Folge der Diskreditierung des Begriffs durch die politische Beanspruchung im Dritten Reich, vor allem durch die „Deutschen Christen“. Es gab aber „Politische“ Theologie schon zuvor:

Emanuel Hirsch (1888–1972) vertrat beispielsweise in den 20er und 30er Jahren eine Politische Theologie. Zeitbedingte Ideale von Volk, Nation und

Staat wurden theologisch legitimiert. Theologie wurde hier in den Dienst politischer Ziele und der Geschichtsdeutung gestellt.

Vgl. E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 1920, ³1925; ders. Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933, 1934).

Gegen diese politische Beanspruchung von Theologie richtete sich 1933 *K. Barths* Einspruch in seiner Programmschrift „Theologische Existenz heute!“. K. Barth selbst hat 1938 (in: Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformierter Lehre, 1938, 203–216) einen „politischen Gottesdienst“ als dritte Form neben dem kultischen, liturgischen Gottesdienst und dem Lebensgottesdienst der Christen (nach Röm 12,1 f) gefordert. Im „politischen Gottesdienst“ nimmt die Kirche insgesamt politische Verantwortung wahr. Das Stichwort im Umkreis K. Barths lautet neben „politischem Gottesdienst“ vor allem „politische Predigt“.

Den Begriff „politische Theologie“ hat dann *Johann Baptist Metz* erneut in die Diskussion eingeführt (Theologie der Welt, 1968, 99):

„Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer Gegenwart zu formulieren.“

Metz verfolgt damit zwei Intentionen: a) Einmal soll die Privatheit, „Innerlichkeit“ christlichen Glaubens aufgebrochen werden zugunsten eines politischen Engagements in der Öffentlichkeit. b) Sodann will er die eschatologische Botschaft vom Reich Gottes übersetzen in ein Handlungsprogramm und zwar unter den Bedingungen der Neuzeit, der Aufklärung, der Säkularität.

Metz' Aufsatz löste eine umfassende Diskussion aus. Die Diskussion dokumentiert: Helmut Peukert, Diskussion zur „politischen Theologie“, 1969 (mit einer Bibliographie).

Die Intention von Metz ist eine doppelte. a) Mit der Absicht, extreme Privatisierungstendenzen heutiger Theologie zu überwinden, wendet er sich gegen R. Bultmanns „existenziale Interpretation“ und „Entweltlichung“ des Glaubens. Dagegen entwirft Metz seine „Theologie der Welt“ (auch als Gegenbegriff zur „Theologie der Existenz“). b) Er will die eschatologische Botschaft in der Neuzeit reformulieren – unter den Bedingungen von Aufklärung, Säkularisierung, Mündigkeit. Metz ist mit diesen Fragestellungen Fundamentaltheologe, nicht Ethiker. Aber sein Neuansatz führt sodann zur

Ablehnung der traditionellen katholischen Soziallehre. An ihre Stelle trete die Politische Theologie, bzw. eine „Theologie der Befreiung“.

Der Begriff Politische Theologie ist freilich durch seine Geschichte belastet.

2. Die Geschichte des Begriffs

(Vgl. Ernst Feil, Von der ‚politischen Theologie‘ zur ‚Theologie der Revolution‘: Ernst Feil/Rudolf Weth, Diskussion zur ‚Theologie der Revolution‘, 1969, 110–132.)

Traditionell stand Politische Theologie im Dienst der Erhaltung und Bewahrung der bestehenden, für richtig gehaltenen staatlichen Einrichtungen. Ihr Zweck ist Machterhaltung, Legitimation, „Weihe“ der Staatsautorität. Erstmals nachweisbar ist das Wort politische Theologie beim Stoiker *Panaetios* (ca. 185–110 oder 99 v. Chr.). Er unterscheidet drei Arten der Theologie: die mythische (der Dichter, z. B. Homer), die physische (die „natürliche“ Theologie, *theologia naturalis* der Philosophen) und die politische (*religio civilis*, Staatsreligion). Für Panaetios war die wichtigste Theologie die natürliche Theologie der Philosophen. In Rom hingegen stand der Staatskult im Vordergrund.

Augustin (De civitate Dei VI, 12) überliefert diese Einteilung: „Tres Theologias, quas Graeci dicunt, mythice, physice, politice, Latine autem dici possunt, fabulosa, naturalis, civilis.“

Nicht dem Begriff nach, wohl aber in der Sache spielte Politische Theologie in der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie eine Rolle (vgl. die Diskussion um das Verhältnis von Staat und Kirche). Erneut wird „politische Theologie“ als Programmbegriff in der Neuzeit wiederentdeckt:

a) Die Berufung auf eine „natürliche“, vernünftig-allgemeine Religion dient der Kritik des Konfessionshaders, der „Religionskriege“. Eine „Vernunftreligion“ nimmt eine Negation aggressiver konfessioneller Ansprüche vor (vgl. Lessing, Nathan der Weise, Die „Ringparabel“). „Natürliche Theologie“ bestreitet den Absolutheitsanspruch der Konfessionskirchen.

b) *Niccolo Macchiavelli* (1469–1527) empfiehlt Religion als Mittel der Herrschaftssicherung. Jeder Staat benötigt eine politische Religion. Denn die Religion trägt viel dazu bei, „die Heere im Gehorsam, das Volk in Einigkeit, die Menschen gut zu erhalten“. Ein Fürst muß freilich für seine eigene Person an diese Religion nicht glauben. Aber er kann die politische Religion nutzen zur Sicherung seiner Macht. Macchiavelli vertritt ein rein funktionales Verständnis von Religion. Ähnlich argumentiert *Thomas Hobbes* (1588–1679): Er fordert Gewissensfreiheit für die Person. Denken mag jeder, was er will. Aber die öffentliche Gottesverehrung ordnet der Staat an.

Die Staatsreligion ist ein Integrationsfaktor. (Heute treten an deren Stelle Ideologien oder eine civil religion.) Auch *J. J. Rousseau* (1712–1778) vertritt im „Du Contract social“ die Forderung nach einer religion civile. *Macchiavelli* (Discorsi I,11), *Hobbes* (Leviathan, Kap. XII) und *Rousseau* (Du Contrat social) stellen – freilich in jeweils unterschiedlicher Weise! – Religion in den Dienst politischer Legitimation. Das Staatsdenken der späteren Gegenrevolution benutzt den Begriff politische Theologie zwar nicht, begründet aber theologisch ein Staatsdenken, das die Intentionen politischer Theologie aufnimmt.

c) Im 19. Jhd. wurde diese Forderung aufgenommen von den Denkern der Restauration. Das Christentum oder der Katholizismus sollen als Staatsreligion gesichert werden. Politik verschmilzt mit Religion.

J. de Maistre (1773–1821) meinte: „Bürger! So vollziehen sich die Gegenrevolutionen. Gott, der sich die Einsetzung der Könige vorbehält, zeigt es uns, indem er der Menge nie die Wahl ihrer Herren überläßt.“ Ähnliche Äußerungen finden sich bei *L. G. A. de Bonald* (1754–1840), *J. Domoso Cortez* (1804–1853) und *F. J. Stahl* (1802–1861).

Politische Theologie ist insgesamt als der Versuch anzusehen, „mit theologischen Denkkategorien politische Entscheidungen oder staatliche Forderungen zu unterstützen und ihren Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen“ (H. Hirt, zit. bei: Feil, 125). Ihre Absicht war die Erhaltung bereits zerbrochener politischer Formen. Politische Theologie sollte einer politischen Ordnung Legitimität verschaffen.

Angesichts dieser begrifflichen Tradition ist darum zu fragen: Kann man die begriffsgeschichtlich derart restaurativ, gar reaktionär festgelegte politische Theologie progressiv umpolen? Wäre die Folge dann nicht nur, daß an die Stelle einer „rechten“ eine „linke“ Orthodoxie tritt? Wo bleiben hier Toleranz, Pluralismus, Menschenrechte einer liberalen Gesellschaft und Theologie? Wo bleibt die Weltlichkeit, die Säkularität der Politik? Es droht die Versuchung einer Verabsolutierung, Überhöhung, Ideologisierung relativ, auch an sich berechtigter politischer Forderungen.

3. Heutige Vertreter

3.1 *J. B. Metz'* Programm Politischer Theologie

Ziel von Metz' Programm ist die „Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz“ des christlichen Glaubens. (Zur Theologie der Welt, 104.) Der Glaube soll als gesellschaftliche Macht und Kraft begriffen werden. Weiterhin soll Kirche zur „gesellschaftskritischen Institution“ werden. Die Kirche hat als Institution in dieser gesellschaftlichen Welt und für sie eine kritisch-befreiende Aufgabe“ (107). Ziel ist „eine neue Praxis der Kirche“. Kirche hat sich zu verstehen als „Institution der kritischen Freiheit des Glaubens“.

Politische Theologie dient also auch der Kirchenkritik. Metz geht es vornehmlich um ein neues Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt.

Vgl. zur Kritik: Walter Kerber, Politische Theologie und die Botschaft Jesu, in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft, S. 85–109. Kerber verdeutlicht zu Recht, daß die weltlichen Fragen im NT nicht im Mittelpunkt stehen. Überdies: Die Botschaft des Evangeliums fordert nach Metz eine „Politisierung“ der Kirche. Politisches Handeln wird folgerichtig zum Kriterium des Auftrags der Kirche. Wo bleibt dann aber der (innerkirchliche) Pluralismus? Die Gefahr der Erneuerung eines kirchlichen Integralismus durch progressive Theologen zeichnet sich ab: Kirche wird zur geschlossenen politischen Formation.

3.2 Jürgen Moltmann. Theologie der „Hoffnung“ und Politische Theologie

Wie Metz geht es Moltmann um eine Umsetzung eschatologischer Hoffnung in die Praxis der Christen. Deshalb fordert er eine politische Theologie. Christliche Hoffnung aktiviert; sie soll kein Quietiv sein. Politische Theologie bezeichnet dann nicht eine besondere, eine „regionale“ Theologie, sondern Theologie insgesamt.

„Politische Theologie soll vielmehr das politische Bewußtsein jeder Theologie erwecken“ (Politische Theologie, in: Umkehr zur Zukunft, Siebenstern-Taschenbuch 154, S. 168–187, Zitat S. 169; vgl. auch Johann Baptist Metz/Jürgen Moltmann/Willi Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, 1970, darin: J. Moltmann, Theologische Kritik der Religion).

Moltmanns Grundproblem ist dabei: Wie grenzt er die eigene Forderung nach einer politischen Theologie ab von der neuzeitlichen politischen Religion? Politische Theologie soll nach ihm nicht die Politik als Quelle der Theologie beanspruchen. Sie meint „vielmehr das Feld, das Milieu, den Raum und die Bühne, auf welchen christliche Theologie in der Neuzeit bewußt getrieben werden soll“ (J. Moltmann, Politische Theologie, Politische Ethik, 1984, S. 38). Moltmann lehnt ausdrücklich die „civil religion“ der USA ab. Als Einwand hat er sich überdies mit Erik Petersons These „Der Monotheismus als politisches Problem“, 1935, auseinandersetzen.

Peterson hat in der Zeit des Dritten Reichs die These aufgestellt und vertreten, die Trinitätslehre enthalte eine Absage an jede Politische Theologie. Seine Argumentation ist: Die Monarchie beruft sich auf einen metaphysischen Monotheismus. Die Trinitätslehre stellt dagegen im 4./5. Jhdt. jede theologische Legitimation des kaiserlichen Imperialismus in Frage: Das Nicänum und die Absage an den Cäsaropapismus entsprechen sich. Dies bedeutete 1935 eine indirekte Kritik am Führerprinzip. Die Trinitätslehre enthalte also eine Kritik der metaphysischen Begründung politischer Religion.

Dagegen argumentiert Moltmann folgendermaßen: Christliche Theologie ist Kreuzestheologie. Das Kreuz Jesu bedeutet, wie das Bilderverbot des AT, eine Kritik der Götzen, der Idola, also Ideologiekritik. (Die Gegenfrage lautet freilich: Wird Ideologiekritik in der Neuzeit nicht rational begründet und praktiziert? Ist ein „Bildersturm in den Kirchen“, ein „Bildersturm in der Politik“, ein „Bildersturm als Ideologiekritik“ nicht Schwärmerei, irrational?)

Moltmann versteht politische Theologie vor allem als Eintreten für Benachteiligte und Unterdrückte. Kirche wird zur Gemeinschaft der Armen; „ein gewisser ‚Messianismus‘ der Unterdrückten“ ist wichtig.

„Ohne den gegenwärtigen subversiven Charakter der Bibel als *biblia pauperum* läßt sich der eschatologische Universalismus einer neuen und versöhnten Menschheit nicht glaubhaft bezeugen. Sicher gerät man damit wieder in die Nähe des sog. schwärmerischen Kirchenbegriffs, nach dem Verfolgung und Leiden zu *notae ecclesiae* ersten Ranges werden“ (J. Moltmann, *Politische Theologie, Politische Ethik*, 1984, S. 67 f).

Moltmann benutzt damit die Kreuzestheologie als Kritik politischer Religion: Das Wort vom Kreuz ist „Befreiung vom Götzendienst der politischen Religion“. Zugleich beruft er sich auf die Forderung nach Parteilichkeit der Liebe. Moltmann will freilich keine Auflösung des Glaubens in Politik hinein.

So sah es Ludwig Feuerbach: „Religiös‘ müssen wir wieder werden; die Politik muß unsere Religion werden.“ Dagegen hält Moltmann fest: „Das aber würde die Desakralisierung, die Säkularisierung und Demokratisierung der Politik wieder aufheben, die das Christentum bewirkt hat“ (Moltmann, a. a. O. S. 69).

Als Anfragen an Moltmann sind zu nennen: (1) Kann man die *theologia crucis* tatsächlich in dieser Weise zugunsten einer politischen Theologie beanspruchen? Ist das Kreuz nicht Zeichen der Überwindung der Gottesferne, der Sünde, und zwar gerade nicht nur im politischen Sinne? (2) Problematisch ist die Überbewertung der Solidarität mit den Unterdrückten als *nota ecclesiae*. Es droht ein „Kult des Subversiven“ (G. Ebeling). Vorausgesetzt ist dabei eine Eindeutigkeit des Politischen, die selten gegeben ist: Kann man das Christliche überhaupt politisch eindeutig identifizieren und sichtbar machen?

Moltmanns Prämissen sind: a) Theologie hat sich zu orientieren an der Praxis der profanen Weltchristenheit; dazu gehört die Orientierung an ökonomischer Praxis. Theologie soll handlungsbezogen, „befreiend“ wirken. Daher betont er: „Das neue Kriterium der Theologie liegt in der Praxis.“ Orthopraxis soll Orthodoxie ablösen. Dies führt sodann zu einer Theologie der Laien („des Volkes“), nicht der Kirchenleitungen, des Amtes.

b) Politische Theologie soll zukunftsbezogen sein, sie soll die eschatologische Botschaft vom kommenden Reich Gottes und vom künftigen Han-

deln Gottes übersetzen in dynamisches, geschichtlich-gesellschaftliches Handeln der Christen. Utopien dienen dabei als Handlungsziele. Beide Prämissen verbinden Moltmann mit Sölle.

3.3 *Dorotbee Sölle*

D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, 1971, Erweiterte Neuauflage 1982.

Moltmanns Ansatz geht von der Kreuzestheologie aus. D. Sölle hingegen will „a-theistisch“ von Gott reden. Moltmann betont die Realität der Auferstehung Christi. Bei D. Sölle ist der Mensch Jesus das Vorbild. D. Sölle will einerseits Bultmanns Programm historisch-kritischer Exegese aufnehmen, andererseits kritisiert sie dessen existentielle Interpretation als a-politische Engführung und fordert eine Erweiterung der Entmythologisierung zur Ideologiekritik. Der Sinn historisch-kritischer Exegese sei eine Emanzipation. Das Kerygma soll Befreiung von der Entfremdung bewirken. Scharf kritisiert wird eine Privatisierung des Heils.

„Politische Theologie als das Nachdenken über den Glauben muß die gesellschaftliche Situation der Beschädigten wahrnehmen und die gesellschaftlichen Ursachen ihrer Beschädigung aufdecken. Sie kann es sich nicht leisten, einem Menschen unvermittelt zu sagen: Gott liebt dich! Weil alle Realität welthaft, gesellschaftlich vermittelt ist, darum muß auch dieser Satz politisch vermittelt werden; er hat nur Sinn, wenn er eine Bewegung der Veränderung des status quo bedeutet“ (S. 86 = 2. Aufl. S. 73). „... das Verifikationskriterium jedes theologischen Satzes ist die zukünftig ermöglichte Praxis. Theologische Sätze enthalten so viel an Wahrheit, wie sie praktisch in der Veränderung der Wirklichkeit hergeben“ (S. 97 = 2. Aufl. S. 82). Theologie hat die Aufgabe, Wirklichkeit zu verändern.

D. Sölle zeigt dies anhand einer politischen Interpretation von Sünde. Sünde ist Ergebung in Sachzwänge, „Kollaboration“. Erlösung ist dann Befreiung. Vergebung ist Befreiung von zerstörenden Strukturen (S. 134).

Fragwürdig ist dabei freilich die Reduktion des Glaubens auf die Glaubensfolgen, auf das politische Handeln, die politische Wirkung.

3.4 *Kritische Beurteilung*

Einwände wurden bereits im Vorhergehenden erwähnt.

(Vgl. zur Kritik: Rudolf Weth, *Die gegenwärtige »politische Theologie«, Orientierung und Versuch einer Gegenüberstellung zur II. Barmer These*, in: A. Burgsmüller (Hg.), *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde*, 1974, S. 94–126 = R. Weth, *„Barmen“ als Herausforderung der Kirche*, ThExh NF 220, 1984, S. 37–82.

Weth stellt in seinem ausgezeichnet orientierenden Überblick fest: „Politische Theologie‘ ist kein theologischer Schulbegriff, sondern ein Tendenzbegriff“ (S. 114).

Auffallend ist in der Tat die Vielfalt theologischer Ansätze, die sich unter dem Oberbegriff politische Theologie finden. Gemeinsam ist allen Entwürfen die Einführung des Kriteriums der gesellschaftlichen, politischen Praxis in die Theologie. Damit verbunden wird die Relevanz der Theologie für Politik und Gesellschaft betont. Die Intention gilt einer Überbrückung der neuzeitlichen Trennung von Kirche und Gesellschaft. Unterschiedlich, ja gegensätzlich bei den verschiedenen Entwürfen ist das Verständnis von Theologie selbst und sind die Vorstellungen, wie die Vermittlung der Theologie mit gesellschaftlicher Praxis und mit der Politik erfolgen soll.

Kritische Anfragen gelten also den theologischen Grundlagen politischer Theologie, dem Verständnis von Christologie, Soteriologie, Heil, Evangelium, Kerygma, sowie der Operationalisierung des Wahrheitsbegriffs (Ist wahr, was wirksam ist?), und dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium, von Glaube und Politik.

Hans Maier hat in zahlreichen Veröffentlichungen die politische Theologie kritisiert (vgl. Hans Maier, Kritik der politischen Theologie, 1970; ‚Politische Theologie‘. Einwände eines Laien, in: H. Peukert, Diskussion zur ‚politischen Theologie‘, S. 1–25). Sein zentraler Einwand lautet: Die Kirche wird dadurch politisiert. Die Laien werden von Theologen und der Hierarchie wiederum klerikal bevormundet. Es komme erneut zu einer religiösen Verklärung der Politik. „Politische Theologie, beim Wort genommen, würde auf eine Inthronisierung der Politik als der leitenden, sinngebenden Instanz des Menschen hinauslaufen“ (S. 6). Außerdem führe die „Theologie der Welt“ von J. B. Metz zur „Immanentisierung eschatologischer Heilsverheißungen“ (S. 11). Zusammenfassend: Politische Theologie installiere die „kritisch triumphierende Kirche“.

Berechtigt sind, trotz aller Einwände, einige Absichten politischer Theologie: Christlicher Glaube fordert wesentlich einen Weltbezug und nötigt zur Weltverantwortung. Daraus folgt (einmal) eine Verantwortung von Kirche und Christen für gesellschaftliche Probleme und (zum anderen) die Nötigung, kritisch politische Implikationen, Voraussetzungen, unausgesprochene Interessen und Prämissen sowie öffentliche Folgen von Theologie und kirchlichem Handeln zu bedenken. Die Frage: Wem nützen Theologie und Kirche? ist also nicht zu umgehen. Einer Reduktion von Glaube und Theologie auf Privatheit, Innerlichkeit ist in der Tat zu widerstehen. Strittig ist jedoch die Weise der Umsetzung von Theologie und Glaube in Politik: Darf man den Wahrheitsbegriff operationalisieren: Ist wahr, was politisch wirksam, verändernd ist, was „wirkt“?

Ferner ist von seiten der Theologie zu prüfen:

a) Schließt das Schlagwort „politische Theologie“ nicht von vornherein zu sehr solche theologischen Sachverhalte aus, die gesellschaftlich und politisch unverfügbar sind? Berücksichtigt sie den „Überschuß des Transzen-

dentem“, des Heils? Die Reduktion und Beschränkung von Theologie auf politische und gesellschaftliche Fragen und Problemstellungen würde deren totale Funktionalisierung zur Folge haben und müßte den Anspruch der Theologie disqualifizieren, als Theorie Besinnung auf das Reden von Gott zu sein.

b) Es besteht die Gefahr des Mißbrauchs von Theologie zum Zweck der Legitimation und Verabsolutierung (relativer) politischer Sachverhalte und Interessen. Dies müßte zur Zurücknahme der neuzeitlichen Profanisierung, Säkularisierung und Relativierung der Politik führen. Die Besinnung auf die Zuordnung von Glaube und Politik begleitete das Christentum von seinen Anfängen an. Heute steht in diesem Zusammenhang unter diesem Stichwort vor allem die Frage nach der Stellung der Theologie zu Demokratie und politischem Pluralismus wie zu demokratischen Tugenden wie Kompromiß und Fairneß an.

3.5 Zu Carl Schmitt und Erik Peterson

Außerhalb der Theologie hat der Staatsrechtler *Carl Schmitt* (1888–1985) den Begriff „politische Theologie“ programmatisch aufgenommen. Im Widerspruch zu Carl Schmitt stellte *Erik Peterson* die bis heute wirksame These auf, daß genuin christliche Theologie niemals politische Theologie sein könne.

Carl Schmitt veröffentlichte eine kleine Schrift mit dem programmatischen Titel: „Politische Theologie, 4 Kapitel zur Lehre von der Souveränität.“ Die These von Schmitt lautet: Die juristischen Grundbegriffe (z. B. Souveränität) setzen eine politische Metaphysik, eine politische Theologie voraus. Entscheidend ist für ihn dabei die Frage nach der Souveränität, die Hobbes-Frage: *quis iudicabit?*

Erik Peterson (1890–1960, seit 1924 Professor für NT in Bonn, er konvertierte 1930 zum Katholizismus, lebte seit 1930 vor allem in Rom) setzte sich mit Schmitt auseinander. 1935 erschien von ihm ein Aufsatz „Der Monotheismus als politisches Problem“. In diesem Aufsatz nimmt Peterson Material aus seiner Monographie *Eis Theos*, 1926, auf. In seiner Dissertation zeigte Peterson, daß die Akklamationsformel keine Erklärung, keine theoretische Aussage über einen Monotheismus, sondern Bekenntnis zu einem bestimmten Gott ist. Ausgehend von patristischen Texten führt Peterson 1935, verfremdet gegen den Führerkult um Hitler, die Trinitätslehre ins Feld. Sein Widerspruch gilt vor allem einer bestimmten politischen Theologie des Protestantismus, den Deutschen Christen.

Die Schlußsätze dieser Abhandlung lauten: „Die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der

Pax Augustana an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder „politischen Theologie“ vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie‘ geben“ (Theologische Traktate 1951, S. 105). Diese Sätze werden vielfach als Erledigung jeder möglichen politischen Theologie zitiert (so z. B. von Hans Maier gegen Metz).

Wie ist die These von der „Erledigung jeder möglichen politischen Theologie“ zu bewerten?

Carl Schmitt, Theologische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 1970, lehnt diese These ab. In der Tat: Für Atheisten, Anarchisten, positivistische Szientisten kann es keine politische Theologie geben, weil sie sich nämlich gar nicht an Theologie und Metaphysik orientieren. Theologie hat für Atheisten und Agnostiker folglich keine Kompetenz für die Politik. Schmitt prüft Petersons Argumente im einzelnen. Dabei zeigt sich, daß die Behauptung der „Erledigung“ der politischen Theologie eine „Legende“ ist. Peterson sieht in Euseb, dem Häretiker – in dessen Panegyricus auf Konstantin –, den Ursprung politischer Theologie. Peterson konstruiert auf diese Weise einen begrifflichen Zusammenhang von Politik und Häresie: „Der Häretiker erscheint eo ipso als der politische, der Orthodoxe dagegen als der reine, der unpolitische Theologe.“ Aber auch die Kappadozier (vor allem Gregor von Nyssa!) waren gesellschaftlich einflußreiche Leute. Der Ideologieverdacht richtet sich nicht allein gegen Häretiker. Man müßte dazu die Stellung der Theologen zum römischen Reich vor und nach Konstantin in der Alten Kirche, das Verhältnis von Kaiser und Papst im Mittelalter insgesamt erörtern. Euseb erscheint im wertenden Rückblick als nicht orthodox. Augustin hingegen gilt als Gegenpol zu Euseb. Dabei zitiert Peterson zwar beide korrekt, läßt aber ungesagt, daß auch bei den Kronzeugen der Orthodoxie sich theologische Äußerungen zur Politik finden.

Das aktuelle Problem läßt sich freilich nicht allein unter Rückgriff auf die Kirchenväter entscheiden, wie es Peterson beabsichtigte. In der Neuzeit ist die Ausweitung des Politischen zu beachten: Der Staat hat nicht mehr das Monopol des Politischen. Die antike Politik und die moderne Politik, die auf Ideologie und Berufspolitiker sich beruft, sind nicht dasselbe.

Peterson argumentiert 1935 historisch- verfremdend; seine Aussagen waren aber damals schon zeit- und situationsbedingt. Genauere Betrachtung zeigt, daß auch für die Alte Kirche die Entgegensetzung, wonach die Alternative von politischer Theologie oder reiner Theologie – erstere vertreten von den Häretikern, letztere von den Orthodoxen –, nicht zutrifft.

Peterson geht von der Annahme aus, Politische Theologie beinhalte eo ipso zugleich Häresie.

(Vgl. zur Diskussion ferner Alfred Schindler, Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, 1978).

Auch diese Untersuchung entmythologisiert die „legimatorische Zauberformel“ Petersons. Peterson reagiert auf den Totalstaat, auf Carl Schmitts Grundsatz: Politik ist Freund–Feind–Verhältnis, mit der totalen Negation politischer Theologie. Seine Aussagen sind durchgängig situationsbedingt. Die heutige Diskussion um Politische Theologie ist daher nicht schon unter Berufung auf Peterson zu bewältigen.

Aktuelle Fragen sind nach wie vor:

- a) Wie ist das Verhältnis von Politik und Theologie prinzipiell zu bestimmen?
- b) Welche Bedeutung hat der politische Kontext für die jeweilige theologische Urteilsbildung? (Kontextuelle Theologie)
- c) Stehen bestimmte Auffassungen von Politik dem christlichen Glauben näher, andere ferner? (Äquidistanz der Theologie zu jeder Art von Politik)
- d) Entdeckt man politische Theologie nur beim anderen?

Die Aufgabe der Ideologiekritik, der Prüfung von Vorurteilen, der Selbstkritik muß die eigene Position einschließen. (Vorurteilkritik).

Auch der Theologe, der den Begriff „politische Theologie“ nicht als eigene Selbstbezeichnung aufnimmt, weil er belastet und mißverständlich ist, muß sich gleichwohl dem Grundproblem christlichen Glaubens stellen, das sich mit der Stellung zum politischen Handeln, zur Öffentlichkeit ergibt. Politische Theologie ist ein höchst vieldeutiger Begriff, sowohl ein Kampfbegriff des Atheismus wie auch ein restaurativer Legitimationsbegriff.

Seine Reaktivierung Ende der 60er Jahre ist aus der damaligen zeitgeschichtlichen Konstellation zu erklären:

Die Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft – z. T. mit Hilfe des Neomarxismus verband sich mit einem theologischen Aufbruch ins politische Handeln (bei Metz, Moltmann, Sölle). Diese Theologie ist in besonderer Weise kontextuelle Theologie, und insoweit programmatisch im Blick auf eine bestimmte Weltdeutung. Nicht eine distanzierte Deutung von Welt, sondern die Veränderung der Welt ist ihre Absicht. Theologie wird für sie zur Veränderungswissenschaft, die nicht Gott den „ganz Anderen“, sondern Gott, den „ganz Ändernden“ (J. Moltmann), bedenken soll und darin die Einheit von Gottesglaube und Weltveränderung sucht und findet. Die kritische Auseinandersetzung mit dieser politischen Theologie ist darum vordringlich nicht eine ethische, sondern eine epistemologische Aufgabe.

§ 5. Theologie der Befreiung

1. Ursprung und Entwicklung

Eine eigene Variante politischer Theologie ist die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Die „Theologie der Befreiung“ bildet keine geschlossene theologische Schule, sondern bezeichnet eine theologische Bewegung, die den Befreiungsprozeß in Lateinamerika auf unterschiedliche Weise begleitet und reflektiert. Sie ist die erste größere neuzeitliche theologische Bewegung, die außerhalb Europas entstand. „Theologie der Befreiung“ bedeutet somit zugleich einen Prozeß der Emanzipation von der Traditionsgeschichte europäischer Theologie.

Der Theologie der Befreiung vergleichbar sind andere „Theologien der Dritten Welt“, wie die „Schwarze Theologie“, die „Theologie der Revolution“ oder auch die „Min Jung Theologie“ („Theologie des Volkes“) in Südkorea. Gemeinsam ist allen diesen Theologien eine enge Verbindung von Theologie und Politik. Unter Anknüpfung an die Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten wird eine „politische Prophetie“ geübt, die in den politischen Auseinandersetzungen für die Armen und Unterdrückten Partei ergreift. „Option für die Armen“ ist eines der Schlüsselworte der Theologie der Befreiung.

Aus der Fülle der Literatur sei erwähnt:

H. Assman u. a., Die Götzen der Unterdrückung und der Befreiende Gott, Münster 1984.

C. Boff, J. Pixley, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987.

F. Castillo (Hg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika, Freiburg 1987.

G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 1973, München ⁹1986.

G. Gutiérrez, Aus den eigenen Quellen trinken, Spiritualität der Befreiung, München 1986.

L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980.

L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985.

L. Boff, Jesus Christus der Befreier, Freiburg i. B. ²1987.

Einen Überblick gibt: R. Frieling, Befreiungstheologien, Göttingen 1984.

Kritisch: J. Ratzinger, Politik und Erlösung, 1986.

Eine „Bibliothek Theologie der Befreiung“ veröffentlicht seit 1987 der Patmos – Verlag in Düsseldorf.

Die Wurzel der „Theologie der Befreiung“ reicht zurück bis in die Anfänge der Christianisierung Lateinamerikas. Bereits während der spanischen Kolonisation protestierte der Dominikanermönch *Bartolomé de Las Casas* (1474–1566) mit theologischen Argumenten gegen die Ausbeutung der Indianer und gegen die Missionspraxis. Lateinamerika blieb bis ins 20. Jahrhundert wirtschaftlich und kulturell abhängig von Europa und Nordamerika. In den kirchlichen Strukturen blieb die lateinamerikanische katholische Hierarchie ganz auf Rom bezogen und weitgehend abhängig vom „Import“ europäischer Priester und Ordensleute. Erst das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965) mit seiner Wiederentdeckung der Kollegialität der Bischöfe brachte hier eine Änderung. Eine 1. Allgemeine Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats wurde 1955 in Rio de Janeiro abgehalten. Ihre Hauptthemen waren der Kampf gegen den Priestermangel in Lateinamerika, die Abwehr der „protestantischen Gefahr“ und die Gründung kirchlicher Hilfswerke für Lateinamerika. Die 2. Allgemeine Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats tagte 1968 in Medellín in Kolumbien. Die Tagung in Medellín ist die Geburtsstunde der „Theologie der Befreiung“. Die „Theologie der Befreiung“ ist ohne die lateinamerikanische Kirchengeschichte und die Situation von Kirche und Gesellschaft auf diesem Kontinent nicht zu verstehen. Voraussetzung ist ferner innerkirchlich das 2. Vatikanische Konzil mit der Aufforderung, die „Zeichen der Zeit“ zu deuten, und Papst *Pauls VI.* Enzyklika „*Populorum Progressio*“ (1967). Der Bischof *Helder Camara* hat nach dem Konzil eine Priesterbewegung unterstützt, die sich mit den Armen solidarisierte. Aus der Verankerung der Kirche im Volk und der Bereitschaft, mit den Armen zu leben, entstand eine Bewegung der „Basisgemeinden“, die sich gegen die von feudalistischer Tradition geprägte und mit den wirtschaftlichen und politischen Eliten verbündete Hierarchie wandte. Die „Theologie der Befreiung“ ist unter diesem Blickwinkel ein Teil einer innerkirchlichen Erneuerungsbewegung in den katholischen Kirchen Lateinamerikas. Die „Theologie des Volkes“, die mit Basisgemeinden entstand, vertritt eine andere Ekklesiologie als die juristisch-hierarchische römische Auffassung von der Kirche als Heilsanstalt. Dazu kommt eine sozio-politische Veränderung. Erstmals hatte 1959 in Kuba eine Sozialrevolution Erfolg. Von der kubanischen Revolution inspiriert, kommt es zu einer fundamentalen Kritik des liberalen Kapitalismus. Der Marxismus wird zur Philosophie der Intellektuellen in Lateinamerika. Das gleichzeitige Scheitern der Entwicklungspolitik läßt sozialwissenschaftliche und marxistische Erklärungen plausibel erscheinen.

Im Anschluß an die von *Lenin* und *Rosa Luxemburg* aufgestellte Imperialismustheorie, wonach aufgrund der Verbürgerlicherung des Proletariats in den Industrienatio-

nen die Länder der Dritten Welt das neue Proletariat darstellen, wird die Dependenz-Theorie formuliert: Die lateinamerikanischen Völker sind arm, weil sie von Europa und den USA abhängig sind und ausgebeutet werden. Diese Dependencia-Theorie bildet einen integralen Bestandteil sehr vieler „Theologien der Befreiung“.

In Medellin beschreiben die Bischöfe angesichts einer „Situation der Ungerechtigkeit“ und der „institutionalisierten Gewalt“ die Lage der ausgebeuteten Massen theologisch als „Situation der Sünde“. Medellin löst eine Bewegung der „integralen Befreiung“ des Volkes aus.

Die konkreten sozialpolitischen Folgerungen können bis zur Entscheidung für eine Sozialrevolution auch mit Waffengewalt gezogen werden (so der kolumbianische Priester *Camillo Torres*). Einzelne Theologen der Befreiung rezipierten den Marxismus als philosophische Grundlage. Sozialistische Strömungen im katholischen Klerus entstanden Anfang der 70er Jahre in Chile, Bolivien, Peru, später in Nicaragua. Das Ziel der politischen Befreiung des Volkes wurde aber von Militärdiktaturen brutal verhindert.

Ein Beispiel ist der Märtyrertod des Erzbischofs *Oscar Romero* in San Salvador. An die Stelle des Exodus als Symbol der Befreiung tritt das Exil der Gefangenschaft (Vgl. die Publikation „*Liberacion y cautiverio*“, 1976, „Befreiung und Gefangenschaft“). Ein Zusammenhang mit europäischen theologischen Ansätzen ist Ende der 60er Jahre unverkennbar („Theologie der Welt“, J. B. Metz; „Theologie der Hoffnung“, J. Moltmann; Politische Theologie).

Seit Mitte der 70er Jahre gab es Konflikte zwischen den Vertretern der Theologie der Befreiung und dem kirchlichen Lehramt in Rom. Die Internationale Theologenkommission nahm 1976 sehr abgewogen Stellung. Papst *Johannes Paul II.* hat auf der 3. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979 das Anliegen der „Theologie der Befreiung“ positiv, freilich zurückhaltend aufgenommen, auch wenn er einige Repräsentanten (vor allem in Nicaragua) scharf kritisiert. 1985 wurde der brasilianische Franziskaner *Leonardo Boff* vor allem aufgrund seines Buches „*Kirche: Charisma und Macht*“ (1985) vom Präfekten der Glaubenskongregation gemäßregelt.

Gründe der Maßregelung waren die Kritik an der hierarchischen Struktur der katholischen Kirche und die Stellung zum Marxismus, zum Klassenkampf, zur Einschätzung der Gewalt. 1984 lehnte eine Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre einige „Aspekte der Theologie der Befreiung“ ab und verwarf die marxistische Option. Die Theologie der Befreiung gilt als „fundamentale Gefahr für den Glauben der Kirche“.

2. Zu den Inhalten der „Theologie der Befreiung“

Die „Theologie der Befreiung“ ist eine kontextuelle Theologie. Wegen der Vielfalt der Bezüge und der Darstellungsformen der Theologie der Be-

freierung sollte man von „Theologien der Befreiung“ im Plural sprechen. Seit *G. Gutiérrez*'s Werk „Theologie der Befreiung“ (1971), deutsch 1973, gilt Befreiung, *Liberacion* als der Schlüsselbegriff. Befreiung meint ein ganzheitliches Geschehen, die Einheit von Heil und Wohl, von Erlösung und Politik, von Heilsgeschehen und Weltgestaltung. Die Soteriologie, die Lehre von der Erlösung soll dadurch als Beschreibung des Befreiungsgeschehens neu gefaßt werden. Die Befreiung muß zugleich auf drei Ebenen geschehen, der sozialpolitischen, ökonomischen als Befreiung von wirtschaftlichem Elend und politischer Abhängigkeit, auf der kulturellen als Befreiung zur kulturellen Autonomie und Identität und auf der religiösen, als eschatologische Befreiung von der Sünde. Die Theologien der Befreiung thematisieren nur am Rande ausdrücklich ethische Fragestellungen, etwa bei der Frage der Zulässigkeit von Gewalt und in der Dependenztheorie. Andere fundamentaltheologische Fragestellungen dominieren, wie das Schriftverständnis (die Schrift als Text und der politische Kontext, die Aktualisierung der Schrift als Geschichtsdeutung), die Gotteslehre, Christologie (Christus als Befreier), Ekklesiologie (Kirche des Volkes), das Verhältnis von Weltgeschichte und Heilsgeschichte, die Geschichtsdeutung, ja auch die Mariologie als Ansatz einer feministischen Theologie und die Berücksichtigung der Volksreligiosität.

Dazu kommt eine Vielzahl von Erscheinungsformen der „Theologien der Befreiung“:

Sozial-populistische Bewegungen fordern die nationale Unabhängigkeit von den USA; evangelisatorische Bewegungen („befreiende Evangelisierung“) widmen sich der Volkspastoral, wollen z. T. die synkretistische Volksreligiosität, die Religion des Volkes aufnehmen. Marxistische Vertreter traten für Sozialrevolutionen ein (z. B. in Chile: „Christen für den Sozialismus“). Insgesamt muß man den lateinamerikanischen Hintergrund und die katholische Herkunft beachten: Katholisch ist der Verweis auf die begnadete Wirklichkeit, die These, der Mensch lebe ständig „im göttlichen Milieu der Gnade“ (L. Boff). Das integrale Heil wird von der Aktivität des Menschen geschaffen. Auch kann man fragen, ob die Theologien der Befreiung tatsächlich Theologie im Sinne von theoretischer Reflexion und nicht primär neue Praxis, Pastoral sind. Theologie der Befreiung versteht sich als eine „Theologie des Heiles in den konkreten geschichtlichen Bedingungen von heute“ (G. Gutiérrez). „Theologie der Befreiung ist kritische Reflexion der geschichtlichen Praxis im Lichte des Glaubens“ (Gutiérrez, S. 31). Sie verarbeitet gesellschaftliche Erfahrungen.

Gemeinsame Merkmale aller „Theologien der Befreiung“ sind:

a) Die Option zugunsten der Armen fordert Solidarität mit den Armen und damit Parteilichkeit.

b) Eine Option für das Volk setzt das Volk nicht mit der Gesamtheit, sondern mit der unterprivilegierten Klasse gleich. Die Armen sind das Volk und Träger des Heils.