

Die Lehre von den beiden Reichen und die Theologie der Revolution

Neuerdings sind deutlich drei Phasen in der Arbeit am Thema zu erkennen. Durch die Behauptung K. Barths, das deutsche Luthertum sei wegen der dualistisch interpretierten Lehre von den beiden Reichen in besonderem Maße an der Katastrophe von 1945 schuldig¹), wurde die Forschung zu einer kritischen Überprüfung angetrieben. Es war dies nicht der einzige Grund, zumal die bisherige Arbeit am Thema noch nicht zu einem einigermaßen befriedigenden Konsensus geführt hatte und die Theologie der Ordnungen zu revidieren war. Schließlich ging es im Zusammenhang des gesamten Fragenkreises wesentlich auch um die Begründung einer evangelischen Soziallehre, wie sie durch die Situation des politischen Neuanfangs ebenso gefordert wurde wie durch das Gegenüber des römisch-katholischen Naturrechts.

Die zweite Phase beginnt 1957 mit dem von E. Wolf gegebenen Stichwort von der „Königsherrschaft Christi“²). Diese These versteht sich als Interpretation der Regimentenlehre Luthers und will diese keineswegs ersetzen³). Für den Kontext der Regimentenlehre erscheint das grundsätzlich so lange als möglich, wie eine stärker auf die *E i n h e i t* der Regimenter angelegte Interpretation ins Auge gefaßt wird. Luther selbst hat zweifellos, um der gesetzlichen Fehlinterpretation auf der Seite der Schwärmer und der Papstkirche entgegenzutreten, die *U n t e r s c h e i d u n g* der Regimenter gegen ihre

¹ Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945, Zollikon-Zürich 1945, S. 113; 122; vgl. dazu William H. Lazareth, Luthers Zwei-Reiche-Ethik, eine Überprüfung, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, hrsg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen, Stuttgart-Berlin 1966, S. 56-67, bes. S. 56 f.

² Vgl. besonders den Vortrag von 1957 „Die Königsherrschaft Jesu Christi und der Staat“, ThEh NF 64, München 1958, S. 20-61. Kritisch dazu: E. Mülhaupt, Herrschaft Christi bei Luther, NZsyst Th 1, 1959, S. 165-184; F. Lau, Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre, KuD 6, 1960, S. 306-326. Für den gesamten Komplex verweise ich auf meine zusammenfassende Darstellung „Die These von der Königsherrschaft Christi als Versuch einer neuen Deutung der Regimentenlehre Luthers“, in: Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967, S. 269-280.

³ Vgl. dazu auch die spätere Äußerung von E. Wolf, Königsherrschaft Jesu Christi und Zweireichelehre, in: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit, Festschr. f. H. Vogel, Berlin-Stuttgart 1962, S. 277-302.

drohende Vermischung besonders betont⁴). Die Grenze der Interpretation der Regimentenlehre im Sinne der Königsherrschaft Christi aber kommt unverkennbar dann in Sicht, wenn die Bauernkriegsschriften Luthers stärker in die Gesamtinterpretation einbezogen werden. Gerade hier wird deutlich, daß die Königsherrschaft Christi nicht einfach an die Stelle der Regimentenlehre treten kann, daß vielmehr sehr viel feinere Differenzierungen vorausgesetzt werden müssen. Diese gibt es bis zur Stunde noch nicht, wie überhaupt eine gewisse Vernachlässigung der Regimentenlehre, die man als Erschöpfung des Interesses interpretieren kann, deutlich festzustellen ist. Diese hat ihre Erklärung teils in der vorangegangenen Arbeit am Thema⁵), dürfte aber auch mit der weitgehenden Absorbierung der gesamten Theologie durch die hermeneutische Frage zusammenhängen.

Die dritte Phase läßt sich im Zusammenhang der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966 ansetzen, deren eines Kennzeichen das Stichwort von der Theologie der Revolution ist. Zwar läßt sich in den Vorbereitungsarbeiten dieser Komplex allenfalls in den Ansätzen erkennen⁶), er kommt aber auf der Konferenz selbst vor allem in zwei Referaten beherrschend zum Ausdruck⁷), über die im folgenden besonders zu sprechen sein wird. Gewiß läßt sich die gesamte Konferenz nicht unter diesem Stichwort begreifen⁸), aber eine deutliche Markierung in dieser Richtung ist nicht zu übersehen. Teilweise ist der Einfluß einer modernen, radikalen amerikanischen Theologie festzustellen⁹).

1. Eschatologische Ortsbestimmung

1. Alle Aussagen über die Regimentenlehre Luthers müssen im Kontext der unmittelbaren Nähe des Jüngsten Tages stehen. Kreuz und Auferstehung be-

⁴ Eschatologie bei Luther, S. 262 ff.

⁵ Die wichtigste Literatur ebd., S. 249, Anm. 15.

⁶ Mindestens gilt das für den zusammenfassenden deutschen Vorbereitungsabend „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft.“

⁷ H.-D. Wendland, Kirche und Revolution, und R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, deutsche Ausgabe von H. Krüger, Stuttgart-Berlin 1967, S. 84 ff; S. 91 ff.

⁸ Vgl. die Konferenzberichte von H. E. Tödt, Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz, ZEE 11, 1967, S. 2-19. J. M. Lochmann, Ökumenische Theologie der Revolution, EvTh 27, 1967, S. 631-646 und Ch. C. West, Technologen und Revolutionäre, ebd. S. 664-685; kritisch ferner Ch. Walther, Theologie der Revolution?, LM 7, 1968, S. 221-224.

zeichnen die Grenze der alten und den Anfang der neuen Welt Gottes. Neue Offenbarungen, abgesehen von Kreuz und Auferstehung, wird es nicht geben. Die Welt kann allein das werden, was sie in beidem, in Kreuz und Auferstehung schon jetzt ist. Neutestamentlich läuft diese Position auf eine Betonung der in Christus gesetzten *aparché* von 1. Kor. 15,20 hinaus. Der aufgestandene Christus ist der Anfang der zukünftigen und heute schon anwesenden neuen Welt Gottes. Die Eschatologie hat auf diese Weise zugleich eine gegenwärtige und eine zukünftige Dimension. Beide dürfen nicht von einander getrennt werden und gehören wesensmäßig zusammen. Die daraus kritisch zu ziehenden Schlüsse sowohl gegen Bultmann einerseits und Moltmann andererseits mögen hier auf sich beruhen, wie überhaupt Luthers Eschatologie als Ganzes nicht Gegenstand der Überlegung ist.

2. Mit Wort und Sakrament reicht das Eschaton schon in die alte Welt hinein. Durch beide wird das kommende Gottesreich in der alten Welt manifest. Gleichfalls ist der Jüngste Tag präsent, wenn Menschen im Glauben an Christus die Rechtfertigung empfangen. Schon in dieser Zeit hat der Richter des Jüngsten Tages gesprochen.

3. Auf diese Weise wird die alte Welt unter Spannung gesetzt. Der mit Wort und Sakrament gegebene Hl. Geist treibt die Welt ihrer künftigen Gestalt entgegen. Auch die „Zeichen der Zeit“ kündigen das Ende der alten Welt und den Beginn der neuen an. Das Eschaton bricht gleichsam durch die zeitlichen Strukturen der Welt durch, ohne die Zeitdimension als ganze schon jetzt vollständig aufzuheben. Unter dem Gewebe der alten Zeit und der alten Welt scheint bereits das Kommende durch. Das Stichwort der Naherwartung reicht nicht aus, um das sachlich Gemeinte zu beschreiben, weil es viel zu sehr an der Zeitachse orientiert ist, als daß es das Ganze der Eschatologie in sich aufnehmen könnte. Die unmittelbare Nähe des Endes ist zwar einerseits eine zeitliche, aber nicht nur eine zeitliche Aussage.

4. Im Rahmen der Eschatologie ist es vor allen Dingen das Wort selbst, das den Widersacher auf den Plan ruft: formelhaft kann man sagen „*Euangelium vocat Satanam*“⁹). Wo Gottes Wort ist, da ist auch der Widerstand

⁹ Vgl. dazu H. Cox, Die Verantwortung der Christen in einer technisierten Welt, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, S. 102–117 und die Zusammenfassung von C. E. Braaten, Radikale Theologie in Amerika, LM 7, 1968, S. 55–60.

¹⁰ Diesen Zusammenhang hat H.-M. Barth, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, FKG 19, Göttingen 1947 eindrucksvoll dargestellt, vgl. besonders S. 18 ff.

der Gegenmächte. Die Angriffe steigern sich auf den jüngsten Tag hin zu immer größerer Härte. Der kritische Punkt wird in unserem Zusammenhang dann erreicht, wenn es zu den besonderen Kennzeichen der satanischen Macht gehört, die beiden Reiche unentwegt zu vermischen, bzw. die Unterscheidung von zwei Reichen überhaupt als sinnlos zu bezeichnen. Wo die beiden Reiche vermischt werden, wird zu gleicher Zeit das Evangelium zum Gesetz verfälscht. In Luthers eigener Zeit ist Müntzer das instruktivste Beispiel. Die gesetzliche Linie bei Müntzer wird vor allem daran erkennbar, daß das Gottesreich mit dem Schwert aufgerichtet werden soll. Im Verständnis Müntzers besagt Röm. 13, daß die Obrigkeit das Schwert deshalb nicht umsonst trägt, weil es ihre Aufgabe ist, die Widersacher mit dem Schwert zu töten, das heißt diejenigen, die dem eigenen theokratischen Element im Wege stehen. Nimmt die Obrigkeit dieses Amt der Tötung der Gottlosen nicht wahr, so ist das Volk zum Aufstand berechtigt, um der Obrigkeit das Schwert aus der Hand zu nehmen. Die gleiche Linie verfißt eine entsprechende Interpretation des Naturrechtes des Urstandes, wie sie Müntzer gleichfalls vertritt mit der Abwesenheit von Gewalt und Besitz¹¹). Im Hinblick auf die Interpretation Müntzers, wie sie etwa von E. Bloch gegeben wird, ist das perfekte Übersehen dieser Zusammenhänge festzustellen, woraus die weithin kritiklose Interpretation Müntzers folgt¹²). In ähnlicher Weise findet sich die Vermischung der Regimente in modernen Versuchen einer Utopie, die eine kommende bessere Welt begründen soll, aber jeweils immer so, daß eine der Unterscheidung der Regimente vergleichbare Größe nirgends in Sicht kommt. Die modernen Utopien sind also kritisch daraufhin zu befragen, wie weit ihnen nicht eben diese Vermischung der Regimente bzw. die Verwischung einer Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zugrunde liegt. Die säkularen Formen einer Welterlösung in den verschiedenartigsten Spielarten des Kommunismus variieren dieses Motiv immer wieder, daß das Ziel der neuen Welt von einem neuen Gesetz erwartet wird, das auch zum obersten Maßstab in der totalen Umgestaltung aller Dinge erhoben wird. Die theologischen Interpreten des Marxismus sind kritisch daraufhin zu befragen, wie weit auch sie ihrerseits die Unterscheidung der Regimente, bzw. die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bagatellisieren.

5. Die Welt ist immer schon von den Mächten der Zerstörung bedroht worden. Gott aber läßt es nicht zu, daß diese Welt im Chaos untergeht. Das ist der Ursprung von Luthers Lehre von den z w e i Reichen. Auch der Bereich

¹¹ C. Hinrichs, Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, AKG 29, Berlin 1952, bes. S. 41; 163; 174 f.

Zur Auseinandersetzung mit Hinrichs vgl. Eschatologie bei Luther, S. 254 ff.

¹² Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Neudruck, Frankfurt/M. 1962.

der Schöpfung unterliegt der göttlichen Vorsorge, sowohl bei Christen wie bei Heiden. An dieser Stelle wird unmittelbar deutlich, in welchem Maß die Regimentenlehre mit dem trinitarischen Rahmen steht und fällt. In dem gleichen Maße wie die Theologie monistisch denkt – und das hat sie in der Neuzeit von verschiedenen Modellen her immer getan – wird die Regimentenlehre nicht mehr zu ihrem Recht kommen können. Die beiden Reiche bzw. die drei Hierarchien sind *contra diabolum* eingesetzt¹³), d. h. Gott sorgt im Reich zur Linken gleichermaßen wie in dem zur Rechten dafür, daß seine Werke nicht der satanischen Zerstörung anheimfallen. Auch die Türken und die Gottlosen werden, ob sie es wissen oder nicht, von Gott in den Dienst genommen, um das Werk der göttlichen Schöpfung zu bewahren.

6. Im Hinblick auf die Regimenter ist noch einmal besonders der trinitarische Kontext ins Auge zu fassen. An dieser Stelle wird die offenbare Schwäche der verschiedensten modernen Geschichtsentwürfe sichtbar. In dem Augenblick, wo die futurische Dimension, etwa unter dem Stichwort der Hoffnung, ausschließlich betont wird, läßt sich immer weniger die eschatologische Relevanz der Gegenwart aussagen, was etwa auch daran sichtbar wird, daß die Rechtfertigung notwendigerweise nicht mehr an zentraler Stelle erscheinen kann¹⁴). Im existenzphilosophisch bestimmten Geschichtsentwurf droht umgekehrt die Zukunft auszufallen. Der eschatologische Augenblick hat keine Zukunft mehr, ja, es ist im eigentlichen Sinne sinnlos, von Zukunft zu reden. Die Zukunft wird auf reine Zukünftigkeit reduziert, wie entsprechend Geschichte nicht mit dem, was war und mit dem, was sein wird, zu tun hat, sondern Geschichte bezieht sich auf die Struktur des menschlichen In-der-Welt-Seins. In beiden Fällen kommt, paradoxerweise, auch im Blick auf die präsentische Eschatologie der Gegenwartsaspekt nicht deutlich genug heraus. Der eschatologische Augenblick ist im Grunde an jeder Zeit desinteressiert; daher kann er auch im eigentlichen Sinne kein wirkliches Interesse an der Gegenwart haben. Die einzige ethische Kategorie, die hier nur noch zur Verfügung steht, ist die „Entweltlichung“, zu haben als hätte man nicht. Was nicht mehr in den Blick genommen werden kann, ist die Bewahrung der göttlichen Schöpfung in der Gegenwart. Daher ist es zwangsläufig, wenn die Existentialtheologie keinerlei Möglichkeit hat, zu einer wirklichen Ethik zu kommen. Oder aber es wird der Versuch zur Begründung einer reinen Ethik der Haltung unternommen, wie etwa mit dem Begriff der Sohnschaft bei Gogarten. Das, was außerhalb der anthropologischen Bestimmungen im weitesten Bereich der Schöpfung liegt, läßt sich nur unter der Kategorie ethischer Haltung

¹³ Zirkulardisputation über Mt. 19, 21 von 1539, WA 39 II, 39 ff, These 52.

¹⁴ Besonders deutlich bei J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*², München 1964, deren entscheidender Mangel der weitgehende Ausfall der Rechtfertigung ist.

in den Blick nehmen. Mag der Begriff der Schöpfungsordnungen schwer belastet sein, und zwar zu recht, immerhin darf nicht übersehen werden, daß hier wenigstens ein ethisches Modell entworfen wird, das über den engeren anthropologischen Bereich hinauswill.

II. Der Mensch als cooperator Dei

1. Wort und Sakrament wurden in der bisherigen Deutung stärker dem Reich zur Rechten zugeordnet. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Strukturen des Reiches zur Linken keinesfalls ohne das Wort erschlossen werden. Das Reich zur Linken ist nicht eine Art Vorhof der Heiden, auf dem man sich wie auf einem neutralen Terrain mit den Gottlosen treffen könnte. Die Herrschaft Gottes im Reich zur Linken ist Glaubensaussage, obwohl auch die Ungläubigen von dem seine Schöpfung erhaltenden Gott in Dienst genommen werden. Daß Gott es ist, der auch im Reich zur Linken trotz aller menschlichen Schuld und Sünde die Herrschaft ausübt, das allein kann nach Maßgabe des göttlichen Wortes nur gegen den Augenschein geglaubt werden. Die Bewegungen der Welt und ihrer Geschichte scheinen viel mehr die Herrschaft Satans als die Herrschaft Gottes zu enthüllen. Darum ist die Herrschaft Gottes im Reich zur Linken auch nicht von dem Wirken des *Deus absconditus* zu trennen. Gott ist es, der das Herz des Pharao verstockt¹⁵). Gott selbst verbirgt sich unter der Maske des Gegenteils.

2. Daher sind es auch Menschen in beiden Reichen, die Gott in seinen Dienst nimmt. Gott handelt nicht direkt, sondern immer nur indirekt, d. h. durch Menschen in beiden Reichen. Im weltlichen Regiment werden gläubige und ungläubige Herrscher dazu gebraucht, um diese Welt zu erhalten. Deshalb ist der christliche Staat nicht der Staat im eigentlichen Sinne, wie Otto Dibelius fälschlicherweise gemeint hatte. Die Heiden sind sehr wohl zu einer *iustitia civilis* fähig, Gott sendet auch zu den Heiden oft wahre Wundermänner, wie Aristoteles, Hannibal, Augustus und andere¹⁶), die oft klüger sind als die Kinder des Reiches Gottes. Auf der anderen Seite wird die Botschaft des Evangeliums durch das mündliche Wort weitergegeben. Gleichviel, ob im Reiche zur Linken oder in dem zur Rechten, immer sind es Menschen, durch die Gott seine Herrschaft ausübt. Menschen werden immer wieder zu *cooperatores* gemacht. Dieser Ausdruck ist in keiner Weise synergistisch mißzuverstehen, als ob hier eine Verhältnisrechnung dessen, was von Gott und dessen, was vom Menschen kommt, aufgemacht wird. Vielmehr wird der Mensch als

¹⁵ WA 18, 710 f (De serv. arb.).

¹⁶ WA 51, 217, 25; 244, 1–245, 12; vgl. ferner H. Bornkamm, *Luthers geistige Welt*², Gütersloh 1953, S. 222 f; G. Hillerdal, *Prophetische Züge in Luthers Geschichtsdeutung*, *Studia Theologica* vol. VII. Fasc. I–II, Lund 1954, S. 42 ff.

Ganzer von Gott als cooperator Dei in den Dienst genommen¹⁷), wie das der alttestamentlichen Deutung von Gen. 1,27 im modernen Sinne aufs beste entspricht¹⁸).

In diesem Zusammenhang sollte die Solidaritätsthese neu durchdacht werden. Die gegenwärtige Weltlage macht weiteste Kooperation notwendig. Das Verständnis der Schöpfung Gottes, wie es in der Regimentenlehre Luthers zum Ausdruck kommt, bietet dafür einen hervorragenden Ansatz.

3. Die anthropologische Grundsituation wird in beiden Reichen erkennbar. Nicht allein im Reich zur Rechten, sondern auch im Reiche zur Linken ist der Mensch simul iustus et peccator. Er bedarf in seiner totalen Existenz der immer neuen Vergebung seiner Sünden. Der Christ kann daher realistischerweise nur davon ausgehen, daß er auch im Reiche zur Linken immer wieder an seinem Bruder schuldig wird. Auch in dieser Sicht wird deutlich, daß alle Aussagen über das Reich zur Linken geistlichen Charakter haben.

Dieser Zusammenhang ist aber auch in aktueller Hinsicht von hervorragender Bedeutung. Die Theologie des Engagements, die wir gegenwärtig in immer neuen Phasen erleben, macht es sich zur Aufgabe, überholte Herrschaftsstrukturen zu verändern. Ihr liegt die richtige Einsicht zugrunde, daß eine moderne theologische Ethik nicht allein mehr eine Ethik der Einzelperson sein kann, sondern daß ein bestimmtes Sachethos gefordert werden muß, das auch die Veränderung von soziologischen Strukturen einschließen muß. Die Gefahr, die dabei immer wieder auftaucht, ist diese, daß man der Meinung ist, die Veränderung der Strukturen verändere auch den Menschen, so daß das simul iustus et peccator prinzipiell überholbar sei. Die Vorstellung ist leitend, daß sich diese Welt eindeutig zum Positiven hin verändern lasse. Die theologischen und geistigen Voraussetzungen dafür liegen weithin im Marxismus als in einem in die Zukunft der Utopie hinein entworfenen Modell. Eine Affinität zur christlichen Zukunftshoffnung wird entdeckt und das um so mehr, weil die Existentialtheologie an dieser entscheidenden Stelle nicht weiterführen kann. Die Planung aber der Zukunft ist nur unter der Voraussetzung der Regimentenlehre möglich, wenn deutlich ist, daß die Struktur des Menschen als eines simul iustus et peccator nicht zu verändern ist. Andererseits darf daraus nicht gefolgert werden, wie es immer wieder offen und latent in der Kirchengeschichte der letzten Jahrhunderte geschah, daß die Welt eben böse sei und daß von daher jeder Veränderung der Zustände zu mißtrauen sei. Die reformatorische Anthropologie mit ihrer energischen Betonung des simul iustus et peccator gibt allein die Gewähr dafür, daß die Sozialentwürfe

¹⁷ Das Thema ist monographisch behandelt bei M. Seils, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, BFChTh 50, Güters-

¹⁸ So G. von Rad, Das erste Buch Mose, ATD³, Göttingen 1953, S. 46.

der Kirche nicht in utopische Schwärmerei ausarten, aber auch nicht in einem vordergründigen Konservatismus stecken bleiben. Es ist daher geradezu als Testfrage anzusehen, wieweit Entwürfe zu einer Neuordnung der Gesellschaft mit diesem Faktor des simul iustus et peccator positiv rechnen und wieweit nicht. Der Marxismus ist an dieser Stelle der notwendigen scharfen theologischen Kritik ausgesetzt. Das sollte prinzipiell gegen seine theologische Verwendbarkeit skeptisch machen.

4. Die beiden Reiche konvergieren in dem kommenden einen Reich, in dem Gott alles in allem sein wird (1. Kor. 15,28). Auch hier ist der notwendige eschatologische Vorbehalt in der Regimentenlehre spürbar. Dieses kommende e i n e Reich ist allein das Reich der göttlichen Initiative, die der Mensch auf keine Weise an sich bringen kann. Versucht er es, so ist das Abgleiten in Schwärmerei unvermeidlich. Weil aber dieser perspektivische Fluchtpunkt des einen kommenden Reiches anzuvisieren ist, daher ist in diesem Aeon das Reden von den b e i d e n Reichen unumgänglich. Wird das vergessen, so gerät auch die Christenheit in die gefährlichen Tendenzen der säkularisierten Eschatologien hinein, die den Weg der Neuzeit begleiten und die alle darin einig sind, daß der Mensch das kommende Reich seiner Sehnsucht mit eigenen Mitteln erschaffen kann. Theologisch betrachtet sind daher alle Utopien des kommenden Reiches – oder mit E. Bloch die Erwartung und Entstehung der „Heimat“ – Heilslehren mit Hilfe des Gesetzes. Wo das Evangelium wirklich ernst genommen wird, bleibt auch der eschatologische Vorbehalt stehen, ohne den es zwangsläufig zu einem neuen Gesetz deformiert werden muß. Es ist auch nicht zu verkennen, daß die These von der Königsherrschaft Christi mindestens die Möglichkeit in sich enthält, aus der Spannung der b e i d e n Reiche auszubrechen. Es ist das zugleich auch die Stelle, an der das Evangelium nicht zu einem social gospel deformiert werden kann; denn die wie immer konzipierten Reiche der Menschen sind nicht das kommende eine Reich Gottes. Dieses kommende Reich relativiert alle Versuche auf eine bessere soziale Ordnung hin. Relativierung heißt aber zugleich verschärftes Engagement. Das kommende Reich ist von dem Gericht nicht zu trennen, und dieses Gericht wird ein Gericht nach den Werken sein, wie Paulus und Luther²⁰) nicht müde werden zu betonen. Dieses Gericht wird die an Christus getane oder nicht getane Barmherzigkeit im Sinne von Mt. 25 zum absoluten Maßstab setzen. Die Erwartung des kommenden Reiches ist mithin nicht Ausschaltung der menschlichen Verantwortung, sondern die Befreiung zu ihr aus dem Zwang der Ideologien.

¹⁹ Das Prinzip Hoffnung II, Frankfurt/M. 1959, S. 1628.

²⁰ Vgl. dazu die breite monographische Behandlung bei A. Peters, Glaube und Werk, AGThL 8, Berlin-Hamburg 1962; O. Hodalsli, Das Gericht nach den Werken, FKDG 13, Göttingen 1963.

III. Kritische Bemerkungen zum Thema einer Theologie der Revolution

1. Durch die ökumenische Konferenz für „Kirche und Gesellschaft“ von Genf im Jahre 1966 ist das Thema einer Theologie der Revolution stark in den Vordergrund gerückt. Dafür sind verschiedene Gründe maßgebend. Seit der Stockholmer Konferenz von 1925, die Vissert Hooft im Hinblick auf die beiden Parteien von social gospel und Zweireichelehre einen „Dialog von Schwerhörigen“ genannt hat²¹), liegt die Spannung in der Luft. Es bedurfte lediglich einer besonderen Situation, damit diese Tendenzen in stärkerem Maße virulent werden konnten. Dafür ist einerseits auf die intensive theologische Beschäftigung mit dem Marxismus zu verweisen, die durch die Philosophie von E. Bloch neue Akzente bekommen hat. Der zweite Faktor ist die strukturelle Veränderung zum Radikalen hin, die sich in der neueren amerikanischen Theologie ereignet hat und die schließlich in der Empfehlung einer Guerilla-Taktik durch Richard Shaull auf der Genfer Konferenz gipfelte²²). Diese theologische Konzeption ist keineswegs originell, sondern setzt Mao ebenso voraus wie Che Guevara, der geradezu für bestimmte auch außertheologische Gruppen zum Märtyrer einer neuen Gesellschaft geworden ist. Wie der Beitrag von Shaull weiter zeigt, wirkt H. Marcuse mit seiner These vom „eindimensionalen Menschen“ in dieses Konzept hinein. Die Theologie hat hier die Aufgabe, neue Bilder, Symbole und Vorstellungen zu schaffen, mit deren Hilfe die Umgestaltung vorgenommen werden kann²³). Gefordert wird ein bilderstürmerisches Christentum, das offenbar mit einem bestimmten idealisierten Urchristentum identisch gesetzt wird²⁴). Offen wird ferner auf den Zusammenhang mit den Gott-ist-tot-Theologen hingewiesen, von denen Cox wörtlich genannt wird²⁵). Das Ziel ist die permanente Revolution oder wörtlich mit Shaull: „In der Tat kann die Bildung solcher ‚Guerilla‘-Einheiten mit einem klaren Selbstverständnis, die ein neues Sozialgefuge schon klar vor Augen haben und sich an einem ständigen Kampf

²¹ Appell an die Kirchen der Welt, S. 36.

²² Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, ebd., S. 91–103, bes. S. 95. Zur Darstellung von Shaull vgl. insgesamt: H. E. Tödt, Revolution als neue sozialetische Konzeption, in: T. Rendtorff/H. E. Tödt, Theologie der Revolution, Analysen und Materialien, Edition Suhrkamp 258, Frankfurt/M 1968, S. 13 ff.; S. 117 ff. Für den amerikanischen Kontext, vgl. C. E. Braaten, a. a. O., S. 55–60. Vgl. ergänzend ders.: Die Kirche und die Revolution: gegensätzliche Ansichten, EvTh 27, 1967. S. 646–663.

²³ Appell an die Kirchen der Welt, S. 97.

²⁴ Ebd. S. 98.

²⁵ Ebd. S. 99.

für einen Umbruch innerhalb und außerhalb gewisser sozialer Strukturen engagieren, eine interessante Aussicht für die Bildung einer neuen Gesellschaft in unserer Zeit eröffnen²⁶). Bei näherem Hinsehen zeigt sich bereits der Bruch in der Argumentation. Das Bild einer neuen Gesellschaft läßt sich nicht mit der These von der permanenten Revolution harmonisieren.

Es ist verständlich, wenn bereits in Genf scharfer Widerspruch laut wurde, etwa durch André Philip, der darauf aufmerksam machte, daß das gegenwärtige Sozialgefüge in den Industrieländern mit seinen komplizierten Verflechtungen für Experimente dieser Art grundsätzlich untauglich sei. Erschütterung im Produktionssystem müßten zu Massenarmut führen, die unter den gegebenen Umständen praktisch nicht verantwortet werden können²⁷). In ähnlicher Weise hat der EWG-Politiker Max Kohnstamm mit seinem Beitrag²⁸), ausgehend von der Frage der Bedeutung der Strukturen für eine moderne Ethik, die Möglichkeit positiver Veränderung am Beispiel der Montanunion gezeigt. Gemeinschaften dieser Art haben die Möglichkeit des Aufsuchens von Rissen, die den Ansatz für positive Veränderungen abgeben. Hier wird also ein evolutionäres Konzept auf der Basis bestehender internationaler Vereinigungen entworfen. Ähnlich ist auch der Beitrag von Eugene Carson Blake zu werten²⁹), für den es wiederum Punkte sind, die anvisiert werden, wie etwa die amerikanische Auseinandersetzung der Bürgerrechtsbewegung oder der Kampf gegen McCarthy.

Vorläufig ergibt sich aus einer groben Sichtung, daß die Theologie der Revolution keineswegs ein uniformes Gebilde ist. Man könnte von einem Maximal- und von einem Minimalprogramm sprechen, wobei der größere Realismus und die geringere ideologische Überbürdung zweifellos bei den Minimalisten liegt, die zugleich einen wesentlichen Beitrag zu einer Entideologisierung der Theologie der Revolution liefern. Hier bleibt vor allen Dingen eines immer klar im Bewußtsein, daß die Politik die Kunst des Möglichen ist und daher einen möglichst pragmatischen Charakter haben muß.

²⁶ Ebd. S. 95. Beachtenswert ist hier die Variationsbreite der modernen revolutionären Doktrinen, wenn etwa R. Dutschke die Nichtfixierbarkeit des Zieles konstatiert, in: *Rebellion der Studenten oder die neue Opposition*, Ro Ro Ro-Taschenbuch 1043, Hamburg 1968, S. 91.

²⁷ So schon im 2. Vorbereitungsband: *Responsible Government in a Revolutionary Age*, New York 1966, S. 120. Der Beitrag von A. Philip wurde unverständlicherweise nicht in den deutschen Sammelband aufgenommen. Zur Auseinandersetzung von R. Shaull mit A. Philip vgl. Appell, S. 94 f. Shaull versucht alternativ dazu sein Guerilla-Konzept zu entwerfen. Zur Beurteilung des ganzen Komplexes vgl. H. E. Tödt, *Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz*, S. 7.

²⁸ Friede im Atomzeitalter, Appell S. 100–103.

²⁹ Wie die Kirche zur Umformung der Gesellschaft beiträgt, ebd. S. 104–106.

Schwierig wird die Position dann, wenn in der Tat Maximalziele utopischen Formates angesteuert werden. Dafür ist sicher das Programm einer umfassenden Neuordnung der menschlichen Gesamtgemeinschaft anzusehen, wobei gleich wieder zu fragen wäre, ob in Ost und West gleichermaßen. Es ist offensichtlich einer der schweren Mängel der Genfer Konferenz gewesen, die Situation des Ostblocks weitgehend ausgeklammert zu haben³⁰), wozu es aus vielen Gründen – mindestens im Hinblick auf die Zwangsbolschewisierung – kommen mußte, was aber zugleich das Gesamtanliegen – bei aller Würdigung der prinzipiellen Schwierigkeiten – nicht eben glaubwürdiger gemacht hat. Überhaupt gehört es zu den Nachteilen einer falschen Ideologisierung, daß die Differenzierung der einzelnen Bereiche nicht mehr einsichtig wird. Eine Theologie der Revolution ist schon deshalb weitgehend illusorisch, weil sofort kritisch zurückgefragt werden muß, welche Revolution gemeint ist, ob in Nordamerika oder in Südamerika, in Moskau oder in Peking oder in Johannesburg. Außerdem darf nicht vergessen werden, daß der Begriff „Revolution“ keineswegs eindeutig ist, wenn etwa der deutsche Sprachgebrauch an einen gewaltsamen politischen Umsturz denkt, die englische Welt aber auch friedliche Vorgänge mit darunter faßt, wie etwa die industrielle Revolution. Zu befürchten ist also, daß falsche Maximalziele die Erreichung von möglichen Minimalzielen gefährden. Theologisch wird dabei immer zu bedenken sein, daß keine Theologie der Revolution die Möglichkeit hat, die Sünde aus der Welt zu schaffen, die nicht zuletzt die entscheidende Ursache aller gegenwärtigen Weltübel ist.

Mit den vorstehenden Bemerkungen beginnt schon die kritische Auseinandersetzung mit dem Beitrag von H.-D. Wendland³¹), bei dem freilich zu bedenken ist, daß die gebotene Kürze seines Referates manches noch mehr überzeichnen muß. Trotzdem ist ein Satz wie dieser nicht zu übersehen: „Demgegenüber hat die Weltrevolution unserer Tage aber das zwar schwankende und unsichere, aber immer deutlicher hervortretende Bild einer umfassenden Neuordnung der menschlichen Gesellschaft vor Augen“³²).

³⁰ Der deutsche Vorbereitungsband enthält die beiden auf der Linie der Prager Friedenskonferenz liegenden tschechischen Beiträge von L. M. Lochmann, Der Dienst der Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft, S. 208 ff und J. B. Soucek, Osteuropa und der Westen im Bemühen zum Frieden, S. 315 ff. Hinzuweisen wäre noch auf den Vortrag des russischen Erzpriesters Vitalij Boroŭy; vgl. dazu den Konferenzbericht von J. M. Lochmann, a. a. O. S. 634 f.

³¹ Kirche und Revolution, Appell S. 84–90, auf den sich R. Shaull in seinem Beitrag immer wieder beruft.

³² Ebd. S. 85. H.-D. Wendland spricht im Hinblick auf das vorige Jahrhundert und in deutlicher Unterscheidung früherer Geschichtsepochen von einer „totalen Revolution“, S. 84.

Hier ist eben jenes Maximalziel fixiert, das die weitere Auseinandersetzung so erheblich belastet.

2. Mit diesem Konzept ist notwendigerweise eine starke Verzeichnung der neueren Kirchengeschichte verbunden, wie sie in ähnlich unkritischer Form heute auch sonst anzutreffen ist. Wendland spricht einen „christlichen Konservatismus“ an, der die Kirchen Europas weithin um ihre Handlungsfreiheit gebracht habe und dem eben auch die notwendige Solidarität mit den revolutionären Vorgängen zum Opfer gefallen sei³³). Die genauere Überprüfung muß ein sehr viel differenzierteres Bild ergeben. Es ist sicher nicht zu bestreiten, daß negative Tendenzen in dieser Weise die Entwicklung in einer unheilvollen Weise bis heute blockiert haben. Sicher ist das aber nur die eine Seite.

Vor allem wird hier ein historisches und ein systematisches Argument näher zu überdenken sein. Die moderne Soziologie denkt, was nur nebenbei bemerkt sei, an vielen Stellen zu unhistorisch, so daß sie zu Verzeichnungen dieser Art kommt. Die deutsche, weithin konservative Haltung darf nicht verabsolutiert werden. Das nordamerikanische Luthertum und das Luthertum des Südostens etwa in Siebenbürgen und Ungarn haben ganz andere Erscheinungen hervorgebracht³⁴). Im Hinblick auf die deutsche Situation ist vor allem die innere Struktur des deutschen Kleinstaates zu bedenken. Es ist in diesem Zusammenhang sehr zu verwundern, daß die Theologie von den ausgebreiteten Forschungen Gerhard Ritters³⁵) so gut wie gar keine Notiz genommen hat. Ritter hat in breiter Auseinandersetzung mit der Barth'schen These von der Schuld des deutschen Luthertums an der deutschen Katastrophe von 1945 darauf hingewiesen, daß vor allen Dingen der politische, heißt außenpolitische Spielraum der deutschen Kleinstaaten mit ihrem geringen Radius bedacht werden müsse, der die deutsche Entwicklung faktisch bestimmt hat. Ein in

³³ Ebd. S. 85. Neuerdings scheint sich im Zusammenhang eines Zerrbildes des christlichen, antirevolutionären Konservatismus, repräsentiert durch Vilmar und Stahl die Vorlesung von H. J. Iwand „Von Ordnung und Revolution“, Nachgelassene Werke 2, München 1966, einer gewissen Beliebtheit zu erfreuen. Vgl. dazu J. M. Lochmann, Ökumenische Theologie der Revolution, EvTh 27, 1967, S. 643 f. Daß dieses Klischee Vilmar in keiner Weise gerecht wird, nicht zuletzt wegen dessen Eschatologie, hoffe ich gezeigt zu haben: Die europäische Krise und das Amt der Kirche, AGThL 18, Berlin-Hamburg 1967.

³⁴ Wie W. Elert, Morphologie des Luthertums II, Nachdruck 1958, S. 169 ff; S. 190 ff; S. 250 ff eindrucksvoll gezeigt hat.

³⁵ Europa und die deutsche Frage, München 1948, S. 11 ff; 21 ff; Die Dämonie der Macht⁵, Stuttgart 1947; Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert, Berlin 1950; Staatskunst und Kriegshandwerk I², München 1959; Die Weltwirkung der Reformation², München 1959.

seiner außenpolitischen Wirksamkeit sehr behinderter Kleinstaat wird ganz bestimmte politische Strukturen hervorbringen, die vor allem innenpolitisch erheblich wirksam geworden sind. Das Bild des Landesvaters ist nicht nur eine historische Simplifikation auf weiten Strecken gewesen, wie Ritter gezeigt hat, schon an den sogenannten „Betefürsten“ des 16. Jahrhunderts, denen das Seelenheil ihrer Untertanen am Herzen lag. Viel eindrucksvoller und geschichtlich wirksamer ist die von Ritter gleichfalls aufgewiesene Entstehung des preußischen Beamten- und Pflichtethos seit Friedrich Wilhelm I. aus eben diesen Voraussetzungen. Jene Gruppe also, der in einer vordergründigen Weise ein politisch inaktiver Konservatismus vorgeworfen wird, hat nicht zuletzt ein innenpolitisches Ethos von hoher Verantwortung entwickelt, wobei freilich feststeht, daß dieses mit der Industrialisierung nicht in einer solchen Weise fertig geworden ist, wie das zu fordern war. Indessen sollte auch hier die Vielzahl der Motive und Situationen vor voreiligen Urteilen bewahren.

Diesen Überlegungen ist dann in systematischer Hinsicht die andere hinzuzufügen, daß in diesem perhorreszierten Konservatismus mindestens eine Seite der Regimentenlehre Luthers verstanden worden ist, die eine am marxistischen Leitbild der Veränderung orientierte Theologie der Revolution leichten Herzens über Bord gehen läßt: die Bewahrung der Schöpfung als Auftrag. Eine nur noch futurologisch orientierte Sozialethik muß diesen entscheidenden Zusammenhang immer stärker aus dem Blick verlieren. Die Gefahr der ausgetauschten Extreme droht auch hier. Die Gegenwart wird gegen die Zukunft ausgewechselt.

3. Es wurde gelegentlich schon der Verdacht einer allzu pauschalen Forderung im Zusammenhang einer Theologie der Revolution ausgesprochen. So lesen wir bei H.-D. Wendland: „Als entscheidend begreifen wir für den Vorgang der heutigen totalen Weltrevolution, daß sie auf eine neue Gesamtordnung der Gesellschaft in einzelnen Ländern wie im ganzen der Kontinente und der Menschheit tendiert, daß sie also alle gewesenen, historisch entwickelten, historischen, sozialen und ökonomischen Formen und Kräfte zu durchbrechen, zu überholen, zu überschreiten versucht“³⁶). Ein solches Konzept muß notwendigerweise an seiner inneren Inkonsequenz scheitern. Der Begriff einer „totalen Weltrevolution“ ist bei allen Veränderungen der augenblicklichen Weltlage absolut ungeeignet, um damit auch nur irgendwelche brauchbaren Zwecke und Ziele zu verbinden. Selbst der zunächst monolithisch wirkende kommunistische Block weist, um das in dieser Hinsicht auffälligste Beispiel zu wählen, so viele Differenzen auf, daß kaum noch von einer einheitlichen

³⁶ Appell S. 86.

Linie gesprochen werden kann. Eine realistische Einschätzung kann den heutigen Weltkommunismus nur noch als eine pluralistische Erscheinung verstehen. Selbst hier ist über die totale Revolution im Hinblick auf die Weltrevolution eine erhebliche Schwankungsbreite der Ansichten vorhanden, wobei obendrein – wie der Blick in den europäischen Südosten deutlich zeigt – kräftige nationale Interessen mitspielen, die ohnehin die Außenpolitik der Sowjetunion seit langem auf den zum Teil jahrhundertealten Kursen der russischen Politik festgehalten haben. Nicht anders steht es mit der Revolutionierung eines ganzen Kontinents. So bieten die afrikanischen Staaten eine bunte Fülle von Möglichkeiten unter ganz verschiedenen Voraussetzungen, die vom Feudalstaat zu hochindustrialisierten Staaten, wie Südafrika, reichen mit allen möglichen Variationen und Zwischengliedern. Es ist durchaus unwahrscheinlich, daß die Entwicklung in diesen sehr verschieden strukturierten Gebieten in gleicher Weise ablaufen wird. Dabei ist die Möglichkeit stammesmäßig bedingter Konflikte mit erheblichen Verzögerungen der Gesamtentwicklung noch nicht einmal einkalkuliert, wie das Schicksal von Biafra zeigt. Es muß auch bezweifelt werden – wobei wiederum die Entwicklung im kommunistischen europäischen Machtbereich als Beispiel heranzuziehen ist –, ob wirklich die nationalen und sonstigen Traditionen so leicht abzustoßen sind. Ist doch nicht zu übersehen, daß der Nationalismus beispielsweise ein weltweites Problem darstellt, dessen Ende noch keineswegs abzusehen ist und wofür die afrikanischen Staaten ebenso ein Beispiel sind wie die nationalkommunistischen Tendenzen im Ostblock. Der Begriff einer totalen Weltrevolution ist mithin wenig geeignet, um in den immer komplizierter werdenden Strukturen des 20. Jahrhunderts angewendet zu werden. Die christliche Ethik muß also den Abschied von jeder revolutionären Romantik fordern. Offenbar ist auch der Begriff einer Weltrevolution allzu unkritisch dem marxistischen Denken entnommen. An dieser Stelle wird zugleich auch deutlich, daß Utopien aus jeder verantwortlichen christlichen Ethik auszuschneiden haben. Sie sind die modischen Requisiten einer Theologie, die offensichtlich nicht mehr imstande ist, die eigenen Voraussetzungen kritisch zu überdenken. Sie sind aber auch nicht dazu geeignet, der präsentischen Eschatologie der Existenztheologie als echte Alternative entgegengesetzt zu werden.

4. Ferner ist allen christlichen Konzepten einer Weltrevolution gegenüber kritisch zu fragen, ob sie nicht in vordergründiger Weise das Reich Gottes mit den verschiedenen weltlichen Sozialutopien verwechseln. Es ist sicher eine kurzschlüssige Auffassung von christlicher Eschatologie, wenn Wendland, dem man nur teilweise zustimmen kann, unter Eschatologie keine Jenseitsvorstellung begreifen will, „sondern vielmehr das gegenwärtige Wirklichwerden und Wirken des Reiches Gottes in Jesus Christus und in seiner Ge-

meinde auf diesem Erdboden verstehen möchte³⁷). Dieser Satz ist in seinem zweiten Teil nur halb richtig. Kritisch ist einzuwenden, daß das Reich Gottes auf Erden nie aus den Möglichkeiten sozialer Gestaltungen ermittelt werden kann, in denen es sich manifestiert, wie Wendland voraussetzt: „Das in die Welt eindringende Reich Gottes verändert die Welt, das ist sozusagen abgekürzt und einfach ausgedrückt die Revolution von oben her“³⁸). Daß es sich auch darin manifestieren kann, wird nicht bestritten, wohl aber die direkte Ablesbarkeit und Identifikation mit den verschiedensten weltlichen Erscheinungsformen. Es ist daher gleichfalls nur halb richtig, wenn Wendland fortfährt, daß das in die Welt eindringende Reich Gottes die Welt verändert. Demgegenüber ist auch daran zu erinnern, daß die Rechtfertigung als eschatologisches Geschehen ein forensischer Akt ist. Das Forum ist hier nicht die Erde, sondern das Jüngste Gericht. Es muß auch ein christlicher Synergismus abgelehnt werden, wenn Wendland unter Berufung auf P. Tillich fortfährt: „Diese Revolution von oben her hat ihre menschlichen Träger in den Jüngern Jesu Christi in seiner Gemeinde auf Erden, die in dem aktiven Ethos der dienenden Liebe an der Weltveränderung und Weltumgestaltung arbeiten“³⁹). Hier ist gänzlich vergessen – bei allem frohgemuten Aktivismus –, daß nach Luther der Dienst des Christen im weltlichen Beruf auch unter dem Zeichen der mortificatio des alten Menschen steht⁴⁰), worin der Realismus christlicher Weltgestaltung wesentlich besteht.

5. Es muß ferner gefragt werden, ob der Dienst des Christen in der Welt nur unter dem Stichwort des Dienstes unter der in Christus „real gewordenen göttlichen Liebe“⁴¹) begriffen wird. Natürlich ist das soweit richtig, wie die Liebe oberstes Maß christlichen Handelns ist; aber sie ist es nicht in dem Sinne, daß daraus eine allgemeine christliche Liebesideologie wird. Dieser Fall nämlich tritt ein, wenn diese Aussage verabsolutiert wird. Die christliche Liebe wird darin mindestens eine besondere Liebe sein, weil sie mit dem christlichen Zeugnis der Wahrheit und der Gerechtigkeit verbunden ist. Hier verläuft die Scheidelinie zu der humanistischen Ethik, zu der sich ja auch der Kommunismus, trotz der stalinistischen Verbrechen, bekennt. Es kann also der allgemeine Hinweis auf den Auftrag der christlichen Liebe so lange nicht als ausreichend angesehen werden, wie er nicht in dieser besonderen Weise präzisiert ist. Von daher sollte auch die nachgerade zum Schlagwort ge-

³⁷ Ebd. S. 87.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ So G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf, München 1952, S. 31; V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther³, Göttingen 1959, S. 309 ff.

⁴¹ Appell S. 88.

wordene Formel von Amsterdam und Evanston von der „verantwortlichen Gesellschaft“ nicht ohne kritische Vorbehalte übernommen werden.

6. Immer wieder ist auch zu Recht darauf hinzuweisen, daß der Mensch cooperator Dei ist. Er ist es nach Maßgabe der Liebe und der kritischen Vernunft. Sein Auftrag wird aber dann nicht richtig eingeschätzt, wenn er nur auf die Veränderung ungerechter Strukturen eingestellt ist und nicht auch die Bewahrung der Schöpfung Gottes vor den Mächten der Zerstörung im Auge behält. Es ist jedoch sachlich nicht möglich, die revolutionäre Ethik gegen den Auftrag der Erhaltung auszuspielen⁴²⁾.

7. Das „Zukunftselement am christlichen Handeln und der christlichen Weltverantwortung“ im Sinne einer *societas semper reformanda*⁴³⁾ ist also auch in anderer Hinsicht davor zu sichern, daß es nicht aus dem trinitarischen Konzept herausgleitet. Dieser Punkt ist noch einmal wieder aufzunehmen, um deutlich zu machen, daß die vereinseitigte Theologie der Revolution so ausschließlich zukunftsbezogen ist, daß der trinitarische Kontext in der Tat nicht mehr zur Sprache zu bringen ist. Wiederum kann es sich nicht um ein Denken in Alternativen handeln. Der futurische Aspekt ist nicht zu entbehren. Er muß aber der scharfen Kontrolle des jeweils zu Erreichenden unterworfen werden und er darf zugleich den von der Schöpfung herkommenden Auftrag an die Gegenwart nicht aus dem Blick verlieren. Im anderen Falle wird die Gegenwart in einer schwärmerischen Weise übersprungen, so daß sie dann nur noch die Funktion hat, im Hinblick auf die Zukunft überwunden zu werden.

8. Die Vision einer kommenden neuen Welt nimmt dann mit Sicherheit ihren schwärmerisch-utopischen Charakter an, wenn dabei von der gefallenen Welt, in der wir leben und leben werden, abgesehen wird. Wenn in dieser neuen zu erstrebenden Welt die Buße praktisch keinen Raum mehr hat, dann ist

⁴²⁾ So durchgehend bei C. E. Braaten, *Theologie der Revolution!*, LM 5, 1968 S. 215–220. Der Aufsatz ist zugleich ein Muster an Fehlinterpretation der Regimentenlehre, bei der geflissentlich jeder Unterschied zwischen Luther und dem Luthertum übersehen wird. Im einzelnen notiere ich sechs krasse Fehlurteile: 1. das konservative Mißverständnis der Regimentenlehre S. 216; 2. die angebliche Spiritualisierung des Gottesreiches, ebd; 3. das angebliche Denken in den Kategorien einer ewigen und statischen Ordnung, ebd; 4. die verschobene trinitarische Achse, wenn die futurisch aufgerichtete Erlösung im Reich der Schöpfung mit der Umformung der Gesellschaft synchronisiert wird, ebd; 5. das angebliche Fehlen der eschatologischen Basis, ebd.; 6. die angebliche Teilung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, S. 218. Insgesamt zeigt der Aufsatz deutlich, wohin man kommen muß, wenn die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium praktisch irrelevant geworden ist.

⁴³⁾ Appell S. 88.

vollends deutlich, auf welchem Boden derartige Vorstellungen gewachsen sind. So formuliert Wendland: „Dieses Ziel einer verantwortlichen, menschenwürdigen Gesellschaft, wo in Mitmenschlichkeit der eine dem anderen zu dienen lernt, diese Zukunft ist noch nicht real und hat doch schon ihren Realansatz in der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer Geschichte. Sie ist keine Utopie, sondern sie ist pragmatisch und faktisch realisierbar (!), wo nur Christen und Menschen partnerschaftlich miteinander dafür arbeiten und darum kämpfen“⁴⁴). Hier nun vermag ich von den Strukturen einer gefallenen Welt nichts mehr zu erkennen. In dem Fernziel bedarf der Mensch nicht mehr der Buße, höchstens während des Weges zum Ziel, obwohl auch davon keine Rede ist. Von dieser Utopie kann nur noch gelten: „Alle Menschen werden Brüder, wo dein sanfter Flügel weilt“.

9. Wenn schließlich die Aufrichtung eines „Leitbildes“ und eines „Zielbildes“ von Humanität und Menschenwürde gefordert wird mit dem Zusatz: Sonst könnten wir niemals richtig arbeiten und niemals unseren Mitmenschen vernünftig und richtig dienen⁴⁵), so ist nicht mehr zu erkennen, was das andere ist als ein neues Gesetz unter dem Antrieb eines christlichen Humanismus. Es ist aber ebensowenig einzusehen, warum dieses Gesetz im Namen Jesu gefunden werden soll. Muß nicht Christus und die durch ihn geoffenbarte Liebe schließlich zu einer Chiffre werden, die dann, wie wir heute verschiedentlich in den Kreisen der radikalen Modernen zu hören bekommen, wieder ausgetauscht werden kann?

Nicht besser verhält es sich mit der Aufforderung an die Christen, sich an die Spitze des revolutionären Zuges zu setzen und darin ihre Aufgabe zu sehen⁴⁶). Das hieße die Zahl der in der Welt umgehenden Ideologien um eine weitere vermehren. Für eine Christenheit, wenn sie dergestalt den ihr gegebenen Auftrag des Evangeliums gegen ein neues Gesetz vertauscht hat, besteht nicht mehr die Möglichkeit, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein⁴⁷). Die Welt wird früher als erwartet auch diesen Trick durchschauen und das Christentum gelassen in die Reihe der eigenen Möglichkeiten einbeziehen, die sie immer schon hatte. Mit der eigentlichen Revolution des Evan-

⁴⁴ Ebd. S. 89.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Die Stimme von H. J. Iwand, Nachgelassene Werke 4, München 1964, S. 119, scheint völlig vergessen zu sein. „Wenn wir heute so leidenschaftlich darum kämpfen, daß die Grenzen zwischen Kirche und Welt aufrechterhalten bleibt, dann dürfen wir wissen, daß dies ein Kampf ist, bei dem es um Leben und Tod geht. Ja, wir dürfen auch sogar wissen, daß die Welt nur dann noch die Verheißung des Lebens in sich hat, wenn die Grenze zwischen Kirche und Welt in ihr bleibt. So wie die

geliums ist es dann endgültig vorbei. Das Schlimmste, was unter diesen Umständen geschehen könnte, ist dieses, daß die Welt das Kostbarste, das sie überhaupt hat, verliert, das Evangelium selbst. Daß damit nicht die Forderung eines christlichen Quietismus gemeint ist, der vor lauter Innerlichkeit alles beim alten läßt, braucht nicht eigens gesagt zu werden. Der Christ wird mit allen seinen Kräften dem Nächsten und er besseren Welt dienen. Er tut das aber nicht unter dem Antrieb einer schwärmerischen Ideologie, sondern unter dem Auftrag Christi selbst, der der Welt immer nur richtend und rettend begegnet. Die Welt, die vom Menschen verändert werden soll, ist keine andere als die, die zugleich unter das Gericht Gottes gestellt wird. Davon ist im Kontext eines christlichen Humanismus mit revolutionären Ambitionen allerdings nichts mehr zu erkennen, und darum bestehen Zweifel, ob hier die Sache des Evangeliums getrieben wird.

10. Der Christ wird es aus diesen Gründen auch ablehnen, seinen Auftrag mit besonderen kairologischen Spekulationen zu verbinden. Die deutsche Theologie sollte das Geschrei der deutschen Christen von den Forderungen der geschichtlichen Stunde noch soweit in den Ohren haben, daß sie dieses Glatteis jedenfalls meidet; es zu betreten wird von Wendland mit dem angelegentlichen Hinweis auf Tillich empfohlen: „daß die Revolution des Reiches Gottes, die von oben her in Christus, in Gestalt der Kirche in die Menschheitsgeschichte eingegriffen hat, sich sehr wohl mit der menschlichen Revolution von unten her zu verbinden vermag und daß diese Synthese, diese Verbindung die weltgeschichtliche Forderung der Stunde an uns Christen sei“⁴⁸) – solche und ähnliche Spekulation sollte man mit Kierkegaard'scher Ironie denen überlassen, und zwar getrost, die sich den spekulativen Blick für die Weltgeschichte bewahrt haben. Erst wenn man hier nur noch das entschlossene „Nein“ sagen kann, wird deutlich, daß der Christ gelegentlich das Odium der Unmodernität auf sich nehmen muß. Luther wußte, warum er der Forderung Müntzers nach dem Gebot der Stunde unter keinen Umständen nachgeben konnte. Er konnte es aus keinem anderen Grunde als dem, weil damit das Wort Gottes selbst verraten wäre. Daran hat sich im Hinblick auf einen bestimmten Stil moderner Theologie nicht das geringste geändert.

Welt nur so lange die Verheißung des Lebens in sich hat, wie sie weiß, daß Christus nicht von dieser Welt ist. So wie ein Volk nur so lange die Verheißung des Lebens bei sich hat, als es weiß und duldet, daß die Christen nicht aus dieser Welt sind.“ Vgl. den ganzen eindrucksvollen Abschnitt „Die Bedeutung der Lehre von Gesetz und Evangelium für die Eschatologie“, S. 216 ff aus der Vorlesungsnachschrift von 1937.

⁴⁸ Appell S. 90.