

Eucharistie als des Gedächtnisses des Herrn ist. Sie wendet ihr Gesicht also gegen eine kirchliche Praxis, die dem Herrenmahl nicht mehr jene zentrale Stellung zuerkennt, und macht durch die von Paulus verwendeten Begriffe des kultischen Handelns, des Gedächtnisses und des Verkündigens den Vollzug des Herrenmahls als der Repräsentation des Todes des Herrn und damit des Herrn selbst deutlich. Dabei liegt der Nachdruck des ganzen Aufweises auf dem Wie des Vollzugs. Das heißt aber: das „Mysterium“, die reale Gegenwärtigsetzung Christi, kommt hier vor allem als lebendiger Vorgang, als „Ereignis“ zur Sprache. Daß dies zugleich die Hervorhebung des ekklesiologischen Charakters der Eucharistie bedeutet, so sehr auf der andern Seite der „vereinzelnde“ Anspruch des Herrn an jedes Glied der Gemeinde betont wird, kann im Rahmen dieses Hinweises nur angedeutet werden. So sehr also auch von Schlier — und das ist für unser Thema wichtig — die Zuordnung von Sakrament und Wort in dem Sinn gesehen wird, daß die kultische Feier der zentrale, umfassende Vorgang ist, so ist doch die Art der Zuordnung von vornherein eine ganz andere. Wir übergehen, der Übersichtlichkeit halber, die zweite Meditation, die an Hand der Perikope Eph. 5, 15—21 die besondere Art der Verkündigung durch Gebet und Lied behandelt, und weisen nur auf den letzten Abschnitt hin, in dem von 1 Kor. 14, 23—25 her von der „prophetischen Rede“ der korinthischen Versammlung die Rede ist. Es wird gezeigt, daß diese prophetische Rede „dem, was wir Predigt nennen, nahesteht“ (S. 54). Auch hier wird man, um Mißverständnisse zu verhüten, betonen müssen, daß nicht etwa eine theologische Abhandlung über „Wort Gottes“ oder gar über das „Amt“ der Verkündigung gegeben werden soll und gegeben werden kann. Gemäß dem besonderen Charakter der Perikope wird zunächst vom Charisma der prophetischen Rede des einzelnen gesprochen („der nicht einmal immer der für die Gemeinde im ganzen Verantwortliche zu sein braucht, der freilich immer, wie wir hörten, ‚nach Maßgabe des Glaubens‘ zu reden hat“, S. 62).

Das Wort als Aufdeckung des Herzens

Die wichtigste Erkenntnis dieser Auslegung ergibt sich aus dem hier wie so oft im Neuen Testament verwandten Wort „aufdecken“. „So verstanden ist das prophetische Reden und also das eigentümliche und innerste Wesen der Predigt: Einbruch in den unzugänglichen Bereich des sich ständig Verhüllenden, der Unwahrheit des Lebens, und Überwindung des Sich-Verschließenden durch das Offenbarende. So verstanden hat das prophetische Reden und also die Predigt Anteil an dem Vorgang der Wahrheit,

der die Unwahrheit erschließt und ins Offene stellt. Sie hat Anteil an der unermüdligen Gegenbewegung der Offenbarung des Lichtes Gottes gegen die sich vor dem Offenbaren in die Finsternis flüchtende Welt“ (S. 60f.). Sie ist als dieser Vorgang eine „Nachwirkung der Erscheinung Jesu“ (59), und zwar eine Nachwirkung, die sich „im Wort vollzieht“ (S. 60), in dem Wort, das „grundsätzlich das Wort der Heiligen Schrift und der Kirche auslegt“ (S. 62). Die Auslegung Schliers gipfelt darin, daß diese Wortverkündigung zur Anbetung des in der Gemeinde gegenwärtigen Gottes führt. Doch in welcher Weise ist Gott im Zusammenhang unserer Stelle als anwesend gedacht? Offenbar so, daß Gott seine Macht in der Aufdeckung des Herzens erweist, die im prophetischen Wort geschieht. „Wo die Wahrheit sich ereignet, da ist Gott anwesend... Gott, der da als der Heilige richtet und sich erbarmt im Offenbaren der Wahrheit. In seiner Nähe fällt der Mensch auf sein Angesicht“ (S. 64). Auch hier also ist es eine Anwesenheit Gottes — und Christi — in der Kirche, die durch das Wort geschieht: aber nicht verstanden als Vermittlung objektiver Einsichten, als Einblick in den Gesamtzusammenhang des Heils, sondern als Aufdeckung des menschlichen Herzens, als Überwältigung durch die Wahrheit, die den Menschen wieder in den Stand des Geschöpfes führt, das von Gott und zu Gott lebt.

Schlier hat selber den Vorwurf abgewehrt, als bedeute diese Ausrichtung der Predigt auf den Menschen, „daß der Prediger immer nur vom Menschen und seiner ‚Situation‘ spricht. Er kann ja vom Menschen gar nichts sagen, wenn er nicht von Gott und seinem Handeln mit uns in Jesus Christus redet.“ Wohl aber bedeutet es, so meint er, daß es „dem Prediger immer um Gottes willen um den Menschen geht, so daß dieser sich durch den Prediger von Gott in seiner jeweiligen Situation wesentlich angesprochen erfährt“ (S. 57). Ein anderer Einwand könnte vielleicht dahin gehen, daß hier die Sprache einer Theologie der „Krise“ gesprochen wird, womit gleicherweise der Prediger wie die Gemeinde überfordert würde. Aber ein solcher Einwand würde von der verkümmerten Form unserer heutigen „nichtssagenden“ Predigt ausgehen und diese zum Maßstab machen. Wir kommen nicht daran vorbei, daß das Wort Gottes im neutestamentlichen Verständnis diesen Charakter der Krisis hat. Wenn die geforderte „Gewissensforschung“ tief genug ansetzt, nämlich zur Besinnung auf den *logos tou theou*, auf das Wesen der apostolischen Paraklese führt, müssen sich dann nicht solche und ähnliche Forderungen für die Predigt ergeben? Würde sich damit aber nicht auch das eigentliche und wahre „Mysterium“ des Worts erfüllen?

Aus der Ökumene

Theologische Prinzipien evangelischer Politik

Die lutherische Lehre von den „zwei Reichen“

Seit den letzten Wahlen zum Deutschen Bundestag besteht kaum ein Zweifel, daß die politische Zusammenarbeit der Christen notwendig und daß sie möglich ist. Die großzügigen Erklärungen von Dr. Hermann Ehlers und Dr. Eugen Gerstenmaier sind ebenso unvergessen wie Asmussens 14 Punkte. Es fehlt auf beiden Seiten weder

am Bedürfnis nach brüderlicher Solidarität noch am guten Willen. Soweit die öffentliche Aussprache von Politikern bestritten wurde, bleibt sie allerdings noch im Vordergründigen, sozusagen im Bereich des Moralischen. Eine der Ursachen dafür ist „die Direktionslosigkeit und Unsicherheit, wie sie sich gerade im Raum der protestantischen Ethik bemerkbar macht“ (W. Künneth, „Politik zwischen Dämon und Gott“, Luth. Verlagshaus Berlin, 1954, 800 S.). Sie erfüllt einen Theologen wie Helmut

Thielicke mit „beklommener Unruhe“, daß „die Christenheit dort versagen könnte, wo sie in den Wirren der Zeit den langen Atem zu bewahren hätte“ („Die Evangelische Kirche und die Politik“, Stuttgart 1953). In Ev. Akademien mehren sich die Zusammenkünfte, um die theologischen Prinzipien evangelischer Politik zu klären; denn man spürt allenthalben in politischen Tagesfragen, sowohl bei Beratung innenpolitischer Gesetze (Ehe- und Familienrecht, Schule und Sozialpolitik) wie bei außenpolitischen Entscheidungen (Wehrgesetz, Ost-West-Konflikt, Einheit Deutschlands), daß es nicht nur an gültigen evangelischen Normen mangelt, sondern daß in einem wesentlichen Punkte ein ernster Unterschied zur Auffassung des katholischen Partners besteht. Wirklich gemeinsam ist die Überzeugung, daß die Christen vom Glauben her in höchstem Maße politische Verantwortung tragen und daß sie diese gemeinschaftlich zu üben haben.

„Gesetz und Evangelium“

Aber schon die bekannten tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten innerhalb der EKD über das Wie dieser Verantwortung, dazu die ökumenische Aussprache über das umstrittene Naturrecht und die Grundsätze einer „verantwortlichen Gesellschaft“, bieten lutherischen Theologen Anlaß genug, das Problem einer Theologischen Ethik (= Moraltheologie), und zwar einer das ganz öffentliche Leben umfassenden Ethik neu zu durchdenken. Das beachtliche Werk von Thielicke, über das wir seinerzeit ausführlich berichteten (Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 416—419), mit einer gewissen Revision der lutherischen Lehre von der verlorenen Gottebenbildlichkeit und der Kritik an der Lehre von den zwei Reichen, war nur ein erster Schritt. Der mutige Vorstoß des norwegischen Bischofs Eivind Berggrav auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) im August 1952 mit seiner Korrektur der lutherischen Obrigkeitslehre, die den Dämonien der politischen Macht nicht Rechnung trug und das Widerstandsrecht gegen einen Staat, der das Recht verletzt, nicht entwickelt hatte, brachte vollends einen Durchbruch und stellte die ängstliche Warnung des Studiendokumentes für Hannover in Frage, daß es „christliche Lösungen“ politischer Fragen gebe (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 504 und 575). Aber es bleibt der lutherische Ansatz, der u. a. aus dem Gegensatz zur Theokratie der Kirche des Mittelalters erwachsen ist: die Antithese von „Gesetz und Evangelium“. Luther hat darin den Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift gesehen und der römischen Kirche vorgeworfen, sie habe das Evangelium verloren, weil sie es zu einem neuen Gesetz verfälscht habe.

Danach ist das Evangelium reine Gnadenbotschaft zur Tröstung der Gewissen, die durch das Gesetz erschrocken und ihrer Sündhaftigkeit überführt worden sind. Der Glaube an die Gerechtigkeit allein aus Gnade und die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist schafft im Christen ein neues Herz, so daß er freiwillig das Gesetz erfüllt: er lebt nicht mehr unter dem Gesetz, sondern im Gesetz, auch dann, wenn er es immer nur unvollkommen erfüllt. Die Kirche soll beides verkünden, Gesetz und Evangelium, sie darf aber nicht das Evangelium als ein neues Gesetz predigen, oder sich selbst zum Gesetz machen. Das Luthertum kennt bis heute nicht jene Einheit von Gesetz und Evangelium, wie sie teilweise der Calvinismus hat und wie sie vor allem die katholische Kirche lehrt:

„Sagt jemand, Jesus Christus sei den Menschen von Gott als Erlöser gegeben, dem sie vertrauen sollen, aber nicht als Gesetzgeber, dem sie zu gehorchen haben, so sei er verdammt“, lautet u. a. Can 21 zur Rechtfertigungslehre des Tridentinum (Denz. 831), der allein schon alle die angeblichen Ähnlichkeiten der tridentinischen mit der lutherischen Rechtfertigungslehre aufhebt!

Aus dem Evangelium heraus, sagen die Lutheraner, läßt sich „kein objektives Programm für das Politische gesetzlich fordern. Es darf auch keine Theokratie und Klerikalisierung des Politischen geben“ (Ernst Kinder, Die polit. Verantwortung der Christen. Ev.-luth. Kzt. Nr. 3 vom 1. Febr. 1954 S. 34). Zwar soll nach Thielicke die Kirche im politischen Bereich die Gebote und Verheißungen Gottes aus ihrer falschen Beschränkung auf die persönliche und private Sphäre befreien und in ihrem öffentlichen Anspruch geltend machen (wie schon Artikel 5 der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 gegenüber dem totalen Staat forderte), aber sie könne nicht politische oder soziale Reformen erstellen. Sie hat die Königsherrschaft Gottes über alle Lebensgebiete zu proklamieren, aber sie soll keine abstrakten und leeren Gewissensappelle erlassen, keine eigenen Programme aufstellen, wohl aber nach gründlicher sachkundiger Unterrichtung über schwebende politische Fragen die Gewissen zur persönlichen Entscheidung nach politischem Ermessen stärken. So weit könnte der Katholik allenfalls zustimmen. Aber Thielicke fügt hinzu, das müsse geschehen „von der Mitte des christlichen Glaubens, also von der Rechtfertigungslehre her“ (a. a. O. S. 75), d. h. im Rahmen der Antithese von „Gesetz und Evangelium“.

„Absage an den Klerikalismus“

Was das praktisch bedeuten kann, zeigt die massive „Absage an den Klerikalismus“, die Landesbischof D. Hanns Lilje im „Sonntagsblatt“ vom 20. Dezember 1953 proklamierte und die über den Evangelischen Pressedienst allen kirchlichen Blättern zugeleitet wurde. Um ein gemeinsames politisches Handeln der Christen zu ermöglichen, fordert er eine offene Klärung dessen, worin die Vorstellungen der Christen über Politik, Kultur, Erziehung eigentlich begründet seien. Ohne allein die katholische Kirche zu apostrophieren — es wird ausdrücklich gesagt, daß Versuchungen zum Klerikalismus „auch durch die Reihen der evangelischen Christenheit geistern“ — und ohne jede ungute Polemik sieht D. Lilje den „entscheidenden Irrtum“ des Klerikalismus in seinem falschen Verhältnis zur Welt:

Er geht von der Voraussetzung aus, daß „die Kirche der Welt gegenübersteht. Noch genauer ausgedrückt: die Kirche steht eigentlich über der Welt. Sie ist gegenüber der natürlichen Welt Repräsentantin der Übernatur und zugleich auch ihre von Gott geordnete Sachwalterin. Die Welt kann nicht ohne die Kirche sein, gerade auch nicht ohne ihre Leitung, Weisung und Führung. Wenn sie aber diese, ihr scheinbar von Gott selbst gesetzte Aufgabe erfüllen will, braucht sie zweierlei. Sie muß sich zuerst gegen die Welt sichern. Sie muß sich auch gegen die Weltlichkeit abschirmen. Sie braucht Institutionen, die sie vor dem einfachen Aufgehen in der Welt bewahren. Infolgedessen kann der Klerikalismus nicht ohne einen besonderen heiligen Bezirk in der Welt leben . . .“ Hier nun bedürfe es eines besonderen „christlichen Instrumentarismus“.

„Man braucht gleichsam eine besondere Apparatur, um den christlichen Einfluß in der Welt zur Geltung zu bringen, eine besondere christliche Philosophie, eine besondere christliche Politik, besondere christliche Kulturbemühungen und nicht zuletzt auch besondere soziologische Bildungen christlichen Gepräges, christliche (und das heißt natürlich immer: kirchliche) Vereine, Organisationen, Institute. Wenn man so von der Kirche denkt, kann es gar nicht anders vorgestellt werden als so, daß die Kirche auch die letzten Maßstäbe für das gesamte öffentliche Leben bereithält, daß sie, weil sie die letzte Instanz ist, auch das Recht und die Pflicht hat, diese Maßstäbe in allem zur Geltung zu bringen. Geht es nicht ohne Macht und Einfluß, dann hat sie das Recht und die Pflicht, sich solchen Einfluß und zur Not auch solche Macht zu verschaffen. Das ist nicht als eine Karikatur zu verstehen: sieht man die Situation der Kirche in der Welt im Sinne dieses Gegenüber, dann ist der Wille zur Macht eine logische Folge.“

„Ernstnehmen der Inkarnation“?

D. Lilje, der in dieser Schilderung die hierarchische Struktur der Kirche und deren politische Anwendung oder Übertreibung durch den „Klerikalismus“ nicht voneinander unterscheidet, erklärt, daß diese Konzeption geschichtlich zum Scheitern verurteilt ist. Es lohne sich also, ihr abzusagen. Dazu müsse aber der christliche Glaube und die Kirche ein anderes Verhältnis zur Welt suchen. „Ganz einfach ausgedrückt: man verstehe es nicht als Gegenüber, sondern als ein Miteinander, nicht im Sinne des Gegensatzes, sondern der Solidarität.“ Er will damit nicht die Offenbarung Gottes an die Welt ausliefern, sondern „mit dem Bekenntnis zur Inkarnation, zur Menschwerdung Gottes in der Geschichte, ernst machen.“ Der Christ solle der Welt nicht mit Institutionen dienen, „er soll von der Gnade und Treue Gottes wissen, die ihre Majestät gerade darin erweist, daß sie ihn inmitten einer Welt des Todes und der Schuld erhält. Daher tut ja auch der Staatsmann Gottesdienst, wenn er eben in seinem staatlichen Bereich . . . als ein Christenmensch zu dienen versucht. Der Lehrer in seiner Schule, durchaus auch der Techniker in seinem Laboratorium, die Mutter in ihrem Haus — sie alle tun ihren Gottesdienst im vollen und strengen Sinne des Wortes an der Stelle, wohin sie von Gott in dieser Welt gestellt sind. Die Welt kann nicht ohne die Kirche sein, das glaubt und bekennt jeder Christ. Aber die Aufgabe der Kirche liegt nicht darin, daß sie diese Welt gleichsam überhöht, sondern daß sie ihre Glieder in die Welt weist, sie daran erinnert, daß sie in dieser Welt Gott zu dienen haben. Wenn die Kirche sich so versteht, bedarf sie auch der weltlichen Sicherung nicht.“ Der rechte Glaube fragt grundsätzlich nicht nach innerweltlichen Sicherungen. „Er traut Gott und muß im übrigen — nach einem der kühnsten Worte Luthers — lernen, auf dem Nichts zu stehen.“ (Diese Hypostasierung des Nichts zur Basis christlichen Lebens dürfte auf der Umdeutung eines Lutherwortes beruhen, daß er seine Sache „auf Nichts gestellt“ habe: eine ziemlich existenzialistische und anarchische Umdeutung!) Das ist denn in der Tat die krasse Gegenposition zur katholischen Haltung, die ihre Sache, so oder so, auf die Kirche, d. h. auf die gegenwärtigen Zeichen der Herrschaft Christi über den Kosmos und die Mächte, und auf das Lehramt der Kirche stellt.

Der lutherische Agnostizismus in Sachen politisch-theologischer Prinzipien ist nicht eine Karikatur oder eine persönliche Unzulänglichkeit der Theologen, sondern theologisches Erbe der Reformation, ein Erbe, an dem allerdings nicht alle lutherischen Theologen so leicht tragen. Die Wurzel dieses Erbes ist Luthers Lehre von den zwei Reichen, die durch das Luthertum besonders des 19. und 20. Jahrhunderts, wie Reinhold Niebuhr gesagt hat, zu einer „Ethik des Defaitismus“ gemacht wurde. Es ist daher für katholische Politiker wie auch für den Seelsorgsklerus zum besseren Verständnis evangelischer Denkweise zweckvoll, sich diese Lehre Luthers ins Bewußtsein zu rufen, weil sie das Fundament der evangelischen Moraltheologie bzw. „theologischen Ethik“ ist, aus der hernach die politischen Folgerungen entspringen. Dazu aber werden wir erfahren, daß ernsthaft an der Korrektur dieser Lehre gearbeitet wird, natürlich gleichsam nur privat, von einzelnen Theologen, und hier auch, ohne die Antithese von „Gesetz und Evangelium“ preiszugeben!

Den neuesten Vorschlag zur Revision dieser lutherischen Lehre entnehmen wir einer Abhandlung des Kieler Neutestamentlers Heinz-Dietrich Wendland: „Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche“ (In: Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. Stählin. Joh. Stauda, Kassel 1953). Danach geht die Lehre von den zwei Reichen auf den Apostel Paulus zurück, den Gegensatz von Adam und Christus (Röm. 5), den Alten und den Neuen Äon. Da der Alte Äon nur teilweise überwunden ist — Cullmann sagt, die Entscheidungsschlacht sei auf Golgatha siegreich geschlagen, aber der Krieg sei noch nicht beendet —, gehört der Christ immer zugleich beiden Ordnungen an, der Ordnung unter dem Gesetz und dem Gnadenreich des Evangeliums; wobei jene durch den Staat, diese durch die Kirche repräsentiert wird. Der Staat ist nach Luther wider die Sünde gestiftet. Weltliches und geistliches Regiment sind aber beide göttliche Ordnungen, wenn auch mit verschiedenem Auftrag und Ziel. Durch das weltliche Regiment wirkt Gott als Schöpfer und Erhalter, durch das geistliche als Erlöser und Neuschöpfer. Auch die Heiden und Türken haben gutes Regiment, obwohl sie von Christus nichts wissen. Das weltliche Amt ist Gottes gute Kreatur, auch wenn der Mensch in diesem Amt nicht den Schöpfer ehrt, sondern die Würde aus der Macht oder aus dem Volkswillen ableitet. Beide Regimenter bestehen nebeneinander, auf keinen Fall dürfe eines in das andere greifen, der Staat nicht Kirche und die Kirche nicht Gesetzgeber werden wollen; und zwar weder im politischen Bereich noch für das geistliche und kirchliche Leben. Dann werde das Evangelium von der Rechtfertigung aus Gnade verkehrt (vgl. auch E. Schlink, Theologie der luth. Bekenntnisschriften, 2. Aufl. 1947 S. 104 ff.).

Bei Luther hatte diese Lehre eine doppelte Antithese: gegen das Schwärmertum, das die bürgerliche Ordnung nach dem Liebesgebot der Bergpredigt umwandeln wollte, und gegen das Papsttum. Beide hätten das Reich Gottes mit dem Reich der Welt vermischt, indem sie aus dem Evangelium ein weltregierendes Gesetz und aus Christus einen neuen Moses machten. Wendland erklärt nun, es sei nicht erlaubt, die reformatorische Lehre und ihre neutestamentlichen Wurzeln unbesehen in eins zu setzen, besonders dort nicht, wo aus dieser Lehre von den zwei Reichen, die bei Luther auf der Voraussetzung einer christ-

lichen Gesellschaft beruhte, ein Dualismus gemacht wird, der dem Bereich des Staates und der Wirtschaft volle Eigengesetzlichkeit ohne Bindung an Gottes Gebote zuerkennt.

Zurück zur eschatologischen Dimension

Wenn das Neue Testament von „Welt“ redet, so meint es die Welt der Sünde, die dem Satan unterworfen ist, die vorübergehende, gerichtete Welt. Alle Aussagen des NT stehen in einer eschatologischen Perspektive: auf der einen Seite wird die Dämonie der Weltreiche illusionslos gesehen, auf der anderen wird der Dualismus durch die Weltherrschaft Christi dreifach verklammert. Das habe das Luthertum nicht beachtet. „So fern die Botschaft von der Gottesherrschaft jeglichem Enthusiasmus und der Idee einer totalen christlichen Weltverklärung ist, so fern ist sie auch jenem Dualismus, der es nicht wagt, die Weltherrschaft Christi als gegenwärtige und kommende zu verkündigen, da er die Christologie des Kolosserbriefes und der Apokalypse preisgegeben hat.“ Mit der Beseitigung der eschatologischen Dimension aus der Lehre von den zwei Reichen geht nach Wendland eine Spiritualisierung der Christologie Hand in Hand, die die Realität der Herrschaft des erhöhten Kyrios verleugnet und das Christentum auf bloße Innerlichkeit reduziert.

Die zweite Verklammerung ist das Wirken Christi als Haupt und Neuschöpfer des Kosmos. Man dürfe nicht eine christliche Ethik der Ordnungen schreiben, die von der kosmischen Herrschaft Christi und seiner Wiederkunft absieht. Die dritte Klammer um den Gegensatz der beiden Reiche sei die Verkündigung von Christus als Weltrichter: der Sieg des Neuen Adam am Ende der Tage hebt den Gegensatz zwischen Menschheit und Kirche auf: die Kirche ist Welt, Völker-Welt, die Menschheit ist Kirche geworden. Dennoch werde durch diese dreifache Verkündigung der Herrschaft Christi „die furchtbare Dialektik des Welt-Reiches nicht zum Verschwinden gebracht, sondern im Gegenteil jetzt und so erst in ihrer Tiefe und Größe erkannt . . . , nämlich der Widerstreit der dämonischen Gewalten der Sünde und des Todes wider alle von Gott durch Christus geschaffene Kreatur, die von Ewigkeit her in Christus Sein und Leben hat, und der zweite, in diesen Widerstreit eingreifende Gegensatz des Gesetzes Gottes gegen die Sünde und alle bösen Geister, mit dessen Hilfe Gott seine Schöpfung wider den Satan im Leben erhält.“

Wie herrscht nun Gott in diesem Santansreich? Das geschieht einmal durch das in der Schöpfung wirkende *universale Gesetz*, das überall in Ordnungen der Sitte und des Staates geschichtlich wird und von dem Röm. 2, 14 wie 13, 1 f. handelt. So ist der Staat Träger des Zornesamtes Gottes. Dieser Macht sind die Christen nicht entnommen. Sie sind aber darauf nicht beschränkt. Die christliche Liebe erfüllt das Gesetz freiwillig, sie überschreitet und durchbricht es sogar, indem sie innerhalb der Erhaltungsordnungen dieser Welt die Herrschaft Christi im Leben der Gemeinde zur Darstellung bringt, und zwar durchaus nicht nur im Sinne unserer Bürgerlichkeit. Die „Haustafeln“ der neutestamentlichen Briefe sind nicht eine bloße Ordnungsethik, auch die Aufnahme naturrechtlicher Begriffe (Phil. 4, 8, Eph. 6, 1) ändert daran nichts. „Die Voraussetzung dieser Versetzung der geschichtlichen, sozialen Ordnungen in den Leib Christi ist die Freiheit von der Welt, die Tötung des alten Menschen . . . Es handelt sich hier nicht um den enthusiastischen Glauben

an eine universale Weltverklärung, sondern um eine Ethik des antidämonischen Kampfes, der in jeder Relation zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen geführt werden muß. Diese Ethik ist auch nicht für jedermann bestimmt, sondern gültig nur für die Glieder des Leibes Christi, abhängig von den heilsgeschichtlichen Fakten der Umkehr, der Taufe, der Geistbegnadung, der Kirche. Dennoch wird diese ‚Ethik‘ ein Einbruch in das Reich des universalen Gesetzes, unter dem die Heiden stehen, eine Bewegung des Reiches Gottes in das Welt-Reich hinein, so daß der Dualismus der beiden Reiche nur ein relativer, vorläufiger genannt werden kann.“

„Im Handeln der Kirche geschehen Siege . . .“

Wenn die doppelte Herrschaft Christi über Kosmos und Kirche so verkündet wird, könnten die Gefahren überwunden werden, die der lutherischen Lehre von den zwei Reichen drohen: die gefährliche und verderbliche Herauslösung der Rechtfertigungslehre und der Soteriologie aus der eschatologischen Gesamtsicht des Neuen Testaments, die Zerteilung des Christen in eine autonome Amts- und eine Privatethik und die Verkennung der Dämonien dieser weltlichen Ordnungen. Die Lehre müsse von der Äonen-Theologie der Synoptiker und der Eschatologie der Apokalypse Johannes' aus neu durchdacht werden. Dabei sei auch die Kirche als Leib Christi und als Anfang der neuen Schöpfung zu entwickeln, in der „schon jetzt“ die Herrlichkeit Christi offenbar wird. Wendland fordert eine Ethik des Christusgehorsams, die „einen sakramentalen Verwandlungs-Enthusiasmus“ ebenso vermeidet wie „einen moralischen Erfüllungs-Idealismus“. Das Sakrament fordere die personale Aneignung des in der Taufe geschenkten neuen Lebens. Das „Gesetz Christi“ und die Bergpredigt sei für den Geistesmenschen erfüllbar, da es durch Christus erfüllt ist.

„Im Handeln der Kirche, im Kampf um die *vita christiana* geschehen Siege über das Fleisch, die Sünde, die Welt. Also gibt es kein ‚Nebeneinanderstehen‘ der beiden Reiche, sondern nur den Kampf, die Einbrüche des einen in das andere. Das Faktum ‚Kirche‘ bedeutet die Bestreitung der Eigenmacht und Absolutheit des Welt-Reiches; gerade in der Ethik der ‚Haustafeln‘ kommt dies zum Ausdruck. Die Bindung an den Kyrios ergreift die sozialen Bindungen, und zwar zunächst dort, wo sich die elementare Gewalt des Natürlichen und der Geschichte am stärksten auswirken.“ Die Ethik der Pastoralbriefe zeige nur eine erste Station auf diesem Wege, der die Kirche in die Welt hineinführt. Sie könne nicht bei einer der neutestamentlichen Formen der Ethik stehen bleiben, da die Urchristenheit noch keine Verantwortung an den politischen Ordnungen zu tragen hatte. Die Bergpredigt übe in dieser Ethik der Verantwortung unter der Christus-herrschaft die theologische Funktion aus, daß sie die Christen hindert, sich jemals mit einer geschichtlich gegebenen Gestalt, sei es der Kirche, sei es der Ordnungen der Welt, zufrieden zu geben. „Sie ist die radikale Kritik der Gesellschaft und der Kirche von der Wirklichkeit des kommenden Reiches aus.“

Das sind Gedanken eines lutherischen Neutestamentlers zur theologischen Begründung einer evangelischen Politik. Das neue Werk von Walter Künneth, Erlangen, werden wir demnächst darauf befragen, welche moraltheologischen Folgerungen die Lutheraner zu ziehen in der Lage sind, solange sie — im Widerspruch zur Exegese des

Neuen Testaments — die Kirche als reine Gnadenmittlerin ansehen und ihr die Vollmacht zu einer verbindlichen christlichen Normenlehre für die gesellschaftliche Ordnung absprechen oder, wie Ernst Kinder in dem zitierten Aufsatz, sogar „die Verteidigung des Christentums und der Kirche als direktes Motiv politischen Handelns“ ablehnen, was zweifellos auf eine unmenschliche oder spiritualistische Christologie zurückzuführen ist.

Ein besonderes Kapitel ist sodann der eigene Gegensatz der lutherischen Ethik zu den Ansätzen einer christlich-demokratischen Theokratie bei den Reformierten, die aus dem Evangelium auch ein christliches Gesetz herauslesen, und zwar sowohl für die Gestalt der Kirche wie auch für die Ordnungen der Welt als einer zum Christusgehorsam verpflichteten Welt.

Der westliche Ritus der Orthodoxen Kirche

Die „Katholische Orthodoxe Kirche des Westens“

„Was suchtet ihr in der Orthodoxie und was fandet ihr? Eine fest gefügte, mächtige Organisation? Ihr hattet sie in der Römischen Kirche! Christlich-soziale Aktivität? Sie gibt es reichlich sowohl im Protestantismus als auch im Katholizismus! Eine geschliffene Metaphysik? Solche ist vielen ‚geistigen Bewegungen‘ eigen, die in unserer Zeit so zahlreich verbreitet sind! Ihr suchtet und fandet in der Orthodoxie das Göttliche Ungeschaffene Licht Christi, das unser ganzes Leben heiligt. Bei uns ist alles licht und hell: die Zeiten der Buße und der Festtage. Die Orthodoxie hat euch aus dem Dunkel des Zweifels und der Häresien mit dem Licht der göttlich offenbarten Wahrheit befreit... Nicht einen abstrakten fernen Gott habt ihr in der Orthodoxie gefunden, sondern den lebendigen nahen Menschenfreund, der unsere Herzen wärmt und mit uns bis ans Ende der Tage ist.“

Mit diesen Worten verlieh der Leiter einer Pariser orthodoxen Gemeinde der Stimmung seiner Gläubigen Ausdruck, als man am 3. Februar 1952 das fünfzehnjährige Jubiläum der Aufnahme der ersten Gemeinde des „westlichen Ritus“ in die Orthodoxe Kirche beging. Dieser Vorgang und die Tatsache, daß bis heute französische orthodoxe Gruppen des lateinischen Ritus bestehen, verdienen unsere Aufmerksamkeit.

Die Existenz dieser „Katholischen Orthodoxen Kirche des Westens“ ist um so bemerkenswerter, als die Orthodoxe Kirche bekanntlich dem „östlichen Ritus“ in der Katholischen Kirche mit größtem Mißtrauen gegenübersteht, ihn sozusagen als unfaires Kampfmittel Roms bei den Unionsbestrebungen betrachtet, aber keine Bedenken zeigt, als Kirche des Ostens dem anderen Ritus bei ihren Missionsversuchen im Westen einen legalen Platz einzuräumen. Dies tut sie freilich, ebenso wie die Römische Kirche, aus dem Anspruch heraus, die universale Kirche zu sein, in der die Gläubigen der ehemals von der christlichen Einheit abgefallenen Länder einen gleichberechtigten Platz einnehmen. Während aber Rom zur Bedingung dafür nur die Anerkennung des päpstlichen Primats macht und die zahlreichen Riten des Ostens ohne weiteres als gleichberechtigte Riten der Mutterkirche übernimmt, akzeptiert die Orthodoxe Kirche den westlichen Ritus nur als „orthodox“, sofern er frei ist von gewissen Elementen, die von der theologischen Entwicklung des Abendlandes nach der Kirchentrennung in ihn hineingetragen worden

sind. Der „westliche Ritus“ in der Orthodoxen Kirche bedeutet also keineswegs eine einfache Übernahme der heutigen lateinischen Liturgie. Sein Programm ist die orthodoxe Einheit von West und Ost auf der Grundlage der vor der Kirchentrennung geltenden Glaubensformen und -inhalte.

Die Haltung der Russen zum Westen

Einen westlichen Ritus der Orthodoxen Kirche gibt es heute, soviel uns bekannt ist, nur in der russischen Kirche. Gerade sie stand aber früher allem Westlichen mit größtem Mißtrauen gegenüber. Die feindliche Haltung der Russen zum Westen bildete sich besonders unter dem Patriarchen Filaret (1619—1633), dem Vater des ersten Zaren aus dem Hause Romanow, aus. Damals begannen die Beziehungen zum Westen reger zu werden; aber sie standen gerade in religiöser Beziehung noch lange unter dem Vorzeichen des Kampfes gegen das katholische Polen, gegen dessen Übermacht sich der werdende russische Staat durchsetzen mußte. Die Begriffe polnisch, katholisch und westlich rückten eng aneinander. Für Filaret, der viele Jahre in polnischer Gefangenschaft hatte zubringen müssen, galt alles Polnisch-Lateinische als dem orthodoxen Russentum feindlich. Kein Wunder, daß man die Taufe von Angehörigen der Westkirche nicht mehr anerkennen wollte und für Übertritte zur Orthodoxie einen Ritus für die Neutaufer der Lateiner festsetzte. Als der berühmte Patriarch Nikon (1652—1667) die Neutaufer der „Polen“ wieder abschaffte, war es nicht seine Absicht, sich dem Westen zu nähern. Dahinter stand eine tiefgreifende Umstellung der führenden Schicht vom altrussischen zum griechischen Brauchtum: Die griechisch-byzantinische Kirche erkannte die Taufe der Westchristen an (vgl. A. M. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, S. 256, 260, 270, 275).

Die Anerkennung der westlichen Taufe, die seitdem in der russischen Kirche nicht mehr widerrufen wurde, bedeutete freilich nicht die Anerkennung des westlichen Ritus. Hier hielt man an der Linie Filarets fest! Eine gewisse Auflockerung brachte erst das 19. Jahrhundert.

1840 kam der Engländer William Palmer nach Rußland. Im Sinne seiner „Dreikirchentheorie“, d. h. eines gleichberechtigten Nebeneinanderbestehens der römischen, englischen und russischen Kirche, suchte er um Zulassung zur Kommunion in der russischen Kirche nach. Diese Interkommunion kam nicht zustande, weil die russische Kirche die Annahme ihres Rituals und die Anerkennung ihrer Kanones zur Bedingung machte. Der russische Laientheologe A. Chomjakow lehnte die „Dreikirchentheorie“ ebenfalls ab; immerhin kam ihm anlässlich des Falles Palmer der Gedanke einer westlichen orthodoxen Kirche, d. h. eines westlichen Ritus auf der dogmatischen Grundlage der Ostkirche (vgl. Ammann, S. 492, 501). Derartige Ideen waren jedoch verfrüht.

Beziehungen zum Altkatholizismus

Einen neuen Auftrieb für die Beziehungen zu den westlichen Christen gaben die Kongresse und Konferenzen der Altkatholiken im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, an denen schon seit 1872 russische Gäste teilnahmen. Seit 1892 studierte eine besondere Kommission von Theologen die mit dem Altkatholizismus zusammenhängenden Fragen. In manchen Punkten lernten die Russen, das bisher Trennende im Hinblick auf die durchschimmernde ge-