

Der christliche Glaube und dessen Verantwortung bei Helmut Thielicke

**Eine Studie zur Geschichtstheologie, Ethik und Dogmatik Thielickes in
ihren Grundlagen sowie zu deren Bedeutung für die gegenwärtige
koreanische Gesellschaft, die koreanische reformierte Kirche Koreas
und ihre Theologie**

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der Evangelisch-
Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

vorgelegt von

Kye-Jung An

Aus Hanam City / Korea

Referent: Prof. Dr. Christofer Frey

Korreferent: Prof. Dr. Traugott Jähnichen

VORWORT

Martin Luther hat das Verhältnis von Person und Werk so zum Ausdruck gebracht:

„Item opus non facit personam, sed persona facit opus (WA 39 I, 283).“ Helmut Thielicke legt Luthers Satz folgendermaßen aus: „ ... daß also nicht die Werke die Person ausdrücken, sondern daß umgekehrt die Person die Werke ausdrückt (ThE I, 96).“ Durch meine Zusammenarbeit mit Herrn Professor Dr. Christofer Frey konnte ich erst lernen, was diese These genau bedeutet. Die vorliegende Dissertation verdankt sich in großem Teil der Begegnung mit ihm; er hat mich nicht nur die wissenschaftliche Präzision von Denken und Sprache gelehrt, sondern auch das gezeigt, was die personale Kommunikation und die damit verbundenen konkrete Verantwortung sind.

In meiner Arbeit, die im Sommersemester 2009 der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr Universität Bochum als Dissertation eingereicht wurde, habe ich versucht, den fundamentalen Denkansatz der Theologie Thielickes herauszuarbeiten und ihn auf eine koreanische Situation anzuwenden, um den protestantischen Kirchen Koreas eine neue Perspektive für ihre Verantwortung in der Gesellschaft zu eröffnen. Also bestimmt sich meine Arbeit im Grunde als ein transkulturelles und ökumenisches Projekt, das den ostasiatischen Kontext aus dem europäischen Text verstehen möchte.

Ich danke ferner herzlich Herrn Professor Dr. Traugott Jähnichen, den Korreferenten meiner Arbeit; mit großer Freundlichkeit hat er meine Dissertation bewertet und mit Anregungen mein theologisches Denken ergänzt.

Ebenfalls dankbar bin ich meiner Frau, Eun-Ji Kim; trotz mancher Schwierigkeiten hat sie Glauben, Hoffnung und Liebe niemals verloren und ist ständig bei mir (und bei unserer Tochter Esther) gewesen.

Ich möchte dieses Vorwort mit dem letzten Satz der Institutio Johannes Calvins schließen: Soli Deo gloria!

Bochum den 09. Februar 2010

Kye-Jung An

Der Tag der mündlichen Prüfung

02. 02 und 04. 02. 2010.

INHALTVERZEICHNIS

KAP.1	EINLEITUNG.....	8
1.1	Motivation.....	8
1.2	Fragestellung und Zielsetzung.....	10
1.3	Aufbau und Aufgabe der Arbeit.....	13
1.3.1	Quellen der Theologie Thielickes.....	14
1.3.2	Analyse des Denkansatzes der Theologie Thielickes.....	14
1.3.3	Applikation des Grundansatzes von Thielicke auf ein Ereignis in der koreanischen Geschichte.....	15
1.3.4	Sinngebung: Über den Sinn der Theologie Thielickes im Hinblick auf eine politische Ethik.....	16
1.4	Der Titel der Arbeit und dessen Erklärung.....	17
KAP.2	DIE QUELLEN DER THEOLOGIE THIELICKES.....	17
2.1	Die Lebensgeschichte Thielickes.....	19
2.1.1	Erfahrung von Tod und Erweckung: Glaube und dessen Wirklichkeit.....	19
2.1.1.1	Eine wunderbare Heilung von einer tödlichen Krankheit.....	19
2.1.1.2	Der Glaube als die das individuelle und soziale Dasein ändernde Kraft Gottes.....	20
2.1.2	Die Erfahrung des Zweiten Weltkriegs.....	22
2.1.2.1	Die Absetzung von der Heidelberger Dozentur und der Freiburger Kreis.....	23
2.1.2.2	Im Ravensburger Pfarrhaus.....	24
2.2	Theologische Traditionen in Thielickes Werk.....	26
2.2.1	Paul Althaus: Thielickes Verhältnis zur neulutherischen Theologie.....	27
2.2.2	Die Calvinistische Tradition als eine zweite Quelle der Theologie Thielickes.....	30
2.2.2.1	Das calvinistische Erbe in Thielickes Theologie und seine Auseinandersetzung mit Werner Elert in Erlangen.....	31
2.2.2.2	Thielickes Verhältnis zu Karl Barth.....	32
2.2.2.3	Thielicke und Calvin.....	36
Exkurs 1.	Luthers Verständnis des Gesetzes: Hat Luther einen tertius usus legis vertreten?	39
2.3	Ergebnis und Vorblick.....	43

KAP. 3	DER FUNDAMENTALE DENKANSATZ DER THEOLOGIE THIELICKES	45
3.0	Problemorientierung.....	45
3.1	"hic et nunc" : Die Methode der Konkretion in der Geschichtsauffassung	47
3.1.1	Zwei Dimensionen der Geschichte.....	48
3.1.1.1	Philosophische Daseinsanalyse und Offenbarung Gottes in Jesus Christus.....	48
3.1.1.2	Die doppelte Dimension der Geschichte.....	51
3.1.2	Die konkrete Situation als Treffpunkt beider Dimensionen der Geschichte.....	54
3.1.2.1	Die unbedingte eschatologische Forderung Gottes.....	55
3.1.2.2	Der Staat und die konkrete Situation.....	59
3.1.3	Geschichte und Ordnungen.....	62
3.1.3.1	Die Unterscheidung von "voluntas Dei generalis" und "specialis"	63
3.1.3.2	Die "anthropozentrische" Auffassung der Geschichte und ihre Konsequenz.....	67
Schema 1.	Zwei Dimensionen der Geschichte.....	70
3.2	"simul justus et peccator": Rechtfertigung und Heiligung	71
3.2.1	Grundfrage: Dogmatik und Ethik.....	72
3.2.1.1	Die Verselbständigung der Ethik.....	72
Exkurs2.	Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik.....	76
3.2.1.2	Einheit von Dogmatik und Ethik.....	79
3.2.2	Voraussetzung: Rechtfertigung und Heiligung.....	81
3.2.2.1	Unterschied der evangelischen Ethik von der philosophischen Ethik.....	82
3.2.2.2	Das doppelte Motiv: Das Motiv der guten Früchte und des Sollens.....	83
3.2.2.3	Die doppelte Bedeutung des Imperativs.....	87
3.2.3	Die Bedeutung des zurückgehaltenen Gesetzes bei den Gläubigen.....	90
3.2.3.1	Der usus theologicus: Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.....	91
3.2.3.2	Der tertius usus legis: Gesetz und Heiligung.....	93
3.2.3.3	Der usus politicus legis: Gesetz und Polititik.....	98
3.2.4	Zusammenfassung und Auswertung.....	101
Schema 2	Die Grundstruktur der theologischen Ethik Thielickes.....	103
3.3	"extra me": Das Problem der Subjektivität in der neueren Theologie	104

3.3.1	Theologie und Subjekt: Die "cartesianische" Theologie und die "nicht- cartesianische" Theologie.....	105
3.3.1.1	Die cartesianische Theologie: Theologie des Bewusstseins.....	106
3.3.1.2	Die nicht-cartesianische Theologie und Theologie des Geistes....	113
3.3.1.3	Frage der Methoden.....	119
3.3.1.4	Zusammenfassung und Auswertung.....	124
Schema 3	Die Theologie A und die Theologie B.....	127
3.3.2	Offenbarung und Subjektivität: Die dialektische Beziehung zwischen der Selbsterschließung Gottes und dem menschlichen Selbst.....	128
3.3.2.1	Offenbarung und die "Offenbarungstheologie".....	128
3.3.2.2	Offenbarung und Subjektivität: Wort und Glaube.....	134
3.3.2.3	Zusammenfassung und Ergebnis.....	139
3.3.3	Auswertung der "Offenbarungstheologie" Thielickes im Vergleich mit Barth und im Blick auf die koreanischen Kirchen...	141
3.3.3.1	Eine Bewertung im Vergleich mit Barth.....	141
3.3.3.2	Übergangspunkt: Vom europäischen Text zum koreanischen Kontext.....	153
KAP.4	DIE GROSSE ERWECKUNG IN PJÖNGJANG 1907 ALS MODELLFALL FÜR DIE BEWERTUNG DER THEOLOGIE THIELICKES.....	154
4.1	Die Große Erweckung als "Treffpunkt" beider Dimensionen der Geschichte: Der soziale, politische und missionarische Hintergrund der Erweckung.....	156
4.1.1	Die horizontale Geschichte der Erweckung: Ein Überblick über die soziale, politische Situation der koreanischen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts.....	157
4.1.1.1	Die soziale Ordnung der koreanischen Gesellschaft und ihre Krise am Ende der Choseon-Dynastie.....	158
4.1.1.2	Die politische Ordnung der Choseon-Dynastie und ihr Zusammenbruch.....	163
4.1.1.3	Die Notverordnung und die Große Erweckung.....	166
4.1.2	Die vertikale Geschichte der Großen Erweckung : Eine kritische Würdigung der Rolle protestantischer Missionare und das Subjekt der Erweckung.....	170
4.1.2.0	Vorbemerkung: Diskussion über die Mission in Korea.....	170
4.1.2.1	Der theologische Hintergrund der presbyterianischen Missionare	172
4.1.2.2	These: Die Große Erweckung 1907 als "Heilsereignis".....	179
4.1.3	Zusammenfassung und Bewertung.....	182
Tabelle-1	Wichtige Daten der politischen und kirchlichen Geschichte Koreas von 1882 – 1899.....	185

4.2	Eine ethische Reflexion auf die Große Erweckung 1907 vor dem Hintergrund der Unterscheidung und Beziehung von Rechtfertigung und Heiligung.....	186
4.2.1	Die "Rechtfertigung": Eine ethische Reflexion auf Buße und Wiedergeburt in der Großen Erweckung 1907.....	186
4.2.1.1	Die Analyse: Die Besonderheiten der Buße in der koreanischen Erweckungsbewegung 1907.....	187
4.2.1.2	Eine Interpretation der Erweckung: Die Bedeutung der Buße und der Wiedergeburt im Hinblick auf die Sittlichkeit.....	192
4.2.1.3	These: Etablierung eines verantwortliches Subjekts durch die Buße bei der Erweckungsbewegung in Korea.....	198
4.2.2	Die Heiligung: Eine ethische Reflexion auf die Erneuerungsbewegung bei der Großen Erweckung 1907.....	199
4.2.2.1	Die Stärkung ethischer Subjektivität unter koreanischen Protestanten durch die Erneuerungsbewegung.....	200
4.2.2.2	Die Befestigung eines "politischen Bewusstseins" im koreanischen Protestantismus.....	204
Tabelle 2	Die Zahl der Katholiken und der Protestanten von 1914 bis 1929	206
4.3	Fazit: Ergebnisse und Aussicht.....	213
Schema 4	Die Erweckung in Pjöngjang 1907.....	216
KAP. 5	SCHLUSS UND ERGEBNIS: DIE AUFGABE VERANTWORTLICHEN HANDELNS DER KIRCHE UND DESSEN REFLEXION IN EINER POLITISCHEN ETHIK	217
5.0	Problemorientierung.....	217
5.1	Ein skizzierender Überblick über die Zweireichelehre bei Luther und Calvin.....	220
5.1.0	Vorbemerkung.....	220
5.1.1	Martin Luther: "Von weltlicher uberkeytt wie weytt man yhr gehorsam schuldig sey" (1523, WA 11, 246-280).....	222
5.1.2	Johannes Calvin: "Institutio christianae religionis" (III, 19, 15; IV,20,1)	228
5.2	Die Zweireichelehre und die Ethik des Politischen Thielickes.....	235
5.2.1	Thielickes kritische Interpretation der Zweireichelehre Luthers...	235
5.2.1.1	Drei Gefahren in Luthers Lehre von den Zwei Reichen.....	235
5.2.1.2	Notverordnung und Institution.....	238
5.2.2	Die Ethik des Politischen Thielickes: Die politische Existenz der Kirche und ihre Verantwortung in der Gesellschaft.....	242
5.3	Ansatz zu einem Entwurf einer evangelischen politischen	

	Ethik: "Die Theologie der Jünger"	246
Exkurs 3	Die Bergpredigtauslegung Bonhoeffers als Jüngerethik.....	247
5.3.1	Selbstbestimmung als "Jünger": Gottes Berufung und des Menschen Antwort.....	252
5.3.2	Perspektivierung und Gestaltung der Welt.....	255
5.3.2.1	Perspektivierung der Welt: Schöpfung oder Natur?	256
Exkurs 4.	Der Glaube und die Evolutionstheorie: Eine Reflexion auf den kommunikativen Umgang von Glauben und Naturwissenschaft... ..	258
5.3.2.2	Weltgestaltung: Mensch oder Sabbat?	264
5.3.3.	Zusammenfassender Ausblick auf koreanische Situation.....	269
6.	Literaturverzeichnis	271

ABKÜRZUNGEN (nur für mehrfach benutzte Monographien)

1. Monographien Thielickes

- EG I** Der evangelische Glaube I. Grundzüge der Dogmatik. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit, Tübingen 1968.
- EG II** Der evangelische Glaube II. Gotteslehre und Christologie, Tübingen 1973.
- EG III** Der evangelische Glaube III. Theologie des Geistes, Tübingen 1978.
- GuE** Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie, 2. Aufl., Gütersloh 1964.
- ThE I** Theologische Ethik I. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, Tübingen 1951.
- ThE II/1** Theologische Ethik II/1. Entfaltung I. Teil . Mensch und Welt, 2. durchgesehene Aufl., 1959, Tübingen.
- ThE II/2** Theologische Ethik II/2. Entfaltung. II. Teil. Ethik des Politischen, Tübingen 1958.
- ThE III** Theologische Ethik III. Entfaltung. III Teil. Ethik des Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst, Tübingen 1964

2. Andere Quellen

- BSLK** (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche), 8. Auf., Göttingen 1979
- BSRK** (Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche), hg. von E. F. K. Müller, Leipzig 1903
- EvTh** Evangelische Theologie.
- Inst** Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion. Übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 2008.
- KD** Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, (München) Zürich 1932 ff.
- WA** Martin Luther, Weimarer Lutherausgabe.
- ZEE** Zeitschrift für Evangelische Ethik.

Kap. 1 EINLEITUNG

1.1 Motivation

Was ist der Grund dafür, dass wir uns besonders mit Helmut Thielicke beschäftigen und an sein Denken und sein Engagement erinnern? Heutzutage scheint das Interesse an ihm in Deutschland nicht so groß zu sein, dass man ihn in den theologischen Disputationen bzw. Veröffentlichungen häufig finden kann: Er war „wie wenige in unseren Tagen des Wortes mächtig, des gesprochenen und geschriebenen.“¹ Das hängt mit seinen theologischen und politischen Stellungnahmen zusammen. Von den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts an geriet Thielicke in die Kritik. In der Problematik der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik war er gegen Heinemanns pazifistische Position; ebenfalls widersprach er Barth und seinen Anhängern im Blick auf das Problem der kommunistischen Machtübernahme in Ungarn und beurteilte den Ost-West Konflikt anders.² Neben diesem politischen ist auch ein theologischer Grund zu erwägen. Thielicke hat nicht versucht, seine eigene Schule zu bilden: „Der originelle Ansatz seiner Ethik wurde in neueren theologischen Werken nur noch mehr anmerkungsweise zitiert. Seine Dogmatik wurde kaum rezipiert.“³ Aus diesen unterschiedlichen politischen und theologischen Gründen verschwand er nach seinem Tod allmählich aus dem öffentlichen Interesse.

Während Thielicke in Deutschland vergessen wurde, nahmen Anfang dieses Jahrhunderts einige koreanische Theologen der reformierten Kirche seine Theologie wieder auf. Diese ‚Wiederentdeckung‘ von Thielicke hatte in gewissem Maße mit einer tiefen Krise des koreanischen Protestantismus zu tun. Die Krise war nichts anderes als eine sich fortsetzende und andauernde Schwäche der protestantischen Kirchen in der Gesellschaft, die ab den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts sichtbar wurde.

In den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts erlebte der koreanische Protestantismus ein zahlenmäßig rapides Wachstum, das weltweite Aufmerksamkeit erregte. Dieses Wachstum ist auf dem Hintergrund der Industrialisierung des Landes zu verstehen. Nach der Auflösung der aufgrund des konfuzianischen Musters geordneten sozialen Dorfgemeinschaften der bisherigen Agrargesell-

¹ Albert Brandenburg, Thielickes neue Dogmatik, in: *Catholica* 22 (1968), S. 304.

² ThE II/1, S. 546. Barth, wirft Thielicke vor, erblicke im Bolschewismus anders als in der nationalsozialistischen Doktrin „eine im christlichen Sinne neutrale, gleichsam wertfreie Ideologie“. Er könne sich bis zur These wagen, der Bolschewismus habe im Unterschied zu Hitler „von falscher Prophetie nichts an sich“. Vgl. Friedrich Langsam, *Helmut Thielicke: Konkretion in Predigt und Theologie*, Stuttgart 1996, S. 7.

³ Lutz Mohaupt, Helmut Thielicke, in: *Profil des Luthertums*, herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998, S. 703.

schaft, boten die kirchlichen Gemeinden den Menschen, die in verschiedene gesellschaftliche Organisationen funktional eingebettet waren, eine neue Gestalt der Gemeinschaft an. In der Zeit des enormen Wirtschaftswachstums und steigenden Lebensstandards verkündigten viele Pfarrer *individuellen ökonomischen Erfolg* als ein Zeichen für Gottes Segen; mit Hilfe dieser teilweise schamanistisch geprägten Botschaft konnten die protestantischen Kirchen ihre Mitgliederzahl ständig erhöhen.⁴

Ab den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts aber hatte sich die Expansion inzwischen verlangsamt und wurde abgebrochen. Die wichtigste Ursache dafür kann in der *egozentrischen Tendenz* des koreanischen Protestantismus gesucht werden. Während sich die katholische Kirche auf das verantwortliche Engagement in der Gesellschaft und die Kooperation mit den anderen Religionen richtete, konzentrierten sich die meisten protestantischen Kirchen auf ihr äußerliches Wachstum; deswegen verloren sie Vertrauen und Respekt der Öffentlichkeit und hatten unter allen Religionsgemeinschaften Südkoreas das geringste Ansehen.⁵ Angesichts dieser Krise musste die protestantische Theologie eine neue Orientierung suchen.

Warum fand aber Thielicke die Aufmerksamkeit in einem Kreis des koreanischen Reformiertentums? Warum kann seine Theologie eine Hilfestellung leisten? War er nicht ein bedeutsamer „Lutheraner“? Ist die presbyterianische Kirche Koreas nicht überwiegend von der Theologie Calvins, also von der reformierten Theologie, geprägt worden? Die mögliche Antwort darauf kann damit zusammenhängen, dass Thielicke als ein „reformatorischer“ Theologe bestimmt werden kann. Das bedeutet *erstens*: Seine Theologie verdankt sich nicht nur Luther, sondern auch Calvin; deshalb kann er als ein treuer Ausleger Luthers ebenso als ein relevanter Interpret Calvins gedacht werden. *Zweitens* zeigt dies auf, dass Thielicke die überlieferten kirchlichen Bekenntnisse als Grundlage und Fundament der theologischen Reflexion nicht nur bewahren, sondern sie darüber hinaus „mit den herrschenden Denkstrukturen sowohl mit dem Selbst- und Weltverständnis unserer Zeitgenossen“ konfrontieren wollte;⁶ damit stößt die reformierte Theologie Koreas unmittelbar auf die Ethik, die lange Zeit infolge des strikten *Vorrangs der Dogmatik* an den Rand verdrängt worden ist. Entscheidend ist daher für die reformierte Theologie Koreas, dass zwei Horizonte, nämlich *die getreue Übernahme der traditionell-reformatorischen Tradition* und deren *Konfrontation mit der Weltwirklichkeit* bei Thielicke in angemessener Weise aufeinander treffen.⁷ Gerade im Hinblick darauf sieht

⁴ Carsten Wippermann, *Zwischen den Kulturen: Das Christentum in Südkorea*. Religion und Theologie im Asien-Pazifik-Kontext, herausgegeben von John D'Arcy May, Münster: LIT 2000. S. 146.

⁵ Sang-Koo Kim, *Die Predigt als Bestandteil des Gottesdiensts*. Überlegungen zur liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes in Korea, Münster 2000, S. 3.

⁶ EG I, S. 1; Ad van Bentum, *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituation*, Paderborn 1965, S. 111.

⁷ Young-Han Kim, *Helmut Thielicke - Der handelnde und evangelische Denker*: Reformatorische, pneu-

sie eine neue Perspektive und Möglichkeit für eine Erneuerung ihrer Theologie und ihrer Kirche, die auch dazu beitragen kann, die vorstehende Krise zu überwinden. Mit diesem Motiv und Impuls wird das Anliegen der vorliegenden Dissertation verständlich.

1.2 Fragestellung und Zielsetzung

Keiner, der sich mit Thielicke befasst, kann daran zweifeln, dass dieser bedeutende deutsche Theologe versucht hat, in der veränderten theologischen Situation des 20. Jahrhunderts die Basis des christlichen Glaubens wiederzufinden und damit dessen Bedeutung in der Gesellschaft zu erkennen⁸. Darum müssen wir zunächst danach fragen: Was war *die veränderte theologische Situation*? Die Hinweise für die Lösung dieser Frage haben es mit einigen „wesentlichen Schwächen“ der Theologie zu tun.⁹ Vor allem wurden sie durch die *liberale Theologie* im 19. Jahrhundert eingeführt: Die *Erkenntnis Gottes* wurde an Erfahrungen des „Ich bzw. des frommen Subjekts“ gebunden; der *Geist Gottes* wurde in den „Kulturfortschritt“ integriert; die „historisch-kritische Bibelwissenschaft“ verselbständigte sich und setzte ihre eigene Methode als „Kanon theologischen Denkens“ ein. Das konnte zweifellos als eine Krise der Theologie verstanden werden, weil der Theologie infolge der Konsequenzen der „liberalen Theologie“ ihren Gegenstand so zu verlieren drohte, dass die *Gotteslehre* als Grundlage der Glaubensreflexion durch ein *anthropologisches* Fundament ersetzt werden konnte.¹⁰ Zugleich lag in der Krise eine neue Möglichkeit in dem Sinne, dass verschiedene theologische Bewegungen und Orientierungen daraus hervorgehen konnten. Drei der bedeutendsten Erneuerer sind *Karl Barth* (1886–1968), *Rudolf Bultmann* (1884–1976) und *Dietrich Bonhoeffer* (1906–1945).

Barth, einer der bedeutsamsten Theologen des 20. Jahrhundert, hat den Ausgangspunkt der theologischen Aussage nicht in der „Evidenz des Sittlichen“ oder „der natürlichen Welt“, sondern in der „Evidenz des Wortes Gottes“ gesucht, und das sollte *die Wende einer Zeit* heraufführen.¹¹ Dem „analytischen Unternehmen einer von Faktoren des menschlichen Bewusstseins ausgehenden Religionsphilosophie“ setzt sich die Wort-

matologische Theologie, Seoul 2005, S. 13.

⁸ Bentum, a. a. O., S. 29; Langsam, a. a. O., S. 27.

⁹ Christofer Frey, *Die Theologie Karl Barths*. Eine Einführung, Waltrop 1994, S. 58.

¹⁰ Hermann Dembowski, *Barth Bultmann Bonhoeffer*. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie, Rheinbach 2004, S. 14.

¹¹ A. a. O., S. 41; Frey, a. a. O., S. 100.

Gottes-Theologie Barths bewusst und streng entgegen.¹² Für *Bultmann* war das ganz anders; mit seiner sehr bekannt gewordenen Frage hat er das wesentliche Ziel seiner theologischen Arbeit aufgewiesen: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* Bei ihm scheint das *Verstehen des Wortes* Vorrang vor dem Wort selbst zu haben, weil er sein polemisches Programm der Entmythologisierung so bestimmte: „Die Entmythologisierung ist nicht anders als ein *Versuch des Verstehens*.“¹³ In diesem Sinne beginnt Bultmanns Theologie mit der Frage des „Wie“, während bei Barth die Frage nach dem „Was“ den *Ausgangspunkt* der Theologie bildet.¹⁴ *Bonhoeffer* hat sich hingegen auf *das Problem der Praxis (Nachfolge)* konzentriert. Wenn das Kennzeichen für Bultmanns Theologie im „Verstehen“ gefunden werden kann, kann es für Bonhoeffer der „Akt“ sein; deshalb ist es nicht zufällig, dass der Titel seiner Habilitation „Akt und Sein“ war.¹⁵ Aufgrund seiner Überzeugung, dass der Glaube ohne „Nachfolge“ nichts anders als „billige Gnade“ ist,¹⁶ hat er die sogenannten „Deutschen Christen“, die Hitler als den „von Gott geschenkten Führer“ sanktioniert hatten, heftig kritisiert.

Wie steht es in diesem Zusammenhang mit Weg und Ansatz Thielickes? *In welche Richtung und aus welchem Anliegen ist seine Theologie entworfen worden?* Er ist als ein lutherischer Theologe und Prediger bekannt geworden. *Lutz Mohaupt* würdigt ihn als den „einflussreichsten theologischen Lehrer dieses Jahrhunderts und zumal den bedeutendsten Prediger“;¹⁷ *Traugott Jähnichen* hebt den der „Theologischen Ethik“ Thielickes zugrunde liegenden *anthropologischen* sowie *seelsorgerlichen* Ansatz hervor;¹⁸ nach *Quest* ist Thielicke von eminenter theologischer Bedeutung, weil er durch die wissenschaftliche und seelsorgerliche Arbeit seine „tiefe Solidarität mit dem Menschen unserer Zeit“ gezeigt hat;¹⁹ solcher positiven oder neutralen Einstellung gegenüber hat *Rudolf Jantsch*, ein Theologe der DDR, vor allem die politische Stellungnahme Thielickes so scharf kritisiert, dass er als „ein geschworener Feind unseres Volkes und des gesell-

¹² Wilfred Joest, *Fundamentaltheologie*. Theologische Grundlage- und Methodenprobleme. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart 1981, S. 21.

¹³ Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Hamburg 1964, S. 4.

¹⁴ Ch. Frey, Einführung in die neuere (systematische) Theologie, in: Vorlesung an der Honam Theological University, Gwangju November 2006, S. 5.

¹⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, herausgegeben von Hand-Richard Reuter, München 1988, S. 12.

¹⁶ Ders, *Nachfolge*, herausgegeben von Martin Kuske, München 1989. S. 24.

¹⁷ Mohaupt, a. a. O., S. 702.

¹⁸ Traugott Jähnichen, *Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur*. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns, Münster 1998, S. 40.

¹⁹ Hans-Jürgen Quest, Helmut Thielicke, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1966, S. 555.

schaftlichen Fortschritts“ galt.²⁰ Also sind die Einschätzungen der Theologie Thielicke so umstritten, dass man bei ihm einerseits den „einflussreichsten theologischen Lehrer und bedeutendsten Prediger“, andererseits aber einen „geschworenen Feind des gesellschaftlichen Fortschritts“ erblicken muss.

Angesichts dieser Kontroverse wählt die vorliegende Arbeit einen anderen Weg, indem sie die noch wichtigere Frage stellt: Wie bestimmt Thielicke sich selbst? Seine Selbstbestimmung lässt sich erst erschließen, wenn wir seinen gesamten Gedankengang ins Auge fassen, der sich vor allem an der Geschichtstheologie, der Ethik und der Dogmatik ausrichtet. Im Zuge seiner theologischen Selbstbestimmung vermeidet Thielicke bewusst das in konfessioneller Hinsicht aufgefasste Wort „lutherisch“,²¹ weil es in den meisten Fällen für eine „ideologische Unterscheidung“ zwischen innerevangelischen Kirchen genutzt werden sollte. Stattdessen bevorzugt er in gewissem Maße das Adjektiv „reformatorisch“ bzw. „evangelisch“. Viel wichtiger und bedeutsamer als dies ist, dass Thielicke seine Theologie ausdrücklich als „Theologie des Geistes“ bestimmt.²²

In diesem Zusammenhang gewinnt eine Analyse von *Martin Riesebrodt* unsere Aufmerksamkeit. Er bestimmt den koreanischen Protestantismus als charismatischen Fundamentalismus. Vor allem schlägt er vor, den *Fundamentalismus* wissenschaftlich so zu erfassen, dass „er *transkulturell* verwendbar ist und sowohl generalisierende wie partikularisierende Forschungsstrategie zulässt.“²³ Fundamentalistische Bewegungen seien nicht „Rückkehr ins Mittelalter“, sondern eine zeitgenössische Form des Widerstandes gegen Aspekte der Moderne, der zugleich unsere Gegenwartsrealität mit bestimmt. Deswegen solle der Fundamentalismus nicht auf bestimmte religiöse Traditionen beschränkt werden, sondern könne tendenziell *universal* auftreten. Transkulturelle Vergleiche, so Riesebrodt, seien nicht nur prinzipiell möglich, sondern auch von besonderem *soziologischen Interesse*.²⁴ Vor diesem Hintergrund diagnostiziert Riesebrodt den koreanischen Protestantismus wie folgt: „Die *patriarchalische Ideologie* des koreanischen Protestantismus wird generell dem Konfuzianismus zugerechnet, dessen Prinzipien zusammen mit der schamanistischen Tradition im fundamenta-

²⁰ Rudolf Jantsch, *Mißbrauchte Religion: Zur „evangelischen Staatsethik des Helmut Thielicke*, Berlin-Ost 1964, S. 22.

²¹ Thielicke, *Kirche und Öffentlichkeit*. Zur Grundlegung einer *lutherischen* Kulturethik, Tübingen 1947, S. 26. Dies ist das *einzig* Werk, das unter anderen Büchern Thielicke das Wort „lutherisch“ offen trägt. Jedoch wurde es als (Selbst) Kritik gegen das „Neuluthertum“ und als eine neue Konzeption für das Verhältnis von Kirche und Welt entworfen und veröffentlicht. Vgl. Frey, *Dogmatik*, dritte und ergänzte und überarbeitete Auflage, Gütersloh 1993, S. 76.

²² EG III, S. 1. Hier macht Thielicke klar, dass er seit langem einen Entwurf suchte, der auf einer pneumatologischen Konzeption beruht.

²³ Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, C. H. Beck 2000, S. 52.

²⁴ A. a. O., S. 56.

listisch-charismatischen Christentum eine *Synthese* eingegangen sind.²⁵ In diesem Sinne ist die Theologie des Geistes Thielickes von Belang, weil sie *die wesentliche Verbindung von Wort und Geist* hervorhebt; offenbar kann dieser pneumatologische Ansatz dem koreanischen Protestantismus helfen, einem schamanistischen Verständnis des Geistes abzusagen.

Somit kommt alles auf die folgenden Fragen an: Was ist eigentlich impliziert und expliziert, wenn Thielicke seine Theologie als „reformatorische Theologie“ bzw. „Theologie des Geistes“ bestimmt? Und: Welchen Sinn und welche Bedeutung kann seine Theologie für unsere heutige theologische und gesellschaftliche Situation haben? Mit diesen einleitenden Fragen setzt die vorliegende Arbeit ein. Von ihnen her ist auch ihr Ziel festzustellen. Die vorliegende Arbeit zielt *erstens* darauf, *das systematische und inhaltliche Charakteristikum der Theologie Thielickes* mit Hilfe des Vergleichs sowohl zu anderen theologischen Entwürfen des letzten Jahrhunderts als auch zu einer anderen Kultur zu analysieren. Darüber hinaus und *zweitens* soll diese Untersuchung versuchen, eine relevante und aktuelle Bedeutung der Theologie Thielickes im Hinblick auf die heutige Situation zu reflektieren.

1.3 Aufbau und Aufgabe

Entsprechend dieser Fragestellung und Zielsetzung soll sich dieses Projekt entfalten. Dafür werden drei Schritte vorgeschlagen, auf denen es aufgebaut wird: *Analyse – Applikation – Sinngebung*. Im ersten Schritt der Analyse handelt es sich darum, den eigentlichen Charakter des theologischen Entwurfs Thielickes zu kristallisieren; dazu sind folgende Fragen heranzuziehen: Was ist die *Quelle* seiner Theologie? Und: Was ist der Denkansatz, der seiner Geschichtstheologie, seiner Ethik sowie seiner Dogmatik zugrunde liegt? Im zweiten Argumentationsgang der Applikation werden wir die sich aus dem ersten Schritt ergebenden Grundansätze in angemessener Weise auswerten und sie auf eine koreanische Situation anwenden, denn eine transkulturelle Einsicht ist heutzutage besonders wichtig.²⁶ Im letzten Schritt der Sinngebung wird versucht, den entscheidend wichtigen Sinn der Theologie Thielickes als Ertrag dieses Projekts herauszustellen; dabei sind mögliche Antworten auf folgende Fragen zu finden: *Welche Bedeutung hat der christliche Glaube in unserer Gesellschaft angesichts von Globalisierung*

²⁵ A. a. O., 110.

²⁶ Michael Welker, Globalisierung. In wissenschaftlich-theologischer Sicht, in: *Evangelische Theologie* 68. Jahrgang (2008), S. 363.

und Pluralisierung? Konkreter: In welchem Verhältnis steht die Kirche zum Staat, und wie ist ihre politische, soziale Verantwortung möglich? Damit konkretisieren sich die Aufgaben, die zugleich die Gliederung dieser Untersuchung bilden:

1.3.1 Die Quelle des theologischen Entwurfs von Thielicke

Die vorliegende Arbeit geht von einem übergreifenden Gesichtspunkt aus: Was ist die *Quelle* des Denkens von Thielicke? Anders gefragt: Worin hat seine Theologie ihre Wurzeln? Wir können hinter diesen Fragen ein „Vorverstehen“ vermuten, das die gesamte Struktur eines Denkens entweder bewusst oder unbewusst bestimmt.²⁷ In erster Linie steht daher das Problem des *Vorverstehens* für Thielicke. Dabei sind zwei relevante Fragen zu stellen: *Wie verlief sein Leben? Welche Einflüsse sind in ihm wirksam geworden?* So werden Thielickes *Lebenslauf* und seine *theologische* sowie *philosophische Denktradition* zur ersten Aufgabe dieser Interpretation. Im Kap. 2 geht es darum, die Quellen seines theologischen Entwurfs im Sinne des Vorverstehens zu klären.

1.3.2 Die Analyse des Denkansatzes der Theologie Thielickes

Das dritte Kapitel bildet ein Hauptstück der vorliegenden Arbeit, weil in ihm das Problem des Denkansatzes, ein Ziel dieser Dissertation, ausführlich und auch kritisch zur Sprache kommt. Vor allem ist festzuhalten, dass Thielickes gesamte Systematische Theologie aus drei großen Teilen besteht: *Geschichtstheologie*, *Ethik* und *Dogmatik*; zudem wären auch seine *Anthropologie* „Mensch Sein, Mensch Werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie“ (München 1973) und seine *Theologieggeschichte* „Glaube und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie“ (Tübingen 1988) zu berücksichtigen, aber das wesentliche Gedankengut beider Werke ist inhaltlich bereits in den Hauptwerken enthalten.

Thielickes erstes Werk „Geschichte und Existenz: Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie“ (1. Aufl. 1935) gilt als Ausgangspunkt seiner gesamten Theologie;²⁸ dabei führt er die Weltwirklichkeit dadurch als Gegenstand der theologischen Reflexion ein, dass er zwei „Dimensionen der Geschichte“ anstatt der alten Vorstellung der zwei

²⁷ Vgl. Bultmann, A. a. O., S. 53. „... daß jeder Ausleger bestimmte Vorstellungen als *Voraussetzung seiner Auslegung* mitbringt, die vielleicht idealistisch oder psychologisch sind, und das in den meisten Fällen *unbewußt* tut.“

²⁸ Jan Flipsen, Spannung zwischen Glaube und Welt, in: *Studia Moralia* 8 (1970) Rom 1970, S. 41.

Reiche als Grundlage einer evangelischen Geschichtsauffassung bestimmt. Im Teilkapitel 3.1 „hic et nunc“ soll dieser *geschichtstheologische Denkansatz*, also die „vertikale und horizontale Dimension der Geschichte“ verdeutlicht werden. In die „Theologische Ethik“ sind seine wesentlichen theologischen Einsichten früherer Werke eingeflossen; dabei beschäftigt sich das insgesamt vierbändige Werk vor allem damit, die *Lebenswirklichkeiten* wie Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kunst usw. unter dem Licht des Evangeliums zu verstehen.²⁹ Im folgenden Abschnitt – 3.2 „simul iustus et peccator“ – geht es also darum, ThieliCKes Rezeption bzw. Konzeption der reformatorischen *Rechtfertigungslehre* als Fundament seiner Ethik zu bestimmen und sie damit zu analysieren. Thielicke ist sowohl Ethiker als auch Dogmatiker. Deshalb ist es notwendig und wichtig, seine Dogmatik „Der evangelische Glaube“ mit Aufmerksamkeit einzubringen; in dieser dreibändigen Dogmatik entfaltet Thielicke seine „Theologie des Geistes“ in kontrovers-theologischen Auseinandersetzungen mit verschiedenen anderen Theologien.³⁰ Das letzte Teilkapitel (3.3 „extra me“) wird sich damit beschäftigen, ThieliCKes Verständnis der *Offenbarung*, auf dem sein gesamter Entwurf der Dogmatik – wie Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie –gründet, besonders durch einen Vergleich mit der Barthschen Theologie zu erläutern.

Darüber hinaus ist die folgende Frage logischerweise unausweichlich: Wie haben wir solche Denkansätze wahrzunehmen und sie auf unsere heutige Situation anzuwenden? Oder: Wie wirken sie sich in einem anderen kulturellen Kontext aus? Mit dieser Frage geht die vorliegende Arbeit in das zweite Hauptstück über.

1.3.3 Die Applikation des Grundansatzes von Thielicke auf ein koreanisches geschichtliches Ereignis: die Große Erweckung Pjöngjang 1907

Die *Applikation* ist ebenso wichtig wie eine *Analyse*. Wie bereits erwähnt entfaltet sich diese Arbeit in drei großen Schritten: Analyse – Applikation – Sinngebung. Im Kap. 4 geht es demnach weder um eine bloße Beschreibung eines historischen Ereignisses in Korea, noch um eine weiterführende Analyse der Theologie ThieliCKes, sondern um eine *Urteilsbildung* durch eine besondere Applikation. Dabei ist folgende Frage zu beantworten: Was ergibt sich dann, wenn wir die grundlegenden Begriffe der Theologie Thieli-

²⁹ Theologische Ethik: Band I. Tübingen 1951, 2. ergänzte Auflage 1958; Band II/1. Tübingen 1955; Band II/2. Tübingen 1958; Band III. Tübingen 1964.

³⁰ Dogmatik: Band I, Tübingen 1968; Band II. Tübingen 1973; Band III. Tübingen 1978.

ckes wie die „zwei Dimensionen der Geschichte“, die „Notverordnung“ sowie „Gnadenordnung“ und „Rechtfertigung und Heiligung“ auf die Große Erweckung in Pjöngjang, die ein das Fundament des koreanischen Protestantismus tiefgreifend bestimmendes Ereignis war, anwenden? Deswegen übt diese Frage eine *dialektische Funktion* aus: *Einerseits* soll Thielickes Denkansatz sich bewähren, und *andererseits* kann die koreanische Situation dank solcher Arbeit neu verstanden werden. Zudem muss die *koreanisch-reformierte Kirche* die Aufgabe wahrnehmen, die sich aus dieser Applikation ergibt.

1.3.4 Die Sinngebung: Über den möglichen Sinn der Theologie Thielickes im Hinblick auf eine politische Ethik nachzudenken

In zwei Perspektiven wird die vorliegende Arbeit entfaltet: In einer *kontroverstheologischen* Sicht auf der einen wird Thielickes *geschichtstheologischer, ethischer* und *dogmatischer* Ansatz analysiert; in einer *transkulturellen* Sicht auf der anderen Seite wird seine Theologie auf eine bestimmte koreanischen Situation angewandt. Zum Schluss sollten sich beide Perspektiven überschneiden. Dabei sind folgende Fragen insbesondere zu überlegen: 1. *Was ist das Ergebnis jener Applikation?* 2. *Welchen Sinn kann Thielickes Theologie im Hinblick auf heutige theologische, gesellschaftliche und ökumenische Situation haben?* Auf jeden Fall muss sich die Kirche immer daran erinnern lassen, dass sie dazu aufgerufen worden ist, vor der Welt verantwortungsbewusst zu reden und zu handeln.³¹ In diesem Sinne ist mit Barth festzuhalten: Es gibt „kein legitimes Privatchristentum.“³²

Im Zuge dieser Sinngebung soll schließlich der Versuch gemacht werden, eine *politische Ethik* für den koreanischen Protestantismus zu entwerfen, die sich im Grunde auf den Ertrag der vorliegenden Arbeit beruft; sie muss sich also die wesentliche Aufgabe stellen, die soziale und politische Existenz der Kirche in der Gesellschaft im Hinblick auf *Glaube und Verantwortung* zu interpretieren. Dabei kommen die Grundorientierungen dieses Entwurfs zur Sprache.

³¹ ThE II/2, S. 609.

³² Barth, KD IV/1, S. 768.

1.4 Der Titel und dessen Erklärung

All diese Perspektiven sind in den Titel der vorliegenden Arbeit eingeflossen: *Der christliche Glaube und dessen Verantwortung bei Helmut Thielicke*. Ihm ist ein Untertitel hinzugefügt worden: *Eine Studie zum der Geschichtstheologie, der Ethik und der Dogmatik von Helmut Thielicke zugrunde liegenden Denkansatz und dessen Sinn für die heutige Theologie, die Gesellschaft und die reformierte Kirche Koreas*. Das bringt auch die Grenze dieser Dissertation zum Ausdruck: Sie beschäftigt sich nicht damit, einen kritischen Überblick über die gesamte Theologie Thielickes vorzustellen. Auch liegt ihre eigentliche Aufgabe nicht darin, die heutige theologische, gesellschaftliche Situation allgemein zu analysieren und dann zu diagnostizieren. Stattdessen konzentriert sie sich darauf, in *kontroverstheologischer* und *interkultureller* Hinsicht, die Grundlage der Theologie Thielickes zu klären und auf ihren möglichen Sinn zu reflektieren.

KAP. 2 DIE QUELLE DER THEOLOGIE THIELICKES

Zu Beginn des ersten Bandes seiner 3-bändigen Dogmatik redet Thielicke zunächst von einer „bestimmten Denktradition“: „Niemals beginnt eine zu schreibende Dogmatik vorne. Sie findet sich vielmehr immer schon in einer bestimmten *Denktradition* vor. Das bedeutet, dass ihr bestimmte *Bedingungen* gestellt werden.“³³ So geht es in diesem Kapitel darum, solche bestimmten Denktraditionen bzw. Bedingungen der Theologie Thielickes zu erfragen, besser: die *direkten* oder *indirekten* Einflüsse auf die Gestaltung des Entwurfs von Thielicke festzuhalten. Dazu sind zwei grundlegende Aspekte heranzuziehen: die *Lebensgeschichte* und die *theologische Tradition*. Würde man auf diese Punkte nicht sorgfältig achten, könnte sich das Charakteristikum der Theologie Thielickes kaum erschließen.

Zudem hätte die *philosophische Grundlage* des Denkens von Thielicke ebenfalls zur Sprache kommen müssen. Es ist nicht gerade schwer, bestimmte philosophische Begriffe in seiner Theologie herauszufiltern: „Furcht und Zittern“ von *Søren Kierkegaard*, das „Dasein“ oder die „Geschichtlichkeit“ von *Martin Heidegger* und die „Grenzsituation“ von *Karl Jaspers*.³⁴

³³ EG I, S. 1.

³⁴ GuE, 33; ThE I, 513; ThE II/1, S. 203; EG I, S. 126.

1). Das Grundanliegen der Philosophie *Kierkegaards* könnte folgendermaßen festgehalten werden: „Kierkegaard philosophierte bis an die Grenze, die er nicht überschreiten konnte; er philosophierte, um philosophische Gedanken auf ihre *Endlichkeit* zurückzuführen; über die *Grenze des Denkbaren* hinaus konnte er sich nur als religiöser Schriftsteller äußern und sich auf den *Glauben als Paradox* einlassen.“³⁵ Mit Hilfe der biblischen Geschichte Abrahams wird dieses Paradox exemplarisch ausgelegt. Wäre das Ethische die letzte Instanz, so wäre Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn Isaak als Opfer darzubringen, nicht zu rechtfertigen. Mit dem Glauben aber eröffnet sich *eine neue Kategorie oberhalb des Ethischen*; im Glauben tritt der einzelne in „ein absolutes (und privates) Verhältnis zum Absoluten.“³⁶ Also wird die Sphäre des Ethischen von der des Religiösen übergriffen; aber sie verliert nicht ihre Gültigkeit, sondern wird relativiert und zum Durchgangsstadium. 2). *Heideggers* Hauptwerk „*Sein und Zeit*“ zielt nicht auf „eine abstrakte Seinslehre, eine Ontologie“, sondern befasst sich im Grunde damit, das „Da-Sein“ des Menschen zu erhellen. Dabei markiert die erste Silbe, das „Da“, die Differenz des menschlichen Seins zum ontisch Gegebenen: „Das Dasein unterscheidet sich vom Seienden durch ein reflexives Verhältnis; Reflexion zeigt sich nicht nur im Denken, sondern vor allem im *Besorgen des Daseins*.“³⁷ Dieses ist so fortzuführen: „Wir sind uns nicht nur – ontisch – *gegeben*, sondern wir sind uns *aufgegeben*.“ 3). *Jaspers* konzentriert sich auf die „Existenzerhellung“ im zweiten Band seines Werks „*Philosophie*“. Ihm zufolge äußert sich die *Grenzsituation* darin, dass „ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß ...“³⁸ Die Unauflösbarkeit der Grenzsituation lässt den scheinbaren Halt am bloßen Dasein zusammenbrechen und verweist den Menschen radikal auf sein inneres Selbst.³⁹

Doch verleiht Thieliicke diesen philosophischen Entwürfen jeweils einen bestimmten theologischen Sinn. Repräsentativ und exemplarisch dafür, wie Thieliicke philosophische Begriffe theologisch behandelt und bearbeitet, kann der Begriff der „Grenzsituation“ sein. In seiner „*Theologischen Ethik II/1*“ entfaltet er die ‚*Lehre von der Grenzsituation*‘, um die ethische Grundstruktur des menschlichen Daseins in der Welt theologisch aufzuschließen. Dabei hält er fest, dass der Begriff der Grenzsituation von Jaspers stammt. Sodann ruft er dazu auf, „diesen Gedanken von der Grenze, die bei Jaspers nur im Hinblick auf die *individuelle Existenz* auftaucht, für die *Seinsweise dieses ganzen*

³⁵ Frey, *Einführung in die Philosophie. Für Studierende der Theologie*, Waltrop 1999, S. 343.

³⁶ F. P. Burkard, Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik, in: *Lexikon der Philosophische Werke*, hg. von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin, Stuttgart: Körner 1988, S. 295. Kierkegaard weist die drei Möglichkeiten der Existenz auf: die *ästhetische*, die *ethische* und *religiöse*.

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993, §§41f. Vgl. Frey, a. a. O., S. 357.

³⁸ Karl Jaspers, *Philosophie. Zweiter Band: Existenzerhellung*, Berlin 1932, S. 203.

³⁹ Burkard, *Philosophie*, in: *Lexikon der Philosophische Werke*, hg. von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin, Stuttgart: Körner 1988, S. 541.

Äon fruchtbar zu machen.“⁴⁰ Damit erweitert sich die Grenzsituation, die Jaspers als Wesen der individuellen Existenz versteht, in die ganze Struktur dieses Äons. Für Thieli-cke ist die Vernunft immer *die durch den Glauben erhellte Vernunft*.⁴¹ Hinsichtlich der Beziehung von Glaube und Vernunft stellt Thieli-cke folgendes fest: „Die Vernunft ist eine *ratio humana* ... Und von dieser zu Gott und darum auch zu sich selbst befreiten Vernunft gilt dann, dass zwar der Friede Gottes höher ist als alle Vernunft, dass aber *un-ter* dem Frieden Gottes die Vernunft das höchste ist.“⁴²

2.1 Lebensgeschichte Thielickes

Thieli-cke war nicht nur ein systematischer Denker, sondern auch ein Mann der kirchli-chen Praxis; er hat über 6000 Seiten wissenschaftlicher Theologie verfasst und sowohl in der Kirche als auch im Radio und Fernsehen von „dem Glauben in der Gesell-schaft“ gepredigt.⁴³ Für ihn hängt der Glaube wesentlich mit seiner Verantwortung zu-sammen; wäre es anders, würde sich nur eine von der konkreten Wirklichkeit getrennte abstrakte „Theorie“ ergeben.⁴⁴ Hierbei sind zwei wichtige Ereignisse in der Lebensge-schichte Thielickes auszuwählen, die für die Gestaltung seines Denkens eine bedeuten-de Rolle gespielt haben.

2.1.1 Erfahrung von Tod und Erweckung: Glaube und dessen Wirklichkeit

2.1.1.1 Wunderlich Heilung von einer tödlichen Krankheit

Am 4. Dezember 1908 wurde Thieli-cke als Sohn eines Schulrektors in Barmen geboren. Mit 20 Jahre begann er sein theologisches Studium in *Greifswald* und ging dann nach *Marburg*, *Erlangen* und *Bonn*. In Erlangen promovierte er 1932 zum Dr. phil. und 1934 zum Dr. theol.⁴⁵ Zu bewundern ist es, dass er diese beiden Dissertationen trotz

⁴⁰ ThE II/1, S. 205. Vgl. Karl Jaspers, *Philosophie*. Band II: Existenzerhellung, Berlin 1932, S. 201.

⁴¹ Vgl. Frey, *Theologische Ethik*, S. 216.

⁴² EG I, S. 288. Vgl. Karl Heim, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. Band I. Glaube und Denken, Berlin 1931, S. 39; Adolf Schlatter, *Das christliche Dogma*, 3. Auflage, Stuttgart 1977, S. 12; Barth, KD I/1, S. 16. Im Kap. 3.1.2 vorliegen-der Arbeit soll das Problem der philosophischen Grundlage Thielickes im Zusammenhang mit der Ge-schichtsphilosophie ausführlich verhandelt werden.

⁴³ Lutz Mohaupt, a. a. O., S. 424; Flipsen, a. a. O., S. 41.

⁴⁴ EG II, S. 8. Die orthodoxe Theologie des 17. Jahrhunderts vertritt Thielickes Meinung nach eine abstrakte Theologie: „Je mehr sich der Offenbarungsbegriff von seinem ursprünglichen Aktualitätsbezug entfernt, desto fragwürdigere Züge gewinnt er.“

⁴⁵ Das Thema für die Philosophie lautet: „Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästheti-schen“; das Thema für die Theologie: „Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Ge-

seiner lebensgefährlichen Krankheit fertigstellte. In dieser Grenzsituation hat er ein „Wunder“ erfahren, als er vom Tode ins Leben zurückgeholt wurde. In seiner Biographie berichtet er seine Erfahrung von „Tod und Erweckung“:

Thielicke erkrankte in seiner Studienzeit an einer „gewaltigen, das Atmen behindernden Schilddrüsenschwellung (Kropf)“ und musste 1929 operiert werden. Die große Operation aber endete katastrophal: „Ich verfiel in grauenvolle und schmerzhafteste Starrkrämpfe, die auf das Atemzentrum übergriffen und jedes Mal dicht an den Tod führten. Die Anfälle kündigten sich jeweils durch ein kreatürliches Angstgefühl an.“⁴⁶ Anfang April 1933 wurde er nach Hause zurückgebracht, weil der Arzt ihm keine Hoffnung mehr machen konnte.

Das „Wiedererwachen“ geschah am Karfreitag 1933. In einer Kölner Klinik hatte er die „letzte Hoffnung“ gefunden: das Medikament „AT9 (Antitetacium)“. Dieses Medikament war wegen seiner „Unerprobtheit“ nur wenigen großen Kliniken zur Erprobung überlassen worden und noch nicht im Handel. Angesichts seiner Unsicherheit trank er die ganze Flasche aus: „Ich wollte eine gewaltsame Entscheidung: Entweder das ‚Mittel‘ würde bei dieser maximalen Einnahme helfen oder das ‚Gift‘ würde mich umbringen. Immer wieder betrachtete ich den Kruzifixus gegenüber meinem Bett.“ Nach der dramatischen Erfahrung von „Gebet im Garten Gethsemani“ kam zu Thielicke das Heil: „Ich hatte das Gefühl gerettet zu sein, und empfand so etwas wie einen euphorischen Kraftstrom in meinen Gliedern.“⁴⁷ Diese Erfahrung bezeichnet er nicht etwa deshalb als ein Wunder, weil „mirakulöse Kräfte“ gewirkt hätten, sondern weil ein „ganz anderer“ Sinn und ein „ganz anderes“ Ziel dadurch evident wurden. Somit bekennt er schließlich: „Ich wußte jetzt, *was Glaube heißt*, und alles das, was mich vorher an der Theologie gefesselt hatte, wurde durch ganz neue Impulse hinweggefegt.“⁴⁸

2.1.1.2 Glaube als die das *individuelle* und *soziale* Dasein ändernde Kraft Gottes

Mit dieser existentiellen Erfahrung eines Wunders, das aber grundsätzlich nicht „objektivierbar“ sei, gewinnt der Glaube die zentrale Rolle im Leben und in der Theologie ThieliCKes. Im Hintergrund dessen, was er vom Glauben redet, steht also diese sein Bewusstsein tiefgreifend prägende Erfahrung. Daraus gehen zwei konstitutive Grundzüge des Glaubensverständnisses ThieliCKes hervor.

1. Zuallererst bezieht sich der Glaube auf seinen *Gegenstand*, also auf die Antwort zu folgender Frage: „Woran glaube ich?“⁴⁹ Der Glaube gründet nicht in *sich selbst*, son-

schichtstheologie“.

⁴⁶ Thielicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, 3. Auflage, Hamburg 1990, S. 83.

⁴⁷ A. a. O., S. 89

⁴⁸ A. a. O., S. 90.

⁴⁹ Thielicke, *Ich glaube*. Das Bekenntnis der Christen. 2. Auflage, Stuttgart 1967, S. 13.

dem allein im *Wort*, das *außerhalb des Ich* – extra me – vorkommt. Zugespißt ausgesagt: „Gott bedarf nicht unseres Glaubens, um Gott zu sein. Aber unser Glaube bedarf Gottes, um möglich zu werden.“⁵⁰ Also soll der *Gegenstand der Theologie* für Thieli-cke nicht vorrangig die im Glauben sich äußernde *Erfahrung des Menschen*, sondern der *in Jesus Christus endgültig sich offenbarende Gott* sein. Aus diesem Grund kann das *Noetische* nicht dem *Ontischen* vorangehen, wenn wir auf den Glauben reflektieren. *Zu-erst* bin ich durch den Glauben ein Christ in dem Sinne der Rechtfertigung, dass ich in Christus zur ‚neuen Schöpfung‘, also zur vom alten Adam herausgerufenen Existenz werde;⁵¹ danach kann ich erst noetisch darüber reflektieren, wie es zum „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ (Schleiermacher) oder zum „neuen Verständnis der menschlichen Existenz“ (Bultmann) kommt. Freilich billigt Thieli-cke dem Glauben auch eine besondere Weise des Verstehens zu,⁵² weil dieser in „*notitia* und *assensus* (im Denkvermögen, das auch offenbarte Inhalte bearbeiten kann) sowie *fiducia* (im Wil- len)“ besteht.⁵³ Unausweichlich ist jedoch anzuerkennen, dass der Glaube kein eigen-ständiges Gewicht hat; er ist nur der „nachträgliche Akt“, durch den mir das einst Ge-sehene zugeeignet wird; er ist nur „die Ratifizierung des Bundes Gottes für mich“; er ist nicht nur ein psychologisches Phänomen des *Menschlichen*, sondern das „kontingen- te Geschehen“ des *Göttlichen*, denn der Glaube ist das Produkt des *im Wort sich bewe- genden Heiligen Geistes*.⁵⁴ Daher kommt alles für Thieli-cke darauf an, dass der Glaube nicht aus dem „intra me“, sondern wesentlich aus dem „extra me“ entsteht und darauf blickt.⁵⁵

2. Darüber hinaus ist Thieli-cke gleichfalls davon überzeugt, dass der christliche Glaube nicht nur eine *individuelle* Dimension, sondern auch eine *überindividuelle* Dimension hat; hierin liegt der entscheidende Unterschied zwischen Thieli-cke und Bultmann. Im Gegensatz zu Bultmann betont Thieli-cke deutlich, dass sich der Glaube seinem Wesen nach in der *Gestaltung der sozialen Struktur* engagieren soll: „Wenn wir bekennen, daß wir aus der Tiefe rufen, so meinen wir damit nicht nur die individuelle Tiefe, sondern

⁵⁰ EG III, S. 26. Vgl. Joest, *Fundamentaltheologie*, S. 24.

⁵¹ ThE I, S. 215.

⁵² EG I, S. 203. Nach Thieli-cke steht das Problem des Verstehens und der Aneignung im Mittelpunkt der Theologie Bultmanns; dafür bezeichnend ist Bultmanns Buchtitel der Aufsatzsammlung „Glauben und Verstehen“. Im Kap. 3.3 soll diese Problematik ausführlich erörtert werden.

⁵³ Frey, *Repetitorium der Dogmatik*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Waltrop 1998, S. 42.

⁵⁴ EG I, S. 169.

⁵⁵ EG III, S. 23. In diesem Zusammenhang warnt Thieli-cke vor einer Gefahr der „neuzeitlichen Theolo- gie“: Wenn der Glaube seinen wirklichen Gegenstand verliert, ergibt sich die *Verwandlung der Theologie* in *Anthropologie*; das ist „das Selbstgericht eines theologischen Ansatzes an seinem bitteren Ende.“

auch die *Abgründigkeit der Welt*. Das Evangelium ist nicht nur so zu verstehen, daß ich damit ein neues Verhältnis zum unmittelbaren Du meines Nächsten bekomme, sondern auch so, daß ich diesen Nächsten ebenfalls in seiner *strukturellen Verstrickung* zu sehen und die Aufgabe meines Liebens insofern erweitert verstehen lerne.“⁵⁶ In diesem Sinne sind Christen gleichfalls zum „Kampf gegen die *Sünde der Strukturen* und gegen die *Versündigung am Menschen und Menschengruppen*“ aufgerufen, die ungerechten und entfremdenden Strukturen unterworfen sind; das nimmt in Anspruch, dass auch politische, wirtschaftliche, soziale usw. Aufgaben zum Themenbereich der Liebe gehören.

Deswegen findet seine politische Ethik Beachtung. Dabei konstatiert Thielicke die politische Existenz der Kirche in der „Ohnmacht Jesu Christi“. Das Geheimnis der Liebe Gottes erfährt seine letzte Radikalität in der *Existenz Jesu Christi* und seinem *äußersten Verzicht auf Macht*, so dass Gott in Jesus Christus aus Liebe einer der Unseren geworden ist.⁵⁷ Mit der Ohnmacht des Sohnes Gottes wird jede Macht und Gewalt nicht nur relativiert, sondern erst deren wahre Verbindlichkeit legitimiert; mit der Erniedrigung des Schöpfers wird erkannt, dass „die Macht immer nur eine ‚verliehene‘ Macht ist und also den Charakter einer *autorisierten Autorität* hat.“ Mit der Ohnmacht und der Erniedrigung des Herrn ist die Kirche zu *politischen Entscheidungen* aufgerufen worden.⁵⁸ Also macht Thielicke es stets geltend, dass der Glaubende immer vor diesem Ruf zur Verantwortung leben soll.

2.1.2 Die Erfahrung des Zweiten Weltkriegs: Die Sünde und deren Wirklichkeit

Thielickes Erfahrung des Zweiten Weltkriegs macht ihn zu einem handelnden Theologen und seine Theologie zu einer „Theologie in Aktion“; man kann ihm nicht nur auf dem Katheder der Universität, sondern auch auf der Kanzel, im Radio und auch im Deutschen Bundestag begegnen.⁵⁹ Der Zweite Weltkrieg muss ihm wie ein apokalyptisches Geschehen vorgekommen zu sein, in dem sogar der Untergang der Welt vorauszu-sehen war: „Ich hatte immer gedacht, daß die urchristliche Naherwartung des Weltendes so etwas wie eine schwer nachvollziehbare Weltflucht, eine Indifferenz gegenüber allem Hiesigen habe erzeugen müssen. Jetzt stand ich selber vor dem nahen Untergang unse-

⁵⁶ EG II, S. 306.

⁵⁷ ThE II/2, S. 294.

⁵⁸ ThE II/1, S. 525; ThE II/2, S. 615.

⁵⁹ Thielicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 455. Am 17. Juni 1962 hielt Thielicke im Bundestag auf Einladung des Bundesinnenministeriums einen Vortrag. Sein Vortrag hatte eine thematische Mitte: „Ich stellte die bewußt zugespitzte Frage, ob wir in den westlichen Ländern nicht unter einem inneren Substanzverlust litten, ob wir überhaupt noch bevollmächtigt seien, uns den Ostblockländern gegenüber mit unserem degenerierten Freiheitsbegriff als Wegweiser aufzuspielen.“

rer und meiner Welt.“⁶⁰ Dabei ziehen zwei Ereignisse unsere Aufmerksamkeit auf sich, die die Grundorientierung seiner Theologie radikal umgelenkt haben: der Verlust seiner Dozentur 1940 und der seelsorgerliche Dienst als Gemeindepfarrer in Ravensburg 1942.

2.1.2.1 Die Absetzung von der Heidelberger Dozentur und der Freiburger Kreis

1. Im Jahr 1940 verlor Thielicke seine Dozentur und erhielt ein Schreib-, Rede-, und Reiseverbot wegen seiner kritischen Reden und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus. In seinem ersten Werk „Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie“ hatte Thielicke den Nationalsozialismus dadurch in Frage gestellt, dass er die politische Ordnung des Dritten Reichs direkt als „totalen Staat“ kritisierte;⁶¹ das war der Hauptgrund seiner „gewaltsamen Entlassung“ und der Beginn seines Engagement in die Widerstandsbewegung. Nach der Absetzung wurde er 1940 zu einem Gemeindepfarrer in Ravensburg, dann 1942 zum Leiter des theologischen Amtes der Württembergischen Landeskirche in Stuttgart berufen. Dies geschah nicht zuletzt durch die Unterstützung des damaligen Landesbischofs *Wurm*; Thielicke blieb bis 1945 in diesem Amt.

2. Zu dieser Zeit ist Thielicke Teilnahme am „Freiburger Kreis“ von großer Bedeutung. Der Freiburger Kreis war eine Widerstandsgruppe, die sich um den abgesetzten Leipziger Oberbürgermeister *Carl Goerdeler* heimlich versammelte und auf eine „gewaltsame Beseitigung Hitlers“ hinarbeitete. Weil diese Gruppe eine Denkschrift erarbeiten wollte, die im Rahmen christlicher Ethik eine umfassende Neuordnung des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens nach dem Krieg konzipierte, entschied sich Thielicke ohne Verzögerung, an ihr teilzunehmen. Seine Beteiligung an der Widerstandsbewegung scheint eher *theologisch* motiviert gewesen zu sein als *politisch*.⁶² Inzwischen misslang der Attentatsversuch vom 20. Juli 1944; die meisten Mitglieder anderer Widerstandsgruppen wurden verhaftet, und viele der Verhafteten wurden daraufhin hingerich-

⁶⁰ A. a. O., S. 211.

⁶¹ GuE, S. 75. Wegen seiner kritischen Haltung gegenüber dem Dritten Reich stellte eine koreanische Zeitung Thielicke als einen „kämpferischen Theologen gegen den Nationalsozialismus“ vor, als er im Jahr 1986 starb.

⁶² Thielicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 226. Hier erinnert er an seine Weggefährten: Wirtschaftswissenschaftler wie Constantin von Dietze, Walter Euken, Adolf Lampe, Historiker wie Gerhard Ritter, Juristen wie Erik Wolf, Unternehmer wie Walter Bauer und Theologen wie Otto Dibelius. Vgl. Traugott Jähnichen, Walter Euchner, Helga Grebig, Franz Josef Stegmann, Peter Langhorst, Norbert Friedrig, *Geschichte der sozialen Idee in Deutschland. Sozialismus - Katholische Soziallehre - Protestantische Sozialethik*. Hg. von H. Grebig, Cloppenburg 2000, S. 1033.

tet unter anderem Bonhoeffer, Goerdeler und Perels.

Daraus wird verständlich, warum die Thematik der „Grenzsituation“ sowie der „Konfliktsituation“ den zentralen Rang in der theologischen Ethik Thielickes besitzt, so dass er feststellt: „Es ist wohl ein Verhängnis der üblichen theologischen Ethiken ... daß das Modell der Wirklichkeit, an dem sie Maß nahmen, der ‚Normalfall‘ ist ... Der *Grenz-* und *nicht der Normalfall* stellt vor die eigentliche Frage.“⁶³

2.1.2.2. Im Ravensburger Pfarrhaus

1. Die noch bedeutsamere Erfahrung für Thielicke inmitten des „apokalyptischen“ Krieges sollte nicht primär in der Widerstandsbewegung, sondern im seelsorgerlichen Dienst als Gemeindepfarrer in Ravensburg liegen. So sagt Quest: „Hier und wenig später in dem Stuttgart der Bombenangriffe wurde der Prediger Thielicke geboren.“⁶⁴ Zu der Zeit des Kirchenkampfes sah er sich wohl eher als Pastor und Theologe, obgleich er an einer politischen Widerstandsbewegung beteiligt war, die auf einen gewaltsamen Umsturz der ungerechten politischen Ordnung Hitlers zielte. Als Pastor hatte er mit dem Wort Gottes diejenigen Menschen zu trösten und ihnen eine neue Verheißung Gottes zu predigen, die durch den Krieg ihre Familien, Häuser und letztlich alle Hoffnung verloren hatten.⁶⁵ Als Theologe konnte er seine wissenschaftliche Arbeit nicht vernachlässigen. Er musste angesichts der apokalyptischen Katastrophen nach dem Sinn der Geschichte fragen. So entstand ein Werk der Kulturkritik, das sich mit einer allgemeinen Diagnose der geistigen Situation des Abendlandes beschäftigte. Dieses Werk erschien erst nach dem Krieg unter dem Titel „Fragen des Christentums an die Moderne Welt“, weil er im Krieg keiner Möglichkeit zur Veröffentlichung seines Manuskripts finden konnte.⁶⁶ Später bekennt Thielicke, dass die Zeit im Ravensburger Pfarrhaus der „Wendepunkt“ seiner Theologie war.

„Bis zu dieser Zeit hatte ich in der törichten Illusion gelebt, ich könne die Kanzel erst dann besteigen,

⁶³ ThE II/1, S. 202; Vgl. Bentum, a. a. O., S. 171.

⁶⁴ Quest, Helmut Thielicke, S. 553.

⁶⁵ Thielicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 213. „Gegen jede Bombe anzubeten und immer an die eigene Rettung zu denken, führte nur zu einer sterilen Gebetspanik, die den Herrn über den Wettern überhaupt nicht erreichte. Sie blieb auf den Gegenstand der Angst, auf die Bombe fixierte. Ich betete für die Kinder und Menschen ringsumher, denen jetzt ihre letzte Stunde schlug. Ich empfand das als priesterliches Tun, das mich selber auf den Weg der Gelassenheit brachte.“

⁶⁶ Thielicke, *Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes*, Tübingen 1947, S. 3.

wenn ich mir vorher in der theologischen Theorie völlig klar geworden sei ... Erst nachdem ich von Amts wegen nun predigen musste, begriff ich allmählich die falsche Konzeption, die bisher mich geleistet hatte. Anders gesagt: Ich lernte verstehen, dass *der Glaube aus der Verkündigung kommt und dass die Theologie nur die später sich ergebende Reflexionsgestalt dieses Glaubens ist.*⁶⁷

Weitgehend gesteht er zu, dass gerade das Ravensburger Pfarrhaus der Ursprung seiner ganzen systematisch-theologischen Werke war: „Im Rückblick weiß ich jetzt, daß ich die acht Bände meiner systematischen Theologie – Ethik, Dogmatik und Theologiegeschichte – nicht hätte schreiben können, wenn ich ohne die *spirituellen Erfahrungen* geblieben wäre, die ich meinem Verkündigungsauftrag verdankte.“⁶⁸ Zugleich war er davon überzeugt, dass die Gemeinde durch das Wort immer lebhafter mitgehen und anwachsen kann und soll. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte Thielicke seinen Predigt-dienst weiterhin fortsetzen und vertiefen. Dann wurden seine Predigten in der Hamburger Michaeliskirche so bekannt und wirkungsvoll, dass sie in der Öffentlichkeit eine überaus große Resonanz fanden. Im Dezember 1955 zeigte sich das Magazin „Der Spiegel“ überrascht von Thielickes Predigt-tätigkeiten und bestimmte ihre Bedeutung wie folgt: „Die Kirche weiß, daß sie mit der Predigt steht und fällt, und sie sorgt sich, die Zeit der Predigt könnte vorbei sein. Thielicke müht sich erfolgreich um den Nachweis, daß die Zeit der Predigt nicht vorbei ist.“⁶⁹

2. Thielickes dramatische Konfrontation mit dem Zweiten Weltkrieg hat sein Denken und Leben so gründlich umgewandelt, dass er seine bisherige theologische Grundorientierung umlenken und einen ganz anderen Weg begehen musste. Das Schlagwort für Thielickes Theologie kann „Spannung“ sein; dazu gehören die Spannung von Gesetz und Evangelium, die Spannung von *Deus revelatus* und *Deus absconditus* und die Spannung von göttlichem Gebot und weltlichen Eigengesetzlichkeiten. Diese seine Theologie ständig prägende Spannungstendenz richtet sich auf die konkreten Lebenswirklichkeiten aus; sein Interesse an diesen Wirklichkeiten wie der Politik, der Wirtschaft, der Kultur usw. macht umgekehrt sein Denken immer wieder spannend und konkret. Solche „Theologie der Spannung“ wurde offenkundig durch die Erfahrung der Widerstandsbewegung geprägt und verstärkt. Thielickes „Theologie der Predigt“ ist der

⁶⁷ Thielicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 173.

⁶⁸ Ebd. Vgl. EG I, S. 167, 267.

⁶⁹ Zitiert in: *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 366. „Predigt er ... in der größten Hamburger Kirche, dann beginnen sich die fast dreitausend Plätze bereits eine Stunde vor Beginn des Gottesdienstes zu füllen ... Dabei bietet er seiner Gemeinde kein Schauspiel und keine Ekstasen ... Er erläutert die Bibelstelle mit den Ereignissen in der Politik, in der Wirtschaft.“

spirituellen Erfahrung im Ravensburger Pfarrhaus zu verdanken. Dass Thielicke mehr als zwanzig Jahren eine Hörergemeinde, die Tausende zählte, gesammelt hatte, ist „ein Phänomen ohne Analogie in Deutschland und seit den Zeiten Spurgeons auch in Europa“.⁷⁰ In diesem Sinne kann Thielickes Theologie als „Theologie des Wortes Gottes“ ausgezeichnet werden: „Dieses vollziehende Wort ereignet sich in der Verkündigung, in der Predigt, im seelsorgerlichen Zuspruch. Theologie als Akt der Reflexion kann dann nur die Rückbesinnung des so entstandenen Glaubens auf seinen Grund sein.“⁷¹

Für den koreanischen Protestantismus ist eine solch enge *Verbindung von Theologie und Predigt* bei Thielicke faszinierend.⁷² Denn dieser ist von Anfang an durch die Predigt, also die kirchliche Verkündigung des „Wort Gottes“ grundlegend und umfangreich beeinflusst worden. Es ist von zentraler Bedeutung, dass vor der offiziellen Ankunft der westlichen Missionare (1894) die erste koreanische Bibel bereits übersetzt (1892) und dadurch die erste Gemeinde des koreanischen Protestantismus ohne missionarische Unterstützung errichtet wurde.⁷³ Mit dem Wort begann die „Große Erweckung in Pjöngjang 1907“, also die „Pfingsten Koreas“; demselben Wort verdankt sich das rapide und riesige Wachstum der protestantischen Kirchen Koreas im Industrialisierungsprozess. Auch deshalb ist die Kirche mit Barth stets an Folgendes zu erinnern: „Die Voraussetzung, die die Verkündigung zur Verkündigung und damit die Kirche zur Kirche macht, ist das Wort Gottes.“⁷⁴

2.2 Die theologische Tradition Thielickes

Thielicke ist als „Lutheraner“ verstanden worden; niemand kann bezweifeln, dass er große Teile seiner Theologie dem Werke Luthers verdankt. Trotzdem müssen seine Leser überrascht sein, wenn er feststellt, dass Thielicke sich selbst nie als Lutheraner bezeichnet hat; an die Stelle der konfessionellen Bestimmung bevorzugt er das Adjektiv *reformatorisch* bzw. *evangelisch*. Mit diesem sich bestimmenden Wort „reformatorisch“ ist gemeint, dass Thielicke sich nicht nur auf *Luther* (und die lutherische Tradition), sondern auch auf die *Kirchenväter* und die anderen Reformatoren wie *Zwingli* und

⁷⁰ Quest, a. a. O., S. 553.

⁷¹ EG I, S. 267.

⁷² A. a. O., S. 553: „Eine Dogmatik ist soviel wert, wie sie *gepredigt* werden kann ... Das musste deshalb geschehen, weil wir die Theologie als einen Vorgang der Reflexion bestimmten, der sich ... aus der *vorgängig gehörten Verkündigung* ergibt ... aber auch auf sie bezogen bleibt.“

⁷³ Seung-Youl Lee, *Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas und Perspektiven für die Erneuerung ihrer diakonischen Arbeit*, Frankfurt am Main 1999, S. 44 - 45. Im Kap. 4 soll dieses Thema ausführlich behandelt werden.

⁷⁴ Barth, KD I/1, S. 89. Vgl. Calvin, Inst. IV,14,18.

Calvin beruft. Anders ausgedrückt: Obwohl die Wirkung Luthers auf ihn größer als jede andere ist, darf man an der calvinistischen Tradition bei Thieliicke nicht vorbeigehen. In diesem Abschnitt ist darum das Problem der *theologischen Tradition* bei Thieliicke genauer herauszuarbeiten; dafür stehen zwei bedeutende Theologen ein, denen Thieliicke *einerseits* viel verdankt, *andererseits* mit scharfer Kritik begegnet: *Paul Althaus* und *Karl Barth*.⁷⁵

2.2.1 Paul Althaus: Thieliickes Verhältnis zur neulutherischen Theologie

Der „junge Thieliicke“ hat bei Paul Althaus (1888–1966) in Erlangen promoviert. Althaus als Vertreter einer zweiten „Blütezeit der Erlanger Theologie“ gehört im deutschen Sprachbereich zu den „wichtigsten lutherischen Theologen“; er hat mit seinem Kollegen *Werner Elert* das Neuluthertum sowohl entfaltet als auch in eine Krise gestürzt: „Althaus war nicht ein weiterer Vertreter eines ‚lutherischen Profils‘, sondern hat, in Zeiten grundstürzender geschichtlicher Umbrüche, dieses Profil selbst neu modelliert.“⁷⁶ Thieliickes Beziehung zu Althaus war ebenso zweideutig wie die zu Barth. *Einerseits* war er ein Schüler von Althaus: Bei ihm studierte Thieliicke Luther und bestimmte zentrale theologische Aussagen Luthers wie die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium*, die *Rechtfertigungslehre* und den *Ordnungsgedanken* zur Grundlage seiner Theologie. *Andererseits* war er auch ein Kritiker seines Lehrers: Er stellte sich der Erlanger neulutherischen Theologie dadurch entgegen, dass er vor allem ihre Theologie der „Schöpfungsordnungen“ scharf und kompromisslos in Frage stellte.

1. „Althaus war damals, 1934, ein Mann in den besten Jahren ... äußerst liebenswürdig im Umgang mit seiner Kollegen und Studenten ...“. So erinnert Thieliicke sich an seinen Lehrer. Bei ihm studierte er Luthers Theologie und promovierte. Niemals vergaß Thieliicke den gebührenden Respekt gegenüber Althaus als dem „prägenden Lutherforscher“, obwohl er sich die Freiheit nahm, die wichtigen *theologischen* Begriffe seines Lehrers wie die „Schöpfungsordnungen“ und die „Uroffenbarung“ zu kritisieren und den von seinen Erlanger Lehrern proklamierten „Ansbacher Ratschlag“ – er bezeichnet ihn als „ein schädliches pseudolutherisches Machtwerk“ – eindeutig zu verwerfen.⁷⁷ Thieliicke

⁷⁵ Vgl. Kotaro Okayama, *Zur Grundlegung Christlicher Ethik*, Walter de Gruyter. Berlin. New York 1977, S. 122.

⁷⁶ Walter Sparr, Paul Althaus, in: *Profil des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998, S. 1.

⁷⁷ EG I, S. 28; EG II, S. 29; Thieliicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 101. Vgl. Althaus, *Die christ-*

versteh seine Dissertation „Geschichte und Existenz“ als eine Antithese zur *Theologie der Schöpfungsordnungen*:

„Meine Dissertation – als ein Versuch, so etwas wie eine *reformatorische Geschichtstheologie* zu konzipieren – ist wesentlich aus Protest gegen diese *fragwürdige Form natürlicher Theologie* hervorgegangen. Sie sucht die Ambivalenz der Ordnungen, ihr Innestehen zwischen Schöpfung und Sündenfall deutlich zu machen. Daß Althaus diese regimekritische, auch ihn selber in Frage stellende Arbeit annahm, beweist jedenfalls, daß er nicht opportunistisch kalkulierte.“⁷⁸

Damit wird deutlich, dass Thieliicke sich nicht auf die Erlanger Theologie oder die „neulutherischen Theologie“, sondern vorrangig auf die reformatorische Theologie, d. h. auf die Grundgedanken der Reformatoren berufen will. Repräsentativ und exemplarisch äußert sich dieses reformatorische Anliegen Thieliickes im Vorwort des ersten Bandes seiner Dogmatik: „Darum kann *Luther* als das Subjekt der Theologie die *Korrelation zwischen dem preisgegebenen Menschen und dem rettenden Gott* bezeichnen. Auch nach *Calvin* ist ganz in diesem Sinne die Summe der Theologie die *Erkenntnis Gottes und unser Selbst*.“⁷⁹ In seiner Sicht ist der Begriff der zeitlosen Schöpfungsordnungen bei der neulutherischen Theologie darum nichts anderes als eine Entgleisung der reformatorischen Theologie. Das wesentliche Problem dieser Theologie liegt darin, dass sie eine bestimmte *natürliche Theologie* hervorhebt, so dass sich der „qualitative Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeit“ in einer positiven Weltanschauung aufheben soll. Solchem naiven, natürlichen Schöpfungsverständnis gegenüber macht Thieliicke geltend, dass sich die Schöpfung nur durch den *personalen Glauben an den Schöpfer* erst erschließen kann: „Auf keinen Fall also stehe ich der Schöpfung *ästhetisch-distanziert* oder bloß *theoretisch interessiert* gegenüber, sondern bin ich vom *Du des Schöpfers* unmittelbar in Anspruch genommen.“⁸⁰

2. Darum wendet sich Thieliicke gegen kompromisslos die politische Orientierung seines Lehrers. Althaus habe wegen seiner Lehre von den Schöpfungsordnungen dazu geneigt, die nazistische Doktrin von „Blut und Boden, Volk und Rasse“ in sein Schöpfungsverständnis zu integrieren.⁸¹ Wie der „junge Barth“ in Safenwil über das „Manifest der 93 deutschen Intellektuellen“ erschrocken war, die sich mit der Kriegspolitik

liche Wahrheit, 1. Auflage, Erlangen 1947, 6. durchgesehene Auflage, Gütersloh 1962, S. 38 – 39.

⁷⁸ A. a. O., S. 102.

⁷⁹ EG I, S. xii; Vgl. WA 40, 2, 327; Calvin, Inst. I,1,1.

⁸⁰ ThE I, S. 252.

⁸¹ Thieliicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 101.

Kaiser Wilhelms II. identifiziert hatten, unter denen seine frühen Lehrer wie Harnack, Herrmann waren,⁸² so war Thielicke von dem von Elert und Althaus proklamierten „Ansbacher Ratschlag“ erschüttert. Der auch als Gegenbekenntnis zur „Barmer Theologischen Erklärung“ konzipierte Ansbacher Ratschlag, stellte Thielicke heftig fest, sei nicht anders als „eine *üble theologische Sanktionierung* der nazistischen Ideologie“. Zudem, fuhr er fort, wurde diese üble theologische Sanktionierung des Nationalsozialismus durch das Neuluthertum mit einer anderen umstrittenen ‚Lehre‘ Luthers verstärkt und befestigt: der „Zwei-Reichen-Aussage“.⁸³

Dabei ist Thielicke überzeugt, dass Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie die ‚Lehre‘ den Zwei-Reichen reformatorische Grundgedanken sind. Das Neuluthertum aber habe sie als ein konfessionelles Kriterium „ideologisiert“. Daher, kritisiert er, sei es ständig in Gefahr, die richtige Lehre zur „irrigen Konsequenz“ so ausarten zu lassen, dass sich „eine strenge Scheidung von *christlicher und weltlicher Existenz, von privatem und öffentlichen Leben*“ ergebe.⁸⁴ Demgegenüber fordert Thielicke, dass Luthers Aussage über zwei Reiche gemäß ihrer ursprünglichen Intention und zugleich im Hinblick auf gegenwärtige Situation akzeptiert und interpretiert werden soll. Deshalb hat er an die Stelle der alten Vorstellung beider Reichen die *beiden Dimensionen der Geschichte*, nämlich die „vertikale“ und die „horizontale“ Dimension der Geschichte, zur Geltung gebracht. Somit lässt sich die Weltwirklichkeit, die das Neuluthertum im Namen der „Eigengesetzlichkeiten“ theologisch preisgegeben hat, zum Gegenstand der theologischen Überlegung machen. Bei Thielicke ist Gott also genauso der Herr der *horizontalen Geschichte* wie der *vertikalen Geschichte*.⁸⁵

3. Aus diesem Grund unterscheidet Hartmut Weber die Ethik Thielicke mit Recht sowohl von der „Ordnungstheologie des Neuluthertums (P. Althaus, W. Elert, W. Künneth) als auch von der „reformierten Ordnungstheologie“ Emil Brunners und bestimmt sie damit als „personalistische Ethik“.⁸⁶ Dem Begriff der statischen Schöpfungsordnungen

⁸² A. a. O., S. 100. Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, S. 93.

⁸³ 1922 tauchte die Formulierung „die paradoxe Lehre von den zwei Reichen“ in einem Aufsatz Karl Barths auf, der sich mit Althaus auseinandersetzte. Zu Beginn des Kirchenkampfes der 30er Jahren im letzten Jahrhundert musste diese Theorie eine besonders relevante Rolle spielen, als sich die neulutherische Theologie auf Luthers Zweireichelehre berief und dadurch den Nationalsozialismus unterstützte. Dieses Thema soll im Schlusskapitel thematisiert werden.

⁸⁴ ThE I, S. 61. Vgl. Georg Wünsch, *Die Bergpredigt bei Luther*. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt, Tübingen 1920, S. 222.

⁸⁵ GuE, S. 36. Vgl. Althaus, *Grundriß der Ethik*, 2. Auflage, Gütersloh 1953, S. 111.

⁸⁶ Hartmut Weber, *Theologie Gesellschaft Wirtschaft*. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970, S. 20, 55, 105.

stelle sich Thieliicke radikal entgegen – das soll im nächsten Kapitel im Detail analysiert werden. Darum stellt Weber zusammenfassend wie folgt fest: „Helmut Thieliicke kennt zwar auch wie die Gruppe der Ordnungstheologen den Begriff der Erhaltungsordnung bzw. Notverordnung, aber er steht bei ihm *nicht im Vordergrund*. An ihre Stelle setzt er die *Lehre von den beiden Äonen*.“⁸⁷

Warum suchte Thieliicke einen anderen Weg als den Althaus' und entwarf ein anderes theologisches Konzept als die Erlanger Theologie? Diese Frage lässt uns auf seine reformierte Herkunft zurückblicken, an der auch koreanische Calvinisten sich interessieren müssen.

2.2.2 Die calvinistische Tradition als zweite Quelle der Theologie Thieliickes

Die Aufgabe, die theologische Denktradition Thieliickes zu klären, geht von der Analyse Ad van Bentums aus: „Thieliicke hat sich radikal auf die Seite Barths gestellt. *Natürliche Theologie* und *analogia entis* weist er entscheidend ab, und mit der lutherischen Theologie der *Schöpfungsordnungen* hat er einen unversöhnlichen Kampf aufgenommen. Er einsah, dass Barth die *Sündenlehre der Reformatoren* konsequent durchgeführt hat, und er meint, dass jeder reformatorische Theologe, ob er *Calvinist* oder *Lutheraner* sei, hier seinen Ausgangspunkt suchen müsse.“⁸⁸ Gleichzeitig stellt Bentum mit Recht zwei relevante Unterschiede zwischen Barth und Thieliicke fest: *Erstens* hat für Thieliicke nicht nur die Frage nach dem „Was“, sondern auch die nach dem „Wie“ große Bedeutung; *zweitens* unterscheidet sich Thieliicke dadurch von Barth, dass „er auf der lutherischen Tradition basiert und deren Hauptthesen auch in seiner *dialektisch gefärbten Theologie* zu handhaben versucht.“⁸⁹ Zwar ist diese Studie hilfreich und bedeutungsvoll; aber sie sagt nichts darüber aus, weshalb sich Thieliicke so konsequent mit der Erlanger Theologie der Schöpfungsordnungen auseinandersetzen und sich auf durchaus einen anderen Weg begeben musste. Diese Unkenntnis hängt damit zusammen, dass manche Forscher am Problem des Verhältnis Thieliickes zur calvinistischen Tradition vorbeigegangen sind. Deshalb ist dieser Gesichtspunkt genauer zu verdeutlichen.

⁸⁷ A. a. O., S. 105. Vgl. ThE I, S. 73.

⁸⁸ Bentum, a. a. O., S. 27. Vgl. Frey, Einführung in die Systematische Theologie, S. 5.

⁸⁹ Bentum, a. a. O., S. 28; Okayama, a. a. O., S. 123.

2.2.2.1 Die calvinistische Herkunft ThieliCKes und seine Auseinandersetzung mit Werner Elert in Erlangen

1. Zunächst muss man ein Auge auf die *konfessionelle Herkunft* ThieliCKes werfen. Er wuchs in der Reformierten Gemeinde Barmen-Gemarke auf; in dieser Gemarker Kirche wurde die „Barmer Theologische Erklärung“ 1934 proklamiert, die eine „scharfe Abgrenzung der Bekennenden Kirche wider die ideologischen Heilslehren der Nazis“ markierte.⁹⁰ Seine Eltern standen unter dem geistlichen Einfluss des Barmer Reformiertentums; dabei ist wohl zu spüren, dass die *puritanische Frömmigkeit* seiner Mutter nicht nur auf seine Jugendzeit, sondern auch auf sein ganzes Leben nachhaltig wirke: „Ihre (Mutter ThieliCKes) Frömmigkeit war innig und tief, gleichwohl von calvinistisch-karger Nüchternheit gezeichnet.“⁹¹ Darum ist es kaum zufällig, dass eine koreanische reformierte Theologie besonders auf ThieliCKe achtet und in seiner Theologie eine neue Möglichkeit für die Überwindung ihrer gegenwärtigen Krise sucht.

1935, ein Jahr nach der Barmer Theologischen Erklärung, musste ThieliCKe in einen scharfen Gegensatz mit dem „Erzlutheraner“ Werner Elert geraten; zu dieser Zeit war Elert der Dekan der Erlanger theologischen Fakultät, und ThieliCKe bemühte sich bei Althaus um seine Habilitation. Er erläutert mit einer Anekdote, weshalb Elert immer neue Einwände gegen seine Person fand und seine Habilitation zu verhindern versuchte; in ihr lässt sich die zweite Quelle der Theologie ThieliCKes neben Luther erkennen.

2. ThieliCKe findet den Hauptgrund für die Konfrontation mit Elert im Folgenden: „Vor allem war ich ihm nicht lutherisch genug, weil ich doch aus dem calvinistischen Gemarke stammte und die ‚Barmer Theologische Erklärung‘ als Vertreter der Bekennenden Kirche so penetrant vertrat.“ Elert betrachtete ThieliCKes offene Unterstützung zum von Barth konzipierten Bekenntnis von 1934 als Indiz für „Staatsfeindschaft“ und besonders für eine „in Erlangen untragbare Luthertumsfremdheit“.⁹² Die Auseinandersetzung trieb auf einen ‚unversöhnlichen‘ Höhepunkt zu, als er – ausgerechnet gemeinsam mit Karl Barth – im Februar 1935 auf einem Rheinisch-westfälischen Gemeindetag in der Gemarker Kirche einen ‚Kampfvortrag‘ über „Christus oder Antichristus“ hielt; dabei griff der junge ThieliCKe im Vorwort des gedruckten Vortrags den Urheber des Ansbacher

⁹⁰ ThieliCKe, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 53.

⁹¹ A. a. O., S. 26.

⁹² A. a. O., S. 102, 109. ThieliCKe zufolge bat Elert oft Althaus darum, die Habilitation eines „kalvinistischen“ Schülers müsse vereitelt werden. Aber Althaus war so anders als sein Kollege, dass er die Habilitation von ThieliCKe endlich annahm, die auch seine theologische Grundlage in Frage stellte.

Ratschlags indirekt, aber sehr leidenschaftlich an: „Wir Jungen müssen die Auseinandersetzung ganz anders und radikaler führen, als die ältere Generation es weithin tut.“⁹³ Trotz dieser unversöhnlichen Auseinandersetzung mit dem „Erzlutheraner“ konnte er dank der Unterstützung von Althaus seine Habilitation fertigstellen. Später würdigt er darum seinen Lehrer mit folgender Danksagung: „Althaus befürwortete entscheidend meine Laufbahn als Hochschullehrer.“

2.2.2.2 Thielickes Verhältnis zu Karl Barth

1. Von Anfang an wurde Thielicke wie seine ganze Generation ohne Zweifel von der Barthschen Theologie zu tief beeindruckt. Später würdigt er Barth so: „Der Respekt des Verf.s vor dem *großen Karl Barth* ist zu tief und er verdankt ihm auch zu viel ...“⁹⁴ Seine erste Begegnung mit dem „großen Meister“ fand 1932 in Bonn statt; damals war Barth auf dem Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Bonner Universität, und Thielicke war sein Schüler, der an Barths Dogmatik-Vorlesung trotz seiner schweren Krankheit gerne teilnahm. Thielicke hält den wesentlichen Einfluss Barths auf seine Theologie so fest: „Von Anfang an war mein Verhältnis zu Karl Barth äußerst *zwiespältig*. Mir imponierte *einerseits* die ungeheure Wucht und Einseitigkeit, mit der er den *unendlichen qualitativen Abstand von Ewigkeit und Zeit, Gott und Menschen* herausstellte. *Zugleich* war ich auch hingerissen von seiner ironischen Polemik, die auf den steilen Türmen seines Systems reizvolle Elmsfeuer zügeln ließ.“⁹⁵ Daraus ist zuerst zu folgern, dass das scharfe „Nein“ Gottes im „Römerbrief“ Barths das Bewusstsein des ‚jungen‘ Thielickes so tiefgreifend erschüttert hat, dass er sich ohne Kompromiss der Erlanger Theologie der Schöpfungsordnungen sowie Althaus’ Begriff der Uroffenbarung verweigern musste. Aus dem gleichen Grund musste Thielicke auch Barth kritisieren, weil er dieses „hämmernde“ Nein, also das absolute Gericht über die Geschichtlichkeit, um „seiner positiven Weltanschauung willen“ relativiert habe: „Die im Sinne *absoluter Diastase verstandene Transzendenz Gottes*, die tatsächlich eine gewisse *Beziehungslosigkeit zur Geschichte* mit sich gebracht habe, sei längst und nach Barths eigenem Eingeständnis seit ‚Rechtfertigung und Recht‘ (1937) einer mehr synthetischen Tendenz gewi-

⁹³ A. a. O., S. 109. Im Jahr 1968, inmitten der revolutionären „Studentenbewegung“, ist Thielicke diesmal ganz umgekehrt ein Feind der „jungen“ Generation geworden.

⁹⁴ EG II, S. 232.

⁹⁵ Thielicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 91.

chen, die vom 2. Artikel her eine ausgesprochen *positive Inbeziehungsetzung von Gott und Welt* mit sich gebracht habe.“⁹⁶

2. Was ist der gewichtigste Einfluss Barths, der in den Entwurf Thieliicks eingegangen ist? Folgende Passage, in der sein Konzept der Offenbarung zum Ausdruck kommt, lässt die Antwort darauf aufschließen:

„Dieses *von außen Zukommende*, das der Offenbarungsbegriff selbst in seinen abgebrochenen Formen noch ansprechen möchte, ist zweifellos eines der kennzeichnenden Momente, die beim *biblischen Offenbarungsverständnis* immer wiederkehren. Man hat – von S. Kierkegaard bis zu R. Otto und K. Barth – um dieses Kennzeichen willen nicht mit Unrecht den *auctor revelationis* als den ‚ganz Andern‘, d. h. als den der Weltkontinuität und darum auch der menschlichen Erkenntnistätigkeit Entnommenen bezeichnet.“⁹⁷

Damit wird deutlich, dass Thielicke dem Offenbarungsbegriff Barths grundsätzlich folgt. Der Grund dafür aber liegt nicht primär darin, dass Barth einen besonderen Begriff der Offenbarung entworfen hatte, sondern darin, dass sich er dabei im Grunde auf das kontingente Zeugnis der Bibel berief. Mit einem derartigen Verständnis der Offenbarung als dem „von außen Zukommenden“ wird bereits der *Herr der Offenbarung*, *auctor revelationis*, vorausgesetzt.⁹⁸ Thielicke nähert sich somit Barth mit der fundamentaltheologischen Frage nach dem „Was“: nämlich mit der Frage, *was ich erkennen soll und will* (den Gegenstand der Theologie). Auf diese Frage nach dem Was – sie steht im Zusammenhang mit der Frage: *Womit soll eine systematische Theologie anfangen?* – hat die neuere Theologie zwei höchst unterschiedliche Antworten bereits erhalten: Aller Anfang in der Theologie liegt in *Gott* oder im Begriff, den man *von Gott* hat; oder: Der Mensch als Träger von Religion, nicht als Gattungswesen bildet den Anfang.⁹⁹ Hierbei wendet Thielicke sich entschlossen gegen eine Theologie, die „sich allzu ausgiebig mit *Situationsanalysen* des sogenannten ‚modernen Menschen‘ befaßt, die ständig den Zeitgenossen ortet, *nach der Möglichkeit seines Verstehens* fragt und unter der Hand dann von den *Bedingungen dieses Verstehens* abhängig wird.“¹⁰⁰ Diese Theologie, die also ihren Anfang vorrangig im Menschlichen hat, befindet sich nach Thielicke immer in der Ge-

⁹⁶ ThE I, S. 202. Vgl. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Zollikon 1938, S. 34; Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 173.

⁹⁷ EG II, S. 11. Vgl. Barth, KD I/2, S. 329.

⁹⁸ EG II, S. 9; Barth, KD I/1, S. 323; Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 154.

⁹⁹ Frey, Einführung in die neuere (systematische) Theologie, S. 5.

¹⁰⁰ EG I, S. 17.

fahr, *sich in die Anthropologie aufzulösen*, denn in ihr tritt die Evidenz des Ich als Subjekt des Glaubens, Verstehens und Handelns so einseitig hervor, dass sie sich selbst zum Kriterium macht, dank dessen sich nur bestimmte verbindliche Inhalte des Kerygmas wie durch „ein Netz der vorher aufgestellten Bedingungen“ hindurch filtern können. Also ist daraus festzuhalten: Die Theologie Thieliokes ist eine dezidierte Offenbarungstheologie, die einem absoluten „extra me“ ausgeht, und seine Ethik ist eine horizontale Explikation dessen, was sich im Offenbarungsgeschehen bereits ereignete. Dabei akzeptiert er das sogenannte „Extra Calvinisticum“, eine reformierte Eigenart der Christologie, aber auf dem Grund der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium: Das Wort bleibt im Fleisch Wort;¹⁰¹ demnach ist das Wort nicht nur „Logos *ensarkos*“, sondern auch „Logos *eksarkos*“, d. h. Gott transzendiert tatsächlich seine „Herablassung in das Sein-pro-me“ und geht in diesem Sinne eben nicht darin auf. Solcher Grundgedanke Thieliokes bildet den fundamentalen Denkansatz seiner Dogmatik, die sich von vornherein auf den *dritten* Artikel ausrichtet.¹⁰²

3. Aber Thieliokes Theologie wurde durch eine scharfe Auseinandersetzung mit der Barthschen Theologie geprägt und weiterhin entwickelt. Im ersten Band seiner „Theologischen Ethik“ (1. Aufl. 1951) hat Thielicke das Grundanliegen der Barths Theologie als einen „pseudochristlichen Monismus“ bezeichnet, denn er habe Evangelium und Gesetz als „zwei Seiten derselben Sache“ betrachtet und damit die dialektische Spannung zwischen Gottes Heiligkeit und Liebe, Gottes Gericht und Gnade entschärft.¹⁰³ So sei bei Barth eine *optimistische christliche Weltanschauung* eines „lieben Gottes“ entstanden, und darin werde eine *Allversöhnungslehre* sichtbar. Wie Thielicke einen heftigen Kampf gegen die zeitlose, natürliche Theologie der Schöpfungsordnungen von Althaus führte, so stellte er sich der umstrittenen Erwählungslehre Barths sehr deutlich entgegen. In seiner Sicht schleicht sich die Gefahr der „Apokatastasis panton“ in die Theologie Barths ein: „Barth lehnt also hier den abstrakten Begriff einer automatischen Notwendigkeit der Gnade ab, kraft deren sie zur Apokatastasis führen *müsste*, verwendet dafür aber den nicht weniger abstrakten Begriff einer *Freiheit der Gnade*, die zur Apokatasta-

¹⁰¹ EG II, S. 154. Aus dem ähnlichen Grund nimmt er auch den „tertius usus legis“, der in der lutherischen Theologie meist abgelehnt worden ist, als ein grundlegendes Prinzip der evangelischen Ethik auf. Siehe das Kapitel 3.2.3.

¹⁰² Dieses Thema soll im Kap 3.3.2 „Offenbarung und Subjektivität: Die dialektische Beziehung zwischen der Selbsterschließung Gottes und dem menschlichen Selbst“ im Detail zur Sprache gebracht werden.

¹⁰³ ThE I, S. 193. Vgl. Barth, *Evangelium und Gesetz*, München 1935 (TEH); 2. Auflage, München 1956 (TEN NF 50) S. 11: „Man kann also wohl allgemein und umfassend sagen: das Gesetz ist nichts anders als die *notwendige Form des Evangeliums*, dessen Inhalt die Gnade ist.“

sis führen kann.“¹⁰⁴ Dass Barthsche Theologie in der Tat auf eine Allversöhnung ziele, lässt sich an seiner *Erwählungslehre* deutlicher erkennen: „Christen und Nicht-Christen unterschieden sich nämlich nicht dadurch, daß die *einen* ‚erwählt‘ und die *anderen* ‚verworfen‘ wären, daß es also um ‚absolute *Bevorzugung*‘ der Einen und um ‚absolute *Benachteiligung*‘ der Anderen ginge.“ In Jesus Christus seien vielmehr *alle Menschen* ohne Unterschied erwählt; jede Differenzierung zwischen ihnen vollziehe sich auf diesem gemeinsamen Grunde.¹⁰⁵

Selbstverständlich ist es eine offene theologische Frage, ob Barth in Wirklichkeit eine Allversöhnungslehre vertritt oder nicht, ob die Kirche sich der Lehre von der Allversöhnung unbedingt verweigern sollte oder nicht. Bei Thieliicke aber setzt sich das *Nein* Gottes, also der absolute und konsequente Charakter des Gerichts Gottes über den Menschen und seine Sündhaftigkeit durch; infolgedessen führt dieses radikale Nein, das man auch bei dem „jungen Barth“ hören konnte, zur grundsätzlichen Ablehnung aller Formen der Allversöhnung. Thieliicke verschärft weitgehend seine Position, so dass er die Lehre von der Apokatastasis für zutiefst *unchristlich* hält, denn sie entschärft die Entscheidungssituation der Existenz, indem sie einen monistischen Weltausgang lehrt, und nur die Idee eines „lieben Gottes“ zur Geltung kommen lässt.¹⁰⁶ Aus der dialektischen Beziehung von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade, Sünde und Vergebung arbeitet er die wichtigen Ansätze seiner Ethik sowie Dogmatik heraus, und das soll im nächsten Kapitel ausführlich geklärt werden.

Darüber hinaus verdient eine Aussage Bertold Klapperts über die Beziehung Barths zu den Reformatoren besondere Beachtung. Nach Klappert sollte man Barths Dictum gegenüber dem Fangmeier-Seminar vom 1. 7. 1968 immer „inklusiv, d. h. Luther einschließend“ verstehen.¹⁰⁷ Dabei vergleiche Barth Calvins und Luthers Theologien nicht abstrakt und konfessionalistisch, sondern verstehe Calvin als „Schüler“ Luthers, weil Calvin als Reformator der zweiten Generation der Reformation Luther verehrt und dessen Theologie in die seinige sorgfältig aufgenommen habe; deshalb sei *das Verständnis der Theologie Luthers eine der wichtigsten Voraussetzungen zum Verständnis der Theologie Calvins*. So stellt Klappert mit Recht fest: „Man kann Calvin, man kann aber auch Barth ohne Luther

¹⁰⁴ ThE I, S. 215.

¹⁰⁵ EG III, S. 439. Vgl. Barth, KD II/2, S. 360. Barth wirft eine Frage auf: „Wie sollte Gottes Gnade seine *absolute Bevorzugung* und die *absolute Benachteiligung* Anderer bedeuten können?“

¹⁰⁶ ThE I, S. 191.

¹⁰⁷ Bertold Klappert, Die Rezeption der Theologie Calvins in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: Karl Barth und Johannes Calvin, Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1929, herausgegeben von Hans Scholl, Neukirchener 1995, S. 51. Da sagte Barth: „Wenn man über mich überhaupt mit einem Reformator in Beziehung setzen, so wäre es noch am ehesten Johannes Calvin.“

nicht verstehen. *Wie Calvin ein Schüler Luthers, so ist Barth als ein Schüler Calvins zugleich ein Schüler Luthers.*¹⁰⁸

Können wir eine ähnliche, aber die Abfolge Luther-Calvin umkehrende Feststelle uns auch für Thielicke gelten lassen? Können wir demnach damit rechnen, dass *Thielicke als ein Schüler Luthers zugleich auch ein Schüler Calvins ist*? Wie versteht er Calvin? Wie rezipiert er die Theologie des Genfer Reformators?

2.2.2.3 Thielicke und Calvin

Uns fällt auf, dass Thielicke die Theologie Calvins sowohl in seiner Ethik als auch in seiner Dogmatik konsequenter berücksichtigt und rezipiert als andere lutherische Theologen des 20. Jahrhunderts wie W. Elert, P. Althaus und W. Künneth.¹⁰⁹ Aber daraus folgt nicht, dass wir Calvins und Thielickes Theologie in ihrer Gesamtheit miteinander vergleichen müssen. Stattdessen sind folgende grundsätzliche Fragestellungen festzuhalten: z. B. ob Thielicke Luther eher *theozentrisch* oder *anthropologisch* versteht, ob er Calvin von in einer „konfessionellen Ideologie“ her begreift, ob er die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* bis zum Extrem treibt (wie Elert). Wichtig und interessant sind dabei Thielickes Interpretationen zweier traditioneller reformatorischer Lehren: der *Abendmahlslehre* und der Lehre des *tertius usus legis*.

1. Die Abendmahlslehre kann ein starkes Indiz für eine konfessionelle Differenz zwischen Luthertum und Reformiertentum (ebenso zwischen dem Protestantismus und dem Katholizismus) sein. Für „Calvinisten“ kann es eine Überraschung sein, wenn sie vernehmen, dass Thielicke in der Abendmahlslehre eher Calvin folgt. Genauer gesagt: Thielicke versteht Calvin als Schüler Luthers, weil Calvin bei dem Verstehen des Abendmahls die der Reflexion zugrunde liegende Intention Luthers theologisch präzisiert habe.

Nach Thielicke folgt Calvin im berühmten Abendmahlsstreit eher Luther als Zwingli: „So geht es beim Abendmahl [Calvins] nicht bloß im Sinne Zwinglis um die Erinnerung an ein Einst, das lediglich ‚in mente‘ vergegenwärtigt wird, sondern es geht um den *realen Vollzug der unio mit Christus* und insofern um eine dem Glauben dargebotene und ihn erweckende Realpräsenz.“¹¹⁰ Calvin stehe Luther insofern nahe, als er auf die Real-

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Bentum, *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituation*, S. 97. Vgl. Quest, Helmut Thielicke, S. 555.

¹¹⁰ EG III, S. 393. Vgl. Christoph Strohm, *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators*, München 2009, S. 56: „Calvin interpretierte die Standpunkte der beiden Parteien (Luther und Zwingli) recht wohlwollend und stellte seine eigene Auffassung als für beide Seite akzeptable Mittelposition dar.“

präsenz Christi, also die *reale Vergegenwärtigung Christi* nie verzichte; aber Calvin wende sich gegen die Art, wie Luther die *praesentia Christi* an die Elemente, also an Brot und Wein gebunden sehe. Hier werde die Theorie der *Konsubstantiation* Luthers ‚indirekt‘ in Frage gestellt: „Immerhin warnt Calvin hier vor einem Wege, dem sich die Lutherani bedenklich nähern.“¹¹¹ Daraus folgert Thielicke, dass Calvin geradezu die Pointe der Luthers Abendmahlslehre aufgreife (aber nicht angreife): nämlich „die *reale unio* mit dem im Abendmahl real gegenwärtigen Herrn“. Aber Werner Elert urteilt über dieses Thema anders: „Von Luthers Verständnis aus gesehen handelt es sich bei Calvin immer nur um eine *Quasigegegenwart*.“¹¹²

Darüber hinaus fordert Thielicke, dass die konfessionelle Differenz zwischen dem Luthertum und dem Reformiertentum keineswegs so ideologisiert werden soll, wie Schüler von Luther und Calvin im Zeitalter der Orthodoxie jeweils die überlieferten Dogmen als „abstrakte, zeitlose Weltanschauungsprinzipien“ versteinerten; insofern sei es „ein verhängnisvoller Fehler“, wenn man z. B. die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium „zum Ausgangspunkt innerevangelischer Kontroversen“ machen wolle.¹¹³ Ähnlich nimmt Strohm Calvins Schülerschaft gegenüber Luther in Anspruch: Wie Luther betone Calvin, dass das Sakrament neben dem Wort das *Mittel* sei, „durch das uns der Herr in die Gemeinschaft mit Jesus Christus führt.“ Die für den weiteren Verlauf charakteristischen Tendenzen einer Konfessionalisierung, fährt Strohm fort, habe die ursprüngliche Nähe zwischen Calvin und Luther verdeckt.¹¹⁴ Deshalb versagt Thielicke sich der „konfessionellen Exklusivität“ scharf: „Die Belastung der Abendmahlsgemeinschaft durch *konfessionelle Exklusivität* ist deshalb nicht nur unverständlich, sie ist *Sünde*.“¹¹⁵ Die in der theologischen bzw. dogmatischen Geschichte gefundene „Begrifflichkeit“ sei *zeitgeschichtlich bedingt*; darum seien Dogmen nicht in *konfessioneller* Hinsicht, sondern *eschatologisch* zu verstehen.¹¹⁶ In diesem Sinne wird die Theologie so definiert: „Theologie treiben heißt, die christliche Wahrheit zu aktualisieren, besser: sie in ihrer Aktualität zu entdecken und durch sie hindurch neu zu verstehen.“¹¹⁷

Faktisch ist die inhaltliche Nähe zu Luther jedoch größer als zu den beiden anderen (Zwingli und Oekolampad).“

¹¹¹ EG III, S. 394.

¹¹² Werner Elert, *Die christliche Glaube*. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Fünfte und erneut durchgesehene und ergänzte Auflage, Hamburg 1960, S. 381.

¹¹³ EG III, S. 400; Frey, *Dogmatik*. Dritte, ergänzte und überarbeitete Auflage, Gütersloh 1993, S. 76.

¹¹⁴ Strohm, a. a. O., S. 57.

¹¹⁵ EG III, S. 398.

¹¹⁶ EG II, S. 38; ThE I, S. 5. Vgl. Barth, KD I/1, S. 284.

¹¹⁷ EG I, S. 3.

2. Ebenso interessant ist für Reformierte, dass Thielicke das Verständnis des „tertius usus legis“ von Calvin aufgrund von Anklänge bei Luther aufnimmt und es zum Fundament seiner Ethik bestimmt, denn die *Lehre von der „dritten Funktion des Gesetzes“* ist von strengen Nachfolgern Luthers zurückgewiesen bzw. abgelehnt worden.¹¹⁸ Im Blick auf das Gesetzesverständnis sieht Thielicke sowohl eine *Diskontinuität* als auch eine *Kontinuität* zwischen Luther und Calvin: Die Diskontinuität liege darin, dass die *dritte Funktion des Gesetzes* für Calvin im Unterschied zu Luther der „praecipius, auf den *proprius finis* des Gesetzes bezogene usus“ sei; aber die Kontinuität zeige sich darin, dass wir eine ähnliche Bestimmung der Gesetzesfunktion im Leben des Gerechtfertigten bei Luther und Calvin trotz des terminologischen Unterschieds finden können.¹¹⁹ An diesem Punkt bestimmt Thielicke die Beziehung von Luther und Calvin anders als Elert. Bei Luther, so Elert, kam explizit nur die Lehre vom „duplex legis“ vor: „Auch soll Luther freilich am Ende der 2. Disputation gegen die Antinomer (1538; WA 39 I, 485, 16ff) die Lehre vom *triplex usus legis* ... haben. Aber die Sätze, die ihm hier in den Mund gelegt werden, sind eine *plumpe Fälschung*.“¹²⁰ Von da aus wirft er Calvin vor, dass der Genfer Reformator das Gesetz vornherein nicht als „judicium“, sondern als „Lebensregel“ verstehe; darum sei die Lehre vom tertius usus legis der Versuch, die Divergenz zwischen Gesetz und Evangelium einzuebnen.¹²¹ Elerts radikaler Unterscheidung – eher Trennung – von Gesetz und Evangelium gegenüber stellt Thielicke bei Luther eine „regulative Bedeutung“ des (zurückgehaltenen) Gesetzes fest: In seiner Schrift „Von den guten Werken“ von 1520 (WA 6, 213 f.) habe Luther einmal die bleibende Bedeutung des Gesetzes für die Gerechtfertigten im Sinne des *tertius usus legis* herangestellt, obwohl seine Aussagen „noch zahm und zurückhaltend“ seien. Freilich hänge das gerade mit der *zeitbedingten Situation* Luthers zusammen, weil sich er „angeichts der römischen Front und ihrer nomistischen Heiligungslehre“ immer wieder erklären musste. Damit nimmt Thielicke die *Geschichtlichkeit* der Theologie so in Anspruch in dem Sinne, dass wir uns mit der Intention Luthers befassen müssen; ohne solche ‚geschichtliche‘ Einsicht würde eine Interpretation Luthers (als auch Calvins) zur Gefahr einer konfessionellen „Ideologisierung“ führen müssen.¹²²

¹¹⁸ ThE I, S. 232. Vgl. W. Elert, *Das christliche Ethos*. Grundlinien der lutherischen Ethik, Zweite und erneut durchgesehne und ergänzte Auflage, Hamburg 1961, S. 533; Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 221; Martin Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin. New York, S. 77.

¹¹⁹ ThE I, S. 232.

¹²⁰ Elert, a. a. O., S. 398.

¹²¹ A. a. O., S. 395.

¹²² ThE I, S. 229; EG I, S. 424.

Exkurs 1. Luthers Verständnis des Gesetzes: Hat Luther einen *tertius usus legis* vertreten?

Ohne Zweifel finden wir bei Luther den zweifachen Brauch des Gesetzes, den *usus politicus* und den *usus theologicus* (elenchticus, paedagogicus). Umstritten ist jedoch, ob der Wittenberger Reformator einen *tertius usus legis* vertrat.¹²³ Nach einer Aussage über das zweifache Amt des Gesetzes äußerte er am Ende der zweiten Antinomier-Disputation 1538: „Tertio. Lex est retinenda, ut sciant sancti, quatenam opera requirat Deus, in quibus obedientiam exercere erga Deum possint.“¹²⁴ Diese Sätze könnten im Sinne eines *tertius usus legis* verstanden werden. So ergibt sich die wichtige Frage: Hat Luther wirklich einen dritten Gebrauch des Gesetzes gelehrt? Im Hinblick auf die Ethik ist es wichtig zu wissen, welche Konsequenz und welchen Sinn Luthers Verständnis des Gesetzes für die theologische Ethik hat. Dieses Thema soll im Folgenden besonders im Zusammenhang seiner Disputationen mit den Antinomern berücksichtigt werden.

1. Was hat Luther dazu veranlasst, sich mit dem Thema „Gesetz“ befassen zu müssen? Sein Verständnis des Gesetzes wurde durch die Auseinandersetzungen mit den Antinomern geprägt und gebildet.¹²⁵ *Johann Agricola* aus Eisleben, ein bekannter Vertreter des Antinomismus, behauptete, dass das Gesetz von der christlichen Verkündigung vollkommen ausgeschlossen werden müsse: Es mache den Menschen entweder werkgerecht oder er verzweifelt und verzagt; weder heile noch rette das Gesetz ihn; er könne nur „Mörderei und Plackerei“ treiben.¹²⁶ Weil Christus selbst den Sabbat und damit das Gesetz gebrochen und weil Paulus gelehrt habe, dass das Gesetz an sein Ende gekommen sei, lebe der Christ nur vom Evangelium. Nicht die *lex*, sondern nur das *evangelium* könne den Menschen dazu führen, sich von seinem alten Leben abzuwenden und Reue

¹²³ Joest, *Gesetz und Freiheit*, 3. Auflage, Göttingen 1961, S. 14; Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 219.

¹²⁴ WA 39 I, S. 485. Werner Elert weist mit einleuchtenden Gründen darauf hin, dass diese Sätze Fälschung sind; sie seien fast wörtlich aus Melanchthons Loci abgeschrieben worden (Elert, *Zwischen Gnade und Ungnade – Abwandlung des Themas Gesetz und Evangelium*, München 1948, S.161f.). Auch Ebeling bestreitet bei Luther den *tertius usus legis*. (Ebeling, *Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie*, in: ThLZ 1950, S. 235.)

¹²⁵ Joest, a. a. O., S. 46. Der antinomistische Streit, der in den Jahren 1537 - 1540 zwischen Luther und Agricola zum Austrag kam, hatte seine Ursache in einem falschen Verständnis des lutherischen Rechtfertigungsglaubens. Zwar glaubte Agricola am Anfang, ganz auf der Seite Luthers zu stehen. Aber der grundlegende Unterschied zu Luther wurde in der zweiten Disputation vom 12. Januar 1538 klar, als er seine Gedanken konsequent zur Darstellung brachte.

¹²⁶ Heinz-Erich Eisenhuth, *Luther und der Antinomismus*, in: *In disciplina Domini*. Thüringer kirchliche Studien, Bd. 1, Berlin 1963, S. 18 – 44, hier S. 18.

zu empfinden. Somit stellte der Antinomier die Problematik der Buße in den Mittelpunkt der Disputationen, zu der Luther nun selbst Stellung beziehen musste.¹²⁷

Die Buße kann nach Agricola nur durch das Evangelium bewirkt werden. Durch den Eindruck der Gnadenverkündigung werde das Herz des Menschen berührt und von Gottes Freundlichkeit ergriffen. Diese subjektive Erfahrung führe dann zu einer herzlichen Reue und einem Bedauern darüber, dass der Mensch das Evangelium nicht schon früher aufgenommen habe. Das ist für Agricola die Buße. Zugleich erzeuge Gottes Wohltat die Furcht, dass nicht die alte Schuld mit der neuen umso mehr bestraft werde; die Entstehung dieser Furcht beruhe auf der Vergebung der Sünde, nicht aber auf der Gerichtspredigt. Mit folgenden drei Punkten lässt sich der Standpunkt Agricolas zusammenfassend präzisieren: 1) Am Anfang des Heilsweges Gottes steht für Christen nicht das Gesetz, sondern das Evangelium. 2) Buße und Glaube entstehen nicht durch die Gerichtspredigt, sondern durch das Betroffensein von der Liebe Gottes. 3) Nicht das Gesetz, sondern das Evangelium und die apostolischen Ermahnungen offenbaren den Zorn Gottes.¹²⁸

2. Auf dieses Verständnis des Gesetzes und der Buße bei den Antinomern reagierten Luther und Melanchthon sehr kritisch. Wir können Luthers Antithese zu Agricola in zwei Kernsätzen rekonstruieren: *Lex est paedagogia in Christum* und *lex est docenda, ut ostendat peccatum*.¹²⁹

2.1) Luther hat sich auf dasselbe Wort berufen, das Agricola zu einem wichtigen Ausgangspunkt seiner These gemacht hatte: *Christus ist des Gesetzes Ende* (Röm 10, 4). Im Gegensatz zu den Antinomern aber verstand er dieses Wort nicht in dem Sinne, dass das Gesetz endgültig abgeschafft werden und damit seine Geltung verlieren solle. „Christus ist die Summa und die rechte reine Meinung und der Inhalt des Gesetzes; wer den hat, der hat das Gesetz recht erfüllt.“¹³⁰ Deshalb kommt für Luther alles auf die Frage an, welche Stellung Christus selbst gegenüber dem Gesetz eingenommen habe. Er, so hebt Luther hervor, sei gekommen, nicht um das Gesetz zu *interpretieren*, sondern um es zu *erfüllen*; darin überrage er Mose und die Propheten.

Somit kam Luther zu seiner grundlegenden These, in dem das antinomistische Verständnis des Gesetzes zu verneinen war: *Das Gesetz als Wille Gottes kann nie aufgehoben werden, auch dann nicht, wenn es erfüllt ist; es hat dann eine andere Wirkung*.¹³¹

¹²⁷ A. a. O., S. 35.

¹²⁸ A. a. O., S. 22. Vgl. Joest, a. a. O., S. 47.

¹²⁹ WA 39 I, S. 485; Joest, a. a. O., S. 63.

¹³⁰ Zitiert nach Eisenhuth, a. a. O., S. 20. Vgl. WA 39 I, S. 454.

¹³¹ Eisenhuth, a. a. O., S. 21. Vgl. WA 39 I, S. 433; Joest, a. a. O., S. 40.

Christus hat das Gesetz in ein neues Verhältnis zu uns gebracht, indem er an unserer Stelle das getan hat, was wir nicht tun konnten; dadurch ist die Gottesgemeinschaft mit dem Menschen neu begründet worden. Während es uns vorher nur verdammen konnte, weil wir ihm nicht Genüge taten, wird es jetzt von dem, der an Christus glaubt, erfüllt, denn Christus verleiht uns im Glauben den Heiligen Geist, der unsere alte Existenz in die neue Kreatur verändert. So stellt Joest fest, dass Luther das Gesetz grundsätzlich im Licht Christi als des *redemptor* und des *exemplum* verstehe und bestimme: „Indem Christus als *redemptor* gepredigt wird, wird zugleich das Gesetz im Sinne des *usus elenchticus* gepredigt; denn wer den Erlöser braucht, der ist eben damit als ein in der Sünde Gebundener gekennzeichnet. Indem aber Christus auch als *exemplum* gepredigt wird, werden zugleich auch die Gebote im Sinne *einer unmittelbaren Normierung des christlichen Lebens* gepredigt.“¹³² Von da aus ist die Intention Luthers so zu formulieren: Aufgehoben ist das Gesetz, soweit es uns verdammt; neu begründet ist das Gesetz in Christus durch sein stellvertretendes Handeln und seine Erfüllung, die uns in der Liebe den Sinn des Gesetzes finden lässt.

2.2) Nach Joest ist das Verständnis des Christ-Seins als des „ständigen Transitus“ der Kernpunkt, an dem sich Luther am schärfsten von den Antinomern unterscheiden musste: Das christliche Dasein könne und dürfe nicht zur Ruhe kommen, solange das Leben im Fleisch dauere.¹³³ Wenn der Mensch in seiner Verzweiflung das Wort im Evangelium höre, dann werde ihm die wahre Intention Gottes offenbar, dass er ihm trotz der Sünde das neue Leben schenken wolle; durch diese *desperatio* will Gott ihn hindurch und so zu sich ziehen.¹³⁴ Deshalb besteht bei Luther die Buße in der Ausrichtung auf die beiden Seiten des wirkmächtigen Wortes Gottes, nämlich die *Verdammung* und die *Annahme*; in ihnen wird das Wort des richtenden und gnädigen Gottes ernst genommen und bejaht.¹³⁵

Mit der Buße ist für Luther ein dauernder *Kampf* gegen die Wirklichkeit der Sünde verbunden.¹³⁶ Das Gesetz habe an dem Vorgang der Buße nur insofern Anteil, als es durch den Hinweis auf die Sünde alle Hilfeleistungen von irgendeiner Seite her unmöglich mache; im Sinne des *usus theologicus* schaffe es lediglich die *Prädisposition* für die Annahme des Evangeliums. Luthers Rechtfertigungslehre basiert auf der dialektischen

¹³² Joest, a. a. O., S. 76.

¹³³ A. a. O., S. 62.

¹³⁴ WA 39 I, 445: *quod autem desperationem dicimus esse utilem, id non fit beneficio legis, sed spiritus Sancti.*

¹³⁵ Vgl. Joest, a. a. O., S. 18. Nach Agricola kann die Buße nur durch das Evangelium bewirkt werden.

¹³⁶ Eisenhuth, a. a. O., S. 26. Vgl. WA 39 I, S. 355; ThE I, S. 218.

Beziehung von Gesetz und Evangelium: Der Mensch werde allein durch den Glauben gerechtfertigt und geheiligt, denn Gott rechne uns unsere Sünden um Christi willen nicht an. Zwar behaupteten dies auch die Antinomer, aber sie wollten nicht zugeben, dass auch der Gerechtfertigte noch sündigen kann und sündigt. Vor diesem Hintergrund formulierte Luther zugespitzt, dass der *Kampf gegen die noch im Fleisch zurückgebliebenen Sünden* nicht aufgehoben sei; der Gerechtfertigte sei heilig und sündig, gerecht und ungerecht, rein und unrein.¹³⁷ Deswegen erfordere die Rechtfertigung auch die Predigt des Gesetzes, damit wir im Kampf und in der Anfechtung aushalten. Dieser Kampf müsse weitergehen und werde sich verstärken, denn die Rechtfertigung sei kein abgeschlossener Akt im Leben des Christen, sondern müsse täglich aufs Neue im Glauben ergriffen werden, genau wie die Buße.¹³⁸ Der Weg der Christen ist also ein Progressus, bei dem sie von Schritt zu Schritt gegen die Herrschaft der Sünde kämpfen sollen.¹³⁹

3. Können wir aufgrund dieser theologischen Argumentation folgern, dass Luther einen *tertius usus legis* lehrte und vertrat? Für eine Antwort darauf ist folgende Feststellung Joests wichtig: „Von einem positiven, im Raume des Evangeliums geltenden Sinn der Gebote Gottes redet auch er“.¹⁴⁰ Luther spreche vom *Gebot Gottes*, das „wirklich in, mit und unter dem Evangelium“ konkrete Weisung gebe. Weil Rechtfertigung und Heiligung eine Einheit seien, gebe es ein Gebot, das als *Zuspruch* des neuen Lebens in dieser irdischen Wirklichkeit Wege weise. Daraus folgert Joest: „Luther kennt eine Funktion des Gesetzes, die auch dem glaubenden Menschen als solchem gilt und ihm Weisungen gibt, die unmittelbar befolgt werden sollen und können.“¹⁴¹ In diesem bestimmten Sinne kann bei Luthers Verständnis des Gesetzes ein *tertius usus* bzw. ein *usus practicus evangelii* festgestellt werden. Also ist Luther in der Abwehr der Antinomisten gerade dafür eingetreten, dass der Christ im *gebietenden und begnadigenden Wort Gottes* seine Freiheit und seine Bindung bewahrt.¹⁴²

Noch stärker betont Thielicke, dass bei Luther eine bleibende Bedeutung des Gesetzes für die Gerechtfertigten im Sinne des *tertius usus legis* festgestellt werden könne.¹⁴³

Dabei scheint die Frage für ihn nicht besonders wichtig zu sein, ob Luther wirklich vom dritten Gebrauch des Gesetzes gesprochen habe oder nicht. Viel relevanter und konstitu-

¹³⁷ Joest, a. a. O., S. 58. Vgl. WA 39 I, S. 523. „... quod idem Christianus sit sanctus et peccator, motus et vivus.“

¹³⁸ WA 39 I, S. 528. Vgl. ThE I, S. 220.

¹³⁹ WA 39 I, S. 380. Vgl. ThE I, S. 216; Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 219.

¹⁴⁰ Joest, a. a. O., S. 14.

¹⁴¹ A. a. O., S. 77.

¹⁴² A. a. O., S. 81; Eisenhuth, a. a. O., S. 27.

¹⁴³ ThE I, S. 229. Vgl. WA 6, S. 213f; WA 39 I, S. 528.

tiver als die Terminologie sei, welche Konsequenz und welchen Sinn sein Verständnis des Gesetzes im Blick auf die christliche Freiheit und Existenz hat. Diese Erkenntnis findet sich in Thieliicks Ethik:

„Das Gesetz behält seine Bedeutung, weil der Christenstand, vom Menschen aus gesehen, ein Werdender und Unabgeschlossener ist. Es dient dazu, die einzelnen Bereiche und Stadien der Existenz auf das Rechtfertigungsfaktum zu beziehen; es ist damit ein Gegenmittel gegenüber der ständig bedrohenden Mehrgleisigkeiten des Christenlebens und seiner objektiven Heuchelei; es bildet eine ständige Erinnerung an das eigentliche Thema der gerechtfertigten Existenz.“¹⁴⁴

Zudem sind Luthers Erklärungen des Dekalogs – mit Ausnahme des ersten Gebotes – im „Kleinen Katechismus“ aufschlussreich. Sie beginnen durchwegs so: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß ...“.¹⁴⁵ Mit dieser Formulierung ist impliziert, dass der eigentliche Gehorsam im Fürchten und Lieben besteht. Sollen wir Gott fürchten und lieben, dass wir nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen usw., dann besagt es, dass der Akt des Gehorsams gegenüber Gott und seinem Gebot mit einer bestimmten Art von Handlungen gegenüber den Menschen verbunden ist.¹⁴⁶

2.3 Ergebnis und Vorblick

1. Thieliicke will durch seine Lebensarbeit nicht eine „lutherische“ Theologie, sondern eine „reformatorische“ Theologie entwerfen und entwickeln, die sich sowohl auf Luther als auch auf Calvin berufen kann; seine Theologie hat daher Grundgedanken der Reformatoren zur wesentlichen Quelle. Dabei unterscheidet er die „wirkliche Treue“ von der „Schein-Treue“. Eine *Schein-Treue* zeige sich dort, wo man die überlieferte Tradition ohne kritische Befragung nur in Gestalt bloßer Wiederholungen und Zitate aufgreife. Demgegenüber realisiere sich die *wirkliche Treue* darin, dass wir die „alte Wahrheit“ – das biblische Zeugnis und das Bekenntnis der Kirchenväter und Reformatoren – in „Korrespondenz zu den Fragen“ setzen, die den heutigen Menschen bewegen.¹⁴⁷ Diese Grundhaltung gegenüber der Tradition erläutert er wie folgt: „Wenn ich z. B. Luther blind nachbete, behandle ich ihn nicht als Autorität, sondern als Diktator und miß-

¹⁴⁴ ThE I, S. 224.

¹⁴⁵ BSLK, S. 503.

¹⁴⁶ Vgl. ThE I, S. 65; Bonhoeffer, *Nachfolge*, S. 129.

¹⁴⁷ EG I, S. 153.

verstehe ihn also gerade. Erst indem ich bereit und in der Lage bin, sein Autorisiert-sein durch die für uns beide verbindliche Instanz der Heiligen Schrift zu prüfen, behalte ich ihm gegenüber meine Existenz und lasse ihn in Freiheit Autorität sein.“¹⁴⁸ Seine Theologie ist durchaus selbst- und zeitkritisch: „Während Calvin sagt: *Tolle ... verbum, et nulla ... restabit fides* (nimm das Wort weg, und kein Glaube wird mehr übrigbleiben), müssten manche heutigen Theologen genau umgekehrt formulieren: *Tolle ... fidem, et nullum restabit verbum* (nimm den Glauben weg, und vom Wort wird nichts übrig bleiben).“¹⁴⁹

2. Thielicke macht Calvin neben Luther bewusst zu einer zweiten und konstitutiven Quelle seiner Theologie. Er bezieht sich auf die theologische Denktradition (als auch philosophische Tradition), insbesondere auf die der Reformatoren, nicht mit *konfessioneller Exklusivität*, sondern im Sinne der „Geschichtlichkeit“, also in einem kritischen Gespräch zwischen damaliger und heutiger Situation. Vor diesem Hintergrund muss seine theologische Selbstbestimmung als „reformatorische Theologie“ bzw. „Theologie des Geistes“ verstanden werden. Für das koreanische Reformiertentum kann Thielickes reformatorische Theologie deswegen eine Grundlage sein, um eine neue Perspektive für ihre Identität in aller Pluralität zu finden. Die koreanisch-presbyterianischen Kirchen müssen sich ständig fragen, ob sie Calvin im Sinne einer exklusiven Konfessionalität interpretieren und damit ihre komplizierte Spaltung in Denominationen legitimieren will. Zugleich müssen sie sich darum zu bemühen, andere Konfessionen als auch andere Religionen zu verstehen.

3. Thielickes Entwurf ist weniger als ein radikaler Neuansatz auszuzeichnen, der eine Wende in der Theologie heraufführte, als es die „Wort-Gottes-Theologie“ Karl Barths im letzten Jahrhundert tat. Stattdessen begeht er den Weg einer „Neuinterpretation der Botschaft auf den Zeitgenossen hin“.¹⁵⁰ Nach Quest ist Thielicke als der „große *Transformator* und *Popularisator* theologischer Grundgedanken“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts zu verstehen; damit habe er eine eigene Art entwickelt, schwierige theologische und philosophische Gedankengänge auf einfache Art zu formulieren.¹⁵¹ In welchem Sinne und in welcher Weise aber ist seine Theologie so zu bestimmen? Mit dieser Frage stellt sich die Aufgabe, *den Denkansatz seiner Theologie zu klären*.

¹⁴⁸ Thielicke, *Einführung in die christliche Ethik*, München 1963, S. 43.

¹⁴⁹ EG I, S. 206. Vgl. Barth, KD I/1, S. 244: „Aber von diesem seinem *Gegenstand und Außerhalb* lebt der christliche Glaube ... *Tolle verbum et nulla jam restabit fides* (Calvin, Inst. III, 2, 6)“.

¹⁵⁰ ThE I, S. 4; EG I, S. 1. Vgl. H. Weber, a. a. O., S. 104.

¹⁵¹ Quest, a. a. O., S. 554.

Seine gesamte Theologie begann mit der Frage nach der *Geschichte* und deren *Sinn*, also nach der empirisch konkreten Wirklichkeit. Sie verlief von „unten“ nach „oben“: Zuerst kommt die *Geschichtstheologie*, also die Frage nach der *Struktur und dem Sinn der Geschichte*; danach folgt die Ethik, also die Frage nach der *Weltwirklichkeit* als dem „Vorletzten“, und als Vollendung ist die *Dogmatik* zu verstehen, also die Frage nach dem Gegenstand des christlichen Glaubens als dem „Letzten“.

KAP. 3 DER FUNDAMENTALE DENKANSATZ DER THEOLOGIE THIELICKES

3.0 Problemorientierung

Wer die Hauptwerke Thielickes analysiert, kann in ihnen eine typische Struktur finden. Vor der Entwicklung seines Hauptthemas trägt er immer das *prinzipielle* Problem vor, das für ihn auch als *methodische Voraussetzung* zu funktionieren scheint. In seiner Ethik wurde der erste Band als „PRINZIPIENLEHRE“ bezeichnet, und dem wird folgender Untertitel beigelegt: *Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*. Ein ähnliches Schema lässt sich auch in seiner Dogmatik finden. „GRUNDZÜGE DER DOGMATIK“ hat er den ersten Band von seiner 3-bändigen Dogmatik betitelt. Auf diese Weise teilt er seine Hauptwerke immer in zwei Abschnitte auf, nämlich ‚Prinzip‘ und ‚Entwicklung‘: Im Abschnitt ‚Prinzip‘ kommen die prinzipiellen Probleme wie die kritisch skizzierte *Forschungsgeschichte*, die grundlegenden *Voraussetzungen* und die theologische oder philosophische *Methode* vorrangig zur Sprache; danach folgt die systematische Entwicklung. Deswegen ist es nötig, den fundamentalen Denkansatz der gesamten Theologie Thielickes, der seine *Geschichtstheologie*, *Ethik* und *Dogmatik* umfasst, heraus zu kristallisieren. Diese Aufgabe greift das dritte Kapitel auf.

1. Im ersten Teilkapitel mit der Überschrift „hic et nunc“ (3.1) soll die *Geschichtsauffassung* Thielickes untersucht werden. In seiner Jugendschrift „Geschichte und Existenz“ (1. Aufl. 1935) bezeichnet er die Methode seiner Geschichtsanalyse als „Methode der Konkretion“. Dabei konstatiert er zwei Methoden der Geschichtsanalyse, nämlich die „Tendenz zur Konkretion“ und die „Tendenz zur Abstraktion“ und stellt damit fest, dass der *wahre Sinn* der Geschichte und der menschlichen Existenz nicht in einer philo-

sophischen Spekulation, sondern in der *Offenbarung Gottes in Jesus Christus* enthüllt werde.¹⁵² Also sieht Thielicke die Geschichte im grundlegenden Zusammenhang von „Gottes Handeln am Menschen“ (die vertikale Dimension) und „Existenz des Menschen in der Welt“ (die horizontale Dimension). Mit einiger Vorsicht ist daher festzustellen, dass dieses Konzept der *Methode der Konkretion*, das zwei Gestalten der Wirklichkeit – die *Offenbarungswirklichkeit* und die *Weltwirklichkeit* – in Anspruch nimmt, das wichtigste Anliegen seines theologischen Denkens ist, weil sich dieser Ansatz nicht nur in seiner *Geschichtstheologie*, sondern auch in seiner *Ethik* sowie *Dogmatik* konsequent auswirkt.

2. Der folgende Abschnitt mit der Überschrift „simul iustus et peccator“ (3.2) hat die Aufgabe, den Denkansatz der Ethik Thielickes zu klären. Dabei konzentrieren wir uns darauf, die Problematik der Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung zu untersuchen, die Thielicke als *Voraussetzung für die evangelische Ethik* ansieht. Daher muss festgestellt werden, wie sich das Verhältnis der im Glauben in Kraft getretenen „Gabe“ zu den in ihr mitgegebenen sittlichen Handlungen, also das Verhältnis von *Rechtfertigung und Heiligung, Gabe und Aufgabe, Indikativ und Imperativ* entfaltet.¹⁵³

3. Im letzten Teil dieses Kapitels geht es um den *Denkansatz der Dogmatik* Thielickes, und diese Aufgabe soll vom Gesichtspunkt der *Fundamentaltheologie* her untersucht werden.¹⁵⁴ Dabei konzentrieren wir uns auf die Problematik der *Subjektivität*, die Thielicke als „Kardinalfrage der neueren Theologie“ betrachtet, weil diese Theologie das Ich als „Subjekt der Erfahrung und des Verstehens“ so herausstellt, dass es sich schließlich zum „letzten Kriterium“ aufschwingt, das die Verstehbarkeit und Verbindlichkeit der biblischen Botschaft entscheidet.¹⁵⁵ Mit dieser Argumentation zeigt Thielicke, dass der wahre Gegenstand der Theologie als einer Art von Reflexion aus dem Glauben schlechthin im „extra me“, also „in *Gott* oder im Begriff, den wir von Gott haben“ liegen soll.¹⁵⁶

¹⁵² GuE, S. 34. Hier können wir feststellen: Die Geschichte kann als *strukturiertes Geschehen* z. B. als „Fortschrittsgeschichte“ (Hegel: zur Vernunft hin) oder als „Kette einmaliger Ereignisse“, die sich an der einmaligen Existenz zeigen, gesehen werden. Bei Thielicke werden beide Seiten im Begriff der „konkreten Situation“ als Treffpunkt der vertikalen- und horizontalen Geschichte miteinander verbunden.

¹⁵³ ThE I, S. 88.

¹⁵⁴ Was ist mit der „Fundamentaltheologie“ gemeint? Sie setzt mit folgender Frage ein: *Womit soll eine systematische Theologie anfangen?* Laut Frey stellt sich diese Frage in zweierlei Weise dar: 1. *Was soll oder will ich erkennen* (der Gegenstand); und 2. *wie kann ich diesen angemessen erkennen?* Vgl. Frey, Einführung in die neuere Systematische Theologie, S. 5.

¹⁵⁵ EG I, S. 18.

¹⁵⁶ A. a. O., S. 267. Vgl. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), in: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1, herausgegeben von Jürgen Moltmann (1962), S. 199 - 218.

3.1 „hic et nunc“ : Die konkrete Situation als Methode der Geschichtsauffassung

In seiner Jugendschrift „Geschichte und Existenz“ stellt Thieliicke fest, dass er methodisch am *existentiellen* Ansatz festhalte: „... in diesem existentiellen Ansatz geht es darum, daß ich in meinem Sein in der *horizontalen* Geschichte, d. h. als geschichtliches Glied eines teils transsubjektiven, teils von mir getragenen Geschehens von der *vertikalen* Geschichte Gottes getroffen werde.“¹⁵⁷ Deswegen gilt die *existentielle Wirklichkeit des Menschen* als Ausgangspunkt der theologischen Geschichtsauffassung. Diese Feststellung ergibt sich aus folgender Überlegung: Nicht weil die *existentiale* Philosophie die Struktur der menschlichen Existenz erhellt, sondern weil die *Forderung Gottes* an den Menschen nicht „theoretisch“, sondern „existentiell“ ergeht. Hier ist folgende Frage unvermeidbar: Folgt Thieliicke Bultmann? Ist sein Verständnis der Existenz mit dem Bultmanns sogar gleichzusetzen? Als Problemorientierung dieses Abschnitts ist diese Frage zu berücksichtigen.

Wie Bultmann denkt Thieliicke insofern existentiell, als er sich einer *verobjektivierend-wissenschaftlichen Sicht auf den Menschen* versagt, sondern fragt nach der *Existenz des Menschen selbst*.¹⁵⁸ Auch denkt er existential, weil er anerkennt, dass Forderung Gottes die gesamte Struktur des menschlichen Daseins trifft und betrifft.¹⁵⁹ Trotzdem unterscheidet sich Thieliicke von Bultmann deutlich im *Verständnis der Geschichte*: Während bei Bultmann die konkrete Existenz des Menschen von der geschichtlichen Struktur isoliert bleibt, bestimmt Thieliicke sie immer unter dem dialektischen Zusammenhang von Ich und Welt, von Individuum und Struktur, also Geschichte und Existenz. Im Vergleich zu Bultmann gewinnt deshalb der Begriff der Ordnung, nämlich *objektiver Wirklichkeit der Lebensbereiche*, die dem Individuum transzendierend gegenübersteht, einen zentralen Rang bei Thieliicke. Also kann Thieliickes Dissertation „Geschichte und Existenz“ als geschichtstheologischen Versuch, folgende umfassende Frage zu antworten, verstanden werden: „Wie verhält sich die vertikale Dimension des Offenbarungsgeschehens zu den horizontalen Lebensbereichen, in denen wir natürlicherweise leben.“¹⁶⁰

¹⁵⁷ GuE, S. 36.

¹⁵⁸ GuE, S. 65. Vgl. Bultmann, Gnade und Freiheit (1948), in: GuV II, S. 149.

¹⁵⁹ GuE, S. 38. Vgl. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, S. 67; Frey, *Einführung in die Philosophie*, S. 364.

¹⁶⁰ Thieliicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 106; GuE, S. 16.

3.1.1 Zwei Dimensionen der Geschichte

Thielickes Geschichtstheologie geht von der *Frage nach der Sinndeutung der Geschichte* aus. Zunächst sind fünf Arten von Geschichtsphilosophie zu skizzieren, um die Position Thielickes zu erkennen:

1. Die *Aufklärung* verstand die Geschichte als Fortschrittsgeschichte; dabei sah Hegel allerdings die Geschichte als *Schaubühne des Absoluten*, das sich aus der „Gottesidee und dem Inbegriff der Vernunft“ ergeben sollte.¹⁶¹ 2. Die *Romantik* bestimmte sie als „Verfallsgeschichte“; dem fortschrittlichen Optimismus der Aufklärung standen das individuelle Erleben und die Auffassung vom Verlust der Mitte des Lebens entgegen.¹⁶² 3. *Nietzsche* betonte die „Aufhebung der Geschichte“ durch seinen radikalen Nihilismus.¹⁶³ 4. *Erlanger Lutheraner* fanden in der Geschichte Schicksal, Rätsel (den zornigen Gott); dabei wollte Elert mit dem Begriff der „Realdialektik“ zeigen, dass „in Gott selbst eine zwiespältige Selbsterschließung anzusetzen“ sei.¹⁶⁴ 5. *Heidegger* begriff die Geschichte als „Geschichtlichkeit des Seins“; ihm zufolge hat das Dasein faktisch je seine Geschichte, weil „das Dasein dieses Seienden durch *Geschichtlichkeit* konstituiert wird.“¹⁶⁵

Dabei bezieht sich Thielicke in seinem eigenen Entwurf auf die Geschichtsphilosophie *Hegels* (die erste Position) und die *Heideggers* (die fünfte Position). Diese zwei Geschichtsphilosophien repräsentieren ihm zufolge zwei Weisen der Geschichtsbetrachtung, mit deren Hilfe die menschliche Existenz in der Geschichte gedeutet und ihre Gesetzmäßigkeit festgestellt wird. Maßgeblich ist das Wort „Tendenz“: entweder als „Tendenz zur Abstraktion“ oder „Tendenz zur Konkretion“.

3.1.1.1 Philosophische Daseinsanalyse und Offenbarung Gottes in Jesus Christus

1. Die „Tendenz zur Abstraktion“ zeigt sich, wenn die Geschichte und die Welt aufgrund einer „höheren Gesetzmäßigkeit formaler Natur“ betrachtet werden. Zum Teil bezieht sich Thielicke negativ auf die Geschichtsphilosophie *Hegels*, die er als ein klassi-

¹⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg 1993, S. 269: „Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seiende Geist.“ Der Geist ist, so Hegel, „absolutes Manifestieren; sein Manifestieren ist Setzen der Bestimmung und Sein für anderes.“ Vgl. Frey, *Einführung in die neuere Systematische Theologie*, S. 293.

¹⁶²

¹⁶³ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, München 1959, S. 166 f. Da ruft Nietzsche zum Tod Gottes auf: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?“ Vgl. Frey, a. a. O., S. 335.

¹⁶⁴ Werner Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, 2. Auflage, Erlangen 1941, S. 169. Vgl. Frey, *Dogmatik*, S. 82.

¹⁶⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 382.

ches Beispiel für diese Tendenz zur Abstraktion sieht. Bei ihr wird ihm zufolge die konkrete Existenz des Menschen bzw. seine Situation in der Geschichte zu einem *notwendigen Glied der spekulativen dialektischen Gesetzmäßigkeiten* und sinkt zu „einer bloßen Illustration des spekulativen Gedanken“ herab.¹⁶⁶

Ebenso kritisch sieht Thielicke die Theologie der Orthodoxie im 17. Jahrhundert an; sie ist seiner Meinung nach ein klares Modell für die theologische Abstraktion. Dabei wurde die Tatsache ‚Gott‘ als metaphysische „Vorgabe“ verstanden; demnach aktualisiert sich die Gottesfrage nicht in eigener konkreten Begegnung, nicht „im eigenen Hören und Erfahren der Selbstkundgabe Gottes“. Also repräsentiert sie einen Fall des *metaphysischen Theismus*, in dem man aus den vorgegebenen abstrakten Begriffen die verschiedenen Attribute Gottes zu deduzieren pflegte.¹⁶⁷ Bei solcher Arbeitsweise spielte die konkrete Situation des Menschen keine bedeutende Rolle.

Demgegenüber bringt Thielicke die „Tendenz zur Konkretion“ zur Geltung, die menschliche Existenz gerade von der „konkreten Situation“, also vom „In-der-Welt-Sein“ aus zu erfassen.¹⁶⁸ Sein auf die konkrete Situation bezogenes Konzept spielt in der Theologie Thieliicks vom Anfang bis zum Ende eine so konstitutive Rolle, dass sich seine wesentlichen Gedanken sowohl in der *Ethik* als auch in der *Dogmatik* konsequent darauf einstellen. Die Tendenz zur Konkretion sei laut ihm in zwei Gestalten aufweisbar: einmal in der Gestalt der „ontologischen Analyse des Daseins“ und zum anderen in der Gestalt der „transsubjektiven Offenbarung Gottes“.¹⁶⁹ Aber Thielicke wendet selbst ein: Ist die ontologische Analyse des Daseins Heideggers nicht eine Abstraktion? Warum sollte sie als eine Tendenz zur Konkretion verstanden werden?

2. Thielicke hat dem ontologischen Verständnis von Heideggers Philosophie einen relativ positiveren Wert beigemessen als der hegelschen „Tendenz zur Abstraktion“, denn der Sinn menschlicher Existenz trete nicht in einem abstrakten Prinzip, sondern im konkreten „Dasein“ wesentlich deutlicher hervor. Insofern nimmt er aus der Philosophie Heideggers ein *hermeneutisches Prinzip* auf, das sich auch methodisch auswirkt und

¹⁶⁶ GuE, S. 30.

¹⁶⁷ EG II, S. 87. Die altprotestantische Orthodoxie leitete die Attribute Gottes mit Hilfe der Metaphysik ab: *via causalitatis*, *via eminentiae*, und *via negationis*. Vgl. Frey, a. a. O., S. 123.

¹⁶⁸ GuE, S. 11; ThE I, S. 3.

¹⁶⁹ GuE, S. 33 - 34. Aufgrund dieser Gesichtspunkte kann man den Einfluss nicht nur der Philosophie *Martin Heideggers*, als auch der Theologie *Karl Barths* bemerken. Weil Thielicke nicht von einem abstrakten Prinzip der Vernunft wie in der hegelschen Geschichtsphilosophie, sondern von dem konkreten Dasein der Menschen ausgeht, nähert er sich philosophisch mehr der Linie Heideggers. Weil er seine Theologie nicht aus der subjektiven Erfahrung des Menschen wie u. a. in der Theologie *Schleiermachers*, sondern aus der *transsubjektiven Offenbarung Gottes* entwickelt, nimmt er einen wichtigen Ausgangspunkt der Theologie Barths auf.

aufgrund dessen die Wirklichkeit des Menschen und der Welt analysiert und interpretiert werden müssen; daraus folgert er, dass die Aufgabe der christlichen Ethik grundsätzlich darin liege, das *menschliche Dasein in der Welt* „im Licht von Gesetz und Evangelium“ zu interpretieren.¹⁷⁰ Trotz der positiven Rezeption der *heideggerschen* Philosophie, die menschliche Existenz nicht von einer spekulativen Idee, sondern von seinem konkreten Dasein in der Welt her zu interpretieren, stellt Thielicke jedoch fest, dass dieser immanente Weg kaum geeignet sei, den wahren Sinn der menschlichen Existenz aufzuschließen. Aber warum? Die Antwort darauf lässt sich – zum Teil problematisch – in der Thematik der ‚Subjektivität‘ finden.

Erstens setzt Thielicke voraus, dass es überhaupt keinen *dritten Weg* neben diesen zwei Tendenzen – der Konkretion oder der Abstraktion – gibt, die zum Verständnis des geschichtlichen Daseins führen könnten. Unvermeidlich gehöre jeder Beurteiler der Geschichte einem der beiden Lager an. *Darüber hinaus* zielt die Argumentation auf die transsubjektive Offenbarung; von dieser Offenbarungswirklichkeit grenzt Thielicke die *ontologische Analyse des Daseins* ab. In ihr wird das menschliche Subjekt aufgrund ihrer immanenten Logik wieder mit der existentiellen Wirklichkeit des Menschen identifiziert. Diese Pointe wird mit einer Metapher ausgesagt: „Kritiker und Kritisierte wohnen beide im streng versiegelten Hause der Seinsimmanenz.“¹⁷¹ Dabei lassen sich beide gleichermaßen und notwendig zum Gegenstand einer metaphysischen Betrachtung machen. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist das *Subjekt* seiner eigenen Beobachtung und *zugleich deren Objekt*! Deshalb ist der ontologische Wahrheitswert beschränkt, und der wahre Sinn der menschlichen Existenz und der Geschichte kann und soll sich erst mit Hilfe der transsubjektiven Offenbarung enthüllen.

3. Aus diesem Grund tritt Thielicke auf einen Standort jenseits der Immanenz und hebt die zweite Gestalt der Konkretion hervor, die sich nur in der *Offenbarung Gottes in Jesus Christus* aktualisiert. Dieses Moment kann metaphorisch so ausgedrückt werden: Der Mensch muss vom „streng versiegelten Haus der Seinsimmanenz“ herausgeführt werden; das impliziert einen „Übergang von Athen in Jerusalem“¹⁷², also eine Hinwendung von der philosophischen Daseinsanalyse in die theologische Existenzerhellung. In der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, stellt Thielicke fest, ist es möglich, dass der Mensch nicht nur als *ein Subjekt*, sondern auch als *ein Objekt* beobachtet und damit be-

¹⁷⁰ ThE I, S. 8. „Wie haben wir die Wirklichkeit zu verstehen, innerhalb derer wir zu handeln haben?“

¹⁷¹ GuE, S. 33.

¹⁷² Christel Butterweck, Tertulian, in: TRE 23, 105. „Quod ergo Athenis et Hierosolymis?“

wertet werden kann. Somit versucht Thielicke, dem ontologischen Wahrheitswert seine *Grenze* aufzuzeigen, anstatt ihn als endgültig zu qualifizieren.

Zudem ist auch zu berücksichtigen, dass Thielickes Dialektik von ‚Subjekt und Objekt‘ in der Ethik sowie Dogmatik erweitert und durchsetzt. In seiner Interpretation der Rechtfertigungslehre wird festgestellt, dass zunächst der Mensch sich als *Objekt des rechtfertigenden Gottes* – in Gestalt der *iustitia imputativa* – verstehen muss; zugleich ist er insofern ein *Subjekt in der Heiligung*, als er den Tod und die Auferstehung Christi in seiner eigenen Existenz nachvollziehen lässt – als *iustitia effectiva* – und damit sich verantwortlich handelt.¹⁷³ Ebenso konsequent prägt diese Dialektik seine Dogmatik aus. Der Glaube muss an seinem ‚Woran‘ gemessen werden: *Woran glaube ich?* Ohne Zweifel ist der Glaubende das *Subjekt*, das sich zum Glauben entscheidet. Der Glaube darf aber nicht nur als ein subjektives *Faktum* bestimmt werden, sondern er muss als ein *Ereignis*, das der Heilige Geist, also das wahre Subjekt des Glaubens bewirkt und bezeugt, verstanden werden.¹⁷⁴

3.1.1.2 Die doppelte Dimension der Geschichte

0. Nachdem Thielicke jenseits der menschlichen Subjektivität, also *in der Offenbarung Gottes in Christus*, den zentralen Ausgangspunkt seines theologischen Denkens findet, geht er auf die doppelte Dimension der Geschichte, nämlich die *vertikale* und die *horizontale* Dimension ein: „Diese Tatsache, dass Gott einmal als *Subjekt* in diese Geschichte einsetzt, damit die Geschichte des Menschen vor Gott sei, gibt dieser Geschichte eine doppelte Dimension, nämlich *eine vertikale (Gott als ihr Subjekt)* und *eine horizontale (der Mensch als Subjekt)*.“¹⁷⁵ Vor der ausführlichen Vorstellung dieser Begriffe ist zunächst daran zu erinnern, dass es in der Kirchengeschichte viele Beispiele für die Neigung gibt, die ganze Geschichte nach divergierenden Prinzipien anzuschauen.

Nach der Eroberung Roms durch die Westgoten (im Jahre 416) hat *Augustin* in seinem Werk „*De civitate Dei*“ zwei „Staaten“ angenommen: „den Gottesstaat“ (*civitas Dei*) und „den irdischen Staat“ (*civitas terrena*). Ihm zufolge gründen beide Gemeinschaften in unterschiedlichen Gestalten der Liebe; der Liebe zu Gott (*amor Dei*), die den *Gottesstaat (civitas Dei)* konstituiert, und der

¹⁷³ ThE I, S. 237.

¹⁷⁴ EG III, S. 19.

¹⁷⁵ A. a. O., S. 35.

Selbstliebe (*amor sui*), die den *Teufelsstaat* (*civitas diaboli*) trägt¹⁷⁶. Im Gegensatz zur *civitas Dei*, die sich auch im institutionellen Charakter der Kirche zeigt, weist die *civitas terrena* auf eine weltliche Größe hin, die im Verlauf der Geschichte sichtbar ist. Allerdings ist für Augustin wichtig, dass beide geschichtlichen Größen dazu dienen, das göttliche Telos zu verwirklichen. Luther hat diese dualistische Konzeption Augustins in seiner eigenen Situation, in den Turbulenzen des Bauernkrieges angewandt und verändert. „Geistlich“ regiert Gott die Welt durch die Verkündigung des Evangeliums und „weltlich“ durch die obrigkeitliche Anwendung des Gesetzes¹⁷⁷. Man bezeichnet die erste Form der Herrschaftsweisen Gottes als „Reich Gottes“ und die zweite als „Reich der Welt“. Dabei ist es entscheidend, ob jemand durch den Glauben an Christus gerechtfertigt ist oder nicht, denn der Glaube weist einen Status in den Reichen an.

1. Die „vertikale Dimension der Geschichte“ ist Thielicke zufolge vor allem als *Heilsgeschichte* zu verstehen. Durch die Gestalt sowohl der *operatio Dei generalis* als auch der *specialis* tritt Gott mit dem Menschen in Beziehung und vollzieht sein Werk gerade auch am Subjekt des Menschen¹⁷⁸. Dabei ist Gott als absolutes Subjekt und der Mensch als Gegenstand dieses Handelns zu verstehen. An dieser Qualifizierung wird die Bedeutung des Verhältnisses von *Indikativ* und *Imperativ* deutlich. Der Indikativ hält sowohl die *Verderbtheit* und *Verlorenheit* des Menschen fest, weil er sich gegen Gott einwendet und deshalb Sünder ist; zugleich gibt er auch das zugesprochene Heil, die Vergebung der Sünde durch die *gratia Dei* kund. Demgegenüber drückt der Imperativ Gottes Forderung aus: Der Mensch soll durch die Entscheidung zur Annahme der Gnade Gottes kommen und aus Verderbtheit und Verlorenheit heraustreten. Es ist, betont Thielicke, bereits Gnade, dass der Mensch diesen Imperativ vernimmt.¹⁷⁹

2. Die andere Seite der Geschichte der beiden Dimensionen versteht Thielicke als „horizontale Dimension“. Während in der *vertikalen* Dimension Gott als ein absolutes Sub-

¹⁷⁶ Ekkehard Mühlberg, Augustin, in: RGG⁴ 1, S. 965. „Die *civitas dei* geht auf die Engel, die Gott als ihr höchstes Gut lieben, zurück, die *civitas diaboli* hingegen auf die Schar der von Gott abgefallenen Engel, die sich hochmütig von Gott abwenden, um selbst für sich das höchste Gut zu sein. Der Sündenfall des Menschen stellt eine Parallele zum Sturz der bösen Engel dar. Wenn die Sünde auch als Leben nach dem Fleisch bezeichnet wird, so ist doch weder die Körperlichkeit des Menschen noch der affekthafte Seelenteil Ursprung der Sünde, sondern der böse Wille.“

¹⁷⁷ WA 11, 246. Vgl. Herrmann Diem, Luthers Predigt in den zwei Reichen, in: Theologische Existenz heute. N. F. 6. 10, München 1947, S. 22 – 24; Eilert Herms, Zwei-Reiche-Lehre, RGG⁴ 8, S. 1936. Dazu ist zu bemerken, dass Luther selber die Terminologie „Zwei-Reiche-Lehre“ *nie* verwendet hat. Erst im Jahr 1920 hat K. Barth den Begriff einer „Lehre von zwei Reichen“ geprägt. Das soll im Kap. 5 erörtert werden.

¹⁷⁸ GuE, S. 36. Dieses Verständnis legt er von der Erklärung Paulus über die Bedeutung des Volk Israel (Röm 9 - 11) vor. Das Volk Israel, wie es in der Geschichte steht, ist nicht das echte, weil es als „geschichtliches Phänomen“ nach dem Fleisch zu verstehen ist. Dagegen ist der wahre „Abrahamssame“ in der Verheißung zu erkennen.

¹⁷⁹ A. a. O., S. 38. Vgl. Barth, *Evangelium und Gesetz*, S. 7.

jekt bzw. „ein ganz Anderer“ erscheint, tritt in der *horizontalen* der Mensch hervor. Von der *vertikalen Geschichte* her wird die *horizontale Geschichte* radikal und negativ qualifiziert: „Nicht nur der Mensch ist gefallene Schöpfung, sondern die *ganze Geschichte*; also muss jene Gefallenheit auch in der ganze Struktur zum Ausdruck kommen.“¹⁸⁰ Die horizontale Geschichte, daraus stellt Thielicke fest, bewegt sich nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit: „Wir selber sind in unserer Existenz an diese horizontale Geschichte und ihre *überindividuellen Gesetze* verhaftet, so daß wir uns nicht von ihr *isolieren* können.“¹⁸¹ Dabei wird sie durch zwei konstitutive Elemente charakterisiert und reguliert: das *Selbstseinwollen* und die *Eigengesetzlichkeiten des Geschichtslebens*.

2.1) Das *Selbstseinwollen* ist laut Thielicke der „leidenschaftlichste Impuls des menschlichen Geschichtslebens“, durch den die (horizontale) Geschichte angestoßen und in Gang gehalten wird und zugleich die „sündhafte Sonderung der Geschichtsstruktur“ zeigt.¹⁸² Dieses Selbstseinwollen als Ausdruck der „Gesetze des Egoismus“ gewinnt seine Gestalt im geschichtlichen Leben insbesondere entweder im politischen oder im wirtschaftlichen Bereich. Ohne diesen grundlegenden Impuls würde unsere Geschichte aufhören; würden wir alles, was wir hätten, verkaufen und alles den Armen geben, so endete unser wirtschaftliches Leben „in der Starre der Produktivität und in der Hungernot.“¹⁸³ Diese Gesetzmäßigkeit des Selbstseinwollens bezeichnet Thielicke als „Eigengesetzlichkeiten des Geschichtslebens“.

2.2) Seit Kant, so erläutert Thielicke, bedeuten die Eigengesetzlichkeiten die „Autonomie aller geschichtlichen Lebensgebiete“, die das Individuum grundsätzlich transzendieren.¹⁸⁴ Die Autonomie setzt *Gesetzmäßigkeiten* voraus, die den *Sinn* der Lebensgebiete zum Ausdruck bringen und ihn dadurch stets neu verwirklichen; der an die Gesetzmäßigkeit gebundene Mensch steht demnach stets unter dem Druck, *im Sinne der Autonomie zu existieren*. Darin, so meint er, liegt ein deutlicher Hinweis darauf, dass wir die Autonomie auch als *objektiven Ausdruck des menschlichen Selbstseinwollens* verstehen können: „Da das geschichtliche Leben ohne die sinnvollen Eigengesetzlich-

¹⁸⁰ GuE, S. 46. Auch damit lässt sich erklären, dass die Diktatur des Dritten Reichs Thielicke erheblich erschüttert hat, und seine kritische Reaktion darauf war der Hauptgrund für seine Entlassung aus dem Hochschullehramt durch den Nationalsozialismus.

¹⁸¹ A. a. O., S. 45.

¹⁸² A. a. O., S. 67.

¹⁸³ A. a. O., S. 68.

¹⁸⁴ A. a. O., S. 75. Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Karl Vorländer, 3. Auflage, Hamburg 1965, S. 20. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung bedeutet: Ich soll niemals anders verfahren als so, dass „ich auch wollen könne, *meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*.“

keiten seiner Lebensgebiete nicht sein könnte, sind jene Eigengesetzlichkeiten als ein unmittelbares *Formprinzip des Selbstseinwollens* anzusehen.“¹⁸⁵ Also wird die Autonomie, die bei Kant mit der Freiheit des Ich zu tun hat, in die ganze Struktur der Geschichte erweitert, so dass es nicht erlaubt ist, den einzelnen Lebensbereich zu moralisieren, weil er dem je eigenen Sachgesetz folgen muss.

3.1.2 Die konkrete Situation als Treffpunkt beider Dimensionen der Geschichte

Aus der doppelten Dimension der Geschichte ergibt sich jener zentrale Begriff, der die Grundstruktur der Theologie Thieliokes, besonders der theologischen Ethik, beherrscht: die *konkrete Situation*. In seiner Sicht ist sie der *Treffpunkt von vertikaler und horizontaler Geschichte*. In der konkreten Situation handelt Gott an mir; er ruft mich zur Entscheidung und fordert mich dadurch auf, in die *vertikale Geschichte* einzutreten, in der es um meine Rechtfertigung geht.¹⁸⁶ Thielicke ist der Meinung, dass der echte Sinn der Geschichte und die essentielle Bedeutung der menschlichen Existenz ausschließlich in dieser „konkreten Situation“, nämlich im *Treffpunkt der beiden Dimensionen*, enthüllt werden können. Also ist demnach festzustellen, dass Thieliokes Geschichtstheologie grundsätzlich der Grundlegung der Ethik dient: Er erfasst die horizontale Dimension der Geschichte konsequent vom ethischen Gesichtspunkt her.

Angesichts der Betonung der konkreten Situation ist die Gefahr des *Dezisionismus* zu beachten. Im Gegensatz zur *Transzendentalpragmatik*, die den Geltungsanspruch von Normen „statt mit dem Rekurs auf das isolierte Individuum mit dem Verweis auf die Kommunikationsgemeinschaft“ begründet, leugnet der Dezisionismus jede Möglichkeit einer Letztbegründung von Normen; in ihm wird in der Entscheidung für oder wider eine Handlung nur „die unbegründbare Wahl des handelnden Subjekts“.¹⁸⁷ Theologisch rezipierte vor allem F. Gogarten diese Konzeption einer grundlosen Entscheidung; dabei versagte er sich der Geschichtstheologie und sprach sich für eine Grundeinstellung der „Hörigkeit“ gegenüber der Autorität des Gottes Wortes. Dem Dezisionismus steht auch Bultmanns Position nahe. Nach seiner Existenztheologie ist der Glaube als Entscheidung zu verstehen: „Unter der Anrede des Kerygmas von Jesus Christus ist kein objektivierendes Erkennen mehr möglich, nur noch das Jetzt der Entscheidung vor Gott.“¹⁸⁸ Aber Thielicke vermeidet diesen rein subjektiven Weg, indem er nicht nur an der vertikale Dimension, in der sich meine Entscheidung vor Gott vollzieht,

¹⁸⁵ GuE, S. 79; ThE I, S. 5.

¹⁸⁶ GuE, S. 54.

¹⁸⁷ Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 25.

¹⁸⁸ EG I, 57. Vgl. Frey, a. a. O., S. 146.

festhält, sondern auch die der horizontalen Dimension, also die objektive Realität der Lebensbereiche in Anspruch nimmt. Aufgrund dieser dialektischen Spannung beider Dimensionen ist der Ruf zur Entscheidung nicht auf bloß eine psychologische Komponente des Menschen zu reduzieren.

3.1.2.1 Die unbedingte eschatologische Forderung Gottes

1. In der konkreten Situation als Treffpunkt beider Dimensionen steht der Mensch nach Thieliicke zunächst vor der „unbedingten eschatologischen Forderung Gottes“, die sich in der Bergpredigt am schärfsten offenbart.¹⁸⁹ Sie stellt unser geschichtliches Leben, das durch seine Eigengesetzlichkeiten bestimmt wird und sich nach ihnen bewegt, völlig *ins Gericht*; darum sei sie nicht als *Norm der Gestaltung*, sondern *Gericht über die Geschichtlichkeit* zu verstehen. Die *Forderungen der Bergpredigt* sind nicht *bedingt*,¹⁹⁰ weil „sie nicht eine relative, d. h. auf die Bedingungen unserer Geschichtlichkeit bezogene und durch sie eingeschränkte Erfüllung“ verlangen. Vielmehr bezieht sich ihr Anspruch auf die „Totalität unserer Geschichte“, die zur *Aufhebung der Geschichte* führen kann. Maßgebend und modellhaft dafür ist das Gebot der Nächstenliebe:

Würden, so Thieliicke, wir unseren Nächsten lieben wie uns selbst, hörte unsere Geschichte noch heute auf. Weiterhin besagt er: „Wenn wir dem Übel nicht widerständen und friedfertig wären in dem geforderten absoluten Sinne, so gäbe es keinen Raum mehr für geschichtliches Leben, das sich stets entzündet am Widerstreit und am Kampf der Mächte.“¹⁹¹ Deshalb lehnt Thieliicke einen moralischen *Pazifismus* wie den Tolstois entschlossen ab, weil er auf einem Missverständnis der Bergpredigt beruhe. Tolstoi benutze die Bergpredigt moralisch als eine *Norm für die vollkommene Harmonisierung* des Lebens und beachte dabei gar nicht ihre *Unerfüllbarkeit*. Daher seien „alle eschatologischen Forderungen der Bergpredigt derart gegen die Geschichte verfaßt.“¹⁹²

Somit wird die *absolute Forderung Gottes* dem geschichtlichen Menschen zu einem absoluten Gericht über die horizontale Geschichte, weil sie nicht die sich durch ein autonomes Sachgesetz auswirkende Struktur erfordert, sondern die *Auflösung dieser Struk-*

¹⁸⁹ GuE, S. 88.

¹⁹⁰ A. a. O., S. 104. Die Forderung bei Kant ist nach Thieliicke *bedingt*. Sie bezieht sich in der Form des *kategorischen Imperativs* nur auf die „Maxime des Handelns“, d. h. auf die Tätigkeit des Ich, die sich im Rahmen der neutralen Eigengesetzlichkeiten vollzieht. Kant, a. a. O., S. 42: „Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch dies du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“

¹⁹¹ GuE, S. 68.

¹⁹² Ebd. Aber Trillhaas sieht diesen Ansatz kritisch. Damit sei „die Idee des gerechten Krieges“ im Namen des ethischen „Realismus“ noch zu sehen. W. Trillhaas, *Ethik*, Alfred Töpelmann, Berlin W35 1959, S. 399.

tur in Anspruch nimmt; also ist sie grundsätzlich *unerfüllbar*. Daraus stellt Thieliicke fest: „Damit wird die Struktur der horizontale Geschichte das offenbarste Symptom menschlicher Sündigkeit.“¹⁹³

2. Was ergibt sich aus solcher radikalen Infragestellung der Geschichtlichkeit durch die unbedingte Forderung Gottes? Wie wird es *theologisch* deutlich, dass wir tatsächlich von der eschatologischen Dimension der *absoluten Forderung Gottes* reden. Ihre Erfüllung sei identisch mit einer eschatologischen *Aufhebung der Geschichte*, weil sie unerfüllbar sei, weil ihr Vollbringen nur in einem „Jenseits der Widerstreits“ möglich sei; dieses Jenseits bedeute somit das *Jenseits der Geschichte*.¹⁹⁴ Darin findet Thieliicke ein grundlegendes Prinzip des Verhältnisses von Geschichte und Existenz, die *Identifizierung des Ich mit der Struktur*: „Ich bin mein Handeln, ich bin meine Geschichte.“¹⁹⁵ So ergibt sich ein „Kernproblem der Geschichtstheologie“: Können die Eigengesetzlichkeiten der autonomen Lebensbereiche sich als *objektive Struktur* erweisen, die wie ein Naturgesetz dem Ich *transzendent* gegenüber steht? Anders ausgedrückt: *In welchem Verhältnis steht die überindividuelle Struktur der Lebensbereiche zu meiner Existenz bzw. zum individuelle Leben?* Thieliicke Meinung nach treten nur zwei Möglichkeiten dafür zutage: Entweder *Distanzierung* oder *Identifizierung*.

Vor allem analysiert Thieliicke Kants Philosophie. Sie kenne zwar die Eigengesetzlichkeiten als „Struktureigenschaft der geschichtlichen Existenz des Menschen“.¹⁹⁶ Niemals aber könne sie die Tiefe und Eigentlichkeit jener Identifizierung des Ich mit der Struktur einsehen. Vielmehr liege die Eigentlichkeit des Menschen darin, dass er sich als Person von der Struktur zu *distanzieren* und in Freiheit an ihr zu handeln vermöge; darin ist offenbar die optimistische Idee des Fortschritts der Aufklärung begründet. Bei Kant sei das Ich als *Subjekt des Handelns* dagegen mit der Geschichte bzw. der geschichtlichen Struktur *nicht* zu identifizieren.¹⁹⁷ In diesem Sinne hält Thieliicke Emil Brunners Feststellung der „eigentlichen Sünde der Struktur“ für nicht ausreichend, weil sie nichts darüber aussage, inwieweit und wieso der Mensch sich mit der autonomen Struktur zu identifizieren und sie als sein Eigenes zu verstehen habe.¹⁹⁸

Demgegenüber stellt Thieliicke polemisch fest, dass die andere Möglichkeit, das Ich mit

¹⁹³ GuE, S. 70.

¹⁹⁴ A. a. O., S. 90

¹⁹⁵ A. a. O., S. 88

¹⁹⁶ A. a. O., 89.

¹⁹⁷ Vgl. Kant, a. a. O., S. 72; Frey, *Einführung in die Philosophie*, S. 262.

¹⁹⁸ GuE, S. 86. Vgl. Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, 2. Auflage, Zürich 1933, S. 201.

der autonomen Struktur zu identifizieren, erst in der *unbedingten eschatologischen Forderung Gottes* gegeben sei. Angesichts dieser absoluten Forderung, so stellt Thieliicke fest, seien wir nicht mehr fähig, uns von der überindividuellen Struktur zu distanzieren, sondern dabei werde es deutlich, dass „wir *die sündige Geschichte* sind.“ Somit kommt er zu dem Schluss, dass die *formale Differenzierung von Individuum und überindividuellen Strukturen der Lebensgebiete* aufgehoben ist: Der Mensch sei der *Träger der Struktur*; das menschliche Handeln sei immer „eine Manifestation des Status“; wir wollen und wir tun, *was wir sind*; als „Fleisch“ – σαρκῆς – sind wir sündig und durch die Geschichte sündigen wir stets aufs neue. Aufgrund der bisherigen Argumentation wird folgender Satz formuliert: „Die Geschichte ist die Daseinsform unserer σαρκῆς; und die σαρκῆς ist Grund und Impuls unserer Geschichtlichkeit.“¹⁹⁹

3. Was ist mit dieser eschatologischen Identifizierung des Ich mit der Geschichte gemeint, die die Bergpredigt Jesu in Anspruch nähme, und worauf zielt sie? Ihr Ziel und Sinn, so fährt Thieliicke fort, lässt sich im *Rechtfertigungsgeschehen* finden: „So kann die Erlösung vom ‚Leibe dieses Todes‘ nur darin bestehen, daß wir *mit unserer Geschichte* gerechtfertigt werden, wie wir *mit ihr* schuldig sind.“²⁰⁰ Anders – aus der Perspektive der Ordnungen – ausgedrückt: „Gott rechtfertigt den Menschen ‚ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben‘, aber er rechtfertigt in jenem Glauben auch die *Werke*.“²⁰¹ Mit diesem konkreten Rechtfertigungsgeschehen können sich Sinn und Ziel der menschlichen Existenz und der Geschichte erschließen; mit diesem Treffpunkt beider Dimensionen der Geschichte vollziehen sich Gericht und Rechtfertigung sowie Sünde und ihre Vergebung nicht nur im Individuum, sondern auch in den überindividuellen Ordnungen bzw. Institutionen. Damit ist Thieliickes Grundansatz der Geschichtsauffassung etabliert: *Gott rechtfertigt nicht nur den Menschen als ein Individuum, sondern auch die geschichtliche Ordnungen.*²⁰² Aus diesem Grundansatz, der auf jener *Identifizierung des Ich mit der autonomen Struktur* basiert ist, ergeben sich zwei relevanten Begriffe, die der Grundlegung der theologischen Ethik Thieliickes dienen: die „Konfliktsituation“ und die „Gnadenordnung“. Zunächst ist die Konfliktsituation ins Auge zu fassen.

4. Mit jener Identifizierung wird die konkrete Situation unmittelbar zur Konfliktsituati-

¹⁹⁹ GuE, S. 91.

²⁰⁰ A. a. O., S. 92.

²⁰¹ A. a. O., S. 224. In diesem Zusammenhang zitiert Thieliicke Luthers Formulierung für seine Grundlegung der christlichen Ethik: „Item opus non facit personam, sed *persona facit opus*.“ THE I, S. 95.

²⁰² THE II/1, S. 457.

on, an der vor allem ein *Widerstreit von Werten* zu erkennen ist. Deswegen bestimmt Martin Honecker die methodische Grundlegung der Ethik ThieliCKes so: „Thielicke entfaltet seine Ethik methodisch anhand von *Grenzfällen* und *Konfliktsituation*.“²⁰³ Die konkrete Situation innerhalb der geschichtstheologischen Grundlegung, die sich als Treffpunkt beiden Dimensionen der Geschichte bezeichnet, bezieht sich also auf die Konfliktsituation in der theologischen Ethik. Thielicke hält sie für die fundamentale Struktur der menschlichen Existenz in der Geschichte, und sie tritt nicht im „Normalfall“, sondern im „Grenzfall“ hervor. Diese im „ausweglosen Konflikt“ zugespitzte Konfliktsituation tritt, so Thielicke, in Kraft, nicht weil ein „Widerstreit von Werten“ nicht klar gelöst werden kann, sondern weil „ich so oder so schuldig werde“;²⁰⁴ oder weil „ich unvermeidliche Schuld auf mich nehme.“²⁰⁵ So lautet ThieliCKes Schluss: „Ich bin der Geschichte ‚total‘ schuldig.“ Aus diesem Grund geht ThieliCKes Ethik grundsätzlich nicht darauf ein, Normen zu finden und sie zu begründen,²⁰⁶ sondern fordert eine bestimmte Grenze: „Es gibt keine Kasuistik, aber es gibt gleichsam ein ‚kasuistisches Minimum‘; es gibt keine kasuistischen Normen, aber es gibt *kasuistisch aufweisbare Grenzen*.“²⁰⁷

Aber stellt Thielicke zugleich die *Gnadenordnung* als Zentralbegriff seiner Sozialethik heraus. Sie ist von vornherein in der rechtfertigenden Gnade Gottes vorausgesetzt: „Gott gibt uns in Ordnungen als geschichtlichen Strukturen unseres Daseins die *Möglichkeit des Weiterlebens*, indem er den Menschen in Jesus Christus rechtfertigt; unter dieser Voraussetzung der göttlichen Gnade, die sich am Menschen als Rechtfertigung konkret ausdrückt, werden die Ordnungen des Geschichtslebens also als *Gnadenordnungen Gottes* sichtbar.“²⁰⁸

So müssen wir fragen: Welche Bedeutung haben die Ordnungen für unsere Existenz, wenn wir so radikal mit der Geschichte identisch sind? Um dieses *Verhältnis von Individuum und überindividueller Struktur* theologisch zu bestimmen und zu interpretieren, wählt Thielicke eine konkrete Ordnung aus, die er als „zentralen Bezugspunkt der Le-

²⁰³ Martin Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Walter de Gruyter Berlin New York 1990, S. 238.

²⁰⁴ Thielicke, *Einführung in die christliche Ethik*, München 1963, S. 109.

²⁰⁵ Jaspers, *Philosophie* Bd.II: Existenzzerhellung, Berlin 1932, S. 201.

²⁰⁶ Hans-Josef Wilting, *Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem*: Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas, Düsseldorf 1975, S. 9.

²⁰⁷ Thielicke, a. a. O., S. 155. Vgl. Barth, KD III/4, S. 16f; Frey, *Theologische Ethik*, Neukirchen 1990, S. 231.

²⁰⁸ GuE, S. 216.

bensgebiete“ ausgezeichnet: den *Staat*.²⁰⁹

3.1.2.2 Der Staat und die konkrete Situation

Mit einer besonderen Fragestellung setzt Thielickes geschichtstheologische Analyse des Staates ein: Inwiefern ist der Staat als ein exemplarisches Modell durch das Selbstseinwollen und die Eigengesetzlichkeiten bestimmt und darum als „Ausdruck der Selbstentfremdung der Schöpfung“ zu erweisen?

1. Thielickes Analyse des Staates beruft sich vor allem mit Luther: „Hoc enim unum et praecipuum agit Politia, ut *peccatum malum*“.²¹⁰ In Luthers Auffassung des Staates – *peccatum malum* – ist die Verbindung von Sünde und Staat so stark, dass er den Staat gerade als *regnum peccati*, nämlich „das Reich der gefallenen Welt“, bezeichnen kann: „Staat und Sünde sind also völlige Korrelate. *Sünde und Chaos* stehen auf der einen, *Staat und Ordnung* auf der anderen Seite jenes Korrelates.“ In diesem Sinne, so Thielicke, gewinnt der Staat ähnliche Bedeutung wie das Gesetz, weil es „dem Menschen um seines Herzens Härte willen gegeben ist“ (Mt 19, 8), und er wird damit zu einem *minister mortis et peccati*.²¹¹ So habe Gott jenes „Reich der gefallenen Welt“ der natürlichen Vernunft unterworfen, so dass auch die Heiden, die nichts vom Gottes Wort wissen, durch ihre vernünftigen Fähigkeit „ein vollkommenes und zu seinen Aufgaben geschicktes Staatswesen“ begründen können.²¹² Luther habe die Funktion des Staates nur auf sein *arcere malum*, d. h. sein Bewahren des „expansionslüsternen Selbstseinwollens vor dem Fall ins Chaos“, eingeschränkt; am *Ende der Tage* werde das weltliche Regiment aufgelöst. Deshalb sei der Staat bei Luther ein *Symptom* dafür, dass „die Sünde ein Grundelement dieses Leben“ ist.²¹³

2. Darüber hinaus legt Thielicke Luthers alte Lehre vom „*arcere malum*“ im Hinblick auf sein eigenes Zeitalter aus. Vor allem muss man darauf achten, dass eine neue und mit dem Fundament der Geschichtlichkeit verwachsene Sünde im *arcere* erscheint. Das *arcere malum* des Staates, so betont er, sei nicht nur Symptom einer allgemeinen Sündigkeit der Geschichte und ihrer Strukturen, sondern das *arcere* vollziehe sich funda-

²⁰⁹ A. a. O., S. 175. Im Schlusskapitel wird die Problematik des Staates und der Staatlichkeit im Zusammenhang der politischen Ethik weiter erörtert werden.

²¹⁰ WA 42, S. 79.

²¹¹ GuE, S. 196.

²¹² WA 51, S. 242.

²¹³ GuE, S. 197; ThE II/2, S. 22: „Der Staat ist für Luther eine *gnädige Intervention Gottes*, die der Selbstzerstörung der gefallenen Welt Einhalt gebietet, und zwar mit dem Ziel, der Menschheit einen Kairos einzuräumen ...“

mental, prinzipiell im Raume einer neuen Sünde und gewinne so aktiven Anteil an der *Verkehrtheit des Geschichtslebens*. So versucht Thielicke, das *arcere malum* Luthers in seinem geschichtstheologischen Konzept der *konkreten Situation*, also auf den Treffpunkt der vertikalen und der horizontalen Dimension der Geschichte hin völlig zu aktualisieren; dabei muss seine eigene Situation, die Konfrontation mit dem Nationalsozialismus, nicht vernachlässigt werden. Dann wird die Frage dringlich: Wie muss der Staat als die eine Größe unter den „zwei Reichen“ bestimmt und verstanden werden?²¹⁴ In der konkreten Situation soll dem Staat zwei Aspekten enthüllen: seine *Identifizierung mit der Gefallenheit* und seine völlig andere Möglichkeit, zu einer Gnadenordnung werden zu können.

Einerseits betrifft der Staat in der unbedingten eschatologischen Forderung Gottes das Selbstseinwollen nicht *mittelbar*, d. h. dass sich sein *arcere malum* zwar auf diejenigen bezieht, die durch ihren „grenzlosen Instinkt“ Chaos wirken würden, sondern *radikal*, d. h. dass es das Selbstseinwollen „selber“ meint. Daraus folgert Thielicke: *Der Staat erhält das Selbstseinwollen, indem er es bekämpft*.²¹⁵ Unter der unbedingten Forderung Gottes, die unsere Geschichte radikal ins Gericht stellt, ist der Staat als „Bändiger des Chaos“ nicht nur ein „Symptom“ für die Gefallenheit der Geschichte, sondern *selber* identisch mit dieser Gefallenheit der Geschichte, denn er steht der *Ursünde* nicht entgegen, sondern ordnet sich ihr zu.²¹⁶ In diesem Zusammenhang musste Thielicke den Begriff der „Schöpfungsordnungen“ nachdrücklich zurückweisen, weil in ihnen die unmittelbare Solidarität des Staates (und der anderen Ordnungen) mit der geschichtlichen Gefallenheit nicht zum Ausdruck kam. Deswegen stellte er sich der Theologie Paul Althaus' (Althaus war sein Doktorvater) und seiner politischen Stellungnahme im Zeitalter des Dritten Reichs scharf entgegen; mit einer Lehre von den Schöpfungsordnungen kam Althaus dazu, „die nazistische Doktrin über Blut und Boden, Volk und Rasse in sein Schöpfungsverständnis“ zu integrieren und somit die nazistische Ideologie theologisch zu sanktionieren – gemeint ist der „Ansbacher Ratschlag“.²¹⁷

²¹⁴ Vgl. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, S. 248; Calvin, Inst. III,19,15; Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 33.

²¹⁵ GuE, S. 198.

²¹⁶ Bei Thielicke ist nicht nur *der Mensch* als einzelnes Subjekt des Handelns der Ursünde zugeordnet, sondern auch die *institutionellen Strukturen* wie Staat, Wirtschaft und Kultur grundsätzlich unter ihr; sie kann nur von der *creatio ex nihilo* her *wirklich radikal* verstanden (ThE I, S. 252).

²¹⁷ Thielicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 101 - 102. Althaus, kritisiert Thielicke, war bei seinem Ja zu diesem Dokument (Ansbacher Ratschlag) zweifellos „das Opfer seiner naiven Schöpfungslehre geworden, aufgrund derer er meinte, *Gottes ewige Ordnungen seien empirisch aus der Weltbeobachtung zu erheben*.“

Andererseits ist dem Staat unter dieser radikalen Identifizierung eine andere Möglichkeit eröffnet, nämlich sich als eine konkrete Gestalt der „Gnadenordnungen“ zu qualifizieren, in der Gott „diesen der Sonderung anheimgegebenen und vergebungsbedürftigen Äon“ aufhebt.²¹⁸ Dabei tritt die anthropologische Konzentration der Ethik Thielickes hervor: Der Mensch sei *Träger* des Staates (und der anderen geschichtlichen Strukturen), und der Staat (und die anderen Ordnungen) sei sein *opus*, sein *fructus*; Ordnungen kommen im Handeln des Menschen zustande. Somit wird das Verhältnis von „Ich und Welt“ vertieft: „Das menschliche Handeln beginnt nicht erst in Ordnungen, sondern sie beginnen mit dem Handeln des Menschen, selbst wenn sie ihn *transsubjektiv* überkommen und so jenes Handeln allererst begründen.“²¹⁹ Wie der Staat *zunächst* unter die „unbedingten Forderung“ Gottes gestellt wurde, so soll er *nun* unter der „Rechtfertigung“ betrachtet und damit neu qualifiziert werden; während er im ersten Falle unter dem *absoluten Gericht Gottes* steht, das sein Selbstseinwollen ‚selbst‘ in Anspruch nimmt und dadurch als eine sündhafte Struktur der Geschichte bezeichnet, besteht er im zweiten Falle unter der *Gnade Gottes*, die den Menschen als *Träger des Staates* durch den Glauben – *sola fide* – rechtfertigt und dadurch den Ordnungen eine neue Wirklichkeit als *Gnadenordnungen* zuspricht. In der so qualifizierten Geschichte wird der Mensch gleichsam zum *verantwortlichen Träger dieses Geschichtslebens* und gewinnt den wahren Sinn seiner Existenz.²²⁰

3. Also ist Thielickes Auffassung der Geschichte und ihrer Struktur radikal eschatologisch; vom Eschaton aus sind alle Ordnungen bzw. Institutionen sowohl zu begrenzen als auch zu legitimieren. Das *futurische Eschaton*, nämlich das von der Zukunft uns kommende endgültige Gericht Gottes löst sich bei Thielicke niemals im „präsentischen Eschaton“ auf wie in der „Entscheidung im Jetzt“ bei Bultmann, sondern greift stets in unser Jetzt (*hic et nunc*) ein. Damit wird jeder irdische Absolutanspruch prinzipiell in Frage gestellt, und jede Macht wird eingeschränkt. In diesem Zusammenhang bedarf es einer ausführlicheren Erläuterung der Eschatologie:

Thielicke versteht die Eschatologie so: „Sie bildet das Kriterium aller theologischen Erkenntnis der

²¹⁸ GuE, S. 216. Im Gegensatz zu der *Schöpfungsordnungen* formuliert Thielicke die *Gnadenordnungen* so: „Gott, der in Christus sich offenbarende, gibt uns in den Ordnungen – d. h. in der geschichtlichen Struktur unseres Daseins überhaupt – die *Möglichkeit des Weiterleben...*“

²¹⁹ A. a. O., S. 222.

²²⁰ A. a. O., S. 378. Vgl. Thielicke, *Menschsein – Menschwerden*. S. 293. Die reformatorische Theologie muss darum sich fragen: Welche Relevanz enthält die „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ für unser Verhältnis zur Welt, für unser mitmenschliches und politisches Verhalten, für die improvisierende und die planende Liebe?

Geschichte.“²²¹ Am schärfsten, so meint er, offenbart die Bergpredigt Jesu die eschatologisch unbedingte Forderung Gottes. Wegen ihrer grundsätzlichen „Unerfüllbarkeit“ bedeutet sie für uns ein „absolutes Gericht“; an ihr wird deutlich, dass die Struktur unseres geschichtlichen Lebens im Grunde die „Objektivierung unseres Egoismus“, die Fragwürdigkeit der Ordnung nur die „Institutionalisierung unserer eigenen Fragwürdigkeit“ ist.²²² Für Thieliicke ist es demnach ein realistisches Erkennen der Geschichte: „Die äonische Geschichte ist der Weg zwischen Sündenfall und Gericht“. Deshalb werden alle Ordnungen wie Politik, Wirtschaft, Gesellschaft usw. zunächst unter der eschatologischen Königsherrschaft Christi gestellt, und das ist das Kernkonzept der „Notverordnung“, die der Sozialethik Thieliickes zugrunde liegt.

Also kommt Thieliicke zur Einsicht: Die Bemühung um der *Gestaltung der Ordnung* bzw. die Bewegung, *verfehlte Weltzustände zu ändern*, ist nach solcher eschatologischen Geschichtsauffassung notwendig, aber einzuschränken. Wir, stellt er fest, können *partielle Modifikationen* vornehmen; wir können z. B. ein weniger schlechtes demokratisches System an die Stelle von Diktaturen zu setzen versuchen. Dabei gewinne die Eschatologie eine enorme Geschichtsmächtigkeit, weil sie vor *illusionärem Radikalismus* und *enthusiastischen Verabsolutierungen* bewahre und uns stattdessen zu kleinen Schritten auffordere.²²³

3.1.3 Geschichte und Ordnungen

Zum Abschluss der Erörterungen der Geschichtstheologie Thieliickes muss das Problem der Ordnungen weiter untersucht werden, denn es ist nicht nur in seiner theologischen Ethik ein wichtiges Thema,²²⁴ sondern kann auch dazu beitragen, der koreanischen Kirche eine neue Perspektive für die *Selbstbestimmung* und die *Weltbestimmung* aufzuzeigen und damit eine politische Ethik für sie zu begründen.²²⁵ Wir beginnen mit dem Begriff der Gnadenordnungen, die Thieliicke an die Stelle der neulutherischen Schöpfungsordnungen gestellt hat.

²²¹ GuE, S. 377.

²²² EG III, S. 559; Vgl. Frey, a. a. O., S. 16: Mit „Ich aber sage euch ...“ führt der Bergprediger mit herausfordernder Autorität eine radikale und befreiende Antithese zu selbstverständlichen Orientierungen ein.

²²³ EG III, S. 562. Vgl. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 14. Auflage, Gütersloh 2005, S. 204. Christliche Eschatologie, so Moltmann, spricht von „Christus und seiner Zukunft“. Sie verstehe Geschichte als „die durch Verheißung geöffnete Wirklichkeit.“ In einen Widerspruch zur gegebenen Wirklichkeit trete die noch nicht verwirklichte Zukunft der Verheißung.

²²⁴ Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, S. 239.

²²⁵ Der Versuch, eine politische Ethik für die koreanische Kirche zu begründen, wird im Schlüsselkapitel skizziert.

3.1.3.1 Die Unterscheidung von „voluntas Dei generalis“ und „specialis“

1. Indem Thieliicke sich mit dem neulutherischen Begriff der Schöpfungsordnungen kritisch auseinandersetzt, korrigiert er den traditionellen Begriff der Ordnungen und gibt ihm einen neuen Inhalt und Sinn. Zunächst ist das Konzept der Schöpfungsordnungen zur Kenntnis zu nehmen:

1.1) Von den ältesten biblischen Aussagen zur Schöpfung rezipiert eine breite christliche Tradition die wunderbaren *Ordnungen* der Schöpfung, in der man einen „Rückverweis auf Gott als ihr Schöpfer, auf Gottes grenzlose Weisheit“ (vgl. Ps 8, 19, 29, 104, 148; Spr 1 – 9) sehen kann.²²⁶ Der Mensch als *imago Dei* sei prinzipiell in der Lage, Ordnungen und damit den Willen Gottes wahrzunehmen. Im Laufe der abendländischen Geschichte führen diese Aussagen zum Gedanken einer *natürlichen Einsicht in die Sittlichkeit*. Ordnungen wie Familie, Staat, Kirche usw. wurden sowohl in Teilen des Luthertums im 19. und 20. Jahrhundert als auch bei Emil Brunner als gottesgegebene *Schöpfungsordnungen* bzw. als *Erhaltungsordnungen* begriffen.²²⁷

Aber diese Position hat wegen ihrer „antidemokratischen Tendenz“ die Legitimation des Nationalsozialismus als gottesgegebener Ordnung erleichtert. Die Schöpfungsordnungstheologie der Erlanger Lutheraner, kritisiert Thieliicke, kam wegen ihrer kritiklosen Naivität konsequent zum „berüchtigt konformistischen Ansbacher Ratschlag von 1934“, der unter anderem folgenden Satz enthielt: „Wir danken als glaubende Christen Gott dem Herrn, daß er unserem Volk in seiner Not den Führer ‚als frommen und getreuen Oberherren‘ geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung ‚gut Regiment‘, ein Regiment mit ‚Zucht und Ehre‘ bereiten will.“²²⁸ Aus demselben Grunde stellte Thieliicke Althaus' Begriff der „Uroffenbarung“ scharf in Frage, weil in ihm eine *natürliche Gotteserkenntnis* vorausgesetzt war und die *Offenbarung Gottes in Jesus Christus* damit zu einer „Ergänzung“ wurde.²²⁹

1.2) Deshalb setzt die Kritik an den Schöpfungsordnungen vor allem mit der *Scheidung von Natur und Schöpfung* ein: Die Welt kann etwas als „Gottes Werk“ erkennen lassen,

²²⁶ Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 202.

²²⁷ Vgl. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, S. 329. Jede *Schöpfungsordnung*, so Brunner, sei eine dem *Geschaffenen mitgegebene Ordnung*, die „durch die Sünde wohl verdeckt und außer acht gelassen, aber nicht aufgehoben werden kann, eine Ordnung, die auch vom natürlichen Menschen irgendwie gewußt, wenn auch nicht recht erkannt werden kann, sondern erst dem Glauben nach ihrem wahren Sinn sich erschließt.“

²²⁸ Thieliicke, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, S. 102.

²²⁹ EG II, S. 29.

sofern sie in der Perspektive des Glaubens an den Schöpfer, der sie aus dem Nichts durch sein Wort zum Gutsein erschuf, wahrgenommen wird.²³⁰ Aus diesem Grund geht der neue Entwurf der Ordnung Thieliokes von der *Scheidung von Natur und Schöpfung* durch den Glauben aus: „Aussagen über Schöpfung werden vollzogen im *Glauben an den Schöpfer* und im *Glauben an die Sündigkeit der Geschichte* als gefallener Schöpfung, so wie der Schöpfer sie als *auctor legis* offenbart.“²³¹ Aufgrund dieses personalen Glaubens (an den Schöpfer und an die Sündigkeit der Geschichte) unterscheidet sich die Schöpfung von der Natur. Deswegen appelliert Thielicke an das Luthertum, von der Rechtfertigung her nun die *Schöpfungslehre* ganz neu zu verstehen und zu durchdringen, denn das Luthertum kannte eine Tendenz, sie ausschließlich vom *ersten Artikel* und weniger vom *zweiten Artikel* her zu verstehen.²³²

2. Im Gegensatz zu den Schöpfungsordnungen versteht Thielicke die Ordnung als „Gnadenordnungen“ von dem *zweiten Artikel* und von ihren *eschatologischen* Bezügen her: „Wir können jene These also auch so formulieren: Gott, der in Christus sich offenbarende, gibt uns in *Ordnungen* – d. h. in der *geschichtlichen Struktur unseres Daseins* überhaupt – die Möglichkeit des Weiterlebens- und Handelndürfens auf dem Grunde der verziehenen Unmöglichkeit und in Erwartung des Endes aller Dinge, da Gott diesen der Sonderung anheimgegebenen und vergebungsbedürftigen Äon aufhebt.“²³³ Also werden die Ordnungen des Geschichtslebens hier als ‚Gnadenordnungen‘ Gottes sichtbar und sind somit einem streng *christozentrischen* Bezug unterstellt: In Christus werden sie *gerichtet* und zugleich *gerechtfertigt*. Dieser Grundgedanke zeigt eindeutig auf, dass Thielicke sich jedem Versuch entschlossen verweigert, die Rechtfertigungslehre nur in einer *individuellen* Dimension zu interpretieren. Stattdessen erweitert er sie in den *überindividuellen* Bereich des Geschichtslebens: *Gott erbarmt sich in Christus über den ‚Menschen‘ und damit auch die ‚Ordnungen‘*.²³⁴ Das ist die Grundkonzeption der Gnadenordnungen Thieliokes, die er anstatt der Schöpfungsordnungen zur Geltung bringt.

Neben der Gnadenordnungen ist auch die andere Konzeption der Ordnung kurz zu skizzieren: die „Notverordnung“. Während in der Gnadenordnung das gnädige Handeln Gottes am Menschen zugunsten seines Weiterlebens im Mittelpunkt steht, tritt in der Notverordnung der interimistische Cha-

²³⁰ Frey, a. a. O., S. 203.

²³¹ GuE, S. 124.

²³² ThE I, S. 252. Thieliokes ausführliche Kritik an der neulutherischen „Schöpfungsordnungen“ findet sich in: GuE, S. 121 – 129; ThE I, S. 530 – 532; ThE II/1, S. 124.

²³³ GuE, S. 216.

²³⁴ A. a. O., S. 284.

rakter der Ordnungen hervor. Dabei sei die Struktur des menschlichen Zusammenlebens eine *Objektivierung menschlicher Geschöpflichkeit und Gefallenheit*. Deshalb sollen Ordnungen nicht als *apriorische* Institutionen, die etwa im *Naturrecht* wurzeln, sondern als *interimistische* Institutionen, die in der *göttlichen Geduld* besteht, angesehen werden.²³⁵

3. Weitgehend nimmt Thieliicke die altprotestantische Unterscheidung der *voluntas Dei generalis* und der *voluntas Dei specialis* auf und zeigt, *wie sich diese beiden Willen Gottes zur Gnadenordnung verhalten*. Die *voluntas specialis* bezieht sich nur auf die *Rechtfertigung*, weil Gott den einzelnen Menschen zum rechtfertigenden Glauben erwählt.²³⁶

Demgegenüber hat die *voluntas generalis* ihren Sinn darin, dass die Ordnungen, die dem Tode dienen, doch von der *benevolentia Dei* gehalten werden und dadurch zu einer Gnadengewährung Gottes, also zu Gnadenordnungen werden. Daran wird sich ihm zufolge „die Wandlung vom schöpfungsmäßigen Verständnis der Ordnungen zu ihrer Auffassung als Rechtfertigungs- bzw. Gnadensordnungen“ am schärfsten zeigen.²³⁷

Die objektive Manifestation der *voluntas universalis* Gottes ist in der *missio filii sui* zu finden. Mit der Sendung seines Sohnes hat Gott der ganzen Menschheit seinen Gnadenwillen in besonderer Weise kundgetan. In Christus, so Thieliicke, ist die Rechtfertigung demnach für alle Menschen vorhanden und offen. Doch wird Gottes Rechtfertigung nur dem zuteil, der dieses Geschenk im Glauben ergreift. Auf diese Weise ist die *voluntas Dei specialis* in der *voluntas universalis* bereits „prädestinarianisch“ ausgedrückt: „Jene *voluntas universalis* ist nämlich in einem speziellen Sinne ausgerichtet und bekommt damit einen entscheidend prädestinarianischen Zug.“²³⁸ Wie der personale und existentielle Glaube den Sinn der Schöpfung aufschließt, so muss die *voluntas universalis* von der *voluntas specialis* her gedeutet werden.

Also beruft Gott in seiner *voluntas specialis* uns zu einem *neuen Gehorsam*, der sich vom alten Status nicht *quantitativ*, sondern *qualitativ* unterscheidet. Obwohl wir im Sinne des „*simul iustus et peccator*“ *noch* in der alten Existenz sowie der gefallenen Ordnung, die dem Tode dienen, leben, ist uns die Möglichkeit gegeben, gute Früchte hervorzubringen.²³⁹ Diese Möglichkeit sei „eine Möglichkeit auf dem Grund der Unmöglichkeit“; in dieser Möglichkeit, also im Raume unseres neuen Gehorsams, seien

²³⁵ ThE I, S. 603. Vgl. Ernst Wolf, *Sozialethik*. Theologische Grundfrage, 3. Auflage, Tübingen 1988, S. 171.

²³⁶ GuE, S. 235.

²³⁷ GuE, S. 231.

²³⁸ A. a. O., S. 219.

²³⁹ Dieses Thema soll im Kapitel 3.2.2.2 „Das doppelte Motiv: Das Motiv der guten Früchte und des Solens“ ausführlich behandelt werden.

wir nicht mehr mit unserer gefallenen Geschichte *identisch*; doch in ihr sei uns unsere Unmöglichkeit und Verderbtheit vergeben. In diesem Sinne seien die Ordnungen inmitten ihrer – nunmehr gerechtfertigten – Unmöglichkeit für uns *eine Möglichkeit zur Bewährung des neuen Gehorsams*, der neuen Knechtschaft, zur ‚Heiligung‘ im Raume der Seligkeit.²⁴⁰ Insofern, kommt Thielicke zum Schluss, seien die Ordnungen als Gnadenordnungen sichtbar, und sie seien insofern die „Lebensgesetze unserer Geschichte“, als Gott sie als „Normen unserer Geschichtlichkeit“ *anerkennt*: „Gott begnadet somit nicht nur die Ordnungen, die der im Glauben Gerechte noch repräsentiert und als *peccator in re* stets neu zur Wirklichkeit bringen muß, sondern er fordert sie nunmehr, damit hinfort diese unsere gefallene Existenz neu und für ‚ihn‘ vollzogen werde.“²⁴¹

Darüber hinaus sind folgende Fragen unausweichlich: Welchen Sinn hat jene Gnadenordnung auch für den ‚jenseits des Glaubens Stehenden‘, nämlich den *Ungerechtfertigten* bzw. den *natürlichen Menschen*?²⁴² Ist es noch sinnvoll und legitim, dass wir bei ihm gleichermaßen von der „Gnade“ reden? Thielickes Antwort lautet so: „Es ist Gnade – im Sinne jener *benevolentia generalis* –, daß Gott uns unter Tod und Zorn, denen wir als geschichtlich Gefallene anheimgegeben sind, *weiterleben läßt*. Darin, daß er uns in Tod und Zorn weiterleben läßt, daß er uns unter dem Tod bewahrt und nicht tötet und daß er uns so unter dem Tod eine ‚Geschichte‘ gewährt, zeigt es sich, daß unsere ‚Verworfenheit‘ noch keine ‚Verwerfung‘ ist, sondern daß wir die *Entscheidung* immer noch vor uns haben.“²⁴³

4. Zusammenfassend kann Thielickes Ordnungskonzept wie folgt dargestellt werden: Die Geschichte ist durch die *voluntas generalis* und *specialis* nicht nur der *Ort des Gerichts*, sondern auch der *Ort der Gnade*; in ihr gibt Gott dem Menschen statt des Endes eine Zukunft; in dieser Zukunft macht er das Gericht nicht zum letzten Wort, das zum völligen Niedergang menschlicher Geschichte führen könnte, sondern läßt das Perfektum dieses Gerichts in eine Zeit des Kairos eingehen; in unserer Zeit ist uns die Entscheidung aufgegeben, ob das Gericht wirklich das letzte Wort sein soll; *die Zeit der Entscheidung und des Weiterlebens ist darum die Gnade Gottes*. In diesem Sinne drückt die *Kirche* auch den eschatologischen Sinn jener Gnadenordnung aus: „Gott ist es, der

²⁴⁰ A. a. O., S. 233.

²⁴¹ GuE, S. 234.

²⁴² A. a. O., S. 244.

²⁴³ A. a. O., S. 236. Dadurch wird die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium so relativiert, dass mit dem „Gesetz“ als einer Form des „Evangeliums“ bzw. der „Zuwendung Gottes“ zu rechnen ist. Genau das sagt auch Barth in „Rechtfertigung und Recht“, wenn er vom Gericht spricht. Nur in diesem Sinne ist die Gnade vorgeordnet. Vgl. Barth, *Evangelium und Gesetz*, S. 6.

noch seine Kirche baut und in ihr das Perfektum des Gerichts aufhebt; Gott ist es, der die Geschichte bis zur Aufhebung dieses Äons den Ort der Entscheidung sein läßt.“²⁴⁴ Insofern ist die Ordnung des Geschichtslebens *Ausdruck der göttlichen Gnade*: „In diesem Sinne ist die Geschichte die *Flucht aus dem Gericht in die Gnade* und das Leben im Gericht unter der Gnade. In diesem Sinne ist das Sein in den geschichtlichen Ordnungen zugleich ein Warten auf den ‚kommenden‘ Äon. So weisen die Ordnungen in einem doppelten Sinne auf das Eschaton hin: Unter dem unbedingten Anspruch Gottes werden sie ein Zeichen dessen, daß Gottes Gericht schon angebrochen ist, aber noch seiner Vollendung harrt.“²⁴⁵

3.1.3.2 Ergebnis: Die anthropozentrische Auffassung der Geschichte und ihre Konsequenz

1. Bis jetzt untersuchten wir Thielickes geschichtstheologische Konzeption der „konkreten Situation“ und der „Gnadenordnung“. Aufgrund dieser Geschichtsauffassung werden Sinn und Ziel der Geschichte und der in ihr bestehenden menschlichen Existenz bestimmt und interpretiert. Besonders wichtig ist dabei zu erkennen, dass dieser Grundansatz das Thema seiner theologischen Ethik selbst ist, und das soll im folgenden Abschnitt (3.2) weiterhin untersucht werden. Abschließend ist jene Geschichtsauffassung in drei Punkten her zusammenzufassen:

1.1) Die „konkrete Situation“ ist der „Treffpunkt beider Dimensionen der Geschichte“. In ihr stehen der Mensch und seine Geschichte vor allem vor der *unbedingten Forderung* Gottes, die sich u. a. in der eschatologischen Bergpredigt ausdrückt. Diese Forderung ist demnach für den Menschen und seine Geschichte das absolute Gericht, weil sie grundsätzlich, prinzipiell *unerfüllbar* und darum in dem Sinne *eschatologisch* ist, dass sie die *Aufhebung der Geschichte* in Anspruch nimmt. Durch dieses Gericht ist der Mensch mit der Geschichte identisch: *Der Mensch ist also seine Geschichte*. Daher versagt Thieliicke sich jeder Art von Geschichtsauffassung deutlich, die die Strukturen des menschlichen Geschichtslebens von den *das Ich transzendierenden objektiven Eigengesetzlichkeiten* her so einseitig bestimmt, dass ein Anspruch der „absoluten Unüberwindlichkeit“ der Eigengesetzlichkeiten hervortritt.²⁴⁶

²⁴⁴ GuE, S. 238.

²⁴⁵ A. a. O., S. 245 – 246.

²⁴⁶ ThE II/2, S. 146. Vgl. Jantsch, *Mißbrauchte Religion*, S. 155. Jantsch bewertet diesen Ansatz Thieli-

1.2) Die konkrete Situation lässt sich auch als der Treffpunkt beider *voluntates Dei*, nämlich der *voluntas specialis* und der *voluntas generalis* verstehen. In der *voluntas specialis* wird nicht nur der *Mensch*, sondern auch *sein Werk* gerechtfertigt; der vom Glauben geschenkte neue *Gehorsam* kann den Menschen von der Macht und Herrschaft der Sünde, von der Solidarität der gefallenen Geschichte befreien. Darum werden in der *voluntas generalis* die Geschichtsordnungen trotz ihrer Gefallenheit zu *Gnadenordnungen*, so dass Gott uns „unter Tod und Zorn“ weiterleben lässt.

1.3) Wir können diese fundamentalen Annahmen Thieliokes hinsichtlich der Geschichtsauffassung und des damit verbundenen Entwurfs seiner Ethik als *anthropozentrisch* bezeichnen, denn nicht die äußerliche Struktur bzw. deren Gesetzmäßigkeit, sondern der Mensch steht im Mittelpunkt seiner Ethik; trotz seiner komplexen Lebenswirklichkeit ist er als Träger der Ordnung der echten Gegenstand jeder ethischen Reflexion. Deshalb ist folgende Feststellung Thieliokes von entscheidender Bedeutung: „Das menschliche Handeln beginnt nicht erst in Ordnungen, sondern sie beginnen mit dem Handeln des Menschen, selbst wenn sie ihn *transsubjektiv* überkommen und so jenes Handeln allererst begründen.“²⁴⁷

Exemplarisch und beispielhaft dafür ist seine Einstellung angesichts der Problematik der Atomwaffen:

Thielicke stellt dabei zunächst fest, dass hinter der heftigen Auseinandersetzung über Atomwaffen ein theologisches Prinzip stehe: „nämlich der Mensch in seiner Situation *coram Deo* und damit auch die Welt in ihrer Situation *coram Deo*.“²⁴⁸ Das Wesen dieser *Konfliktsituation*, so Thielicke, bestehe nicht primär in der äußerlichen Struktur, also in politischen und strategischen Überlegungen, sondern es gründe „in der allen diesen Überlegungen vorgegebenen Tatsache einer *menschlichen Existenz*, die dem Mißvertrauen überantwortet ist.“²⁴⁹ Darin tritt das grundsätzliche Prinzip seiner Ethik hervor, die nicht die äußerliche Struktur der Ordnungen bzw. Institutionen, sondern die *dieser Struktur vorgegebene menschliche Existenz* im „Licht des Gerichts und der Gnade“ berücksichtigen will. Doch bedeutet das nicht, dass die erste Aufgabe, nämlich die *Analyse der äußerlichen Struktur*, keine konstitutive Aufgabe der christlichen Ethik sei. Die christliche Ethik, betont Thielicke, dürfe nicht dieser Aufgabe zufrieden sein, sondern sie müsse von da aus weitergehen und inmitten der Konfliktsituation *Gottes Gericht und Gnade, Gottes Zorn und Trost* verkündigen. In diesem Zusammenhang gewinnt folgende Feststellung eine Resonanz: „Christliche Ethik ist eine *unmögliche Möglich-*

ckes als eine „Wendung“ der Geschichtsauffassung.

²⁴⁷ A. a. O., S. 222.

²⁴⁸ Thielicke, *Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik*, Tübingen 1958, S. 24.

²⁴⁹ Ebd. Hier wurde das Mißvertrauen der Politiker von den U. S. A und der Sowjetunion gemeint.

keit.“²⁵⁰ Oder: „Die theologische Ethik ist eschatologisch oder sie ist nicht.“²⁵¹

Thielicke legt die konkrete Aufgabe seiner Ethik angesichts der heftigen Auseinandersetzung über Atomwaffen im Blick auf die Predigt der Kirche so dar: „Das erste Thema der Predigt zum Atomzeitalter und seiner Atomangst muß also durch die Botschaft von Größe, Elend und Berufung des Menschen bestimmt sein.“²⁵² Ferner, fährt er fort, habe die Botschaft den *Trost des Evangeliums* auch gegenüber dieser von der Atomangst befangenen Welt zu predigen. Dieser Trost gründe nicht nur im individuellen Zuspruch der Gnade, sondern bewähre sich auch im Wissen, dass „der Regenbogen der Versöhnung Gottes über der gefallenen Welt steht – als ein Zeichen, daß auch diese Welt nicht an ihren Zerstörungskräften zugrunde gehen soll.“²⁵³

2. Zum Abschluss dieses Abschnittes bedarf es einer Bemerkung zur möglichen Rezeption Thielickes in Korea. In den koreanischen protestantischen Kirchen gewinnt aus verschiedenen Gründen, gemessen an der Geschichtstheologie Thielickes, die vertikale Dimension der Geschichte den Vorrang in ihrer Theologie und Praxis. Das Interesse an der horizontalen Dimension ist ihrer Theologie und Praxis entrückt, und die Kirche wird demnach als eine angeblich „heilige Gemeinde“ in dem Sinne missverstanden, dass sie sich vom politischen oder gesellschaftlichen Bereich fernhalten soll. Folglich kann sie die in der koreanischen Gesellschaft aufgeworfene Kritik nicht umgehen, dass sie im Prozess der Modernisierung und Industrialisierung in Wirklichkeit dazu beigetragen habe, während der japanischen Kolonialzeit (1910–1945) und der Zeit der Militärdiktatur (1961–1992) die Tyrannei gerade auch im Namen der fragwürdigen Trennung von Kirche und Staat hingenommen oder sogar sanktioniert zu haben. Im Hinblick darauf kann Thielickes Geschichtstheologie der koreanischen Kirchen eine *ganz neue Perspektive für die Reflexion ihrer Vergangenheit sowie ihrer Zukunft* eröffnen.²⁵⁴

²⁵⁰ ThE I, S. 75. Vgl. Barth, KD II/1, S. 599.

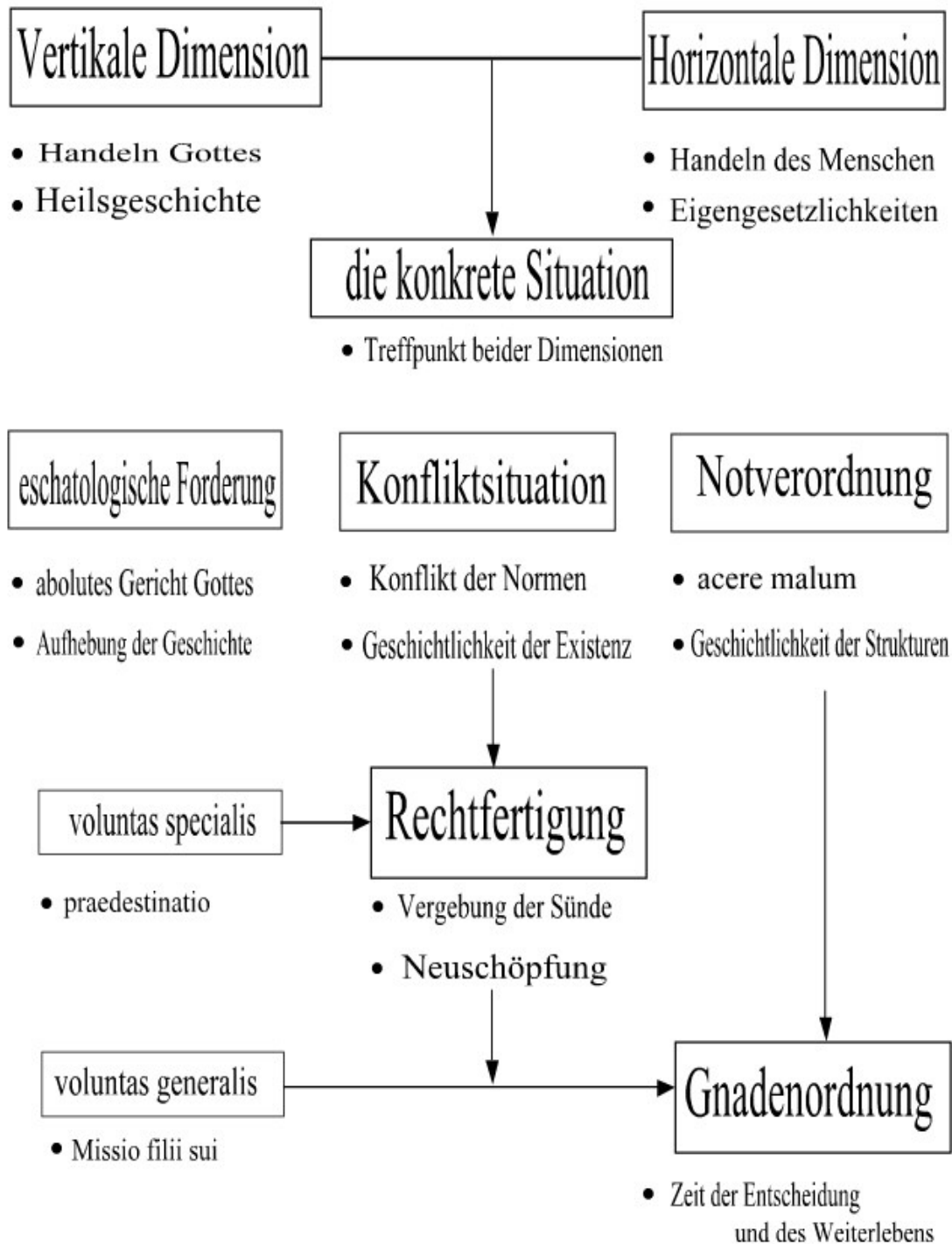
²⁵¹ ThE I, S. 78.

²⁵² Thielicke, *Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik*, S. 43.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Dieses Thema soll im Kap. 4 „Die Große Erweckung in Pjöngjang 1907“ weiterhin nachgedacht werden. Dabei ist zu überprüfen, welche Bedeutung und welchen Sinn Thielickes Geschichtstheologie für die koreanische Situation haben kann, die von den ganz anderen Religionen und Werten als den des Abendlandes ausgeprägt worden ist.

Schema 1. Zwei Dimensionen der Geschichte



3.2 „simul iustus et peccator“: Rechtfertigung und Heiligung

Das nun beginnende Teilkapitel greift den der theologischen Ethik Thielickes zugrunde liegenden Denkansatz auf. Seine Ethik ist auf dem reformatorischen Grundsatz aufgebaut: *simul iustus et peccator*. Von ihm her versucht er die Grundlage seiner theologischen Ethik zu erstellen und zugleich die Struktur der ethischen Wirklichkeiten zu bestimmen, indem er diese ‚alte‘ dogmatische Formel zur Konfrontation mit der konkreten Situation seines Zeitalters bringt.

Gegenwärtige Untersuchungen der Ethik Thielickes scheinen sich darauf zu konzentrieren, seinen zentralen Begriff des Kompromisses sowie der Konflikt- und Grenzsituation auszulegen. Wilting betrachtet den Begriff ‚Kompromiss‘ als Grundgedanken der Theologie Thielickes; dabei vertrete Thielicke wahrscheinlich eine Art von *deontologischer* Normierung, deren Problematik er aber mit seiner Lehre vom Kompromiss unterlaufe.²⁵⁵ Ebenfalls legt Anselm Wert auf den Gedanken des Kompromisses, weil Thielicke mit seiner Ethik anstrebte, die Zweireichelehre als „Hintergrundtheorie für eine *Ethik des Kompromisses* und damit zugleich für ein demokratisches Gemeinwesen“ zu etablieren.²⁵⁶ Ventum macht klar, dass sich die Ethik Thielickes grundsätzlich nicht auf Normalfälle, sondern auf Konflikt- und Grenzsituationen beziehe.²⁵⁷ Nach Honecker entfalte Thielicke seine Ethik „anhand von Grenzfällen und Konfliktsituationen“, und seine theologische Deutung des Kompromisses sei also „Folge seiner reformatorischen Sicht von *Sünde und Rechtfertigung*“.²⁵⁸ Mohaupt bietet einen umfassenden Überblick über Thielickes Ethik an; ihre theologischen Grundelemente bestimmt er so: „Es sind die *Rechtfertigungslehre* einerseits und die Lehre vom *usus politicus legis* andererseits in der Gestalt der Erhaltungsordnungen Gottes.“²⁵⁹ Thielicke, so Mohaupt, lege das reformatorische Prinzip „simul iustus et peccator“ im Blick auf die menschliche Existenz aus: Weil der Mensch ganz und gar Sünder sei, könne er nicht richtig handeln, er könne gar nicht sittlich handeln; er *soll*, aber er *kann* nicht. Nach Frey geht die Ethik Thielickes vom reformatorischen Grundgedanken „simul iustus et peccator“ aus: „Auch der Gerechtfertigte ist Sünder ... Er läßt sich aber nicht in zwei Personen teilen, sondern

²⁵⁵ Wilting, *Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem*, S. 10.

²⁵⁶ Reiner Anselm, *Zweireichelehre I*, in: TRE 36, S. 777.

²⁵⁷ Ventum, *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituation*, S. 29.

²⁵⁸ Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, S. 238.

²⁵⁹ Mohaupt, *Helmut Thielicke*, S. 715.

handelt und entscheidet als ein ganzes Ich. Insofern ist das Gesetz zurückgehalten. Es beseitigt die Hindernisse für den Glauben, reguliert den Christenstand.“²⁶⁰

3.2.1 Grundfrage: Dogmatik und Ethik

Ehe Thielicke die „Prinzipienlehre“ seiner theologischen Ethik ausführlich entwickelt, fragt er zunächst nach dem *Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, denn ein Entwurf der theologischen Ethik ist seiner Meinung nach davon abhängig, wie dieses Verhältnis bestimmt werde. Die christliche Ethik sei, so hält Thielicke fest, in die Krise geraten, weil die Säkularisation den Wirklichkeitsbegriff der christlichen Tradition völlig in Frage gestellt habe. Insofern könne die Säkularisation „die Verselbständigung der Ethik“ nach sich ziehen, weil diese offenbar mit der Geschichte der Säkularisation zusammenhänge und damit verstärkt werde; zugleich könne sie auch als Trennung bzw. *Emanzipation der Ethik von der Dogmatik* aufgefasst werden.²⁶¹ Als Zeugen dieser Loslösung zählt Thielicke drei wichtige Personen auf, die anscheinend zu dieser Ablösung beigetragen haben: *Philipp Melanchthon, Immanuel Kant* und *Wilhelm Herrmann*.

3.2.1.1 Die Verselbständigung der Ethik

1. Thielicke hält die besondere Rolle *Melanchthons* in der Geschichte der christlichen Ethik fest: „Die christliche Ethik ist im Verlauf der Reformation in das Schlepptau Melanchthons geraten und damit in die philosophische Abhängigkeit von Aristoteles.“²⁶² Dabei werden zwei relevante Momente für das „Verhängnis dieser Entwicklung“ aufgezeigt: Zunächst habe Melanchthon (1497–1560) ein außertheologisches Verständnis des Guten, das aus der *lex naturae* hergeleitet werden kann, in die christliche Ethik wieder eingeführt. Im Gegensatz zu seiner ersten Phase wandte er sich in seiner zweiten Phase der antiken Philosophie des Aristoteles und Cicero zu; das von Cicero übernommene *lumen naturae* habe seine Theologie und Ethik bestimmt.²⁶³ Aber das noch tiefere Problem bei dem Versuch Melanchthons, fährt Thielicke fort, liege in seiner *Rechtferti-*

²⁶⁰ Frey, *Theologische Ethik*, S. 281.

²⁶¹ ThE I, S. 33. Der erste, der eine selbständige Ethik innerhalb der Theologie vorlegte, war *Georg Calixt* (1586-1656). Calixt verband in seiner „*Theologia moralis*“ (1634) philosophische und theologische Momente, weil er die „aristotelische Logik und damit die Vernunft“ in der Theologie hoch einschätzte. Vgl. Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 89.

²⁶² ThE I, S. 8.

²⁶³ Frey, a. a. O., S. 48. Das *lumen naturale* heißt die Anlage zu einem höheren religiös-sittlichen Leben in der menschlichen Natur.

gungslehre: Der Glaube als Gottes „Gabe“, ausschließliche Voraussetzung für die Rechtfertigung, sei also zu einer „Aufgabe“ geworden; nun komme es darauf an, dass man sich auf dem Glauben nicht mehr ausruhen dürfe, sondern das Gute tun müsse. Somit kommt Thieliicke zum Schluss: „Tatsächlich ist ja Melanchthon in gewisser Hinsicht der erste Säkularisator von Luthers Theologie geworden.“²⁶⁴

2. *Immanuel Kants Ethik* ist nach Thieliicke ein deutliches Beispiel, wie der Weg zur *Verselbständigung der Ethik* zum „verräterisches Symptom des Säkularismus“ wird, weil hier „die Eigenständigkeit der Ethik zugleich das beherrschende Thema selbst ist“.²⁶⁵

2.1) Die entscheidende Bedeutung der Ethik Kants habe es mit der „Entdeckung der Eigenautorität des Sittlichen“ zu tun. Seine ganze Bemühung liege darin, „alle außerhalb des Sittlichen liegenden Motive auszuschalten und im kategorischen Imperativ eine Formel zu finden, welche die moralische Autonomie gleichsam in reiner Kristallisierung darstellt.“²⁶⁶ Deswegen analysiert Thieliicke Kants bekannte Aussage: „Du kannst, denn du sollst.“

Mit diesem Satz, so Thieliicke, werde der *kategorische Imperativ* begründet, der den Menschen nicht von außen, sondern von innen betreffe. Woher komme aber dieser Imperativ? Bei Kant sei er „a priori“ dem sittlichen Charakter des Menschen vorgegeben: Der moralische Imperativ ist „ein synthetisch-praktischer Satz *a priori*.“²⁶⁷ Daher gewinnt er eine Allgemeinheit im ethischen Bereich, die sich auf das *Sollen des natürlichen Menschen* beruft. Also ist der kategorische Imperativ „nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein *allgemeines Gesetz* werde.“²⁶⁸ Darüber hinaus betrachtet Thieliicke Kants Einstellung zum Dekalog kritisch: „Die 10 Gebote gelten darum für Kant nicht deshalb, weil die Zwangsautorität des göttlichen Gesetzgebers dahinterstände, weil sich also Gott zur ‚Bedingung des moralischen Gesetzes‘ machte, sondern sie gelten darum, weil die *praktische Vernunft* von sich und kraft eigener Autorität die gleiche Gebote hätte formulieren können.“²⁶⁹ So treten bei Kant die zehn Gebote in Kraft wegen des *allgemeinen*

²⁶⁴ ThE I, S. 20.

²⁶⁵ A. a. O., S. 33.

²⁶⁶ A. a. O., S. 24.

²⁶⁷ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 50. „Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung ... sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* heißen.“

²⁶⁸ A. a. O., S. 51.

²⁶⁹ A. a. O., S. 35. Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe VII,

Sollens, dem die Moral folgt. Ohne Zweifel ist evident, dass die Inhalte der *zweiten Tafel des Dekalogs* nicht ausschließlich im Alten Testament, sondern in anderen Religionen oder Kulturen auch gefunden werden.²⁷⁰ Der kantische Satz „du kannst, denn du sollst“ weist nach Thielicke Meinung darauf hin, dass der ‚theo-nomos‘ von dem ‚auto-nomos‘ ersetzt worden ist: „Die vermeintliche Theonomie des Dekalogs ist also nur eine nachträgliche Spiegelung der Autonomie.“²⁷¹

2.2) Aus dieser Argumentation folgert Thielicke: Die Säkularisation sei nichts anderes als die Wendung zur *Eigenautorität des Sittlichen*, und damit sei „eine völlige *Verselbständigung der Ethik* als Disziplin“ gegeben. Der sittliche Nomos sei etwas, das uns nicht aus der Transzendenz und von außen entgegentrete, sondern das unserem sittlichen Personsein *a priori* innewohne. Deshalb, so diagnostiziert er weiter, habe der von Kant vertretene Typus der Säkularisation „die konsequente Autarkie des Diesseits“ zur Folge. Aber sein Weg zur Aufklärung habe ein anderes Motiv und eine andere Konsequenz als der *Voltaire*s (1694–1778). Kant gehe es nicht primär um die Behauptung des „Vorrang des autonomen Ich gegenüber dem Anspruch der Transzendenz“, sondern es gehe ihm zweifellos auch um die Frage, „wie sich die Autorität der göttlichen Gebote nun im echten Sinn begründen läßt, d. h. wie sie vor dem Mißverständnis einer *transzendenten Diktatur* zu bewahren ist.“²⁷²

Hierbei ist allerdings Kants *Definition der Religion* zu berücksichtigen. Der Philosoph bestimmt sie wie folgt: „Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß *ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote*.“²⁷³ Dabei wird die reine Moralphilosophie von der Religionslehre abgegrenzt; die Tugend im Sinne der Religion als Pflicht gegenüber Gott aufzufassen, liegt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie. Bei Kant dient jegliche Religion demnach dazu, das Gute zu befestigen. Allerdings wendet er sich gegen die dogmatische Lehre von Christus; er solle Vorbild werden. Von ihm her können wir „die Revolution in der Gesinnung angehen. und auf einen unendlichen Fortschritt im Übergang von der *Maxime*, vom subjektiven reinen Tatvorsatz, zur *Tat selbst* hoffen.“²⁷⁴ Ohne Zweifel hat der Begriff der Religion Kants einen größeren Teil des Protestantismus beeinflusst.

herausgegeben von Wilhelm Weischedel, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 56, Frankfurt am Main 1974, S. 107.

²⁷⁰ *Go-joseon*, das erste Königreich Koreas (gegründet 2333 v. Ch.), hat „die acht Gebote“, von denen drei Artikel in den historischen Schriften festgehalten, die anderen in einer Legende gefunden wurden. Eines der drei Geboten befiehlt: „Wer einen anderen Menschen verletzt, soll Getreide entschädigen.“ Eines der legendären Geboten besagt: „Wer den heiligen Ort übertritt, soll eingesperrt werden.“

²⁷¹ ThE I, S. 36.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 292.

²⁷⁴ Frey, *Ethik des Protestantismus*, S. 122.

3. *Wilhelm Herrmann* (1846–1922) repräsentiert laut Thielicke diejenige Ethik im 19. Jahrhundert, die Kants Begriff der Religion vom Anfang bis zum Ende folgt. Das grundlegende Ziel der Ethik Herrmanns wird so dargestellt: „Die Menschen, die Jesus zu dem lebendigen Gott gebracht hat, empfangen durch ihn die Kraft, *das Gute zu tun*“.²⁷⁵ Als Schüler *Albrecht Ritschls*, der mit Hilfe der praktischen Philosophie Kants das Reich Gottes an eine „ethische Gemeinde“ verwies,²⁷⁶ hat Herrmann sich auch auf Kant berufen; aber er ging nicht von der *Gemeinde* wie sein Lehrer, sondern vom *Individuum* als „frommem Subjekt“ aus; deswegen ist ständig zu erinnern, dass der neuere Pietismus hinter seiner Theologie steht. Er verstärkt diese *Subjektivität des Menschen* durch seinen programmatischen Begriff vom „inneren Leben Jesu“: Es sei die *Macht der Person Jesu über uns*, die uns im Innersten, d. h. im Sittlichen, bezwinde und damit persönliches Leben gewinne. In diesem Zusammenhang ist Thielicke zufolge die *Inkarnation Christi* bei Herrmann nicht anders zu denken, als dass ich mich in meinem Innersten auf Jesus, das *ethische Vorbild*, beziehe.²⁷⁷ Mit dieser Subjektivität des natürlichen Menschen wird, so urteilt Thielicke, die Ethik zur eigenständigen Disziplin: *Die Ethik bedürfe also nicht mehr einer dogmatischen Voraussetzung*. Deshalb sei es nicht mehr notwendig, dogmatische Aussagen, beispielsweise *vere Deus vere homo*, festzuhalten, um die Ethik zu begründen. Jesus ist nur Vorbild eines religiös-ethischen Lebens. Also könne die Ethik sich von der Dogmatik trennen, und damit wird die „theologische Ethik“ zur „ethischen Theologie“.²⁷⁸ Das ist in Thielickes Augen zweifellos eine *Säkularisationserscheinung*, die vor allem die „Eigenautorität des Sittlichen“, *eine Idee des Zeitalters der Aufklärung*, zu begründen versucht; diese *Eigenautorität des Sittlichen* ist „die Ablösung der sittlichen Autorität von der *res externa* der göttlichen Gebote und ihre Bindung an die *res interna* des Gewissens, der praktischen Vernunft.“²⁷⁹

Infolgedessen ist es für die theologische Ethik eine relevante Herausforderung im Zeitalter des Postmodernismus, zu einer ‚besonderen‘ philosophischen Ethik zu werden. Wegen dieser Verständigung und der Bindung Thielickes an die Dogmatik muss nun

²⁷⁵ ThE I, S. 40. Vgl. Wilhelm Herrmann, *Ethik*, 5. Auflage, Tübingen 1921, S. 153. Das ist aber nicht Kant! Herrmann kam aus einem pietistischen Pfarrhaus und bewahrte auch als Liberaler pietistische Motive.

²⁷⁶ Frey, a. a. O., S. 146.

²⁷⁷ ThE I, S. 312.

²⁷⁸ Trutz Rendtorff, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1980, S. 19. In der Sicht Rendtorffs sei das christliche Ethos in der säkularisierten Gesellschaft bereits verwirklicht. Vgl. Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 261.

²⁷⁹ A. a. O., S. 44.

das Verhältnis von Dogmatik und Ethik innerhalb der Systematischen Theologie beachtet werden.

Exkurs 2. Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik

In der theologischen Ethik ist die präzise Bestimmung des *Verhältnisses von Dogmatik und Ethik* nicht unumstritten. Im vorhergehenden Abschnitt wurde gezeigt, wie es zur Verselbständigung der Ethik, also zur Trennung der Ethik von der Dogmatik kam. Drei Typen der Verhältnisbestimmung sind festzuhalten: nämlich die Position der *Trennung von Dogmatik und Ethik* (1), die der *Herleitung der Ethik aus der Dogmatik* (2) und die der *reziproken Implikation* (3).²⁸⁰ Diese drei Positionen wurden in einer Diskussion deutlich erkennbar, die 1982 in der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ stattfand. Dabei diskutierten unter anderem Trutz Rendtorff, Gerhard Ebeling und Heinz-Eduard Tödt über die Unterscheidung bzw. die Zuordnung von Dogmatik und Ethik.

1. Rendtorff vertritt den Standpunkt der Trennung der Ethik von der Dogmatik. In der oben erwähnten Diskussion fragt er zunächst: „Was bedeutet denn das Grundverständnis evangelischer Theologie für die Ethik?“²⁸¹ Ursprünglich stehe hinter der Unterscheidung und Zuordnung von Dogmatik und Ethik die Frage, wie sich die Theologie zu anderen nichttheologischen Disziplinen zu stellen habe. Die Theologie, stellt Rendtorff fest, habe dafür einzustehen, dass die theologische Dimension der Lebenswirklichkeit in der Ethik eine *aufklärende und orientierende Rolle* spiele. Deshalb beginne die *ethische Aufgabe der Theologie* überall dort, „wo der Lebenssinn des Glaubens und Vertrauens ausgelegt wird, wo das Heilsinteresse sich noch einmal reflektiert und überschreitet ...“²⁸²

Mit solch einer Problemorientierung blickt er auf die heutige Situation: Das besondere Kennzeichen des ethischen Diskurses der heutiger Epoche sei es, dass ethische Fragen nicht so sehr auf das Verhalten des einzelnen Menschen zu seiner Lebenswelt abzielten, sondern die „Verfassung dieser Lebenswelt selbst“ zum Thema hätten; so könnten Begriff und Vorstellung von „Leben“ als *Paradigma evangelischer Ethik* ausgearbeitet werden. Dabei übernimmt der Begriff des „gegebenen Lebens“ eine führende Rolle, das

²⁸⁰ Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 195.

²⁸¹ Rendtorff, Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie. Ein Diskussionsbeitrag, in: ZEE 26 (1982), S. 22. Ethik, so Rendtorff, ist seit der Aristotelesrezeption des Mittelalters „der Name für eine philosophische Disziplin und für eine bestimmte weltliche Praxis.“

²⁸² A. a. O., S. 23.

in gewissem Maße an die Philosophie Heideggers oder die Lebensphilosophie erinnert: Niemand könne sich selbst das Leben geben; alle Aufgaben und alles Handeln seien durch *das gegebene Leben* vermittelt. Deshalb sei unser Leben das *empfangene Leben*, das *verdankte Leben*: „Gegebensein und Empfangen des Lebens sind zwei Seiten desselben Sachverhaltes.“²⁸³

Daraus leitet Rendtorff eine Art *christlichen Utilitarismus* ab. Er richtet sich vorrangig auf das, „was den anderen gegeben wird, d. h. was es für sie bedeutet, wie es ihnen zum Leben hilft und dient, oder eben: zunutze ist.“²⁸⁴ Im neuzeitlichen Christentum, so Rendtorff, seien für die Gemeinschaft der autonomen Subjekte dogmatische Fragen nicht von Belang, sondern die *Gestaltung einer verantwortlichen Lebensführung* sei von großer Bedeutung. Vor diesem Hintergrund ist für Rendtorff die Dogmatik der Ethik insofern inhärent, als dass sie sich auf die *Reflexivität des Lebens* beziehe. So kommt er zum Schluss: „Ethik drängt *von sich aus* auf die Fragen, die die Dogmatik bewegen. Ethik ist das Medium für die Genese und die Aktualität christlicher Dogmatik.“²⁸⁵

Aus diesem Grund ist es kein Wunder, dass bei Rendtorff Troeltschs Anliegen, das europäische Christentum als Freiheits- und Kulturförderungsinstitution zu legitimieren, fortgesetzt wird: Das Christentum sei aus der dogmatisch verfassten Kirche herausgetreten und in das „Ethos der westlich-europäischen, liberal-aufklärten demokratischen Gesellschaft“ eingegangen.²⁸⁶ Somit kommt eine optimistische Deutung der Geschichte und mit ihr die dubiose Idee eines „Fortschritts“ zur Sprache. Die katastrophalen geschichtlichen Untaten, die zuerst im Namen der abendländischen Vernunft- und Freiheitsgeschichte, dann im letzten Jahrhundert im Namen von Ideologien angestiftet wurden, werden von Rendtorff nicht besonders herausgestellt.

2. Das zweite Modell in der Verhältnisbestimmung beider Disziplinen, *die Herleitung der Ethik aus der Dogmatik*, findet sich bei Ebeling. In jener Diskussion betont er: „Alle theologisch verantwortbaren Lösungsversuche kommen darin überein, daß Dogmatik und Ethik keinesfalls voneinander zu trennen, wohl aber unbedingt voneinander zu unterscheiden seien.“²⁸⁷ Für ihn befasse sich die Ethik mit der *allgemeinen Frage*, wie Menschen sich verhalten sollten; sie spreche deshalb „eine allgemeinverständliche und

²⁸³ A. a. O., S. 26. Das Gegebensein des Lebens wird transparent auf die tragenden theologischen Gedanken über die Welt als *Schöpfung Gottes* und die *Geschöpflichkeit des Menschen*. Das weist darauf hin, dass nicht eine „subjektlose Natur, sondern die darin gegebene Subjektivität des Menschen“ durch die Geschöpflichkeit angesprochen ist.

²⁸⁴ A. a. O., S. 27.

²⁸⁵ A. a. O., S. 28.

²⁸⁶ Frey, a. a. O., S. 192.

²⁸⁷ Gerhard Ebeling, Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26 (1982), S. 11.

allgemeinverbindliche Sprache“. Ihre eigentliche Bestimmung sei jedoch nur in dogmatischen Perspektive möglich, weil die Ethik dabei „von soteriologischer Überforderung“ befreit werde: „Das immer schon vorgegebene Phänomen des Ethischen begegnet deshalb um seiner Tiefendimension willen in der Dogmatik durchweg als allgemein zuzumutender Erfahrungshorizont dogmatischer Aussagen, was der reformatorischen Lehre vom *usus theologicus legis* entspricht.“ In diesem Zusammenhang fordert Ebeling „eine *separate* Darstellung theologischer Ethik“, aber dies bedeutet auch eine indirekte Bestimmung durch die Dogmatik.²⁸⁸

3. Demgegenüber vertritt Tödt eine *reziproke Implikation von Dogmatik und Ethik*. Verstünden wir den genuinen Wurzelgrund der theologischen Ethik als die Teilnahme am Leben des Leibes Christi, dann träten Dogmatik und Ethik als Disziplinen systematischer Reflexion auf den christlichen Glauben in „das Verhältnis reziproker Implikation“.²⁸⁹ Jede der beiden Disziplinen, so Tödt, könne ihre Erkenntnisse nicht abschließend entwickeln, ohne die der anderen einzubeziehen, sondern es gebe eine *wechselseitige Abhängigkeit* bis in die Fundamente. Deswegen bedürfe die Ethik beim Rückgang in ihrem Begründungszusammenhang der *glaubenden Erkenntnis von Wahrheit und Wirklichkeit* (Dogmatik); gleichermaßen bedürfe die Dogmatik der Ethik, weil die Wirklichkeit nur im teilnehmenden und handelnden Zusammenspiel mit ihr erkannt werde. Die Zuordnung von Dogmatik und Ethik stellt sich so dar: „Dogmatik und theologische Ethik entspringen also der gemeinsamen Wurzel der glaubenden Begegnung mit der noetisch und sittlich strittigen Weltwirklichkeit. Darum ist für sie das *Verhältnis reziproker Implikation* sachgemäß.“²⁹⁰

Nach Frey könne die von Tödt vorgeschlagene reziproke Implikation nicht isoliert verstanden werden. Vielmehr richtet sie sich auf eine fundierte (sittliche) Urteilsbildung, aus der dann eine begründete und verantwortbare Entscheidung erwachsen könne.²⁹¹ Ethische und dogmatische Fragestellungen sollten darum nicht abstrakt, sondern konkret, d. h. auf jeweils strittige Situation hinblickend entfaltet werden. Dabei sei immer daran zu erinnern, dass der Glaube die *konkrete und ganze Wirklichkeit* interpretieren wolle, an der sich allgemeine Konturen von Vernunft zeigen sollten. Die Theologie solle darum schriftgemäß und zugleich zeitgemäß sein.

²⁸⁸ A. a. O., S. 21. Vgl. Ders., *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Band I, Tübingen 1979, S. 21. Wolfhart Pannenberg lehnt die Evidenz des Ethischen ab. Deswegen wird die Ethik im Ganzen eines theologischen Geschichtsentwurfes reflektiert. Vgl. Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 195.

²⁸⁹ Heinz-Eduard Tödt, Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik, in: ZEE 26 (1982), S. 33.

²⁹⁰ A. a. O., S. 39; Ders., Menschenrechte – Grundrechte, in: Christlicher Glaube in modernen Gesellschaft, Teilband 27, Freiburg 1982, S. 55.

²⁹¹ Frey, a. a. O., S. 197.

3.2.1.2 Die Einheit von Dogmatik und Ethik

1. Damit steht Thieliicke der Position Tödts nahe. Für ihn ist der Versuch, die Ethik aus der Dogmatik herzuleiten, ebenso unmöglich wie die Verselbständigung der Ethik. Deshalb möchte er die Grundlage der Ethik im engen Zusammenhang des Glaubens mit der Weltwirklichkeit finden: „So ist die Ethik keine ‚zusätzliche‘ Disziplin, sondern *Auslegung der glaubenden Existenz in Bezug auf die Frage, was ihr ‚In-der-Weltsein‘ in diesem Zusammenhang zu bedeuten habe.*“²⁹² Trotzdem ist die wichtige Frage zu stellen: *Wie kann und soll die Einheit von Dogmatik und Ethik möglich sein?*

Vor allem, betont Thieliicke, sei der *Glaube* der einzige Grund für jene wesentliche Einheit; in ihm stelle sich Ethik in ihrem Bezug zur Dogmatik dar: „Der Glaube ist sowohl und gleicherweise Inhalt der Dogmatik wie der Ethik“.²⁹³ In der Dogmatik bezieht der Glaube sich vor allem auf *seinen Gegenstand*; demnach ist danach zu fragen: *Woran glaube ich? Bei der Ethik geht es um den Zusammenhang mit den verschiedenen Lebenswirklichkeiten, in denen die Frage aufbricht, wie sich mein Glaube zur Welt und ihren Ordnungen verhält?* In diesem Zusammenhang warnt Thieliicke vor einer Gefahr besonders der lutherischen Ethik: *Trotz der richtigen Scheidung von Gesetz und Evangelium könnte die Ethik versucht sein, sich – allerdings anders als bei Herrmann – von der Dogmatik zu trennen. Denn die Aussage von den zwei Reichen sei manchmal in einen ethischen Dualismus übergegangen: „Jedenfalls bereitet sich hier die oft kritische Neigung des Luthertums vor, daß das Weltreich seinen Eigengesetzlichkeiten überlassen und nicht mehr in seiner theologischen Thematik gesehen wird.“*²⁹⁴ Demgegenüber versucht Thieliicke die Weltwirklichkeit vom *christologischen* Bezug her zu interpretieren: „Wir haben die Verbindung von Gottes- und Weltwirklichkeit allein in der *Inkarnation*, darin also, daß Gott sich der Welt erschlossen, sich in sie hineingegeben und damit als ihren *Grund*, ihr *Ziel* und ihren *Sinn* enthüllt hat, zu begründen.“²⁹⁵

2. Thieliicke verweigert sich allerdings dem Versuch Barths, die *Ethik wieder in die Dogmatik einzugliedern.*²⁹⁶ Zwar stimmt er dem Ausgangspunkt Barths zu, aber er folgt

²⁹² ThE I, S. 65.

²⁹³ A. a. O., S. 63.

²⁹⁴ A. a. O., S. 65.

²⁹⁵ EG I, S. 536. Zugleich betont Thieliicke den absoluten Unterschied von Gott- und Weltwirklichkeit: „Das Begründende bleibt von dem Begründeten ontologisch unterschieden.“

²⁹⁶ Thieliicke ist der Meinung, dass dieses Anliegen besonders in der „dialektischen Theologie“ gefunden wird.

nicht dessen systematischer Entfaltung. Daraus folgern wir: Thielicke sucht im Glauben eher ein *anthropologisches Fundament* zur Bestimmung der Ethik, Barth eher eine ‚objektive‘ *Anbindung an Gott* durch seinen Geist. Barth und Thielicke stimmen im Blick auf die *Einheit von Dogmatik und Ethik* wesentlich überein, und der fundamentale Grund für diese Einheit ist der Glaube; gerade in diesem Gesichtspunkt sind beide grundsätzlich nicht getrennt. Deswegen wird der Versuch, aufgrund der postulierten allgemeinen Religiosität des natürlichen Menschen eine Ethik zu entwerfen, sowohl von Barth als auch von Thielicke deutlich abgelehnt.²⁹⁷ Wir müssen uns daran erinnern, dass sich Thielicke bei der Ausgangsfrage „Womit muss die Theologie beginnen?“ und ihrer Antwort an Barth – nicht nur in der Ethik, sondern auch in der Dogmatik – annähert.

Trotz seiner prinzipiellen Übereinstimmung mit Barth im Blick auf die *Einheit von Dogmatik und Ethik* sieht Thielicke ein Risiko in der systematischen Struktur der Theologie Barths, denn Barths Ethik erscheint ihm von der Dogmatik vereinnahmt zu sein. Thielicke möchte vermeiden, aus einer dogmatischen Lehre oder einer biblischen Anweisung eine ethische Entscheidung *direkt*, d. h. ohne systematische Reflexion der Normen, abzuleiten. In diesem Zusammenhang wird Barths Schrift „Rechtfertigung und Recht“ (1937) kritisch beurteilt, denn der Autor habe theologische Urteile über Demokratie und totalitäre Staaten nicht aus dem Zentrum seiner theologischen Ethik, sondern aus der politischen und durchaus vernünftigen Analyse hergeleitet.²⁹⁸ So hat Thielicke Barths Entwurf nur insofern abgelehnt, als die Ethik in die Dogmatik eingegliedert ist. Zwar sind Dogmatik und Ethik im Grunde *nicht zu trennen*, aber wegen der zunehmenden Komplexität der Lebenswirklichkeiten *zu unterscheiden*; dieses systematische Schema gilt auch für die Reflexion auf das Thema von Gesetz und Evangelium. Anders würde die Ethik in die Gefahr geraten, Willkür zu werden.²⁹⁹

3. Zusammenfassend können wir feststellen: Bei Thielicke bietet die Dogmatik der Ethik eine fundamentale Grundlegung an; damit hilft sie die Frage zu beantworten, wovon eine ethische Analyse grundsätzlich ausgehen soll. Denn das Ethische ist im Dogmatischen bereits enthalten, und das Dogmatische hat seine Aktualität und Konkretheit im Ethischen.

²⁹⁷ Barth, KD I/2, S. 324. Vgl. ThE I, S. 63. Entscheidend ist dabei zu berücksichtigen, dass Barths Ethik vom „Gebot Gottes“ ausgeht.

²⁹⁸ ThE I, S. 49.

²⁹⁹ ThE II/1, S. 432. Vgl. Bentum, *Thielickes Theologie der Grenzsituation*, S. 109. Die meisten evangelischen Theologen werfen Barth diese Willkür als etwas vor, das seine rein *christologische Begründung der Ethik* unannehmbar mache.

Dafür bietet Thieliicke ein Beispiel an:³⁰⁰ Die antipelagianischen Äußerungen Augustins bezögen sich zunächst auf ‚rein‘ dogmatische Kategorien wie die *Gnaden-* und die *Prädestinationslehre*. Jedoch seien die Grundfragen der Ethik darin enthalten: besonders die Frage nach der Verantwortlichkeit, des Gewissens und der Autonomie. Zwar sei das Thema von Rechtfertigung und Heiligung zunächst ein dogmatisches Problem; aber es diene auch der Grundlegung der Ethik. Also seien im Glauben Dogmatik und Ethik nicht voneinander zu trennen. „Der *Glaube* ist sowohl und gleicherweise *Inhalt der Dogmatik* wie der *Ethik*. Er ist Inhalt der *Dogmatik*, insofern er in dieser auf seinen *Gegenstand* reflektiert und diesen Gegenstand in methodischer Strenge, d. h. in der ihm angemessen Weise behandelt. Er ist Inhalt der *Ethik*, insofern er fragt, welches Verhalten des Menschen zu *sich selbst*, zum *Nächsten* sowie zu der *Welt* und ihren *Ordnungen* in seinem Glauben mit gesetzt ist.“³⁰¹

Somit ergibt sich ein Ertrag im Blick auf das Verhältnis von Dogmatik und Ethik: Während Barth *theozentrisch-dogmatisch* ansetzt, setzt Thieliicke *anthropozentrisch-dogmatisch* an. In der Theologie Thieliickes ist der Glaube nicht ohne Weltverantwortung zu denken.³⁰²

3.2.2 Voraussetzung: Rechtfertigung und Heiligung

In der „Prinzipienlehre“, im ersten Band seiner „Theologischen Ethik“, stellt Thieliicke grundsätzlich dar, wovon seine Ethik ausgeht. Wir haben im vorigen gezeigt, dass er seine Ethik vom zentralen reformatorischen Satz über den Menschen ausgehen lässt: *simul iustus et peccator*. Thieliicke legt es folgendermaßen aus: „Obwohl wir schon jetzt und hier gerechtfertigt und Gott ‚recht‘ sind, existieren wir doch allererst als ‚Gerechte und Sünder‘ zugleich. Obwohl wir des heilschaffenden Gottes gewiß sind, bleibst seine Welt- und Lebensregie verborgen und steht im Widerspruch zum Augenschein.“³⁰³

Die Formel „*simul iustus et peccator*“ lässt sich u. a. auf „Antilatamus“ (1521), eine Auseinandersetzung Luthers mit *Latomus*, zurückführen, wobei das Thema der dem Gerechten verbleibenden Sünde

³⁰⁰ ThE I, S. 30.

³⁰¹ A. a. O., S. 63–64.

³⁰² Deshalb sollten die koreanischen protestantischen Kirchen auf Thieliicke achten. Häufig erkennen sie den Glauben nicht im wesentlichen Zusammenhang mit den Lebenswirklichkeiten. Daher herrscht ein ethischer Dualismus: Während Christen in der Kirche dem Prinzip des Glauben folgen, verhalten sie sich im täglichen Leben außerhalb der Kirche entsprechend dem jeweils geltenden Ethos. Für den koreanischen Protestantismus ist deshalb die wesentliche Einheit von Glaube und Leben bei Thieliicke ein wichtiger Impuls dafür, seine Theologie nach diesem Prinzip zu erneuern.

³⁰³ EG III, S. 558.

problematisch war.³⁰⁴ In Abgrenzung zu Latomus, der da urteilte, dass „der Natur des Menschen nach keine Sünde vorhanden sei“, hat Luther die Rechtfertigungslehre erneut bestimmt: „Die Gerechtigkeit liegt aber nicht in *bestimmten neuen Qualitäten unseres Wesens*, sondern in der Barmherzigkeit Gottes.“ Für Luther bedeutet diese Barmherzigkeit, dass „Gott dich so ansieht, als seist du ohne Sünde.“; jedoch führt die Rechtfertigung nicht zu einer Aufhebung der Sünde. Aus diesem Grund ist die Person der Gerechten so zu bestimmen: *simul iustus et peccator*.³⁰⁵

Thielicke will nicht nur dieses ‚alte‘ reformatorische Prinzip im Hinblick auf seine eigene Situation neu interpretieren, sondern es zur *theologischen Grundlage seiner Ethik* machen. Dabei geht es ihm um drei Fragen und deren Antworten: 1. Wie unterscheidet sich die evangelische Ethik von der philosophischen bzw. profanen Ethik? 2. Wie wird in der christlichen Ethik das Verhältnis zwischen *Gabe und Aufgabe, Indikativ und Imperativ* sowie *Rechtfertigung und Heiligung* bestimmt? 3. Welche Bedeutung hat schließlich das Gesetz für die Gerechtfertigten und wie werden damit die Strukturen des menschlichen Lebens (die Ordnungen bzw. die Institutionen) bestimmt, die sich nach ihren Eigengesetzlichkeiten bewegen?³⁰⁶

3.2.2.1 Der Unterschied zwischen evangelischer Ethik und philosophischer Ethik

1. Mit Hilfe der *reformatorischen Rechtfertigungslehre* versucht Thielicke zunächst, die evangelische Ethik von der philosophischen bzw. natürlichen Ethik abzugrenzen. In drei Hinsichten unterscheidet sich die evangelische von der philosophischen Ethik.

Erstens: Ihr *Ausgangspunkt* ist unterschiedlich: Während die philosophische Ethik vom Ziel des ethischen Aktes ausgeht, hat die evangelische Ethik ihren Ausgangspunkt bei den „Voraussetzungen der sittlichen Handlung, nämlich bei der *Tatsache der geschehenen Rechtfertigung*“.³⁰⁷ Zweitens: Die *Auffassung der Realität der sittlichen Handlung* ist unterschiedlich. In der philosophischen Ethik hat die sittliche Handlung allein Realität; die ausschließliche Realität der evangelischen Ethik aber ist die vorgegebene Rechtfertigung. Drittens: In der philosophischen Ethik sind die sittlichen Handlungen von der *Aufgabe*, in der evangelischen Ethik aber sind sie von der *Gabe* her bestimmt. Auf diese Weise will Thielicke die evangelische Ethik von der profanen Ethik mit Hilfe der *Rechtfertigungsaussage* deutlich unterscheiden.

³⁰⁴ Heinrich Bornkamm, *Martin Luther*, Göttingen 1979, S. 166.

³⁰⁵ Vgl. WA 39 I, S. 519; Frey, *Repetitorium der Dogmatik*, S. 254.

³⁰⁶ GuE, S. 222.

³⁰⁷ ThE I, S. 88.

2. Daraus ergibt sich die *Aufgabe der evangelischen Ethik*. Sie soll das Verhältnis der „Gabe“ zu den in ihr mitgegebenen sittlichen Handlungen – das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, Indikativ und Imperativ – bestimmen.³⁰⁸ Diese Beziehung soll in der ethischen Reflexion genau bestimmt werden. Dabei warnt Thieliicke vor einer naiven Lösung, die jenes Verhältnis so beschreibt, dass Werke als die *Konkretisierung des Rechtfertigungsgeschehens* begriffen würden. Doch das wäre keineswegs die Lösung des ethischen Problems des christlichen Handelns. Im Gegenteil – das Problem stellt sich zuallererst darin. Allerdings ist Thieliicke davon überzeugt, dass die evangelische Ethik nicht von einem „gesetzlichen Du-sollst“, sondern von der „christlichen Freiheit der Ermächtigung des Du-darfst“ ausgeht; doch diese Freiheit ist keine Willkür.³⁰⁹ Deswegen geht Thieliicke auf das Thema vom „doppelten Motiv der guten Früchte“ ein.

3.2.2.2 Das doppelte Motiv: Das Motiv der guten Früchte und des Sollens

0. Nach Thieliicke kann das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung als die „Kardinalfrage“ der evangelischen Ethik vor allem durch eine genauere Exegese des Artikels VI der *Confessio Augustana* (De nova oboedientia) geklärt werden: „Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere propter voluntatem Dei.“³¹⁰ In dieser klassischen Confessio, stellt Thieliicke fest, werde das Verhältnis von Gabe und Aufgabe so dargestellt, dass die beiden Momente – *quod fides debeat bonos fructus parere* (dass der Glaube gute Früchte hervorbringen muss) und *mandata a Deo, propter voluntatem Dei* (jene Werke sind von Gott geboten, um des Willens Gottes willen) – im Widerspruch zueinander zu stehen scheinen. Es kann kein Zweifel bestehen, dass diese beiden Momente, nämlich *das Motiv der guten Früchte* (bonos fructus parere) und *das Motiv des Sollens* (propter voluntatem Dei), auf das Rechtfertigungsgeschehen zurückgezogen sind.³¹¹ Trotz dieser Gemeinsamkeit zeigt sich zugleich ihre scharfe Unterschiedenheit: Im *ersten* Falle, so Thieliicke, entspringen die *bona opera* „automatisch“ dem Rechtfertigungsgeschehen, so dass sich hier

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Thieliicke, *Einführung in die christliche Ethik*, S. 7.

³¹⁰ BSLK, S. 60: „Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll, und daß man müsse gute Werke tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht solche Werke zu vertrauen dadurch Gnade für Gott verdienen.“ Vgl. Thieliicke, ThE I, S. 89; Frey, *Repetitorium der Dogmatik*, S. 246

³¹¹ Vgl. BSLK, S. 56: „Item docent, quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem ...“

ohne *menschliche cooperatio* ein Prozess vollziehe, der jeder Intervention eines zusätzlichen Sollens entrückt sei;³¹² mit dem *zweiten* verbinde sich ein deutlicher Befehl, *gute Werke zu tun*. Wie, so fragt Thieliicke, komme es zu diesem scheinbaren Widerspruch? Handele es sich um zwei heterogene Motive oder um ein echtes und sachlich unaufgebbares Paradox? Um eine Antwort zu finden analysiert er diese beiden Motive.

1. Zunächst wird das Motiv der guten Früchte untersucht. Es zeige nach Thieliicke, dass die *bona opera* auf einen „automatischen“ bzw. „natürlichen“ Prozess zurückgingen, der sowohl vom biblischen Zeugnis als auch durch die reformatorische Tradition expliziert werden könne:

Das Neue Testament zeigt, dass sich die guten Werke des Gerechtfertigten „aus dem sein Leben begründenden Faktum der Gnade“ ergeben. Um das verständlich zu machen werden oft biologische Bilder verwendet - bei Jesus ebenso wie bei Paulus. Zusammenfassend ist das so zum Ausdruck zu bringen: *Nur ein guter Baum kann gute Früchte erzeugen* (Mt 7, 16-20; Joh 15,4f; Joh 12,24). In der reformatorischen Tradition wird diese „automatische“ bzw. „natürliche“ Beziehung zwischen dem Rechtfertigungsgeschehen und den *bona opera* nicht anders als im NT gesehen. Deswegen zitiert Thieliicke Luther: „Item opus non facit personam, sed persona facit opus, lex non facit opus, sed monstrat opera.“³¹³ Diese wesentliche Beziehung bzw. Verbindung von *Person und Werk*, so fährt er fort, sei einer der unvergessenen Beiträge Luthers zur evangelischen Ethik, denn ihr Grundanliegen beruhe so ausschließlich auf dem Rechtfertigungsgeschehen, dass sie sich von jeder natürlichen Ethik unterscheide.³¹⁴

Deshalb gilt: *Fides facit personam, persona facit bona opera*. Die zwei wichtigen Ergebnisse der Analyse des ersten Motivs kommen der hier gestellten Aufgabe entgegen.

1.1) Erstens müssen, betont Thieliicke, die Früchte nicht als *Produkte des bekehrten Ich*, sondern als „Früchte des Heiligen Geistes, also eine Größe extra nos“ verstanden werden.³¹⁵ Die Initiative für eine sittliche Handlung kommt nicht aus dem Menschen selbst, sondern von Gott. Dabei tritt der Begriff der *Wandlung in Gott* hervor, der die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium begründet: Im *Gesetz* manifestiert Gott, dass der Sünder gerichtet werden soll; aber im *Evangelium*, im Sterben und in der Auferstehung Jesu gibt er kund, dass er es ist, der sich über den Sünder in Christus erbarmt. Diese Wandlung Gottes, in der sich nicht in seinem Zorn *Richtende*, sondern der aus der Liebe

³¹² ThE I, S. 90. Bei Luther ist das Wort „automatisch“ nicht „mechanistisch“ zu verstehen.

³¹³ WA 39 I, S. 283. „So macht nicht das Werk die Person, sondern die Person macht das Werk, das Gesetz macht nicht das Werk, sondern macht die Werke offenkundig.“

³¹⁴ ThE I, S. 98.

³¹⁵ A. a. O., S. 106.

Vergebende erschließt, versteht Thieliicke als „eine ereignishafte Wandlung in Gott“.³¹⁶ Vor diesem Hintergrund wird der Kernpunkt der Rechtfertigungslehre wie folgt bestimmt: Bei der Rechtfertigung geht es um „eine ereignishafte Wandlung in Gott“, der für uns aus dem *auctor legis* zum *auctor evangelii* wird.³¹⁷ Unter dem *imputativforensischen* Aspekt der Rechtfertigung bedeutet die Rechtfertigung nicht meine Selbst-Wandlung, sondern Gottes Wandlung, so dass Gott aus seiner freien Barmherzigkeit, aus seiner Zuwendung zu uns, die Sünder als die Gerechten ansieht. Aufgrund dieser freien Umwandlung Gottes grenzt Thieliicke die philosophische Ethik ab: Diese Ethik, die zur „Selbstschöpfung des Ich“ drängt, kehrt jenen biologischen bzw. natürlichen Prozess um, der vom erzeugenden Baum zu den erzeugten Früchten führt; dadurch misst sie den menschlichen Werken ein eigenes Gewicht, einen eigenen Wert bei.³¹⁸ Aus diesem Grund werden alle anderen Versuche des Menschen, das Gute einseitig aus seiner natürlichen, immanenten Sittlichkeit hervorzubringen, so gründlich abgelehnt wie bei Barth.

In seiner ethischen Reflexion geht Barth radikal vom Wort Gottes aus: „Ihre grundsätzliche, einfachste und umfassende Antwort auf die ethische Frage lautet: das Handeln des Menschen ist gut, sofern es durch Gottes Wort, das als solches auch Gottes Gebot ist, geheiligt wird.“³¹⁹ Bei Brunner findet im Kontrast zu Barth eine natürliche Theologie ihren Platz: *Die Welt als Schöpfung Gottes sei Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes*, obwohl durch die Sünde des Menschen die Erkennbarkeit Gottes in der Natur zerstört sei; dieser Satz sei nicht heidnisch, sondern ein christlicher Fundamentalsatz.³²⁰ Der Mensch, fährt Brunner fort, habe auch als Sünder etwas Ungeheures voraus, und dieses habe er mit Gott gemein: Subjekt, Vernunftwesen zu sein. Deshalb, diagnostiziert Brunner, könne die Verachtung jeglicher *theologia naturalis* in der Kirche bald zu deren „vollkommenen Isolierung“ führen.³²¹

1.2) Darüber hinaus nimmt Thieliicke in Anspruch, dass das Motiv der guten Früchte im engen Zusammenhang mit dem *Sollensmotiv* steht, weil die Wirklichkeit der Sünde trotz des Rechtfertigungsgeschehens nicht aufgehoben, sondern noch geblieben ist. Demnach wird die Formel „*simul iustus et peccator*“ als „*peccator in re, iustus in spe*“ gedeutet und damit *eschatologisch* bewertet. Der Gerechtfertigte sei durch seinen Glauben aus

³¹⁶ A. a. O., S. 104. Thieliicke leitet aus diesem Begriff den „Kompromiss“ Gottes her. Der Kompromiss, in dem Gott sich zum Menschen und zur Geschichte verhält, gründet in seiner derartigen „Umwandlung“. Vgl. ThE II/1, S. 195.

³¹⁷ ThE I, S. 104.

³¹⁸ A. a. O., S. 98.

³¹⁹ Barth, KD III/1, S. 2.

³²⁰ Brunner, *Natur und Gnade*. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934, S. 11.

³²¹ Ebd. Vgl. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934, S. 13.

dem alten Äon in den neuen Äon versetzt, d. h. er ist aus dem alten Äon so herausgerufen worden, dass er nicht unter der alten Herrschaft, sondern unter einer anderen, veränderten Herrschaft leben soll; *jedoch* bleibt er kraft eines geheimnisvollen „simul“ auch im alten Äon. Deshalb ist jede Art einer „Lehre von der faktischen Sündlosigkeit des Gerechtfertigten“ zu verneinen,³²² denn Rechtfertigung sagt nicht aus, dass sie eine *de facto* Umwandlung menschlicher Existenz sei.

Bei Thieliicke deckt also das Motiv der guten Früchte im *eschatologischen simul* den doppelten Zustand des Gläubigen auf: *Einerseits* bin ich als der Gerechte in der Lage, die guten Werke ohne Hilfe zusätzlicher sittlicher Normen zu tun; *andererseits* tue ich als Gerechter auch die bösen Werke, weil ich *de facto* noch der Sünde unterworfen bin. Damit wird die Eigenschaft der Sünde klar: Die Sünde ist ihrem Wesen nach eine Art von Herrschaft; wenn von der Beseitigung der Sünde in der Neuschöpfung die Rede ist, ist jeweils die Beseitigung ihrer *Macht*, ihres *Vermögen*, *mich von Gott zu trennen*, gemeint.³²³ Aufgrund dieser Herrschaft der Sünde ist neben der *Gabe* zugleich eine *Aufgabe* gegeben, die sich auf die Überwindung der Sünde richtet.

2. Das Motiv der „guten Werke“ muss im engen Zusammenhang mit dem „Motiv des Sollens“ verstanden werden. Bei Paulus, erklärt Thieliicke, hebe sich das Motiv des Sollens in der Zuordnung von *Indikativ und Imperativ* am schärfsten ab, weil er „in die Erörterungen über die uns in Christus neu geschenkte Existenz immerfort *Aufforderungen* einstreut, diese Existenz nun auch zu *ergreifen* und die entsprechenden Folgerungen aus ihr zu ziehen.“³²⁴ Für Thieliicke ist diese paulinische Problematik identisch mit der Problematik der „*nova oboedientia*“ als eigentlichem Thema der evangelischen Ethik, und darin steckt ihre Schlüsselfrage, denn „diese Ethik steht und fällt mit der Art, wie sie den Sinn der Werke, des Handelns und damit der Existenz überhaupt bestimmt.“³²⁵ Mit der Frage nach dem „Imperativ“, also dem *Motiv des Sollens* bei den Gerechtfertigten, setzt eine neue Überlegung der Ethik Thieliickes ein, die nach der *Sittlichkeit* fragen muss, weil jeder Imperativ – der kategorische Imperativ bei Kant oder das Gebot im Dekalog – ein bestimmtes sittliches Handeln fordert.³²⁶

³²² *Osiander*, betont Thieliicke, habe diese falsche Lehre mit seiner „mystischen Interpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre“ inauguriert. Allerdings ist es merkwürdig, dass es heutzutage in Korea eine Sekte gibt, die solche „Lehre von der faktischen Sündlosigkeit des Gerechtfertigten“ lehrt. Diese Sekte behauptet ähnlich wie der Gnostizismus, dass nur sie die wahre Erkenntnis vom Heil habe.

³²³ ThE I, S. 170.

³²⁴ A. a. O., S. 109. In Verkündigung Jesu wird diese Problematik auch gefunden, besonders in der Bergpredigt.

³²⁵ A. a. O., S. 112.

³²⁶ Frey, *Theologische Ethik*, S. 24. *Sittlichkeit* ist die bewusst aufgenommene Verpflichtung im Ent-

3.2.2.3 Die doppelte Bedeutung des Imperativs

Nach ThieliCKes Analyse enthält der Imperativ, wie Paulus ihn versteht, *zwei ganz verschiedene Bedeutungen*, die sich „in je völlig anderer Weise“ zu dem mitgeteilten Zustand des neuen Menschen verhalten. Dabei kommt die wesentlichste Voraussetzung der evangelischen Ethik noch einmal zur Sprache: Die *boni fructus* seien nicht als Produkte der frommen Subjektivität, sondern als *Wirkungsweise des Heiligen Geistes* aufzufassen.³²⁷ Deswegen beziehen sich die Imperative bei Paulus in völlig verschiedener Weise auf das Pneuma, wie die fortgehende Überlegung zeigt.

1. „Es ist mir *aufgegeben* (und ich bin also imperativisch dazu angehalten), mich zwischen $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\sigma\alpha\rho\xi$ als den mich beherrschenden Mächte zu entscheiden.“³²⁸

Thielicke erläutert seine erste These weiter: Der Imperativ bezieht sich nicht darauf, dass ich zu den *bona opera* aufgefordert würde, sondern er bezieht sich zunächst darauf, dass ich in ein bestimmtes *Verhältnis* zum $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ versetzt werde; kraft dieses neuen Verhältnisses wird der oben sogenannte „Automatismus“ erst ausgelöst.

Als ein typisches Beispiel für diesen ersten Gehalt des paulinischen Imperativs legt ThieliCKe Röm. 8, 13b aus: *Wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Fleisches tötet, so werdet ihr leben*. Das Schlüsselwort in diesem Satz ist seiner Meinung nach das in der Form des *dativus instrumentalis* gegebene Wort „ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ “. Daher soll der Imperativ „tötet“ indirekt so übersetzt werden: „nicht wir töten, sondern wir sollen durch den Geist ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$) töten lassen, oder genauer: wir sollen uns (imperativisch) dem Heiligen Geiste unterstellen.“³²⁹ Ein Bildwort kann das verdeutlichen: Ich trinke aus der richtigen Quelle.

2. Der zweite Bedeutungsgehalt des paulinischen Imperativs, behauptet ThieliCKe, wird dort gefunden, wo von spezifischen Hinderungsgründen gegenüber der Wirksamkeit des Geistes – den *prohibitiva* – die Rede ist.³³⁰ Daher gelten die *prohibitiva* nur in dem negativen Sinne: Sie fordern eine „bestimmte Bindung und Haltung, mit denen zusammen

scheiden und Handeln; Ethik ist die *Reflexion* darüber.

³²⁷ ThE I, S. 113. Aufgrund solcher schöpferischen Macht des Heiligen Geistes entwirft ThieliCKe seine eigene Dogmatik, die „Theologie des Geistes“. Vgl. EG III, S. 3. Hier sagt er aus: „Insofern hat es jede *Theologie des Geistes* mit der Alleinwirksamkeit des Wortes zu tun. Das Pneuma sagt nicht Zusätzliches über das Wort hinaus.“

³²⁸ A. a. O., S. 114.

³²⁹ A. a. O., S. 115.

³³⁰ A. a. O., S. 117.

Gottes Geist *auf keinen Fall* gleichzeitig ‚unter demselben Dach‘ des Ich wirksam sein will.“³³¹ In den paränetischen Abschnitten des Neuen Testaments – sowohl bei Jesus als auch bei Paulus – tauchen deshalb immer wieder Imperative auf. Dabei ist es wohl zu beobachten, dass diese Imperative sich auf die Bekämpfung des *alten Ich-Zustandes* bzw. des *alten Adams* beziehen. Von diesem „geheimnisvollen simul“ her leitet sich ein anderer Imperativ ab: „Auf diese *ganz speziellen Bedingungen und ihre Beseitigung* könnte aber die *operatio des Menschen* sehr wohl einen Einfluss haben, und also könnte ein Imperativ, der diese *operatio* fordert, sinnvoll sein.“³³²

Thielicke stellt ein Beispiel für diese prohibitiva vor: die Hurerei (πορνεία). Bei ihr geht es nicht primär darum, dass wir ein Einzelgebot verletzen, sondern darum, dass „wir uns in dieser speziellen Übertretung ostentativ einer anderen Herrschaft unterstellen.“ Es kann keine Verbindung zwischen der *Herrschaft des Geistes* und der *Herrschaft der πορνεία* geben, weil sie auf keinen Fall „außerhalb meiner“ stattfindet. Beide verhalten sich exklusiv zueinander in mir: So sehr es also bestimmte Werke und Haltungen sind, die sich „exklusiv und prohibitiv“ zum Glauben bzw. zum Pneuma verhalten, so sehr kann andererseits jedes Tun diese prohibitive Bedeutung erlangen. Daraus folgert Thielicke: „In dieser *prohibitiven Bedeutung der Werke* wird auch der Grund zu suchen sein dafür, daß es trotz der Rechtfertigung des Sünders ein Gericht nach den Werken gibt.“³³³

Somit können wir die Auffassung Thieliokes von der doppelten Bedeutung des Imperativs folgendermaßen zusammenfassen: Die erste Gestalt des Imperativs fordert uns auf, *uns dem Pneuma zuzuwenden, um den Automatismus der Werke in Kraft treten zu lassen* – „aus der richtigen Quelle zu trinken“. In der zweiten wird transparent, dass *wir sodann aufgefordert werden, die Prohibitiva ernst zu nehmen* – „Wer den Mund zuhält, kann eben von dieser rechten Quelle nicht trinken.“³³⁴ Aus diesem Grund verliert das Verhältnis von Indikativ und Imperativ den Charakter der „direkten Antinomie“, und damit wird der scheinbare Widerspruch zwischen dem *Motiv der guten Früchte* und dem *Motiv des Sollens* aufgelöst, so dass wir im „Zuspruch Gottes“ und zugleich im „Anspruch des Gebotes“ handeln können. Von hier aus versucht Thielicke die *Norm für die sittliche Handlung* zu begründen: „So gewiß das Evangelium *Angebot* ist, so gewiß ist es auch insofern *Gebot*, als wir es nun ergreifen sollen, als wir uns ihm gegenüber zu

³³¹ Ebd.

³³² Ebd.

³³³ A. a. O., S. 123.

³³⁴ Ebd.

entscheiden haben und als wir infolgedessen auch verpflichtet sind ..., die Faktoren zu bedenken, die unsere Entscheidung a priori festlegen könnten .“.³³⁵

3. Eine systematische Entfaltung der „Lehre von der Sünde“ findet sich nicht in der Ethik Thieliokes. Stattdessen behandelt er das Thema der Sünde grundsätzlich innerhalb der Rechtfertigungslehre, wobei vorrangig von der *Vergebung des Sünde* die Rede ist. Doch das Rechtfertigungsgeschehen setzt eine *völlige Aufhebung der Herrschaft der Sünde* überhaupt nicht, weil es bei ihm nicht um die Umwandlung des frommen Ich, sondern um die schlechthinnige Umwandlung Gottes geht. Infolgedessen bleibt die Herrschaft der Sünde noch wirklich, und wir sind ihr immer in den „ganz speziellen Bedingungen“ unterlegen, unter denen die *prohibitiva* in Kraft treten.³³⁶ Unter diesen prohibitiven Bedingungen, in denen Christen zum Kampf gegen die Herrschaft der Sünde aufgerufen worden sind, kann bei Thieliokes der Imperativ seine sittliche Bedeutung gewinnen. Deswegen hat die Sünde kein eigenes Gewicht – etwa als „gleichwertiger Gegenspieler“ Gottes;³³⁷ sie sei nur eine spezifische Hinderung gegenüber der Wirksamkeit des Geistes. In seiner Schöpfungslehre erklärt Thieliokes so: „Die Sünde ist ebenso wenig wie die andern Negativa des Daseins von einer ‚Größe außerhalb‘ zu erklären. außer Gott ist nur das nihil. Da sie aber auch nicht auf Gott selbst zurückgehen kann, bleibt nur die Tatsache übrig, daß sie sich der Mensch als Subjekt zurechnen muß (imputare).“³³⁸

Ebenso wichtig ist Joests Aussage im Blick auf die prohibitive Bedeutung der Sünde, die er aus Luthers 2. Disputation mit den Antinomern von 1538 herausstellt: „Zweifellos ist hier neben der *Freiheit des Gewissens im Evangelium* ein ‚usus‘ des Gesetzes als fortwirkend behauptet, der über das überführende, zu Christus treibende Strafbt hinaus konkrete und unmittelbar zu erfüllende *Lebensweisungen* gibt ... Es ging ihm [Luther] bei dem Kampf um die evangelische Freiheit doch nicht nur um eine vom konkreten Handeln abgeschiedene Innenkammer der Gewissenshaltung, sondern gerade um das Werk, das Werk am Nächsten, das vom Joch des Müssens befreit aus spontaner Freude geschehen soll und gerade nur so wirklich gutes Werk ist.“³³⁹

³³⁵ A. a. O., S. 124. Vgl. Barth, KD III/3, S. 352. Hier sagt Barth aus: „Das *Gebot* des gnädigen Gottes, ... das Gebot, das dem Menschen das wirklich Nichtige, dem er dient und das er tut, als solches aufdeckt, ist *das Gebot Jesu Christi*.“

³³⁶ Vgl. WA 39 I, S. 523. „... quod idem Christianus sit sanctus et peccator, mortus et vivus.“

³³⁷ Von der *creatio ex nihilo* gesehen ist nur das nihil „außer Gott“.

³³⁸ ThE I, S. 259.

³³⁹ Joest, *Gesetz und Freiheit*, S. 77.

3.2.3 Die Bedeutung des zurückgehaltenen Gesetzes bei den Gläubigen

Aufgrund des von ihm erarbeiteten Verständnisses des Imperativs behandelt Thielicke die *Problematik des Gesetzes bei den Gläubigen*, wobei er folgende sehr umstrittene Frage aufwirft: Bedürfen die Gerechtfertigten noch des Gesetzes oder brauchen sie es deshalb überhaupt nicht, weil es total abgesetzt worden ist? Seine Antwort lautet: *Das Gesetz bleibt noch für den Gerechtfertigten in Kraft.*³⁴⁰ Für Thielicke spielt das Gesetz demnach nicht nur im individuellen Bereich der Ethik im Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung eine zentrale Rolle, sondern es wird so erweitert, dass es eine „Notverordnung“ begründet: Die Notverordnung ist ein systematischer Begriff, durch den die strukturelle Wirklichkeiten des Menschen analysiert, diagnostiziert und damit auch legitimiert wird.³⁴¹ Deshalb lässt sich zusammenfassend festhalten, dass Thielickes theologische Ethik mit Hilfe *einer an die Erneuerung des Menschen gebundenen Interpretation des Gesetzes* begründet wird: Einerseits besteht Thielicke auf der lutherischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium; andererseits verbindet er das Gesetz mit Normen für die Ethik, indem er die *lebensgeschichtliche Seite der Rechtfertigung* wie Buße und Heiligung geltend macht, und das bedeutet ohne Zweifel eine Annäherung an Calvins Theologie. Diese Festhaltung ist noch genauer zu verdeutlichen:

Thielicke nimmt ein *dreifaches reformatorisches Verständnis des Gesetzes* in sein theologisches System auf und legt es im Blick auf seine zeitgenössische Situation neu aus. Es sind 1) der *usus politicus* bzw. *civilis legis*, 2) der *usus theologicus legis* und 3) der *tertius usus legis*.³⁴² Mit dem Ersten – dem *usus politicus* – ist vor allem gemeint, dass das Gesetz für das politische Gemeinwesen einen grundlegenden, ordnenden Charakter besitzt; Thielicke begründet seine Konzeption der Notverordnung, indem er diese traditionelle politische Funktion des Gesetzes bei Luther mit Hilfe eines eschatologischen Ansatzes modifiziert. Die zweite Funktion – der *usus theologicus* – macht deutlich, dass das Gesetz seinem Wesen nach die Sünde aufdeckt, also die Sünde als Sünde anerkennen lässt; demnach offenbart es den *Zorn*, das *Gericht* Gottes. Mit dem Dritten – dem *tertius usus legis* – versucht Thielicke eine normative Instanz für die evangelische Ethik aufzustellen; dabei wird dem Gesetz die zentrale, erzieherische Bedeutung zugeschrieben.³⁴³

³⁴⁰ ThE I, S. 187. Dabei ist es offenbar eine sehr große Überraschung, dass er den *tertius usus legis* teilweise akzeptiert und damit die *Heiligung durch den Heiligen Geist* stärker als Luther und ähnlich wie Calvin zum Ausdruck bringt.

³⁴¹ A. a. O., S. 601.

³⁴² Vgl. WA 39 I, S. 418.

³⁴³ ThE I, S. 225; ThE II/1, S. 234; EG III, S. 87; Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 263.

3.2.3.1 Der *usus theologicus*: Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

1. Thieliicke erweist sich zunächst als ein typisch lutherischer Theologe, der ein grundlegendes Interesse des Luthertums übernimmt: *Das Gesetz soll sich vom Evangelium unterscheiden*. Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium reflektiert die ungelöste Spannung zwischen dem *iustus et peccator*; im Stande des gerechtfertigten Menschen bezeugt uns das Gesetz weiter unsere Existenz als *peccatores in re*. Deswegen will Thieliicke sich scharf von der Position Karl Barths unterscheiden, weil dieser die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* relativiere. Barth, so kritisiert Thieliicke, habe Evangelium und Gesetz als „zwei Seiten derselben Sache“ betrachtet und damit deren Spannung und Dialektik eliminiert, wie Barths Aussage zeigt: „Man kann also wohl allgemein und umfassend sagen: das Gesetz ist nichts anderes als die *notwendige Form des Evangeliums*, dessen Inhalt die Gnade ist“.³⁴⁴ Dieser Auffassung Barths hält Thieliicke vor, dass so „ein pseudochristlicher Monismus“ entstehen könnte.

1.1) Aus zwei Gründen wird der so genannte *Monismus* Barths kritisiert. *Zunächst* sei mit ihm die dialektische Spannung zwischen Gottes Heiligkeit und Liebe, Gottes Gericht und Gnade entschärft. Damit sei dann eine optimistische christliche Weltanschauung eines „lieben Gottes“ gegeben. Thieliicke stellt also Barths Aussage „Daß Gott mit uns redet, das ist unter allen Umständen schon an sich Gnade“ in Frage: „Wirklich? Ist es Gnade, wenn Adam gefragt wird ‚Wo bist du?‘. Kann also Gottes Rede nicht furchtbar sein und in die Ausweglosigkeit stürzen? Wer wagt da von Gnade zu reden, ohne sich an *Gottes Gerichten* zu vergreifen?“.³⁴⁵ Dann könnte, fährt er fort, sich die Gefahr der „Apokatastasis panton“ in die Theologie Barths einschleichen: „Barth lehnt also hier den abstrakten Begriff einer automatischen Notwendigkeit der Gnade ab, kraft deren sie zur Apokatastasis führen *müsste*, verwendet dafür aber den nicht weniger abstrakten Begriff einer *Freiheit der Gnade*, die zur Apokatastasis führen kann.“³⁴⁶ Dieser Begriff Barths „Freiheit der Gnade“ ist nach Thieliickes Meinung der „illegitime Ausgangspunkt von oben her“, der auf *Gottes Möglichkeit* beruht. Hingegen will er nicht von Gottes Möglichkeit, sondern von *Gottes Wirklichkeit* ausgehen, wie es sich in der bezeugten Heilsgeschichte offenbart.

1.2) In diesem Zusammenhang muss festgehalten werden, dass sich seine scharfe Kritik

³⁴⁴ Barth, *Evangelium und Gesetz*, S. 11.

³⁴⁵ ThE I, S. 193. Aber Barth ist auch der Meinung, dass der Sünder Gott nicht gleichgültig ist.

³⁴⁶ A. a. O., S. 215. In der „Erwählungslehre“, so Thieliicke, tritt Barths Tendenz zur Allversöhnung hervor: „In Jesus Christus sind vielmehr *alle* Menschen unterschiedslos erwählt.“ EG III, S. 439. Vgl. Barth, KD II/2, S. 360.

an Barth auf die Inkonsistenz zwischen dem „frühen Barth“ und dem „späten Barth“ konzentriert. Seit „Rechtfertigung und Recht“ (1937) sei die im Sinne absoluter Diastase verstandene Transzendenz Gottes des frühen Barths zugunsten einer mehr synthetischen Tendenz (späterer Barth) deutlich zurückgetreten, die vom 2. Artikel her *eine positive Verbindung von Gott und Welt* herausgestellt habe. Bemerkenswert ist folgende Diagnose zu Barth: „Während die *diastatische Phase* den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, von Immanenz und Transzendenz vor allem unter dem Leitgesichtspunkt des Gerichts, des ‚Nein Gottes‘ herausarbeitete, bringt die *synthetische Phase* unter dem Leitgesichtspunkt der Harmonisierung von Gesetz und Evangelium das ‚Ja Gottes‘ zur Welt und ihren Gestalten zum Ausdruck.“³⁴⁷

2. Daraus ergibt sich unvermeidlich folgende Frage: *Warum sollen sich Gesetz und Evangelium so voneinander unterscheiden?* Was wäre die Folge, wenn ihre Unterscheidung wie im so genannten „Christomonismus“ Barths entschärft bzw. aufgehoben würde? ThieliCKes Antwort darauf lautet: Wenn es so wäre, könnten beide Momente nicht anders als eliminiert werden und damit ihre wesentliche Eigenschaft verlieren.

2.1) Das Gesetz wird seines Wesens dadurch beraubt, dass „es *kein ganzes Gericht* mehr bringt, sondern auf das *Telos der Gnade* deutet.“³⁴⁸ Insofern ist der *usus theologicus* als *praecipuus usus* zu benennen, weil sich erst vor dem Gesetz die Sünde als Sünde erschließt. Im Sterben Jesu am Kreuz, so ThieliCKe, sei die Eigenschaft des Gesetzes als des ganzen Gerichts Gottes am deutlichsten offenbart; hinter der Warum-Frage Jesu sei der Deus absconditus verborgen, der als *auctor legis* bzw. *accusator* seinen Sohn sterben ließ – der „dunkle Richtergott“.³⁴⁹

2.2) Ferner würde das Evangelium sein Wesen verlieren, wenn es sich vom Gesetz *nicht recht* unterscheiden würde. Allerdings hält ThieliCKe fest, dass es bei dem Evangelium um das Wunder gehe, durch das Gott sich selbst überwinde und die Liebe Gottes uns der Bedrohung durch die Heiligkeit Gottes entreiße.³⁵⁰ In diesem Zusammenhang wird Calvins Verständnis des Evangeliums in Bezug auf das Gesetz abgelehnt, weil Calvin das Evangelium nur *quantitativ* vom Gesetz unterscheidet, nicht *qualitativ* verstehe, d. h. es gibt prinzipiell nur einen Bund, der sich in mehreren Formen zeigen kann. Dement-

³⁴⁷ A. a. O., S. 203. Vgl. Dembowski, *Barth Bonhoeffer Bultmann*, S. 42.

³⁴⁸ ThE I, S. 206.

³⁴⁹ A. a. O., S. 207. Dabei bringt ThieliCKe auch die *Einheit von Gesetz und Evangelium* zur Geltung. Also ist der Tod Jesu für Gott selbst zweifellos das Gericht und der Fluch, aber für uns wird er die grenzlose Gnade und das Heil. Daher ist die Einheit von Gesetz und Evangelium erst möglich, wenn vorher jene Unterscheidung vorausgesetzt ist.

³⁵⁰ A. a. O., S. 203.

sprechend gibt es bei Calvin im Grunde keinen qualitativen Unterschied von Gesetz und Evangelium: „Im gleichen Sinne bilden auch Gesetz und Evangelium nur Modifikationen eines ihnen zugrunde liegenden Gemeinsamen, aus dem sie abgeleitet werden können.“³⁵¹ Thielicke sieht das wichtigste Problem dieser Auffassung, z. B. bei Calvin und dessen Nachfolger Barth, darin, dass der einzigartige Charakter des Evangeliums als des Wunders Gottes so eliminiert wird, dass das Gericht Gottes in Wirklichkeit nicht mehr sein absolutes Nein kann, denn das Evangelium wird bloß als eine besondere Form desselben Bundes verstanden. Daher stellt er fest:

„Die Christusgeschichte ist nicht anders als eine erneute, eine besonders eindrucksvolle, gleichsam besiegelte *demonstratio* dieser auch vorher schon bestehenden Verheißung, die als solche dem Gesetz von Anfang an zugeordnet war und seinen Gerichtscharakter damit dämpfte. Darum tritt das Evangelium (in seiner Eigenschaft als *Erfüllung*) nicht an die Stelle des Gesetzes, indem es von seinem Fluchcharakter befreit, sondern es macht sich als Gehalt des Gesetzes offenbar, indem es seinen Verheißungscharakter bestätigt.“³⁵²

Die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* hat für Thielickes Ethik deutliche Konsequenzen: *Erstens* bestätigt sie das anthropologische Fundament der Theologischen Ethik in der Formel „simul iustus et peccator“: Im Evangelium wird uns zugesprochen, dass wir vom „Fluch des Gesetzes“ befreit und damit in den neuen Äon, also die neue Gemeinschaft mit Gott, versetzt sind; zugleich (simul) wird im Gesetz enthüllt, dass wir dennoch unter der Wirklichkeit der Sünde, also im alten Äon existieren. *Zweitens und als Folge der ersten Einsicht* steht fest, dass jene Unterscheidung kein perfektes Gegebensein unseres Christen- und Glaubensstandes besagt, sondern sie die „Geschichtlichkeit“ der Existenz als einer Existenz *coram Deo* in Anspruch nimmt: „Wir sind die erlösten Kinder Gottes, aber es gibt unerlöste Bereiche in uns.“³⁵³

3.2.3.2 Der *tertius usus legis*: Gesetz und Heiligung

1. Vor dem Hintergrund der lutherischen *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* nimmt Thielicke tatsächlich den Begriff „*tertius usus legis*“ auf, obwohl dieser in der lutherischen Tradition oft zurückgestellt worden ist.³⁵⁴ Das Gesetz, postuliert Thielicke,

³⁵¹ A. a. O., S. 210. Vgl. Calvin, Inst. II, 10, 2.

³⁵² ThE I, S. 197.

³⁵³ A. a. O., S. 220.

³⁵⁴ Frey, a. a. O., S. 221. Bei Luther wird nur der *duplex usus legis* gefunden: *grammaticae* bzw. *civilitatis*

muss anders verstanden werden als im Äon vor Christus, weil sich Gottes Wunder als seine Wandlung in sich, also als seine freie, barmherzige Zuwendung zum Sünder nicht nur innerhalb des Evangeliums, sondern auch innerhalb des Gesetzes ausgewirkt hat. Vor allem wird damit deutlich, dass das Gesetz durch das eschatologische Ereignis Gottes, nämlich Tod und Auferstehung Christi, nicht abgeschafft, sondern erst erfüllt worden ist.³⁵⁵ Am Christus-Ereignis wird demnach offenkundig: Das Evangelium ist das „Widerfahrnis des ‚Ja‘ Gottes, ein ‚wider‘ sein Gericht gewandtes Ja, ein ‚Akt‘ der Erbarmung“; es ist das Wunder der Kehre Gottes, in dem das Evangelium das Gesetz überwindet. Daher, so Thieliicke, muss das Gesetz ausschließlich unter dem Licht des Evangeliums gesehen werden.

Dank dieser eschatologischen Wende ist dem Gesetz *eine ganz andere Funktion* aufgegeben, die in der christlichen Ethik eine wesentliche Rolle spielen muss und mit der *Normenbegründung* zu tun hat: „Inwiefern das Gesetz auch beim Gerechtfertigten noch einen *bleibenden Erziehungsfaktor* bildet, wird deutlich angesichts der *Unabgeschlossenheit und des Werdens des Christenstandes*.“³⁵⁶ Hier aber werden folgende Fragen aufgeworfen: Wie kommt es zur dritten Funktion des Gesetzes als eines Erziehungsfaktors? Welche Bedeutung und Konsequenz hat der *tertius usus legis* in der Ethik Thieliickes?

2. Um diese Frage zu beantworten sollen drei Aspekte des *tertius usus legis* genauer analysiert werden: der qualitative Aspekt der Rechtfertigung, die Konstatierung der Heiligung und die Begründung von Normen.

2.1) Erster Aspekt: Thieliicke greift das Rechtfertigungsgeschehen in zweifacher Weise auf: nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ. Zunächst besteht die *qualitative* Seite darin, dass „wir als Gerechtfertigte in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen sind und dass uns damit die ganze Gerechtigkeit zugesprochen ist.“³⁵⁷ In diesem Sinne könnte die Rechtfertigung als *iustitia imputativa* verstanden werden, weil meine Gerechtigkeit nicht durch die *boni fructus mei*, sondern durch die *bona voluntas Dei* gegeben ist. *Daneben* ergibt sich eine *quantitative* Seite des Rechtfertigungsgeschehens,

und *theologic* bzw. *spritualiter*, und der *tertius usus legis* zumindest als Formel zurückgewiesen. Bei W. Elert gibt es keinen Spielraum für diesen dritten Gebrauch des Gesetzes, weil er die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium „quasi zur Trennung“ vorangetrieben hat. Die Formel ‚tertius usus legis‘ in Luthers *Antinomer-Disputation* sei nach Elert eine Fälschung. P. Althaus, der Lehrer Thieliickes, hat nur zwei Funktionen des Gesetzes, *usus theologicus* und *usus politicus*, ins Zentrum seiner theologischen Überlegung gerückt.

³⁵⁵ ThE I, S. 210; EG II, S. 251.

³⁵⁶ ThE I, S. 214.

³⁵⁷ A. a. O., S. 215

wenn sich mir die Frage aufdrängt, „wie ich also dieses mir widerfahrene *Faktum* nun als Träger meiner Lebensgeschichte in meinen Entscheidungen zum Ausdruck zu bringen habe.“³⁵⁸ Daher wird sich mir die Rechtfertigung als *iustitia effectiva* erweisen, weil ich mich hier von dem Handeln Gottes auf mein *eigenes Handeln* und *Nachvollziehen* zurückwende. Thieliicke lässt damit die „Heiligung“ als *quantitative Seite des Rechtfertigungsgeschehens* hervortreten; sie spielt in der Ethik Johannes Calvins eine viel wichtigere Rolle als bei Luther. Auf diese Weise verbindet sich Thieliicke mit Calvin: Die dritte Funktion des Gesetzes bei Calvin besitzt von seinen Denkvoraussetzungen her eine ganz andere Akzentuierung als bei Luther, und sie muss zur Grundlage der theologische Ethik werden.

Also nimmt Thieliicke ein grundsätzliches Anliegen der Ethik Calvins dadurch auf, dass er die Rechtfertigung unter zwei Aspekten – *qualitativ und quantitativ* – auffasst und damit die sich von der Rechtfertigung unterscheidende Heiligung ins Zentrum der christlichen Ethik hineinnimmt. Wie Thieliicke selbst anerkennt,³⁵⁹ stimmt er nicht nur dadurch mit Calvin überein, dass *Buße und Heiligung* von der Rechtfertigung unterschieden werden sollen, sondern auch darin, dass das Gesetz auch eine besondere Bedeutung für die Gerechtfertigten haben sollte. In seiner „Institutio“ unterscheidet Calvin die *Buße* von der *Rechtfertigung*;³⁶⁰ dabei wird die Buße als erster Schritt des Heiligungsprozesses verstanden, durch den der *sola fide* Gerechtfertigte sich als Sünder vor Gott bekennt und sich auf die *metanoia* einlässt, indem er sich dafür entscheidet, *das „alte Ich“ zu verlassen und in das „neue Ich“ einzutreten*.³⁶¹ Aber diese Entscheidung, betont Calvin, ist nicht „Selbstabkehr des Ich von seiner Fremde gegen Gott“, sondern ein „extra nos“, also eine Wirkung des Heiligen Geistes. Nicht anders als Calvin drückt Thieliicke diesen geistlichen Reifungsprozess aus: „daß ich den Tod, den ich in Christus gestorben bin, nun auch meinerseits an mir *vollziehe*, d. h. daß ich von alledem wegstrebe, was mit diesem Tode im Widerspruch steht, daß ich also in der *mortificatio* lebe.“³⁶²

2.2) Zweiter Aspekt: Thieliicke fordert darüber hinaus, dass das Ich nun als ein *Subjekt in der Heiligung* verstanden werden soll: „Buße und Heiligung sagen also aus, daß ich

³⁵⁸ A. a. O., S. 216. Insofern bekommt diese Quantitative eine Gestalt des Imperativs, als sich sie auf jene „Entscheidung“ bezieht. Das wurde im Abschnitt 3.1.2.3 „die doppelte Bedeutung des Imperativs“ erörtert.

³⁵⁹ A. a. O., S. 225. Hier äußert Thieliicke seine Überraschung: „Hinsichtlich dieser Funktion des Gesetzes kann übrigens Calvin erstaunlich ähnliche Gedanken äußern, wenn er von *tertius usus legis* spricht...“.

³⁶⁰ Calvin, Inst. III,3,1.

³⁶¹ Wilhelm Kolffhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, Ansbach 1949, S. 170.

³⁶² ThE I, S. 217.

als einer, der *Objekt* der gnädigen Erbarmung Gottes war und ist, nun auch als *Subjekt* aufgerufen bin, *sie zu ergreifen und zu vollziehen zu lassen*.³⁶³ Die Heiligung definiert er als „Geschehen-lassen“, d. h. ich lasse die Auferstehung Christi durch mein eigenes „Ja“ an mir geschehen; deswegen sind Buße und Heiligung im strengen Sinne ein *Nachvollzug*, d. h. meine sittliche Handlung als Ausdruck der Heiligung kann erst möglich werden, nachdem ich in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen bin und mein ‚altes Ich‘ mit dem Tode Jesu Christi gestorben ist.

Thielicke verknüpft damit die Heiligung mit dem Fortschreiten der Christen.³⁶⁴ Dieses Fortschreiten entsteht im „Nicht-Abgeschlossen-Sein“ bzw. im „werdenden Sein“ der Christen. Bei Thielicke ist dieses „Nicht-Abgeschlossen-Sein“ mit dem „In-der-Welt-Sein“ identisch und darum Existenz selbst, weil das Rechtfertigungsgeschehen nicht ein zeitloser, bewegungsloser *Zustand*, sondern eine *Geschichte vor Gott* (coram Deo) ist. Aus diesem Grund muss die Norm dort gefordert werden, wo die Christen, die als „Nicht-Abgeschlossen-Sein“ in die Gemeinschaft mit Gott einbezogen sind, sich *in der Welt* verhalten. Insofern könnte sich das Fortschreiten des Gläubigen als ein Handeln erweisen, das sich gemäß der ‚Norm‘ verhält, weil es weder Willkür noch Beliebigkeit ist. Die christliche Freiheit, die uns von allerlei Formen der Gesetzlichkeiten befreit, bedeutet deshalb gar nicht die „Bindungslosigkeit einer Freiheit“, die uns nur erlaubt zu tun, was wir wollen; diese wäre offenbar nur „die Tarnung einer dezidierten Unfreiheit.“³⁶⁵ *Woher kommt aber die Norm?* Könnte die christliche Ethik wieder zu einer speziellen philosophischen Ethik werden, wenn wir von der Norm reden, die ein *Sollen* in sich trägt?³⁶⁶

2.3) Dritter Aspekt: Thielicke entdeckt also die *Norm* bzw. die *normative Instanz* in seiner bisherigen Darlegung des Gesetzes, die er zu folgender These zuspitzt: *Das Gesetz bildet auch beim Gerechtfertigten noch einen bleibenden Erziehungsfaktor*. Es gebe, so stellt er fest, *zwei Gestalten des Gesetzes* in unserem Leben: Erstens gebe es eine Figur des Gesetzes, die treibe, richte und anklage; dem seien wir enthoben, und diese Eigenschaft stehe im Kontrast zum Evangelium. Daneben trete eine andere Seite des Gesetzes hervor, das uns nicht mehr verdamme, sondern nach Art einer „Schifffahrtsrinne“ mit

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ A. a. O., S. 218. Luthers Gedanken des „Fortschreiten“, so Thielicke, befänden sich vor allem in „WA 39 I, S. 443“. Dabei stelle Luther fest: „Es gibt also ein wirkliches Wachsen des geistlichen und ein Abnehmen des sarkischen Menschen, die der *vivificatio* und *mortificatio* entsprechen.“ Doch beziehe sich dieses Wachstum bei Luther niemals auf die *iustitia imputativa* ... sondern auf die *iustitia effectiva*.

³⁶⁵ EG I, S. 496.

³⁶⁶ Vgl. Frey, *Theologische Ethik*, S. 27: „Sittliche Normen sind also *Urteilsschemata* nach bewussten Maßstäbe, etwa ‚Gut‘ und ‚Böse‘, die menschliches Verhalten bewerten und klassifizieren.“

Signallichtern zeige, ob wir in die richtige Richtung führen oder nicht.

Somit nimmt Thielicke in Anspruch, dass das „Gesetz“ Gottes vom „Willen“ Gottes unterschieden werden müsse bzw. dass es als ein Sonderfall dieses Willens, also als „ein durch die gefallene Welt modifizierter Wille“ verstanden werden müsse.³⁶⁷ Unter dieser Bedingung kann das Gesetz bzw. das Gebot als von Gott gestiftete Norm in die theologische Ethik übernommen werden und damit im ethischen Diskurs die normative Bedeutung gewinnen. Weiter sagt er: „Der Gerechtfertigte muß sich von den νόμοι fragen lassen, ob und inwieweit er die Frage der *Aktualisierung seines Glaubens in den einzelnen Daseinsbereichen* bedacht hat.“ Das Moment der Aktualisierung des Glaubens drückt sich vor allem im Dekalog aus: In den zehn Geboten findet sich nicht allein *das erste Gebot*, sondern auch *die Zweite Tafel*. Es wäre, so meint Thielicke, ganz falsch, wenn wir in der Zweiten Tafel „zusätzliche Forderungen“ finden würden; vielmehr legt die Zweite Tafel die Erste nur unter dem Gesichtspunkt der Pluralität der Lebensbeziehungen aus.³⁶⁸ *Also fragt die Zweite Tafel uns nach der Aktualisierung des Ersten Gebotes in den einzelnen Lebensbezügen.*

3. Aus allen Ausgesagten ergibt sich der normative Grundzug des Gesetzes als „Gebot Gottes in der gefallenen Welt“, das mit dem „tertius usus legis“ grundlegend zusammenhängt.³⁶⁹ Pointiert lässt sich die normative Bedeutung des Gesetzes für den Gläubigen im Hinblick auf die sittliche Handlung so erläutern: „Auch hier, wo es [das Gesetz] uns erinnert und immer wieder an Versäumtes und nicht Bedachtes erinnert, tötet es uns nicht mehr, sondern hilft uns und ist freundlich.“³⁷⁰

Thielicke vergleicht das Gesetz mit einem *Schäferhund*: „Das Gesetz ist eine Art Schäferhund, dessen Funktion die Glieder der Herde an den Weg des Hirten erinnert.“³⁷¹ Nicht der Hund, sondern der Hirte führt; die Herde weiß wesentlich nicht, wohin sie geht, um zu essen und trinken; das weiß der Hund nicht. Nur der *Hirte* weiß das! Daher ist die Existenz des Schäferhundes eine Erinnerung daran, „was die Schafe eigentlich *sollen* und auch *wollen* und was in dieser Einseitigkeit des Sollens und Wollens nur bedroht ist durch den diffusen Charakter ihrer Instinkte.“³⁷² Aber dieser Hund, schildert

³⁶⁷ ThE I, S. 241; ThE II/1, S. 194; ThE III, S. 657.

³⁶⁸ A. a. O., S. 235.

³⁶⁹ Nach Thielicke ist es keine Aufgabe der evangelischen Ethik, die Normen zu finden und sie zu begründen, denn die unbedingte Forderung Gottes, die sich vor allem in der *Bergpredigt* offenbart, stelle alle Normen radikal in Frage. In diesem Sinne bestimmt er die evangelische Ethik als „Rückfrage nach der Norm selbst“. GuE, S. 104; ThE II/1, 83. Vgl. H. Wilting, *Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem*, S. 9.

³⁷⁰ ThE I, S. 226.

³⁷¹ A. a. O., S. 221.

³⁷² Ebd.

Thielicke, ist kein Wolf, der die Schafe immer bedroht und sie manchmal frisst. Vielmehr ist es eine andere Funktion des Hundes, sie vor diesem hinter den Schafen verborgenen Wolf zu hüten, indem er den Hirten aufruft. Aus diesem Bildwort Thielickes können wir die zwei wichtigen Funktionen des Gesetzes mit einfachem Wort herausstellen: Erstens erinnert es uns daran, was die eigentliche Forderung Gottes ist; zweitens hilft es, dass wir uns vor der Sünde selbst hüten.

Im Kontrast zum zeitlosen Naturrechtsgedanken versucht Thielicke die normative Bedeutung des Gesetzes als *Instanz für die sittliche Handlung* in der Perspektive der Heilsgeschichte zu befestigen: „Will also eine theologische Ethik das Naturrecht kritisch behandeln ..., werden an dieser Stelle unseres Gedankengangs die letzten Fundamente einer solchen Kritik gelegt werden müssen.“³⁷³ Diese Fundamente bestehen in dem Aufweis, dass das Gesetz Gottes innerhalb der Heilsgeschichte „eine epochale Bedeutung“ hat, dass es also auf eine ganz bestimmte Phase dieser Geschichte abgestellt und beschränkt ist: auf das *Interim nämlich zwischen Sündenfall und Gericht*. Es lasse sich demnach am Gesetz keinerlei Gestalt eines Kontinuums aufweisen; es gebe keine gesetzliche Norm, die „gegen den Unterschied der zeitigen gleichgültig und zeitlos wäre.“³⁷⁴

3.2.3.3. Der *usus politicus legis*: Gesetz und Politik

Zum Schluss muss Thielickes Ansatz des „*usus politicus legis*“ im Hinblick auf sein Ordnungsverständnis gedeutet werden, auf dem seine Sozialethik basiert, denn der *usus politicus* kann entweder *naturrechtlich* oder im *Interim zwischen Sündenfall und Gericht* begründet sein.

1. Einerseits folgt er als reformatorischer Theologe Luthers Gedanken der politischen Funktion des Gesetzes: Für Christen drückt sich in dieser politischen Funktion „eine ganz bestimmte Beziehung zum *auctor legis* und zum *Nächsten*“ aus. Die *Beziehung zu Gott* bestehe darin, dass „Gott in seiner Geduld dem seit dem Sündenfall gegen sich selbst gekehrten und entsprechend gefährdeten *homo inordinatus* eine *Ordnung* gibt, die ihn vor der Selbstvernichtung bewahrt und ihm die rein physische Existenzmöglichkeit sichert.“³⁷⁵ Die *Beziehung zum Nächsten* sei dadurch bestimmt, dass es dabei nicht um „ein selbstzweckliches Gefüge und um die Idealkonstruktion einer Weltordnung“ gehe;

³⁷³ A. a. O., S. 242.

³⁷⁴ Ebd.

³⁷⁵ A. a. O., S. 236. In diesem Sinne nimmt Thielicke Luthers Bestimmung des Staates als „*arcere malum*“ auf. Vgl. GuE, S.196. Siehe das Kapitel 3.1.2.2. vorliegender Arbeit.

vielmehr sei sie ihrerseits vom „Gesetz der Liebe“ normiert. Also gewinnt bei Luther das Gesetz für das politische Gemeinwesen einen grundlegenden, ordnenden Charakter. Deshalb kommt dem Gesetz keine *soteriologische*, sondern eine *sozialpolitische* Funktion zu.³⁷⁶

Thielickes *Sozialethik* baut auf dieser sozialpolitischen Explikation des Gesetzes auf. Dabei leitet er den ihm relevanten Begriff des „Kompromisses“ aus dem „*usus politicus legis*“ her. Der Kompromiss beruhe laut ihm auf der „Akkommodation“ Gottes, in der Gott aus seiner Geduld die gefallene Welt bis zum Eschaton weiter existieren lasse. Diesem Grundkonzept folgt auch der Begriff der Notverordnung, wie er in der Explikation der Geschichtsauffassung Thielickes beschrieben wurde.

2. Thielicke definiert den Kompromiss so: „Der Kompromiss ist ein *Tribut*, der an die *gefallene Welt* zu entrichten ist.“³⁷⁷ Dabei entspricht er nicht dem eigentlichen Willen Gottes, obwohl wir von einer *Akkommodation* Gottes reden können. Diese Akkommodation Gottes tritt nach Thielicke am deutlichsten ein, wenn Jesus den mosaischen Scheidebrief einräumt (Mt 19,7). Dabei unterscheidet Jesus zwischen dem *Schöpfungsgebot* und dem *mosaischen Gebot*: *das erste* sagt, die Ehescheidung sei nicht der eigentliche Wille Gottes: *quod ergo Deus iunxit homo non separet*; hingegen erlaubt *das mosaische Gesetz* sie durch den Scheidebrief. Daraus folgert Thielicke, dass der Scheidebrief „nur eine Konzession der göttlichen Geduld an die menschliche Herzenshärte“ ist.³⁷⁸ So greift Thielicke das Gesetz konsequent aufgrund des paulinischen Verständnis auf: Paulus sagt im Galaterbrief (3,19), dass das Gesetz um der Übertretung willen hinzugefügt sei, und im Römerbrief (5,20), dass es „zwischenhereingekommen ist, um die Verfehlung voll zu machen“. Vor diesem Hintergrund muss das Gesetz vom *Willen Gottes* unterschieden werden; es soll also als „ein durch die gefallene Welt modifizierter Wille“ verstanden werden. Das Gesetz enthält demnach bereits einen *Kompromiss Gottes*, denn es ist dem Menschen wegen seiner *Herzenshärte* gegeben, und es steht auf dem Boden der durch die menschliche Sünde gefallenen Welt. Somit enthält es den „alterierten Wille Gottes“ aus seiner gnädigen Geduld; es ist Gottes Entscheidung und seine Gnade, die menschliche Geschichte weiterlaufen zu lassen.³⁷⁹

Aus diesem Grund seien die Ordnungen der Geschichte wie Staat, Recht, Wirtschaft usw. nicht als Schöpfungsordnungen zu entfalten: Sie seien vielmehr die Notverordnun-

³⁷⁶ WA 16, S. 363; Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 220.

³⁷⁷ ThE II/1, S. 190.

³⁷⁸ A. a. O., S. 194.

³⁷⁹ A. a. O., S. 192.

gen, die auf der göttlichen Geduld basiert sind. Gott stiftet bestimmte Gesetze des gefallenen Äons, so dass „sie kraft des Wunders seiner Erhaltung und seines Segens nicht zur Zerstörung dienen können, sondern die Welt gerade erhalten können.“ Für Thieliicke sind die Ordnungen der Geschichte als *Notverordnungen* zu bestimmen, die im durch Gewalttat entarten Verhältnis der Kreaturen zueinander gelten: „Das Töten wird mit dem Töten bekämpft.“³⁸⁰

3. In diesem Zusammenhang ist der Begriff der „Erhaltungsordnung“ von Walter Künneth zu berücksichtigen, um Thieliickes Konzept der Notverordnung genauer zu klären. Die Welt, setzt Künneth voraus, müsse bewahrt werden. Diese Erhaltung sei schlechthin notwendig, weil „der satanische Angriff jeden Augenblick Welt und Menschheit bedroht und in das Chaos der Zerstörung zu stürzen sucht.“³⁸¹ Die Erhaltung werde von Gott dadurch realisiert, dass „er der Welt das Gesetz in seinem *usus politicus* oder *usus primus* verleiht und darin sein ‚weltliche Regiment‘ bestätigt.“ Also sieht Künneth im *usus politicus* den *usus primus*. So trägt jede Ordnung als solche den Grundzug einer *Notmaßnahme* Gottes in der gefallen Welt in sich.³⁸² Daher vertrat Künneth angesichts der Atomwaffenproblematik die Meinung, dass die Forderung nach der Abschaffung der Atombombe *unrealistisch* sei.

Thieliickes Ordnungsdenken geht jedoch von der Rechtfertigung aufgrund eines engen Zusammenhangs des *theologicus usus legis* und des *tertius usus legis* aus. Demnach versteht er die Struktur des menschlichen Zusammenlebens als eine „Objektivierung menschlicher Geschöpflichkeit und Gefallenheit“.³⁸³ Deshalb sollen die Ordnungen nicht als *apriorische* Institutionen, sondern als *interimistische* Institutionen, also „Notverordnungen“ angesehen werden. In diesem Sinne sind die Ordnungen der Geschichte nicht die in der neulutherischen Theologie vorgeschlagenen Schöpfungsordnungen, sondern die *vorläufigen Strukturen zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht*. Die Konzeption der Notverordnungen Thieliickes zeigt also den interimistischen Charakter der strukturellen Lebensbereiche deutlicher auf als die der Erhaltungsordnung Künneths.³⁸⁴

³⁸⁰ ThE I, S. 701; Vgl. G. v. Rad, Das erste Buch Mose, 1 – 12, in: Das Alte Testament Deutsch, 1949, S. 108ff.

³⁸¹ Walter Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott*, Berlin 1954, S. 68.

³⁸² A. a. O., S. 331.

³⁸³ ThE I, S. 707. „Die Welt ist die Weltlichkeit des Menschen. Und der Mensch ist seiner Weltlichkeit.“ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: *Politik und Ethik*, herausgegeben von Heinz-Dietrich Wendland, Darmstadt 1969, S. 219.

³⁸⁴ Trotzdem bleibt jedoch die Frage: Ermöglicht der Ausgangspunkt der Rechtfertigung (und der Heiligung) auch eine bestimmte Produktivität der Ordnung?

3.2.4 Zusammenfassung und Auswertung

1. *Thielicke lässt seine Ethik in der reformatorischen Aussage von der Rechtfertigung gründen.* Die Rechtfertigung muss als *iustitia imputativa* bezeichnet werden, insofern mit ihr ausschließlich von der *iustitia aliena Dei*, nämlich von der Gnade Gottes, die dem Sünder vergibt, die Rede ist. Damit wird die Reflexion auf die sittliche Handlung anders als in der natürlichen Ethik vollzogen, die von dem den Menschen *a priori* gegebenen „Du-sollst“, entweder in einer philosophischen Gestalt wie dem *kategorischen Imperativ* (Immanuel Kant) oder in einer theologischen Gestalt der „Religion“ (Wilhelm Herrmann), ausgeht.

2. *Das Rechtfertigungsgeschehen muss von zwei Seiten her verstanden werden: qualitativ und quantitativ.* Die quantitative Seite des Rechtfertigungsgeschehens kann sich insofern als Heiligung erweisen, als ich das, was Gott in Jesus Christus, also *extra me* schon vollzogen hat, *nachvollziehe* und die Auferstehung Jesu Christi in einem neuen Leben, also dank einer *nova oboedientia* an mir *geschehen lasse*. Daher versteht die Existenz der Christen sich nicht als ein „Abgeschlossen-Sein“, sondern als ein „werdendes Sein“.

3. *Mit dem Gesetz ergibt sich die normative Instanz für die christliche Ethik, aber das nur in einem bestimmten Sinn.* Durch das Wunder Gottes der ‚Wandlung in sich‘ wird das Gesetz in einer ganz anderen Dimension entfaltet und einer neuen Situation ausgesetzt und ihm eine neue Funktion aufgegeben.³⁸⁵ In dem Sinne des *tertius usus legis* erinnert es uns daran, was die unbedingte Forderung Gottes ist, und damit kann es uns helfen wie eine Signallampe, die anzeigt, in welche Richtung wir fahren sollten. In dem Sinne des *usus politicus* enthält es „den durch den menschlichen Fall alterierten Willen Gottes“, der die gefallene Welt und die Geschichte des Menschen weiterlaufen lässt, d. h. Gott erlaubt einige „Not-Ordnungen“ für diesen interimistischen Fortgang.³⁸⁶

4. Angesichts dieser Interpretation ist eine Frage Bentums aufzunehmen: „Die große Frage bleibt freilich, ob es Thielicke wirklich gelungen ist, den *imperativischen Charakter der christlichen Ethik* ohne logische Widersprüche zur Sündenlehre zu begrün-

³⁸⁵ In diesem Punkt nähert sich die Ethik Thieliokes dem Ansatz Calvins. Aber die Voraussetzung bei ihnen ist ganz unterschiedlich. Während die Ethik Calvins auf der *Einheit von Gesetz und Evangelium* besteht, geht die Ethik Thieliokes von der *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* im Grunde aus.

³⁸⁶ ThE I, S. 701. Vgl. Frey, a. a. O., S. 176.

den“.³⁸⁷ Andererseits fragt Hartmut Weber, ob Thielicke durch die Interpretation der Rechtfertigungslehre und der dreifachen Usus-legis-Lehre ein zentrales Kriterium für die ethische Reflexion gewonnen hat. Aber die Konfrontation mit den konkreten Problemen, so Weber, zwingt Thielicke dazu, Kriterien herauszustellen. Eine induktive Methode lasse sich nur durchführen, wenn „die jeweilige sozial- und wirtschaftsethische Problematik nach allen Seiten hin ausgeleuchtet wird.“³⁸⁸ Das soll jedoch kein Vorwurf gegen Thielicke sein. Darüber hinaus muss gefragt werden: Kann das Gesetz bzw. Gebot Gottes als normative Instanz auch für ‚natürliche Menschen‘ gelten? Genauer gefragt: Kann der ethische Ansatz Thielickes, die von einer radikal reformatorischen Anthropologie ausgeht, als Ethik, d. h. als „Reflexion über Ethos, Moral, Sitte, Brauch und auch über deren zugrunde liegende soziale Strukturen“, eine Art von Allgemeinheit gewinnen?³⁸⁹

Deshalb gewinnt folgende Frage eine besondere Achtung: Welche Bedeutung hat solch ein Denkansatz der Ethik Thielickes im Hinblick auf die gegenwärtige Situation der koreanischen Kirchen, die sich in einem anderen kulturellen Milieu entwickelten. Dabei ist ein historisches Ereignis in der koreanischen Kirchengeschichte zu beachten, das die Eigenart der Theologie und Praxis der koreanischen Kirchen bestimmt hat: die *Große Erweckung in Pjöngjang 1907*.³⁹⁰ In diesem Ereignis verband sich die glaubende Erfahrung des Heilsgeschehens Gottes mit der die Verwandlung der Lebensweise anstoßenden *metanoia*; völlig spontan ließen erste koreanische Protestanten, die an der Erweckung teilnahmen, Gewohnheiten und Orientierungen ihrer Vergangenheit hinter sich, weil sie nicht zum neuen Glauben passten. Es war ein ganz neues Geschehen, das weder im konfuzianischen noch im buddhistischen ein Vorbild fand. Trotzdem blieb diese Bewegung zum Teil in der individuellen Dimension und führte nicht dazu, den christlichen Glauben in einen engen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit zu bringen. Diese Thematik soll im Kap. 4 aus einer transkulturellen Hinsicht weiter behandelt werden.

³⁸⁷ Bentum, *Die Theologie Helmut Thielickes*, S. 98. Er skizziert den methodischen Charakter der Ethik Thielickes unter den folgenden drei Gesichtspunkten: „Zu diesem Zweck lehnt er *erstens* die Lehre der reinen *imputatio* ab, versucht er *zweitens* den moralischen Imperativ in seine Lehre einzubauen, und rechtfertigt er *drittens*, die mit dem ‚tertius usus legis‘ gegebene qualitative Betrachtungsweise des menschlichen Tuns.“

³⁸⁸ Weber, *Theologie Gesellschaft Wirtschaft*, S. 189.

³⁸⁹ Frey, *Theologische Ethik*, S. 3. Vgl. Wiltung, *Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem*, S. 35.

³⁹⁰ Young Hoon Lee, KOREAN PENTECOST: THE GREAT REVIVAL OF 1907, in: AJPS (Asian Journal of Pentecostal Studies) 4/1, Banguo City (Philippines) 2001, S. 73.

Schema 2. Die Grundstruktur der theologischen Ethik Thielickes

Prinzipienlehre (Bd. I)	A. Rechtfertigung und Heiligung	1. Rechtfertigung als Voraussetzung der Ethik	
		2. Doppelte Motivierung der bona opera	
		3. Bedeutung des zurückgehaltenen Gesetzes	
	B. Gebot und Gesetz	1. Schöpfungsgebot und Gottebenbildlichkeit	
		2. Gesetz der gefallenen Welt	
		3. Problem der normativen Instanz	<ul style="list-style-type: none"> ● Gewissen ● Naturrecht
Entfaltung (Bd. II, III)	A. Verhältnis von Ich und Welt	1. Geltungszone der Ethik: Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum Du und zur Welt	
		2. Theologische Begründung für Geltungszone: Der theologische Begriff der Welt	
	B. Modell des ethischen Verhältnis zur Welt: Konfliktsituation	1. Problem des Kompromisses	
		2. Grenzsituation: Extremer Typus des Konfliktes	
	C. Verhältnis zur Welt in seinen wesentlichen Bezügen (Bd. II/1, II/2)	1. Allgemeiner Rahmen der Bezüge	● Ort des Menschen in der Welt
			● Wirken des Menschen auf die Welt
			● Botschaft der Kirche an die Welt
		2. Überindividuelle Lebensbereiche (Bd. II/2, III)	● Ethik des Politischen (Bd. II/2)
			● Ethik des Sozialen (Bd. III)
			● Ethik der Rechtssphäre (Bd. III)
● Ethik der Geschlechter (Bd. III)			
	● Ethik des Bilderischen (Bd. III)		

3.3 *Extra me*: Das Problem der Subjektivität in der neueren Theologie

Im Folgenden werden wir den Denkansatz der Dogmatik Thielickes untersuchen. Im vorigen Abschnitt wurde festgestellt, dass die *Einheit von Dogmatik und Ethik* eine fundamentale Voraussetzung seiner Theologie bildet: „Denn der *Glaube* ist sowohl und gleicherweise *Inhalt der Dogmatik* wie der *Ethik*. Er ist Inhalt der Dogmatik, insofern er in dieser auf seinen *Gegenstand* reflektiert und diesen Gegenstand in methodischer Strenge, d. h. in der ihm angemessen Weise behandelt. Er ist Inhalt der Ethik, insofern er fragt, welches Verhalten des Menschen zu *sich selbst*, zum *Nächsten* sowie zu der *Welt* und ihren *Ordnungen* in seinem Glauben mit gesetzt ist.“³⁹¹

Vor allem müssen wir folgende Frage bei der Analyse bzw. Untersuchung einer „systematischen Theologie“ aufgreifen: *Womit soll eine systematische Theologie anfangen?* Laut Frey kann diese Frage in zweierlei Gestalt auftreten: 1. *Was* soll oder will ich erkennen (der ‚Gegenstand‘); und 2. *wie* kann ich diesen angemessen erkennen? Die Einen sagen, dass ich mit dem „wie“ beginnen soll (ein Beispiel: Bultmann), andere, dass das „was“ ausschlaggebend ist (zum Beispiel Barth).³⁹² Die neuere Theologie, so Frey, habe *zwei Antworten* auf die erste Frage (nach dem ‚was‘) bereitgehalten: „Aller Anfang in der Theologie liegt in *Gott* oder im Begriff, den wir von Gott haben; oder: der *Mensch* bildet den Anfang – nicht im biologischen Sinn (als Gattungswesen), sondern als Träger von Religion.“ In diesem Sinne scheint sich Thielicke mit der Frage des „Was“ Barth anzunähern, weil seine Theologie mit „Gott“ anfängt; zugleich scheint er aber auch Bultmann zu folgen mit der Frage des „Wie“, denn er redet von der *anthropologischen* Seite der Theologie: „Man könnte sich von hier aus zu dem Wagnis angeregt fühlen, *Theologie als Anthropologie darzustellen*. Selbstverständlich wird sich diese *Korrelation Gott-Mensch* dann auch im Bewußtsein reflektieren, wie denn Luther sowohl wie Calvin von der ‚Erkenntnis (cognitio) Gottes und des Menschen‘ sprechen.“³⁹³

Von diesem ‚fundamentaltheologischen‘ Gesichtspunkt her – „was“ und „wie“ – wird das ‚Fundament‘ der Dogmatik Thielickes untersucht, indem wir uns auf das Problem der ‚Subjektivität‘ konzentrieren, das er als „Kardinalfrage der neueren Theologie“ bestimmt hat.³⁹⁴ Für die Untersuchung werden drei Themen ausgewählt: 1. Unter dem Thema „Theologie und Subjekt“ (3.3.1) soll gezeigt werden, *womit Thielickes Theologie beginnt und wie sich das Problem der Subjektivität in ihr entfaltet*,³⁹⁵ 2. Unter dem

³⁹¹ ThE I, S. 63 - 64.

³⁹² Frey, Einführung in die neuere (systematische) Theologie, S. 5.

³⁹³ EG I, xii.

³⁹⁴ A. a. O., S. 154. Hier redet Thielicke von der „Ambivalenz der Subjektivität“. Damit betont er, dass das Problem der menschlichen Subjektivität sich im seinen Zusammenhang mit dem Moment des „extra me“ erst angemessen schließt.

³⁹⁵ EG I, §3, §6 - §12.

Thema „Offenbarung und Subjekt“ (3.3.2) geht es darum, *wie sich die Offenbarung zum menschlichen Subjekt verhält*;³⁹⁶ 3. Zum Schluss (3.3.3) wird versucht, die Grundlegung der Dogmatik Thieliokes im Vergleich mit der Theologie Barths und im Hinblick auf die Situation der koreanischen Kirche auszuwerten.

3.3.1 Theologie und Subjekt: Die „cartesianische“ Theologie und die „nicht-cartesianische“ Theologie

Thielicke stellt die fundamentale Aufgabe seiner Dogmatik in ihrem ersten Band „Prolegomena: Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit“ so dar: „Diese Prolegomena wenden sich ja entschlossen *gegen* eine Theologie, die sich allzu ausgiebig mit *Situationsanalysen* des sogenannten ‚modernen Menschen‘ befaßt, die ständig den Zeitgenossen ortet, *nach der Möglichkeit seines Verstehens* fragt und unter der Hand dann von den *Bedingungen dieses Verstehens* abhängig wird.“³⁹⁷ In diesem Sinne schlägt er vor, dass solche Theologie, die sich „allzu ausgiebig“ auf die *Möglichkeit des Verstehens des Kerygmas* konzentrierte, als „cartesianische Theologie“ und nicht als dubiose „modernen“ Theologie bezeichnet werden sollte, denn Descartes (geb. 1596) sei mit seinem Satz „Cogito ergo sum“ (Ich denke, also bin ich) der Initiator aller jener Bewegungen, die vom Ich als dem *Subjekt der Erfahrung und des Verstehens* ausgehen.³⁹⁸ In gleichem Sinne könne eine „nicht-cartesianische Theologie“ qualifiziert werden, die zwar nicht vom „denkenden Ich“ des Descartes, aber vom „neu geschaffenen Ich“ ausgehe. Dabei sei die „nicht-cartesianische Theologie“ von der sogenannten „konservativen Theologie“ insofern zu unterscheiden, als diese sich „restaurativ und reaktionär“ verhalte und damit Traditionen „ohne eigene Auseinandersetzung und Aneignung“ wiederholte. Thielicke unterscheidet also zwei Grundtypen der Theologie nach der Weise, wie das menschliche „Subjekt“ bei theologischen Überlegungen verstanden und bestimmt wird: die *cartesianische Theologie* (Theologie A) und die *nicht-cartesianische Theologie* (Theologie B).

³⁹⁶ EG II, §1a, §3c, §7d.

³⁹⁷ EG I, S. 22.

³⁹⁸ A. a. O., S. 18.

3.3.1.1 Die cartesianische Theologie: Theologie des Bewusstseins

1. Das grundlegende Interesse der „cartesianischen Theologie“, stellt Thielicke fest, bestehe in „ihren *Konzentration auf den Akt des Verstehens und der Aneignung*“. Es hängt mit folgender Frage zusammen: *Unter welchen Bedingungen kann die Botschaft in das Bewusstsein des Menschen eintreten? Oder: Wer bin ich und inwiefern geht mich darum das Verkündigungswort an?* Wir können hier Thielickes kritischen Aufriss der cartesianischen Theologie unter drei Gesichtspunkten zusammenfassend wiedergeben, die mit folgenden drei Fragen einsetzen: 1) Wie kommt es zur cartesianischen Theologie – besonders seit der Aufklärung? 2) Was führt sie dazu, bei jenem Akt des Verstehens und der Aneignung sich so einseitig auf das Bewusstsein des Ich zu konzentrieren? 3) Wie gewinnt das Ich dabei einen normativen Rang?

1.1) Erster Gesichtspunkt: Die „Theologie A“ spricht mit der Frage nach der Aneignung ein Problem an, das „mit der *Mündigkeit des Menschen* und also seit der durch die Aufklärung bewirkten Emanzipation der Existenz und Vernunft unüberhörbar gestellt worden ist und sich jedem theologisch Denkenden aufs neue stellt.“³⁹⁹ In der Sicht Thielickes könnte die Aufklärung in zwei Hinsichten verstanden werden: Sie war die *Entdeckung der Autonomie* in dem Sinne, dass der Mensch sich als „mündig“ verstehen lernte und damit eigengesetzliche Lebensbereiche angenommen werden, die sich nach eigenen Gesetzmäßigkeiten bewegen;⁴⁰⁰ gleichzeitig war sie aber die *Säkularisation* in dem Sinne, dass der Wirklichkeitsbegriff der christlichen Tradition durch sie total in Frage gestellt wurde und damit die emanzipierte Welt die christliche Botschaft nicht mehr zu verstehen schien.⁴⁰¹

Mit der ersten These haben wir zwei wichtige Momente genauer zu klären: die *Frage nach der Aneignung* und die *Mündigkeit des Menschen*. Die Theologie ist für Thielicke eine wissenschaftliche Disziplin, „die christliche Wahrheit zu aktualisieren, besser: sie in ihrer Aktualität zu entdecken und durch sie hindurch *neu* zu verstehen.“⁴⁰² Dabei heißt *die christliche Wahrheit zu aktualisieren*, sie „mit dem heutigen Bewußtsein, mit den herrschenden Denkstrukturen sowohl wie mit dem Selbst- und Weltverständnis unserer Zeitgenossen, zu konfrontieren.“ Aus diesem neuzeitlichen Anspruch ergibt sich die *Frage nach der Aneignung*, nämlich die Frage, *inwiefern die christliche Wahrheit den*

³⁹⁹ A. a. O., S. 48.

⁴⁰⁰ A. a. O., S. 43. Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 72.

⁴⁰¹ ThE I, S. 3. Damit kann der Mensch nach dem Wesen seiner Existenz so fragen, „etsi non esset Deus“. Vgl. GuE, S. 67.

⁴⁰² EG I, S. 3. Barth formuliert dies so: „Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott.“(KD I/1, S. 1)

(jetzigen) Menschen grundlegend trifft und betrifft. Daher ist der Blick auf den Adressaten, auf dessen Interesse an der zuhörenden Botschaft, nicht sekundär, sondern *fundamental* und *sachbedingt*. Also, so meint Thielićke, zeige die neuere Theologiegeschichte, dass die *Frage nach der Aneignung* den grundlegenden Impuls jeder neuen theologischen Fragestellung bedeutet habe.⁴⁰³

Dabei stellt Thielićke die Unterscheidung von „Aktualisierung“ und „Akkommodation“ in den Mittelpunkt, wobei das Verhältnis der Wahrheit und des Ich eine entscheidende Rolle spielt. Die Aktualisierung äußere sich immer in einer *Neuinterpretation der Wahrheit* und lasse sie *innerhalb der Wahrheit* bleiben: „Aktualisierung heißt, daß der Hörer bei seinem Namen und in seiner Situation angerufen und ‚unter‘ die Wahrheit gerufen wird.“ Dagegen verfare die Akkommodation umgekehrt: „Sie ruft die Wahrheit ‚unter‘ mich und läßt mich selbst ihr Maß sein. Sie ist *pragmatisch*, insofern sie der Wahrheit die Funktion zuweist, *Mittel meiner Lebensbewältigung* zu werden.“⁴⁰⁴ Von diesem Verständnis ausgehend zeigt Thielićke, wie die cartesianische Theologie entsteht und wohin sie führt.

In diesem Zusammenhang betont er besonders, dass die Frage nach der Aneignung und das damit gebundene Interesse am Adressaten der Botschaft gar nicht „das Privileg einer besonderen theologischen Richtung“ sei, sondern fast allen wesentlichen Theologien seit der Aufklärung eignete.⁴⁰⁵ Hier tritt das Problem der *Mündigkeit des Menschen* hervor, denn seit der *Entdeckung der Autonomie* durch Kant ist es nicht mehr möglich, „irgendeinen Wahrheits- oder Sollensanspruch in das Ich einzulassen, ohne daß dieser die *Zensurbehörde* der theoretischen oder praktischen Vernunft passiert hätte.“⁴⁰⁶ Infolgedessen hätte sich das *Postulat der menschlichen Mündigkeit* so entfaltet, dass sich die cartesianische Theologie auf die „Situation des sich als mündig verstehenden Selbst“ konzentriert hätte. Die Frage des Verstehens gehe mehr und mehr auf den Mittelpunkt der theologischen Thematik ein, „bis sie schließlich dazu führt, die *Hermeneutik* zu einer eigenen theologischen Disziplin zu machen.“⁴⁰⁷

1.2) Zweiter Gesichtspunkt: Indem auch die cartesianische Theologie die so gestellte Aufgabe verfolgt, ergibt sich „so etwa wie eine ‚tragische Verstrickung‘ des Den-

⁴⁰³ EG I, S. 7. Diese Frage konzentriert sich ständig auf das Ich: Wer sei ich und inwiefern gehe mich darum das Verkündigungswort an?

⁴⁰⁴ A. a. O., S. 9.

⁴⁰⁵ A. a. O., S. 22.

⁴⁰⁶ Daher widersetzt die Thematik der kantischen *Autonomie* sowie der *Mündigkeit des Menschen* Bonhoeffers sich nicht grundsätzlich der Botschaft des Evangeliums, weil es den Menschen von allen Gestalten der „Zwangsläufigkeiten“ befreit und ihm damit die Freiheit gibt. Aber diese Freiheit ist nicht willkürlich bzw. bindungslos: „Die Bindungslosigkeit einer Freiheit ... wäre offenbar nur die Tarnung einer dezidierten Unfreiheit.“ Vgl. EG I, S. 496.

⁴⁰⁷ A. a. O., S. 25. Thielićke verneint eine theologische Hermeneutik selbst gar nicht. Durch die Auseinandersetzung mit der „cartesianischen Theologie“ kommt er zur „Hermeneutik des Heiligen Geistes“, die von einem ganz anderen Selbstverständnis ausgeht.

kens.“⁴⁰⁸ Thielicke sieht diese Verstrickung darin bestehen, dass das *noetisch* Nachgebene und Nachvollzogene einen Vorrang vor dem *ontologisch* Vorgegebenen und Widerfahrenen habe; hier werde die Relation von Wort und Glaube, Heilsgeschehen und Glaube *umgekehrt*, so dass das Heilsgeschehen nicht als *ein dem Glauben Vorgegebenes*, sondern als ein „vom Glauben gleichsam Produziertes, zur Bedeutsamkeit Erhobenes“ interpretiert werde.⁴⁰⁹ Die Theologie Schleiermachers sei Thielicke zufolge ein Fall der typischen „tragischen Verstrickung des Denkens“.

Schleiermacher fragt nach der Struktur des menschlichen Bewusstseins, „um a) den Ort der religiösen Wahrheit in unserem Bewußtsein zu bestimmen und b) die Resorbierbarkeit der religiösen Wahrheit durch dieses Bewußtsein aufzuzeigen.“⁴¹⁰ Daraus leitet er das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ ab, dessen Bezugspunkt wir ‚Gott‘ nennen. Also geht er nicht von einer *vorgegebenen Offenbarung* Gottes aus, die dem Ich dann das *Gefühl* vermittelte, radikal abhängig von ihm zu sein. Bei Schleiermacher ist es umgekehrt: *Zuerst* findet sich in meinem Selbstbewußtsein jenes „Existential des unbedingten Abhängigkeitsgefühl“ vor; deshalb geht das *noetisch* Nachgebene und Nachvollzogene voran. *Zuerst*, so widersetzt sich Thielicke der These Schleiermachers, werde man durch den Glauben ein Christ und empfangen aus seiner Begegnung mit Christus die „christlich-frommen Gemütszustände“.⁴¹¹ Von da aus ergebe sich die *Rückfrage*, welche Bedingungen im Bewußtsein gegeben sein müssten, damit es zu jenen Zuständen kommen und sich das Ich damit die christliche Offenbarung aneignen könne.⁴¹² Schleiermacher wollte umgekehrt verfahren, indem er das *ontisch* Erlebte *noetisch* deduzierte. Aber, fährt Thielicke fort, das gelte nicht nur für Schleiermacher, sondern das könne immer dort beobachtet werden, wo sich eine Existenzanalyse als ‚normative Methode‘ vollziehe. Damit werde Theologie endlich zu einer „Anthropologie“.

1.3) Dritter Gesichtspunkt: Schließlich treibt die cartesianische Theologie das menschliche Selbstbewusstsein auf die Spitze, so dass es einen „normativen Rang“ gewinnt, d. h. dass es als das „letzte“ Kriterium funktioniert, die *Verstehbarkeit des Kerygmas* zu entscheiden. Das kommentiert Thielicke so: „Der cartesianische Ausgangspunkt beim Selbst führt zu einer *Filterung des kerygmatischen Gehalte*: Nur das ist für meinen Glauben und mein Verstehen akzeptabel, was zum *Inhalt meines Selbstbewußtseins*

⁴⁰⁸ A. a. O., S. 49.

⁴⁰⁹ A. a. O., S. 206.

⁴¹⁰ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche / im Zusammenhange von Friedrich Schleiermacher, 7. Auflage, Berlin 1960, § 4.

⁴¹¹ EG I, S. 32.

⁴¹² Ebd.

werden und im kategorialen Schema dieses Selbst lokalisiert werden kann.“⁴¹³ Er findet diesen Aspekt besonders bei Bultmann.

Die Theologie Bultmanns bilde „den vorläufigen *Höhepunkt* dieser cartesianischen Frage nach den Verstehensbedingungen“,⁴¹⁴ die das glaubende Subjekt mitbringe. Dabei gewinne das Selbstbewusstsein als *Vorverständnis* den Rang eines Kriteriums und einer Norm mit Hilfe einer existentialen Analyse, nämlich einer „methodischen Entfaltung des mit der Existenz gegebenen Selbstverständnisses“; also entscheidet es als Vorverständnis die letzte Verbindlichkeit des Kerygmas.⁴¹⁵ Darin, stellt Thieliicke fest, werde der Akzent von der *Sache selbst* auf die *Methodenfrage* und von den Methodenfragen auf den *anthropologischen Vorbau* gerückt.

Metaphorisch kennzeichnet er den Begriff des ‚Vorverständnisses‘ Bultmanns folgendermaßen: „Es wirkt ein Sieb, durch das die *kerygmatischen* Gehalte gefiltert werden. Durch dieses Sieb dringt nur das hindurch, was eine geltende Wahrheit ist, was zum Inhalt eines Selbstverständnisses werden kann, und was in seiner Verbindung mit dem so *vorgegebenen Selbstbewusstsein* eingesehen werden kann und also aufweisbar ist.“ Damit ist so festzuhalten: *Es ereignet sich bei Bultmann nicht Geschichte, sondern es ereignet sich Bewusstsein.*⁴¹⁶ Mit Hilfe der normativen Kraft des Vorverständnisses sollten diejenigen Bestandteile, die zu jenem Vorverständnis nicht passen würden, abgewertet werden. So sei nach Bultmann die Auferstehung Jesu „kein geschichtliches Faktum“, das in der Außenwelt stattfände, sondern sie sei die *visionäre Reflexion* in der „Psyche“ der Jünger.⁴¹⁷

Thielickes Kritik an Bultmann spitzt sich in der umstrittenen Problematik der „Entmythologisierung“ zu.⁴¹⁸ Dabei setze sich Bultmann einer doppelten Gefahr aus: Die *erste* liege darin, dem Kerygma einen geschichtlichen Charakter zu nehmen und es zu einer zeitlos geltenden Wahrheit zu machen; die *zweite* entstehe, wenn Bultmann die Übertragbarkeit des Kerygmas in das heutige Weltbild zum *Kriterium seiner Verbindlichkeit* mache, wenn es also „an einer außerhalb seiner selbst liegenden Norm gemessen

⁴¹³ A. a. O., S. 199.

⁴¹⁴ A. a. O., S. 34.

⁴¹⁵ Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, in: GuV (Glaube und Verstehen) II, S. 216. „Auf Grund eines solchen *Vorverständnisses* ist eine Fragestellung und eine Interpretation erst möglich.“

⁴¹⁶ EG I, S. 55.

⁴¹⁷ A. a. O., S. 54.

⁴¹⁸ Thieliicke, *Einführung in die christliche Ethik*, München 1963, S. 61. Thieliicke bestimmt die *Entmythologisierung* Bultmanns als einen Versuch, „das Kerygma aus dem historisch bedingten und insofern antiquierten Weltbild herauszulösen und in das unsrige einzuzeichnen“. Demgegenüber stellt Bultmann sie so dar: „*Entmythologisieren ist eine hermeneutische Methode*, das heißt, eine Interpretationsmethode, eine Methode der Exegese.“ Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, S. 50.

wird“.⁴¹⁹ An diesem Punkt ist eine entscheidende Frage zu stellen: Ist Bultmann damit wirklich einer „Gefahr“ ausgesetzt? Ist es nicht eine Aufgabe der Theologie, das im spätjüdischen- und hellenistischen Milieu geformte Kerygma des Neuen Testaments in die heutige Sprache zu übertragen, damit wir es „verstehen“ können? Die Antwort hängt davon ab, wie sich Thieliicke mit Bultmann weiterhin auseinandersetzt.

2. Thieliickes Auseinandersetzung mit Bultmann zielt auf die Kritik an der cartesianische Theologie selbst, und er will von da aus die Grundlage seiner eigenen „Theologie des Geistes“ begründen. Seine Kritik bezieht sich auf Bultmanns Verständnis 1) der *Geschichte*, 2) des *Kerygmas* sowie 3) des *Verhältnisses von Altem und Neuem Testament*.

2.1) Thieliicke stellt Bultmanns *Verständnis der Geschichte* in Frage; im Grunde habe Bultmann die Kriterien für die historische Wahrheit von *Ernst Troeltsch* (*Kausalität, Immanenz, Analogie*) übernommen. Bei ihm seien die Ereignisse von Weihnachten bis Pfingsten im Sinne dieser Kriterien tatsächlich „keine historischen Fakten.“⁴²⁰ Demgegenüber wirft Thieliicke die Frage auf, ob man die Berichte über jene Ereignisse grundsätzlich deshalb als „Mythen“ oder als „Legenden“ bezeichnen könne, weil sie den von Troeltsch befestigten Kriterien nicht entsprechen sollten. Thieliicke stellt die Gegenfrage: „Könnte es so sein, daß wir erst *von der Auferstehung her* erfahren, was ‚Geschichte‘, was Gottes Handeln an der Welt sei, statt daß wir *vorgängig* unter Geschichte verstehen?“⁴²¹

In diesem Sinne wird Bultmanns „Visionshypothese“ im Blick auf das Osterereignis als fragwürdig angesehen. Die Pointe dieser Hypothese besagt: „Das Kerygma von der Auferstehung ist hinreichend erklärbar durch subjektive Erlebnisse der Jünger.“⁴²² Also ereignete sich das Osterwunder – die Auferstehung von dem Tode – nicht in der *Geschichte*, sondern im *Bewusstsein der Jünger*. Demgegenüber macht Thieliicke die Antikritik geltend, dass „die exakt erhebbaren Fakten der Historie dem Osternglauben nicht widersprechen dürften.“ Vor allem stellt er eine kritische Frage an die Visionshypothese: „Wäre eine eindeutige psychologische Erklärung der Auferstehungserlebnisse möglich, würden die Jünger sich als Betrüger oder Betrogene entlarven.“⁴²³ Was sagt diese Antikritik Thieliickes im Einzelnen?

Erstens sei der Versuch Bultmanns, die Auferstehung Jesu aufgrund der psychischen Grundlage der Jünger zu erklären, theologisch unhaltbar. Denn er würde das *Wunder* objektivieren wollen, das sei-

⁴¹⁹ EG I, S. 54.

⁴²⁰ A. a. O., S. 62.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² EG II, S. 543. Vgl. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos I*, herausgegeben von Hans Werner Bartsch (1951), S. 47.

⁴²³ EG II, S. 541.

nem Wesen nach gar nicht ‚objektiviert‘ werden kann; er würde diesem vertikalen eschatologischen Ereignis seine *Zweideutigkeit* nehmen; es sei eine erkenntnistheoretische Zweideutigkeit, dass es immer auch mit Hilfe der Naturkausalität erklärt werden könnte.⁴²⁴ Das neutestamentliche Zeugnis, betont Thieliicke, verneine tatsächlich die *Objektivierbarkeit des Osterereignisses*, indem es „keinen Heiden und keinen Juden“, sondern diejenigen, die dem Auferstandenen begegnet seien, als Zeuge benenne.

Zweitens widersprechen die neutestamentlichen Berichte vom Osterereignis dem Axiom der Visionshypothese. Die Begegnung mit dem Auferstandenen vollziehe sich „als ein Schock des schlechthin Unerwarteten, des nicht für möglich Gehaltene.“⁴²⁵ Nach dem Tod Jesu seien die Jünger nicht im Zustand einer „Erwartung“, sondern im tiefen Zweifel und in Furcht gewesen.

Zum Schluss – das ist entscheidend – kritisiert Thieliicke Bultmanns *einseitige* Auffassung der Geschichte: „Bultmann nimmt nur noch an (und *kann* auch nur noch annehmen) ein Tun Jesu Christi an seinen Jüngern, und zwar *ein indirektes Tun* in Form von Ausstrahlung und Nachwirkung über seinen Tod hinaus. Er kann aber nicht mehr annehmen *ein Tun Gottes an Jesus Christus*, das sich ganz *unabhängig von unserer aufnehmenden Subjektivität* ereignet: nämlich das Tun der Erweckung, das Wunder am dritten Tag, das Bekenntnis zu seinem Sohne.“⁴²⁶ Bei Bultmann sei eine andere Dimension im Wunder des Osterereignisses, nämlich die „vertikale“ Geschichte verschwunden. Daraus folgert Thieliicke: „*Gottes Tun liegt niemals auf der Linie unserer Postulate, sondern ist ihnen als ein Kontingentes entgegen.*“⁴²⁷ Allerdings sei folgende Aussage hinsichtlich der historischen Frage zu berücksichtigen: „*Was nicht objektivierbar ist, ist auch nicht objektiv und ontisch da.* Beides hängt ja zusammen: Das Handeln Gottes an seinem Sohn ist nur aussagbar, wenn es den Effekt der Auferweckung impliziert, wenn es also die Faktizität dieses Geschehen in sich schließt.“⁴²⁸

2.2) *Zweitens* fragt Thieliicke nach Bultmanns Verständnis des Kerygmas: „Kann man einen Satz des Kerygmas wirklich nur dann als *theologisch verbindlich* bezeichnen, wenn er sich als *mögliches Selbstverständnis christlicher Existenz* ausweisen läßt?“⁴²⁹ Dagegen wendet er ein: „Wohl haben alle Fakten der biblischen Heilsgeschichte, wie sie etwa im Apostolicum aufgezählt sind, eine Affinität zur menschlichen Existenz.“ Bei Bultmann aber, so Thieliicke, könne das Kerygma nur dann eine Bedeutung für menschliche Existenz haben, wenn es „Inhalt eines möglichen Selbstverständnisses“ werden könne und sich auf die Sätze über das innere Lebens des Menschen reduziere. Also be-

⁴²⁴ A. a. O., S. 543.

⁴²⁵ A. a. O., S. 546. Vgl. Frey, *Dogmatik*, S. 151.

⁴²⁶ EG II, S. 545. Bultmann stellt den historischen Vorgang des Osterglaubens folgendermaßen dar: „Wie sich diese Entscheidungstat im einzelnen vollzog, wie der Osterglaube bei den einzelnen Jüngern entstand, ist in der Überlieferung durch die Legende verdunkelt worden und ist sachlich von *keiner Bedeutung*.“ Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 47.

⁴²⁷ EG II, S. 546.

⁴²⁸ Ebd. Vgl. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, S. 31.

⁴²⁹ EG I, S. 63.

ziehe Bultmanns Verständnis des Kerygmas sich nicht auf das Kerygma *selbst*, sondern in der Tat auf ein *neues Selbstverständnis*, denn bei dem biblischen Kerygma, betont Thieliicke, gehe es nicht um ein *existentiales Vorverständnis*, sondern um eine „neue Geschichte und Existenz“. Pointiert lässt sich im Gegensatz zu Bultmann so feststellen: Bei dem Kerygma des Neuen Testaments geht es „nicht um die *Aufnahme der Geschichte Christi in mein Selbstverständnis*, sondern es geht um *meine Aufnahme in die Geschichte Christi*“, dass ich in die Kontinuität des Heilsgeschehens eingepflanzt werde.“⁴³⁰

Aus ethischer Perspektive fordert Thieliicke, dass *nicht* das Kerygma des Neuen Testaments unter das Kriterium unseres modernen Selbstbewusstseins gebracht werde, sondern dass *umgekehrt* unser „modernes“ Selbstbewusstsein zuerst unter das Kerygma gestellt werden sollte. Deshalb schlägt er – Bultmanns Versuch der *Entmythologisierung* widersprechend – vor: „Wir dagegen versuchen, zunächst die *Erweiterung oder Veränderung des modernen Wirklichkeitsverständnisses zu zeigen* (Gewissen, Staat, Ehe, Eros usw.), um diese Wirklichkeitsbereiche unter das Kerygma zu stellen.“⁴³¹ Auf diese Weise stellt Thieliicke zunächst unser heutiges Weltbild unter das Licht des Kerygmas und ist nicht dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns gefolgt.

2.3) Drittens wendet sich Thieliicke gegen Bultmanns *Verständnis des Verhältnisses beider Testamente*, das deren „Diskontinuität“ betont. Bei Bultmann sei die alttestamentliche Geschichte „eine Geschichte des Scheiterns“⁴³², und das Alte Testament werde mit jener Diskontinuität theologisch abgewertet. Hingegen nimmt Thieliicke die *Kontinuität des Heilsgeschehens* im Schema von „Verheißung und Erfüllung“ in Anspruch; deshalb müsse das Alte Testament als „Geschichte und Vor-Geschichte Christi“ verstanden werden.⁴³³ In diesem Zusammenhang sucht er die „Vorhalle“ für das Verstehen des Kerygmas: nämlich die Frage nach dem Raum, in dem das Kerygma verstanden und adressiert werden soll. Diese Frage sei unabdingbar; sie sei eine entscheidend wichtige theologische Frage, weil jedes theologische System in diesem Sinne mit einer „Vorhalle“ rechne,

⁴³⁰ A. a. O., S. 64.

⁴³¹ Thieliicke, *Einführung in die christliche Ethik*, S. 62. Bei der Entmythologisierung fordert Bultmann: „Die Weltanschauung der Schrift ist mythologisch und daher für den modernen Menschen nicht annehmbar, dessen Denken von der Naturwissenschaft her geformt wird und deshalb nicht mehr mythologisch ist.“ Vgl. Bultmann, a. a. O., S. 38.

⁴³² Ebd.

⁴³³ EG I, S. 65. Dafür zitiert Thieliicke *Gerhard von Rad*: „Christus ist uns erst in dem Doppelzeugnis des Chors der *Erwartenden* und der *Erinnernden* gegeben.“ Damit macht er geltend: „Unser Wissen von Christus ist ohne das Zeugnis des Alten Testaments unvollständig.“ Vgl. G. v. Rad, *Typologische Auslegung des AT*, in: *EvTh* 1952, S. 33.

die für seine weitere Entwicklung eine präjudizierende Rolle spiele. Bultmann, so Thieli-
cke, suche diese Vorhalle für das Verstehens des Kerygmas und seine Aneignung nicht
in der Verheißungsgeschichte des Alten Testaments, also in der „Geschichte und Vor-
geschichte Christi“, sondern in einer allgemeinen Existenzanalyse.

Aus diesem Grund ordnet Thieli-cke Bultmanns Ansatz in die (von ihm so bezeichnete)
„Theologie A“ ein: Ihr Ausgangspunkt sei „das in seiner *Immanenz*, im innerweltlichen
Erfahrungszusammenhang sich vorfindende *Selbst*, ob es nun das Selbstbewußtsein des
Menschen als *Vernunftwesen*, ob es sein Selbstbewußtsein als ‚Anschauung und Gefühl
des Universums‘ oder ob es sein Selbstbewußtsein als *Existenz* war.“⁴³⁴

3.3.1.2 Die „nicht-cartesianische“ Theologie und die Theologie des Geistes

Durch die Auseinandersetzung mit der „cartesianischen Theologie“ (Theologie A) ent-
wirft Thieli-cke seine eigene Theologie und qualifiziert sie als die „Theologie des Geis-
tes“, die nicht von dem „cartesianischen Ich“ als Subjekt des Verstehens und der Aneig-
nung, sondern von einem durch den Heiligen Geist bestimmten Verständnis des mensch-
lichen Bewusstseins ausgeht. Mit Bezug auf eine Aussage Karl Barths bestimmt er die
Motivation seiner „Theologie des Geistes“ so:

„In seinem Nachwort zu einer kleinen Schleiermacher-Ausgabe hat Karl Barth seiner Hoffnung
Ausdruck gegeben, in unserer Generation möge man sich um ‚eine Theologie des 3. Artikels, beherr-
schend und entscheidend also des Heiligen Geistes‘, bemühen. Auch wenn der Verfasser nicht die
vermessene Meinung hegt, er könne die so erwartete Theologie des Geistes bieten, so möchte ich
doch bekennen, daß ich seit langem nach einer Fährte suche, die auf eine *pneumatologische* Konzep-
tion zuführt.“⁴³⁵

1. Bevor er seine theologische Konzeption ausführlich entwickelt, unterscheidet Thieli-
cke „das Konservative“ von dem „Konservativismus“, denn die „Theologie B“, die
nicht-cartesianische und also die des Geistes, beginne mit dem Konservativen. Es hängt
laut Thieli-cke mit dem Begriff der „Reproduktion“ zusammen, die sich auf die *Über-
nahme der Tradition*, nämlich die „Vergegenwärtigung eines Vergangenen“ bezieht. Die
Reproduktion verneint eine bloß passive Übernahme des Tradierens in jenem Sinne,
dass man die Tradition ohne ihre „Korrespondenz mit der jeweiligen Gegenwart“ bloß

⁴³⁴ A. a. O., S. 307.

⁴³⁵ EG III, S. 1.

wiederholt. Vielmehr vollzieht sie sich in der *korrespondierenden Frage*, „wie sich das Alte und das Neue, wie sich Vergangenheit und Gegenwart, wie sich das Ansprechende und der Angesprochene zueinander verhalten.“⁴³⁶ Die klassischen Bekenntnisschriften sind als ein typisches Modell dieser Art von Reproduktion vorzulegen:

„Denn sie [die Bekenntnisschriften] *reproduzieren* die überlieferte Wahrheit. Das Moment des ‚re‘ liegt darin, daß sie nach der in der Offenbarung vorliegenden und von den Vätern bewahrten Wahrheit zurückfragen. Das Moment der ‚produktion‘ liegt darin, daß die so erfragte Wahrheit nicht in Gestalt bloßer Wiederholung und Zitation aufgegriffen wird, sondern daß man sie unter dem Aspekt neuer Fragestellung und Infragestellung umformuliert und ‚umadressiert‘.“⁴³⁷

In diesem Sinne, fährt Thieliicke fort, soll die Theologie insofern einen *konservierenden*, nämlich „bewahrenden“ Zug haben, als sie „auf den Glauben der Väter blickt und sich einer Tradition einbeschließt.“⁴³⁸ In der *cartesischen Theologie* wurde dieser „bewahrende“ Zug an den Rand gedrängt, und stattdessen hat sich das Problem der Aneignung als „herrschendes Interesse“ der Theologie in den Vordergrund gedrängt. Im Gegensatz zu diesem Konservativen, das sich auf die *Reproduktion* ausrichte, führe der Konservatismus als die „Verabsolutierung des Konservativen“ in der Tat zur Erstarrung und reaktionären Verhaftung an die Vergangenheit. In diesem Sinne, so beurteilt er, sei der *amerikanischen Fundamentalismus* „pseudokonservativ“, weil er „sich im Inhalt seiner theologischen Aussage keiner Infragestellung und darum auch keiner Frage der eigenen Gegenwart stellt.“⁴³⁹

In diesem Zusammenhang muss sich die koreanische presbyterianische Theologie selbstkritisch reflektieren, weil sie offenbar weitgehend vom amerikanischen Fundamentalismus beeinflusst worden ist. Zweifellos gibt es in der koreanischen Kirche eine konservative Theologie, die sich vor allem von der „liberalen Theologie“ unterscheiden will. Seit der Trennung von „Hapdong“ und „Tonghap“ (1959) repräsentiert *Hapdong* in gewissem Maße die konservative Theologie Koreas. Die Trennung scheint u. a. durch die Problematik erfolgt zu sein, ob die koreanische presbyterianische

⁴³⁶ EG I, S. 150; EG II, S. 27. Prinzipiell stimmt Thieliicke dem „Korrelationsprinzip“ Paul Tillichs zu. Aber er hält sich von Tillich im Blick auf die *Bedingungen* und die *Richtung* seines Korrelationsprinzips fern. Dabei wird Tillich so kritisiert: „Indem so zwei Seinserfahrungen als Frage und Antwort aufeinander bezogen werden, hört die Dialektik zwischen beiden auf und weicht der Unmittelbarkeit im Sinne von Überhöhung und Ergänzung... So wird Theologie zur Ontologie.“ Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, 1956 Stuttgart, S. 79.

⁴³⁷ Ebd.

⁴³⁸ A. a. O., S. 151.

⁴³⁹ A. a. O., S. 148.

Kirche dem „WCC“ (World Council of Churches) beitreten sollte oder nicht. In dieser heftigen Kontroverse hat sich eine Gruppe für den Eintritt ausgesprochen, die sich später *Tonghap* genannt hat, und eine andere Gruppe dagegen – später *Hapdong* –, weil diese behauptete, dass das WCC unter der Herrschaft der „liberalen“ Theologie sei.⁴⁴⁰

Allerdings sollte sich die Theologie von Hapdong fragen lassen, ob sie „pseudokonservativ“ ist, weil sie sich vor allem unter massivem Einfluss des amerikanischen Fundamentalismus entwickelt hat. Folglich sollte sie sich prüfen, ob sie nicht ‚restaurativ‘ in dem Sinne ist, dass ihre Schuldogmatik kritik- und anfechtungslos ihre Dogmen wiederholt und die *Ethik* als ein ordentliches theologisches Studienfach gar nicht existiert; ob sie nicht zugleich ‚reaktionär‘ in dem Sinne ist, dass sie die Verantwortung des Glaubens in der Gesellschaft im Namen der bloßen „Scheidung von Kirche und Staat“ ignoriert hat und damit z. B. die militärische Diktatur in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts in der Tat hinnahm und im schlimmsten Fall im Namen Gottes sanktionierte.⁴⁴¹ In diesem Zusammenhang muss die koreanische „konservative“ Theologie auf folgende Äußerung Thieli-ckes achten: „Die wirkliche Treue der Übernahme realisiert sich gerade darin, daß die alte Wahrheit *in Korrespondenz zu den Fragen* gesetzt wird, die den heutigen Menschen bewegen.“⁴⁴²

2. Die Theologie des Geistes ist durch den „Einsatz des Heiligen Geistes“ zu charakterisieren. Im Heiligen Geist, stellt Thielicke fest, wird der Prozess der Aneignung anders als in der cartesianischen Theologie begriffen und damit wird das *Problem der Subjektivität* als Kardinalfrage der neueren Theologie völlig neu begründet.⁴⁴³

Welche Funktion übt der *Heilige Geist* beim *Prozess der Aneignung* aus? Thielicke zufolge ist es die hermeneutische Funktion des heiligen Geistes, bei jeder Aktualisierung des einstigen Geschehens das „Einst“ *nie* zur „puren Gegenwart“ werden zu lassen; durch seine *das Einst bewahrende Funktion* bleibt die Heilsgeschichte stets „ein mir *Vorgegebenes*“;⁴⁴⁴ denn das Heilsgeschehen *wurde* und *wird* durch die Bibel bezeugt und löst sich damit niemals im menschlichen Selbstbewusstsein auf. Die Lehre vom Heiligen Geist zeigt, wie sich beim Prozess der Aneignung *das Verhältnis meines Selbstverständnisses zu dem mir Widerfahrenden und Vorgegebenen*, nämlich dem Ver-

⁴⁴⁰ Howoo Lee, Charles Allen Clark (1878-1961): his contribution to the theological formation of the Korean Presbyterian Church, U.M.I 2000, S. 231.

⁴⁴¹ A. a. O., S. 142; H. B. Choi, *Die politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert*. Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche. Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft. Herausgegeben von Günter Brakelmann, Traugott Jähnichen, Karl-Wilhelm Dahm, Hans-Richard Reuter. Band 15. Münster 2003, S. 232, 235.

⁴⁴² EG I, S. 153.

⁴⁴³ Für Thielicke bedeutet die Aneignung einen Prozess, in dem sich die biblisch bezeugte Wahrheit des Evangeliums, die ganz unabhängig vom menschlichen Bewusstsein vorkommt, erschließt.

⁴⁴⁴ A. a. O., S. 167. Thielicke findet diese *pure Gegenwart des Vergangenen* besonders in Bultmanns Theologie. Die „Subjekt-Objekt-Korrelation“ löst sich in der Entscheidung von „hier und jetzt“ auf, und die Zeit der Entscheidung ist das „Eschaton“ (präsentische Eschatologie). Vgl. EG III, S. 511.

hältnis von Einst und Jetzt, von Christus-Geschichte und Glaube, verändert. Das wird *negativ* und *positiv* erklärt:

Negativ stellt Thieliicke diesen „Rückbezug meines Selbstbewußtseins auf das vorgegebene Heilsgeschehen“ mit einer Anspielung auf Luthers Erklärung zum 3. Artikel im „Kleinen Katechismus“ so dar: „daß wir nicht aus eigener Vernunft noch Kraft’ Jesus Christus zu unserem Herrn machen, sondern daß dies *das Werk des Heiligen Geistes* ist; der natürliche Mensch vernehme nichts vom Geiste Gottes“ (1. Kor. 2,14);⁴⁴⁵ ohne den Geist Gottes bleibe alles biblische Geschehen nur „vergangenes *Relikt* und historische *Distanz*“. Damit macht Thieliicke geltend, dass die Lehre vom Heiligen Geist den Protest gegen eigene Bemühungen, Gedanken und Werke enthält: „Deshalb steckt in der Lehre vom Heiligen Geist auch umgekehrt ein Protest gegen den cartesianischen Ansatz des theologischen Denkens, gegen den Beginn mit einer *Existenzanalyse* und *methodisch-hermeneutischen Vorfrage*.“⁴⁴⁶ So setzt sich der reformatorische Grundgedanke in Thieliicke konsequent durch, dass sich Gott im durch den Geist bezeugten „Wort“ erschließt; darum gilt die „Existenzanalyse“ oder die „methodisch-hermeneutische“ Vorfrage als ein nachträglicher Akt. *Positiv* wird die Funktion des Geistes in dessen engem Zusammenhang mit der *Christologie* im Folgenden dargestellt:

„Mit dieser negativen Eigenschaft des Geistzeugnisses, meinen Blick vom eigenen *Ich*, seinen Verstehensbedingungen und Aktivitäten hinwegzulenken, hängt nun auch seine *positive* Intention zusammen: *Es lenkt diesen Blick hin auf die Selbstevidenz des Wortes und die Selbstevidenz dessen, der sich in ihm bezeugt*. Der Geist bewirkt, daß wir Christus zugeordnet werden und nicht mehr bei uns selbst, d. h. bei unserer Fleischlichkeit festgehalten sind (Röm 8, 9). Denn der Heilige Geist ist die Versiegelung dessen, was Christus als Verheißung für Fortgang und Vollendung des Heilsgeschehens bedeutet (Eph 1, 13; 4, 30). So weist der Geist von uns weg auf *einziges* und *kommendes Geschehen*, für das Christus Initiator, Inhalt und Vollendung ist.“⁴⁴⁷

Somit wird bei Thieliicke deutlich, dass der Heilige Geist ein „extra me“ ist, d. h. „in der menschlichen *Psyche* gegenüber *exterritoriales*, ein sich ‚draußen‘ ereignendes Geschehen“ ist; er ist darum nicht unsere innere Eigenschaft, die in unserem *psychischen Organismus* entstehen kann, sondern er ist die „Außenschaft“, die dem Ich gegenübersteht; mit Luther ist folglich festzuhalten, dass der Heilige Geist das „extra nos“ gegen-

⁴⁴⁵ Ebd. Vgl. BSLK, S. 511.

⁴⁴⁶ EG I, S. 168.

⁴⁴⁷ A. a. O., S. 169. Vgl. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 14. Auflage, Gütersloh 2005, S. 203.

über dem „cor incurvatum in seipso“ ist. Also fasst Thielicke den Heiligen Geist konsequent im Rahmen der Trinitätslehre auf. In ihr wird er als Person verstanden: „Er ist kein anderer als Gott selbst in *Person*.“ Darum geht der Heilige Geist nicht einfach in mich ein, so dass ich ihn in mir als einen „motus creatus“ (ein Geschöpf) finden könnte, sondern er bleibt *Gegenstand der Bitte* „Veni, sancte Spiritus“.⁴⁴⁸ Wie Gott ist der heilige Geist ein „ganz anderer“.

Aus dieser *trinitarischen* Grundlegung ergibt sich der enge Zusammenhang zwischen der „Theologie des Geistes“ (Thielicke) und der „Theologie des Wortes Gottes“ (Barth). Der Heilige Geist, so betont Thielicke, bewirkt die Selbstevidenz des Wortes; in diesem Wort bezeugt er, *was Gott an den Vätern, Propheten und Aposteln getan hat und was dieses „Einst“ für mich „hier und jetzt“ (hic et nunc) bedeutet*. Also fasst Thielicke die Beziehung von *Wort und Geist* in ihrer wesentlichen Einheit auf: „*Wort und Geist lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht voneinander scheiden*.“⁴⁴⁹ Das Wort Gottes wurde zuerst durch den Geist *verkündet*, dann schriftlich *festgehalten* und hier und jetzt *erschließt* es sich durch denselben Geist; der Geist bewegt sich *nur* im Wort – darum lehnt Thielicke die „schwärmerische Emanzipation vom Wort“ deutlich ab – und so erweist sich der Geist als die *freie Gnade Gottes für uns*. In diesem Sinne stellt Thielicke entscheidend fest:

„Und so gewiß sich Gott erschlossen hat und uns als der Immanuel, als der Gott-mit-uns begegnen will, bleibt das Pneuma zugleich an das Wort gebunden, durch das sich jene Selbsterschließung vollzieht. *Insofern hat es jede Theologie des Geistes mit der Alleinwirksamkeit des Wortes, des ‚geisthaltigen‘ Wortes, zu tun*. Das Pneuma sagt nichts Zusätzliches über das Wort hinaus. *Das Wort bleibt das Vehikel des Geistes*. Und der Geist begegnet uns als die Macht, durch die *sich das Wort erschließt, bei uns ‚ankommt‘*.“⁴⁵⁰

3. Durch solchen Einsatz des heiligen Geistes wird Thielickes „Hermeneutik des Geistes“ begründet, die nicht von der *Evidenz des denkenden Ich*, also des cartesianischen „cogito“, sondern von der *Selbstevidenz des Heiligen Geistes* ausgeht. Die Hermeneutik bedenkt die *Frage nach der Wahrheit* und nach deren *Erkenntnis*; daher lässt sich die Aufgabe der Hermeneutik als der „besonderen Methode der Geisteswissenschaften“ so formulieren: „Hermeneutik ist also die *Kunst, eine Botschaft zu übermitteln*. Eine Bot-

⁴⁴⁸ EG I, S. 170

⁴⁴⁹ EG III, S. 128.

⁴⁵⁰ A. a. O., S. 3.

schaft anzunehmen heißt zugleich, sie zu *verstehen*; sonst ist sie keine Botschaft.“⁴⁵¹

Die Antithese der Hermeneutik des Geistes Thielicke zur cartesianischen Theologie lautet: „Der ontische Zustand des Menschen zerstört seine noetischen Möglichkeiten.“⁴⁵² Sie bedeutet, dass der natürliche Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, die Wahrheit Gottes anzunehmen, weil sie zunächst die *ontologische Umwandlung des Menschen*, nämlich die „Neuschöpfung durch den Geist“ fordert. Die Wahrheit Gottes, so Thielicke, kann sich *dort* entschlüsseln und uns verfügbar sein, wo unsere *alte Existenz* zu Ende geht und damit unsere *neue Existenz*, die *κοινη κτισις* (2.Kor 5,17), beginnt;⁴⁵³ wo unsere Illusion des „Du-kannst-denn-du-sollst“ scheitert und damit der Schmerz des „Ich-soll-aber-ich-kann-nicht“ eintritt;⁴⁵⁴ und schließlich wo „wir als Gerechtfertigte in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen sind.“⁴⁵⁵ Also geht bei Thielicke das *Ontologische* immer dem *Noetischen* voran, während in der cartesianischen Theologie die *noetische* Frage (und damit verbundenen hermeneutische Frage) einen deutlichen Vorrang hat. Darum bestimmt er das Problem des Verstehens und der Aneignung anders als die cartesianische Theologie mit Hilfe der johanneischen Sprache: „Aneignung bedeutet, die Stimme Christi als mich angehende zu hören (Joh 18, 37)“; während die *Erkenntnis dieser Wahrheit* dem Sein in der „Unwahrheit“ verborgen und unverstehbar ist, ist sie dem *verfügbar* und also völlig *verstehbar*, der „in der Wahrheit“ ist.⁴⁵⁶

4. Die Beziehung von *Verkündigung und Theologie* wird in diesem Zusammenhang anders als in der cartesianischen Theologie bestimmt: Die Theologie kann der Verkündigung des Wortes nachfolgen, aber kann ihr nicht prinzipiell vorausgehen.⁴⁵⁷ In der Verkündigung, nämlich „in der Predigt, im seelsorgerlichen Zuspruch“, begegnen wir Thielicke zufolge zunächst dem „vollziehenden“ Wort, das unsere alte Existenz abbricht und im Wunder des Geistes die *κοινη κτισις* bewirkt; in der Theologie, nämlich im Akt der Reflexion, können wir dann auf das so geschehene „Widerfahrnis“ zurückgreifen und uns seine Konsequenzen für verschiedene Bezüge unseres Welt- und Selbstverständnisses überlegen.⁴⁵⁸

⁴⁵¹ Frey, Einführung in die neue Systematische Theologie, S. 18.

⁴⁵² EG I, S. 264.

⁴⁵³ GuE, S. 39; EG I, S. 205. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 135 – 136.

⁴⁵⁴ EG I, S. 189. Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 77.

⁴⁵⁵ ThE I, S. 215.

⁴⁵⁶ EG I, S. 201. Ursprünglich hat Thielicke darum seine Dogmatik als „Das Sein in der Wahrheit“ genannt.

⁴⁵⁷ A. a. O., S. 267.

⁴⁵⁸ Ebd. Dabei besagt Thielicke: „Man also *zuerst* – ehe man Theologie treiben – von dem unseren Exis-

Damit hängt bei Thieliicke das fundamentale Prinzip der *Interpretation der Bibel* zusammen. Die Verkündigung setzt zwar grundsätzlich eine *Interpretation* voraus, die mit verschiedenen *wissenschaftlichen Exegesen* einsetzt; damit entfällt aber die Möglichkeit, ohne Vorbedingung, nämlich völlig ‚objektiv‘ bzw. ‚neutral‘ den biblischen Text auslegen zu können, „etwa als Atheist oder als neutraler Religionswissenschaftler“. Es kann laut ihm keine Wissenschaft geben, die von bestimmten *Bedingungen* unabhängig ist;⁴⁵⁹ darum ist die entscheidende Bedingung, in der jene Interpretation sich verwirklicht, der *Glaube*, weil das, was sie verlangt, nichts Andere als dieser Glaube selbst ist. Somit wird als methodische Voraussetzung bei der Interpretation des biblischen Textes festgehalten: „Ehe ich zur Interpretation jener Texte ansetze, muß ich erst von dem mir *unverfügbaren Faktum* getroffen sein, daß *diese Sätze mich selbst interpretieren* und daß sie mich dadurch verwandeln.“⁴⁶⁰ Unter dieser Bedingung ist die wissenschaftliche Bemühung um die biblische Interpretation möglich. Folgendermaßen bestimmt Thieliicke die Beziehung von Wort und Hermeneutik, Verkündigung und Theologie:

„Die Theologie ist die *Rückfrage* aus jener Betroffenheit heraus, die mich im Verkündigungswort, in meinem Ausgesetzsein an dieses *Wort*, angerührt hat. Und die *Hermeneutik* ist gleichsam *Rückfrage nach der Rückfrage*, nach deren Modalitäten und Bedingungen. Sie ist insofern, wenn wir ihren Stellenwert im Ganzen der geistlichen Vorgänge feststellen wollen, der letzte *Epilog* in einem Prozeß, der durch das schöpferische, im Geistwunder sich vollziehende Wort bewirkt wird. Sie ist aber keinen Fall ein *Prolog*.“⁴⁶¹

3.3.1.3 Die Frage der Methoden

Thieliicke behandelt die Problematik der „Wahrheit“ am Ende der Prolegomena seiner Dogmatik im Zusammenhang mit der Frage nach der Methode. Sie lässt sich als ein Problem der *Fundamentaltheologie* interpretieren, wobei man *die Alternative von ‚Gegenstand‘ und ‚Methode‘ ansprechen muss*.⁴⁶² Dabei zeigt Thieliicke „drei Gestalten von

tenz neu schaffenden Verkündigungswort getroffen sein müsse.“

⁴⁵⁹ A. a. O., S. 275. In diesem gleichen Sinn bezeichnet Barth die Interpretation des biblischen Textes nicht als „Auslegung“, sondern „Ein-legung“. Vgl. KD I/1, S. 110.

⁴⁶⁰ Ebd. Das ist die *Einseitigkeit* Bultmanns, dass sich er nur darauf konzentriert, dass ‚ich‘ den Text durch ein Vorverständnis interpretiere; aber Thieliickes Anliegen ist bei ihm nicht ernsthaft berücksichtigt worden, dass der Text mich durch den heiligen Geist interpretiert.

⁴⁶¹ A. a. O., S. 270. In der cartesianischen Theologie, meint er, ist die Hermeneutik als solcher Prolog, „als solche Vorweg-Methologie“ gegeben.

⁴⁶² Frey, a. a. O., S. 12: „Die Entscheidung fiel zugunsten des *Gegenstands*. Aber die Frage nach der *Methode* darf deshalb nicht abgewiesen werden. Sie muss im Zusammenhang mit dem Gegenstand – aber an

Wahrheiten“ auf, um die *wissenschaftliche* Grundlage der Theologie, also Theologie als Wissenschaft, zu begründen: „Es geht 1. um *eine Wahrheit, die wir wissen können*; 2. um *eine Wahrheit, die uns angeht*; 3. um *eine Wahrheit, die uns eher versteht, als wir sie verstehen können*.“⁴⁶³

1. Daran wird erkennbar, dass Thieliicke zunächst *Wilhelm Dilthey* folgt, der das geistwissenschaftliche „Verstehen“ vom naturwissenschaftlichen „Erklären“ unterscheidet.⁴⁶⁴

1.1) Mit der ersten Gestalt der Wahrheit ist vor allem jene der *Naturwissenschaft* gemeint. Weil ihr Gegenstand zweifellos mit der Sache zu tun hat, die wir wissen und „in einem allgemeingültigen synthetischen Urteil“ aussagen können, muss sie „objektivierbar“ sein. Trotzdem ist die Möglichkeit zu verneinen, dass es „absolut neutrale, unsere Existenz unberührt lassende Wissenswahrheit“ geben könnte. Stattdessen bringt Thieliicke zur Geltung, dass „auch die *Wissenswahrheit*, ja, daß selbst schon der bloße Entschluß zu ihr unsere *Verantwortung* provoziert und die Frage erzwingt, wie wir uns zu ihr verhalten sollen, *welche Bedeutung sie also für uns habe und auf welchem Weg zu welchem Sinn wir uns mit ihr begeben*.“⁴⁶⁵

In diesem Zusammenhang sollten wir darauf achten, dass das biblische Wahrheitsverständnis einem populären gegenüber steht, „das sich in der *Übereinstimmung von Aussage und Faktum* erschöpft.“⁴⁶⁶ Das ist Frey zufolge „nur eine mögliche Auslegung der alten Feststellung, dass die Wahrheit die ‚*adaequatio rei et intellectus*‘ (Angleichung von Sache und Intellekt) sei.“ Aber wir müssen einräumen, dass die ‚Angleichung‘ der Sache und des Verstands *von beiden Seiten* ausgehen kann: „*Entweder* mobilisiert der Verstand seine Erklärungsmuster und prüft, ob er sie in der Sache wieder findet; *oder* die Sache bringt sich in ihrer Eigenart zur Erscheinung und schreibt sich in den Verstand wie auf eine Tafel ein. Beides kann als Tatsachenwahrheit interpretiert werden.“⁴⁶⁷ Darum schließt der personale Bezug auf das Wahrheitsverständnis eine andere Gestalt von Wahrheit auf.

1.2) Die zweite Gestalt der Wahrheit, die also uns „angeht“, hat Thieliicke zufolge unmittelbar mit dem „Sinn“ zu tun; entweder so, dass sie den *Sinn* meint, der uns trägt oder aber die *Sinnlosigkeit* ist, die uns herausfordert.⁴⁶⁸ Weil der Sinn oder das Sinnlose

zweiter Stelle – behandelt werden.”

⁴⁶³ EG I, S. 279.

⁴⁶⁴ Frey, a. a. O., S. 27.

⁴⁶⁵ EG I, S. 280. Vgl. W. Joest, *Fundamentaltheologie*, S. 254.

⁴⁶⁶ Frey, a. a. O., S. 21.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ EG I, S. 281.

nur in der Person Wirklichkeit besitzen, kann das Verhältnis des menschlichen Daseins zum Sinn keineswegs *objektivierbar* sein. Im Vergleich zur ersten Wahrheit lässt sich der Gegenstand der zweiten Wahrheit nicht „erklären“, sondern muss „verstanden“ werden. Der Begriff „Verstehen“, im Unterschied zu dem des „Erklärens“, so meint Thielicke, äußere sich darin, dass „die Einsichtnahme in anderes personales Leben einer *bestimmten existentiellen Vorbedingung* bedarf.“ Somit können wir darum die Anderen im *Verhältnis* verstehen, weil wir ebenfalls ein *Verhältnis zum Sinn* haben.

In diesem Zusammenhang spielt Thielickes Betonung der „ontischen Solidarität“ bei der Interpretation eine wichtige Rolle. Sie weist im Sinne *Diltheys* auf die „Verwandtschaft des Auslegers mit dem Autor“ hin; Autor und Ausleger bzw. Interpret und Text stehen „in der gleichen Existenzverfassung und insofern miteinander in dem gleichen Verhältnis“, und dann ist eine Interpretation möglich.⁴⁶⁹ Damit wird für uns erkennbar, worin der entscheidende Unterschied zwischen Bultmann und Thielicke, also der eine Gestalt der „Theologie A“ und der „Theologie des Geistes“ liegt: Beide sind sich offenbar darin einig, dass das Verstehen dort möglich wird, wo diese *ontische Solidarität* vorliegt; aber während sie bei Bultmann durch die „Existenzanalyse des Vorverständnisses“, also durch die Evidenz des Ich vorgegeben ist, ist sie bei Thielicke nur durch den „Einsatz des Heiligen Geistes“, also durch die Selbstevidenz des Wortes aufgegeben.

1.3) Mit der dritten Gestalt der Wahrheit ist laut Thielicke die *Offenbarungswahrheit* gemeint: Es ist im Sinne des Paulus (1. Kor 13,12) jene Wahrheit, die wir erkennen werden, wie und *nachdem wir von ihr erkannt sind*.⁴⁷⁰ In ihr drückt sich das *Verhältnis des Ich zum Gegenstand* „in ganz anderer und durchaus exklusiver Weise“ aus: Bei der *ersten Wahrheit* wird das Verhältnis von Gegenständen zueinander „erklärt“, bei der *zweiten* wird das Verhältnis des Ich zum Gegenstand „verstanden“ und bei der *letzten* „verkündet“. Im Neuen Testament, besonders im vierten Evangelium, repräsentiert laut Thielicke Christus nicht nur ein Verhältnis zum Sinn wie der *Logos*, sondern er ist der Logos; er ist „die“ Wahrheit und verkündet nicht nur die unser Leben tragende, ihm Bestand und Sinn gebende Wahrheit von der Treue Gottes, sondern sie ist *in Jesus Christus* leibhaftig da und unter uns.⁴⁷¹

Die Wahrheit hat immer mit der Sprache zu tun. Das hält *Hans-Georg Gadamer* so fest: „Wir wachsen auf, wir lernen die Welt kennen, wir lernen die Menschen kennen und am Ende uns selbst, indem

⁴⁶⁹ A. a. O., S. 282.

⁴⁷⁰ A. a. O., S. 283.

⁴⁷¹ Ebd.

wir sprechen lernen.⁴⁷² Er ist der Überzeugung, dass unser Verständnis der Wahrheit wesentlich mit der Sprache zusammenhängt und unser Denken die Sprache voraussetzt. Auch Frey erklärt, wie sich die Wahrheit zu der Sprache verhält: „Eigentlich gilt, dass die Wahrheit *eine* ist. Hier werden aber unterschiedliche Dimensionen der Wahrheit zur Sprache gebracht. Neben die Feststellung, dass etwas *ist* (oder nicht ist), tritt die Feststellung, was es *bedeutet* und wie die Bedeutung zur Erkenntnis kommt und den Menschen ergreift. Die Bedeutung kann entweder das Wissen oder – weit darüber hinaus – das Leben (einschließlich des Wissens) betreffen. *Wenn die Bedeutung der Grund aller Wahrheit ist, dann kommt Gott zur Sprache.* Diese Wahrheit ist ein ‚disclosure-Ereignis‘, also ‚Offenbarung‘ schlechthin.“⁴⁷³

Die „Sprache“ ist unmittelbar mit unserem täglichen Leben verbunden; ohne Sprache könnte unser Leben nicht möglich sein. Die christliche Wahrheit soll sich, wie Thieliicke immer betont, nicht nur in der Kirche, sondern im Zentrum unseres täglichen Lebens aktualisieren. Das ist eine wichtige Einsicht der Theologie Thieliickes, die die koreanischen Kirchen wahrnehmen sollten.

2. Darüber hinaus geht Thieliicke auf ein Thema ein, das *Sache und Methode* verbindet. *Zunächst* versucht er dabei das Wesen der Vernunft zu bestimmen. Die Vernunft-Kritik Kants scheint ihm nicht zu genügen, weil sie nur die „immanente Struktur der Vernunft“ (etwa ihre kategorialen Funktionen) erhellt. Für Thieliicke ist die Vernunft eine „ratio humana“, d. h. sie hängt schlechthin, ihrem Wesen nach von der Existenz des Menschen ab. Darum gibt es eine „erlöste“ Vernunft oder eine „unerlöste“ Vernunft.⁴⁷⁴ So ist die menschliche Vernunft zu begrenzen: „Und von dieser zu Gott und darum auch zu sich selbst befreiten Vernunft gilt dann, daß *zwar der Friede Gottes höher ist als alle Vernunft, daß aber unter dem Frieden Gottes die Vernunft das höchste ist.*“⁴⁷⁵ Vor diesem Hintergrund lässt sich das *Verhältnis von Methode und Gegenstand* darstellen: „Die Methode, mit deren Hilfe ich einen Gegenstandsbereich erkenne, hängt von eben diesem Gegenstande meiner Erkenntnis ab.“⁴⁷⁶ Anders formuliert: *Der Gegenstand bestimmt die Methode, und die Methode bildet den Gegenstand*; ohne diesen Zusammenhang von Erkenntnisakt und Gegenstand würde es kein ‚echtes‘ Verstehen geben. Thie-

⁴⁷² Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, 2000, S. 35.

⁴⁷³ Frey, a. a. O., S. 23.

⁴⁷⁴ EG II, S. 70. Nach Thieliicke ist die Kritik Kants an der Vernunft nicht genügend, weil sie sich nur auf erkenntnistheoretische Gründe für diese „Grenze der Vernunft“ bezieht. Stattdessen, so meint er, sieht die Theologie die Vernunft vornehmlich „in ihrem Zusammenhang mit den Bedingungen menschlicher Existenz.“ Die Vernunft sei darum nicht „unabhängig vom Subjekt des Erkennensaktes“ zu sehen, den die Vernunft vollzieht; in diesem Sinne ist sie nicht „zeitlos-apriorisch“, sondern „geschichtlich“, d. h. grundsätzlich abhängig von Bedingungen des Subjekts. Deshalb formuliert Thieliicke seine theologische Kritik an der Vernunft so: „Die *persona* des von Gott abgefallenen Menschen bestimmt auch hier das *opus* des Erkenntnisvermögens und bezieht es in ihren Fall ein.“

⁴⁷⁵ EG I, S. 288.

⁴⁷⁶ A. a. O., S. 289.

licke ist davon überzeugt, dass die Gegenstände unserer Erkenntnis in einer „tiefen Ambivalenz“ bestehen und zwar in dem Sinne, als dass es „Gegenstände völlig verschiedener Wissenschaften und Verhaltensweisen“ gibt und die säkulare Wissenschaft sich auf ein besonderes *Axiom*, nämlich auf die „apriorische Struktur unseres Bewusstseins“, bezieht. Und diese Ambivalenz tritt im Gegenstand der Theologie am schärfsten hervor. In diesem bestimmten Sinne sollte die „methodische Frage“ der Theologie bestimmt werden. Thielicke Meinung nach ist die Mitte der christlichen Botschaft die Verkündigung des Weihnachtsevangeliums: *Das Wort ward Fleisch*.⁴⁷⁷ Daraus ergibt sich konsequenterweise die methodische Frage: *Wie und in welchem Sinne kann dieses Ereignis des Weihnachtswunders nun zum Gegenstand unserer Erkenntnis werden?* Unter welcher methodischen Voraussetzung kann es eine erkennende Annäherung an diese Wirklichkeit geben? Darauf antwortet Thielicke mit seiner Auffassung der Geschichte, dass das Heilsereignis grundsätzlich unter der „doppelten Dimension der Geschichte“ – der *vertikalen* und der *horizontalen* Dimension – erscheine:

„Einerseits ist das Heilsereignis ein Stück irdisches Geschehen. Es ist gleichsam ein Stück Religionsgeschichte, ist als solches konstatierbar und insofern möglicher Gegenstand der Historie. Es ereignet sich also im Rahmen *innerweltlicher Vorfindlichkeit*. In dieser Dimension ihrer Vorfindlichkeit sind die Jahre 1 bis 30 selbstverständlich auch Gegenstand der säkularen Historie. Andererseits aber geht die eigentliche Thematik dieses Geschehens sein Charakter als ‚Heilsereignis‘ gerade nicht in die Gegenständlichkeit der allgemeinen Historie ein. Denn da es sich hier um einen Vorgang handelt, in dem *der Herr der Geschichte zu einer Gestalt der Geschichte wird*, kann er nur für den Glauben an eben diesen Herrn einsichtig werden. Der *Glaube* gewinnt hier sozusagen eine kategoriale Funktion für die Erkenntnis.“⁴⁷⁸

Bei Thielicke, können wir folgern, hängt die methodische Frage der Theologie mit dem Verhältnis von *Wort und Geist* wesentlich zusammen; ohne dieses Verhältnis würde sie sinnlos. Eine einzige *Analogie* im Sinne der „Hermeneutik“ aber bleibt vorauszusetzen: Im Akt des theologischen Verstehens muss eine strenge Analogie bestehen zwischen dem *erkennenden Subjekt* und dem *zu erkennenden Objekt*. In der theologischen Erkenntnistheorie gilt das „Wort“ Gottes; in ihm stiftet der Geist jene Analogie.⁴⁷⁹ Aus

⁴⁷⁷ A. a. O., S. 290. Damit wird sichtbar, dass der „Geschichte bewegende, in die Geschichte eingehende und die Solidarität mit dem Menschen übernehmende Gott“ sich *offenbart* hat.

⁴⁷⁸ A. a. O., S. 291. Siehe die *doppelte Dimension der Geschichte* Thielickes: GuE, S. 35-53; und im Kapitel 3.1.1 dieser Dissertation ist sie ausführlich behandelt worden.

⁴⁷⁹ A. a. O., S. 293. In diesem Sinne erklärt Thielicke die *Sünde* als „Analogieverlust“; Sünde bedeutet

diesem Grund ist festzustellen, dass der theologische Ort, an dem die *Analogie* hergestellt und damit zum Schlüssel der *theologischen Erkenntnistheorie* bzw. *Hermeneutik* wird, die Lehre vom Heiligen Geist ist.

Zusammenfassend lässt sich das Grundverhältnis von Wort und Geist so festhalten: Der Geist, der sich im Wort verwirklicht, ist die Kraft, die unsere ‚alte‘ Existenz in die ‚neue‘ Existenz verwandelt; mit dieser Verwandlung durch den Geist wird die *Möglichkeit* erschaffen, *das Wort zu hören und es damit verstehen zu können*. Das ist darum die ganz andere und neue Analogie in dem Sinne, dass wir „zur *Teilhabe an der göttlichen Selbsterkenntnis* berufen und damit in die eigentliche Analogie versetzt werden.“ Somit wird verständlich, dass dieses „Wort-hören-können“ als „Wunder der Aneignung“ zu bezeichnen ist.⁴⁸⁰

3.3.1.4 Zusammenfassung und Auswertung

1. In den Prolegomena seiner Dogmatik behandelt Thieliicke die sogenannte fundamentaltheologische Problematik – vor allem die *Definition* der Dogmatik, ihren *Gegenstand* und ihre *Methode*. Für ihn ist die Theologie (Dogmatik) eine wissenschaftliche Disziplin, „die christliche Wahrheit zu aktualisieren“, d. h. „sie in ihrer Aktualität zu entdecken und durch sie hindurch neu zu verstehen“. Dabei unterscheidet er die „Aktualisierung“ von der „Akkommodation“: Während die Aktualisierung in einer Neuinterpretation der Wahrheit besteht und bei sich selbst bleibt, verfährt die „Akkommodation“ umgekehrt: „Sie ruft die Wahrheit ‚unter‘ mich und läßt mich selbst ihr Maß sein.“

2. Die Bezeichnung „moderne Theologie“ oder „konservative Theologie“ ist aufgrund ihrer terminologischen und historischen Ambivalenz nicht hinreichend geeignet, den zugrunde liegenden Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen. Stattdessen schlägt Thieliicke – wie bereits gezeigt – die begriffliche Alternative von cartesianischer Theologie und nicht-cartesianischer Theologie vor. Dabei beruft sich die „cartesianische Theologie“ auf die Evidenz des „denkenden Ich“ (*cogito, ergo sum*). Also liegt bei Thieliicke die eigentliche Auseinandersetzung innerhalb der Theologie nicht darin, ob sie „modern“ oder „konservativ“ ist, sondern darin, wie die Problematik der *Subjektivität* zu bestimmen ist.

die „Entfremdung des Menschen vom Herrn seines Lebens“ und also den „Bruch der Kommunikation zwischen Gott und Menschen“ und deshalb den „Ausschluss von der Erkenntnis Gottes“. Vgl. Barth, KD II/1, S. 200: „Gott wird nur Gott erkannt.“

⁴⁸⁰ EG I, S. 46; EG II, S. 46.

3. Die „cartesianische“ Theologie ist durch ihr „hervorragendes Interesse am Adressaten der Botschaft“ zu charakterisieren. Dabei tritt die Evidenz des „denkenden“ Ich als Subjekt des Glaubens, Verstehens und Tuns so hervor, dass sie sich selbst zum „Kriterium“ macht, dank dessen sich nur bestimmte kerygmatische Gehalte wie durch „ein Netz der *vorher aufgestellten Bedingungen*“ hindurch filtern lassen.⁴⁸¹ Vor diesem Hintergrund, so meint Thielicke, befinde sich die cartesianische Theologie immer in der Gefahr, sich in Anthropologie aufzulösen.

4. Im Gegensatz zu der „cartesianischen“ Theologie geht die „Theologie des Geistes“, nicht von der Evidenz des „cartesianischen“ Ich aus, sondern beginnt mit dem *heiligen Geist*, der mit dem Wort Gottes die ganz andere Analogie für das Hören des Wortes erschafft. Also setzt die Hermeneutik des Geistes, die Thielicke im Gegensatz zur „cartesianischen“ Theologie hervorhebt, die Offenbarung Gottes als seine „Selbsterschließung“ voraus, weil diese ganz andere Analogie und nichts Anderes bedeute, als dass Gott das menschliche Subjekt an seiner „Selbsterkenntnis“ teilnehmen lässt.⁴⁸²

5. Abschließend können wir Thieliectes „Theologie des Geistes“ als Denkansatz seiner Dogmatik im Hinblick auf die koreanische Situation so auswerten: Der theologische Versuch Thieliectes, die christliche Botschaft ohne wesentlichen Verlust mit dem Säkularismus zu konfrontieren und dadurch die Gewissheit des Glaubens gegenüber dem „*etsi non esset Deus*“ zu bewahren,⁴⁸³ gilt auch der koreanischen Kirche als eine große Herausforderung. Seit der Herrschaft der militärischen Diktatur spaltete sich der koreanische Protestantismus in zwei große Gruppen: Eine Gruppe hat an den Protestbewegungen gegen die politische Diktatur sehr ‚aktiv‘ teilgenommen – dieser Bewegung entstammt die „Minjung-Theologie“ – und ist dabei rigoros verfolgt worden; die andere Gruppe, zu der die meisten presbyterianischen Kirchen gehören, hat sich auf das äußerliche Wachstum ihrer Kirche im Namen der „Verkündigung des Evangelii-

⁴⁸¹ Im 19. Jahrhundert bezieht sich auch der Neupietismus auf das cartesianische Subjekt, wie Thielicke es sieht. Dabei steht eine auf Erweckung und Heiligung ausgerichtete Frömmigkeit in den Mittelpunkt, z. B. Hoffmann: „Ich, der Christ, bin mir selbst der vornehmste Gegenstand meiner Wissenschaft.“ (Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 144) Thielicke sieht den sich auf allein das Individuum ausrichtenden Pietismus kritisch, weil dieser den Heiligen Geist vor allem als eine „Dynamis“, nicht als „Person“ betrachtet. Vgl. *ThE I*, S. 102.

⁴⁸² *EG II*, S. 45. Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, S. 17: „Im Begriff der Theologie wird die Wahrheit theologischen Redens als eines *durch Gott selbst autorisierten Redens von Gott* immer schon vorausgesetzt. Ein nur vom Menschen her, aus menschlichen Bedürfnissen und Interessen und als Ausdruck menschlicher Vorstellung von einer göttlichen Wirklichkeit begründetes Reden von Gott wäre nicht Theologie, sondern nur *Produkt menschlicher Einbildungskraft*.“

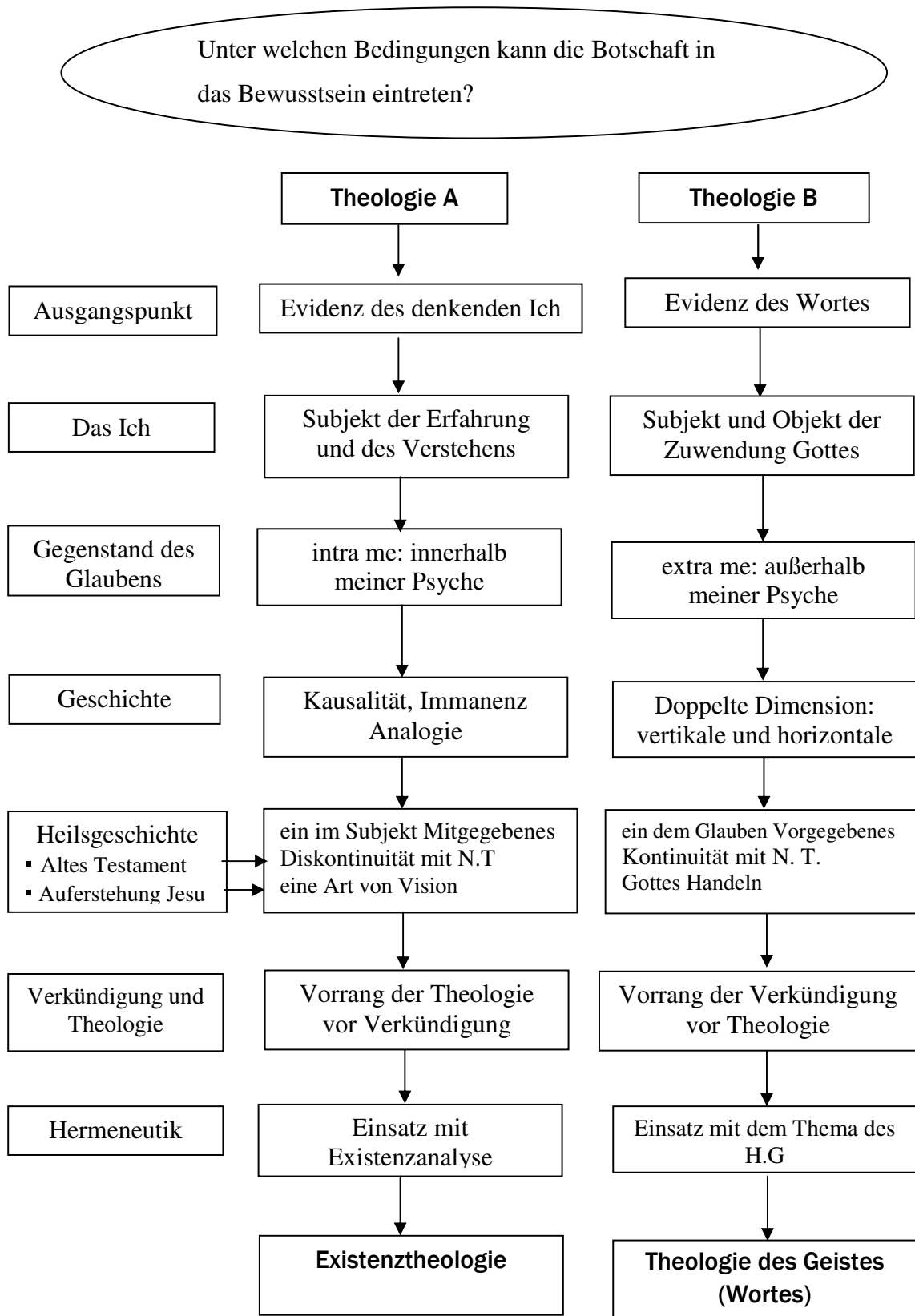
⁴⁸³ *EG I*, S. 43. Die Formel „*Etsi esset (daretur) non Deus*“ hat Wilhelm Dilthey von Hugo Grotius (1583-1646) aufgenommen; sie ist durch Bonhoeffers Gefängnis bekannt geworden. Vgl. Frey, *Repetitorium der Dogmatik*, S. 92.

ums“ konzentriert und damit die politische Diktatur toleriert oder im extremen Fall sogar theologisch sanktioniert. Aus diesem Grund kann diese Gruppe dem Vorwurf nicht ausweichen, dass sie ihre Verantwortung in der Gesellschaft vernachlässigt hat.

In diesem Zusammenhang legt Young-Han Kim, einer der wichtigsten Vertreter reformatorischer Theologie in Korea, großen Wert auf die Theologie Thielickes: „Einerseits hat Thielicke die christlichen traditionellen Dogmen treu bewahrt; andererseits hat er seine eigene evangelische Dogmatik und Ethik entworfen, indem er sie mit der Situation der Neuzeit konfrontiert hat.“⁴⁸⁴ In diesem Sinne verschafft die „Theologie des Geistes“ Thielickes der koreanischen Kirche, die an der „Bewahrung der Traditionen“ festgehalten hat, eine völlig neue Perspektive, die dazu beitragen kann, das ihr zugrunde liegende „fundamentalistische“ Anliegen zu korrigieren.

⁴⁸⁴ Young-Han Kim, *Helmut Thielicke- Der handelnde, evangelische Denker: Reformatorische, pneumatologische Theologie*, Seoul 2005, S. 5.

Schema 3. Die cartesianische Theologie (A) und die Theologie des Geistes (B)



3.3.2 Offenbarung und Subjektivität: Die dialektische Beziehung zwischen der Selbsterschließung Gottes und dem menschlichen Selbst

In diesem Abschnitt werden wir das Problem der Subjektivität in Bezug auf die dialektische Beziehung zwischen der *Offenbarung* und dem *menschlichen Selbst* untersuchen. Wer sich mit der Offenbarung befasst, der muss sowohl von der *objektiven* Seite der Offenbarung als auch von ihrer *subjektiven* Seite reden.

3.3.2.1 Offenbarung und die „Offenbarungstheologie“

Thielicke entwirft seine gesamte Dogmatik von der Gotteslehre bis zur Eschatologie mit Hilfe der Kategorie der Offenbarung. Deshalb können wir seine Theologie als „Offenbarungstheologie“ kennzeichnen.

Thielicke entwirft die *Gotteslehre* vom „Ursprung der Offenbarung: Gott der Vater“ her, die *Christologie* als „Form der Offenbarung: Gott der Sohn“ und die *Pneumatologie* als „Gegenwart und Zukunft der Offenbarung: Der heilige Geist“.⁴⁸⁵ Also folgt Thielicke der traditionellen Struktur der *Trinitätslehre*. Eine systematische Entfaltung der „Offenbarungstheologie“, wie wir sie in anderen dogmatischen Entwürfen eher selten treffen können, finden wir in der *Pneumatologie*. Darin sind fünf weitere Themen enthalten: Im ersten Teil „Der heilige Geist als Macht der Vergegenwärtigung“ werden die Grundzüge der Lehre vom Heiligen Geist im Zusammenhang des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung behandelt; im zweiten Teil „Das Mittel der Vergegenwärtigung des Geistes“ setzt das Problem der „Kanonizität“ in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen ein; im dritten Teil „Die Gestalt der Vergegenwärtigung: Die Kirche“ stellt er die Ekklesiologie besonders im Hinblick auf das Verhältnis von „Wort und Sakramente“ dar; im vierten Teil „Die Exklusivität der Vergegenwärtigung“ wird die Problematik der „Religion“ in Bezug auf die „Toleranz“ erörtert, und im fünften Teil „Die Überbietung der Vergegenwärtigung: Eschatologie“ wird die „Lehre von dem Ende“ behandelt.

Durch einen Vergleich mit Barths Dogmatik können wir den Grundcharakter der Dogmatik Thieli-ckes folgendermaßen bestimmen. *Zum ersten* halten wir fest, dass sich die „Kirchliche Dogma-

⁴⁸⁵ Den Begriff „Form“ präzisiert Thielicke so: „Form ist hier also im Gegensatz zum heutigen Sprachgebrauch gerade nicht die bloße Außenseite, sondern das Wesen, der Charakter, das *Telos* eines Dinges, eines Lebenswesens oder eines Ereignisses.“ Darum sei Christus „die das Wesen der Offenbarung bestimmende Gestalt“. Wenn wir Christus als „die“ Form der Offenbarung bestimmen, bringt das zum Ausdruck, dass „es derselbe Gott ist, der sich *vor* und *in* der Inkarnation seines Wortes bezeugt und damit gleichwohl einen *progressus* auf sein „innerstes Wesen (Form der Form) hin bewirkt.“ Vgl. EG II, S. 325. Anders als Thielicke verwendet Barth den Begriff „Form“ weniger in der Christologie, sondern in der Bestimmung des Gesetzes. Das Gesetz ist nach Barth die „notwendige *Form* des Evangeliums“; es ist seinem Wesen nach die Gnade Gottes.

tik“ Barths von der Offenbarung – *Gott offenbart sich als der Herr* – her entfaltet.⁴⁸⁶ Ähnlich wie Barth beruft sich Thielicke grundsätzlich auf die *Offenbarung* Gottes und folgt der darin sich entfaltenden *Trinität*. Hier aber wird der Unterschied dieser beiden Positionen deutlich: Während die Christologie in der „Kirchlichen Dogmatik“ Barths eine Schlüsselrolle spielt,⁴⁸⁷ übernimmt bei Thielicke die Pneumatologie diese Rolle. In diesem Sinne hat Thielicke Barths Dogmatik so kritisiert: Seit „Rechtfertigung und Recht“ habe Barth „einer mehr synthetischen Tendenz“ nachgegeben, die er vom 2. Artikel her eingeführt habe; damit trete eine „allgemeine Weltbejahung“ wie die „Entdämonisierung der Welt“ und die „Harmonisierung von Evangelium und Gesetz“ so hervor, dass eine zweideutige Haltung gegenüber der *Apokatastasis* zur Möglichkeit werde.⁴⁸⁸

1. Die Dogmatik Thielickes, so können wir feststellen, geht von der Offenbarung aus, während der Ausgangspunkt seiner theologischen Ethik die reformatorische Rechtfertigungslehre ist. Was kann oder soll durch den Begriff der „Offenbarung“ ausgesagt werden? Dabei hebt Thielicke ein Moment besonders hervor: „Wo von Offenbarung die Rede ist, bleibt stets gemeint, daß dem Menschen etwas *von außen* zukommt und daß er sich dazu nur *empfangend* verhält, es also nicht selber produziert“;⁴⁸⁹ dieses „von außen Zukommende“ ist zweifellos eines der kennzeichnenden Momente, die in der Bibel beim Offenbarungsverständnis immer bezeugt wurden. Daher wird mit dem Begriff der Offenbarung bereits der „Herr der Offenbarung“ vorausgesetzt; der *auctor revelationis* ist der „ganz Andere“, der die Weltkontinuität und auch die menschliche Erkenntnistätigkeit ontologisch transzendiert.⁴⁹⁰ Also setzt die Offenbarung ein „extra me“ voraus, das gar nicht aus menschlicher Eingebung kommt. Damit wird sicher gestellt, dass es beim Verständnis der Offenbarung um zwei Dimensionen geht: Die eine ist *ontologisch* in dem Sinne, dass sie herausstellt, *wer bzw. was darin enthüllt wird*; die andere ist *noetisch* in dem Sinne, dass sie zeigt, *wie der Mensch die „extra me“ vorliegende Offenbarung erkennt*. Dies bildet den grundlegenden Denkansatz der Dogmatik Thielickes.

Vor allem macht Thielicke klar, dass die Offenbarung im strengen Sinne nur als „Selbsterschließung Gottes“ existiert: Der *auctor revelationis* äußert sich in „absoluter Unmittelbarkeit“; das aber ist allein in seinem Wort der Fall. Gott macht sich mit dem Wort

⁴⁸⁶ Barth, KD I/1, S. 323. Vgl. Frey, *Repetitorium der Dogmatik*, S. 75- 77; Dembowski, *Barth Bultmann Bonhoeffer*, S. 35.

⁴⁸⁷ Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 234. Vgl. Dembowski, a. a. O., S. 43.

⁴⁸⁸ ThE I, S. 208-209. Young-Han Kim folgt auch Thielickes kritischer Einstellung zu Barth und nimmt an, dass Barth durch seine „allgemein-christologische“ Grundlage endlich zur *Apokatastasis* kommen müsse. Vgl. Kim, a. a. O., S. 4.

⁴⁸⁹ EG II, S. 9.

⁴⁹⁰ A. a. O., S. 11.

identisch (Joh 1,1).⁴⁹¹ Also manifestiert sich das Ereignis Christi als „Kriterium der Offenbarung“, und darin existiert das Zentrum der christlichen Botschaft:

„Darum ist Gottes eigentliche Präsenz im fleischgewordenen Wort, in der Erscheinung Jesu Christi aufzusuchen. Hier ist der ‚Spiegel des väterlichen Herzens‘ (Luther) und darum er selbst. Noch *sub tecto crucis*, noch in der entfremdeten Gestalt von Leiden, Tod und Niedrigkeit des Gottessohnes, noch unter dem scheinbar Verhüllenden ist er in der Unmittelbarkeit seiner Wortgestalt da. Denn die Niedrigkeit dieser Erscheinung ist die Gestalt seiner sich entäußernden Liebe. Diese aber ist gerade sein Wesen, ist er selbst.“⁴⁹²

2. Die Offenbarung als „Selbsterschließung Gottes“, fährt Thielicke fort, sucht die Geschichte, um sich zu manifestieren: „Der ‚Ich werde sein, der ich sein werde‘ erschließt sich in Gestalt von *Ereignisfolgen*, von Gericht und Bewahrung, von Vorschattung der Inkarnation und von der Inkarnation selbst.“⁴⁹³ Insofern wird die Offenbarung als „geschichtssetzendes Wort“ verstanden. Das Wort bewegt sich in den beiden Formen von „Schöpferwort“ und „Verkündigungswort“, und beides gehört zusammen. Während das Schöpferwort das *ontische* Wort ist, weil es durch sein „Es werde“ ins *Sein aus dem Nichts* ruft und gleichsam das neue Sein aus dem alten Dasein bewirkt, ist das Verkündigungswort das *noetische* Wort, weil es durch „Mich-ansprechen“ ins „Verstehen“ ruft. Diese Grundzüge lassen sich so ausdrücken: „Das Wort, das die Schöpfung bewirkt, legt sie auch aus.“⁴⁹⁴ Das „Wort“ ergeht in die „Geschichte“; deswegen ist es Heilsgeschehen und insofern „ein Synonym für die großen Taten Gottes (Apg 2, 11). Wer in diesem Sinne „Gott“ sagt, kann nur den Herrn der Geschichte meinen, der von der Schöpfungsstunde an bis zum Jüngsten Gericht *eine Geschichte mit dem Menschen* ein- geht.

Die christliche Lehrtradition folgt der Beziehung von *Offenbarung und Geschichte*, die vom Gottes „Verhältnis zu sich als dem Subjekt der Offenbarung, zu sich als dem ‚Autor‘ seines Redens und Tuns“ ausgeht, besonders in zwei Lehrstücken: „nämlich einmal in der *Trinitätslehre* und weiterhin in der *Unterscheidung von Gesetz und Evangeli-*

⁴⁹¹ A. a. O., S. 14. Im *Wort* wird Gott als der *bezeugt*, der sich in seinem Worte vorstellt: Im *Wort* seiner *Selbstvorstellung*: „Ich bin, der ich sein werde“ (Ex 3, 14); in der *Bundeszusage*: „Ich bin der Herr, euer Gott“ (Ex 20,1); im Heils- und Unheilswort, wie es den Propheten aufgetragen ist.

⁴⁹² A. a. O., S. 15.

⁴⁹³ A. a. O., S. 151.

⁴⁹⁴ A. a. O., S. 149. „Nachdem der Schöpfer sein „Es-werde“ gesprochen hat, redet er ‚zu‘ Adam und gibt ihm Gebot und Verheißung kund. In beiden Fällen ist es das *gleiche Wort*...“.

um.“⁴⁹⁵ Somit entfaltet sich die Offenbarungstheologie Thielickes als trinitarische Theologie aufgrund der wesenhaften Verbindung von Wort und Geschichte.

3. Mit der Trinitätslehre versucht Thielicke nicht, das begriffliche traditionelle trinitarische Problem des dreieinigen Gott grundsätzlich zu lösen, sondern bleibt bei folgender Frage stehen: „Wie kann es mit Mitteln des Denkens gesichert werden, dass sich der *Monotheismus* erhält und nicht zu einem Poly- oder Pantheismus verwandelt wird?“ Er macht damit klar, dass es in der Trinitätslehre um das „geschichtssetzende Wort“ gehe und zwar in dem Sinne, als dass die trinitarische Gotteslehre „die einzige unter allen denkbaren Möglichkeiten der Reflexion“ ist, *Gott als Subjekt des ‚geschichtssetzenden‘ Wortes, als auctor revelationis zu denken*, ohne dass das Mysterium preisgegeben würde, d. h. ohne dass man der Gefahr rationaler Spekulationen verfällt.⁴⁹⁶

Die Gefahr rationaler Bemächtigung der Trinitätslehre sei Thielicke zufolge dort zu finden, wo man versuche, das *trinitarische Problem mit Hilfe von verschiedenen spekulativen und metaphysischen Konstruktionen auszulegen*. Dieser Versuch ende in zwei Gegenpositionen: einmal im *Modalismus* und dann u. a. im *Adoptianismus*. Im Modalismus stelle man Gott als den vor, der sich „verschiedenen Masken und Rollen“ bediene, um sich zu erschließen; dabei sind die drei „Gestalten“ der Trinität in der Tat gar keine Gestalten, sondern nur verschiedene „Modi“, in denen sich der eine und damit identisch bleibende Gott äußere. Durch diese drei *Modi*, in denen der eine Gott mit einer Quelle verglichen werde, würden „drei Akte des kosmischen Dramas“ eingeführt, die jeweils von einer der ‚Masken‘ bestimmt würden: „Schöpfung und Gesetz (Periode des Vaters), Erlösung (Periode des Sohnes) und Gemeinde (Periode des Heiligen Geistes).“⁴⁹⁷

Auf der anderen Seite versuche man den Sohn vom Vater abzuheben und ihn auf die Seite der Kreatur zu versetzen. Im *Adoptianismus* äußere sich die *Distanzierung* Gottes von Christus so, dass „Gott dem auserwählten Menschen Jesus seinen Geist mitteilt und ihn damit aus dem Bereich des *Humanum* heraushebt, ihn gleichsam zum *homo humanissimus* macht.“⁴⁹⁸ Die Variationen dieser Auflösung des Schöpfers im Geschöpf, so

⁴⁹⁵ A. a. O., S. 154.

⁴⁹⁶ A. a. O., S. 158. Vgl. Frey, *Dogmatik*, S. 170.

⁴⁹⁷ EG II, S. 175. Es ist sehr wichtig, für unsere weitere Arbeit festzustellen, dass sich daraus der „Dispensationalismus“ ergibt. Er ist ursprünglich eine Weise der Bibelauslegung, die verschiedene Zeitalter in der Heilsgeschichte – Dispensationen – unterscheidet. Dabei wird die Heilsgeschichte grundsätzlich „modalistisch“, nicht „trinitarisch“ verstanden. Eine Form des Dispensationalismus, die mit dem *Chiliasmus*, einer Form der fundamentalistischen Eschatologie, verbunden wurde, hat Theologie und Praxis der frühen koreanischen Kirche grundlegend beeinflusst; von diesem theologischen Hintergrund ereignete m. E. sich die „große Erweckung in Pjöngjang 1907“.

⁴⁹⁸ A. a. O., S. 169.

meint Thieliicke, erschienen in einem breiten Spektrum: Sie reichten vom Verständnis Christi als eines geschaffenen *homo religiosus* (Arius) über die Verwandlung Gottes in einen geschichtlichen Prozess (Hegel) und schließlich bis zur völligen Emanzipation dieses Prozesses (Marx).⁴⁹⁹

Es bedürfe nach Auffassung Thieliickes nicht einer zwangsläufig spekulativen Logik, die mit einem Gottesbild des „statischen, in unzugänglicher Transzendenz verharrenden Gott-an-sich“ beginne, sondern einer *Anerkennung der Offenbarung*, die „das in Schöpfung, Erlösung und Vergegenwärtigung sich vollziehende Heilsgeschehen“ erkenne, um die Probleme, die zur Trinitätslehre führten, zu präzisieren. In folgenden Worten hält er fest, worauf sich die Trinitätslehre ausrichte:

„Hier ist ja der *nach außen* tretende, sich erschließende, geschichtssetzende *Gott in Aktion*. Er ist es als *Gott der Schöpfer*, der die Welt und in ihr den Menschen in das Gegenüber zu sich beruft. Er ist es als *Gott der Erlöser*, der sich im inkarnierten Logos in die Solidarität mit seinem Geschöpf begibt. Und er ist es als *Gott der Heilige Geist*, der sich uns in schöpferischen Werken seines Wortes vergegenwärtigt. Diese drei Stadien des biblisch bezeugten Heilsgeschehens begegnen uns als *das Zugleich des einen uns begnenden Gottes*. In der *Dreigestalt* dieser Begegnungsformen geht es immer um den einen Gott.“⁵⁰⁰

4. Die „Lehre von Gesetz und Evangelium“ soll nach Thieliickes Meinung in der Gotteslehre behandelt werden, weil sie das geschichtssetzende Wort zusammen mit der Trinitätslehre zum Ausdruck bringe. Wie in der *Trinitätslehre* vom Offenbarsein als Schöpfer, Erlöser und Geist, also vom „Gott in Aktion“, die Rede ist, so gilt in der *Lehre von Gesetz und Evangelium* gleichfalls jenes Offenbarsein Gottes als „auctor legis et evangelii“. *Das Wort Gottes erreicht uns in der Doppelgestalt von Gesetz und Evangelium.*⁵⁰¹ Genauso wenig, wie wir nach Gott „an sich“ fragen könnten, sei es uns möglich, nach dem *Wort Gottes* „an sich“, nämlich nach dem Wort „jenseits von Gesetz und Evangelium“ zu fragen. Die Trinitätslehre zeige, warum wir nicht nach dem Gott „an sich“, d. h. nach dem Gott „jenseits seiner *Selbsterschließung* als Vater, Sohn, und Geist“, fragen dürften; wenn wir so fragen würden, hätte Gott nur ein abstraktes Sein im „Schatten des metaphysischen Theismus“ bleiben müssen.⁵⁰² Ebenfalls nimmt er in Anspruch, dass

⁴⁹⁹ A. a. O., S. 189. Vgl. Frey, a. a. O., S. 205.

⁵⁰⁰ EG II, S. 162. Vgl. Barth, KD I/1, S. 311.

⁵⁰¹ EG II, S. 222.

⁵⁰² Vgl. Frey, Einführung in die neuere (systematische) Theologie, S. 65. „Der *Theismus* lehrt einen persönlichen Gott oberhalb dieser Welt und ihrer Erfahrungen, also ohne Christus. Der *Deismus* lehrt ein

diese Art von Geschichtslosigkeit wieder eintrete, wenn jene „Doppelgestalt des Wortes als Gesetz und Evangelium“ aufgehoben werde. Darum wird Barth vorgeworfen, dass er den sogenannten „Christomonismus“ repräsentiere, in dem das Wort des Gerichts, also das Gesetz zurücktrete und damit sich nur ein „lieber Gott“ als ein zeitloses Prinzip für den Optimismus durchsetze.⁵⁰³

5. Also hängt der Begriff der Offenbarung Thielickes eng mit der Geschichte zusammen: Die Offenbarung als Selbsterschließung Gottes, die darum als „ganz Andere“ gar nicht auf menschlicher Grundlage entsteht, betrifft uns, indem sie sich die *Geschichte* wählt; das wurde bereits anhand der Auslegung der *Trinitätslehre* sowie der *Lehre von Gesetz und Evangelium* gezeigt. Ließe sich behaupten, dass Thielicke im Blick auf den *engen Zusammenhang der Offenbarung mit der Geschichte* der Theologie W. Pannenberg's nahekommt? Könnte sich die Offenbarung sogar mit der „allgemeinen“ Geschichte identifizieren, wenn wir von „Offenbarung als Geschichte“ wie Pannenberg reden?

Pannenberg wendet sich gegen die existentielle Geschichtsauffassung Bultmanns (Geschichtlichkeit) und geht stattdessen von der Geschichte als zunehmend *universaler Verkettung und Vernetzung von Ereignissen und Sinnzusammenhängen* aus. Aufgrund dieser universalgeschichtlichen Sicht wird das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte so festgestellt: „Man muß *keineswegs* den Glauben schon mitbringen, um in der Geschichte Israels und Jesu Christi die Offenbarung Gottes zu finden. Vielmehr wird durch die *unbefangene Wahrnehmung dieser Ereignisse* der echte Glaube erst geweckt.“⁵⁰⁴ so ist bei Pannenberg die Geschichte selber die Offenbarung. Aber für Thielicke muss ein solcher Ansatz Pannenberg's gründlich abgelehnt werden. Zwar offenbart sich Gott in der Geschichte Israels und Jesu Christi, aber Gottes Offenbarsein kann bloß durch die „unbefangene Wahrnehmung der Geschichte“ nicht erkannt werden. Wie bereits gezeigt existiert die Offenbarung bei Thielicke nur als Selbsterschließung Gottes, und Gott macht sich mit dem *Wort* identisch; daher – das ist von entscheidender Wichtigkeit – kann sie ohne dieses Wort weder erkannt noch anerkannt werden.⁵⁰⁵ Aus diesem Grund werde eine Untersuchung der subjektiven Seite der Offenbarung erforderlich und dringlich, um das Verhältnis von Offenbarung und Subjektivität – also mit Thielicke

Gott-Prinzip.“

⁵⁰³ The I, S. 202; EG II, S. 235, EG III, S. 433. Vgl. Barth, KD IV/3, S. 927. Darin müssen wir fragen: Versteht Thielicke Barth wirklich? Oder wenn er so wäre, welcher Sinn ergibt sich daraus? Dies soll im Abschnitt 3.3.3 ausführlich behandelt werden.

⁵⁰⁴ Wolfhard Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, herausgegeben von W. Pannenberg, 2. Auflage, Göttingen 1963, S. 101. Vgl. Frey, a. a. O., S. 48; Y. H. Kim, a. a. O., S. 280.

⁵⁰⁵ EG I, 208; EG II, S. 40; EG III, S. 13.

gesprachen „Wort und Glaube“ – zu vertiefen.

3.3.2.2 Offenbarung und Subjektivität: Wort und Glaube

Wie verhält sich die schlechthin „extra me“ vorliegende Offenbarung zum menschlichen Subjekt? Im Sinne des Noetischen gefragt: Wie kann der Mensch die Offenbarung Gottes erkennen? Darauf würde Barth antworten: *Gott macht sich selbst für uns erkennbar in seinem Wort.*⁵⁰⁶ Ähnlich argumentiert Thielicke mit seiner „Hermeneutik des Geistes“: „Die Wahrheit Gottes wird mir *verstehbar* allein durch den *Heiligen Geist*, weil durch ihn jene *Analogie* vermittelt wird, die jedem Verstehensvorgang zugrunde liegt.“⁵⁰⁷ Folglich wird die fundamentale *Beziehung von Offenbarung und Subjektivität* so dargestellt: „Die Beziehung zwischen der Offenbarung und dem menschlichen Selbst ist nicht als *Überhöhung* und *Ergänzung* und insofern nicht gradlinig, sondern sie ist *dialektisch* zu verstehen.“⁵⁰⁸ Unter drei Aspekten erläutert Thielicke diese dialektische Beziehung: 1) *Glaube und Wort*, 2) *Glaube und Geschichte*, und 3) *Glaube und Erfahrung*.

1. Das *Wort Gottes* ist laut ihm die „Anwesenheit Gottes und zugleich Verheißung seiner zukünftigen Anwesenheit, also seiner bleibenden Identität als Immanuel.“⁵⁰⁹ Auf Seiten des Menschen korrespondiere der *Glaube* mit diesem *Wort*; deshalb sei der Glaube das Vertrauen auf „Gottes Präsenz in seinem Worte“, so dass ich mich zur *zugesagten Treue Gottes* bekenne. Thielicke versteht diese „Wort-Glaube“ Relation im Zusammenhang der Offenbarung unter zwei Gesichtspunkten:

Erstens: „Offenbarung vollzieht sich nicht nur auf der Geschehenseite einer *externa historia*. Sondern sie vollzieht sich auch als *Zueignung*, im Wunder des Hörens und Verstehens, das die Verstockung überwindet und die ertaubten Ohren öffnet.“ Das Wunder, kraft dessen das schlechthin „extra me“ vorliegende Wort sich gegenständlich macht und damit für uns verstehbar bzw. erkennbar wird, ereignet sich durch den Geist Gottes, der dem Worte innewohnt (1. Kor 2,7 – 16).⁵¹⁰ Zweitens: Aus diesem Grund bringt Thielicke den „Primat des Wortes“ in der Wort-Glaube-Relation zur Geltung. Der Glaube gründe nicht in *sich selbst* und er könne auch nicht als „ein im Inneren entzündetes

⁵⁰⁶ Barth, KD I/1, S. 92. Vgl. Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 152.

⁵⁰⁷ EG I, S. 266.

⁵⁰⁸ EG II, S. 23.

⁵⁰⁹ A. a. O., S. 40.

⁵¹⁰ A. a. O., S. 44. *Das Wunder des Verstehens* heißt, dass „Gott den Menschen an seiner Selbsterkenntnis teilnehmen läßt.“

Licht“ verstanden werden, sondern er beziehe sich auf „das *externum* eines Heilsgeschehens, das *ohne* ihn und *vor* ihm da ist.“⁵¹¹ Folgendermaßen wird der Vorrang des Wortes vor dem Glauben festgestellt:

„So gehört zwar der Glaube zum Heilsgeschehen selbst, denn er ist der *geistgewirkte Akt*, in dem mir etwas offenbar wird. Ohne den Glauben bliebe das, was sich hier meldet, stumm. Dennoch ist er als dieses Heilsgeschehen nicht *gleichrangig* mit den ‚großen Taten Gottes‘ auf der ‚Geschehenseite der Geschichte‘. Denn diese sind ihm *vorgegeben* und bleiben es auch für *alle Zeit*. Sie sind und bleiben das, worauf der Glaube sich bezieht und was ihn durch das vergegenwärtigende *testimonium Spiritus sancti* selbst bewirkt, ja ihn nun seinerseits in die Reihe jener ‚großen Taten‘ aufnimmt.“⁵¹²

An diesem Punkt ist es zweifellos nützlich, dass wir Thielickes Denken mit Barths Theologie vergleichen, weil dadurch Thielickes eigener Gedankengang deutlicher wird. Das Thema der „objektiven- und subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung“ hat Barth im Band I/ 2 seiner „Kirchlichen Dogmatik“ entfaltet.

Dabei wendet Barth sich erst der objektiven, dann auch der *subjektiven* Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in uns, den zum *Glauben Berufenen*, zu.⁵¹³ Bei der objektiven Wirklichkeit gehe es um das *fleischgewordene Wort*. Hier finden wir eine *reformierte* Eigenart der Christologie Barths: „Das Wort bleibt im Fleisch Wort“ (sog. *Extra Calvinisticum*). Thielicke, so ist festzuhalten, lehnt eine reformierte Eigenart wie das Extra Calvinisticum insofern nicht prinzipiell ab, weil die dialektische Spannung von Gesetz und Evangelium sich nicht aufhebe.⁵¹⁴ Bei ihm ist das Wort nicht nur „Logos ensarkos“, sondern auch „Logos eksarkos“, d. h. Gott transzendiere tatsächlich seine „Herablassung in das Sein-pro-me“ und gehe in diesem Sinne eben nicht darin auf.

Nach dem Paragraphen über die „objektive Wirklichkeit der Offenbarung“ hat Barth eine Abhandlung über die „Zeit der Offenbarung“ verfasst. Dabei spielt der Heilige Geist eine deutliche Rolle: „Für uns offenbar wird diese *uns vorgegebene Wirklichkeit* durch die *Ausgießung des Heiligen Geistes*.“⁵¹⁵ In diesem Zusammenhang nimmt sich Barth des wichtigsten Problems aller neueren Prolegomena an: *die Frage nach der Re-*

⁵¹¹ A. a. O., S. 46. Vgl. EG I, S. 165. „Vielmehr ist der Glaube ‚nur‘ nachträglicher Akt, durch den mir das einst Geschehene zugeeignet wird. *Der Glaube ist nur die Ratifizierung des Bundes Gottes für mich.*“

⁵¹² A. a. O., S. 47.

⁵¹³ Frey, a. a. O., S. 163.

⁵¹⁴ EG II, S. 154. Aus einem ähnlichen Grund nimmt er auch den „tertius usus legis“, der in der lutherischen Theologie üblicherweise beinahe abgelehnt worden ist, als ein grundlegendes Prinzip der evangelischen Ethik auf. Siehe den Abschnitt 3.2.3.

⁵¹⁵ Barth, KD I/2, S. 222.

ligion. Als „Unglauben“ kennzeichnet er die Religion,⁵¹⁶ *Religion sei eine Möglichkeit des Menschen*, aber die Offenbarung Gottes ist im Gegenzug die Aufhebung der Religion.⁵¹⁷ Bei beiden, Barth und Thielicke, kann der Glaube nicht in sich selbst gründen, weil er nicht zur *Möglichkeit des Menschen*, sondern allein zur *Wirklichkeit Gottes* gehört. Aus diesem Grund ordnet Thielicke Barths Theologie nicht in die Kategorie der „cartesischen Theologie“ ein, die sich auf die Möglichkeit des Menschen konzentrieren soll.

2. Die Beziehung von Glaube und Geschichte wird durch Thielicke grundsätzlich so bestimmt: „Wenn Offenbarung das *geschichtsförmige* oder verbale, *geschichtlich vermittelte Wort* ist, dann läßt sich die Relation Offenbarung-Glaube auch als das *Verhältnis des Glaubens zur Geschichte* darstellen.“⁵¹⁸ Vor allem wird vorausgesetzt, dass sich die *Heilsgeschichte* als Zusammenhang von Worten und Taten Gottes *bereits* ereignet habe und dem Glauben „zeitlich und sachlich“ *vorgeordnet* sei. Dann gehe der Glaube zu den anderen Aspekten dieser Relation über: *Der Glaube sehe sich auf die Geschichte und damit auf die Dimension des „Überindividuellen“ verwiesen*. Der im Wort vernommene Glaube sei nicht nur Geschichte, sondern *er bewirke auch Geschichte*:

„Der im Wort wirksame *Creator Spiritus* ist also schöpferisch nicht insofern, als er den Menschen (den *individuellen* Menschen) zur *κοινωνία* verwandelt, sondern auch so, daß er Ordnung, Struktur und geschichtliche Gestalt bewirkt, daß er sich in ihnen gleichsam verleibt und durch diese *erneute* geschichtliche Vermittlung prägend tätig ist. *Auch politische und gesellschaftliche Strukturen können Formen dieses Wirkens und Bezeugens sein*.“⁵¹⁹

Daraus ergibt sich natürlich folgende Frage: Geht Gott hier in seinen geschichtlichen Vermittlungen auf? Ist etwa die Demokratie eine institutionelle Gestalt des Wortes Gottes? Ist eine zweite Offenbarungsquelle neben dem *Wort* entstanden? Selbstverständlich ist die Antwort Thielickes Nein! Er stellt fest: „Das Wort, insofern es geschichtliche Gestalt bewirkt, geht nie in dieser Gestalt auf; es macht sie nicht zu seinem ‚Nachfolger‘.“⁵²⁰ Das bestätigt Thielicke, indem er einen Modellfall der Demokratie analysiert. Wenn das Wort, so meint er, sich in die politische Struktur wie Demokratie „investiert“ habe, so setze es sich dadurch keineswegs automatisch in ihr fort, so dass diese

⁵¹⁶ A. a. O., S. 324. Vgl. Frey, a. a. O., S. 164.

⁵¹⁷ Frey, a. a. O., S. 165.

⁵¹⁸ EG II, S. 48.

⁵¹⁹ A. a. O., S. 50.

⁵²⁰ A. a. O., S. 57.

Struktur aus sich selbst heraus eine Funktion der Verkündigung ausübe. Das die Geschichte bewirkende Wort beziehe sich „mittelbar“ auf die Struktur; d. h. wenn das in dieser Struktur *mittelbar* gewordene Wort nicht durch das *unmittelbare* Wort der Verkündigung aufgeschlossen werde, so bleibe es „stumm und leer.“⁵²¹ Die Demokratie werde dann nur als „Technik der Machtausübung“ (mit Hilfe von Kontrolle und Gewaltenteilung) verstanden. Nach Thielicke schließe das unmittelbare Wort das der Demokratie zugrunde liegende Wissen um die *Personwürde* des Menschen auf: „Wenn die *Botschaft* verstummt, daß der Mensch bei seinem Namen gerufen sei (Jes 43,1), daß er dadurch den *Akzent der Unbedingtheit* trage und deshalb niemals *Mittel zum Zweck* oder *Partikel* in einem Kollektiv werden dürfe, dann entleert sich auf die Dauer auch jene *Humanität*, auf die sich die Demokratie mit ihren Menschenrechts-Programmen berufen.“⁵²² Also könne die Demokratie insofern zu einer „institutionellen Gestalt des Wortes“ werden, als sie die Menschenwürde als *imago Dei* bewahre und trage. Aber drängt nicht der Auftrag der Heiligung auf die Dauer auch, gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern?⁵²³

Die politische Funktion des Wortes, die der Demokratie zugrunde liegende Menschenwürde aufzuschließen, findet Thielicke im biblischen Fall des Sklaven Onesimus im Philemon-Brief: Paulus greife dabei nicht die *Institution der Sklaverei* an, um im Namen des Evangeliums „gesellschaftsstrukturelle Wandlungen“ zu erwirken. Vielmehr bekehre er den Sklaven Onesimus. Dadurch brähe eine völlig neue Ordnung durch, wo der frühere Herr „Bruder“ genannt werden könne, und zugleich werde damit die Institution der Sklaverei mittelbar ins Gericht gebracht.⁵²⁴

Bei Thielicke führt der Bezug des Glaubens auf die sich in *Institutionen* ausdrückende Geschichte folglich zu einer Verantwortungsethik; *der durch das Wort bewegende Geist Gottes* beziehe sich nicht nur auf die *individuelle* Existenz, sondern bewirke die jeweils konkrete geschichtliche Gestalt der institutionellen Strukturen. Doch gehe er nie in diese Gestalten ein, so dass er sich im Geschaffenen auflösen würde, als sei das *Reich Gottes* in einer „zur Soziologie degenerierten Theologie“ als „eine utopische Form von Weltzuständen“ zu verstehen.⁵²⁵ Also ist die *Beziehung von Glaube und Geschichte* so zu ver-

⁵²¹ A. a. O., S. 55.

⁵²² Ebd. Vgl. Ernst Wolf, *Sozialethik*, S. 174. Wolf stellt fest, dass die Institution als „menschliche Grundzüge“ aufgefasst werden müssten. Dabei, so meint er, erweise sie sich für den Christen als Hilfe und Auftrag zur Verwirklichung der „Gerechtigkeit“.

⁵²³ Frey, *Theologische Ethik*, S. 171.

⁵²⁴ EG II, S. 59; ThE II/1, S. 345.

⁵²⁵ Im gleichen Sinne können wir die „Befreiungstheologie“ so kritisieren: „Deshalb sollte an Stelle von

stehen: Der christliche Glaube kann die institutionelle Struktur gestalten, indem er sich nicht auf die *äußerliche Struktur* selbst, sondern auf *den in ihr existierenden Menschen* bezieht.⁵²⁶

3. Unter dem Thema von „Glaube und Erfahrung“ versucht Thielicke, die Grenze der menschlichen Vernunft aufgrund der Beziehung von „Wort und Glaube“ zu bestimmen und ihr damit eine neue Perspektive zu verleihen. Wenn der Glaube, so meint er, nicht aus der Erfahrung entstehe, sondern das Produkt des im Worte sich bezeugenden Geistes sei, komme es zum „Konflikt der Erfahrung“, und dieser Konflikt gewinne den Charakter der Anfechtung.⁵²⁷ Die Anfechtung entstehe im Glauben selbst, denn der Glaubende sei zugleich Subjekt der Erfahrung und der rationalen Reflexion. Deshalb komme es zur unaufhörlichen Auseinandersetzung zwischen Glaube und Vernunft. Nach Thielicke schreibt die menschliche Vernunft mit Hilfe des in ihr selbst enthaltenen „Inventars“ an Normen Gott vor, „wer er zu sein und wie der demgemäß zu handeln habe.“ Darum werde die Anfechtung in der Weltwirklichkeit verstärkt; der „Hiatus zwischen dem, wie wir Gott haben möchten, und dem, wie er wirklich ist“, werde also bereits an der Erfahrung des Weltlaufs aktuell.⁵²⁸ Wie kann die Anfechtung, also der Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft, aufgelöst werden?

Um diese Frage angemessen zu beantworten, bestimmt Thielicke die Grenze der Vernunft anders als Kant: „Anschauungsformen und Kategorien des menschlichen Erkenntnisvermögen“ bänden die Vernunft an den *Bereich objektivierbarer Erfahrung*; aber die Theologie sehe sie vornehmlich in ihrem *Zusammenhang mit den Bedingungen menschlicher Existenz*. Also, sagt Thielicke zugespitzt, sei die Vernunft wesentlich nicht von der *persona* abhängig; sie sehe in der Tat „nur das, was sie sehen will“. Aufgrund der Offenbarungstheologie stellt Thielicke fest: „Gott selbst bestimmt, wer er für den Menschen sein will: daß er sich als der Nahe, der Liebende und Vergebende, als der Immanuel entbirgt.“ Und das bedeutet für die Vernunft „Ärgernis und Torheit“ (1. Kor 1,

einer Befreiungstheologie vor allem von einer Befreiungsethik die Rede sein, statt von feministischer Theologie von einer Ethik der Veränderung der Beziehungen der Geschlechter.“ (Frey, *Einführung in die neuere Theologie*, S. 46.)

⁵²⁶ Aber wir müssen aus der sozialetischen Perspektive (u. a. Ernst Wolf) fragen: Fördert oder behindert die „Struktur“ humanes Leben? Thielickes anthropozentrische Einstellung zur geschichtlichen Struktur wurde im Kap.3.1.2.2. gezeigt. Nach ihm beginne das menschliche Handeln nicht erst in Ordnungen, sondern sie begännen mit dem Handeln des Menschen, selbst wenn sie ihn transsubjektiv überkämmen und so jenes Handeln zuallererst begründeten (GuE, S. 222.); darum könne sich die Ordnung insofern als „Gnadenordnung“ erweisen, als Gott den der Ordnung zugrunde liegenden Menschen rechtfertige.

⁵²⁷ EG I, S. 61.

⁵²⁸ EG II, S. 63.

18 ff.).⁵²⁹ Also eröffnet der Glaube erst die neue Dimension der Erkenntnis: „gegenüber *Gott* insofern, als er sich der Selbsterschließung Gottes stellt ...; gegenüber der *Welt* insofern, als er von Furcht und Hoffnung befreit wird und so zur *Sachlichkeit* erlöst ist.“⁵³⁰

Es ist zweifellos eine große Herausforderung für die koreanische Kirche, wenn Thielicke den heiligen Geist nicht nur als die den *individuellen Menschen verwandelnde* Macht auffasst, sondern darüber hinaus die Institutionen sowie Ordnungen als mögliche Formen des *Wirkens und Bezeugens des Geistes* versteht.⁵³¹ In der koreanischen Kirche gibt es zwei unterschiedliche Weisen, wonach der Heiligen Geist und der damit verbundene Glaube verstanden werden soll: In der strengen reformierten Orthodoxie (z. B. *Hapdong*) tritt die soteriologische Seite des Geistes hervor, wobei der Geist als die Macht, das objektiv bereits ereignete Heilsgeschehen Christi auf den einzelnen Menschen subjektiv anzuwenden, verstanden wird;⁵³² demgegenüber hebt die Pfingstkirche (z. B. *Sunbogum*) die charismatische Seite des Geistes so hervor, dass man verschiedene besondere Erscheinungen wie Zungenrede, Prophetie usw. unmittelbar mit der Erscheinung des heiligen Geistes identifiziert.⁵³³ Jedenfalls bleibt in beiden Konzeptionen das Verständnis des Glaubens und des Geistes im individuellen Bereich, und die Perspektive auf die Institution tritt dabei ganz zurück. In diesem Zusammenhang hat die koreanisch-protestantische Kirche sich darüber Gedanken zu machen, wie sie solche Herausforderung Thielickes annehmen kann.

3.3.2.3 Zusammenfassung und Ergebnis

Aufgrund des bisher Ausgesagten lässt sich Thielickes Entwurf einer Offenbarungstheologie folgendermaßen zusammenfassen:

1. Gottes Wort ist die *Offenbarung* Gottes als seine *Selbsterschließung* in dem Sinne, dass Gott sich selbst in seinem *Wort* gegenständlich macht. Es ist das schöpferische Wort, das am Anfang das Seiende aus dem Nichts herausrief und die *neue Schöpfung* durch den Heiligen Geist im Menschen bewirkt. In diesem seinen Wort sprach Gott die Väter, die Propheten und die Apostel an; aber ein für allemal sprach Gott in *Jesus Christus*, im fleischgewordenen Wort. Das ist nämlich das eigentliche Wunder, denn Gott hat sich in ihm (bis zum Tode) *erniedrigt*. Im Wort macht der „Unbegründbare“ sich zum

⁵²⁹ A. a. O., S. 71; EG I, S. 288.

⁵³⁰ A. a. O., S. 72.

⁵³¹ EG II, S. 50; ThE II/1, S. 211.

⁵³² Frey, *Repetitorium der Dogmatik*, S. 238. Eine Lehre vom Heiligen Geist muss vor allem die „Wirkung Gottes bzw. das subjektive Wirklichwerden der Offenbarung“ enthalten.

⁵³³ Ig-Jin Kim, *History and theology of Korean Pentecostalism: Sunbogeum (Pure Gospel) Pentecostalism*, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer 2005, S. 197.

„Begründbaren“;⁵³⁴ im Wort geht der die Zeit Transzendierende in eben diese hinein,⁵³⁵ in ihm bleibt Gott darum als Immanuel mit uns.⁵³⁶

2. Indem Gott sich in diesem Wort enthüllt; d. h. indem er in die Zeit eingeht und darin sich offenbart, wählt das Wort notwendig die *Gestalt der Geschichte*. Sowohl in der *Trinitätslehre* als auch in der *Lehre von Gesetz und Evangelium* muss dieses „geschichtssetzende Wort“ theologisch reflektiert werden. In der *Trinitätslehre* ist davon die Rede, dass Gott sich uns als *Vater, Sohn* und *Geist* offenbart hat. Anders ausgedrückt: Gott hat sich als der im *progressus* der Geschichte konkret Handelnde offenbart; damit entfernt Thieliicke sich von einem *metaphysischen* Theismus, der Gott als eine Art bleibende *abstrakte Vorgabe* vorstellt.⁵³⁷ Das Wort Gottes erreicht uns nach Thieliicke in der „Doppelgestalt von Gesetz und Evangelium“. Darum gehört der Themenkreis von Gesetz und Evangelium zusammen mit der Trinitätslehre zur Entfaltung des „geschichtssetzenden Wortes“. Dabei geht es primär um die Heilsgeschichte, besonders um den *heilsgeschichtlichen* Zusammenhang von *Altem* und *Neuem Testament*. Ohne die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kann das *Novum* des Neuen Testaments nicht festgehalten werden und ohne sie würde „das *kontingent* Geschichtliche der Selbsterschließung Gottes“ eliminiert werden.⁵³⁸

3. Diesem Wort in *Gestalt der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung* korrespondiert auf der Seite des Menschen der *Glaube*.⁵³⁹ Aber das bedeutet nicht, dass er Selbstzweck und Ziel sein könne. Vielmehr ist er nichts Anderes als eine „Ratifizierung“ dessen, was sich bereits ereignet hat. Im Grunde ist er nicht etwas, das ich selber produzieren kann, sondern er ist etwas *Gegebenes*, das der Heilige Geist im Wort schenkt und in Kraft setzt. Darüber hinaus macht Thieliicke geltend, dass sich der christliche Glaube auf die institutionelle Struktur bezieht, indem er den Menschen als Träger der institutionellen Strukturen *fundamental* betrifft.⁵⁴⁰

4. Für den koreanischen Protestantismus, besonders für die presbyterianischen Kirchen ist es interessant und faszinierend, dass Thieliicke die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung nicht auf die individuelle Existenz einschränkt, sondern sie in die institutionelle

⁵³⁴ A. a. O., S. 118.

⁵³⁵ EG I, S. 97.

⁵³⁶ EG II, S. 40.

⁵³⁷ EG I, S. 307; EG II, S. 163. Vgl. Paul Tillich, Was der Glaube ist, in: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt a.: / Berlin 1963, S. 12. Hier kritisiert Tillich den Theismus mit Hilfe der Analyse der Begriffe „Symbol“ und „Mythos“.

⁵³⁸ EG II, S. 237. In diesem Punkt stellt sich Thieliicke scharf Barth.

⁵³⁹ A. a. O., S. 40.

⁵⁴⁰ GuE, S. 221.

Struktur erweitert. Das Wort bewirkt nicht nur den Glauben im Sinne der *Rechtfertigung*, sondern gestaltet damit die *geschichtliche Struktur*, obwohl sie in ihrer Eigengesetzlichkeit das Individuum transzendiert. In diesem Sinne betont Thielicke, dass die Kirche als „Gemeinschaft der Herausgerufenen“ vom Herrn in die Welt *gesendet* werde;⁵⁴¹ der Auftrag, das Wort zu verkündigen, bestehe nicht nur innerhalb der Kirche, also im Gottesdienst, sondern auch außerhalb der Kirche, also in der Mission. Deswegen solle sich die Mission nicht nur im *individuellen* Interesse, sondern auch in *institutioneller* Perspektive vollziehen.

3.3.3 Eine Auswertung der Offenbarungstheologie Thielickes im Vergleich mit Barth und im Blick auf die koreanischen Kirchen

Am Ende des ersten Teils dieser Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Grundlegung der Theologie Thielickes auszuwerten. Seine Dogmatik richtet sich an einer Offenbarungstheologie aus, denn sie ist konsequent von der *Offenbarung Gottes* her entworfen. Auf diesem Hintergrund ist der Begriff der Offenbarung im Zusammenhang mit dem des Wortes Gottes zu bewerten. Dies soll in zwei Perspektiven ausgeführt werden: im Vergleich mit *Karl Barth* und im Blick auf die *koreanischen Kirchen*.

3.3.3.1 Eine Bewertung im Vergleich mit Barth

1. Den Begriff der „Offenbarung“ verwendet Thielicke nicht wesentlich anders als Barth. Er selbst gesteht ein, dass er dabei Barth folge.⁵⁴² In diesem Zusammenhang stimmt Thielicke der Kritik Barths an der Religion zu. Bei Barth sei die Religion gerade „der letzte und tiefste Akt des Widerspruchs gegen Gott“; ⁵⁴³ der Mensch verkehre das Heils- und Offenbarungsgeschehen, dessen Autor Gott sei, in sein Gegenteil und mache sich zum „Schöpfer Gottes“; er degradiere Gott zu „des Menschen Gott“, lasse ihn das

⁵⁴¹ EG III, S. 287.

⁵⁴² EG I, S. 11: „Dieses von außen Zukommende, das der Offenbarungsbegriff selbst in seinen gebrochenen Formen noch ansprechen möchte, ist zweifellos eines der kennzeichnenden Momente, die beim biblischen Offenbarungsverständnis immer wiederkehren. Man hat – von S. Kierkegaard bis zu R. Otto und K. Barth – um dieses Kennzeichens willen nicht mit Unrecht den *auctor revelationis* als den ‚ganz Anderen‘, d. h. als den der Weltkontinuität und darum auch der menschlichen Erkenntnistätigkeit Entnommenen bezeichnet.“

⁵⁴³ Barth, KD I/2, S. 302. Barths Ablehnung der Religion als einer „interessegeleiteten Absicherung der eigenen Weltanschauung“ zielt nach Frey nicht auf „arrogante Beckmesserei gegenüber anderen Religionen“, sondern auf „Kirchen- und Theologiekritik“. Vgl. Frey, *Dogmatik*, S. 44.

bloße „Prädikat seines, des Menschen Wesens und Lebens“ sein.⁵⁴⁴ Deswegen werde die Religion im Grunde als „Unglaube“ festgestellt:

„Religion von der *Offenbarung* her gesehen wird sichtbar als das *Unternehmen des Menschen*, dem, was Gott in seiner Offenbarung tun will und tut, vorzugreifen, an die Stelle des göttlichen Werkes ein menschliches Gemächte zu schieben, will sagen: an die Stelle der *göttliche Wirklichkeit*, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, ein Bild von Gott zu setzen, das der Mensch sich *eigensinnig* und *eigenmächtig* selbst entworfen hat.“⁵⁴⁵

Nach der Interpretation Bentums⁵⁴⁶ geht Thielicke von einem ähnlichen Axiom wie Barth aus, die so zum Ausdruck zu bringen ist: „Aller Anfang in der Theologie liegt in Gott oder im Begriff, den wir von Gott haben.“⁵⁴⁷ Daher wurde die Möglichkeit der natürlichen Theologie von beiden deutlich abgelehnt, und die Religion wurde als Unglaube, als „Unternehmen des Menschen“ degradiert. Vor diesem Hintergrund setzt Thielicke Kritik am „großen Barth“ dann ein,⁵⁴⁸ wenn dieser von der absoluten Offenbarung abzuweichen und sie aufgrund seiner angeblichen *monistischen und metaphysischen Tendenz* zu relativieren scheint. Seit „Rechtfertigung und Recht“ (1937), so meint Thielicke, habe sich die theologische Tendenz Barths geändert: Die „im Sinne absoluter Diastase verstandene Transzendenz Gottes“ sei in der „Aufhebung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, von Zeit und Ewigkeit, von Immanenz und Transzendenz“ zur „Zeitlosigkeit, zur Eliminierung der Heilsgeschichte und damit zur Weltanschauung“ vorgedrungen.⁵⁴⁹ In diesem Sinne kommt es für Thielicke darauf an, ohne solche Aufhebung bzw. Relativierung der Offenbarung ein ganzes theologisches System aufzubauen. Daher setze sich in seiner Theologie die unaufhörbare Dialektik von Gesetz und Evangelium, von Gericht und Gnade, von Zeit und Ewigkeit, von Immanenz und Transzendenz ständig durch.

2. Bei Barth tritt das *Wort Gottes in dreifacher Gestalt* auf: „Es wird *verkündet* (sein kerygmatischer Sinn), es ist *geschrieben* und in beiden kann und wird sich Gott *offenba-*

⁵⁴⁴ KD I/2, S. 316.

⁵⁴⁵ A. a. O., S. 329. Thielicke ist auch der Meinung, dass die Religion nicht „mit Hilfe psychologischer Kategorien“, sondern vom „Absolutum“ einer *einmaligen* und *einzigartigen Offenbarung* aus relativiert werden sollte. Vgl. EG III, 433.

⁵⁴⁶ Bentum, Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituation S. 48.

⁵⁴⁷ Frey, Einführung in die Systematische Theologie, S. 5.

⁵⁴⁸ EG II, S. 232. Hier stellt er fest: „Der Respekt des Verf.s vor dem großen K. Barth ist zu tief und er verdankt ihm zu viel...“.

⁵⁴⁹ ThE I, S. 202.

ren.“⁵⁵⁰ Bei Thieliicke aber tritt es in der „Doppelgestalt“ von *Gesetz und Evangelium* auf.⁵⁵¹

In der dreifachen Gestalt des Wortes bei Barth hat das „verkündigte Wort“ den Vorrang vor dem „geschriebenen Wort“, weil es sich offenbar auch in der Heiligen Schrift nicht *primär*, sondern erst *sekundär* um Schrift handelt: „Sie ist selbst der *Niederschlag einst geschehener Verkündigung durch Menschenmund*.“⁵⁵² Die *Schriftlichkeit* allein mache das Wort offenbar nicht zur Norm. Vielmehr sei die Bibel Gottes Wort, „sofern Gott sie sein Wort sein läßt, sofern Gott durch sie redet“; wie die kirchliche Verkündigung „je und je“ Gottes Wort werden müsse, so müsse auch die Bibel „je und je“ Gottes Wort werden. Also sieht Barth einen großen Abstand zwischen dem *Wort Gottes* und der *Bibel*, und dieser Abstand wird in einer späten Schrift „Einführung in die evangelische Theologie“ noch stärker betont.⁵⁵³ Die Einheit des Wortes liegt bei Karl Barth im Folgenden: „Es ist eines und dasselbe, ob wir es als *Offenbarung*, als *Bibel* oder als *Verkündigung* verstehen.“ Die Offenbarung gehe aber als das Erste voran, weil sie die beiden anderen Gestalten begründe. So stellt Barth fest: „Gerade das *unmittelbare* Wort Gottes begegnet uns nur in dieser *Mittelbarkeit*.“⁵⁵⁴

Demgegenüber tritt bei Thieliicke die Doppelgestalt des Wortes als *Gesetz und Evangelium* deutlich hervor, obwohl er Barths Auffassung von der dreifachen Gestalt des Wortes grundsätzlich voraussetzt. Darin erweist sich wohl auch ein Unterschied zwischen der *lutherischen* und der *calvinistischen* Tradition. Was ist aber damit gemeint? Nach Thieliickes Auffassung könnten Christen das Wort Gottes entweder als *Gesetz* oder als *Evangelium* empfangen und dementsprechend Gott als „auctor legis“ und „auctor evangelii“ erfahren. Die Gründe dafür lassen sich wie folgt darstellen:

„Gesetz und Evangelium sind nicht für zwei verschiedene Menschenklassen zuständig: das Gesetz für die Unerlösten, das Evangelium für die Erlösten. Sie sind auch nicht zuständig für zwei verschiedene Perioden des Lebens: das Gesetz für die Zeit *vor* der Begegnung mit Christus und das Evangelium für die *post salutem conditam*. Nein, auch für den Christen bleibt Gott in *beiderlei Gestalt* gegenwärtig.“⁵⁵⁵

„*Jedes* Wort, *jede* Tat Gottes kann mir zum *richtenden Gesetz* oder zum *aufrichtenden Evangelium*

⁵⁵⁰ Barth, KD I/1, S. 89. Vgl. Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 152.

⁵⁵¹ EG II, S. 222.

⁵⁵² Barth, KD I/1, S. 104.

⁵⁵³ Frey, a. a. O., S. 152.

⁵⁵⁴ Barth, KD I/1, S. 124.

⁵⁵⁵ EG II, S. 226.

werden. So hat Luther das Erste Gebot, obwohl es doch einem Gesetzes-Corpus einbeschloßen ist, als Evangelium, nämlich als die *Zusicherung Gottes* verstanden. Andererseits kann mir auch das Evangelium zum richtenden Gesetz werden: Die nicht angenommene Zuwendung Gottes überantwortet dem Gericht und das Blut von Golgotha, das doch der Versöhnung dient, kann gerade die äußerste Verstoßung bewirken (Mt 27,25). Das Abendmahl kann ich mir zum Gericht essen und trinken (1. Kor 11, 29).⁵⁵⁶

Ist somit die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* durch meinen Status bedingt? Wäre das nicht eine andere Form der „cartesianischen“ Theologie, die Thielicke selbst scharf kritisiert hat? Müssen Gesetz und Evangelium sich so auf *subjektiver* Weise unterscheiden? Und noch eine brisantere Frage: Sollten Gesetz und Evangelium sich so radikal unterscheiden, dass man in ihnen nichts anderes als „zwei Götter“ bzw. „zwei Worte“ Gottes (z. B. bei Elert) vermuten kann? Deshalb ist Thielickes Begriff der *Doppelgestalt des Wortes als Gesetz und Evangelium*“ im Hinblick auf die konfessionelle Differenz weiterhin zu analysieren und zu bewerten.

3. Im Gegensatz zu einer *dualistischen* Tendenz der neulutherischen Theologie hält Barth daran fest, dass das Evangelium das wahrhafte *eine* Wort des gnädigen Gott sei: „Das Wort Gottes ist das *eine Wort der Wahrheit*. Die Entgegenstellung von Evangelium und Gesetz bezeichnet nach der Schrift wohl eine *Zweiheit*. *Aber größer als ihre Zweiheit und ihr Streit ist ihr Frieden in dem einen Wort dieses Vaters*.“⁵⁵⁷ In diesem Sinne werde deren Abfolge so festgestellt, dass sie nicht „Gesetz und Evangelium“, sondern „Evangelium und Gesetz“ heißen müsse, weil die Verheißung 430 Jahre vor dem Gesetz gegeben worden sei (Gal 3, 17). Folgender Satz Barths begründet die prinzipielle Anordnung von „Evangelium und Gesetz“: „*Was Gott von uns will*, das Gesetz, ist von dem her zu verstehen, *was Gott für uns tut*.“⁵⁵⁸ Bleibt angesichts dieses Streits nichts anderes übrig als sich zu entscheiden zwischen der angeblich „monistischen“ Tendenz Barths oder der angeblich „dualistischen“ Tendenz der Lutheraner Althaus, Elert und letztlich auch Thielicke? Die scheint weniger eine konfessionelle Auseinandersetzung von Luthertum und Reformiertentum zu sein, sondern vor allem ein Problem der Auslegung der Bibel.

Biblich gesehen beruft sich Thielickes Verständnis von Gesetz und Evangelium u. a.

⁵⁵⁶ A. a. O., S. 239.

⁵⁵⁷ Barth, *Evangelium und Gesetz*, S. 5. Dieses Werk hat Barth geschrieben, nachdem Althaus und Elert 1934 den „Ansbacher Ratschlag“ veröffentlicht hatten, der „mit Hilfe der theologischen Kategorie des Gesetzes“ die Barmer Theologische Erklärung angegriffen hatte.

⁵⁵⁸ Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 174. Vgl. Barth, a. a. O., S. 11.

auf die Interpretation des Zusammenhangs von Röm 7 – 8, wobei die Grundlagen menschlicher Existenz in *Adam* und in *Christus*, zwei Kollektivpersonen, vorausgesetzt werden. Das entscheidende Problem liegt darin, *ob man jenen Zusammenhang im Sinne eines gleichwertigen „simul iustus et peccator“ liest oder nicht*. Zweifellos folgt Thielicke Luther, der diesen Zusammenhang zugleich als einen dialektischen aufgegriffen hat.⁵⁵⁹

Dabei sieht Thielicke ein, dass die gegenseitige Spannung zwischen der Existenz unter dem Gesetz und der unter dem Evangelium, zwischen dem sich als „Adam“ repräsentierenden alten Äon und dem sich als „Christus“ repräsentierenden neuen Äon auch bei Christen *nicht aufgehoben* ist. Durch das ‚sola fide‘, d. h. ohne meine eigenen Werke, bin ich gerecht, d. h. Gott hat mich als Gerechten angesehen. Anders ausgedrückt: Ich wurde von der alten Existenz unter dem Gesetz durch das Wirken des heiligen Geistes befreit und als Gerechtfertigter in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen.⁵⁶⁰ Trotzdem bin ich noch unter der „Herrschaft des alten Äon“; ich bin de facto unter der Macht der Sünde. Also lässt sich der Zusammenhang von Röm 7 - 8 bei Thielicke als ein gleichgewichtiges „simul“ verstehen, so dass „aus menschlicher Sicht keine der beiden Seiten einen Vorrang“ haben kann.⁵⁶¹

Solchem lutherischen Anliegen gegenüber interpretiert Barth den Zusammenhang von Röm 7 und Röm 8 anders. Bei ihm ist es evident, dass das 8. Kapitel des Römerbriefes durch einen *eschatologischen Akzent* einen Vorrang vor dem 7. Kapitel hat: „Indem der neue Äon uns betrifft, haben wir den alten schon immer hinter uns gelassen, ohne ihn ganz überwunden zu haben.“⁵⁶² Damit bekennt sich Barth zur konkreten Person Jesu Christi: *Wenn wir Jesus Christus erkennen, dann erkennen wir den wahrhaftigen Gott*. Die rätselhafte Spannung von Zeit und Ewigkeit, Welt und Gott, Gericht und Gnade sowie Gesetz und Evangelium wurde in ihm *überwunden*, jedoch *nicht aufgehoben*. Daher, können wir festhalten, steht bei Barth das Ja Gottes vor dem Nein, das Evangelium vor dem Gesetz und die Gnade vor dem Gericht.

In diesem Sinne können wir die Erwählungslehre Barths als Herzstück der Kirchlichen Dogmatik bezeichnen.⁵⁶³ Das „decretum absolutum“ der alten reformierten Dogmatik wurde in ihr zu einem

⁵⁵⁹ Vgl. Emanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 4. Auflage Berlin 1964, S. 77.

⁵⁶⁰ ThE I, S. 215.

⁵⁶¹ Frey, Helmut Thielicke zum Thema „Gesetz und Evangelium“, in: Young-Han Kim zum 60. Geburtstag gewidmet, Soongshil Universität, 2006. S. 4.

⁵⁶² Ebd. Vgl. Barth, KD IV/1, S. 575.

⁵⁶³ Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S.175. Vgl. B. Krause, *Leiden Gottes – Leiden des Menschen*, Stutt-

„decretum concretum“ umformuliert: *Jesus Christus ist der Gott, der den Menschen erwählt; Jesus Christus ist der verworfene Mensch*, der an unserer Stelle die Strafe des Kreuzes trägt; in ihm sind wir erwählt, und er wird ein „erwählter Verworfener“; in der *Erwählung Jesu Christi*, die der ewige Wille Gottes ist, habe er dem Menschen das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich selber aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zudedacht.⁵⁶⁴ *Jesus Christus ist erwählender Gott und erwählter Mensch zugleich*. In und durch ihn gilt: Wie „sich das Nein zum Ja verhält, ist zwar in Jesus Christus entschieden; aber es wartet auf seine definitive Enthüllung in der von Gott herauszuführenden Vollendung.“⁵⁶⁵

Hier kommt eine andere Frage auf: Kommt Thieliicke mit seiner deutlichen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Tat in die Nähe einer Art Zweigötterlehre?⁵⁶⁶ Ist es nicht eine faktische „Zwei-Worte-Lehre“, wenn er daran festhält, das Wort erreiche uns in der *Doppelgestalt von Gesetz und Evangelium*? Wie bestimmt Thieliicke den Zusammenhang und die Einheit von Gesetz und Evangelium? Mit dieser Frage gehen wir zum Thema der Bibel bzw. des Kanon über.

4. Im Vergleich mit Barth, der sein theologisches System vom zweiten Artikel her entworfen hat,⁵⁶⁷ tritt bei Thieliicke entscheidend der dritte Artikel hervor, so dass er das eine Wort im Heiligen Geist begründet; nur die dritte Person der Trinität könne den Zusammenhang von Gesetz und Evangelium verstehen lehren; *die Verbundenheit beider sei in Gott selbst geborgen und verborgen*.⁵⁶⁸ Aber das sei, so Thieliicke, nicht die „Flucht in ein *asylum ignorantiae*“, denn wir könnten begründen, warum wir selbst es nicht ergründen können. Für ihn hängt die Einheit des Wortes mit der Einheit der Schrift zusammen; in der *Schrift*, nämlich im *alten* und im *neuen Bund*, begegneten wir dem „einen“ Gott, der sich in seinem „einen“ Wort offenbare. Die Einheit des Wortes Gottes bestimmt Thieliicke, indem er sich vor allem auf den Heiligen Geist als den Geist der Neuschaffung beruft und sich an die „bekannten Definitionen der altprotestantischen Orthodoxen“ wie Hollaz und Johann Gerhard anlehnt:

gart 1980, S. 124.

⁵⁶⁴ Barth, KD II/2, S. 177. Vor diesem Hintergrund wirft Thieliicke Barth vor, dass er in den sogenannten ‚Christomonismus‘ geraten sei und damit seine Christologie zur Apokatastasis führe. The I, S. 209; EG II, S. 162.

⁵⁶⁵ Frey, a. a. O., S. 161.

⁵⁶⁶ Barth, *Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches* : mit einer Predigt von Oscar Farner über Markus 10,41-45, einem Eröffnungswort von Paul Vogt / Karl Barth, Zürich 1945, S. 26; Vgl. EG II, S. 229.

⁵⁶⁷ Ulrich H. T. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes*, Göttingen 2001, S. 205; Young-Han Kim, *Helmut Thieliicke*, S. 12.

⁵⁶⁸ EG II, S. 236.

„Der Heilige Geist ist die *Macht der Offenbarung* und der *Aneignung des Wortes*. Sie äußert sich – um sogleich den biblischen Bezug anzusprechen – in der *Geistgewirktheit* und *Geisthaltigkeit* (theopneustos, 2. Tim. 3, 16) des in der Schrift übermittelten Wortes Gottes, damit zugleich in seiner *Deutlichkeit* und *Verstehbarkeit* (perspicuitas sive claritas) sowie in der Fähigkeit, *sich zu interpretieren* (facultas semetipsam interpretandi). Auch diese *facultas scripturae* deutet wieder auf ihre normierende Mitte, auf das fleischgewordene Wort und seine hermeneutische Funktion.“⁵⁶⁹

Damit wird klar, dass bei Thieliicke der Abstand der Bibel vom Wort Gottes nicht so groß ist wie in Barths Dogmatik, denn Thieliicke zufolge kann sich der rechte Zusammenhang von Wort und Schrift weder in der *abstrakten Verbalinspirationslehre* des Fundamentalismus noch in *der historisch-kritischen Schriftforschung* aufschließen. Im Wirken des Heiligen Geistes erweist sich die Bibel als Kanon und Wort Gottes und werden Gesetz und Evangelium miteinander zum einen Wort Gottes. Der Geist bewirkt im Mund der Propheten und Apostel, dass das Wort verkündigt wird;⁵⁷⁰ er ist es, der dieses verkündete Wort in die Schrift als *Kanon* eingegrenzt formt;⁵⁷¹ letztlich ist er der, der dieses Wort – das *verkündete* und auch *geschriebene* Wort – „hier und jetzt“ interpretiert und zur Wirkung bringt.⁵⁷² Also können wir den deutlichen Unterschied zwischen Barth und Thieliicke in der Bestimmung von Wort und Schrift so festhalten: *Bei Barth muss die Bibel „je und je“ Gottes Wort werden; im Wirken des Heiligen Geistes ist Thieliicke zufolge sie das Wort Gottes und erschließt sich der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium sowie die Einheit der Doppelgestalt des Wortes.*

5. Zum Schluss ist die Frage zu bedenken und zu beantworten: Was ergibt sich aus solcher Differenz zwischen Barth und Thieliicke? Zwei wichtige Konsequenzen lassen sich zeigen, die im Rahmen des ganzen dogmatischen Systems reflektiert werden müssen: die Problematik der Allversöhnung und die damit verbundene Frage nach dem Wesen der Gnade.

5.1) Thieliicke will den absoluten Charakter des Gerichts Gottes über den Menschen und die Welt, also das Nein Gottes, nicht relativieren; stattdessen hält er den qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit sowie von Gesetz und Evangelium konsequent durch: In der *theologischen Ethik* entfaltet sich diese spannungsvolle Dialektik so, dass nicht nur das individuelle Dasein, sondern auch die überindividuellen Ordnungen von

⁵⁶⁹ EG III, S. 136.

⁵⁷⁰ A. a. O., S. 146.

⁵⁷¹ A. a. O., S. 170.

⁵⁷² EG II, S. 276.

ihr bestimmt werden;⁵⁷³ im Begriff der Offenbarung und des Wortes erscheint sie in der *Doppelgestalt des Wortes als Gesetz und Evangelium*; in der *Christologie* manifestiert sie ihren tiefsten Sinn in Tod und Auferstehung Christi;⁵⁷⁴ in der *Eschatologie* wird das Futur des Eschatons nicht im Jetzt, etwa in meiner existentiellen Entscheidung (Bultmann) aufgehoben, sondern als „absolutes Gericht“ Gottes greift es von der Zukunft auf uns über.⁵⁷⁵ Somit führt diese unaufgebbare Spannung bei Thieliicke zur radikalen Ablehnung aller Formen der Allversöhnung. Deswegen wirft er Barth vor, dass seine Theologie auf eine *Apokatastasis* ziele, und das sei an seiner Erwählungslehre deutlich zu erkennen. Bei Barth, so Thieliicke, seien Christen und Nicht-Christen nicht dadurch zu unterscheiden, dass die *einen* „erwählt“ und die *anderen* „verworfen“ seien; es ginge also nicht um absolute *Bevorzugung* der Einen und um absolute *Benachteiligung* der Anderen. In Jesus Christus seien vielmehr *alle Menschen* ohne Unterschied erwählt; jede Differenzierung zwischen ihnen vollziehe sich auf diesem gemeinsamen Grunde.⁵⁷⁶ Versteht Thieliicke damit Barth wirklich recht? Oder ist das ein einseitiges Missverständnis der Barthschen Theologie, dass sie in der *Apokatastasis* ende? Die Frage lässt sich auch anders zuspitzen: Sollte christliche Theologie nicht von der „Allversöhnung“ reden?

Einige heutige Interpreten Barths sind sich darin einig, dass Barth eine Allversöhnungslehre vertritt, die im Dialog zwischen Religionen eine positive Rolle spielen kann.⁵⁷⁷ Andere Interpreten aber zeigen, dass Barth deutlich von der „offenen *Vielzahl* der Erwählten“ spricht, nicht von der *Apokatastasis*.⁵⁷⁸ Diese Problematik müsse nach Frey vor dem Hintergrund der gesamten Barthschen Theologie eingesehen werden, weil ihre wahre Intention nicht in einer in einem Dogma festgelegten Lehre, sondern in der Freiheit Gottes liege. *Barths Theologie bewegt sich immer!* Das können wir beispielsweise in der Säkularisationsdebatte der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts beobachten. Dabei habe Barth die moderne Welt weder „in einer Abfallsbewegung von Gott“ – Thieliicke vertritt teilweise diese Meinung – gesehen, noch „die weltliche Einlösung der Rechtfertigung als Befrei-

⁵⁷³ ThE I, S. 88; ThEII/1, S. 241.

⁵⁷⁴ EG II, S. 477. Nach Thieliicke bezeugt das Kreuz Christi am deutlichsten, was Gesetz und Evangelium bedeute, und damit verweise es den wahren Sinn der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

⁵⁷⁵ EG III, S. 557.

⁵⁷⁶ A. a. O., S. 439. Vgl. Barth, KD II/2, S. 360. Hier wirft Barth eine Frage auf: „Wie sollte Gottes Gnade seine *absolute Bevorzugung* und die *absolute Benachteiligung* Anderer bedeuten können?“

⁵⁷⁷ Hartmut Rosenau, *Allversöhnung: ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, Berlin 1993, S. 143. Barth stellt einmal fest: „Es gibt kein Recht, es sich verbieten zu lassen, dass in der Wirklichkeit Gottes immer noch mehr, als wir erwarten dürfen, dass in der Wahrheit dieser Wirklichkeit auch die überschwängliche Verheißung der *endlichen Errettung aller Menschen* enthalten sein möchte.“

⁵⁷⁸ Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 160. Vgl. Barth, KD II/2, S. 466.

ung“ (F. Gogarten) interpretieren können.⁵⁷⁹ Stattdessen beruft er sich auf *die souveräne Freiheit Gottes*: „Gott in seiner *souveränen Freiheit* läßt jede Epoche zugleich unmittelbar zu sich und *dennoch* für uns auch im Schatten der menschlichen Abwege und der göttlichen Verborgenheit stehen.“⁵⁸⁰

Damit wird uns klar, dass Thieliicks Ansicht, Barths Theologie habe durch sein überwiegendes Ja zur *Apokatastasis* geführt, an einem wichtigen Gesichtspunkt vorbeigeht: Das „befreiende Moment der frühen Kritik“ Barths bleibt erhalten, obwohl „das *Ja Gottes* später gegenüber dem *Nein* überwog.“⁵⁸¹ Das verbindet sich mit Barths Begriff des *Geheimnisses Gottes*: Im *Wort* macht Gott sich selbst für uns gegenständlich (das ist Sinn der Barthschen „Theologie der Offenbarung und des Wortes Gottes“); dennoch bleibt er uns unverfügbar. Deswegen müssen wir folgern: „*Wie sich seine Gnadenwahl am Ende auswirkt, bleibt uns noch verborgen.*“⁵⁸²

Gegenüber Barths Auffassung der *universalen und inklusiven Gnade Gottes* – sie könnte vielleicht zur Allversöhnung führen – hebt Thielicke die „Absolutheit der christlichen Wahrheit“ und damit die *Exklusivität des Evangeliums* hervor. Da diese Wahrheit im *Widerfahrnis* zuteil werde und nicht unserer „eigenen Vernunft noch Kraft“ zugänglich sei, liege in ihr ein *Monopolanspruch*; sie verweigere sich jeder Koordination mit anderen Wahrheiten, die mit Hilfe jener eigenen Vernunft und Kraft in Erscheinung treten.⁵⁸³

Der Monopolanspruch des christlichen Glaubens wurde nach Thielicke schon im Neuen Testament bezeugt. Das vierte Evangelium sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich (14,6)“; Ähnliches lässt sich bei Petrus (Apg 13,47) und bei Paulus (Gal 1,7f.) finden. Ist die Durchsetzung des Wahrheitsanspruchs notwendig mit Toleranz verbunden?

Im Rahmen dieser Argumentation fällt auf, dass Thielicke den wesentlichen Grund für die Toleranz paradoxerweise in diesem Exklusivitätsanspruch findet: „Deshalb also müssen wir zu der paradox anmutenden Folgerung kommen, daß der christliche Glaube nicht trotz, sondern wegen seines sogenannten ‚Absolutheitsanspruch‘ sich die Forderung nach Religions- und Glaubensfreiheit zu eigen machen muß.“ Die christliche Wahrheit und der auf ihr beruhende Glaube, so Thielicke, verstehen sich nicht als „etwas von außen Erzwungenes“, sondern als „Geschenk“; die christliche Wahrheit ist ab-

⁵⁷⁹ Frey, a. a. O., S. 262. Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1958, S. 34.

⁵⁸⁰ Frey, ebd.

⁵⁸¹ A. a. O., S. 263.

⁵⁸² A. a. O., S. 160.

⁵⁸³ EG III, S. 405.

solut, nicht weil sie mit Hilfe einer gesetzlichen Macht oder Zwangsmaßnahme eingeführt wird, sondern gerade weil sie als sich erschließende Wahrheit in der „Zuständigkeit des Geistzeugnisses“ bezeugt wird;⁵⁸⁴ so ist der Glaube schlechthinig „extra me“, d. h. ein *durch den im Wort sich bezeugenden Geist bewirktes Geschehen*. Aus diesem Grunde wird die Toleranz zum wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens: „Der so ‚verlangte‘ Glaube, d. h. die *Nicht-Duldung des Unglaubens* oder *Anders-Glaubens*, widersetzt sich folglich dem Sinn dessen, was wahrer Christenglaube sein möchte: *An die Stelle göttlicher Zuwendung wird eine menschliche, pseudochristliche Ideologie gesetzt*.“⁵⁸⁵ Barth und Thieliicke nehmen gerade das Prinzip der Toleranz des christlichen Glaubens als einen wesentlichen Bestandteil von Offenbarungstheologien in Anspruch: Während es bei Barth in der Gnade Gottes begründet ist,⁵⁸⁶ ist es nach Thieliicke dem Glauben selbstevident, denn dieser ist nicht das Produkt eines erzwungenen Gesetzes, sondern ausschließlich des *freien Geistzeugnisses*.

5. 2) Folgerichtig führt die Argumentation der Allversöhnung zur grundlegenden Frage nach dem, was Gnade sowie Gericht Gottes bedeuten. Wie bereits gezeigt, bestimmt Barth das Gericht von der Gnade her; die Gnade, das Ja Gottes, steht vor dem Gericht, also dem Nein Gottes; daher hat die Gnade deutlichen Vorrang vor dem Gericht. Demgegenüber versteht Thieliicke das Gericht als Gegensatz zur Gnade; Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium sind für den Menschen in einer *gleichgewichtigen Dialektik*; das stellt er mit folgendem Satz fest: „Jedes Wort, jede Tat Gottes kann mir zum richtenden *Gesetz* oder zum aufrichtenden *Evangelium* werden.“⁵⁸⁷ Die nicht angenommene Zuwendung Gottes, fährt er fort, führe zum Gericht.

Somit wird erkennbar, dass die Gefahr besteht, dass das *eine* Wort in einem ontologischen Zwiespalt gefangen bleiben könnte und damit der *Gottesbund* fiele. Im positiven Sinne könnte die Betonung des Gesetzes als des Gerichts, das die individuelle und strukturelle Sünde des Menschen ins Auge fasst, ein Beitrag sein, um den Sinn des Glaubens angesichts seiner Konfrontation mit der *säkularisierten* Welt immer wieder neu zu verstehen. Mit einer dialektischen Eschatologie, die sowohl das Jetzt als auch die Zukunft begreift, können wir die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Institutionen bzw. Ordnungen nicht nur in ihren Eigengesetzlichkeiten, sondern auch in ihrer

⁵⁸⁴ A. a. O., S. 500.

⁵⁸⁵ A. a. O., S. 498.

⁵⁸⁶ Barth, KD I/2, S. 326. Das ist der einzige Grund für eine christlich begründete Toleranz: *Gott toleriert uns*.

⁵⁸⁷ EG II, S. 239.

„Geworfenheit vor Gericht und Gnade Gottes“ verstehen.⁵⁸⁸ Im negativen Sinne aber können wir folgern: Das Gericht wird zu einem Gegengewicht der Gnade – die Gnade ist also nicht unabhängig vom Gericht – weil die göttliche Gnade bei Thieliicke im Grunde auch die *Verschiebung des endgültigen Gerichts* bedeuten muss.⁵⁸⁹ Sollte die göttliche Gnade nur so im engen Zusammenhang mit dem Gericht bestimmt werden? Könnte Jesus Christus, *das fleischgewordene Wort*, auch zu einem Gericht werden, wenn wir annehmen, dass jedes Wort, jede Tat Gottes mir zum richtenden Gesetz und aufrichtenden Evangelium werden kann? Anders ausgedrückt: Welchen Sinn haben die sogenannten „dunklen Seiten Gottes“, in denen sein *Zorn*, der *Tod*, die *Verwerfung* und das *Gericht* als Inbegriff dieser Negativen hervortreten?⁵⁹⁰

Mit Calvin und Barth kann eine Antwort auf diese Frage so lauten: Wir können in Jesus Christus, der das Wort selbst ist, dem *wahren, gnädigen*, also dem *sich uns erbarmenden Gott*, begegnen; und im Kontrast zu ihm wird erst das Gericht deutlich. Calvin bestimmt das *richtende* Gesetz so: „Wenn uns nun im Zeugnis des *Gesetzes* unser aller Ungerechtigkeit und Verdammnis versichert wird, so geschieht das nicht dazu, daß wir in *Verzweiflung* versinken und uns trostlos in *Verderben* stürzen. Gewiß werden die Gottlosen auf diese Weise verängstigt, aber das geschieht doch wegen ihrer inneren Verhärtung. Bei den Kindern Gottes muß doch wohl eine andere *Erziehungsabsicht* bestehen.“⁵⁹¹ Daran ist zu erkennen, dass das Gesetz ohne Zweifel auch darum Gnade Gottes ist, weil es auch seine Zuwendung zu uns ist, obwohl darin unsere Ungerechtigkeit, unser Verdammnis, unsere Sünde völlig enthüllt werden; trotzdem stürzen wir *nicht* in den trostlosen Zustand der Verzweiflung und des Verderbens.

Diese Bezüge lassen sich auch in Barths Werk „Evangelium und Gesetz“ finden, das als Protest gegen den „Ansbacher Ratschlag“ veröffentlicht wurde. Dabei setzt Barth zunächst voraus, dass es beim Thema von Evangelium und Gesetz um Gottes Wort geht. Ihm zufolge könne dieses Wort uns freilich vielerlei sagen: „Es kann uns nicht nur trösten, heilen, lebendig machen, es kann uns nicht nur belehren und erleuchten, es kann

⁵⁸⁸ GuE, S. 198. Mit Hilfe dieser eschatologischen Geschichtsauffassung werden die soziale, politische und kulturelle Ordnung der koreanischen Gesellschaft im Anfang des 20. Jahrhunderts im Kap. 4 analysiert werden, um den Hintergrund der Großen Erweckung in Pjöngjang 1907 klar zu machen und zu interpretieren.

⁵⁸⁹ Thieliicke, *Gericht und Heimsuchung*. Untersuchungen zur Frage der „konkreten“ Gerichtspredigt sowie darüber, ob eine theologische Geschichtsdeutung erlaubt sei, Tübingen 1948, S. 61; GuE, 236.

⁵⁹⁰ Walter Dietrich. Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes*. Willkür und Gewalt, Neukirchen 1995, S. 14.

⁵⁹¹ Calvin, Inst. II, 7, 8. Um das Fundament christlicher Ethik zu legen, hat Thieliicke aber diese „Erziehungsabsicht“ des Gesetzes im Sinne von „tertius usus legis“ aufgrund der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgenommen.

uns auch *richten, strafen, töten*; und es tut tatsächlich das alles.“⁵⁹² Hier tritt das Verständnis der Gnade durch Barth deutlich hervor: „Daß Gott mit uns redet, das ist unter allen Umständen schon an sich Gnade.“⁵⁹³ In negativer Analogie gilt als Gericht, dass wir das Wort Gottes nicht hören können!

Das sei die Gnade Gottes, dass der Mensch – trotz des qualitativen Unterschieds zwischen *Zeit* und *Ewigkeit*, *finitum* und *infinitem* – das Wort Gottes hören könne; dass Gott sich im *Wort* gegenständlich mache. Dieses „Wort-hören-können“ hinge damit zusammen, dass der Mensch in Jesus Christus, dem Wort selbst, erwählt worden sei. Im Kontrast bestehe das Gericht darin, dass der Mensch – trotz des ein-für-allemal geschehenen Christusereignisses – das Wort Gottes nicht hören könne; dass er wegen seines Hochmuts die vorgegebene göttliche Zuwendung und Einladung ablehne. *In diesem Sinne sollte das Gericht immer von der Gnade her verstanden werden.* Dieses Prinzip gilt m. E. auch für andere theologische Überlegungen: Dunkle Seiten wie der *deus absconditus*, das *Gesetz*, der *Zorn* und der *Tod* müssen von ihrem Widerspruch zum *deus revelatus*, zum *Evangelium*, zur *Gnade* und zum *Leben* her verstanden werden.

Als *Ergebnis* bisheriger Argumentationen können wir zwei relevante Grundaussagen im Blick auf Thielickes mehr zum Dualismus neigendes Verständnis des Wortes festhalten: *Erstens* darf die transhumane Macht des Bösen nicht so in den Vordergrund gestellt werden, dass sie zu einem *gleichwertigen Gegenspieler* Gottes wird, denn *Gott sei gewiss auch im Bösen.*⁵⁹⁴ Es ist, wie Calvin als auch Barth betont haben, die Gnade, dass wir das Wort hören könnten, obwohl es uns nicht nur das Leben, sondern auch das Gericht und den Zorn Gottes kundtut. *Zweitens* haben wir uns immer daran zu erinnern, dass wir „in Nachdenken und Einstellung Empfänger der im ‚Wort Gottes‘ zugesagten Freiheit“ sind.⁵⁹⁵ In dieser Freiheit sollten dunkle Seiten der Weltwirklichkeiten nicht in einen *Deus absconditus* abgeschoben werden, sondern auch *unsere eigene Verantwortung* betreffen.

⁵⁹² Barth, *Evangelium und Gesetz*, S. 06. Vgl. ThE I, S. 254.

⁵⁹³ Barth, a. a. O., S. 07.

⁵⁹⁴ Hans Graß, *Christliche Glaubenslehre II. Theologische Wissenschaft*, Herausgegeben von Carl Andreas, Werner Jetter, Wilfred Joest, Otto Kaiser, Eduard Lohse. Bd. 12,2, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1974, S. 45. Vgl. W. Elert, *Der christliche Glaube*, Hamburg 1960, S. 141. Thielicke folgt aber nicht seinem Lehrer Elert, der das Gesetz vom Evangelium radikal trennt, so dass die Gotteslehre zu einem theologischen „Dualismus“ des zornigen Gott oder gnädigen Gott führt. Im Gegensatz zu Elert unterscheidet Thielicke Gesetz und Evangelium im funktionalen Sinne. Bei seiner Theologie steht Jesus Christus als das fleischgewordene eine Wort im Zentrum.

⁵⁹⁵ Frey, *Dogmatik*, S. 45.

3.3.3.2 Übergangspunkt: Vom europäischen Text zum koreanischen Kontext

Young-Han Kim hat als Förderer und Fürsprecher der reformatorischen Theologie das Interesse an der Theologie Thielickes im überwiegend presbyterianischen (d. h. reformierten) koreanischen Protestantismus geweckt. Er begründet das mit einer Verbindung von lutherischen und reformierten Anliegen:

„Der Grund dafür, dass ich mich für Thielickes Theologie interessiert habe, liegt darin, dass er einige Formen der beherrschenden Theologie des 20. Jahrhunderts wie die universal-christologische Theologie Barths, die existenziale Theologie Bultmanns und die ontologische Theologie Tillichs kritisiert und gleichsam das *biblischn, reformatorische, evangelische* Denken verteidigt hat. Er hat einerseits die traditionellen Dogmen treu aufgenommen und andererseits seine *eigene evangelische Dogmatik* sowie *Ethik* entworfen, indem er die biblische, reformatorische Tradition mit der modernen Situation konfrontiert hat. Während er in der lutherischen Tradition steht, nutzt er den *Rahmen der reformierten Theologie* aus, um die sich in unterschiedlichen Situationen ausprägende Wirklichkeit zu analysieren.“⁵⁹⁶

Welche Bedeutung kann Thielicke für die Theologie sowie die Praxis in der koreanischen Kirchen haben? Mit dieser Frage setzt eine Wende dieser Dissertation ein: Unsere Analyse soll sich nun auf die Situation der koreanischen Kirchen beziehen. Zweifellos stellt sie eine genauso wichtige Frage dar wie die nach der Grundlage der Theologie Thielickes, mit der wir uns bisher beschäftigt haben. Um diese Frage adäquat zu beantworten, wurde ein wichtiges Ereignis aus der früheren Geschichte der koreanischen Kirchen ausgewählt, das bei der Begründung einer koreanischen Theologie und Praxis eine entscheidende, grundlegende Rolle gespielt hat.

Es ist die *Große Erweckung in Pjöngjang 1907*. Oft wurde sie als *Pfingsten Koreas* verstanden, weil sie erste koreanische Christen so gründlich erweckte, dass eine Erweckungs- und Erneuerungsbewegung entstand. Durch die Erweckung 1907 in Pjöngjang wurde vor allem die Grundform einer koreanischen Kirchenpraxis begründet wie *Buhunghoe* (부흥회, Erweckungs-Gottesdienst), *Tongsonggido* (통성기도, lautes gemeinsames Gebet), *Saebjokgidohoe* (새벽기도, Frühmorgen-Andacht).⁵⁹⁷ Die Auswirkungen der Erweckung sind jedoch umstritten: Einerseits konnten koreanische Kirchen ihre innere

⁵⁹⁶ Young-Han Kim, a. a. O., S. 5.

⁵⁹⁷ William Newton Blair and Bruce F. Hunt, *The Korean Pentecost and The Sufferings Which Followed*, Carlisle, Pennsylvania 1977, S. 71.

Energie und äußerliche Gestalt während der Kolonisierung und Verfolgung durch den japanischen Imperialismus erhalten; andererseits wurde der Abstand zwischen Kirche und Welt, Jenseits und Diesseits desto größer, umso stärker die individuellen Erweckung betont wurde.

Deswegen soll die Große Erweckung in Pjöngjang 1907 im Folgenden mit Hilfe des geschichtstheologischen, ethischen sowie dogmatischen Ansatzes Thielickes interpretiert werden. *Diese Aufgabe muss sich in einer transkulturellen Hermeneutik bewähren.* Die Bedeutung der Theologie Thielickes kann damit in einem ganz anderen Kontext deutlicher und verständlicher werden. Zugleich müssen der geschichtliche Sinn und die ethische Bedeutung der Großen Erweckung sowie der Zusammenhang von *Glaube und Verantwortung* vor dem Hintergrund der Theologie Thielickes bestimmt werden.

KAP.4 DIE GROSSE ERWECKUNG IN PJÖNGJANG 1907 ALS MODELLFALL FÜR DIE ANWENDUNG DER THEOLOGIE THIELICKES

4.0 Problemorientierung

Bisher haben wir die Quelle des Denkens Thielickes (Kap. 2), die sich auf seine *Lebensgeschichte* (2.1) und seine *theologische* Tradition (2.2) beruft, und den Denkansatz (Kap. 3), der seiner *Geschichtstheologie* (3.1), *Ethik* (3.2) sowie *Dogmatik* (3.3) zugrunde liegt, untersucht. Damit sind die entscheidenden Gesichtspunkte für die weitere Bearbeitung der Anliegen Thielickes genannt: die Deutung der Geschichte, die Offenbarung durch den Geist im Wort, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und die damit verbundene Lebenswende, der theologische Gebrauch des Gesetzes zur Überführung der Sünde im alten Leben, der ‚*tertius usus legis*‘ im neuen Leben und der Ansatz einer politischen Ethik vor allem mit Hilfe der Zweireichenlehre. Im Folgenden soll dieser Ansatz auf einen Ausschnitt koreanischer Kirchengeschichte bezogen werden, um zu erproben, wie weit die theologischen Aussagen Thielickes zu deren Verständnis beitragen können.

Zuvor sei jedoch die Frage gestellt, ob diese Übertragung wichtiger Anliegen Thielickes in eine interkulturelle Reflexion nicht recht willkürlich ist. Auf diese Bedenken kann eine hermeneutische Überlegung antworten: Geschichtliche Ereignisse oder geschichtli-

che Zusammenhänge stehen immer in einem Kontext der Deutung. Diese muss für die Einordnung der Ereignisse in einen Verständnis erzeugenden Zusammenhang sorgen. Und diese Deutung müsste vielen Menschen – sei es in einer bestimmten Gesellschaft oder in bestimmten Gruppen – zu einem angemessenen Verständnis verhelfen. Darum kann es bei dem Modellfall, den der Titel dieser Arbeit ankündigt, der großen Erweckung in Pjöngjang 1907, nicht nur um ein grundlegendes Ereignis des koreanischen Protestantismus gehen, sondern um eine Profil gebende Orientierung, die dem koreanischen Protestantismus hilft, seine Geschichte im Rahmen einer Gesellschaft mit vielen Traditionen zu verstehen.

Diese Deutung muss die Ereignisse während und nach der Erweckung in den Rahmen der Geschichte Koreas stellen, einen Beitrag zum Offenbarungsverständnis leisten sowie Antwort auf Frage, ob die Lebenswende bei den Beteiligten sich dem richtenden Gesetz Gottes oder seiner Gnade verdankte und sich die Lebensfolgen dieser Wende in Regeln oder Gesetzen bemerkbar machten. Auch sind die Konsequenzen für eine Ethik der Gesellschaft und des Politischen zu bedenken. Mit diesem Interesse wenden wir uns nun im Kapitel 4 der koreanischen Situation zu, um die interkulturelle Analyse in Angriff zu nehmen. Damit soll zugleich überprüft werden, ob die Theologie Thieliokes dem koreanischen Protestantismus eine neue Perspektive eröffnen kann. Das folgende Zitat begründet, warum die große Erweckung 1907 in Pjöngjang ausgewählt worden ist:

“The Great Revival of 1907 in Pyongyang is of great significance, for through this movement Korean Protestantism experienced the powerful gifts of the Holy Spirit for the first time. The Christians who had entered the church with various motives now came to know *what true repentance was and what it meant in Christian life*. They also came to feel the excitement of their faith. The Great Revival of 1907 not only made the Korean church exuberant but it also energized the already existent Christian traditions and brought about the exceptional growth of the Korean church. This revival had the most important influence on the Korean church. Many local revivals throughout Korea had characterized the life of the church from the beginning but the Great Revival swept over the country and affected the entire Christian movement.”⁵⁹⁸

Also geht es in diesem Kapitel um folgende Leitfrage: *Was ergibt sich, wenn wir mit Hilfe der grundlegenden Konzeptionen Thieliokes wie der zwei Dimensionen der Geschichte, der Notverordnung sowie der Gnadenordnung, der Rechtfertigung und Heiligung die Große Erweckung in der koreanischen Kirchengeschichte verstehen wollen?*

⁵⁹⁸ Young-Hoon Lee, The Korean Pentecost: The Great Rivival of 1907, in: AJPS 4, 1 (2001), S. 73.

Um eine Antwort darauf zu finden, werden drei detaillierte Themen behandelt: Im ersten Abschnitt (4.1) wird versucht, den *geschichtlichen* Sinn der Großen Erweckung mit Hilfe der Geschichtstheologie Thielickes, besonders des Schemas der *vertikalen- und horizontalen Dimension der Geschichte* herauszustellen; im zweiten Abschnitt (4.2) geht es darum, Phänomene der *Buße*, d. h. des offenen Bekenntnisses der Sünde, und der *Erneuerung*, d. h. der spontanen Bewegung zur Umwandlung der alten Lebensweise nach dem Muster der Topoi von *Rechtfertigung und Heiligung* zu analysieren und zu bewerten; daran wird sich schließlich zeigen (4.3), wie sich die individuelle Erweckung auf die überindividuelle Struktur bezog und warum der Glaube im erwecklichen Protestantismus später auf das Individuum beschränkt und fast ohne Perspektive auf die Gesellschaft war.

4.1 Die Große Erweckung als „Treffpunkt“ beider Dimensionen der Geschichte:

Der soziale, politische und missionarische Hintergrund der Erweckung

Wie wir in Kap. 3.1 sahen, geht die Geschichtsauffassung Thielickes von der Unterscheidung der *vertikalen-* und *horizontalen* Dimension der Geschichte aus; während sich in der *vertikalen* Geschichte Gott als das absolute Subjekt der Geschichte erschließt, tritt der Mensch als Subjekt des Handelns in die *horizontale* Geschichte ein. Dabei ist der Treffpunkt beider Geschichtsdimension die konkrete Situation; in ihr lässt sich das Verhältnis von *Individuum und überindividuellen Strukturen* so feststellen: „Ich bin mein Handeln, ich bin meine Geschichte.“⁵⁹⁹ Mit dieser Sicht, die Thielicke über „das Verhältnis von *sozialen Ordnungen und Institutionen* auf der einen und *persönlicher Gestaltungs- und Verantwortungsbereitschaft* auf der anderen Seite“ nachdenken lässt,⁶⁰⁰ werden wir die Große Erweckung 1907 in Korea interpretieren. Deshalb sind zunächst die *sozialen Ordnungen und Institutionen* der koreanischen Gesellschaft im Anfang des 20. Jahrhunderts zu bestimmen, in der sich die Große Erweckung ereignete; ohne eine solche sozialetische Perspektive, die *personale Identität mit sozialer Identität verbunden* ansieht, würde ihr geschichtlicher Sinn nur auf den individuellen Aspekt begrenzt bleiben.

⁵⁹⁹ GuE, S. 88. Später werden wir die größeren Zusammenhänge aufweisen (teleologisches Verständnis, Skepsis, Schicksalsglaube vor allem bei Elert) und, warum Thielicke eine vertikale Geschichte kennt.

⁶⁰⁰ Frey, *Theologische Ethik*, S. 170. Ders., *Repetitorium der Ethik*, S. 57. Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Evangelische Sozial Ethik*, Göttingen 1999, S. 13.

4.1.1 Die „horizontale Geschichte“ der Erweckung: Ein Überblick über die soziale, politische Situation der koreanischen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Die Große Erweckung ereignete sich im Jahr 1907 in der Stadt Pjöngjang, die in der Mitte der nordwestlichen Niederung der koreanischen Halbinsel liegt. Mit der Geschichtsauffassung Thielickes können wir festhalten: *Einerseits* ereignete sich die Erweckung „im Rahmen innerweltlicher Vorfindlichkeit“ und ist also „ein Stück der Religionsgeschichte“ Koreas (horizontale Dimension); *andererseits* hat Gott in ihr als Herr der Geschichte sein „Heilsgeschehen“ zur Wirkung gebracht, und darum hat sie einen anderen Sinn als in der Sicht der allgemeinen Historie (vertikale Dimension).⁶⁰¹ In diesem Sinne verstehen wir die soziale, politische Situation der koreanischen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts (genauer: 1900 – 1910) als *horizontale Geschichte*, in der die Ordnung als zentraler Begriff hervortritt. Daher ist es der erste Schritt unserer Untersuchung, die koreanische Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer *sozial-ethischen* Perspektive zu analysieren.

Den Begriff der „Sozialethik“ hat Thielicke seltener verwendet. Stattdessen entfaltet er die „Ethik der Gesellschaft“ im dritten Band seiner „Theologischen Ethik“. Dabei bestimmt er das Wesen der Gesellschaft so: „Wir sprechen unsererseits von der Gesellschaft als dem *Inbegriff der das menschliche Miteinander bestimmenden Strukturen*.“⁶⁰² Bei ihm hat die Individualethik einen deutlichen Vorrang im Vergleich zur Sozialethik. Der *Gegenstand* der theologischen Ethik sei der „Mensch in seiner Personalität vor Gott und damit in seiner Beziehung zum Nächsten“; darum seien soziale Strukturen, Ordnungen und Institutionen „indirekt“ relevant, und in ihnen müssten die „personale Existenz vor Gott und also auch mitmenschliche Existenz“ bewahrt werden.⁶⁰³ Demgegenüber bestimmt Honecker das eigene Gewicht der Sozialethik so: „Die *Sozialethik* hat damit eine eigene spezifische Fragestellung und Thematik neben der *Individualethik*, der sittlichen Verantwortung des Einzelnen für die eigene Person, das eigene Gewissen, und einer *Personalethik*, welche die personalen Beziehungen bedenkt.“⁶⁰⁴ Darüber hinaus steht fest, dass die Gesellschaft eine objektive Wirklichkeit ist, die das Individuum grundsätzlich transzendiert. *Gerade die ‚Person‘ ist in diesem Sinne ein sozial-ethisches Thema*, z. B. im Recht.

In diesem Zusammenhang soll zunächst die *konkrete Situation* der koreanischen Gesell-

⁶⁰¹ EG II, S. 291.

⁶⁰² ThE III, S. 4.

⁶⁰³ A. a. O., S. 53.

⁶⁰⁴ Honecker, Von der Dreiständelehre zur Bereichsethik. Zu den Grundlagen der Sozialethik, in: ZEE 43 (1999), S. 262.

schaft in jener Zeit berücksichtigt werden. In der Geschichte Koreas brachte die Zeit von 1900 bis 1910 eine heftige Krise: *Politisch* gesehen waren die Bewegungen mit dem Ziel einer Begründung eines modernen selbständig-unabhängigen Staats gescheitert, und schließlich wurde Korea im Jahr 1910 von Japan annektiert; *gesellschaftlich* gesehen hatte die *konfuzianisch beeinflusste soziopolitische Ordnung*, die für ca. 500 Jahre als einzigartiges Normensystem die koreanische Gesellschaft beherrschte, ihre Autorität und Macht sowohl durch innere Korruption und Unfähigkeiten als auch durch Eingriffe von außen verloren und war folglich zusammengebrochen. Es ist sehr wichtig nicht zu übersehen, dass sich in der *Mitte dieser fundamentalen Krise* die Große Erweckung ereignete. Ein Zeuge, William Blairs, ein amerikanischer Missionar, der in der Erweckung 1907 eine führende Rolle spielte, wies auf den Zusammenhang von ‚Krise‘ und ‚Erweckung‘ hin: „I have no political purpose in writing this narratives and am merely trying to show *conditions* and how these conditions have conspired in God’s providence to work out salvation for Korea.“⁶⁰⁵ Im Folgenden sollen diese *Bedingungen* (conditions) geklärt werden, die die verzweifelten Koreaner ihre letzte Hoffnung im Evangelium, in der Kirche finden ließen. Dabei übernimmt folgende Frage eine Schlüsselrolle: Wie verhalten sich *das Individuum und die überindividuelle Struktur* zueinander? Anders ausgedrückt: *Inwiefern kann sich der Ordnungsbegriff Thieliokes, nämlich die Notverordnung sowie die Gnadenordnung, an einem ostasiatischen Modellfall bewähren?*

4.1.1.1 Die soziale Ordnung der koreanischen Gesellschaft und ihre Krise am Ende der Choseon Dynastie

1. Die im Jahr 1392 gegründete Choseon-Dynastie war ein vom *Konfuzianismus* bestimmter Staat; in ihr wurden andere Religionen bzw. die mit ihnen verbundenen Normen als „Ketzerei“ betrachtet und konsequent verfolgt. Infolgedessen wurde der Buddhismus, der vor der Gründung der Choseon-Dynastie lange Zeit als Staatsreligion herrschte, allmählich zurückgedrängt und blieb bis gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts von der Öffentlichkeit fast ganz ausgeschlossen.⁶⁰⁶ Aber was war und ist der Konfuzianismus? Ist er eine *Religion* oder eine *Moralphilosophie*? Die Antwort

⁶⁰⁵ Blair, *The Korean Pentecost*, S. 23.

⁶⁰⁶ Rudolf Kranewitter, *Dynamik der Religion*. Schamanismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum in der Geschichte Koreas von der steinzeitlichen Besiedlung des Landes bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, Religionswissenschaft Bd. 8, Münster 2005, S. 68.

darauf ist umstritten und kompliziert. Der koreanische Konfuzianismus richtete sich von Anfang an eindeutig nicht auf das Religiöse, sondern auf das Sittliche. Weil er nicht aus einem religiösen Motiv (das gilt eher für den Buddhismus als auch für das Christentum), sondern aufgrund politischen und gesellschaftlichen Drucks aufgenommen wurde, orientierte er sich stets daran, die soziale, politische und wirtschaftliche Ordnung der Gesellschaft zu gestalten. So ist die koreanische Gesellschaft seit der monarchischen Herrschaft der Choseon-Dynastie vom *konfuzianischen Normensystem* geprägt worden, und es bestimmt bis heute das *objektive Ethos* der Koreaner.⁶⁰⁷

2. Was sind die Grundlagen des Konfuzianismus? Es ist nicht leicht zu eindeutigen Feststellungen zu kommen, weil sich der Konfuzianismus ungefähr 2500 Jahre in verschiedene Richtungen entwickelte und darum ein kompliziertes Denksystem von *Weisheit, Metaphysik, Moralphilosophie* und *Soziallehre* ist.⁶⁰⁸ Aus diesem Grund haben konfuzianische Gelehrte des Choseon-Königreichs die „fünf Pflichtverhältnisse“ (*Oryun*, 오륜) als das Muster aller konfuzianischen Lehren betont und geltend gemacht; dadurch konnten Gelehrte und Politiker trotz heftiger theoretischer Auseinandersetzungen und scharfer Parteikämpfe ihre Identität als treue Anhänger des Konfuzius erhalten und gleichsam das ‚einfache‘ Volk, das die komplizierte Lehre nicht recht verstehen konnte, für konfuzianische Ordnungen gewinnen.

Die *Oryun* stellen die fünf zwischenmenschlichen Grundbeziehungen fest. Dabei handelt es sich um die Regeln der Beziehungen zwischen *Souverän und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, dem älteren und dem jüngeren Bruder* sowie zwischen *Freunden*. Denen entsprechen jeweils fünf *Tugenden*: Zwischen Souverän und Untertan ist die *Gerechtigkeit*, zwischen Vater und Sohn die *Intimität*, zwischen Mann und Frau die *Distanzierung*, zwischen dem Älteren und Jüngeren die *hierarchische Abstufung* und zwischen Freunden das *Vertrauen* erforderlich. Aber solche Tugenden haben einen anderen Sinn als die im Abendland bekannten Tugenden. Der Begriff der Gerechtigkeit der *Oryun* z. B. setzt eine *hierarchische* Beziehung voraus, so dass sich der Untertan dem König absolut unterstellen soll. So weist die Gerechtigkeit der *Oryun* eine unbedingte Loyalität auf.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen : Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, 1. Auflage, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1984, S. 177. Vgl. Frey, a. a. O., S. 6. Ein objektives Ethos kennzeichne eine Vorstellung vom Guten, die von *Gruppen* oder *Gesellschaften* tradiert werde. Das subjektive Ethos betone den Selbsteinsatz des sich sittlich Orientierenden.

⁶⁰⁸ Albert Calvin, *Der Konfuzianismus*. Übersetzt aus dem Französischen von Elinor Lipper, Genf 1973, S. 15.

⁶⁰⁹ Vgl. Körtner, a. a. O., 115. Hierbei ist Körtners These für eine *gerechte* Gesellschaft von großer Be-

Somit wird deutlich, dass das konfuzianische Ethos, das in den Oryun zum Ausdruck kommt, auf der *Ungleichheit zwischenmenschlicher Bezüge* aufgebaut ist. Diese Ungleichheit beginnt erstens mit den biologischen Bestimmungen; die Beziehung zwischen *Vater und Sohn* sowie *Mann und Frau* ist vom Himmel gegeben, d. h. sie ist eine natürliche Ordnung. Dann entwickelt sie sich sozialpolitisch; die Beziehung von Souverän und Untertan ist eine politische Ordnung. Damit lässt sich feststellen, dass *das konfuzianische Ethos immer eine Bewegung von oben nach unten* ist: Es kommt vom Himmel auf die Erde, vom König zu den Untertanen, vom Älteren zu den Jüngeren, aber auch vom Mann zur Frau herunter. Ursprünglich hat Konfuzius, der Gründer des Konfuzianismus, gelehrt, dass jene Ungleichheit auf dem mitmenschlichen Respekt beruhe, und das sei der wahre Sinn des dem Konfuzianismus zugrunde liegenden Begriffs von „Jen“ (인).⁶¹⁰ Doch es war fast unmöglich, dass sich dieses Ideal in jeweils konkreten geschichtlichen Situationen verwirklichte und aktualisierte; in Wirklichkeit ist die *Ungleichheit*, die sich auf den mitmenschlichen Respekt berufen soll, in die soziale Ungleichheit und *Ungerechtigkeit* übergegangen.

3. Die *soziale Ordnung* des Choseon-Königreichs, so stellen wir fest, weist auf einen *Widerspruch von ‚ideal‘ und ‚real‘* in Entsprechung zum koreanischen Konfuzianismus auf. Choseon wurde hauptsächlich von den (neo) konfuzianischen ‚Idealisten‘, aber vor allem auch mit Hilfe militärischer Unterstützung begründet; sie wollten das Ideal des *Jen* in der koreanischen Situation konsequent verwirklichen. Demnach wurde die ganze koreanische Gesellschaft so stark konfuzianisch organisiert und gestaltet, dass andere Religionen wie der Buddhismus und der Schamanismus an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden. Dabei ist die soziale Ordnung an sozialen Schichten ausgerichtet, die von Anfang an jeden Bereich des gesamten gesellschaftlichen Zusammenlebens grundsätzlich bestimmen und regulieren. Es gab zwei soziale Schichten in der Gesellschaft von Choseon: die *Yangban*-Schicht (양반) und die *Yangmin*-Schicht (양민); neben diesen zwei großen Schichten existierten Knechte (*Cheonmin*, 천민), aber sie bildeten keine unabhängige Schicht im Sinne einer gesellschaftlichen Gliederung, weil sie nur als ein ‚Eigentum‘ der Yangban-Schicht betrachtet wurden.

Die Yangban als Oberschicht waren streng konfuzianisch erzogen und sollten das Volk sowohl *politisch*, als auch *sittlich* führen. In der hierarchisch-patriarchalischen Ordnung

deutung: „Nur eine *versöhnte Gesellschaft* kann auch eine gerechte Gesellschaft sein.“

⁶¹⁰ A. Calvin, a. a. O., S. 216. Darum bestimmt Konfuzius den Begriff von Jen so: „Jen bedeutet, fähig sein, fünf Dinge zu verwirklichen: Würde, Weitherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Eifer und Barmherzigkeit“

hatten sie demnach nicht nur Rechte, sondern auch die Pflicht, sich um das Wohl des Volkes zu kümmern. Nur die Yangban hatten die Möglichkeit, nach einer sehr strengen Staatsprüfung verbeamtet zu werden; durch dieses ausschließliche Recht auf die politische Macht konnten sie ihren jeweiligen Klan und ihre Schicht erhalten. Dies begründet auch das wirtschaftliche und politische Monopol der Yangban. Daher ist es keine Überraschung, dass einige Yangban den Grundbesitz der Unterschicht unrechtmäßig besetzten und damit ihr Eigentum vergrößerten (und dieses Phänomen spitzte sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu).⁶¹¹

Im Gegensatz zur Yangban-Schicht wurde die Yangmin-Schicht als Unterschicht von allen politischen Rechten ausgeschlossen. Stattdessen mussten sich die *Yangmin* unterschiedlichen Pflichten unterwerfen, von denen die Steuer, der Militär- und Arbeitsdienst am wichtigsten waren: In erster Linie galt die *Steuerpflicht*, der zufolge jede Familie dem Staat einen bestimmten Teil ihrer jährlichen Produktion als Steuer abgeben musste; die *Militärpflicht* zwang jede Familie dazu, mindestens einen erwachsenen Mann in die staatliche Armee zu entsenden. Ein Soldat sollte prinzipiell bis zu seinem 60. Jahr tätig sein.⁶¹² Letztlich gehörte der *Arbeitsdienst* zu diesen drei großen Pflichten;⁶¹³ er diente der Zusammenarbeit für den Neubau oder den Umbau verschiedener staatlicher Symbolbauten wie Palast, Schloss, Brücke usw. und wurde nicht jeder Familie, sondern jeder bestimmten Region aufgegeben. Zudem ist festzustellen, dass Choseon einem Verfassungsstaat gleich kam; alle Regelungen für die soziale Ordnung wurden durch staatliches Gesetz strikt festgeschrieben, so dass sich ein König nicht willkürlich oder beliebig verhalten konnte; ferner wurden verschiedene gesetzliche Regelungen eingeführt, um möglicher Korruption und Ausbeutung der Beamten vorzubeugen und diese zu verhindern.

4. In der Mitte des 19. Jahrhunderts kam die ganze gesellschaftliche Ordnung des damaligen Koreas in eine fundamentale Krise, so dass keines der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systeme, die 500 Jahre lang das Königreich gestützt hatten, seine eigentliche Funktion mehr zur Geltung bringen konnte. Der wesentliche Grund dafür sollte im *in sich abgeschlossenen Klassensystem von Yangban und Yangmin* gesucht werden, weil

⁶¹¹ Seong-O Cho, *Vorlesung zur Geschichte Koreas 2*, Seoul 1993, S. 31.

⁶¹² A. a. O., S. 42. Soldaten sollten nicht immer in Kaserne bleiben; wenn nicht Krieg war, nahmen sie an militärischen Übungen zwei Mal pro Jahr teil und arbeiteten mit ihrer Familie in der übrigen Zeit.

⁶¹³ „Arbeitsdienst“ ist ein Begriff, der vor allem im Nationalsozialismus eine Rolle spielte. Der Arbeitsdienst der Choseon-Dynastie kann ebenso als eine Art von „Zwangsarbeit“ verstanden werden, weil die Yangmin ohne ihre eigene Zustimmung arbeiten musste. Dies kann auch mit den feudalen Hand- und Spanndienst verglichen.

die Krise vor allem durch die Korruption der Beamten entstand und mit ziemlicher Sicherheit mit der ungerechten sozialen Struktur und Unterteilung in Yangban und Yangmin zusammenhing.⁶¹⁴ Dies lässt sich an einem wichtigen Ereignis der koreanischen Geschichte zeigen: dem Donghak-Bauernkrieg im Jahr 1894.

Dieser Aufstand setzte mit einem religiösen Motiv ein. Tausende Anhänger der von *Choi, Je-U* (최재우) neu gegründeten Religion mit Namen „Donghak“ (die Wissenschaft des Ostens) forderten von der Regierung die Rehabilitation, also die Wiederherstellung von Ehre und Ansehen, ihres hingerichteten Gründers.⁶¹⁵ Zudem riefen sie auch zur *Religionsfreiheit* und zur *Entfernung* korrupter Regierungsbeamten auf (1893). Danach sollte diese religiöse Bewegung zur politischen Reformbewegung werden; sie zielte auf die gründliche Abschaffung der alten Ordnung und Struktur, denn Korruption und Ausbeutung durch Beamten waren für Bauern nicht länger zu ertragen, obwohl die Regierung das Minjung mit Hilfe der Tugend des konfuzianischen Gehorsams zu bändigen versuchte. Ungebrochene Korruption und gnadenlose Ausbeutung taten sich besonders in der Cheolla-Provinz hervor, weil es in dieser Region mehr fruchtbare Böden gab als in anderen Regionen.

Mit dem regionalen Aufstand in *Gobu*, einem Dorf in der Cheolla-Provinz, begann der Bauernkrieg sich landesweit auszubreiten. Dabei gab Cho Byeong-Gab, der führende Beamte von Gobu, ein typisches Bild eines korrupten Beamten ab: Dieser hatte Steuersummen in beinahe doppelter Höhe eingezogen, Bauern für seine privaten Angelegenheiten arbeiten lassen, die Protestierenden eingesperrt, gefoltert und schließlich umgebracht. Dabei blieb der Versuch, den korrupten Beamten anzuklagen, ohne Erfolg. Daraufhin schlug die Bauernarmee unter der Führung von Jeon Bong-Jun (1855 - 1895) die Regierungstruppen und besetzte schließlich die ganze Cheolla-Provinz. Die Regierung, die mit den eigenen Streitkräften gegen die Bauern wenig auszurichten vermochte, konnte nichts anderes tun, als ausländische Mächte zur Hilfe zu rufen, um die ‚Rebellion‘ zu beruhigen. Im November 1894 wurde die Bauernarmee von einer mit modernen Waffen ausgerüsteten japanischen Truppe niedergeschlagen. Damit war die Revolution für Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit gescheitert.⁶¹⁶

Diese Ereignisse des Donghak-Bauernkriegs 1894 decken den der sozialen Ordnung des konfuzianisch bestimmten Choseon-Königreichs zugrunde liegenden Widerspruch auf.

⁶¹⁴ A. a. O., S. 130. Vgl. ThE II/2, S. 310. Thieliicke stellt den staatlichen Anspruch zur „Loyalität“ in Frage: „Der sich als endgültig und absolut verstehende Staat fordert ... ein Bekenntnis der Loyalität ... Unter dieser Loyalität versteht er die unbedingte Bejahung seiner ideologischen Fundamente, die für den Christen identisch mit der Verleugnung seines Herrn sein muß.“

⁶¹⁵ Cho, *Vorlesung zur Geschichte Koreas* 2, S. 128. Choi hat gelehrt, dass *der Mensch der Himmel sei*. Mit Hilfe dieser „anthropozentrischen“ Grundlehre kritisierte er nicht nur den restaurativen Konfuzianismus, sondern auch den ‚imperialistischen‘ Katholizismus; da diese neue Religion die Gleichberechtigung allen Menschen und die Austreibung aller ausländischen Mächte – u. a. Japan – betonte, verbreitete sie sich in kürzester Zeit über den drei südlichen Provinzen Koreas, *Cheola-Do*, *Kyeongsang-Do* und *Chungcheong-Do*.

⁶¹⁶ A. a. O., S. 152.

Das wichtigste Anliegen drückt sich in den „12 Artikeln für die Reform“ aus, die die Bauernarmee von der unfähigen Regierung forderte. Dabei verlangten die Protestierenden nicht eine *Veränderung* oder eine *Verbesserung* der alten Ordnung, sondern ihre *Abschaffung*: u. a. die Aufhebung des sozialen Klassensystems sowie der Sklaverei, den Verzicht auf das Eintreiben ausstehender Schulden, eine faire Verteilung des Bodens und die Ausweisung japanischer Militärkräfte.⁶¹⁷ Die dank des Eingreifens der ausländischen Macht gescheiterte Revolution im Jahr 1894 manifestierte offensichtlich die wichtigen Werte der modernen Gesellschaft, die dem konfuzianischen *hierarchisch-patriarchalischen* Ethos entgegengestanden sind: Gerechtigkeit und Freiheit. In diesem Zusammenhang zielt die *ethische Frage nach der Gerechtigkeit* nicht auf eine „subjektive Tugend“ – das gilt vielleicht bei den konfuzianischen Oryun –, sondern sucht nach der „sozialen, politischen und rechtlichen Leitkategorie“.⁶¹⁸

Nach diesem kurzen Überblick über die soziale Ordnung der Choseon-Dynastie und dem ihr zugrunde liegenden Widerspruch, wie er vor allem durch den Donghak-Bauernkrieg aufgedeckt wurde, sind also folgende Fragen zu stellen: Woran sollte sich die protestantische Mission angesichts solcher soziopolitischen Krisensituationen ausrichten? Sollte sie sich an der Abschaffung der alten Ordnung orientieren? Oder sollte sie sich von der Politik fernhalten und ohne Engagement in der Politik das Evangelium predigen und die Kirche aufrichten? Diese Fragen müssen im Zusammenhang der politischen Situation am Ende der Choseon-Dynastie weiter bedacht werden.

4.1.1.2 Die politische Ordnung der Choseon-Dynastie und ihr Zusammenbruch

1. Die soziale Ordnung des Königreichs Choseon war durch das in sich abgeschlossene und ungerechte Klassensystem von *Yangban*- und *Yangmin*-Schicht gekennzeichnet. Ideologisch wurde sie geschützt und unterstützt durch die sogenannte „China-zentrische“ Weltanschauung. Korea stand ca. 3000 Jahre lang aufgrund seiner geopolitischen Lage in enger Beziehung zu China; für Korea galt China immer als Tür zu einer neuen Kultur, Religion und Information. Mit der Gründung von Choseon wurde die auf China-zentrisch ausgerichtete politische Ordnung in zuvor nie bekannter Weise etabliert, weil der neue Staat den Konfuzianismus als staatliche Ideologie verstand und dadurch

⁶¹⁷ A. a. O., S. 138; Kranewitter, a. a. O., S. 274.

⁶¹⁸ Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 101. Vgl. ThE II/2, S. 179. „Die höchste Aufgabe des Staates ist es nach Plato, die Gerechtigkeit seiner Bürger, d. h. ihrer Einordnung unter den die Gemeinschaft des Staates begründenden Nomos zu bewirken.“

China als „Staat des Konfuzius“ ehren wollte. *Negativ* gesehen bedeutet das für Korea einen Mangel an Autonomie; Korea wurde zum Vasallenstaat. Im *positiven* Sinn kann die Beziehung so verstanden werden, dass sie ein typisches diplomatisches Verhältnis beider Länder im damaligen Zeitalter darstellt.⁶¹⁹

Die innenpolitische Ordnung der Choseon-Dynastie wurde durch die *hierarchisch-autoritäre Herrschaft der Yangban über das Volk* gesichert, die von einer *absoluten Vorherrschaft des Königs und dem korrespondierenden unbedingten Gehorsam des Untertans* ausging. Während nur Yangban das politische Recht hatten, nach der Staatsprüfung Beamte und Politiker zu werden, wurden die Yangmin gezwungen, sich diesem Herrschaftsmonopol loyal zu unterstellen. Entsprechend dem konfuzianischen Ethos stellte sich der König als „der Vater aller Völker“ vor, und diese alte politische Vorstellung scheint heute noch in Nordkorea zu herrschen. Demnach wurde der Staat als *große Familie* verstanden. Im koreanischen Konfuzianismus waren zwei Typen von Familien zu unterscheiden: eine kleine und eine große Familie. Mit der *kleinen Familie* ist die „Normalfamilie, d. h. die aufgrund der Blutverwandtschaft bestehende Verbindung einzelner Menschen“ gemeint;⁶²⁰ von ihr ausgehend begründete die Vorstellung der großen Familie den Begriff des Staates. Das Verhältnis von Klein- und Großfamilie wird mit folgender Aussage bestimmt: „Susin-chega-chiguk-Pyeongcheoha“ (수신제가치국평천하); das heißt wörtlich: „Die Kultivierung des *Selbst* führt über das In-Ordnung-Bringen der *Familie* zum Regieren des *Staates* und letztlich zur Befriedigung der *Welt*.“⁶²¹

2. Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ist diese traditionelle politische Ordnung durch innere Widersprüche und äußerliche Eingriffe zusammengebrochen. Die china-zentrische Weltanschauung, die die traditionelle chinesische Souveränität über Korea ideologisch unterstützt hat, ging durch die entscheidende Niederlage Chinas im chinesischn-japanischen Krieg 1894 zu Ende. An Stelle Chinas tauchte Japan als neue Übermacht auf der koreanischen Halbinsel auf. Die Absicht von Japan, das im Jahr 1897 neu gegründete „Große Kaiserreich Korea“ (1897 – 1910) zu kolonisieren, setzte auf Gewalt, denn die Königin *Myongsonghwanghu* wurde im Oktober 1895 von einer Gruppe von japanischen Meuchelmördern ermordet;⁶²² dabei gab es erstaunlicherweise keine Gegenreaktion der koreanischen Schutztruppe. Das nährt die Vermutung, dass das politi-

⁶¹⁹ A. a. O., S. 207.

⁶²⁰ Nam-Beck Lee, *Protestantismus und Ahnenverehrung in Korea*. Entwurf einer Theologie der Erinnerung, Münster: LIT 2001, S. 28.

⁶²¹ A. a. O., S. 29.

⁶²² Jai-Hyung Lee, *Das traditionelle Verhältnis von Politik und Religion in Korea und die christlichen Missionen*, Hamburg 1979, S. 180.

sche System der Choseon-Dynastie zu dieser Zeit tatsächlich zusammengebrochen war. Allerdings beeinflussten zwei Ereignisse am Anfang der Kolonisierung durch Japan indirekt die geistliche Erweckung von 1907: Der *russisch-japanische Krieg* (1904) und das mit Gewalt erzwungene *Protectoratsabkommen* (1905).⁶²³

Der imperialistische Krieg zwischen Russland und Japan war nicht zu vermeiden, denn auch Russland hatte – wie Japan – ein unverzichtbares Interesse an Korea. Auf dem Territorium Koreas bekämpften sich beide Kolonialmächte das gesamte Jahr 1904 hindurch. Der Kaiser *Kojong* und die Regierung konnten nichts anderes tun, als diesem erschütternden Krieg zuzusehen. Dabei litt gerade das *Minjung* (das leidende Volk) am imperialistischen Krieg; es verlor Häuser, Familien und Kinder. Der Missionar Blair berichtete über den psychologischen Zustand des Volkes in jener Kriegszeit:

„The simple truth is that the Koreans are a *broken-hearted people*. Corrupt and unworthy as their old government was, nevertheless they loved it, and all the more, no doubt, in proportion as it seems to be taken away from them. It is pitiable to see them grieve, to see strong men weep over national loss. They come to us and say: Is there any country so poor, so unfortunate as ours? But it means much that their eyes are open.“⁶²⁴

Mit einem großen Sieg Japans endete dieser Krieg; im September 1905 wurde der Friedensvertrag zwischen Russland und Japan in der amerikanischen Stadt Portsmouth unterzeichnet. Besonders nachteilig für Korea war, dass die ausschließlich japanische Vorherrschaft über die koreanische Halbinsel von den Kolonialmächten festgeschrieben wurde.⁶²⁵ Daraufhin zwang Japan den Kaiser Kojong mit angedrohter Waffengewalt, ein sogenanntes *Protectoratsabkommen* zu unterzeichnen, das vor allem die *Auflösung der außenpolitischen Befugnisse* Koreas vorsah. Am 17. November 1905 erfolgte die Unterzeichnung des Protectoratsabkommens (을사보호조약) ohne die Zustimmung des Kaisers Kojong. Fortan konnte Korea ohne Genehmigung der japanischen Regierung keinen internationalen Vertrag abschließen.⁶²⁶ Erst fünf Jahre später wurde Korea von

⁶²³ Roy E. Shearer, *Wildfire: Church Growth in Korea*, Grand Rapids, Michigan 1966, S. 53.

⁶²⁴ Blair, a. a. O., S. 25.

⁶²⁵ J. H. Lee, a. a. O., S. 198. Schon vor dem Ende des Russisch-japanischen Krieg wurde die „Taft-Katsra-Vereinbarung“ heimlich geschlossen. „Roosevelt sent his secretary, William Howard Taft, to Tokyo, where on July 1905 he signed a secret executive agreement with Katsra, the Japanese prime minister, agreeing to support Japan's claim of a special interest in Korea and Manchuria in return for a promise not to attack the Philippine Islands.“

⁶²⁶ Das Protectoratsabkommen 1905 verursachte heftige Aufstände des ganzen Volks; einige Beamten töteten sich selbst als Protest, patriotische Journalisten proklamierten das Unrecht des japanischen Imperialismus scharf und ‚Aktivisten‘ organisierten Guerillatruppen mit Namen „Euibyeong“(의병, die gerech-

Japan annektiert; damit begann seine Kolonialzeit (1910 – 1945).

3. Welche Bedeutung haben solche historischen Ereignisse für die protestantische Mission und die Erweckungsbewegung 1907? *Kann die politische und soziale Katastrophe als missionarische Chance verstanden werden? Oder markiert sie den Rückzug der Christen von der Politik?* In der Krisenzeit von 1895 bis 1910 erfolgte das starke Wachstum des koreanischen Protestantismus, das sich in der Erweckungsbewegung 1907 zuspitzte. Deshalb kann mit guten Gründen vermutet werden, dass es einen engen *Zusammenhang zwischen dem starken Wachstum und den sozialen, politischen Katastrophen* gab.⁶²⁷ Dafür ist folgender Hinweis von Jai-Hyung Lee von Bedeutung:

„Diese beiden geschichtlichen Entwicklungen – der japanische *Kolonialisierungsprozeß* und der *Ausbreitungsprozeß des Protestantismus* – fallen zeitlich zusammen. Außer diesen beiden Entwicklungen haben wir noch mit einem dritten Prozeß zu tun, dem *Auflösungsprozeß der Sozialschicht der Yangban* ... als traditioneller, herrschender Schicht und damit mit dem *Auflösungsprozeß der traditionellen Gesellschaftsstruktur des Sippensystems*.“⁶²⁸

Nun versuchen wir den Zusammenhang der *geistlichen Erweckung* und des *politischen Niedergangs* mit Hilfe der von Thielicke angewandten Begriffe der *Notverordnung* und der *Gnadenordnung* zu interpretieren, mit denen er die Lebensbereiche wie Politik, Wirtschaft und Gesellschaft theologisch und sozialetisch verständlich machen will. *Inwiefern ist aber die soziale und politische Ordnung des Königreichs Choseon als Notverordnung zu bestimmen?* Ist es eine andere Interpretation möglich als z. B. die einseitige vertikale Interpretation im individualistischen Evangelikalismus?

4.1.1.3 Die Notverordnung und die Große Erweckung

1. Wie im Kap. 3.1.2.2. gezeigt geht Thielickes Ordnungsdenken grundsätzlich von einem präsentisch-eschatologischen Bezug aus: „Die für die Ethik zuständige Zone ist folglich das *Spannungsfeld zwischen dem alten und dem neuen Äon*, weder der alte Äon

te Armee), dann überfielen sie japanische Truppen.

⁶²⁷ Carsten Wippermann, *Zwischen den Kulturen: Das Christentum in Südkorea*. S. 145. Während die Zahl der protestantischen Christen bis 1895 unter Tausend blieb, waren es 1910 etwa 42.000 Protestanten, die ein Prozent der Bevölkerung erreichten. Wippermann sucht den Grund für diese Explosion zum einen in der „politischen und kulturellen Umbruchsituation“, zum anderen in „innerkirchlichen Initiativen“.

⁶²⁸ J. H. Lee, a. a. O., S. 170.

„an sich‘ noch der neue Äon ‚an sich‘.“⁶²⁹ Für Thieliicke drückt sich diese eschatologische Spannung von altem und neuem Äon im *individuellen* Bereich in der Dialektik des „simul iustus et peccator“ und im *überindividuellen*, also *sozialen* Bereich als „Notverordnung“ aus. Von Anfang an lehnt er den neulutherischen Begriff der „Schöpfungsordnung“ deutlich ab, weil sie die Tatsache völlig ignoriere, dass „die Schöpfungsordnungen in jedem Sinne mit der *gefallenen Geschichte* solidarisch und in deren Struktur tragende Elemente verwoben seien.“⁶³⁰ Anstatt dieses zeitlosen, ungeschichtlichen Begriffes der Schöpfungsordnung versteht Thieliicke die Ordnung der Welt als interimistische Notverordnung, d. h. die Strukturform des *gefallenen Daseins* zwischen dem *Sündenfall* und dem *jüngsten Gericht*. Also werde jede Ordnung der (gefallenen) Welt zunächst unter das unbedingte eschatologische Gericht Gottes gestellt, und dadurch werde jede Art von Absolutheitsanspruch – der „absolute Staat“ oder die „absolute Ideologie“ – verneint. In diesem Zusammenhang macht Thieliicke die „Zwielichtigkeit der Notverordnung“ geltend, mit deren Hilfe wir die geschichtliche Ordnung der Choseon-Dynastie als *horizontale Dimension* der Erweckungsbewegung verstehen und damit ihr *einen theologischen Sinn* verschaffen können:

„Von da rührt ihr [Notverordnung] Zwielicht: daß sie *einmal* die Züge ‚dieses Äon‘ tragen und daß sie gleichsam eine *Objektivierung menschlicher Geschöpflichkeit und Gefallenheit* sind; und daß sie *ferner* Repräsentationen des göttlichen Willens zur Gnade und zur Geduld darstellen. Beides aber liegt ineinander: Das Wunder der Ordnungen des ‚noachitischen Bundes‘ besteht darin, daß *Gott die Elemente der gefallenen Welt zu seinen Zwecken benutzt*: daß er den Egoismus der Polis benutzt, um die Einzel- und Gruppenegoismus zu bändigen; über Krieg und Kriegsgeschrei, über Angst und Schrecken wölbt sich der Bogen der Versöhnung und des Friedens.“⁶³¹

Vor dem Hintergrund dieses Ansatzes kann die geschichtliche Bedeutung der *sozialen, politischen Ordnung des Königreichs Choseon* und deren Auswirkung auf die Große Erweckung so verstanden werden: *Einerseits* bringt sie zweifellos die „Züge dieses Äons“ zum Ausdruck; die auf der strengen Unterscheidung von *Yangban* und *Yangmin*

⁶²⁹ ThE I, S. 71.

⁶³⁰ GuE, S. 216; ThE I, S. 701: „Daher sind auch die Ordnungen der Geschichte ... nicht als ‚Schöpfungsordnungen‘ zu entfalten. Sie sind vielmehr Ordnungen der göttlichen Geduld ... Sie sind ‚Notverordnungen‘; das Töten wird mit dem Töten bekämpft.“

⁶³¹ Ebd. Hier stellen wir jedoch eine kritische Frage: Hat die Choseon-Dynastie den Gruppen-Egoismus gebändigt? Gerade in dieser Frage liegt ein relevantes Problem der Erhaltungsordnung vor, weil Erhaltung von vorn herein nur eine „Modifikation der Schöpfung“ ist und das Herrschaftsmoment des Gebotes nicht deutlich werden lässt. Vgl. E. Wolf, *Sozialethik*, S. 171.

beruhende soziale Ordnung hat der Yangmin-Schicht die fundamentale Möglichkeit, in der Gesellschaft Bildung zu suchen und sich verwirklichen, grundsätzlich verweigert; schließlich hat diese als *in sich abgeschlossenes Klassensystem* strukturierte Ordnung zur *instrumentellen Behandlung von Menschen* geführt. Die Analyse der sozialen, politischen Ordnung der Gesellschaft Choseons zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt, dass sie mit Thieliicke als „eine Objektivierung menschlicher Gefallenheit“ verstanden werden muss; dass sie nicht nur als ein Symptom für die Gefallenheit der Geschichte gelten kann, sondern *selber* identisch mit dieser ist; dass sie endlich unter dem eschatologischen absoluten Gericht Gottes steht, das jede Art von Absolutem relativiert.⁶³² Zuge- spitzt ausgedrückt: Solch eine Ordnung ist nichts anderes als eine geschichtliche Einstellung des ungezügelter *Selbstseinwollens* und *Egoismus*, also der *Sündhaftigkeit der menschlichen Geschichte*.

Andererseits – so Thieliicke – benutze Gott die „Elemente der gefallenen Welt zu seinen Zwecken“. Denn die Welt sei nicht nur der Raum des Gerichts, sondern auch der Ort, an dem sich Gott offenbare und dem Menschen begegne.⁶³³ Obwohl die Ordnung eine „Objektivierung menschlicher Gefallenheit“ sei, obwohl sie immer eine Art von „Selbst-Behauptung und Egoismus“ beweise – und also vor dem eschatologischen Gericht Gottes stehe – lasse Gott in ihr die menschliche Geschichte weiterlaufen; in ihr zeige sich der göttliche Wille zur *Erhaltung und Gestaltung der Welt* aufgrund seiner gnädigen Geduld.⁶³⁴

2. Aus dieser theologischen Sicht folgern wir, dass Gott auch die gefallene Ordnung der Choseon-Dynastie in ihrem Fortgang zu seinem Heilsplan benutzt haben könnte, um die Koreaner als „broken-hearted people“ weder in den traditionellen Religionen – dem Konfuzianismus, dem Buddhismus oder der Donghak-Religion – noch in soziopolitischen Organisationen oder in radikalen Revolutionen, sondern ausschließlich im *Evan- gelium*, in der Botschaft vom *Tode und der Auferstehung Jesu Christi* und in der *Kirche* als Institution dieser guten Nachricht ihre Identität und neue Möglichkeit finden zu lassen. Diese lag in der Hoffnung auf sich selbst und auf ihrer Nation.⁶³⁵ Es ist deshalb bemerkenswert, dass innerhalb des koreanischen Protestantismus nicht ein militärischer *Volksaufstand* wie der Donghak-Bauernkrieg 1894, sondern eine geistliche *Erwe-*

⁶³² GuE, S. 104.

⁶³³ A. a. O., S. 245; ThE I, S. 695; EG II, S. 361.

⁶³⁴ ThE II/1, S. 194.

⁶³⁵ Blair, a. a. O., S. 63; Young-Han Kim, Der Charakter der Großen Erweckung in Pjöngjang 1907. Eine theologische Sinnung, in: *Die christliche Philosophie*, Heft 4 (2007 – 6), S. 38.

ckungsbewegung inmitten des nationalen Untergangs erfolgte.

Aber es bleibt eine immer zu bedenkende Fragestellung, ob sie die Kirchen entpolitisiert hat oder nicht. Dieser Problematik können wir mit Hilfe eines pneumatologischen Ansatzes Thielickes eine andere Interpretationsmöglichkeit geben: Der Heilige Geist hat die junge Kirche Koreas nicht zum *direkten* politischen Engagement, sondern zur geistlichen Erweckung und Erneuerung und dadurch zur *indirekten* Teilnahme an der Politik geführt. Wenn wir die genannte Problemkonstellation aus der sozialetischen Perspektive Thielickes betrachten, ist die Große Erweckung 1907 *zunächst* als das „indirekte Gericht“ und das „Urteil Gottes“ über die gefallene Ordnung der Choseon-Dynastie zu begreifen, denn die ganz andere, neue Ordnung trat durch die Erweckung und die Erneuerung der Kirche an Stelle der alten, verfallenen Ordnung. Auf der anderen Seite kann die Große Erweckung 1907 mit Thielicke als eine Gnadenordnung bestimmt werden, in der sich ein *Heilsereignis* Gottes, eine *gottgewirkte Erneuerung* konkret verwirklichte.⁶³⁶ An diesem Punkt wird jedoch die *Frage nach dem Kriterium* wieder akut: Mit welchem Kriterium können und sollen wir implizit und explizit zum Urteil kommen, dass die gesellschaftliche Ordnung des Königreichs Choseon eine ‚gefallene‘ und damit ‚ungerechte‘ Ordnung ist? Und eine Gegenfrage: Kann die Konzeption der Gnadenordnung, in der die Rechtfertigung im Mittelpunkt steht, eine *Allgemeingültigkeit* gewinnen, die auch für Nichtchristen gilt?⁶³⁷

3. Thielickes Antwort darauf lautet: „Das Problem einer Ordnung ‚an sich‘, einer objektiv ‚richtigen‘ Ordnung kann ... kein theologisches Thema sein. Das gilt selbst für die Entscheidung zwischen kapitalistischer und sozialistischer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Diese Entscheidung gründet sich nicht auf eine theologische Alternative. Lediglich die Frage, *ob jenes kommunikative Gefüge personale Existenz vor Gott und also auch mitmenschliche Existenz zu tragen vermag oder ob es dieser Existenz zuwider ist und sie zu destruieren droht*, hat theologischen Rang.“⁶³⁸ Also gilt bei Thielicke „Person“ als *unverzichtbares Kriterium* für jede ethische Entscheidung; davon ausgehend haben wir danach zu fragen, ob die soziale und politische Ordnung der Choseon-Dynastie in der Lage war, die personale und mitmenschliche Existenz zu bewahren oder ob sie diese zu zerstören drohte. Somit tritt der sich anthropozentrisch orientierende *personalistische Grundansatz* der Ethik Thielickes hervor: *Der Veränderung der*

⁶³⁶ GuE, S. 216, 284; EG II, S. 55.

⁶³⁷ Frey, *Theologische Ethik*, S. 119.

⁶³⁸ ThE III, S. 5.

*Strukturen müsse die Veränderung der Individuen vorangehen.*⁶³⁹ Diesem personalistischen Ansatz stellt sich E. Wolf entgegen: Die Änderung des Individuums und die Änderung der Strukturen stellen nicht „eine einlinige Kausalität“ dar, sondern stehen in einem „dialektischen Verhältnis“ zueinander.⁶⁴⁰ So bedarf es einer Erläuterung der Position Wolfs.

Dabei knüpft Wolf an der bekannten These von Karl Marx an: „Alle Philosophen haben die Welt bisher nur verschieden interpretiert. Es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“ Im Evangelium aber gehöre beides zusammen: Es interpretiere die Welt und verändere sie zugleich. Wolf postuliert, dass Christen diese Welt als die gute Schöpfung Gottes nicht nur erkennen, sondern zugleich auch anerkennen müssten; darin bestehe die Interpretation der Welt durch das Evangelium.⁶⁴¹ Das Moment der Veränderung durch das Evangelium zeige sich dort, „wo Christus als der Herr bekannt wird, wo sich sie diese *gottgewirkte Erneuerung* ereignet, die dem ganzen Menschen gilt ...“. Hier lassen sich neue Interpretation und Veränderung nicht einfach trennen. Schließlich kommt Wolf zum anthropologischen und ekklesiologischen Ansatz ähnlich wie Thielicke: „Dabei ist *der wiedergeborene Mensch* in der mit dieser Wiedergeburt zugleich gesetzten *Gemeinde* das Medium der Veränderung. Gott wirkt an seiner Welt durch seinen Menschen.“⁶⁴²

4.1.2 Die „vertikale Geschichte“ der Großen Erweckung : Eine kritische Würdigung der protestantischer Missionare und die Frage nach dem *Subjekt* der Erweckungsbewegung

4.1.2.0 Vorbemerkung: Diskussion über die Mission in Korea

1. Worin können wir die vertikale Dimension der Großen Erweckung 1907 finden? Um darauf angemessen zu antworten, gehen wir wieder auf die Geschichtsauffassung Thielickes ein. Die vertikale Dimension der Geschichte charakterisiere sich nach ihm durch die *Heilsgeschichte*, in der das absolute Handeln Gottes zum Ausdruck komme: Es würde vor allem in der Bibel durch die Propheten und die Aposteln bezeugt; es sei dort gegenwärtig, wo der *Heilige Geist* wirke. Nach Thielicke zeigen der Glaube und die Kirche, wie der Heilige Geist zur Erfahrung kommen kann. Der *Glaube* sei in erster Linie ein konkreter Ausdruck des absoluten Handelns Gottes; ihm folge die *Kirche* als „Ge-

⁶³⁹ Thielicke, Können sich Strukturen bekehren?, ZThK 66 (1969), S. 98.

⁶⁴⁰ Wolf, a. a. O., S. 342. Im Schlusskapitel soll dieses Thema im Zusammenhang mit der politischen Ethik weiterhin behandelt werden.

⁶⁴¹ A. a. O., S. 344.

⁶⁴² A. a. O., S. 347.

meinschaft der Glaubenden mit ihrem Herrn“.⁶⁴³ Demnach verstehen wir die Predigt und die Kirchen- bzw. Gemeindebildung im Laufe der protestantischen Mission in Korea seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als die vertikale Dimension der Großen Erweckung 1907, denn die Aufrichtung der Kirche als *Institution der Gemeinschaft der Glaubenden* und ihre relativ schnelle Ausbreitung durch das ganze Land, also die *Evangelisation*, ist der Mission der europäischen, amerikanischen und australischen Kirchen zu verdanken.

2. Dabei ist zu beachten, dass es bei der Interpretation und Bewertung der westlichen Mission zwei kontroverse Positionen unter Forschern gibt. Eine Gruppe davon legt einen hohen Wert auf die westlichen Missionare, weil sie im Evangelisationsprozess in Korea die entscheidende Rolle spielten. Demgegenüber weist eine andere Gruppe diese Meinung kompromisslos zurück, denn in deren Sicht seien koreanische Christen nur das Objekt der westlichen Mission; stattdessen stellt diese Gruppe die aktive Einstellung der koreanischen Christen bei der ersten Aufnahme des Evangeliums in den Mittelpunkt und sieht demnach die Rolle der ersten Missionare mehr oder weniger negativ.⁶⁴⁴

3. In diesem Zusammenhang versuchen wir, einen dritten Weg zur Interpretation zu beschreiten, der sich auf Thielickes *vertikale Dimension der Geschichte* beruft. Es wird deutlich, dass die Große Erweckung vom Anfang bis zum Ende von den Missionaren beeinflusst und somit auch durchgeführt wurde. Doch die Geschichtstheologie Thielickes lenkt uns auf zwei ihrer Dimensionen: Während der Zusammenbruch der soziopolitischen Ordnungen und die damit gebundene Verzweiflung und Enttäuschung der Bevölkerung als *indirekte* Bedingung der Großen Erweckung verstanden werden kann, ist die Verkündigung der Missionare als ihre *direkte* Ursache zu betrachten. Es ist aber nicht unsere Aufgabe, eine allgemeine Beschreibung der protestantischen Mission in Korea aufzubieten, sondern auf bestimmte Fragen zu achten: *Welche Rolle spielten die Missionare in der Entwicklung des koreanischen Protestantismus und in der Großen Erweckung 1907? Und: Wie kann das in der Perspektive der Theologie Thielickes bewertet werden?* Also geht es im folgenden Teilkapitel darum, zunächst den *theologischen Hintergrund* der ersten Missionare in Korea kritisch zu beleuchten und sodann die Frage aufzugreifen, was *das eigentliche Subjekt* der Großen Erweckung 1907 war. Zu-

⁶⁴³ GuE, S. 36; EG II, S. 46; EG III, S. 256.

⁶⁴⁴ Die erste Position vertritt u. a. Yong-Kyu Park (ders, *Die Große Erweckung in Pjöngjang*, Seoul 2007, S. 12 – 20). Ihr stellen sich folgende Forscher entgegen: Man-yeol Lee, *Einführung in die Geschichte der koreanischen Kirche*, Seoul 1985, S. 84; Jeong-Min Seo, *Verständnis der Großen Erweckung in der frühen Geschichte der koreanischen Kirche*, Seoul 1986, S. 233; Kyeong-Bae Min, *Die Geschichte der koreanischen Kirche*, Seoul 1993, S. 254 – 260.

dem ist die *Frage nach der Entpolitisierung* zu berücksichtigen: Wollte die Große Erweckung nicht etwa von politischen und sozialen Problemen Abstand gewinnen? Haben die Missionare die Erweckungsbewegung mit der politischen Absicht initiiert, die anti-japanische Bewegung in der jungen Kirche in einer Zeit des nationalen Niedergangs niederhalten zu wollen?

4.1.2.1 Der theologische Hintergrund der presbyterianischen Missionare

Young-Han Kim sieht das theologische Grundanliegen der ersten presbyterianischen Missionare in Korea vom ‚Individualismus‘, ‚Dualismus‘ und ‚pietistischen Evangelikalismus‘ überformt.⁶⁴⁵ Zudem hält er es als eine historische Tatsache fest, dass Erweckungen weder in China noch in Japan im Prozess der Aufnahme des Evangeliums, also der Evangelisation, vorkamen.⁶⁴⁶ Er sucht den Grund dafür zunächst in der theologischen Orientierung der Missionare, sodann aber auch in der konkreten Situation der damaligen koreanischen Gesellschaft. Von diesem Hinweis ausgehend sollen der pietistischen Evangelikalismus und der Dualismus sowie der Individualismus weiter analysiert werden, weil sie die Große Erweckung immer von Neuem bestimmt haben.

1. Was ist mit dem *pietistischen Evangelikalismus* gemeint und welche Rolle spielte er in der Erweckungsbewegung in Korea? Etymologisch gesehen weist der pietistische Evangelikalismus zunächst auf den *Pietismus* zurück. So wurde die Große Erweckung 1907 vor allem durch diesen Frömmigkeitstypus ausgeprägt.

Der Pietismus, so können wir allgemein sagen, gilt „als die bedeutendste *Frömmigkeitsbewegung* oder religiöse *Erneuerungsbewegung* des Protestantismus nach der Reformation“.⁶⁴⁷ Da er sich auf die „Verrinnerlichung des Christentums einzelner Individuen“ ausrichtet, werden Buße, Heiligung und Nachfolge stärker als andere dogmatischen Loci betont. Im 17. Jahrhundert entwickelte sich der Pietismus vier unterschiedlichen Formen: a) als ein „theologischer *Traditionalismus* in der Form der Orthodoxie“; b) als eine „theologische *Konzentration auf die Gegenwart*“; c) als ein „endzeitlicher gestimmter *Biblizismus*“ und d) in Formen *prophetischer Verkündigung* oder neuer *Heilsweisheit*.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Young-Han Kim, Der evangelische Glaube und die Große Erweckung in Pjöngjang 1907, in: Zeitschrift der koreanisch-reformatorischen Theologie 2007, S. 32.

⁶⁴⁶ A. a. O., S. 34. In China kamen christliche Missionare ca. 300 Jahre, in Japan 50 Jahre früher als in Korea an. Die eigentliche Chinamission begann mit der Tätigkeit der Jesuiten, als Matteo Ricci (1552 – 1610) sich 1581 in Südchina niederließ. Im Jahr 1859 konnten zum ersten Mal protestantische Missionare den Boden Japans betreten. Vgl. Robert P. Kramers, China, in: TRE 7, S. 750; Keiji Ogawa, Japan III, in: TRE 23, S. 527.

⁶⁴⁷ Martin Brecht, Pietismus, in: TRE 26, S. 606.

⁶⁴⁸ Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 98.

Daher muss ein enger Zusammenhang von Pietismus und Erweckungsbewegung festgestellt werden. Daraus wird ersichtlich, dass pietistische Motive die Erweckungsbewegungen überall beeinflusst haben.

Deshalb ist es notwendig, die Entwicklung der nordamerikanischen evangelikalen Frömmigkeit sowie der damit verbundenen Erweckungsbewegung vorzustellen. Laut Mark A. Noll soll sich der europäische Protestantismus im Hinblick auf seine Erweckungsbewegung deutlich unterscheiden – allerdings nicht so, dass „alle Amerikaner dramatische Bekehrungsgeschichten erlebt hätten, während diese bei Europäern gänzlich fehlten.“⁶⁴⁹ Seit der Zeit der kolonialen Erweckungen bis in die Gegenwart hinein hat die Bekehrungsgeschichte für die amerikanische christliche Erfahrung eine zentrale Bedeutung. Für unsere Untersuchung ist es sehr wichtig, darauf zu achten, dass die meisten Missionare, die die Große Erweckung in Pjöngjang beeinflusst haben, von der amerikanischen Erweckungsbewegung stark beeinflusst waren; deren Zweck war: „Es sollten verlorene Sünder zum Glauben an Christus *bekehrt* und durch das erneuerte Verhalten der Bekehrten die Gesellschaft *verbessert* werden.“⁶⁵⁰

Dabei muss ein erfolgreicher Erweckungsprediger besonders hervorgehoben werden: *Dwight L. Moody* (1837 – 1899). Mit Hilfe „vereinfachter biblisch-evangelischer und reformatorischer Elemente der Verkündigung“, vor allem pietistischer Schwerpunkte wie *Bekehrung*, *Buße* und *Erneuerung*, hat er die Erweckungsbewegung der USA vorangetrieben.⁶⁵¹ Nicht nur seine evangelikale Predigt, sondern auch seine missionarische Institution, das „Moody Bible Institute“, wirkte nachhaltig auf die Fortsetzung sowohl der amerikanischen Erweckungsbewegung als auch die der Weltmission. Moody organisierte 1876 das „Student Volunteer Movement“; in dieser Bewegung ermutigte er Tausende Studenten dazu, nach der „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ zu trachten.⁶⁵² Unter dem Motto „Gebet für die Mission in aller Welt“ bereiteten sich viele junge Studenten auf die Weltmission vor, die durch die von Moody angeführte Erweckungsbewegung einen enthusiastischen Missionseifer entwickelten; unter ihnen waren

⁶⁴⁹ Mark A. Noll, *Das Christentum in Nordamerika*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellung IV/5. Herausgegeben von Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Aus dem amerikanischen Manuskript übersetzt von Volker Jordan, Leipzig 2000, S. 240.

⁶⁵⁰ A. a. O., S. 90.

⁶⁵¹ Gustav Adolf Benrath, *Erweckung/Erweckungsbewegung*, in: TRE 10, S. 209. Der große Erfolg Moodys beruht u. a. auf seiner „schlichten, eindringlich vergewissernden Verkündigung der Erlösung des Einzelnen durch die Liebe Christi, wobei er ungelehrt und unvermittelt die gesamte Heilige Schrift unterschiedslos auf das persönliche Glaubensleben hin auslegte ...“.

⁶⁵² John Pollock, *Dwight L. Moody. Vater der modernen Evangelisation*. Aus dem Englischen übersetzt von Hans Georg Noack, Konstanz 1973, S. 415; Noll, a. a. O., S. 139.

die Pioniere der Korea-Mission, sowie auch die Anführer der Korea-Pfingsten wie *Samuel Moffet, William Baird* und *W. N. Blair*.⁶⁵³

Also hatten fast alle frühen Missionare in Korea – unabhängig von ihren konfessionellen Unterscheidungen – diesen Typus des „Evangelikalismus“ zur theologischen Grundlage. Infolgedessen bestimmt Young-Han Kim sie als „pietistische Evangelikale“, die von „der absoluten Autorität der Bibel, der geistlichen Vollmacht des Christentums, dem Eifer nach der Evangelisation und dem völlige Vertrauen auf die christlichen Werte bzw. Normen wie Freiheit und Gleichheit des Menschen“ konsequent überzeugt waren.⁶⁵⁴ So hat die pietistische Tradition unter dem Einfluss der „evangelikalen“ Missionare ohne Zweifel den Boden des koreanischen Protestantismus so festgelegt, dass die individuelle Freude am Heil, die durch den *personalen Glauben an Jesus Christus* geschenkt wird, eine zentrale Bedeutung gewinnt und als ‚endgültiges‘ Ziel des christlichen Lebens verstanden wird. Selbstverständlich war die *individuelle* und *personale* Botschaft des Evangeliums für Koreaner etwas ganz Anderes als das, was sie in ihrer bisherigen religiösen Umgebung gehört, gesehen und erfahren hatten. Deswegen setzten sich die Yangmin und die Nobi (Sklaven) mit dieser guten Nachricht am aktivsten auseinander, weil diese Vertreter der Unterschicht erst im Evangelium erkannten, dass sie ein selbständiges *Subjekt* und damit Person und nicht ein *soziopolitisches Objekt* der Macht und Herrschaft waren.

Die *Entdeckung der Person als eines selbständiges Subjekts* durch die Botschaft des Evangeliums zeigt auf, worin die vertikale Dimension der Großen Erweckung in Korea liegen könnte. In der Sicht Thielickes kann sich die Erweckung allein in der *Begegnung des Wortes Gottes* ereignen, weil es die Kraft Gottes ist, die das Sein verwandelt: „Es [das Wort] bewirkt *Wiedergeburt* und *neue Kreatur*.“⁶⁵⁵ Gerade in diesem Sinne

⁶⁵³ Blair, a. a. O., S. 36 - 37: „One of the Pyongyang missionaries, Rev. W. L. Shwallon, came to America and to Chicago in 1901, when I was a senior in McCormick Seminary. One Monday night he addressed the Student and pleaded ... for some of us to go out and preach the Word in Korea. ‘Ah’, I said, ‘that is a great story, but I could never learn that language.’ ... Mr. Shwallon came to my room and said, ‘why don’t you go to Korea? Don’t you know we need you?’ ... So I found I could not excuse myself on that score any longer ... I sent my name to the Board of Foreign Missions and was accepted and went out to Korea ...”

⁶⁵⁴ Young-Han Kim, a. a. O., S. 32. Vgl. Robert K. Johnston, Evangelikale Theologie, in: RGG⁴ 2, S. 1699. Das Wort „evangelikal“ ist heute ein feststehender Ausdruck für ein in seinem Selbstverständnis auf besondere Weise bibeltreues protestantisches Christentum geworden, das sich von Liberalismus und Säkularismus aber meist auch von *liturgisch* orientierten evangelischen wie nicht-evangelischen Kirchen abgrenzt. Dabei sind vier theologische Ansätze für das Fundament des „Evangelikalismus“ vorzubringen: „1. die grundlegende Bedeutung der Erlösung durch den persönlichen Glauben an Christus; 2. die letztgültige Autorität der Schrift für den Glauben und das Leben; 3. eine Lebensführung der Frömmigkeit und Nachfolge; 4. ein aktives Engagement für Evangelisation und Dienst am Nächsten.“

⁶⁵⁵ EG II, S. 150. Vgl. Barth, KD I/1, S. 148.

kann die *Verwandlung des Individuums durch das in Jesus Christus geoffenbarte Wort* sich als ein „Heilsgeschehen“ verstanden werden.

2. Der politisch-ekklesiologische Dualismus der frühen Missionare provoziert immer wieder unterschiedliche theologische und ethische Argumentationen; mit ihm hängt die Problematik der Entpolitisierung im Kern zusammen. Es ist nicht umstritten, dass die Missionare das Prinzip der „Trennung von Staat und Kirche“ als offizielle Richtlinie in politischen und gesellschaftlichen Fragen festgelegt hatten.⁶⁵⁶ C. A. Clark, ein presbyterianischer Missionar und Professor am theologischen Seminar in Pjöngjang, trug offensichtlich eine amerikanische evangelikale Gestalt der Zwei-Reiche-Lehre vor, die den genuinen Sinngehalt dieser bekannten, aber umstritten reformatorischen Lehre in gewissem Maße missverstand: „Wir glauben, dass die Kirche überhaupt mit der Politik nichts zu tun hat.“⁶⁵⁷ Im gleichen Sinne beurteilte Missionar W. Blair die anti-japanische Bewegung in der jungen Kirche angesichts des nationalen Untergangs als eine „große Prüfung“.⁶⁵⁸ *Woher kam dieser dualistische Ansatz bei den Missionaren und wohin führte er?*

Die presbyterianische Kirche der USA (PKU) wurde vor allem vom englischen Puritanismus geprägt. Das Wort „Puritaner“ wurde zunächst als Spotname gegen die englischen Calvinisten im Verlauf der Reformation Englands verwendet, die ihre Forderungen nach einer „Reinigung der Kirche“ von der römisch-katholischen Lehre stellten.⁶⁵⁹ Ihre Grundorientierung an der angeblich „reinen Kirche“ drückte sich in einer „Mahnung an das Parlament“ aus, die sie hinsichtlich des Kirchenregiments 1572 vorgelegt hatten: „Die Namen Erzbischof, Erzdiakon, Kanzler usw. stammen genau so wie die entsprechenden Ämter aus dem Laden des Papstes ... [Sie sind] antichristlich und vom Teufel und der Heiligen Schrift zuwiderlaufend.“ Ab 1620 wanderten verschiedene Puritaner nach Neuengland ein, um dort ihr Ideal zu verwirklichen. Erfolgreich etablierten sie „eine stabile christliche Gesellschaft“, aber ihr Anspruch auf die angeblich „gereinigte Kirche“ führte allmählich zur Trennung vom weltlichen Leben.⁶⁶⁰ Inzwischen setzte eine „verstärkte Agitation für die Trennung von Kirche und Staat“ durch den amerikanischen Bürgerkrieg ein. Am 17. Dezember 1785 wurde der von Jefferson vorgelegte Entwurf eines Gesetzes endgültig angenommen, das die *Trennung von Kirche und Staat* und die Religionsfreiheit zur Grundlage hatte. Dabei lautet der Abschnitt II: „Allen

⁶⁵⁶ Carsten Wippermann, a. a. O., S. 141; Hyun-Beom Choi, *Die politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert*. Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche, Münster 2003, S. 214; Seung-Youl Lee, *Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas und Perspektiven für die Erneuerung ihrer diakonischen Arbeit*, Frankfurt am Main 1999, S. 136.

⁶⁵⁷ Zitiert in: Choi, a. a. O., S. 215.

⁶⁵⁸ Blair, a. a. O., S. 63.

⁶⁵⁹ William Warren Sweet, *Der Weg des Glaubens in den USA*. Übersetzt aus dem Englischen von Oskar Schröder, Hamburg 1972, S. 20.

⁶⁶⁰ Noll, a. a. O., S. 72.

Menschen steht es frei, ihren Glauben zu bekennen und ihre religiösen Anschauungen zu vertreten, ohne dass sie dadurch irgendwelche Nachteile oder Vorteile in ihrer staatsbürgerlichen Stellung erfahren dürfen.“⁶⁶¹ 1788 bestätigte die Synode der PKU dieses Prinzip.

Noch wichtiger ist der Bericht A. J. Browns, eines amerikanischen Kirchenhistorikers, mit der Bewertung der Theologie sowie der Ethik der puritanischen Missionare in Korea: „Missionare, die seit der Aufhebung der Isolationspolitik, also der „Öffnung“ in Korea angekommen waren, waren typische Puritaner. Sie hielten den Sabbat strikt ein, betrachteten solches Tun wie Tanzen, Kartenspielen, Rauchen und Alkohol-Trinken als ‚Sünde‘ genauso wie ihre Vorväter im 17. Jahrhundert. Theologisch waren sie streng konservativ; sie hielten sich von der historisch-kritischen Forschung der Bibel entschieden fern.“⁶⁶²

Im koreanischen Kontext erzeugte solch ein puritanischer Dualismus der ersten Missionare zwei lang nachwirkende Konsequenzen: die *Distanzierung von der Welt* im individuellen Bereich und die *Trennung von Kirche und Staat* im soziopolitischen Bereich; beide aber hatten dasselbe Motiv: die Reinigung bzw. Heiligung.⁶⁶³ Zunächst forderten die Missionare die ersten Gemeinden dazu auf, verschiedene alte Gewohnheiten wie Alkohol-Trinken, Rauchen, Glücksspielen usw. ohne Verzögerung zu unterdrücken und die Gebote Gottes streng einzuhalten. Das Glücksspielen war damals in der Gemeinde am strengsten verboten; es gab auch manche so folgenreiche Affäre unter koreanischen Männern, dass sie aufgrund von Schulden ihre Frau und Kinder verkauften.⁶⁶⁴ Deshalb muss das ethische Motiv der puritanischen Missionare bei der Interpretation der Großen Erweckung 1907 berücksichtigt werden; es hat einen Typus der Frömmigkeit des koreanischen Protestantismus grundlegend bestimmt.

Zugleich provoziert, wie bereits gesagt, dieses theologisch-ethische Grundanliegen der Missionare, *Kirche und Staat* nicht nur zu unterscheiden, sondern auch zu trennen, unterschiedliche Kritik. Choi beobachtet mit Recht den Zwiespalt zwischen der dualistischen Theologie der Missionare und dem Patriotismus der ersten Gemeinden Koreas: Die koreanische evangelische Kirche hatte ihm zufolge seit ihren Anfängen eine sehr deutliche politische Ausrichtung, während die Theologie der meisten Missionare die

⁶⁶¹ Sweet, a. a. O., S. 194.

⁶⁶² Seong-Bin Lim, Die ethische Reflexion auf die Große Erweckung in Pjöngjang 1907, in: *Changshin-Nondan* 2006 Seoul, S. 270.

⁶⁶³ Samuel A. Moffet, der einflussreichste presbyterianischer Missionar und der Dekan am Theologischen Seminar in Pyöngjang, predigte im April 1908: „As newspapers and new books are secular learning, our Christians should not read them. Reject them and respect only Jesus. Then we can become the people of the Heavenly Kingdom and the sons of God.“ Sung-Deuk Oak, Rethinking the 1907 Great Revival Movement, in: *International Journal of Christian Studies*, V. 1, June 2008 Seoul, S. 151.

⁶⁶⁴ Lim, a. a. O., S. 273.

strikte Trennung von Staat und Religion behauptete und damit die politische Neutralität der Kirche betonte.⁶⁶⁵ Die Missionare waren grundsätzlich davon überzeugt, dass das direkte Engagement der jungen Kirche in der Politik angesichts des nationalen Untergangs die „Reinheit der Kirche“ gefährden würde; vor diesem Hintergrund erwarteten sie eine gründliche Erweckung, die eine Bedrohung für die Reinheit der Kirche beseitigen sollte.⁶⁶⁶ Für Koreaner aber war es auch damals nicht möglich, ihr eigenes Schicksal von dem des Staates inhaltlich sowie förmlich zu trennen, wie es die Missionare wünschten und forderten. Jedenfalls muss der Dualismus der Missionare als ein kontroverses Grundelement der koreanischen frühen Erweckungsbewegung wahrgenommen werden.

Damit wird die Problematik der sogenannten Entpolitisierung deutlich: Man darf vermuten, dass die Große Erweckung 1907 von den ‚konservativen‘ Missionaren auch mit der besonderen politischen Absicht initiiert wurde, das sich an der anti-japanischen Bewegung orientierende Engagement koreanischer Christen in eine verinnerlichte, religiöse Richtung abzulenken, wodurch die koreanische Kirche entpolitisiert wurde.⁶⁶⁷

Um sich in dieser Problematik im Vergleich ein Urteil zu binden, bedarf es eines kurzen Blicks auf die Erweckungsbewegung in Deutschland; dabei sollen zwei Personen als ihre Repräsentanten herausgestellt werden: *Philip Jacob Spener* (1635 – 1705) und *Friedrich August Gotttreu Tholuck* (1799 – 1877).

3. Als Verdienst Speners ist festzuhalten, dass er „einer sich weithin mystisch-spiritualistischen Wiedergeburtansschauungen öffnenden und damit von der reformatorischen Rechtfertigungslehre entfernenden pietistischen Frömmigkeitsbewegung den Stempel der *reformatorischen Rechtfertigungslehre*“ aufgedrückt hat.⁶⁶⁸ Spener hat „aus einer seit dem Anfang des 17. Jahrhundert verbreiteten Frömmigkeitsbewegung eine kirchliche Reformbewegung mit einem klar umrissenen Erneuerungsprogramm“⁶⁶⁹ gebildet, das sich vor allem von den „Zwängen eines *obligatorisch regulierenden absolutistischen Staatskirchentums*“ löste; so zielte die christliche Frömmigkeit bei Spener auf die „Versorgung der Armen und Abschaffung des Bettelns“. Zugleich wurde „eine lang haltende individualisierende Neubelebung der Frömmigkeit und des Gemeindele-

⁶⁶⁵ H. B. Choi, a. a. O., S. 211.

⁶⁶⁶ Blair, a. a. O., S. 34.

⁶⁶⁷ Min, *Die Geschichte der koreanischen Kirche*, S. 260; Seo, *Verständnis der Großen Erweckung in der frühen Geschichte der koreanischen Kirche*, S. 281. Dieses Thema soll im Kap. 4.2.2 ausführlich argumentiert werden.

⁶⁶⁸ Johannes Wallmann, Spener, in: TRE 31, S. 664.

⁶⁶⁹ Ebd.

bens“ zur Geltung gebracht. Daher ist festzustellen, dass die deutsche Erweckungsbewegung im 17. Jahrhundert zwar *von der Gruppe zum Individuum* führte; in der sozialen Gestaltung der Frömmigkeit war aber die „Gemeinschaft“ vorrangig.

Im Vergleich zum 17. Jahrhundert wählte die Frömmigkeitsbewegung des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert den Weg *vom Individuum zur Gruppe*. Dabei spielten Tholucks Theologie und Praxis eine besondere Rolle: „Tholuck ist in biografischer und werkgeschichtlicher Hinsicht exemplarischer Repräsentant der Erweckungsbewegung.“⁶⁷⁰ In seiner Schrift über die „Lehre von der Sünde und vom Versöhner“ sind alle charakteristischen Merkmale der Erweckungsbewegung und ihrer Theologie, wie das brennende *Sündenbewusstsein* und die entsprechende Rückbesinnung auf Gnade und *Versöhnung*, vereint. Trotzdem blieb das erweckte Bewusstsein bei manchem Zeitgenossen nicht nur auf den individuellen Bereich beschränkt, sondern richtete sich auf soziale Probleme. Die Begründung der Diakonie hatte deshalb große Bedeutung; in der Diakonie war der christliche Glaube mit dem verantwortlichen Handeln konkret verknüpft und nahm damit an der *Gestaltung und Veränderung der Strukturen* teil. Dafür steht *Johann Hinrich Wichern* (1808 – 1881) maßgeblich.⁶⁷¹ Aus dem Kontrast zum 17. und 19. Jahrhundert ist zu folgern: „War der ältere Pietismus auf *Gruppen- und Gemeindebildung* hin orientiert, so blieb die neuere Erweckungsbewegung zwar in Gruppen zusammen, aber sie betonte *das neugeborene Individuum und seine mehr oder minder persönliche Heiligung*.“⁶⁷² Zudem wird damit auch erkennbar, dass die öffentliche Proklamation der Trennung von Kirche und politischer Gesellschaft bei den ersten Missionaren in Korea eher amerikanischen Denkmustern entsprach.

4. Deshalb hatte die Missionstätigkeit der frühen Missionare zwei Folgen. *Einerseits* war die protestantische Mission in Korea im Vergleich zur katholischen sehr erfolgreich. Der koreanisch-protestantischen Kirche gelang es, das völlige Vertrauen der Regierung und des Volkes zu gewinnen und sich in der noch stark konfuzianisch geprägten Gesellschaft zu verwurzeln, indem sich die Missionare anstatt einer direkten Konfrontation mit politischen Angelegenheiten durch diakonische Arbeit wie *Medizin* und *Bildung* aktiv gesellschaftlich betätigten. Dank dieses diakonischen Engagements konnte der Protestantismus ohne direkte Konflikte bzw. Verfolgung seitens der Regierung in allen so-

⁶⁷⁰ Gunter Wenz, Tholuck, in: TRE 33, S. 425; Friedrich W. Katzenbach, *Evangelische Frömmigkeit und Theologie im 19. Jahrhundert*, Gelsenkirche 1967, S. 39.

⁶⁷¹ Paul Philippi, Diakonie I, TRE 8, S. 637. Wichern versteht seine Konzeption der „Inneren-Mission“ als *Erneuerungsarbeit*. Darum ist Innere Mission als solche „kein Diakonie-Ersatz“, sondern Kirchenerneuerung.

⁶⁷² Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 129 – 130.

zialen Schichten der Bevölkerung akzeptiert werden und sich schnell ausbreiten;⁶⁷³ außerdem transformierten die Missionare die geistliche Energie der weltweiten Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts in die koreanische Kirche und damit in die Region Ostasien. *Andererseits* und im negativen Sinne hat der missionarische Druck in Richtung einer Trennung von Kirche und politischer Gesellschaft allmählich dafür gesorgt, dass der koreanische Protestantismus sich von der konkreten Politik zurückzog. Infolgedessen gab es keinen Protest bei den protestantischen Kirchen, als Korea 1910 von Japan annektiert wurde.

Im Folgenden muss nun reflektiert und geprüft werden, welcher Sinn, welche Interpretation sich ergibt, wenn wir den soziopolitischen und missionarischen Hintergrund der koreanischen Erweckung mit Hilfe der Geschichtstheologie Thielickes begreifen.

4.1.2.2 Die These: Die Große Erweckung 1907 als „Heilsereignis“

Vor dem Hintergrund der Geschichtsauffassung Thielickes wird im Folgenden eine ‚These‘ zum Wirken der Mission der europäischen und der amerikanischen Kirchen in ihrer kulturellen Konfrontation mit der koreanischen Situation vorgestellt: Die Große Erweckung in Pjöngjang 1907 sollte ihrem Wesen nach als *Heilsereignis* verstanden werden und zwar in dem Sinne, als Gott als absolutes Subjekt die Geschichte in Gestalt der *operatio Dei generalis* als auch *specialis* am Menschen wirkt.⁶⁷⁴ Ein ähnliches Denken lässt sich bei K. Barth finden: „Die Vertikale ist das versöhnende Handeln Gottes in Jesus Christus. Die Horizontale ist dessen Gegenstand: der Mensch und die Menschheit.“⁶⁷⁵ Das bestätigt die Interpretation, dass *das primäre Subjekt bzw. der ‚Initiator‘ der Großen Erweckung weder Missionare noch koreanische Christen, sondern der Heilige Geist, also Gott selber war. Soziologisch* gesehen schaffte der gründliche Zusammenbruch der alten Gesellschaftsordnungen, also mit Thielicke „die Verderbtheit der gefallen Ordnungen“, den angemessenen Raum für die aktive Aufnahme des Evangeliums bei Koreanern;⁶⁷⁶ *missionologisch* betrachtet war die Strategie der protestantischen Missionare außerordentlich erfolgreich. Doch die Missionare haben die Gro-

⁶⁷³ Moon-Kyu Kang, *Die Geschichte der evangelischen Schule in Korea*. Presbyterianische und methodistische Entwicklung im historisch-kulturellen Kontext, Münster 2004, S. 74, 84; J. H. Lee, a. a. O., S. 170. Die protestantische Mission in Korea begann ihre Arbeit ein Jahrhundert später als die römisch-katholische Mission.

⁶⁷⁴ GuE, S. 35-36.

⁶⁷⁵ Barth, KD IV/1, S. 719.

⁶⁷⁶ EG I, S. 328; Kap. 3.3.1.3. dieser Arbeit.

ße Erweckung zum Heilsereignis gemacht, obwohl sie dabei eine leitende, führende Rolle spielten. Im Kern hat die Erweckungsbewegung in Korea mit dem Wort und dem darin sich bezeugenden Geist zu tun. Diese These lässt sich erhärten, wenn wir zwei historische Tatsachen aufgreifen, die dem Erweckungsereignis vorangingen: den Vorgang der Übersetzung der ersten koreanischen Bibel und die „Sagyeonghoi“ (사경회).

1. Ein überall bedeutendes und interessantes Ereignis in der Missionsgeschichte der koreanisch-protestantischen Kirche ist, dass vor der offiziellen Ankunft der Missionare (1885) Teile der Bibel Koreanische bereits ins übersetzt und die erste protestantische Kirche, die „Solnae“ Gemeinde, 1883 von koreanischen Christen begründet worden war.⁶⁷⁷ Lässt sich ein solcher ‚ungewöhnlicher‘ Fall in anderen Missionsgeschichten antreffen? Vor dem Hintergrund dieser Frage ist es nicht übertrieben zu behaupten, dass der wahre Missionar in Korea das Wort war und ist. Das bestätigt sich in der Übersetzung der Bibel ins Koreanische:

Die erste Übersetzung der Heiligen Schrift vom Chinesischen in das Koreanische begann im Jahr 1876 in der Mandschurei; 1882 wurde eine koreanische Version des Lukas-Evangeliums und des Johannes-Evangeliums in China veröffentlicht.⁶⁷⁸ Dabei spielten drei koreanische Händler eine unvergessliche Rolle: *Paek Hong-Jun*, *Seo Sang-Ryun* und *Lee Seong-Ha*. Als sie als Händler in die Mandschurei reisten, begegneten sie ‚zufällig‘ zwei schottischen Missionaren, J. Ross und J. McIntyre, die seit 1872 für die China-Mission tätig gewesen waren. Wegen der Isolationspolitik der koreanischen Regierung, die damals eine scharfe Verfolgung koreanischer Katholiken in Gang gesetzt hatte, lenkte Ross seine Missionsstrategie vom direkten Kontakt mit Koreanern in die indirekte Wirkung durch eine Bibelübersetzung um – in der Erwartung, dass mit der koreanischen Bibel das Evangelium von Koreanern selbst verkündet werden sollte. Diese neue Strategie war erfolgreich, und die beiden schottischen Missionare sollten tatsächlich als die ersten Missionare in Korea verstanden werden. Im Laufe dieser historischen Übersetzung nahmen die Händler das Evangelium auf und wurden getauft, wie es Ross erhofft hatte. Bald gingen die Händler in ihre Heimat nördlich von Pjöngjang mit dem ersten koreanischen Lukas- und Johannes-Evangelium zurück. Im Jahr 1883, einem Jahr nach der historischen ersten Auflage der koreanischen Bibel sowie der leidenschaftlichen Mission der drei (wahrscheinlich) ersten Protestanten Koreas, wurde die erste Kirche des koreanischen Protestantismus ohne ausländische Unterstützung in Hwanghae-Do errichtet.⁶⁷⁹ Deshalb betont Wippermann den historischen Wert und Einfluss dieser Übersetzung: „Es ist wichtig festzuhalten, dass der Prozess der Evangelisation durch die Verbreitung der Schrift stattfand, die durch die

⁶⁷⁷ Kranewitter, *Die Dynamik der Religionen*, S. 343; S. Y. Lee, *Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas*, S. 44.

⁶⁷⁸ Wippermann, *Zwischen den Kulturen*, S. 139.

⁶⁷⁹ Ig-Jin Kim, *History and theology of Korean Pentecostalism*, S. 34. Die Übersetzung des ganzen Neuen Testaments war 1900, die des ganzen Alten Testaments 1910 abgeschlossen.

Übersetzung in die Alltagssprache *Hangul* von jedem Koreaner verstanden werden konnte.⁶⁸⁰

Vor dem Beginn der offiziellen Mission der europäischen und amerikanischen Kirchen in Korea hatte die Bibel bereits eine Schlüsselrolle in der Evangelisation und bei der Ausbreitung des Christentums. Dies hat vermutlich mit einer koreanischen alten Tradition zu tun, der religiösen oder philosophischen Schrift einen höheren Wert beizumessen. Deswegen darf man die Bedeutung jener Bibelübersetzung für den *Kampf gegen den Analphabetismus und die effektive und schnelle Erweiterung des 1443 vom König Sejong eingeführten koreanischen Alphabets, des „Hanguls“* nicht zu gering einschätzen.

2. Die Schlüsselrolle der Bibel fand in der *Sagyeonghoi* – der das Wort Gottes liebenden Konferenz – eine Bestätigung. Sie war eine regelmäßige Bibelkonferenz, und von Anfang an nahmen koreanische Christen sehr aktiv an der *Sagyeonghoi* teil. Missionar Blair war über den besonderen Eifer koreanischer Christen und ihrem Interesse am Wort Gottes überrascht:

“The Bible-study class system is a special feature of the Korean Work. Each Church appoints a week or longer sometime during the year for Bible studies. All work is laid aside. Just as the Jew kept the Passover, the Korean Christians keep these days sacred to prayer and the study of *God’s Word*. The result of such uninterrupted Bible study is inevitably *a quickening of the entire Church, a true revival of love and service.*”⁶⁸¹

Der Anfang der „Pfingsten Koreas“ führt also auf diese Bibelkonferenz zurück; in ihr wollten alle, nicht nur koreanische Christen sondern auch Missionare, das Wort hören, von ihm lernen und sich durch es erneuern lassen. Zweitrangig waren dagegen andere Elemente wie die soziopolitische Unruhe, die Depression durch den nationalen Untergang und die relativ effektive Missionsstrategie. *Wie die ersten Pfingsten in Jerusalem im Wort der Verheißung Jesu ausbrachen, so entstanden die koreanischen Pfingsten in Pjöngjang aus demselben Wort und derselben Verheißung.*

Alle Aussagen zur Erweckung in Korea lassen sich so zusammenfassen: *In erster Linie muss die Große Erweckung als Heilsereignis angesehen werden, in dem sich das Wort verwirklicht und aktualisiert.* Wahrgenommen werden muss die historische Tatsache, dass die Bibel schon vor der Ankunft der ersten protestantischen Missionare ins Koreanische übersetzt und dadurch die erste Gemeinde des koreanischen Protestantismus oh-

⁶⁸⁰ Wippermann, a. a. O., S. 139.

⁶⁸¹ Blair, a. a. O., S. 67.

ne missionarische Unterstützung errichtet wurde; dass die Große Erweckung mit einer Bibelkonferenz, also mit dem „Wort“, am 15. 01. 1907 in Pjöngjang begann. Daher sollte die Interpretation den Akzent verschieben: Bei der Großen Erweckung geht es nicht primär darum, welche Rolle die Missionare gespielt haben, sondern wesentlich darum, *wie sich das Wort in einem konkreten Kontext bezeugte und damit als ein Heilsereignis in Erscheinung trat.*

In diesem Sinne ist Thielickes Verständnis des Verhältnisses von Wort und Geist, das sich vor allem auf Luther und Calvin beruft, für die angemessene Interpretation der Großen Erweckung als Heilsereignis besonders wichtig, wobei *der im Wort sich bezeugende Heilige Geist* als das Subjekt zu gelten hat. Bei Calvin – ebenso wie bei Luther – tritt der Geist nicht an die Stelle des Wortes, sondern er weist uns in das Wort ein. Hingegen haben die Schwärmer den *Zusammenhang von Wort und Geist* dadurch zerrissen, dass sie sich von dem lossagen, „was für Patriarchen, Propheten und Apostel vorbehaltlos galt.“⁶⁸² Aus dieser schwärmerischen Emanzipation vom Wort, stellt Thielicke fest, müssen „eigenmächtige Lüge und Lehre“ entstehen. Also bildet der *Grundansatz des Zusammenhangs von Wort und Geist* ein wichtiges Charakteristikum der Theologie Thielickes, wie das im Kap. 3.3.2 (Offenbarung und Subjektivität) zum Ausdruck gebracht wurde: *Das Pneuma löst sich nicht vom Wort*; in der Bezeugung des Geistes werden wir in das Wort und in das von ihm repräsentierte Heilsgeschehen hineingerufen.⁶⁸³

4.1.3 Zusammenfassung und Ergebnis

1. Das Teilkapitel 4.1.1.1 thematisierte Thielickes Ansicht der horizontalen Dimension der Geschichte: Angesichts des vollständigen Zusammenbruchs der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Ordnungen der Choseon-Gesellschaft brach im koreanischen Protestantismus nicht eine politische Revolutionsbewegung aus, sondern eine geistliche Erweckungsbewegung – anders als in der Donghak-Religion, die 1894 einen heftigen Bauernkrieg für die konsequente Abschaffung der alten Ordnungen gewagt hatte. Die auf einem geschlossenen *Klassensystem von Yangban und Yangmin* beruhende soziale Ordnung des Königsreichs Choseon wies „Züge dieses Äons“ auf und zwar in dem Sinne, dass sie nichts anderes war als eine *Objektivierung des Falls des Menschen und sei-*

⁶⁸² EG III, S. 129.

⁶⁸³ A. a. O., S. 132.

ner Geschichte.⁶⁸⁴ Diese verfallene Ordnung war jedoch für die Große Erweckung 1907 relevant: Sie drängte verzweifelte Koreaner dazu, ihre letzte irdische Hoffnung sowohl auf sich selbst als auch auf ihren hoffnungslosen, unfähigen Staat zu setzen; diese Hoffnung musste im Evangelium gesucht und gefunden werden, also in der Botschaft der *Freiheit und Gleichheit durch den personalen Glauben*. In diesem Sinne könnte sich sogar Thielickes Begriff der Notverordnung am politischen System bewähren; jedoch stellt sich weiterhin folgende Frage: Bleibt bei dieser Zuordnung Raum für die *Neugestaltung der Ordnungen*?⁶⁸⁵

Im darauf folgenden Abschnitt (4.1.1.2) wurde die vertikale Dimension der Geschichte erschlossen. Dabei stellten wir die Rolle der westlichen Missionare in den Mittelpunkt der Analyse. Sie war tiefgreifend *ambivalent*: Einerseits bestimmte der puritanische Evangelikalismus bei den Missionaren einen Grundcharakter der koreanischen Erweckungsbewegung und weitgehend den Boden des koreanischen Protestantismus; auf der anderen Seite drängte aber die einseitige Betonung der individuellen Frömmigkeit dazu, den Glauben zu verinnerlichen und ihn von der gesellschaftlichen Öffentlichkeit fernzuhalten, so dass wir eine Gestalt des *entpolitisierten* Glaubens im Verlauf der Erweckungsbewegung zu beobachten haben.⁶⁸⁶

2. Darüber hinaus (4.1.1.3) stellten wir eine These vor: Ihrem Wesen nach kann die Große Erweckung 1907 als ‚Heilsereignis‘ verstanden werden, in dem Gott als ‚Subjekt der Geschichte‘ am Menschen handelt. Das ‚wahre‘ Subjekt der koreanischen Pfingsten waren dann weder Missionare, obwohl ihre führende Rolle kaum zu unterschätzen ist, noch koreanische Christen, sondern dasselbe *Wort*, das die ersten Pfingsten in Jerusalem bewirkt hatte. Als Bestätigung dafür wurden zwei auffällige historische Tatsachen benannt: die Übersetzung der ersten koreanischen Bibel und die *Sagyeonghoi*.⁶⁸⁷ In diesem Sinne ist die Kritik an einer Entpolitisierung der protestantischen Christenheit in Korea trotz einer gewissen Plausibilität zurückzuweisen, denn sie bringt die entscheidende Rolle des im Wort handelnden Heiligen Geistes hinter dem vordergründigen Handeln der Missionare nicht ausreichend zur Geltung. Trotz des allmählichen Umsichgreifens der historisch-kritischen Forschung der Bibel gilt bis heute die unbedingte Treue gegenüber der Bibel und ihrem Zeugnis als ein charakteristisches Kennzeichen

⁶⁸⁴ GuE, S. 50.

⁶⁸⁵ Diese Thematik soll im Schlusskapitel behandelt werden.

⁶⁸⁶ Seo, a. a. O., S. 53.

⁶⁸⁷ 1900 wurde die erste koreanische Auflage des ganzen Neuen Testaments veröffentlicht, und 1910 erschien die ganze koreanische Bibel einschließlich des Alten Testaments.

des koreanischen Protestantismus, besonders der Presbyterianer.⁶⁸⁸

3. Von dieser Interpretation ausgehend müssen wir einen überaus wichtigen Begriff in der Geschichtstheologie Thielickes zur Anwendung bringen: die „Gnadenordnung“. Im Gegensatz zur zeitlosen *Schöpfungsordnung*, wie sie im Kap. 3.1 aufgewiesen wurde, entwirft Thielicke das Konzept einer Gnadenordnung, indem er den traditionellen Begriff der Ordnungen vom zweiten Artikel und von ihren eschatologischen Bezügen her neu qualifiziert: Gott, der sich in Christus ein-für-allemal offenbarende, gebe uns in Ordnungen „die Möglichkeit des Weiterlebens und Handelnsdürfens“; also müssten die Ordnungen des Geschichtslebens auch als Gnadenordnungen Gottes sichtbar werden.⁶⁸⁹

Die Gnadenordnung gehe grundsätzlich von der Rechtfertigungslehre aus und führe darum zu einem anthropozentrischen Ansatz: „Gott erbarmt sich in Christus über den Menschen und damit auch die Ordnungen.“⁶⁹⁰ Somit erweitert sich die Rechtfertigungslehre vom individuellen Bereich in die überindividuelle Struktur: *Gott rechtfertigt die Ordnungen, indem er zunächst den Menschen als „Träger der Ordnungen“ rechtfertigt.*

Daraus können wir folgern, dass sich eine konkrete *Gnadenordnung* in der Großen Erweckung 1907 erschließt. So muss berücksichtigt werden, dass im „Feuer des Heiligen Geistes“ die alten Ordnungen unter das Gericht Gottes gestellt und dadurch im Grunde aufgehoben wurden und dass stattdessen eine neue Ordnung in Erscheinung trat. Am aktivsten nahmen Menschen der Unterschicht wie *Yangmin* und *Nobi* das Evangelium auf, gerade für sie war es die gute Nachricht: Erst in ihm waren sie in der Lage, sich als ein Subjekt, eine Person, und als *Kinder Gottes* zu verstehen; zum ersten Mal konnten die *Nobi*, nämlich die Knechte, erfahren, dass sie als „Bruder“ angesprochen wurden. In diesem Heilsereignis, das sich durch das Wort Gottes vollzog, konnte die alte, verfallene soziale Ordnung von „Yangban und *Nobi*“ zu ihrem wirklichen Ende kommen, und das sogar symbolisch, als ein Yangban die „Sklaverei-Urkunde“ vor den Augen seiner Sklavin verbrannte und sie als seine Tochter adoptierte.⁶⁹¹

Infolgedessen lässt sich mit Hilfe des Begriffs der *Gnadenordnungen* der geschichtliche

⁶⁸⁸ Sang-Koo Kim, *Die Predigt als Bestandteil des Gottesdiensts*, S. 44. Nach der Studie Kims wurde die Hochschätzung der Predigt im koreanischen Gottesdienst von den ersten Missionaren begründet; die Ansicht von E. R. Foote, einem der ersten Missionare, ist u. a. besonders wichtig: „Die Predigt ist das Kennzeichen der christlichen Kirche und der Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes. Zugleich muss sie auf dem Wort Gottes ... basieren. Die Predigt als Heilswort muss sich mit dem Seelenleben befassen.“

⁶⁸⁹ GuE, S. 216.

⁶⁹⁰ A. a. O., S. 284.

⁶⁹¹ Y. H. Kim, a. a. O., S. 22. Die Sklaverei in Korea wurde in der „Gabo-Reform“ 1894, einer erzwungenen Reaktion auf den Donghak-Bauernkrieg, offiziell bzw. rechtlich abgeschafft. Aber da diese Reform nicht den entschiedenen Willen der Regierung voraussetzte, konnte sie sich nicht im ganzen Lande konsequent durchsetzen. Ungefähr bis zum Ende des Korea-Kriegs (1953) scheint sie fortgedauert zu haben.

Sinn der Großen Erweckung in ihrem Zusammenhang mit der sozialen Struktur so darstellen: *Die Große Erweckung 1907 hat dazu beigetragen, die gesellschaftliche Struktur neu zu gestalten, indem sie den Menschen als Träger der Ordnungen verwandelt und gerechtfertigt hat.* Die geistliche Bewegung bezog sich nicht direkt auf die Veränderung der Struktur, denn es gab weder Massendemonstrationen für eine soziale Reform noch eine gemeinsame Proklamation dafür; nur Predigt und Gebet dauerten an. Darin wurde aber eine andere, neue Ordnung in einem gewissen Maße sichtbar, die auch eine strukturelle Veränderung Schritt für Schritt auf den Weg brachte. Deswegen kommt alles darauf an, wie man die Phänomene wie *Erweckung* und *Buße* und die danach erfolgte *spontane Bewegung um die Erneuerung*, d. h. die bewusste Bemühung um die Veränderung der alten Lebensweise, zu verstehen hat. Dieses Ergebnis soll in dieser Übersicht vorgeführt werden.

Tabelle-1. Die wichtige politische und kirchliche Geschichte Koreas von 1882 – 1899

	Politische Geschichte	Kirchliche Geschichte
1882	Abschluss des Handels- und Friedensvertrags mit den USA	Veröffentlichung der ersten koreanischen Version des Lukas- und Johannes-Evangeliums
1883	Abschluss des Handels- und Friedensvertrags mit England und mit Deutschland	Gründung der Solnae-Gemeinde, der ersten protestantischen Kirche Koreas
1884	Aufstand der Reform-Partei und dessen Scheitern	Staatliche Erlaubnis zur Mission
1885		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ankunft der zwei ersten Missionare: H. G. Underwood und H. G. Appenzeller ▪ Gründung des ersten modernen Krankenhauses durch den missionarischen Arzt Allen
1886		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Gründung der Ehwa Frauen-Schule: später die Ehwa Frauen-Universität ▪ Eröffnung des ersten Waisenhauses durch Missionar Underwood
1887		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Errichtung der <i>Saemunan</i> Gemeinde, der ersten presbyterianischen Kirche ▪ Errichtung der <i>Cheongdong</i> Gemeinde, der ersten methodistischen Kirche
1892	Die erste Vollversammlung der Anhänger der Donghak-Religion Forderung nach Rehabilitation ihres Gründers, Je-U Choi	

1894	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Donghak-Bauernkrieg ▪ Chinesisch-japanischer Krieg 	
1895	Ermordung der Königin durch japanische Meuchelmörder	
1896	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Gründung des Großen Kaiserreichs Koreas ▪ Erscheinung der ersten modernen Zeitung: <i>Doknipshinmun</i> 	Gründung der <i>Hyopseonghoi</i> , der ersten protestantisch geprägten politischen Organisation
1897	Russlands Okkupation der Mandschurei	Bekehrung von <i>Seon-Ju Gil</i> , später des Anführer der Großen Erweckung in Pjöngjang
1898	Gewaltige Auflösung des Unabhängigkeit-Vereins (<i>Dokniphyophoi</i>)	
1899		Gründung eines koreanischen Y. M. C. A. (Young Men's Christian Association)

4.2 Eine ethische Reflexion auf die Große Erweckung 1907 vor dem Hintergrund der Unterscheidung und Beziehung von „Rechtfertigung und Heiligung“

Im vorherigen Abschnitt wurde mit Hilfe des geschichtstheologischen Ansatzes Thieli-ckes eine besondere Interpretation der Großen Erweckung von 1907 gewonnen. Diese soll als Heilsereignis verstanden werden, weil sie ‚mit‘ dem Wort und ‚in‘ dem Wort be-gann und weiter fort dauerte; in ihr können wir daher eine Gnadenordnung in dem von Thieli-cke bestimmten Sinne finden, weil eine ganz andere, neue Ordnung, in der die ‚alten‘ Ordnungen durch das Wort in Frage gestellt wurden, in Erscheinung trat. Jetzt müs-sen wir weiter gehen und über Phänomene wie *Buße*, *Wiedergeburt* und *Erneuerungsbewegung* nachdenken, die dieses „Heilsereignis“ im Jahr 1907 charakterisieren. Eben-falls muss festgestellt werden, *wie sich die individuelle Erweckung bzw. Wandlung zur strukturellen Veränderung einer Gesellschaft verhielt*. Dabei kann Thieli-ckes Schema von Rechtfertigung und Heiligung als ein grundlegendes Fundament seiner theologi-schen Ethik unserer Analyse und Bewertung eine neue Perspektive eröffnen, denn bei der Interpretation der Ereignisse des Jahres 1907 geht es um einen systematischen Zu-sammenhang von der durch Buße und Wiedergeburt ausgezeichneten *Erweckungsbewe-gung* (4.2.1) mit der *Erneuerungsbewegung und um die strukturelle Gestaltung, die von beiden ausging* (4.2.2).⁶⁹²

⁶⁹² ThE I, S. 224. Hier bestimmt Thieli-cke die Buße im Zusammenhang der Heiligung: „Dieser Nach-vollzug dessen, was von Gott her schon an mir vollzogen ist, wird mit dem Begriff ‚Buße‘ umschrie-ben.“ Buße und Heiligung sagen also aus, dass „ich als einer, der Objekt der gnädigen Erbarmung Gottes

4.2.1 Die „Rechtfertigung“: Eine ethische Reflexion auf *Buße* und *Wiedergeburt* in der Großen Erweckung 1907

Alle Berichte vom Anfang der Großen Erweckung 1907 bezeugen die elementare Rolle der Buße; niemand kann bestreiten, dass die Große Erweckung 1907 von der persönlichen Buße eines kanadischen Missionars, Robert A. Hardie, 1903 in *Wonsan* ausging.⁶⁹³ Diese als ‚klein‘ bezeichnete Buße ging in die gemeinsame Buße der gesamten Missionare über und weitete sich in eine *umfassende* und *landesweite* Buße der jungen Kirche aus. Im Folgenden sollen zunächst die historischen Berichte zeigen, wie es zu den „Pfingsten Koreas“ kam und wie sie fort dauerten; danach soll die Bedeutung dieser Besonderheit der Erweckungsbewegung in Korea herausgestellt werden. Dies geschieht im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre Thielickes.

4.2.1.1 Die Analyse: Die Besonderheiten der Buße in der koreanischen Erweckungsbewegung 1907

1. Im August 1906 veranstalteten die Missionare in Pjöngjang eine Bibelkonferenz, in der ein Bibelstudium mit Gebet angesetzt war. Der methodistische Missionar Hardie, der bereits vor gute drei Jahren eine „kraftvolle Präsenz des Heiligen Geistes und eine gründliche Buße“ in *Wonsan* erfahren hatte, wurde als Prediger zur missionarischen Bibelkonferenz eingeladen.⁶⁹⁴ Dort predigte er über die „Gemeinschaft mit Gott“, wobei er einen Text aus dem 1. Buch des Johannes nutzte und daraus folgerte: „Alles ist von der Gemeinschaft mit Gott abhängig, und diese göttliche Gemeinschaft ist durch Liebe und Gerechtigkeit bedingt.“⁶⁹⁵ Danach legte er Zeugnis ab, wie seine persönliche Buße zur gemeinsamen Buße und zur Erweckung der *Wonsan*-Gemeinde geführt hatte, obgleich das offene Geständnis seiner ‚Fehler‘ vor der Gemeinde „painful and humilia-

war und ist, nun auch als Subjekt aufgerufen bin, sie zu ergreifen und zu vollziehen oder besser: sie an mir geschehen zu lassen.“ Ebenso wichtig ist Karl Barths Gedanke der Buße. Als „Erweckung des Menschen zur Umkehr“ bestimmt er die Buße; dabei handelt es sich gar nicht um eine „psychologische Darlegung“, sondern primär um die „kategoriale Klärung des Verhältnisses“, dass *Gott für den Menschen und der Mensch für Gott ist* (KD IV/2, S. 637).

⁶⁹³ Blair, *The Korean Pentecost*, S. 68; Young-Han Kim, *Der Charakter der Großen Erweckung in Pjöngjang 1907*, S. 12; Ig-Jin Kim, a. a. O., S. 36.

⁶⁹⁴ Blair, a. a. O., S. 66.

⁶⁹⁵ A. a. O., S. S. 66; Young-Han Kim, a. a. O., S. 13. 1903 litt Hardie unter erheblicher Verzweiflung, weil seine Mission in *Wonsan* nicht so erfolgreich war, wie er es eigentlich erwartet hatte. Inzwischen hatte er in seinem Gebet erkannt, dass der Grund für sein Misslingen in ihm selber lag. Vor der Gemeinde bekannte er offen, dass er in einer Art ‚rassistischen Vorurteils‘ Koreaner oft verachtet hatte. Sodann standen auch einige Koreaner mit Tränen, dass sie Hass gegen ihren ausländischen Missionar hatten. Das war nicht nur der Anfang der *Wonsan*-Erweckung, sondern auch der der Großen Erweckung 1907.

ting“ (schmerzhaft und peinlich) war. Somit stellte er fest: „Daraus ergibt sich, dass zum ersten Mal die koreanischen Christen davon ernsthaft wissen, *was die Sünde und die Buße in ihrem täglichen Leben bedeutet*.“⁶⁹⁶ Schließlich überkam alle Missionare eine ähnliche Erfahrung von Buße und Erweckung im Heiligen Geist wie in Wonsan:

„We had reached the place where we dared not go forward without God’s presence. Very earnestly we poured out our hearts before him, searching our hearts and seeking to meet the conditions. God heard us and gave us ... of what was to come. Before the meeting closed the Spirit showed us plainly that *the way of victory for us would be a way of confession, of broken hearts and bitter tears*.“⁶⁹⁷

Also haben die *Missionare* vor allem ihre eigene Sünde vor Gott wahrgenommen. Nach Y. H. Kim hat der Heilige Geist insbesondere die Leiter der Kirche dazu erweckt, die Sünde anzuerkennen, sie zu bekennen und sich durch „reine Buße“ auf ein kommendes Heilsereignis vorzubereiten. Allerdings ist es außerordentlich wichtig, dass Hardie sein ‚rassistisches‘ Vorurteil und damit verbundenes ‚Überlegenheitsgefühl‘ gegenüber dem asiatischen Volk als Sünde vor Gott bekannt und sie vor der Gemeinde und den Missionaren offen eingestanden hat. Solch *offenes Bekenntnis eigener Sünde* war offensichtlich für die erste Gemeinde Koreas ein Schock. Im koreanischen gesellschaftlichen Zusammenleben ist nichts wichtiger als die *Wahrung des Gesichts* (*Chemyon*, 체면), die offenbar mit dem hierarchischen, autoritären Ethos des Konfuzianismus zu tun hat. Zum *Chemyon* gehören alle *äußerlichen* Merkmale und Haltungen eines Menschen: Kleidung, Ton, Haltung usw.; deswegen wurde ein direkter Ausdruck eines Gefühls in der Öffentlichkeit als schwere Verletzung des *Chemyon* angenommen. Besonders wichtig ist das *Chemyon* für Führungspersönlichkeiten, denn es ist mit der *patriarchalischen* Autorität in der gesellschaftlichen Ordnung identisch. Auf diesem soziokulturellen Hintergrund ist es außerordentlich selten, dass ein Lehrer oder Leiter seine eigene ‚Sünde‘ offen gesteht und um eine Vergebung bittet.⁶⁹⁸ Die *Chemyon*-Kultur wirkt auch heute noch heute auf das Zusammenleben der modernen Gesellschaft Koreas.

Die ‚erste‘ Buße der Missionare ist in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung. Damals, zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielten Missionare nicht nur in der Kirche eine

⁶⁹⁶ Zitiert in: Young-Han Kim, a. a. O., S. 15.

⁶⁹⁷ Blair, a. a. O., S. 66.

⁶⁹⁸ Damals hatten Frauen noch kein Recht, sich in der Öffentlichkeit zu zeigen. Bis jetzt verweigern die meisten konservativen Kirchen des koreanischen Protestantismus sich der Ordination von Frauen.

leitende Rolle, sondern auch in der Gesellschaft. Moderne Schulen, Krankenhäuser, und Organisationen wurden von ihnen errichtet; sie bemühten sich um das Volk und sein Wohl – anders als die konfuzianischen Yangban: „Auf diese Weise begannen die evangelischen Missionare zunächst, durch die Arbeit als Ärzte und Erzieher indirekt zu missionieren ... Diese *indirekte Missionstätigkeit* der evangelischen Missionare hatte einen guten Erfolg und trug wesentlich dazu bei, den Vorbehalt der damaligen koreanischen Administratoren gegen die Missionierung abzubauen.“⁶⁹⁹ Aus diesem Grund hatten Koreaner, ob Christen oder Nicht-Christen, einen relativ hohen Respekt vor Missionaren; zudem erkannten sie, dass Missionare aus den hoch entwickelten, also ökonomisch und sozial starken Ländern kamen. Die traditionelle koreanische Haltung des *Chemyon* brach nun durch die offene Buße der Missionare auf, und koreanische Leiter der Kirche konnten ihre Sünde vor der Gemeinde ebenso offen bekennen wie die Missionare. In diesem Zusammenhang trat ein bedeutender koreanischer Inspirator der Großen Erweckung auf: der Pastor *Seon-Ju Gil* (1869 – 1935).

2. Am 15. Januar 1907, in der letzten Nacht der „Generellen Sagyeonghoi“, ereigneten sich die Pfingsten Koreas in der *Sanjeonghyeon* Gemeinde in Pjöngjang, und im Zentrum der koreanischen Pfingsten war immer Pastor Gil. Er war einer der ersten sieben Pastoren, die 1907 auf der ersten Synode der koreanischen presbyterianischen Kirche in ihr Amt eingeführt wurden. Da er eine unvergessliche Rolle für die Ausbreitung der Großen Erweckung 1907 auf das ganz Land und in gewisser Weise für die Begründung des koreanischen Protestantismus gespielt hat, ist seine Lebensgeschichte – besonders der Zeitabschnitt vor der Bekehrung – kurz zu skizzieren:

Von Natur her war er ein religiöser Mensch. Mit vier Jahren begann er, aus den klassischen Büchern des *Konfuzianismus* zu lernen.⁷⁰⁰ Aber das reichte nicht aus, um seine tiefe Religiosität zu befriedigen. Deshalb fiel mit vermutlich 16 Jahren sein religiöses Interesse auf den Buddhismus, denn dieser enthält religiös anspruchsvollere Lehren wie die Erlösung oder die Reinkarnation. Jedoch entschloss er sich mit 19 Jahren, sich mit einer Sekte des Taoismus zu beschäftigen, die einige Elemente des koreanischen *Schamanismus* in ihren Synkretismus aufgenommen hatte.⁷⁰¹ Es ist auffällig, dass sich der Einfluss der vier traditionellen Religionen Koreas – des Konfuzianismus, des Buddhismus, des Taoismus und des Schamanismus – bei ihm finden lässt.

⁶⁹⁹ M. K. Kang, a. a. O., S. 73.

⁷⁰⁰ S. Y. Lee, *Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas*, S. 102.

⁷⁰¹ Seon-Ju Gil, *Die rechte Unterscheidung der Gabe des Heiligen Geistes*. Die Predigtsammlung von Pastor Gil, Seoul 2006, S. 24. Wir können den Hauptgrund dieser Wendung Gils vermutlich in einer späteren Predigt finden: Die Religion, die von einem höchsten Gott, also von einem „Hanunim“ (하느님, der höchste Herr im Himmel) redet, ist nicht der *Buddhismus*, sondern der *schamanische Taoismus*.

Seine Bekehrung zum Christentum erfolgte 1896, als er in tiefer Verzweiflung die „Stimme des Herrn“ hörte.⁷⁰² Zu diesem Zeitpunkt ist er zum ersten Mal Gott persönlich begegnet und hat das „wahre Heil“ erfahren. Seine tiefe und weite Religiosität, die sich durch die Auseinandersetzung mit verschiedenen traditionellen Religionen ausgebildet hatte, und sein personales Vertrauen in den christlichen Glauben, haben ihn zu einer der bedeutendsten Personen der koreanischen Kirchengeschichte gemacht. Die charakteristischen Formen der Kirchenpraxis des koreanischen Protestantismus wie der *Frühmorgen-Gottesdienst*, der *Erweckungsgottesdienst* und das *laute gemeinsame Gebet* sind diesem koreanischen Anführer der Großen Erweckung zu verdanken.⁷⁰³ Zudem muss sein diakonischer Dienst ebenfalls in hohem Maße berücksichtigt werden; er war nicht nur „der Vater der koreanischen Erweckungsbewegung“ oder „Paulus von Korea“, sondern auch der Gründer der koreanischen Diakonie.⁷⁰⁴ Dieses Thema wird in Kap. 4.2.2.2 im Detail behandelt.

Zunächst begann das laute gemeinsame Gebet nach einer kurzen Predigt von Missionar *Graham Lee* zur Nacht der Pfingsten Koreas. Daraufhin ist der Heilige Geist über die Versammlung gekommen: „He came to us in Pyongyang that night with sound of weeping.“⁷⁰⁵ Blair gab den Bericht dessen kund, wie sich dieses gemeinsame Gebet entwickelte: „The Prayer sounded to me like the falling of many waters, an ocean of Prayer beating against God’s throne.“ Das war nichts anderes als der Tag der ersten Pfingsten: „Just as on the day of Pentecost, they were all together in one place, of one accord praying ... As the prayer continued, a spirit of heaven and sorrow for sin came down upon the audience.“ Danach kam es schließlich zu einer Serie von Bekenntnissen der Sünde, die Blair zuvor nie erlebt hatte.⁷⁰⁶ Seon-Ju Gil, der damals noch ein Presbyter war und später im ersten Presbyterium der koreanisch-presbyterianischen Kirche als der ‚erste‘ Pastor mit sechs anderen Kollegen ordiniert werden sollte, brachte seine Sünde vor die Öffentlichkeit: „Ich habe vor Gott gesündigt. Ich, ein Presbyter in der Kirche, bin dessen schuldig geworden, nicht nur meinen Bruder, sondern auch Herrn Missionar Blair äußerst gehasst zu haben.“⁷⁰⁷ Dann warf er sich auf den Boden, weinte laut und bat um Vergebung. In einer patriarchalischen und hierarchischen Gesellschaft, in der das *Che-myon* als grundlegende Haltungswaise vorherrschte, war solch ein offenes Bekenntnis mit Tränen eines ‚hochrangigen‘ Kirchenleiters, wie Presbyter Gil einer war, für korea-

⁷⁰² A. a. O., S. 35.

⁷⁰³ A. a. O., S. 17.

⁷⁰⁴ S. Y. Lee, a. a. O., S. 102.

⁷⁰⁵ Blair, a. a. O., S. 71.

⁷⁰⁶ A. a. O., S. 73.

⁷⁰⁷ Ebd. Young-Han Kim, a. a. O., S. 19. Im vorigen Kapitel wurde darauf hingewiesen, dass es einen Widerspruch zwischen den ersten Missionaren und den koreanischen Christen gab.

nische Christen geradezu ein Kulturschock. Hassgefühle nämlich konnten im traditionellen und konfuzianischen Wert- und Moralsystem Koreas gar nicht ‚Sünde‘ sein, obgleich sie auch in diesem System nicht zu billigen waren. Ein anderer Presbyter berichtet von diesem Schock: „Die Furcht vor der Sünde, die ich niemals zuvor erlebt hatte, fiel auf mich. Wie konnte ich von dieser Sünde fliehen? Ich war so ängstlich.“⁷⁰⁸ Missionar Blair war darüber ebenso schockiert wie die Koreaner:

„I fell at Kim’s⁷⁰⁹ side and wept and prayed as I had never prayed ... Some threw themselves full length upon the floor, hundreds stood with arms outstretched toward heaven. Every man forgot other. Each was face to face with God. I can hear yet that fearful sound of hundreds of men pleading with God for life, for mercy ... *Every sin a human being can commit was publicly confessed that night.* Pale and trembling with emotion, in agony of mind and body, guilty souls, standing in the white light of that judgement, *saw themselves as God saw them.*“⁷¹⁰

Nach einem Bericht einer Missionarin wurden Mord, sexuelle Vergewaltigung und Misshandlung, Diebstahl, Betrug, Eifersucht, Hass usw. als sündige Taten bekannt;⁷¹¹ Der Missionar *George McCune* bezeugte in seinem Brief an Dr. Braun, einen bekannten amerikanischen Kirchenhistoriker: „Einige bekannten sich, dass sie ihre Freunde ermordet haben; andere gestanden, dass sie alle Gebote des Dekalogs übertreten haben; ein Presbyter machte seine Unterschlagung und seinen Ehebruch offenkundig.“⁷¹² Dies bestätigt ein Bericht Blairs, der schildert, wie groß und umfassend die Buße in der Nacht der Pfingsten Koreas war: „In jener Nacht wurde jede Sünde, die ein Mensch begehen kann, offen bekannt.“ Wie ist das zu beurteilen? Es könnte auch *eine masochistische Konkurrenz* im Gestehen von Sünden sein! Das soll im nächsten Abschnitt weiter bedacht werden.

3. Die Erweckungsbewegung weitete sich über die ganze Stadt Pjöngjang hinaus auf die ganze Halbinsel aus. Daher galt Pastor Gil als der Apostel der Pfingsten von Pjöngjang: Er reiste durch fast alle wichtigen Städte Koreas, bezeugte, was in Pjöngjang geschehen

⁷⁰⁸ Zitiert in: Yang-Seon Kim, *Eine Untersuchung zur Kirchengeschichte Koreas*, Seoul 1981, S. 87.

⁷⁰⁹ Es könnte sein, dass Missionar Blair den koreanischen Namen von „Kim“ und von „Gil (auch Kil)“ nicht recht unterschieden hätte, weil diese Unterscheidung für einen Ausländer wahrscheinlich sehr schwer war.

⁷¹⁰ Blair, a. a. O., S. 74.

⁷¹¹ Yang-Seon Kim, a. a. O., S. 90.

⁷¹² Zitiert nach: Young-Han Kim, a. a. O., S. 20. Solche Bekenntnisse der Sünde beweisen auch einen Mangel bzw. ein Vakuum des öffentlichen Sicherheitssystems, weil aufgrund des Protektorsabkommen 1905 alle politischen Institutionen Koreas wie Partei, Armee und Polizei usw. bereits aufgelöst worden waren.

war und was dies jetzt bedeutete, und er forderte seine Zuhörer dazu auf, sich zuerst unter die Kraft des Heiligen Geistes zu stellen und die *Früchte der Buße* hervorzubringen. Alle Zeugen und Berichte waren sich darin einig, dass *dasselbe* Phänomen der Erweckung und Buße in jedem Ort in Erscheinung trat, wo das *Wort* verkündet wurde, das wir als das ‚wahre‘ Subjekt der Großen Erweckung 1907 definiert haben.⁷¹³ Die Ernsthaftigkeit der Buße kannte keinen sozialen, wirtschaftlichen und geschlechtlichen Unterschied: Yangban und Nobi, Reiche und Arme, Männer und Frauen, Ältere und Jüngere bekannten sich schuldig und baten um die gnädige Vergebung Gottes.

Daher ist es wenig überraschend, dass sie aus Freude über die Vergebung und Rettung danach strebten, Früchte der Buße hervorzubringen, also ihre Lebensweise ganz neu und *gemäß der Ermächtigung durch das Evangelium* zu gestalten.⁷¹⁴ In diesem Sinne ist die „Rechtfertigung“, das souveräne Handeln Gottes in seiner gnädigen Vergebung, ständig von großer und konstitutiver Bedeutung.

4.2.1.2 Eine Interpretation der Erweckung: Die Bedeutung der Buße und der Wiedergeburt im Hinblick auf die Sittlichkeit

Welche Bedeutung hatte die Buße bei der Großen Erweckung 1907? War sie nicht ein unnormales psychologisches Phänomen, das in einem extrem bedrängten psychischen Zustand ausgelöst wurde?⁷¹⁵ War die konkurrierende Serie von Bekenntnissen der Sünde nicht eine masochistische Übertreibung? Oder sollte sie unmittelbar als Wirkung des Heiligen Geistes ohne Berücksichtigung irgendwelches menschlichen Tuns bestimmt werden?⁷¹⁶ Es bedarf daher einer *psychologischen Analyse* der Buße und Wiedergeburt. Aber es ist auch zu bedenken, dass die theologische Bedeutung jener Erweckung und Buße hervortritt, wenn wir uns auf das Schema des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Heiligung in der Ethik Thielickes beziehen. So versuchen wir von zwei Seiten her die Buße in der Erweckungsbewegung 1907 in Korea zu interpretieren: aus einer *psychologischen Sicht* und mit Hilfe der *Rechtfertigungslehre* Thielickes.

1. Man darf nicht von vornherein ausschließen, dass die Buße *gruppenspezifisch* verstanden und erklärt werden könnte. Nach der psychologischen Theorie der Gruppenspezifität

⁷¹³ Blair, a. a. O., S. 75; Yang-Seon Kim, a. a. O., S. 95; Young-Han Kim, a. a. O., S. 31.

⁷¹⁴ Young-Han Kim, a. a. O., S. 33. Vgl. Thielicke, Einführung in die christliche Ethik, S. 7.

⁷¹⁵ George T. Ladd, *In Korea with Marquis Ito*, New York 1908, S. 411. Zitiert in: Young-Han Kim, a. a. O., S. 21.

⁷¹⁶ A. a. O., S. 43.

namik hat *ein charismatischer Führer* eine wichtige Rolle besonders in einer Gruppe, die sich vor allem in einer Situation der Angst und Not befindet: Er muss *vorbildlich* sein, um Ideal werden zu können.⁷¹⁷ Daraus entsteht die bedingungslose Loyalität der Gruppenmitglieder gegenüber dem charismatischen Leiter. Andererseits erzeugt jede Gruppe eine „mehr oder minder weitgehende Angleichung“ ihrer Mitglieder; somit werden die individuellen Selbstbilder den Idealbildern ähnlicher. Das ist ein *beglückendes Gefühl*, weil man dadurch den Eindruck hat, besser geworden zu sein. Da aber die *Idealbilder* miteinander stärker übereinstimmen als die Selbstbilder, verringert sich „zwangsläufig mit der *Annäherung an das eigene Idealbild* der Abstand zwischen den einzelnen Selbstbildern.“⁷¹⁸ Von dieser psychologischen Theorie ausgehend könnte die Buße bei der Großen Erweckung in Korea folgendermaßen interpretiert werden: *Erstens* war Pastor Gil als charismatischer Führer ihr „Idealbild“; je mehr die erste Gemeinde Koreas unterdrückt wurde, desto größer wurde seine geistliche Autorität. *Zweitens* zeigte sich das Idealbild ohne Zweifel in der Buße; die Pfingsten Koreas brachen aus, als sich Pastor Gil vor der Gemeinde zu seiner Sünde bekannte, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt; danach folgte eine Serie von Sündenbekenntnissen. *Drittens* kann sie daher als eine *zwangsläufige Annäherung an das eigene Idealbild* angesehen werden. Aber lässt sich die Buße nur aufgrund solcher massenpsychologischen Einsichten verstehen?

2. Deshalb soll auch ein theologischer Interpretationsversuch unternommen werden. Wir verstehen die Buße mit Hilfe der *Lehre von Gesetz und Evangelium* im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre Thieliokes. In Kap. 3.2.3 dieser Arbeit zur Bedeutung des zurückgehaltenen Gesetzes bei den Gläubigen wurde gezeigt, welche Bedeutung dieses Gesetz für *das individuelle Leben des Gläubigen und dessen Beziehung auf die überindividuelle (strukturelle) Wirklichkeit* hat. Dabei nimmt Thieliicke die reformatorische Lehre vom „*usus legis*“, vom „*duplex usus*“ und auch vom „*usus tertius*“ auf und legt sie im Hinblick auf die Neuzeit aus.⁷¹⁹ Im Sinne des „*theologicus usus legis*“ will er die *funktionelle Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* konsequent durchhalten, weil das Gesetz seinem Wesen nach die Funktion der *Entdeckung der Sünde* hat und sich auch in der Folge des Rechtfertigungsgeschehens nie aufhebt. Mit Hilfe der Formel „*simul iustus et peccator*“ kann daher festgestellt werden: Im Evangelium wird dem

⁷¹⁷ Peter R. Hofsätter, Gruppendynamik, in: *Handbuch psychologischer Grundbegriffe*, herausgegeben von T. Herrmann, P. Hofstätter, H. Huber und F. Weinert, München 1977, S. 184 – 196, hier S. 189.

⁷¹⁸ A. a. O., S. 191.

⁷¹⁹ ThE I, S. 206. Vgl. Frey, *Repetitorium der Ethik*, S. 219 – 220.

Christen zugesprochen, dass er *vom Fluch des Gesetzes befreit und damit in den neuen Äon versetzt ist*; ‚zugleich‘ (simul) wird im Gesetz enthüllt, dass *er jedoch noch unter der Herrschaft der Sünde steht*.⁷²⁰ Auf dieser Grundlage ergibt sich eine andere als nur gruppensdynamische Interpretation der Buße, die sich inmitten der Großen Erweckung 1907 abzeichnete:

2.1) In der personalen, existentiellen Begegnung mit Gott und seinem Wort wurde den Mitgliedern der koreanischen Gemeinde erstmalig klar, *in welchem geistlichen Zustand sie gewesen waren*. Zugespitzt festgestellt: Sie waren unter der Herrschaft der Sünde geblieben und darum Sünder. Die erste Gemeinde Koreas konnte das biblische Verständnis der Sünde und des Sünders offenbar nicht so leicht annehmen, und dies wird auf dem Hintergrund konfuzianischer Überzeugungen verständlich:

In der konfuzianischen Ethik, können wir generell feststellen, bildet die Überlegung der *Außenwirkung der Tat* das Zentralthema. Was ein Mensch tut und welche Folge es mit sich bringt, hat einen deutlichen Vorrang vor dem Motiv eines Handelns. In der Gesellschaft von Choseon, in der die rationale Metaphysik des *Neokonfuzianismus* von Juhi (Zhu Xi) als Staatsideologie vom Anfang bis zum Ende vorherrschte, galt als Sünde die Übertretung des staatlichen Gesetzes oder der sittlichen Pflicht, v. a. der „Oryun“. ⁷²¹ Darum kann z. B. der Hass niemals zu einer Sünde werden, obgleich er doch nicht gut ist; ebenso unmöglich ist es, denjenigen (diejenige) als Sünder zu verurteilen, der (die) anstatt des Konfuzius in der streng konfuzianischen Gesellschaft den Buddha verehrt, obwohl der Staat dies nicht fördern will. Demgegenüber ist der Begriff der Sünde sowie des Sünders nach der biblischen Tradition zuallererst im *Beziehungsfeld von Gott und Menschen* zu bestimmen;⁷²² sie kann sich sowohl am *Guten* und am *Bösen* zeigen; deshalb wird sie nie mit der *Verletzung moralischer Vorschriften* völlig identisch sein: „Sünde zu bekennen ist immer ein *geistlicher* Vorgang.“ In diesem Sinne zeigt Thielicke, dass die Sünde genauso Gegenstand des Glaubens ist, wie der Glaube an Christus ist.⁷²³

Somit ergibt sich eine wichtige Einsicht: Die Tatsache, dass die erste Gemeinde Koreas

⁷²⁰ EG III, S. 59.

⁷²¹ Ralf Moritz, Konfuzianismus, in: RGG⁴ 3, S. 1568. Ein entscheidender Unterschied zwischen Konfuzianismus und Neokonfuzianismus liegt u. a. darin, dass der Neokonfuzianismus unter dem starken Einfluss des Taoismus kosmologisch denkt; dabei vertrat *Zhu Xi* eine „rationale Metaphysik“ innerhalb des Neokonfuzianismus, in der das *idealistische* Prinzip „Li“ dem *materialen* „Qi“ gegenübersteht: „Zwischen Himmel und Erde gibt es die Vielzahl der Menschen und Dinge; ihr Li ... ist im Grunde ein und dasselbe.“ Diese rationale Metaphysik wurde am Ende der Koryo-Dynastie in Korea eingeführt und im Königreich Choseon als Staatsideologie angenommen. Vor allem ist die philosophische Auseinandersetzung zwischen zwei großen koreanischen Philosophen, Lee-Hwang und Lee-Yi im 16. Jahrhunderts wichtig und bekannt, wobei eine richtige Zuordnung zwischen *Li* und *Qi* der Hauptstreitpunkt war.

⁷²² Frey, *Theologische Ethik*, S. 173.

⁷²³ ThE I, S. 551.

die Gottesferne, deren Zeichen „Glaubenslosigkeit, Lieblosigkeit, Friedlosigkeit,, waren, als Sünde bekannt hat,⁷²⁴ weist umgekehrt darauf hin, dass sie zum ersten Mal eine *personale*, ja *existentielle* Begegnung mit Gott erlebt hat. Vor der Großen Erweckung mangelte es missionarischen Berichten zufolge der ersten Gemeinde an solch existentieller Begegnung und dem personalen Bekenntnis der Sünde. Durch die gemeinsame Erfahrung der Buße entstand ein neues Selbstbewusstsein bei den koreanischen Christen, das zuerst ein *unter der Herrschaft der Sünde seiendes Ich* und damit die *negative Seite des „coram Deo“* erkennen ließ und so weder im *Konfuzianismus* noch im *Buddhismus* oder im *Taoismus* erfahren werden konnte.⁷²⁵ Koreanische Christen lernten also, dass die *Rechtfertigung* zuallererst eine *personale Beziehung von Gott und Mensch* voraussetzt und eine *Umwandlung des Selbstbewusstseins* bewirkt, und dies bedeutet die *Buße*. Ferner zeigt die Buße bei der Großen Erweckung 1907, dass theologisch jene Umwandlung des Selbstbewusstseins *nicht das Produkt des frommen Ich*, sondern als das *Eingreifen des Heiligen Geistes* verstanden werden muss, denn sie hat nicht mit technischen Mitteln, sondern wesentlich mit Wort und Gebet zu tun.

2.2) Zudem dürfen wir an einer anderen Dimension der in der Buße zum Ausdruck kommenden Sünde nicht vorbeigehen: Nicht nur die *individuelle Dimension* der Sünde, sondern auch ihre *strukturelle Wirklichkeit* trat im Laufe der Erweckungsbewegung hervor. Eine strukturelle Form der Sünde war in einer alten Tradition Koreas, in der Institution der *Polygamie* zu finden. In der Gesellschaft von Choseon durfte ein Mann – gedeckt durch das Recht – mehrere Nebenfrauen (첩, *Cheop*) haben. Niemand stellte solch ein institutionelles Konkubinat in Frage, denn es galt weder als *Verletzung des Rechts* noch als *Übertretung der Moral*. Auf diesem soziokulturellen Hintergrund gewinnt es eine besondere Beachtung, dass im „Feuer der Erweckung“ einige Männer das Konkubinat als Sünde bekannten, weil sie durch ihre personale Begegnung mit dem Wort erkannten, dass es der neuen Lebensweise widersprach; es sei nichts anderes als ein *Ehebruch*.⁷²⁶ Bei dem Konkubinat ging es also nicht um eine individuelle, sondern eine überindividuelle, strukturelle Sünde. Die Polygamie kann unterschiedlich betrachtet und deshalb unter *moralischen* oder *soziologischen* Gesichtspunkten beurteilt werden; aber das Urteil darf nicht einfach auf ein Individuum bezogen werden, sondern soll auf eine Ordnung bzw. eine Struktur zurückweisen, denn die Polygamie ist ein Aspekt

⁷²⁴ Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik*, S. 59.

⁷²⁵ Blair, a. a. O., S. 63; Young-Han Kim, a. a. O., S. 14.

⁷²⁶ Blair, a. a. O., S. 76; Seong-Bin Lim, *Eine ethische Reflexion auf die Große Erweckung*, S. 278.

einer *strukturellen Ordnung*, die über das individuelle Leben hinausgeht. Aus diesem Grund muss die evangelische Ethik gerade auch die strukturelle Sünde wahrnehmen und zum Gegenstand ihrer Verantwortung machen.⁷²⁷

3. In der Rechtfertigung geht aber es nicht primär um die *Sünde* ‚an sich‘, sondern vorrangig die *Vergebung der Sünde*. Thielicke zufolge geht es in der Rechtfertigung und ihrer Lehre nicht um „meine Selbst-Wandlung“, sondern die „Wandlung Gottes“, weil Gott aus seiner freien Barmherzigkeit und in seiner Zuwendung zu uns den Sünder als den Gerechten ansieht; im Rechtfertigungsgeschehen tritt darum nicht die *iustitia mea*, sondern die *iustitia Dei et Christi* hervor. Die *iustitia Dei* als der einzige Grund der *iustificatio impii* wird auf der Seite des Menschen in der *Erfahrung der Vergebung der Sünde* und damit in der *Wiedergeburt* erkennbar. Insofern ist die Buße mehr als ein psychologisches Phänomen.⁷²⁸ Die systematische Unterscheidung von Buße und Wiedergeburt (*conversio et regeneratio*) kann deshalb unserer Analyse der koreanischen Erweckung anleiten.

Im Übrigen folgt Thielicke damit auch dem pneumatologischen Ansatz Calvins. *Calvin unterscheidet die Buße vom Glauben.*⁷²⁹ Der Glaube sei „das vornehmste Werk des Heiligen Geistes“ (*verum quia fides praecipuum est eius opus*); ohne die „Erleuchtung durch den Heiligen Geist“ werde nichts durch das Wort ausgerichtet (Inst. III, 2, 3). Deshalb bestimmt Calvin die Buße als „Folge des Glaubens“; darum sei der *erste* Schritt des vom Glauben eingeleiteten Heilsprozesses die Buße. Dabei zeigt er, dass die Buße aus zwei Stücken besteht: ‚Abtötung‘ (*mortificatio*) und ‚Lebendigmachung‘ (*vivificatio*). Die *Abtötung* sei „die erste Seite der Buße“, in der sich der „Schmerz der Seele und das Erschrecken“, das aus der Erkenntnis der Sünde und aus dem Empfinden des Zornes Gottes entstehe, zeige; demgegenüber versteht Calvin unter der *Lebendigmachung*, der zweiten Seite der Buße, vor allem den uns aus dem Glauben geschenkten *Trost*: „... da darf nämlich der Mensch, den das Bewusstsein der Sünde zu Boden geworfen und die *Furcht Gottes* erschüttert hat, hiernach auf Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gnade schauen, auf das Heil, das durch Christus geschieht.“⁷³⁰ Daraufhin bestimmt er diese zweite Seite der Buße als „Wiedergeburt“ (*regeneratio*); die beiden aber seien überhaupt nicht voneinander zu trennen, sondern nur zu unterscheiden.

Thielicke nimmt diese zwei Seiten der Buße Calvins unter dem ‚lutherischen‘ Schema

⁷²⁷ ThE I, S. 459 – 460; Tödt, *Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik*, S. 35; Frey, *Theologische Ethik*, S. 200.

⁷²⁸ Barth, KD IV/2, S. 631.

⁷²⁹ Calvin, Inst. III, 3, 5: „Der Glaube ist ja nie ohne Hoffnung da, und doch sind Glaube und Hoffnung etwas Verschiedenes; so muss man auch *Buße und Glauben*, obwohl sie durch ein beständiges Band zusammenhängen, doch miteinander verbunden denken, statt sie zu vermischen.“

⁷³⁰ Inst. III, 3, 3.

von Gesetz und Evangelium auf. Der *mortificatio* entspreche die „Buße unter dem Gesetz“, wobei Gottes Zorn und Gericht offenbar würden und darum der *Schmerz über die Sünde* das Bewusstsein erschüttere. Darüber hinaus kennt Thielicke eine andere Gestalt der Buße, die unter dem Evangelium stehe und somit der *vivificatio* entspreche. Aber beide Gestalten der Buße sind in Thielickes Theologie – wie bei Calvin – miteinander verbunden: „Beide ruhen letzten Endes in der Güte Gottes ... Beide unterscheiden sich durch das jeweils andere Bewusstsein, in dem man um diese ‚Güte‘ weiß.“⁷³¹ Davon ausgehend stellt er die Grundbedeutung der Rechtfertigungslehre für die Lebenswirklichkeit dar: „Vergebung empfangen und gerechtfertigt werden heißt, *eine neue Zukunft geschenkt bekommen*.“⁷³²

In diesem Sinne ist auch Karl Barths Interpretation der Buße bemerkenswert:

„Calvin hat dieses Prinzip der *Bekehrung* und *Erneuerung* (Inst. III, 7, 1) in meisterhaft und umfassendem Ausdruck bezeichnet mit dem Sätzlein: *Nostri non sumus, sed Domini*. Gottes Ja zum Menschen und des Menschen Ja zu Gott und ebenso die daraus folgende Abwendung und Zuwendung ist ja damit auf eine einzige Formel gebracht: Wir gehören nicht uns selbst ... Wir gehören Gott als unserem Herrn: indem wir ihm gehören, sind wir frei und bleibt uns etwas Anderes gar nicht übrig als das Weitergehen auf unserem alten Weg aufzugeben ... *Nostri non sumus, sed domini*: indem wir der Eigenbewegung dieser Achse folgen, *werden wir andere, neue Menschen*.“⁷³³

Ohne Zweifel ist die Buße der Großen Erweckung 1907 nicht bei dem Standpunkt der *mortificatio* verblieben, sondern bald in Trost und Freude der *vivificatio* umgeschlagen. Denjenigen, die sich mit Schmerz über die Sünde und in Furcht vor Gott als Sünder bekannten und sich unmittelbar unter die Gnade Gottes stellten, wurden Trost und Freude und damit das Heil gegeben: „Nur wenn wir unter dem Gesetz die Vergebungsbedürftigkeit unseres *de-facto-Zustandes* permanent erfahren, bleibt das Evangelium der Ausdruck eines Wunders: Nämlich der im Wort und im Zeugnis des Heiligen Geistes uns widerfahrenden Vergebung, der rechtfertigenden Zusage.“⁷³⁴ Auch Missionar Blair bestätigte die zwei Seiten der Buße, nämlich den Schmerz und die Abtötung der Sünde (*mortificatio*) und die Freude aufgrund ihrer Vergebung (*vivificatio*, *regeneratio*) so: „Repentance was by no means confined to confession and tears. Peace waited upon re-

⁷³¹ ThE I, S. 131.

⁷³² Thielicke, *Einführung in die christliche Ethik*, S. 85.

⁷³³ A. a. O., S. 635.

⁷³⁴ EG II, S. 229.

paration.“⁷³⁵

4.2.1.3 Die These: Die Etablierung eines verantwortlichen Subjekts durch die Buße bei der Erweckungsbewegung in Korea

Zusammenfassend kann die Grundwirkung der Buße in der Großen Erweckung 1907 so bestimmt werden: *Durch die das Leben wendende Buße ist das verantwortliche Subjekt in der koreanischen Sozialgeschichte erst ins Bewusstsein der Menschen gekommen.* In ethischer Perspektive bewirkt die Buße *eine radikale Umwandlung des Selbstbewusstseins* in Hinblick auf das *Gewissen* und die *Verantwortung*. Daran lässt sich erkennen, dass die gemeinsame Erfahrung von Erweckung und Buße das Selbstbewusstsein der ersten Christen Koreas konsequent verändert hat. Die existentielle Erkenntnis der Sünde und ihre gnädige Vergebung, also das Rechtfertigungsgeschehen, waren in den traditionellen Religionen Koreas unbekannt. Daher ist in der Untersuchung der Großen Erweckung 1907 nichts wichtiger als die folgende Beobachtung: Die Christen, die in der Erweckung und Buße die Wirklichkeit der Sünde und ihre Vergebung von Grund auf erfahren hatten, bemühten sich ohne Verzögerung darum, *Früchte der Buße* in der individuellen Lebensführung und auch im gesellschaftlichen Zusammenleben hervorzubringen; also waren sie sich ihres verantwortlichen Subjektseins bewusst, und daraufhin übernahmen sie Verantwortung in Familie, Gemeinde und Gesellschaft.

Aus allem, was hier zur Sprache kam, können wir folgenden Schluss ziehen: *In der Großen Erweckung 1907 taucht in der modernen Geschichte Koreas die Gestalt eines verantwortlichen Selbstbewusstseins auf und zielt mittelbar auf eine strukturelle Veränderung der koreanischen Gesellschaft, indem Menschen gegenüber sich selbst und den Nächsten verantwortlich zu handeln lernen.* Diese These lässt sich vor allem durch den Vergleich mit dem Donghak-Bauernkrieg von 1894 untermauern. In dieser Revolution des Minjung, die auf die Abschaffung der alten Ordnungen drängte, waren Zeichen eines modernen Selbstbewusstseins zu erkennen, das für Freiheit, Gleichheit und Solidarität kämpfte.⁷³⁶ Es entstand aufgrund unerträglicher Ausbeutung durch korrupte Beamte; daher orientierte es sich eindeutig an den Strömungen, die sich gegen die Yangban und die Kolonisierung richteten. War aber durch die Revolution 1894 eine reale Verände-

⁷³⁵ Blair, a. a. O., S. 75.

⁷³⁶ J. H. Lee, *Das traditionelle Verhältnis von Politik und Religion in Korea*, S. 164; S. O. Cho, *Vorlesung zur Geschichte Koreas 2*, S. 131.

rung der Strukturen zu Stande gekommen? Nein, denn sie scheiterte durch den Eingriff der Kolonialmächte, und Korea war damit unter das Joch der Kolonisierung geraten. Eine Folge der Bußbewegung 1907 war demgegenüber die Etablierung des verantwortlichen Subjekts; es entstand nicht aus der Wahrnehmung der strukturellen Ungleichheit bzw. Diskriminierung wie im Donghak-Aufstand, sondern es war die menschliche Antwort auf die göttliche Zuwendung; daher kann es als *das Ja des Menschen zum Ja Gottes* (Barth) verstanden werden. Die Veränderung des Selbstbewusstseins musste sich *Veränderung der Strukturen* bewähren, aber auf andere Weise als die Revolution des Donghak-Aufstands. Deswegen darf man nicht übersehen, dass solches Bewusstsein soziale Folgen nach sich ziehen muss.

Lässt sich diese These historisch und sachlich halten? Hat die Große Erweckung im Grunde nicht zur Entpolitisierung der Kirche in dem Sinne geführt, dass das Interesse an der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Wirklichkeit durch die Betonung des Jenseits vernachlässigt wurde und damit die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft allmählich zurücktrat? Wie wirkt das durch den christlichen Glauben veränderte Individuum auf die Veränderung der sozialen Strukturen?

4.2.2 Die Heiligung: Eine ethische Reflexion auf die Erneuerungsbewegung bei der Großen Erweckung 1907

Damit kommt das Kerngeschehen der Großen Erweckung 1907 zur Sprache. Alle historischen Berichte über die „Pfingsten Koreas“ besagen, dass sich die Erweckung zur Erneuerung entwickelte. Anders ausgedrückt: Der Enthusiasmus der nach der fruchtbaren Buße geschenkten Heilsgewissheit verband sich wie selbstverständlich mit *unterschiedlichen spontanen Bewegungen zur neuen Gestaltung des Lebens*. Dies ist aber kein Geschehen, das sich allein auf der Korea-Halbinsel 1907 ereignete, denn beinahe jede Erweckungsbewegung erzeugt einen ähnlichen Prozess. Daran lässt sich erkennen, dass der „ordo salutis“ nicht eine abstrakte Spekulation darstellt, sondern eine gemeinsame und konkrete Erfahrung der Kirche theologisch benennt.⁷³⁷ Auf dieser dogmatischen Grundlage bestimmen wir jene Bewegung in den „Pfingsten Koreas 1907“ – auch im Sinne Thielickes – als „Heiligung“ bzw. „Erneuerung“, weil es dabei um das sittliche Handeln des verwandelten Menschen, also des *sola fide gerechtfertigten Menschen*,

⁷³⁷ Vgl. Frey, *Repetitorium der Dogmatik*, S. 262. Nach Hollaz stellt sich der ordo salutis folgendermaßen dar: vocatio – illuminatio – conversio – regeneratio – iustificatio – unio mystica – renovatio seu sanctificatio – conservatio – glorificatio.

geht. Um eine genauere Untersuchung zu gewährleisten wird das Wort ‚Erneuerung‘ anstatt ‚Heiligung‘ gewählt und verwendet, denn die Heiligung umfasst bei Thieliicke den gesamten Lebenslauf nach der Rechtfertigung.⁷³⁸ Davon angeregt greifen wir die *Erneuerung* als eine bestimmte Phase im ganzen Heiligungsprozess und zugleich als ein *bewusstes Engagement in der Gesellschaft* auf. Daher ist jene Bewegung im engeren Sinne als „Erneuerungsbewegung“ auszuzeichnen.

In dem letzten Abschnitt des 4. Kapitels geht es um eine systematische Zusammenfassung und Bewertung der Großen Erweckung 1907 im Hinblick auf das *Verhältnis von Glauben und Verantwortung*. Wie in Kap. 3.2 aufgewiesen wurde, befasst sich die Ethik Thieliickes damit, „diese Beziehung zwischen Gabe und Aufgabe, zwischen der Rechtfertigung und den ihr folgenden Akten möglichst genauer zu bestimmen.“⁷³⁹ In der koreanischen Erneuerungsbewegung zeigt sich vor allem, wie sich der Glaube als Gabe des Heiligen Geistes mit der Verantwortung für die *Familie*, die *Nächsten* und manchmal auch für die *Gesellschaft* verbindet.

4.2.2.1 Die Befestigung eines ethischen Subjekts des koreanischen Protestantismus durch die Erneuerungsbewegung

Vor allem verstanden koreanische Christen nach der existentiellen Erfahrung des hier vorgestellten konkreten Heilereignisses, dass ihnen das neue Leben als Geschenk Gottes gegeben war; ihnen war ohne weiteres klar, dass es nicht durch ihr eigenes Tun, sondern durch die *Gabe des Heiligen Geistes* zustande kam. Jetzt standen sie vor dem Anspruch des Wortes, *Früchte der Buße hervorzubringen* (vgl. Gal 5,22). Auf den Ruf des Herrn hatten sie zu *antworten*. In erster Linie geschah das, indem sie sich von allen alten Gewohnheiten lossagten, die dem geschenkten neuen Leben zu widersprechen schienen. Diese Antwort auf den Ruf des Herrn, also die *Verantwortung*,⁷⁴⁰ können wir in drei Bereichen der Lebenswirklichkeit finden: Verantwortung für die *Familie*, die *Nächsten* und die *Gesellschaft*.

1. Die Erneuerungsbewegung wurde *erstens* im familiären Leben sichtbar. In einer sehr stark patriarchalisch geprägten Gesellschaft wie Korea hatte der Vater die absolute Au-

⁷³⁸ ThE I, S. 217; EG III, S. 99. Hier bestimmt Thieliicke die Heiligung als „Umgestaltung unseres Daseins“. Das Thema der Heiligung behandelt Barth in der *Versöhnungslehre* (KD IV/2 § 66), während sich es bei Thieliicke in der *Prinzipienlehre* seiner „Theologischen Ethik“ und auch in der *Pneumatologie* (im dritten Band seiner Dogmatik) befindet.

⁷³⁹ A. a. O., S. 89.

⁷⁴⁰ Frey, *Theologische Ethik*, S. 20. Vgl. Bonhoeffer, *Ethik*, S. 377.

torität in der Familie; daher bedeutete die Veränderung der Position eines Vaters auch die Verwandlung einer Familie. Missionarischen Berichten zufolge haben manche koreanische Männer, die durch die Erweckungsbewegung ihre Wiedergeburt erlebt hatten, sich von verschiedenen schädlichen Gewohnheiten wie der Opium-, Alkohol- und Nikotinsucht als auch vom Glücksspiel lossagt.⁷⁴¹ Das tiefste Problem dieser alten Gewohnheiten lag darin, dass man sie nicht als etwas, was aus einem sittlichen Grund verändert werden sollte, sondern als eine bloße Gewohnheit verstand; dass ferner die japanische Kolonialmacht, die zu dieser Zeit ganz Korea de facto regierte, sie aus politischer Absicht, nämlich um den Kolonisierungsprozess in Korea effektiver zu gestalten, nicht strikt verboten, sondern sogar gefördert hatte.⁷⁴² Somit hatten diese Gewohnheiten nicht nur Leib und Seele eines Menschen, sondern auch die ganze Existenz einer Familie verwüstet. Als Erläuterung sei hier eine Geschichte von *Chi-Ryang Choi* erwähnt, die ein Modell dafür sein kann, wie ein glaubender Mensch sich seines *verantwortlichen Subjektssein* bewusst wird und damit seine Lebensweise erneuert:

Choi betrieb einen Gasthof in Pjöngjang. Dabei verdiente er viel Geld, indem er verschiedene Dinge mit höherem Preis wieder verkaufte, die seine Kunden anstatt des Entgeldes für die Unterkunft abgegeben hatten. Aber wegen der schädlichen alten Gewohnheiten wie der Alkoholsucht und des Glücksspiels verlor er sein ganzes Eigentum. Seither ergab er sich einem sinnlosen Leben: Er verlebte seine Tage mit Alkohol, Rauchen und Glücksspiel; häufig betrunken griff er andere Menschen auf der Straße an. Doch dann hörte er das Evangelium und glaubte an Jesus Christus inmitten der Großen Erweckung. Von da an begann sein neues Leben: Er lernte in der Bibel, wie sich der Glaubende verhalten soll. Er versagte sich dem Ahnenkult und beendete seine Alkoholsucht, das Glücksspiel und den Streit in seinem Leben. Als seine alten Freunde ihn wieder zum alten Leben locken wollten, zog er in ein anderes Dorf um und verkündete dort die gute Botschaft.⁷⁴³

Auf diese Weise wurde eine typische Form der Frömmigkeit des koreanischen Protestantismus befestigt. *Einerseits* sollen die Glaubenden durch eine individuelle, innerliche und regelmäßige Disziplin ihren Glauben bewahren und sich dadurch vor der Versuchung, die von der alten Lebensweise ausging, schützen. Dabei spielte der *Frühmorgengottesdienst* eine Schlüsselrolle, den Pastor Gil als Erster 1907 einführte; es ist sehr

⁷⁴¹ Blair, *The Korean Pentecost*, S. 76; Young-Han Kim, *Der Charakter der Großen Erweckung*, S. 32; Seong-Bin Lim, *Eine Reflexion auf die Große Erweckung*, S. 279.

⁷⁴² M. K. Kang, *Die Geschichte der evangelischen Schule in Korea*, S. 211; S. Y. Lee, *Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas*, S. 143. Die Japaner förderten die öffentliche Prostitution und den Opiumkonsum, um den koreanischen Volkscharakter auszurotten.

⁷⁴³ Zitiert in: Young-Han Kim, a. a. O., S. 32.

erstaunlich, dass er in der heute hoch industrialisierten Gesellschaft noch von fast jeder protestantischen Gemeinde üblicherweise um fünf Uhr morgens täglich gehalten wird; wie viele Forscher bestätigen, ist er mit einem ‚Motor‘ zu vergleichen, der das gewaltige Wachstum der koreanisch-protestantischen Kirchen ständig beschleunigte. In den koreanischen traditionellen Religionen gilt die religiöse Praxis, frühmorgens zu beten, nicht nur für bestimmte Menschen wie Mönche bzw. Nonnen, sondern für alle Menschen; sie hängt in gewissem Maße mit dem Schamanismus zusammen, dessen konkrete Gestalt wir vor allem im Dangun-Mythos bestimmen können.⁷⁴⁴ Darum ist sie in Korea lange Zeit ein volkstümlicher ‚Habitus‘ gewesen; alle einfachen Menschen pflegten frühmorgens in Richtung des Himmels zu beten. So repräsentiert der Frühmorgengottesdienst eine Form der *innerlichen Frömmigkeit*, die für jeden Glaubenden gilt. *Andererseits* soll diese innere Frömmigkeit im konkreten Leben Gestalt gewinnen; *der Glaubende soll nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Welt fromm sein*. Deshalb wurden nach der Großen Erweckung 1907 einige Regeln für das fromme Leben eingeführt und festgelegt. Sie mussten vor allem unter dem starken Einfluss der puritanischen Missionare negativ ausfallen: *Du sollst keinen Götzendienst einschließlich des Ahnenkults ausüben; du sollst das Glücksspiel unterlassen, du sollst dich weder betrinken noch sollst du rauchen*. Daraus ist die äußerliche Frömmigkeit für koreanische Protestanten auf *eine puritanische Form* festgelegt worden und gilt noch bis heute.

Diese Befestigung der innerlichen und äußerlichen Frömmigkeit im koreanischen Protestantismus zieht mindestens zwei Konsequenzen in Bezug auf das familiäre Leben in der koreanischen Gesellschaft nach sich: Wirtschaftlich gesehen hat sie in gewissem Maße dazu beigetragen, den Familienhaushalt stetig zu stabilisieren. Die protestantische Frömmigkeit vermied unwirtschaftliche Ausgaben, die häufig vermutlich mit dem Glücksspiel oder dem übermäßigen Konsum des Alkohols und mit dem Rauchen zu tun hatten, und daraus ergab sich eine den Zeitumständen angemessene Sparsamkeit. Dieser wirtschaftliche Aspekt bestätigt sich u. a. in einem historischen Bericht, dem zufolge die Anzahl der wirtschaftlich selbständigen Kirchen nach der Großen Erweckung erheblich zugenommen hatte; sie konnten sich ohne Unterstützung von außen selbst finanzieren.⁷⁴⁵ Zudem hat die protestantische Frömmigkeit als eine Folge der Erweckungsbe-

⁷⁴⁴ Vos, *Die Religionen Koreas*, S. 25. Nach dem Mythos wurde Ko-Choseon im Jahr 2333 v. Ch. gegründet; dabei kann der Gründer *Dangun* als Schaman angesehen werden, der die religiöse und politische Macht hatte.

⁷⁴⁵ S. B. Lim, a. a. O., S. 280. Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1934, S. 103. Aber Webers Schluss, dass er den wirtschaftlichen Erfolg des Kapitalismus indi-

wegung die traditionelle Familienordnung so beeinflusst, dass allmählich eine Art Demokratisierung im familiären Leben zustande kam. Das kann man unmittelbar im sogenannten „Erinnerungsgottesdienst“ bestätigen, der in der christlichen Familie an die Stelle des traditionellen, konfuzianischen Ahnenkults als Zeremonie für verstorbene Ahnen trat. Während im konfuzianischen Ahnenkult Frauen von Anfang bis zum Ende von der Zeremonie ausgeschlossen blieben, dürfen am christlichen Erinnerungsgottesdienst alle Familienglieder ohne irgendwelche Unterscheidungen daran teilnehmen. Dies kann jedoch nur als Signal für eine demokratische Entwicklung im familiären Leben verstanden werden, weil sich der frauen-feindliche Ahnenkult im Namen der koreanischen Tradition doch noch überwiegend in der heutigen Gesellschaft durchhält.⁷⁴⁶

2. Die Erneuerungsbewegung richtete sich *zweitens* auf die Versöhnung mit den Nächsten; niemals blieb die Buße bloß ein Lippen-Bekenntnis. Wer seinem Nächsten etwas gestohlen hatte, gab es ihm wieder zurück; wer seinen Nächsten geschädigt hatte, entschädigte ihn mit Geld; einem Bericht zufolge entschuldigte sich ein Yangban bei seinen Nobi für die ihnen zugefügten Misshandlungen und ließ sie mit folgender Aussage frei: „Jetzt erkenne ich erst, dass alle Menschen meine Brüder sind. Demnächst will ich sie nicht als Knecht ansehen, sondern als meinen Freund, meinen Bruder empfangen.“⁷⁴⁷ Laut Pastor Gil war die ganze Stadt Pjöngjang von dieser ‚Entschädigungs-Bewegung‘ ergriffen, und Nicht-Christen fürchteten sich vor Christen, weil sie bei ihnen das wirkliche Gute fanden.⁷⁴⁸ Infolgedessen wandelte sich Pjöngjang von der „Stadt der Prostitution“ zum „Jerusalem des Orients“ und spielte im koreanischen Protestantismus bis zur Machtübernahme des koreanischen Kommunismus in Nordkorea 1948 eine zentrale Rolle. Wer das Wesen der Großen Erweckung 1907 verstehen möchte, kann sich also an deren Grundansatz halten: *Der Glaubende soll im Blick auf seine Nächsten verantwortlich handeln*. Also ging die Wirkung der Erneuerungsbewegung über den individuellen und familiären Bereich hinaus, damit allmählich in gesellschaftliche Dimensionen über und suchte anschließend nach der Reform der *das menschliche Miteinander bestimmenden Strukturen*.⁷⁴⁹

3. Daraufhin glaubten Christen, dass die wahre Versöhnung mit dem Nächsten in der

rekt auf Calvins Prädestinationslehre zurückführe, ist umstritten; jedoch sollte ein enger Zusammenhang von individueller „Frömmigkeit“ und wirtschaftlicher „Entwicklung“ nicht unterschätzt werden. Vgl. Th II/2, S. 708; Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 69.

⁷⁴⁶ N. B. Lee, a. a. O., S. 80. Abgesehen von religiösem Aspekt in der Debatte über den Ahnenkult (Chesa) weist Nam-Beck Lee auf, dass Chesa für viele Koreaner eine große finanzielle Belastung ist.

⁷⁴⁷ Seong-Bin Lim, a. a. O., S. 273; Young-Han Kim, a. a. O., S. 22.

⁷⁴⁸ Seon-Ju Gil, a. a. O., S. 55; Yong-Kyu Park, *Die Große Erweckung in Pjöngjang*, S. 34.

⁷⁴⁹ ThE III, S. 4.

„Evangelisation des ganzen Volks“ wirklich werden könnte. Deshalb wurde 1909 eine fast alle protestantischen Kirchen umfassende Evangelisationsbewegung organisiert: die „Million-Seelen-Rettungs-Bewegung“ (백만인구령운동, im Folgenden abgekürzt als MSB).⁷⁵⁰ Die MSB hatte zwei wichtige Folgen im Rahmen der damaligen soziopolitischen Situation.

Erstens ließ die MSB die Energie der Großen Erweckung, die das gesamte Jahr 1907 die koreanische Halbinsel unter den geistlichen Enthusiasmus gestellt hatte, weiter wirken. In diesem Sinne war, wie Young-Han Kim behauptet, die Große Erweckung 1907 sogar die „grundlegendste Kraft“, mit deren Hilfe sich die koreanisch-protestantische Kirche trotz scharfer Unterdrückungen und Verfolgungen während der japanischen Kolonialzeit erhalten konnte.⁷⁵¹ *Zweitens* liegt die wohl noch wichtigere Bedeutung der MSB darin, dass in ihr der koreanische Protestantismus die soziale Dimension des christlichen Glaubens ernsthaft ins Auge fasste. Das *verantwortliche Subjekt*, wie es in der Erweckungsbewegung erwachte, konkretisierte sich erstens im individuellen Lebensbereich, also *im verantwortlichen Handeln für die Familie und zweitens auch für die Nächsten über die Familie hinaus*. Es kann aber kaum von der überindividuellen Struktur isoliert bleiben; unvermeidlich sieht sich dieses ‚erweckte‘ Selbstbewusstsein mit der sozialen, politischen Situation der Gesellschaft konfrontiert.⁷⁵² Gerade im *Blick auf das verantwortliche Handeln des Glaubens für die Nächsten* können wir den politischen Aspekt eines neu erwachten Bewusstseins im koreanischen Protestantismus finden. Wie hat es sich entwickelt und worauf zielte es?

4.2.2.2 Die Befestigung eines elementarischen ‚politischen Bewusstseins‘ des koreanischen Protestantismus

Wenn wir den Prozess der Erweckungs- und Erneuerungsbewegung im engen Zusammenhang mit der soziopolitischen Situation der damaligen Gesellschaft Koreas eingehend analysieren, dann werden wir eine andere Folgerung ziehen als die, die in der Annahme der Entpolitisierung zum Ausdruck kommt: *Die Große Erweckung sowie die*

⁷⁵⁰ Bishop J. W. Bashford, Changes in the Charakter of the missionary problem, in: *World Missionary Conference*, 1910, New York, Chicago and Toronto, S. 241. „Bishop Harris thinks that the campaign in Korea for 1,000,000 souls may result in an addition of 100,000 enquires this year. The Aktivität of Koreans is furnishing all other mission fields a lesson in the *self-propogating power of the Gospel*, is revealing new sources for the speedy evangelisation of the World.“

⁷⁵¹ Young-Han Kim, a. a. O., S. 38.

⁷⁵² GuE, S. 175; ThE I, S. 596; EG II, S. 50.

nachfolgende Erneuerungsbewegung hat den koreanischen Protestantismus nicht entpolitisiert, sondern vielmehr ihm ein eigenes, aber ambivalentes politisches Selbstbewusstsein verschafft. Um diese These zu befestigen sollen drei Gesichtspunkte vertieft werden: die diakonischen Aktivitäten der frühen Missionare, die von ihr beeinflusste diakonische Einstellung des koreanischen Protestantismus und die MSB.

1. *Von Beginn an war die protestantische Mission in Korea nicht ‚unpolitisch‘.*⁷⁵³ Die ersten protestantischen Missionare hatten bereits beobachtet, dass die katholische Mission in Korea nicht so erfolgreich gewesen und die katholische Kirche mehrmals von der Regierung Koreas blutig verfolgt worden war. Der Hauptgrund dafür, dachten sie mit Recht, bestehe darin, dass sich die katholischen Missionare zu ‚direkt‘ in der Politik Koreas engagierten; daher wirkten sie auf Koreaner nicht als ‚Freunde‘, sondern als ‚Invasoren‘.⁷⁵⁴ Aufgrund dieser geschichtlichen Tatsache etablierte der Protestantismus eine andere Missionsstrategie als der Katholizismus: Der Protestantismus setzte sich *diakonisch* durch. Zu Beginn der Mission in Korea konzentrierten sich die protestantischen Missionare auf Sozialarbeit, um zuallererst das Vertrauen der Regierung und des Volkes zu gewinnen. Sie bauten erste moderne Grund-, Mittel-, und Hochschulen; damit begann das moderne Schulsystem Koreas. Ebenfalls wurden westliche Wissenschaft und Technik eingeführt; sie errichteten auch erste moderne Krankenhäuser; damit setzte sich das moderne Medizin- und Hygienesystem in Korea durch. Da sich also die protestantische Mission von Anfang an typisch diakonisch durchsetzte, ereignete sich als Folge eine Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen; das musste unvermeidlich – wenn auch indirekt – eine ‚politische‘ Dimension haben.

Dieser diakonische Einsatz hat vielen Koreanern ein neues politisches Bewusstsein eröffnet, obwohl die Missionare es nicht erwartet hatten.⁷⁵⁵ Dabei spielte die *Bildung* eine herausragende Rolle. In den von der Mission begründeten Schulen lernten Jungen und auch Mädchen – es war kaum möglich in der streng konfuzianisch bestimmten Gesellschaft wie Choseon, dass ein Mädchen zur Schule ging – nicht die „Samgang-Oryun“, die bloß zu wiederholenden Sätze wie „Du sollst den König unbedingt verehren“, sondern ganz andere Wissenschaften wie Mathematik, Geographie usw., die ein neues Wissen und neue Werte zur Sprache brachten. Dadurch wurde eine neue Generation ausgebildet; in den Kirchen und in den von ihnen gegründeten Schulen fand sie nicht nur ihre

⁷⁵³ Blair, *The Korean Pentecost*, S. 34; H. B. Choi, *Die politische Ethik der protestantischen Theologie*, S. 211; J. H. Lee, *Das traditionelle Verhältnis von Politik und Religion in Korea*, S. 170.

⁷⁵⁴ I. J. Kim, *History and theology of Korean Pentecostalism*, S. 32.

⁷⁵⁵ Blair, a. a. O., S. 63; H. B. Choi, a. a. O., S. 215.

persönliche Zukunft, sondern auch eine Möglichkeit zur Selbständigkeit ihrer zur Kolonie verfallenen Nation. Dementsprechend musste die Kirche eine politische Rolle übernehmen – ob sie wollte oder nicht. Diese politische Bedeutung der Kirche verstärkte sich nach dem erzwungenen sogenannten „Protektoratsabkommen von 1905“, durch das sämtliche politischen Institutionen Koreas wie Partei, Armee, Polizei usw. von der japanischen Kolonialmacht aufgelöst wurden. In solchem politischen Vakuum galt die protestantische Kirche als eine fast einzigartige landesweite Organisation, die mit einem relativ aktiven religiösen und politischen Bewusstsein ausgerüstete Mitglieder der Gesellschaft zur Verfügung stellte.⁷⁵⁶ Am deutlichsten trat diese latente politische Bedeutung und Rolle des koreanischen Protestantismus in der berühmten Unabhängigkeitsbewegung von 1919 heraus.

Dieser am 1. März 1919 konstituierte politischen Bewegung zur Unabhängigkeit ging eine landesweite friedliche Demonstration voraus; in fast allen Städten demonstrierten Koreaner zeitgleich gegen die Kolonialmacht des japanischen Imperialismus und für die Unabhängigkeit der Nation. Dabei spielten Christen und Kirchen eine führende Rolle: Die Unabhängigkeitserklärung wurde in der methodistischen *Cheongdong*-Gemeinde geschrieben und unterzeichnet; ohne Zweifel repräsentiert das die politische Bedeutung der Kirche in der damaligen Gesellschaft Koreas.⁷⁵⁷ Ferner waren 16 von den 33 Unterzeichnern der Unabhängigkeitserklärung Protestanten, aber keiner von ihnen ein Katholik. Der Untersuchung von Seung-Youl Lee zufolge war die Zahl aller Teilnehmer an der Bewegung 1.000.368, von ihnen wurden 3.336 ermordet, 9.227 verletzt und 35.712 verhaftet; die Zahl der verhafteten Christen waren 3.804, die der verhafteten Pastoren und Presbyter 134 und die der zerstörten Kirchengebäude 12. Im Fall der Stadt Pjöngjang waren 31 von den 42 dort tätigen Pastoren auf der Flucht oder wurden verhaftet. Diese Statistik zeigt, dass in der Unabhängigkeitsbewegung von 1919 die protestantische Kirche eine führende Rolle spielte.⁷⁵⁸

Tabelle 2. Die Zahl der Katholiken und der Protestanten von 1914 bis 1929⁷⁵⁹

	Katholiken	Anteil der Bev.	Protestanten	Anteil der Bev.
1914	79.000	0.5 %	196.000	1.2 %
1919	90.000	0.5%	190.000	1.1 %
1929	110.000	0.6%	244.000	1.2 %

⁷⁵⁶ S. D. Oak, *Rethinking the 1907 Great Revival Movement*, S. 158.

⁷⁵⁷ Wippermann, a. a. O., S. 107.

⁷⁵⁸ S. Y. Lee, *Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas*, S. 144.

⁷⁵⁹ Wippermann, a. a. O., S. 108.

2. *Die diakonische Tätigkeit der protestantischen Kirche erweiterte sich durch die Große Erweckung und dementsprechend verstärkte sich die soziopolitische Bedeutung und Rolle des koreanischen Protestantismus in der Gesellschaft.* Eine der bedeutsamen Folgen der Großen Erweckung 1907 war die Gründung der selbständigen presbyterianischen Kirche Koreas. Am 17. September 1907 wurde die erste selbständige Synode der koreanisch-presbyterianischen Kirche einberufen, an der 33 Missionare und 36 koreanische Presbyter teilnahmen; hierbei wurden die ersten sieben Pastoren der koreanisch-presbyterianischen Kirche ordiniert. Man darf diesem historischen Ereignis einen großen Wert beilegen, wenngleich der theologische und kirchenpolitische Einfluss der Missionare auf die junge Kirche noch überwog.⁷⁶⁰ In Folge dieser Selbständigkeit hatte sie ihre eigenen Pastoren; damit waren sie in der Lage, eine relativ selbständige kirchliche Verwaltung einzuführen. Dadurch kam es zu einem ständig zunehmenden Gegensatz der an die Missionare gebundenen und der einheimischen Gruppe. Offiziell vertrat die presbyterianische Synode angeblich eine politische Neutralität auf Grund der Trennung von Kirche und Staat, wie sie der politischen Stellungnahme der Missionare entsprach. Deshalb gab sie keine Stellungnahme ab und schwieg, als Korea 1910 von Japan annektiert wurde. *Hingegen war bei koreanischen Christen doch ein anderes politisches Selbstbewusstsein zu spüren, das der offiziellen Einstellung der Missionare widersprach.* Durch die Erweckungs- und Erneuerungsbewegung hatten koreanische Christen bereits gelernt, wie sich der Glaubende zu sich selbst und zu seinem Nächsten verhalten sollte: *Er sollte verantwortlich handeln.* In diesem Sinne war das Bewusstsein der koreanischen Protestanten – anders als die offiziellen Stellungnahmen der Missionare – politisch. Zudem machte es *die traditionelle koreanische Vorstellung* vom Staat den koreanischen Christen von Anfang an schwer, ihr Bewusstsein auf eine beinahe dualistische Trennung von Kirche und Staat einzustellen, denn der Staat galt ihnen als die *größere Familie* oder als der Inbegriff der *Gesamtheit der Nächsten*. Daher war der *Patriotismus* in gewissem Maße ein realer Bestandteil des koreanischen Protestantismus. Die Äußerungen des christlichen Glaubens mussten deshalb umgekehrt und unvermeidlich von koreanischen Denkschemata gestaltet werden, wie es die anderen von außen in Korea eingeführten Religionen – Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus – bereits erfahren hatten.⁷⁶¹ In dieser komplexen innerlichen und äußerlichen Situation kamen zwei soziopolitische Richtungen des koreanischen Protestantismus zur Geltung: *das direkte Engagement in*

⁷⁶⁰ S. Y. Lee, a. a. O., S. 98.

⁷⁶¹ Blaire, a. a. O., S. 83; H. B. Choi, S. 228.

der Politik und die diakonische Aktivität. Die im April 1907 begründete protestantische Organisation „Shinmin-hoe“ beschäftigte sich mit der direkten Teilnahme am politischen Leben; sie zielte darauf, der Kolonisierungspolitik des japanischen Imperialismus zu widerstehen und eine *moderne und unabhängige Republik Koreas* zu begründen. Ihre Mitglieder waren meistens Protestanten, und dank der landesweiten kirchlichen Organisation vermochte sie ihre politische Aktivität und Wirkung auszuweiten. Deshalb musste sich die Kluft zwischen Missionaren und patriotischen Koreanern ständig vergrößern.⁷⁶² Demgegenüber bezog sich die andere Gruppe *indirekt*, nämlich *diakonisch*, auf die Gesellschaft, aber auch ihre Einstellung musste bestimmte soziopolitische Folgen nach sich ziehen. Vereinfacht ausgedrückt: Angesichts der politischen Krise konnte sich der koreanische Protestantismus *entweder durch die politische Organisation, also auf direkte Weise, oder durch seine diakonische Arbeit, also auf indirekte Weise, in der Gesellschaft engagieren.*⁷⁶³ In diesem Sinne sind die diakonischen Initiativen von Pastor Gil von großer Bedeutung; aber sie zeigen zugleich ein ambivalentes soziales Bewusstsein des koreanischen Protestantismus, das zwischen Individuum und Gesellschaft, Kirche und Staat oszilliert.

Pastor Gils diakonische Tätigkeit ist umso erstaunlicher, als im koreanischen Protestantismus ein theologisches Konzept wie das der Diakonie nicht nur in jener Zeit, sondern auch heute relativ selten war und ist. Sein grundlegendes Motiv lag nach S. Y. Lee im seelsorgerlichen Dienst innerhalb der Einzelgemeinde: „Es ging ihm darum, das Evangelium zu verbreiten und dem Volk gleichzeitig zu einem höheren zivilisatorischen Niveau zu verhelfen.“⁷⁶⁴ Natürlich hatte es die diakonische Tätigkeit Gils auch mit der frühen Politik der Missionare zu tun. Mit seiner leidenschaftlichen, lebenslänglichen Bemühung um die Einheimischmachung des Evangeliums bewies er jedoch, dass Seelsorge und Diakonie sein Interesse am Bemühen, die christliche Botschaft im koreanischen Kontext zu konkretisieren und zu verwurzeln, begründeten.

Obwohl er der erfolgreichste Erweckungsprediger in der frühen Kirchengeschichte Koreas war, vergaß er die soziale Dimension des christlichen Glaubens nicht; das bestätigt seine *pädagogische Arbeit* und die von ihm mitgetragene *Aufklärungsbewegung*.⁷⁶⁵ Im Jahr 1898, ein Jahr nach seiner

⁷⁶² S. D. Oak, a. a. O., S. 159.

⁷⁶³ S. Y. Lee, a. a. O., S. 141; Y. H. Kim, a. a. O., S. 36; H. B. Choi, a. a. O., S. 224. An diesem Punkt stößt die Argumentation der „Entpolitisierung“ auf einen relevanten Widerspruch.

⁷⁶⁴ S. Y. Lee, *Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas*, 109.

⁷⁶⁵ A. a. O., S. 120. Gil engagierte sich in der *sozialen Aufklärungsbewegung* für die Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen des koreanischen Volkes. Er glaubte, dass „die Zivilisation, die soziale Reform und der Aufbau des erneuerten Reichs nur durch den Geist Jesu Christi durchgeführt werden kann.“ Konkret trieb er folgende Punkte voran: Veränderung des Geistes, Förderung der körperlichen Anlagen durch Sport und geschlechtliche Aufklärung, Ausrottung des Aberglaubens, Förderung des Kultur-niveaus und der Produktion ... und Verbesserung der hygienischen Verhältnisse durch die Umgestaltung

Bekehrung gründete Gil eine kleine Grundschule, in der Kinder und Jugendliche von sieben bis 16 Jahren aufgenommen wurden; sie war die vermutlich erste moderne Schule in Pjöngjang, die von einem Koreaner selbst geleitet wurde; aus dieser kleinen Grundschule entwickelte sich später die „Soongshil-Mittelschule“ und die „Soongshil-Universität“. ⁷⁶⁶ Noch interessanter ist die Gründung eines Kindergartens. Nach der Studie Lees richtete Gil einen Kindergarten im Keller des Gemeindehauses ein, dessen genaues Eröffnungsdatum aber nicht bekannt ist. ⁷⁶⁷ Dies ist von großer historischer Bedeutung, da die meisten koreanischen Eltern damals die Bedeutung der Bildung der Kleinkinder gering schätzten, und sich die Erziehung auf die Grund-, Mittel und Hochschule konzentrierte. Demnach lässt sich in solchen diakonischen Aktivitäten des Pastors Gil ohne Zweifel ein soziales Bewusstsein des frühen koreanischen Protestantismus erkennen, das sich über die individuelle Dimension des Glaubens hinaus auf verschiedene soziale Probleme bezog. Später wirkte sich die zweifellos eintretende Entpolitisierung des koreanischen Protestantismus auch auf die Person von Pastor Gil aus, weil er in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts nach der blutigen Niederschlagung der Unabhängigkeitsbewegung von 1919 von seinem frühen sozialen Engagement ganz zurücktrat.

Seung-Yeol Lee stellt den diakonischen Ansatz von Pastor Seon-Ju Gil so dar: „So äußert sich sein diakonischer Ansatz in der *Evangelisierungsarbeit*, der *Erziehungsarbeit*, der *Volksaufklärungsbewegung* als neuer Volksbewegung, der *Jugendbewegung* und der *barmherzigen Hilfe für die Hilfsbedürftigen*.“ ⁷⁶⁸ Hierbei muss berücksichtigt werden, dass der diakonische Ansatz von Gil nicht aus seinem theologischen Studium kommt, sondern vorrangig mit der *Liebe zu seinem eigenen Volk* zu tun hat. Gil war von vornherein davon überzeugt, dass die wichtigste Aufgabe der Kirche die *Verbreitung des Evangeliums* und die *Wohltätigkeit* als barmherzige Hilfe für die Hilfsbedürftigen ist. Somit kann ohne Zweifel geurteilt werden, dass Pastor Gil wegen seines geringen Interesses an der systematischen, theoretischen und theologischen Grundlegung der Diakonie schließlich nicht in der Lage war, *ein festes diakonisches Bewusstsein* im koreanischen Protestantismus einzuwurzeln. Doch darf seine diakonische Bewegung als Impuls zur Veränderung der sozialen Struktur und damit zur indirekten Teilnahme an der Politik nicht zu gering eingeschätzt werden. ⁷⁶⁹

3. Als letztes soll die Bedeutung der bereits erwähnten MSB weiter vertieft werden. Die

der Küche und des Brunnens.“

⁷⁶⁶ A. a. O., S. 114.

⁷⁶⁷ A. a. O., S. 121.

⁷⁶⁸ A. a. O., S. 133.

⁷⁶⁹ A. a. O., S. 133. „Für seine Zeit hatte Gil im Hinblick auf die Diakonie ein ausgesprochen aufgeklärtes und progressives Bewußtsein. Er betonte stets, daß Kirche als Heilige Gemeinde sich nicht durch den geringschätzigen Blick auf die sündhafte Gesellschaft von dieser isolieren dürfe. Deswegen soll die Gemeinde als ein Haus der Liebe für alle Menschen offen sein ...“

MSB als eine bedeutende Folge der Großen Erweckung zeigt meiner Meinung nach am deutlichsten, *inwiefern sich der christliche Glaube auf Probleme der sozialen Struktur beziehen kann. Anders: Wie kann sich die Verantwortung des Glaubens in der Gesellschaft dokumentieren?* Damit lassen sich ein *positiver* und zugleich ein *negativer* Sinn der MSB feststellen.

3.1) *Einerseits* bezeugt die MSB beispielhaft, dass das durch die Erweckungs- und Erneuerungsbewegung gebildete Verantwortungsbewusstsein koreanischer Christen nicht auf *einen individuellen Bereich* eingeschränkt blieb, sondern sich darüber hinaus in *eine gesellschaftliche Dimension* erweiterte.⁷⁷⁰ Gegen den Vorwurf, die Erweckungsbewegung sowie die MSB habe dem koreanischen Protestantismus das Interesse an der konkreten, geschichtlichen und nationalen Situation genommen, ihn unpolitisch gemacht und dadurch die japanische Kolonialpolitik erleichtert, stellt Young-Han Kim deren politischen Bedeutung so dar:

„Das politische Engagement der Kirche setzt sich nicht durch einen gewaltigen Aufstand gegen eine unrechte Ordnung mit ‚Waffe und Schwert‘, wie Befreiungstheologen behaupten, durch. Auch Jesus plante keine ‚Volksrebellion‘ für die Befreiung seines kolonisierten Landes; stattdessen ließ er sich am Kreuz töten. Durch diesen Tod am Kreuz wurde das römische Reich vom Evangelium schließlich überwunden. Das ist das geistliche Engagement der Kirche für eine politische Freiheit.“⁷⁷¹

Dieses Zitat zeigt eine von vielen koreanischen Christen geteilte Auffassung, wie sich die Kirche sowohl in der Politik als auch in der Weltwirklichkeit engagieren soll. Am 22. August 1910 wurde Korea schließlich von Japan annektiert; das Volk Koreas hatte nun seinen Staat verloren und wurde zu ‚Knechten‘ der Japaner. Während das ganze Volk in unbeschreiblicher Traurigkeit und Frustration gefangen war und unter dem politischen Druck stand, dass alle an dem anti-japanischen Aufstand für die Selbständigkeit teilnehmen sollten, trieb die Kirche die Massenevangelisationsbewegung unter dem Motto ‚eine Million Seelen in diesem Jahr!‘ voran. Bewies die MSB angesichts dieses politischen Verhängnisses ein Gespür für drängende politische Fragen?

Die MSB konnte dann nur eine ‚politische‘ Dimension gewinnen, wann die Christen davon überzeugt waren, dass die Evangelisation des ganzen Volkes in der damals hoff-

⁷⁷⁰ Vgl. a. a. O., S. 140. Die MSB war systematisch organisiert und fast alle koreanischen Christen, von den Erwachsenen bis zur Kindern nahmen daran teil. Hier trat die besondere Einrichtung des ‚Nal-Yonbo‘, d. h. der Kollekte des Tages in Erscheinung: Anstelle von Geld brachte man eine gewisse Zeit für die MSB dar.

⁷⁷¹ Y. H. Kim, a. a. O., S. 38.

nungslosen politischen Situation ein möglicher Weg zur *nationalen Selbständigkeit* sein konnte. Dabei spielte Pastor Gil eine ebenso bedeutsame Rolle wie in der Großen Erweckung 1907; durch seine das ganze Land umfassende Predigtreise hat er die verzweifelten und gedemütigten Christen nicht zu einem großen Volksaufstand wie im Donghak-Bauernkrieg 1894 aufgefordert, sondern darauf hingewiesen, dass Gott das koreanische Volk ebenso befreien könne, wie er das Volk Israel vom Ägypten befreit habe.⁷⁷² Also war dieses wichtige Motiv der MSB für koreanische Christen nicht ‚unpolitisch‘; sie verstanden die MSB nicht nur als eine *religiöse Evangelisationsbewegung*, die auf die persönliche Erweckung zielen konnte, sondern auch als eine *geistliche Unabhängigkeitsbewegung*, die schließlich zur politischen Freiheit führen konnte. So ergab sich eine sehr interessante Entwicklung: Während die Missionare die MSB aus einer ‚politischen‘ Absicht eingeführt haben, um die anti-japanische Bewegung der jungen Kirche, die ihrer Ansicht nach dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat widersprach, in eine andere Richtung zu lenken, haben koreanische Christen ihr einen anderen politischen Sinn verliehen, der dem Ansatz der Missionare, einer stark dualistischen Zwei-Reichen-Lehre nicht entsprach. Diese politische Dynamik des koreanischen Protestantismus bewies in der Unabhängigkeitsbewegung von 1919 ihre Kraft: In ihr zeigte sich die der missionarischen Zurückhaltung widersprechende Bewegung des koreanischen Protestantismus deutlich;⁷⁷³ die Liebe Gottes übersetzte sich nach *Kil-Seop Song*, einem methodistischen Historiker, in die Nächstenliebe mit der Erkenntnis, dass die Nächsten das eigene Volk seien, das „unter die japanischen Räuber gefallen war und nun auf der Straße lag.“ Deshalb sollte die Kirche die Leiden der Nächsten nicht übersehen: „Die Liebe Gottes und die Nächstenliebe wurden der Grund des Glaubens an die Volkserlösung.“⁷⁷⁴

3.2). *Andererseits* blieb auch die zum Dualismus neigende verhängnisvolle Interpretation der Zweireichellehre nicht ohne Wirkung und verstärkte sich in der Geschichte der MSB; sie bewog den koreanischen Protestantismus, besonders die presbyterianische Kirche, sich *aus der Verantwortung und aus dem spontanen Engagement in der Weltwirklichkeit allmählich zurückzuziehen*: Das ist die *quietistische Seite der Zweireichellehre*. Als Korea 1910 durch den japanischen Imperialismus annektiert wurde, antwortete die koreanisch-presbyterianische Synode darauf nicht; es gab keine Kundgebung und keinen Protest. Ohne Zweifel muss der Hauptgrund dafür in der Zurückhaltung der Mis-

⁷⁷² S. J. Gil, a. a. O., S. 36.

⁷⁷³ Y. H. Kim, a. a. O., S. 35; S. Y. Lee, a. a. O., S. 144; H. B. Choi, a. a. O., S. 220; Kil-Seop Song, *Die Geschichte der Theologie in Korea*, Seoul 1985, S. 255.

⁷⁷⁴ K. S. Song, ebd.

sionare gegenüber der Politik gesucht werden. Es ist Zeichen politischer *Ungerechtigkeit* und demnach eine Form der *strukturellen Sünde*, mit überlegener militärischer und politischer Macht einem politisch und militärisch noch schwachen Land seine Souveränität und Freiheit zu rauben, durch ein Machtmonopol das Volk wirtschaftlich auszubeuten, die gegen die ungerechte Kolonialherrschaft protestierenden Menschen festzunehmen, zu foltern und ihnen das Leben zu nehmen. Angesichts dieser strukturellen Sünde, angesichts des Leidens der Nächsten wollten die meisten Missionare uneinsichtig an der Neutralität der Kirche gegenüber der Politik einsichtig festhalten: „Die Kirche hat absolut nichts mit der Politik zu tun. Ist sie eine geistliche Institution, darf sie sich an der Sache der gegenwärtigen oder zukünftigen Regierung unabhängig von einem Dafür oder einem Dagegen gar nicht beteiligen.“⁷⁷⁵ Darin finden wir eine Denkweise, die der zum Dualismus neigenden Zweireichelehre im deutschen Neuluthertum vor und zur Zeit Hitlers ähnelt. Die geschichtliche Erfahrung zeigt, dass solche ‚falsche‘ oder ‚missverstandene‘ Lehre unter der ‚ungerechten‘ bzw. ‚diktatorischen‘ Obrigkeit immer dazu neigen wird, die ungerechte Ordnung sogar zu sanktionieren.⁷⁷⁶ Diese in Korea durch die Mission eingepflanzte ‚amerikanische‘ Zweireichelehre und die damit verbundene *Trennung von Kirche und Staat* hat jenes sich vom Individuum auf den Nächsten ausrichtende politische Bewusstsein der koreanischen Christen, das inmitten der Erweckungs- und Erneuerungsbewegung entstanden war, allmählich abgeschwächt. Gerade nach der blutigen Niederlage der Unabhängigkeitsbewegung 1919, nach der die protestantischen Kirchen am schärfsten verfolgt wurden und manche ihre Kirchenleiter verlor, begann der Protestantismus, sich vom früheren aktiven Engagement in der Gesellschaft fernzuhalten. Stattdessen herrschte ein sich stark ‚jenseitig‘ ausrichtender Glaube vor, in dem die Naherwartung der Wiederkunft Christi im Vordergrund stand. Deswegen ist festzuhalten: Eine deutliche Entpolitisierung des koreanischen Protestantismus lässt sich noch nicht in der Phase der Großen Erweckung 1907, sondern in einer sich einseitig am katastrophalen Weltende und der jenseitigen Wiederkunft Christi orientierenden eschatologischen Glaubensform in der Zeit von der Mitte der 20er Jahre bis zur Befreiung vom japanischen Imperialismus 1945 erkennen.

Die rapide Schwächung des sozialen und politischen Bewusstseins ist also auf zwei Ursachen zurückzuführen: erstens auf die äußerliche politische Situation in dem Sinne, dass die japanische Kolonialherrschaft den koreanischen Protestantismus während der

⁷⁷⁵ Zitiert in: K. B. Min, a. a. O., S. 50.

⁷⁷⁶ Vgl. ThE I, S. 7; Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, a. a. O., S. 202.

Besatzungszeit ganz aus der Politik hinausdrängte; zweitens auf die innerliche theologische Lage in dem Sinne, dass jenes missionarische Prinzip der Trennung von Kirche und Staat als eine quietistische Gestalt der Zweireichelehre die politische Zurückhaltung mit angeblich theologischer Begründung gefördert hat.

4.3 Fazit: Ergebnisse und Aussicht

1. *Die Große Erweckung in Pjöngjang 1907 soll – von Thielickes reformatorischem Ansatz angeleitet – in erster Linie als ein Heilsereignis verstanden werden.* Sie ereignete sich unter bestimmten zeitlichen und räumlichen Umständen. Im Sinne der Notverordnung Thielickes trugen die ungerechten, gefallenen Ordnungen der Gesellschaft von Choseon insofern zum Ausbruch der Erweckungsbewegung bei, als sie durch ihre innerliche Korruption und ihre äußerliche Ohnmacht gegenüber den Kolonialmächten das Volk in tiefe Hoffnungslosigkeit stießen, so dass die gedemütigten Koreaner als „broken-hearted people“ im Evangelium und in der Kirche ihre letzte Hoffnung finden mussten. In der Erweckung wird aber das Heilshandeln Gottes als des *absoluten Subjekts der Geschichte* offenkundig: Weder die Missionare noch die koreanischen Christen, sondern der sich im Wort bezeugende und bewirkende Heilige Geist (die vertikale Geschichte) machte die Erweckungsbewegung in Korea zum Heilsereignis. Deshalb halten wir das ‚Wort‘ für das eigentliche Subjekt der Pfingsten Koreas halten. Aufgrund dieser Orientierung ist die Anschuldigung der Entpolitisierung vor allem mit Hilfe der *geschichtstheologischen Konzeption* Thielickes zurückzuweisen.⁷⁷⁷ Denn die erlebte und erfahrene Geschichte der Erweckung muss so verstanden werden, dass „Gott uns aus Gnade in den gerichteten Ordnungen erhält und sie uns zum *Kairos* macht.“ Man kann dies auch anders ausdrücken, nämlich so, dass „Gott in unseren Geschichtsordnungen immer noch als Schöpfer an uns handelt, selbst wenn wir in unserer Geschichte vom Schöpferwillen Gottes abgefallen sind. Dieses Schöpferhandeln ist aber nicht mehr von der *Schöpfung*, sondern von der *Gnade* her zu bestimmen.“⁷⁷⁸ Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt, der gegen *isolierte Schöpfungsordnungstheologie* geltend werden muss.

2. *Ein verantwortliches Selbstbewusstsein hatte sich im koreanischen Protestantismus durch die gemeinsame Erfahrung von Erweckung und Buße gebildet.* Im Sinne der Rechtfertigung und damit der gnädigen Vergebung der Sünde waren sich die koreani-

⁷⁷⁷ EG I, S. 62; EG II, S. 542. Vgl. Young-Han Kim, a. a. O., S. 34.

⁷⁷⁸ GuE, S. 244.

schen Christen bewusst, dass ihnen das neue Leben, die neue Zukunft nicht aus eigenen sittlichen Bemühungen, sondern aus der den Sünder rechtfertigenden göttlichen Gnade als Gabe eröffnet war. Daraus folgte für sie, dass das von Gottes Gnade und Rechtfertigung bestimmte Ich *verantwortlich* handeln soll; deshalb verband sich die Erweckungsbewegung bald mit einer Erneuerungsbewegung, die die bestimmte soziale und politische Dimension zur Folge haben musste. Dabei zeigt sich aber, dass solch neues verantwortliches Handeln nicht auf ein beliebiges sittliches Motiv zurückgeführt werden kann, sondern als Frucht der Buße gelten muss.⁷⁷⁹

3. *So wurde eine typische, zugleich innerliche und äußerliche Frömmigkeit des koreanischen Protestantismus festgelegt.* Einerseits konnte sich die innerliche Frömmigkeit in einer bestimmten innerkirchlichen Praxis zum Ausdruck bringen und verstärken; dabei spielte – und spielt noch – der bereits erwähnte Frühmorgengottesdienst noch immer eine zentrale Rolle. Andererseits konnte sich die Frömmigkeit auch im gesellschaftlichen Zusammenleben bewähren; daher wurden einige puritanisch anmutende *Regelungen für die äußerliche Frömmigkeit* bereits inmitten der Großen Erweckung eingeführt.⁷⁸⁰ Sie haben wichtige Veränderungen besonders im familiären Leben so wie eine Stabilisierung des einzelnen Familienhaushalts und eine demokratische Einstellung wachgerufen.

4. *Zugleich lässt sich im Verlauf der Erweckungs- und Erneuerungsbewegung ein politisches Bewusstsein des koreanischen Protestantismus erkennen.* Dabei muss man nicht übersehen, dass der koreanische Protestantismus in einer schlimmen politischen Lage, nämlich während des Kolonisierungsprozesses durch die Japaner, eine bestimmte politische Rolle übernommen hat, unabhängig davon, ob er dies wollte oder nicht. Die neue Erkenntnis, dass *der Glaubende auch für seine Nächsten verantwortlich handeln soll*, musste unter der vom Kolonialismus bestimmten Situation eine politische Dimension entfalten; das war deshalb politisch, weil die Kirche das von der japanischen Kolonialherrschaft verursachte *Leiden der Nächsten* nicht übersah und sich auf ihre eigene Verantwortung einließ. An diesem Punkt können wir den Widerspruch zwischen der *fundamentalistischen und dualistischen Theologie der Missionare* und dem *Identitätsgefühl der koreanischen Christen mit ihrem Staat und Volk* herausstellen. Vor diesem Hintergrund muss das missionarische Prinzip der Trennung von Kirche und Staat, also eine Art Zweireichelehre, kritisch betrachtet werden. Wir haben gerade gezeigt, wie diese falsche

⁷⁷⁹ ThE I, S. 93; Körtner, a. a. O., S. 104.

⁷⁸⁰ Dabei kann Thieliicks Begriff des „tertius usus legis“ sich äußern. Vgl. A. a. O., S. 228.

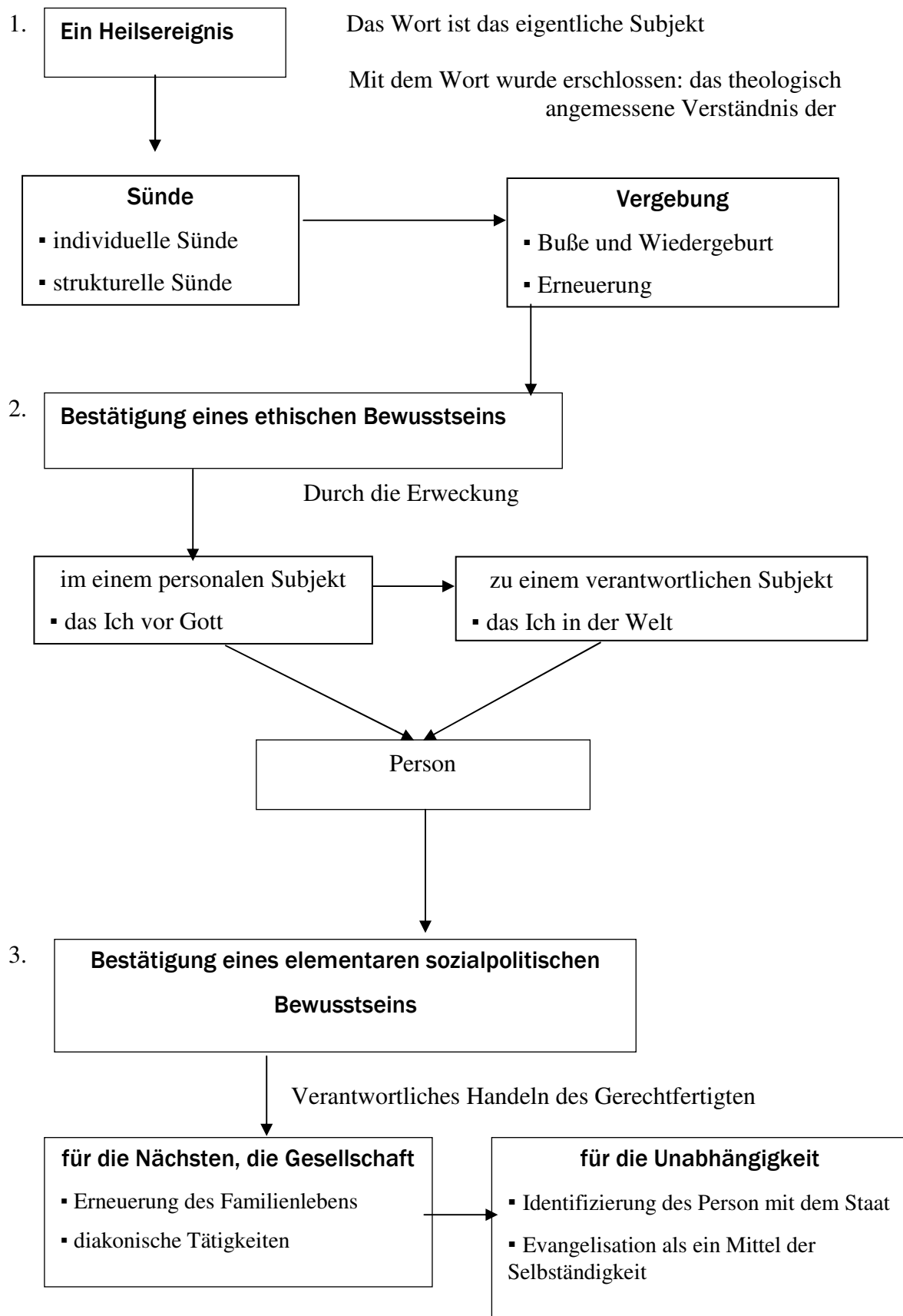
oder missverstandene Orientierung das politische Bewusstsein und dessen Engagement in der Nächstenliebe so trübte, dass die Menschen ihren Blick für die gesellschaftliche Verantwortung verloren und sich ihr Glaube auf eine individuelle Dimension einschränken ließ.

5. Diese Aussagen stellen der Theologie – nicht nur in Korea – eine wichtige Aufgabe: die Überwindung bzw. die dem weltüberwindenden und zugleich weltzugewandten Glauben angemessene Interpretation der Zweireichelehre. Der koreanische Protestantismus wurde vor allem von der Mission der amerikanischen Kirchen geprägt. Deshalb gingen unvermeidlich verschiedene Einflüsse des amerikanischen Protestantismus in ihn ein; sie konnten von den koreanischen Christen als negativ oder positiv angesehen werden. Zur negativen Seite gehört die an einen Dualismus grenzende Unterscheidung von Kirche und Staat. Sie muss insofern auf gründliche Kritik stoßen, als sie durch eine verhängnisvolle Aufspaltung der Lebenswelt den christlichen Glauben um ein verantwortliches Bewusstsein für die Gesellschaft bringt und ihn dadurch zu einer rein privaten bzw. individuellen Sache macht. In der modernen, demokratischen Gesellschaft Koreas hat der Gedanke der Trennung von Kirche und Staat aufgrund der Religionsfreiheit zur Folge, dass es keine Staatsreligion geben darf.⁷⁸¹ Leider hat der koreanische Protestantismus diesen Grundgedanken auf seiner Seite nicht im Sinne der Religionsfreiheit, also der Freiheit und Autonomie der Kirche vom Staat, wie es der am 17. Dezember 1785 von Jefferson vorgelegte Entwurf eines Gesetzes in den USA manifestierte, sondern im Sinne einer Trennung bzw. Separation der Kirche von der Weltwirklichkeit verstanden, wie es die puritanische Missionare wollten; diese ethische Grundhaltung gilt heute immer noch für viele presbyterianische Gruppen.⁷⁸² Also fordert die Große Erweckung in Pjöngjang 1907 von den koreanisch-protestantischen und dabei besonders von den presbyterianischen Kirchen, dass sie in die Zeit ihres Ursprungs zurückgehen müssen. Von der Theologie Thielickes her bedeutet das: Sie müssen das Verhältnis von Kirche und Staat aufgrund der Einsicht in das Verhältnis des Glaubens zur Gesellschaft und der darin begründeten Verantwortung verstehen lernen.

⁷⁸¹ H. B. Choi, *Die politische Ethik der protestantischen Theologie*, S. 233.

⁷⁸² ThE II/2, S. 678; Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 33.

Schema 4. Die Erweckung in Pjöngjang 1907



KAP. 5 SCHLUSS UND ERGEBNIS: DIE AUFGABE VERANTWORTLICHEN HANDELNS DER KIRCHE UND DESSEN REFLEXION IN EINER POLITISCHEN ETHIK

5.0 Problemorientierung

1. Was folgt aus den Analysen, mit denen wir die Große Erweckung in Pjöngjang 1907, also die „Pfingsten Koreas“ auf der Grundlage der Theologie Thielickes in einer interkulturellen Reflexion bewertet haben? Das vorhergehende Kapitel zeigte, wie umstritten es ist, ob die Erweckung in einen evangelikalen Individualismus (der Theologie der Missionare) überging oder sich in einen gesellschaftliches Engagement ausweitete. Das ist auch in der koreanischen Diskussion umstritten, weil die Minjung-Theologie in der evangelikalen Tradition einen Mangel an Zuwendung zum Volk feststellen will. Ein Rückblick auf Thielickes Ansatz beweist, dass sein Urheber einerseits gegen einen Subjektivismus Stellung bezog und diesen als cartesianisch qualifizierte, aber andererseits den individuellen Charakter des Glaubens gegen eine Auflösung in soziale Strukturen bewahren wollte. Wie sind dann die Ereignisse in Pjöngjang 1907 zu deuten? Erzeugten sie einen in Korea bislang nicht gekannten Subjektivismus? Oder wurde das in Pjöngjang erwachende Individuum auch der Ausgangspunkt für ein gesellschaftliches Engagement? Drei wichtige Ergebnisse sind zur Geltung zu bringen:

1.1) *Erstens begründet die Rechtfertigung eine evangelische Verantwortungsethik,*⁷⁸³ denn sie hält die gnädige göttliche Vergebung der Sünde ohne Zurechnung irgendwelchen sittlichen Tuns des Menschen fest; deshalb bedeutet die sich als Buße und Wiedergeburt zeigende Erweckung eine gründliche Veränderung des Bewusstseins; durch sie erfährt der erweckte Mensch, dass *er zur Verantwortung gerufen ist*. Eine ähnliche Einsicht hat Körtner festgehalten: „Grundsätzlich kann das mögliche Subjekt von Verantwortung nur sein, wer sich zur Verantwortung gerufen weiß. Genau dies aber geschieht im Geschehen der Rechtfertigung des Sünders, weil mit dem Freispruch von der Sünde nicht die Entlastung von Verantwortung, sondern gerade der Ruf zu bewußter Verantwortungsübernahme verbunden ist.“⁷⁸⁴

1.2) *Zweitens* darf sich die Verantwortungsübernahme aber nicht nur auf den individuellen Bereich beschränken, sondern soll sich darüber hinaus auf die *strukturelle Wirklich-*

⁷⁸³ ThE I, S. 87. Vgl. Frey, *Theologische Ethik*, S. 15; E. Wolf, *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, S. 22.

⁷⁸⁴ Körtner, *Evangelische Sozialethik*, S. 104.

keit und deren *Gestaltung* und *Verbesserung* beziehen. Dadurch wird die Frage aufgeworfen, wie und inwiefern sich das verantwortliche Handeln der Christen in der jeweils gegebenen Gesellschaft vollzieht. Gerade an diesem Punkt wird eine bekannte, aber oft missverstandene reformatorische Lehre relevant: die *Zweireichelehre*. Wenig umstritten ist bei der Interpretation dieser Lehre, dass sie vor allem das *Verhältnis von Kirche und Staat* betrifft. Aber die Zweireichelehre diene oft dazu, eine innerliche Gesinnung vom gesellschaftlichen Handeln zu *unterscheiden* oder beide sogar zu *trennen*. Die Schwierigkeiten, das geistliche Reich und das Reich der Welt (letzteres in Gestalt von Gesellschaft und Staat) zu erkennen, lassen sich auf einer Skala verdeutlichen: Das eine Extrem zeigt die geistliche Kompetenz, die in politische und soziale Verhältnisse eingreifen will, das andere Extrem eine geistlich bedingte Zurückhaltung, die sich in einem frommen Individualismus abkapselt und von der Gesellschaft fern hält. Das erste Extrem könnte auch in der *Minjung-Theologie* vorkommen, das zweite kennzeichnet eine *auf das Private beschränkte Erweckung*. In der Mitte dieser Skala müsste es um eine Wechselwirkung des Geistlichen und des Weltlichen gehen, in der sich das geistliche Leben kritisch im gesellschaftlichen Rahmen artikulieren kann und die gesellschaftliche Verantwortung der Christen durch die sozialen und politischen Verhältnisse herausgefordert wird.

Mit der sog. Zweireichelehre verbinden sich die Themen des als ‚theologisch‘ bezeichneten Gesetzes (*usus theologicus*) und der Bedeutung der Bergpredigt (vor allem ihrer Antithesen). Thieliicke wollte die Antithesen im Sinne des der Sünde überführenden ‚*usus theologicus*‘ deuten. Aber es bietet sich eine Alternative an: Sie könnte aufgrund der Botschaft Jesu vom Nahekommen Gottes die *Wirklichkeit des Lebens* angesichts des Eschaton neu entdecken lassen. Während die Minjung-Theologie im Volke eine Art Offenbarung zu finden meint, die Christus allzu leicht zu einem Prinzip macht, müsste eine Auslegung der Bergpredigt über das bei Thieliicke verengte Verständnis hinaus den lebendigen Christus als das Wort Gottes vorstellen, das in die Nachfolge ruft und das Verständnis der sozialen Wirklichkeit so verändert, dass Christen gestaltend sich im gesellschaftlichen Leben engagieren können. Sie werden dann als ‚Jünger‘ angesprochen, die in ihrer Verantwortung zuerst dem Volk gegenüberstehen und doch zutiefst mit ihm solidarisch sein müssen.

Die Ambivalenz der Million-Seelen-Rettungs-Bewegung im Laufe der koreanischen frühen Erweckungsbewegung kann als ein repräsentativer Fall dafür verstanden werden, dass man die Zweirei-

chelehre falsch verstanden hat – und zwar wie folgt: *Die Kirche habe überhaupt nichts mit der Politik zu tun*, weil das durch die Erweckung erwachte verantwortliche Subjekt unter dem missionarischen Impuls zu einer scharfen Trennung von Kirche und Staat gedrängt werden konnte und zwischen Individuum und Gesellschaft sowie zwischen Kirche und Staat oszillieren musste.

1.3) Somit kommt die letzte, aber ebenso wichtige Aufgabe der vorliegenden Arbeit zur Sprache: Die *Zweireichelehre* soll im Hinblick auf eine evangelische Ethik des Politischen *schriftgemäß und zeitgemäß* interpretiert und damit zur Geltung gebracht werden.

2. Bei dieser Aufgabe geht es weder darum, den Lesern und Leserinnen einen ausführlichen dogmen- und kirchengeschichtlichen Überblick über die Zweireicheleher anzubieten, noch darum, sie von einem abweichenden konfessionellen Standpunkt her mit dem Konzept der ‚Königsherrschaft Christi‘ – wie das in heutigen theologischen Diskussionen gern geschieht – zu vergleichen.⁷⁸⁵ Stattdessen konzentrieren wir uns auf folgende Fragen: Aus welchen Gründen ist die Zweireichelehre so häufig missverstanden und problematisch geworden? Und: Wie soll und kann das Verhältnis von Kirche und Staat schriftgemäß und zeitgemäß bestimmt werden? Dabei sollte vorausgesetzt werden, dass die Kirche als *Gemeinschaft der von Jesus Christus zur Verantwortung gerufenen Menschen* überhaupt nicht von der Weltwirklichkeit getrennt bzw. isoliert existieren kann, sondern immer unter dem Auftrag des Herrn zu leben hat: „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28, 19);⁷⁸⁶ in diesen Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen, ist die Verantwortung der Kirche für die Welt und die Mitmenschlichkeit eingeschlossen.

Im Folgenden sollen drei detaillierte Themen erörtert werden: Zunächst (5.1) sind Hauptbegriffe der Zweireichelehre bei Luther und Calvin festzustellen, damit wir die Struktur und den Inhalt dieser theologischen als auch politisch-ethischen Theorie ins Auge fassen. Im zweiten Abschnitt (5.2) soll dann *Thielickes Interpretation bzw. Stellung zur Zweireichelehre* erörtert werden; darüber hinaus muss auch geklärt und bewertet werden, wie bei Thielicke das Verhältnis von Kirche und Staat bestimmt und wie sein Ansatz der politischen Ethik begründet wird. Zum Schluss (5.3) wird zusammenfassend versucht, die *Grundlage einer politischen Ethik* für den koreanischen Protestantismus– dabei besonders für die reformierte Kirche – zu ermitteln, die sich über Luther

⁷⁸⁵ Wolfgang Greive, „Zweireichelehre“ als Königsherrschaft Jesu Christi, in: KuD 33 (1987), S. 102 – 119, hier S. 110; Gunter Zimmermann, Die politische Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre, in: ZEE 31 (1987), S. 392 – 410, hier S. 407.

⁷⁸⁶ Lutherbibel Standardausgabe mit Apokryphen, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart 1985.

und Calvin hinaus sowohl auf Helmut Thielicke als auch auf Karl Barth berufen kann; dabei muss berücksichtigt werden, dass jede politische Ethik sowohl eine allgemeine als auch eine besondere Komponente hat, denn die Kirche als „Christengemeinde“ ist *ka-tholisch*, d. h. „bis zur Einheit solidarisch mit den Christengemeinden aller anderen Orte, Gegenden und Länder“, während der Staat die „gegeneinander abgegrenzte lokale, regi-onale, nationale . Bürgergemeinde“ ist.“⁷⁸⁷

Doch ist zu beachten, dass der moderne Staat ein *Herrschaftssystem* ist; also sind *Gesellschaft* und *Gemeinde* oder *Gemeinschaft* voneinander zu unterscheiden. Erst am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts treten *Staat* und *Gesellschaft*, dann auch *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* auseinan-der.⁷⁸⁸ Deshalb bestimmt Thielicke die moderne Gesellschaft als die „Massengesellschaft“. Der all-gemeine Prozess der Technisierung, stellt er fest, dränge zu einer Massengesellschaft; durch zweck-bestimmte und rationalen Zwecken unterworfenen *Gruppen* drohten die persönlich gebundenen *Ge-meinschaften* (Familie, Nachbarschaft usw.) verdrängt zu werden. Diese nähmen die Menschen parti-ell in Anspruch und bestimmten deren *kommunikative Funktion* lediglich durch die Gemeinsamkeit des Interesses.⁷⁸⁹

5.1 Ein skizzierender Überblick über die Zweireichelehre bei Luther und Calvin

5.1.0 Vorbemerkung

Es ist, wie bereits festgestellt, nicht unsere Aufgabe, die umfangreiche Geschichte der Zweireichelehre im Detail vorzustellen;⁷⁹⁰ hier geht es also nicht um die Frage, wie das theologische Konzept von ‚zwei Reichen‘, nämlich vom *geistlichen* und *weltlichen* Reich, entstand und in jeweils unterschiedlichen geschichtlichen Umständen rezipiert wurde und wird. Stattdessen konzentrieren wir uns auf die beiden Reformatoren, die mit dieser Konzeption bzw. ihrer Rezeption und damit der Bestimmung der politischen Ethik langfristig gewirkt haben: Martin Luther und Johannes Calvin. Ehe wir auf Luther eingehen, sind zuerst folgende wichtige Einsichten zur Kenntnis zu nehmen:

1. Nach Greive ist die Zweireichelehre als „formulierte programmatische Lehre“ aus-

⁷⁸⁷ Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 6 – 7.

⁷⁸⁸ Frey, *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum*, in: TRE 13, S. 14.

⁷⁸⁹ ThE III, S. 5.

⁷⁹⁰ Für die detaillierte Geschichte der Zweireichelehre und ihrer Rezeption sind u. a. folgende Literaturen wichtig: Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 2. Auflage, Stuttgart 1983; Johannes Heckel, *Im Irrgarten der Zweireichelehre*. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957; Rudolf Ohlig, *Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945*, Berlin 1974.

drücklich erst seit 1938 nachweisbar;⁷⁹¹ trotzdem ist zu beachten, dass 1922 die Formulierung einer „paradoxen Lehre von den zwei Reichen“ in einem Aufsatz Karl Barths auftauchte, der sich mit Althaus auseinandersetzte.⁷⁹² Zu Beginn des Kirchenkampfs der 30er Jahre im letzten Jahrhundert musste diese Theorie eine gewichtige Rolle spielen, als sich eine bestimmte lutherische Theologie auf Luthers Zweireichelehre berief und dadurch den Nationalsozialismus unterstützte. Dabei entwarf Emanuel Hirsch, ein hochgebildeter, aber auch berüchtigter Theologe, seine politische Theologie, die auf der gegenseitigen Durchdringung von Religion und Politik fußte; demnach sollten alle Handlungsformen des Politischen als *Ausfluss des Wirkens Gottes* gedeutet werden. Damit waren Religion und Politik einseitig, aber eng verbunden, so dass eine kritische Stellung der Kirche zum Staat nicht erlaubt schien. Denn das Volk sollte zwar auf die Volkskirche, die Kirche aber nicht auf das Volk Einfluss nehmen. Im Zentrum der Theologie Hirschs steht also keine Zweireichelehre, sondern letztlich ein „ideologisches Einheitskonzept“, denn er gestand dem Staat des Volks Eingriffe in die Kirche, nicht jedoch der Kirche Einfluss auf den Staat zu.⁷⁹³ Demgegenüber ist festzuhalten, dass *die Reformatoren keine systematische Lehre in festgefügttem Sinn kannten*. Deswegen sollten wir bei ihnen besser von Reichs- bzw. Regimentenaussagen reden.

2. Die Zweireichelehre, besser: die Aussage von den zwei Reichen bzw. Regimenten bei den Reformatoren, war und ist nicht zeitunabhängig, sondern grundsätzlich auf jeweils bestimmte Situationen bezogen. Selbstverständlich enthalten theologische Aussagen mit ethischen Implikationen immer *normative Aspekte* und *Situationsbezüge*. Deshalb müssen sich Irrtümer dort ergeben, wo wir unsere heutigen Erfahrungen ohne Wahrnehmung des wechselnden Kontexts auf das 16. Jahrhundert projizieren oder umgekehrt Aussagen über Reiche in der Reformationszeit *literal* auf heutige Situation übertragen. So ist ständig daran zu erinnern, dass Luthers Aussagen auf bestimmte Fragestellungen und damit auf den Kontext des 16. Jahrhunderts bezogen waren. Gerade in diesem Sinne haben wir die politische Orientierung der frühen Missionare in Korea in Frage gestellt, die eine scharfe Trennung von Kirche und Staat in Anspruch nahmen. Weil sie ihren Kontext mit Hilfe einer quietistisch konzipierten Zweireichelehre deuteten, ver-

⁷⁹¹ ThE I, S. 7; Greive, a. a. O., S. 102.

⁷⁹² Barth, Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, S. 156.

⁷⁹³ Reiner Anselm, Zweireichelehre I, in: TRE 36, S. 780; Denkschrift der Reichskirchenregierung von 1934, abgedruckt in: Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirche des 20. Jahrhunderts, herausgegeben von U. Duchrow und W. Huber, Gütersloh 1976, S. 57 – 64. Diese Schrift könnte von Hirsch verfasst werden sein.

suchten sie, das sich auf anti-japanisch ausrichtende politische Bewusstsein der jungen Kirche still zu stellen. Das erlaubt den Schluss der Analogie, dass die Zweireichelehre bei den Reformatoren aus ihrer eigenen Situation heraus interpretiert werden soll und dass die ihnen eigenen Fragestellungen berücksichtigt werden.

3. Darüber hinaus ist es von Belang, dass die Zweireichelehre eine eminent politische Bedeutung hat, denn sie reflektiert auf die Beziehung von *Kirche und Staat* und damit von *Glaube und Politik* und bestimmt dadurch die politische Verantwortung der Kirche. In diesem Sinne kann sie als Fundament der politischen Ethik gelten – nicht nur für die lutherische, sondern auch für die reformierte Kirche. Dieser Charakterzug lässt sich in der Demokratiedenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1985 „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“ bestätigen:

Diese Denkschrift markiert insofern einen Einschnitt, als dass sie die Zweireichelehre nicht mehr nur als „eine Theorie über das politische Mandat der Kirche und die Legitimation des Staates“ auslegt, sondern als „Grundlage für die Gestaltung des Staates“ bestimmt. Dabei wird die *Strukturanalogie* „zwischen einer parlamentarischen Demokratie und den Grundgedanken der Zweireichelehre“ festgehalten. Demnach korrespondieren die Selbstbegrenzungen öffentlicher Macht mit dem Bestreben der Zweireichelehre, *die Reichweite weltlicher Herrschaft zu begrenzen*; ebenfalls kann die für moderne Demokratie charakteristische Legitimation durch das Verfahren des Kompromisses im Parlamentarismus als Analogie zur *Vorläufigkeit weltlicher Ordnungen* aufgefasst werden.⁷⁹⁴

5.1.1 Martin Luther: „Von weltlicher uberkeytt wie weytt man yhr gehorsam schuldig sey“ (1523, WA 11, 246–280)

1. Wenn man sich mit der Zweireichelehre beschäftigt, führt kein Weg an Luther vorbei, wengleich man anerkennen muss, dass es vor Luther bereits unterschiedliche Vorstellungen von zwei kontrastierenden Wirklichkeiten, etwa die augustinische Unterscheidung der *civitas Dei* und der *civitas terrena* bzw. *diaboli* oder die mittelalterliche Lehre von den zwei ‚Schwertern‘ gab.⁷⁹⁵ Berichten der Evangelisten zufolge setzte Jesus das Reich Gottes dem Reich der Welt entgegen (Mk 2, 19; Lk 17, 20);⁷⁹⁶ vor Pilatus, also vor der Obrigkeit des römischen Reichs hielt Jesus fest: „*Regnum* meum non est de

⁷⁹⁴ R. Anselm, a. a. O., S. 778; Greive, a. a. O., S. 408. Vgl. Wolf, a. a. O., S. 270.

⁷⁹⁵ Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 15; Zimmermann, a. a. O., S. 400. Siehe das Kap. 3.1.1.2 vorliegender Arbeit.

⁷⁹⁶ Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 2. durchgesehene Auflage, Göttingen 1966, S. 78 – 79. Nach Jeremias ist das Reich Gottes bei Jesus qualitativ anders als die alte Welt, denn die Zeit der alten Welt ist abgelaufen und die neue Zeit ist angebrochen.

hoc mundo (Joh 18, 36).“ Unschwer haben wir die durch die Jahrhunderte sich durchsetzenden Gegenüberstellungen vor Augen: zwei Herrschaftsverbände (Augustin), zwei Schwerter (im Mittelalter), zwei Reiche (Luther), zwei Kreise (Barth) und zwei Äonen (Thielicke). Deshalb ist zu fragen, was das Novum in Luthers Konzeption der zwei Reiche bzw. Regimente ist.

Hinsichtlich des Regiment-Gedanken ist daran zu erinnern, dass Luther sich nicht immer auf zwei Regimente beschränkt. In einer Predigt von 1539 redet er vom vierfachen Regiment Gottes (WA 47, S. 853): 1. Gott führt sein Regiment „für sich selbst“; für die Erhaltung seiner Geschöpfe bedarf er keines besonderen Mittels. 2. Gott übt ein Regiment durch die Engel; sie führen, leiten und bewahren die Geschöpfe sowohl von außen als auch von innen; die Mittel der Engel sind *Vernunft* und *Verstand*. 3. Unterhalb der Engel macht Gott sein Regiment durch die Apostel und durch die Prediger geltend; sie führen ihr Werk nicht ausschließlich von innen her, sondern ihr Dienst beruft sich auf *das von außen ergehende Wort*; so sind die Mittel dieses dritten Regiments Wort und Mund. 4. Schließlich regiert Gott durch die weltliche Obrigkeit; in der weltlichen Ordnung wirkt das Gesetz im Sinne des „*usus civilis*“ im politische Zusammenleben der Menschen; so regiert hier Gott durch Ordnung und benutzt die Mittel des Schwertes und der Faust. Noch einmal ist zu betonen, dass diese Aussagen Luthers (und auch Calvins, wie wir sehen werden) keine systematisch aufgebaute ‚Lehre‘ sind; hingegen wären sie als *lehrhafte Aussagen in spezifischen Situationen und besonderen Hinsichten* zu bestimmen.⁷⁹⁷

Was hatte Luther dazu veranlasst, im Jahr 1523 mit der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit ...“ zu veröffentlichen, in der seine Aussagen über die zwei Regimente bzw. Reiche im Zusammenhang mit einer Interpretation der Bergpredigt zur Sprache kamen? Dies wird an zwei Gegnern deutlich: *Thomas Müntzer* und Herzog *Georg*. Müntzer, der nach seinem Studium in Leipzig und Frankfurt an der Oder 1513 in Halberstadt zum Priester geweiht wurde, war einige Zeit lang ein Anhänger Luthers gewesen; er hatte den Reformator von Wittenberg so gelobt: „Luther hat mich durch das Evangelium geboren.“⁷⁹⁸ Später ein geistlicher und sogar militärischer Anführer des deutschen Bauernkriegs (1524 – 1526), wurde er aber zu einem der schärfsten Gegner Luthers, nachdem sein spiritualischer, nach innen gerichteter Glaube mit einem stark politisch geprägten Programm verbunden worden war. Dabei warf Müntzer Luther und Melanchthon vor, sie hätten einen „stummen Gott“ verehrt, der nicht zur Seele, sondern nur durch tote

⁷⁹⁷ Frey, a. a. O., S. 36. Vgl. Hermann Diem, Luthers Predigt in den zwei Reichen, in: *Theologische Existenz heute*. N. F. 6. 10, München 1947, S. 22 – 24.

⁷⁹⁸ Graham Tomlin, *Luther und seine Welt*. Aus dem Englischen übersetzt von Gabriel Stein, Freiburg 2007, S. 123.

Worte eines Buchstabens spreche.⁷⁹⁹ Damit stellte er auch Luthers politische Stellung in Frage. Im Gegensatz zu Luther war Müntzer davon überzeugt, dass die Schuld an Deutschlands Unglück bei den Fürsten und den Priestern lag, und er machte Bauern und Kaufleuten mit Hilfe seiner mystisch-apokalyptischen Bibelauslegung deutlich, dass Jesus auf der Seite der Armen und Unterdrückten stehe und nicht gekommen sei, um Frieden, sondern das Schwert zu bringen (Mt 10, 34). Also lässt sich bei Müntzer eine *schwärmerische Stellung* zur Politik erkennen, der zufolge die weltliche Obrigkeit durch das Reich Christi auf radikale Weise ersetzt werden sollte. Deshalb sprach er am liebsten von einem „neuen Elija“, der kommen müsse, um die Welt auf „gottgewollte Weise“ zu ordnen.⁸⁰⁰ Luther hat sich Müntzer und seinen Anhängern entgegengesetzt: Die Schwärmer verwechselten Gottes Reich und sein Kommen mit dem, was sie selbst aufrichteten; deswegen wiederholten sie im Grunde das alte klerikale Modell.

Auf eine andere Weise wurde Luther ebenfalls von Herzog Georg von Sachsen dazu gedrängt, über die Beziehung von *politischer* und *geistlicher Wirklichkeit* nachzudenken und sich in seiner Schrift mit dem Thema der weltlichen Obrigkeit zu befassen. Im Februar 1522 verbot der Herrscher des Herzogtums Sachsen den Verkauf von Luthers deutscher Bibel in seinem Territorium, weil er „ein treuer Papstanhänger und einer von Luthers schärfsten Gegnern“ war.⁸⁰¹ Somit wurden für Luther folgende Fragen besonders akut: Was sollten seine Anhänger tun? Sollten sie sich dem Herrscher unbedingt unterwerfen, wie es die Bergpredigt scheinbar fordert (Mt 5, 38), oder sollten sie sich den Anordnungen des Herzogs verweigern? Und: Hatte der Herrscher das Recht, ein solches Gesetz zu erlassen, das offenbar den geistlichen Bereich unter die politische Kontrolle stellen wollte? In welcher Beziehung steht das Evangelium zur gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit? Aber hier gilt die Frage, wie sich das *regnum Christi* und das *regnum mundi* zueinander verhalten.

2. Zunächst macht Luther klar, dass die weltliche Obrigkeit durch göttlichen Willen entsteht: „Fürs erste müssen wir das weltliche Recht und Schwert gut begründen, damit niemand dran zweifle, dass *es durch Gottes Willen und Anordnung in der Welt ist.*“⁸⁰²

⁷⁹⁹ Ebd. „Unser lieber Martin handelt unklug, weil er den kleinen Leuten wehtun will ... Doch das Leiden der Christen steht schon vor der Tür.“

⁸⁰⁰ Peter Meinhold, *Martin Luther und Thomas Müntzer zwischen Reformation und sozialer Revolution*, herausgegeben von den Katechetischen Ämtern Kiel und Hamburg, Kiel 1971, S. 11. Vgl. auch Frey, a. a. O., S. 69.

⁸⁰¹ Tomlin, a. a. O., S. 124; Martin Brecht, *Martin Luther*, Band II, Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521 – 1532, Stuttgart 1986, S. 120.

⁸⁰² Wolfgang Metzger (Hg.), *Calwer Luther-Ausgabe 4. Von weltlicher Obrigkeit. Schriften zur Bewährung des Christen in der Welt*, Hamburg 1965, S. 15. Vgl. WA 11, S. 247.

Das regnum mundi hat demnach die Aufgabe, den Frieden zu erhalten, Unrecht zu wehren und Schwache zu schützen. *Also sind Recht und Rechtlichkeit Luthers besondere Anliegen.*⁸⁰³ Damit wird deutlich, dass Luther die schwärmerische Auffassung ablehnt, die das regnum Christi hier auf Erden verwirklichen wollte und damit zu einer radikalen Negation der weltlichen Obrigkeit führte. Der weltlichen Obrigkeit stehe das Reich Gottes gegenüber; dem regnum mundi „widerspricht kraftvoll das Wort“.⁸⁰⁴ Dabei nimmt Luther sowohl die augustinische Vorstellung der zwei Gemeinwesen bzw. der Staaten (*civitas Dei* und *diaboli*) als auch die mittelalterliche Zwei-Regimenten-Lehre (*imperium* und *sacerdotium*) auf. Sodann entwirft Luther eine reformatorische Zweireichelehre, indem er von der *Rechtfertigung* her, also von der *gnädigen Vergebung der Sünde allein durch den Glauben*, der Weltwirklichkeit eine andere Perspektive gibt als seine Vorgänger.

So teilt Luther im ersten Argumentationsgang alle Menschen in zwei Teile: Die einen gehören zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt. Die zum *Reich Gottes* Gehörenden sind als wahrhaft Glaubende in Christus und unter Christus; Christus ist der König und Herr im Reich Gottes. Darum ist die Verfassung des regnum Christi das *Evangelium*. Unter der Herrschaft Christi verliert die Zwei-Stufen-Ethik des späten Mittelalters ihre Geltung: Gegenüber einer Doppelmoral, nach der die Forderungen der Bergpredigt nur für Mönche und Nonnen gelten sollten, fordert Luther, dass die Bergpredigt alle Christen verpflichten solle; daher betreffe ein Wort wie Mt 5, 38, das den Widerstand gegenüber dem Bösen untersagt, alle Christen.⁸⁰⁵ Hingegen gehören zum *Reich der Welt* alle, die nicht Christen sind. Gott habe für die Nichtchristen ein *anderes Regiment* geschaffen und sie dem Schwert unterworfen, während der zum regnum Christi Gehörende dem Übel nicht widerstrebe, auch indem er gar selbst Übel tue.⁸⁰⁶

⁸⁰³ Frey, a. a. O., S. 33. Bei Luther wird der Zustand des Rechtes an den Zielen gemessen. Drei Ebenen sind zu unterscheiden: „Erstens müssen die Ziele rechtlich geordneten Lebens den Gesichtspunkten der *Liebe* und der *Hilfe für den Nächsten* entsprechen; zweitens haben sich die Ordnungen des Lebens so zu bewähren, daß sie die konkrete Not des Mitmenschen nach dem Gesichtspunkt der *Billigkeit* ... beheben; und drittens ist es besser, auch einmal auf das eigene Recht zu verzichten, als durch *forcierte Suche nach Recht* die Ordnungen des Lebens zugrunde zu richten.“

⁸⁰⁴ Metzger, a. a. O., S. 18. Vgl. WA 11, S. 248. Hier stellt Luther auch die Möglichkeit der mittelalterlichen *Doppelmoral* in Frage, die von der Unterscheidung von Vollkommenheit (Mönche) und Unvollkommenheit (Laien) ausgeht: „Denn Vollkommenheit und Unvollkommenheit hat ihr Wesen nicht in dem, was man tut; sie erzeugt auch keinen besonderen äußerlichen Stand unter den Christen; sondern sie hat ihr Wesen im Herzen, im Glauben und in der Liebe. Wer also mehr glaubt und liebt, der ist 'vollkommen', er mag äußerlich Mann oder Weib, Fürst oder Bauer, Mönch oder Laie sein. Denn Liebe und Glaube erzeugen äußerlich keine Absonderungen oder Unterschiede.“

⁸⁰⁵ A. a. O., 249.

⁸⁰⁶ Ebd. Vgl. Diem, a. a. O., S. 25: „Hinter dieser Predigt Luthers in den zwei Reichen steht eine bestimmte Lehre über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium ... „

Daraus ist vorsichtig zu folgern, dass Luther den *iustus* und den *peccator* auf je ein Reich abbildet. In diesem Sinne ist der Repräsentant des *regnum mundi* das *Gesetz*.

Somit wird klar, dass vor dem Hintergrund der Aussagen Luthers über zweierlei Reiche unterschiedliche *Herrschaftsweisen Gottes* stehen.⁸⁰⁷ Diese Unterscheidung hat für Luther wenig mit praktischen oder funktionalen Anweisungen zu tun, vielmehr hängt sie im Grunde mit der *Wirklichkeit der Sünde* zusammen. Mit Hilfe der Rechtfertigungslehre kann das so verstanden werden: Durch das *regnum Christi* tritt die Botschaft der Vergebung der Sünde und der damit zustande gekommenen Herrschaft Christi im Heiligen Geist hervor, während sich im Zusammenhang des *regnum mundi* der Gedanke der Bedrohung durch das Chaos und der es abzuwehrenden Herrschaft des Schwertes in der Obrigkeit durchsetzt – *ut peccatum arceat* (WA 42, 79). Infolgedessen tun die Ungerechten von selbst „nichts, was recht ist; darum brauchen sie das Recht, das sie lehrt, zwingt und drängt, gut zu handeln.“⁸⁰⁸ Aus diesem Grund fordert Luther, dass *man die beiden Regimente sorgfältig unterscheidet und beide anerkennt*; das göttliche Regiment ist durch sich selber in Kraft. Das vertieft er mit dem Gedanken von „zweierlei Gesetz“, der öfter so verstanden wurde, dass er die „Eigengesetzlichkeit des Politischen“ (und anderer Lebensbereiche) etabliert hätte:⁸⁰⁹

Am Anfang des zweiten Teils hält Luther fest: „Die beiden Gruppen der Kinder Adams, von denen die eine in Gottes Reich unter Christus, die andere in der Welt Reich unter der Obrigkeit ist, haben *zweierlei Gesetz*.“⁸¹⁰ Denn jedes Reich müsse seine *eigenen Gesetze und Rechte* haben, und ohne Gesetz könne kein Reich und Regiment bestehen. Das weltliche Regiment habe Gesetze, die „sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was sonst äußerliche Dinge auf Erden sind.“ Dies hänge damit zusammen, dass Gott über die Seele niemand regieren lassen könne und wolle. Deshalb verbot Luther sich den Übergriff der Politik in die Kirche: „Wo darum weltliche Amtsgewalt sich anmaßt, der Seele ein Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verderbt nur die Seelen.“⁸¹¹ Damit urteilte Luther, dass das Verbot der Verbreitung seiner Bibelübersetzung durch Herzog Georg unzulässig war.

Zugleich hatte Luther gegenüber dem „Willen zur Macht“ des Papsttums, aber auch gegenüber theokratischen Tendenzen des radikalen Flügels der Reformation darauf hinzuweisen, dass die Reprä-

⁸⁰⁷ WA 11, S. 250. „Darum hat Gott die *zwei Regimente* angeordnet: das geistliche, welches Christen und rechtschaffene Leute schafft durch den Heiligen Geist unter Christus, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen wider ihren Willen.“ Vgl. Wilfred Härle, *Zweireichelehre II*, in: TRE 36, S. 789.

⁸⁰⁸ WA 11, S. 249.

⁸⁰⁹ Anselm, a. a. O., 780. Vgl. Thielicke, *ThE I*, S. 6 – 7.

⁸¹⁰ Metzger, a. a. O., S. 36. Vgl. WA 11, S. 262.

⁸¹¹ Ebd.

sentanten des Reiches Gottes nicht gleichzeitig weltliche Herrscher sein dürfen. Das geistliche Regiment sei „nicht eine Obrigkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt.“⁸¹² Priester und Bischöfe als Repräsentanten des geistlichen Regimentes seien nicht höher und nicht besser als andere Christen; ihr Regieren bestehe in nichts anderem als darin, dass „sie Gottes Wort treiben, die Christen damit leiten und Ketzerei damit überwinden.“⁸¹³

3. Wie sind Luthers Aussagen über zweierlei Reich bzw. zweierlei Regiment heute aufzunehmen? Welche Konsequenzen haben sie in Hinblick auf die politische Ethik? Dabei muss man vor allem darauf achten, dass Luther mit seinem Gedanken der Reiche und der Regimente keinen *Dualismus* vertritt, der eine radikale Trennung von Gott und Welt sowie von Kirche und Staat vorantreiben könnte.⁸¹⁴ Stattdessen haben wir ihn aus einer eschatologischen Perspektive zu verstehen; demnach ist Luthers Konzept der zwei Reiche in folgenden drei Punkten zusammenzufassen.

3.1) *Luthers Aussagen wollen aktuelle, das Leben betreffende Schriftauslegungen sein, vor allem Auslegungen der Bergpredigt.* Ihre Forderungen gelten allen Christen insgesamt und in jedem Lebenszusammenhang. Damit wird die mittelalterliche Zwei-Stufen-Ethik aufgrund des Rechtfertigungsgeschehens zurückgewiesen, denn das Wort als Zusage und Anspruch, als Indikativ und Imperativ betrifft den ganzen Menschen. In diesem Sinne stellen wir die Interpretation Ernst Troeltschs in Frage: Er verstand Luther so, als spalte er den Menschen und seine Lebenssphäre in eine innerliche Welt der Christen und eine äußerliche Welt der Amtsträger. Diese Deutung ist nichts anderes als eine neuzeitliche Doppelmoral.⁸¹⁵

3.2) *Sinn und Wort der Bergpredigt aber können nur im geistlichen Reich Christi erfüllt werden.* Damit ist nicht nur der mittelalterliche Klerikalismus, sondern auch der schwärmerische Versuch abzulehnen. Die Schwärmer wollten den qualitativen Unterschied von *regnum Christi* und *regnum mundi* nur so wahrnehmen, dass sie die alte Welt prinzipiell bekämpften und damit das Reich Gottes auf der Erde verwirklichten. Doch die in der Bergpredigt manifestierte Einladung zur Liebe lässt sich im Alltag bewähren. Die durch *sola fide* Gerechtfertigten, also die zur *Gemeinschaft mit Jesus Christus Gerufenen*, sollen nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Nächsten verantwortlich handeln, wie wir es in der Großen Erweckung 1907 in Korea, in einem anderen kultu-

⁸¹² A. a. O., S. 48. Vgl. WA 11, S. 271.

⁸¹³ Ebd.

⁸¹⁴ Vgl. Elert, *Das christliche Ethos*, S. 383 – 386.

⁸¹⁵ Troeltsch, *Soziallehren*, S. 500. Vgl. ThE I, S. 590.

rellen Kontext, bestätigt fanden.

3.3) Also kommt alles darauf an, dass *die eschatologische Perspektive der Zweireichelehre erkannt wird*. Ihr geht es dann nicht so sehr nicht um „Anweisungen an den Menschen“, sondern um ein rechtes Verständnis der „Weisen der *Gegenwart Gottes* in der Welt“.⁸¹⁶ Luther wehrte den *Klerikalismus* in Gestalt kirchlicher Rechtsübergriffe in gesellschaftliche Belange ab; er setzte sich vom *Zwei-Stufen-Ethos* und damit vom *Mönchtum* ab. Zugleich sind seine Aussagen zu den zwei Reichen *antienthusiastisch*. Sie sind gegen jene Schwärmer gerichtet, die bereits jetzt, in vorläufiger Weltzeit, Gottes vollkommenes Reich in der Welt verwirklichen wollten.

In diesem Zusammenhang ist Eberhard Jüngels Aussage keine Übertreibung, dass *die These V der Barmer Theologischen Erklärung die reformatorische Zweireichelehre* zum Ausdruck bringe.⁸¹⁷ In der Zeit des Kirchenkampfes konnte Barth „das von Luther herkommende kritische Potential des Denkens in zwei Reichen oder Wirklichkeitsbereichen, nämlich das Postulat der Begrenzung staatlicher Macht“, konsequenter als das Neu-Luthertum selbst zur Geltung bringen, indem er im Unterschied zu Althaus, Hirsch oder Gogarten dem Machtanspruch des totalitären Staates die *durch die Kirche stellvertretend ausgeübte Königsherrschaft Christi* entgegensetzte.⁸¹⁸ So hat Barth den Sinngehalt der Aussagen Luthers über zwei Reiche bzw. zwei Regimente, nämlich die „Wirklichkeit der Sünde angesichts des universalen Heilshandelns Gottes in Jesus Christus“, ernst genommen. Vor diesem Hintergrund kann Barths Konzeption in der Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ als eine Innovation der reformatorischen Zweireichelehre verstanden werden, denn in ihr löst sich die kritische und dialektische Beziehung von Kirche und Staat sowie deren Unterscheidung und Zusammengehörigkeit nie auf, sondern wird unter die eschatologische Herrschaft Christi gestellt.⁸¹⁹ Dieses Thema wird in Kap. 5.3 vertieft werden.

5.1.2 Johannes Calvin: „*Institutio christianae religionis*“ (III, 19, 15; IV, 20, 1)

1. In der Sicht Troeltschs hat sich die moderne Demokratie in Ländern entwickelt, in denen auch der Calvinismus verbreitet war; daher sei es kein Zufall, dass es eine positive Beziehung zwischen der Theologie Calvins und der Demokratie gebe.⁸²⁰ Diese These wurde von Hans Scholl mit der Betonung des *Widerstand-Gedankens* Calvins auf

⁸¹⁶ Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 36.

⁸¹⁷ Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, München 1984, S. 33; Greive, a. a. O., S. 104.

⁸¹⁸ Anselm, a. a. O., S. 780. Vgl. ThE I, S. 236.

⁸¹⁹ Barth, a. a. O., S. 6, 8, 12; Thielicke, ThE II/2, S. 712.

⁸²⁰ Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1912, S. 702; E. Busch, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich 2005, S. 141.

eine sehr konsequente Weise aufgenommen und weitergeführt: „Aktiver Widerstand gegen absolutistische Tendenz ist dann doch in allen von Calvins Geist beeinflussten Gebieten hervorgebrochen. *Die ganze politische Entwicklung des Westens ist dadurch mitbestimmt worden.* Gewiß handelt es sich dabei bereits um nachcalvinsche Phänomene.“⁸²¹ Noch nicht eindeutig ist jedoch in heutigen Diskussionen, ob solch eine These dem historischen und theologischen Sachstand entspricht. Hat Calvin etwas wie eine „konservative Demokratie“⁸²² bejaht oder eine „aristocracy tempered by democracy“⁸²³ akzeptiert oder umgekehrt eine durch die Aristokratie „gemäßigte Demokratie“ bestätigt?⁸²⁴ Angesichts vieler bunter Diskussionen über Calvins politische Theologie macht Thielicke den sog. calvinistischen „Aktivismus“ und den sog. lutherischen „Quietismus“ geltend: „Während das Luthertum in *politicis passiv* sei und den Staat als Obrigkeit weitgehend autonom schalten und walten lasse, zeige das Reformiertentum ein unvergleichlich größeres und aktiveres Interesse; es sei um *eine religiöse Normierung und Kontrolle der Politik* bemüht.“⁸²⁵ Im ähnlichen Sinne hat Barth den „politischen Gottesdienst“ als eine für die reformierte Theologie und deren Kirche unentbehrliche Lehre in seiner Vorlesung an der Universität Aberdeen von 1938/39 entdeckt; nach Barth spielt sich *das christliche Leben und das Leben der Kirche* im Raume der Welt ab, „die das Wort Gottes noch nicht gehört hat, die der *Herrschaft Christi* und dem *Gericht Jesu Christi* noch fremd gegenübersteht.“⁸²⁶ Also weisen alle Aussagen in gewissem Maße darauf hin, dass die politische Bedeutung der Theologie Calvins erkannt werden muss. Nun wird folgende Frage relevant: Wie sieht die *politische Ethik* Calvins aus und wieweit ist sie von der Zweireichelehre Luthers zu unterscheiden?

2. In erster Linie gilt für Calvin und seine politische Ethik, dass er ein „ausgeprägter Vertreter der Unterscheidung der zwei Reiche“ ist.⁸²⁷ Aus der durch den Glauben zustande gekommenen Freiheit der Christen folgert Calvin, dass es unter den Menschen *zweierlei Regiment* gibt: „Das eine ist *geistlich*: Es unterweist das Gewissen zur Fröm-

⁸²¹ Hans Scholl, *Reformation und Politik*. Politische Ethik bei Luther und Calvin und der Frühhugenotten, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1976, S. 63.

⁸²² Troeltsch, a. a. O., S. 671.

⁸²³ J. T. McNeill, *The Democratic Element in Calvin's Thought*, in: Church History 18 (1949), S. 169.

⁸²⁴ J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau 1937, S. 129.

⁸²⁵ Thielicke, a. a. O., S. 700. Dabei hat Thielicke aber den skandinavischen Volks- und Volkskirchlichengedanken übersehen.

⁸²⁶ Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, S. 203. Frey ist auch der Meinung, der Calvinismus sei dank solcher „politischer Ethik“ weltpolitisch bedeutsamer geworden als das Luthertum. Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, S. 69.

⁸²⁷ A. a. O., S. 66; Anselm, a. a. O., S. 779.

migkeit und zur Verehrung Gottes. Das andere ist *bürgerlich*: Es erzieht uns zu den Pflichten der Menschlichkeit und des bürgerlichen Lebens, die unter den Menschen zu wahren sind.“⁸²⁸ Das *regnum spirituale* betrifft das „Leben der Seele“; das *regnum politicum* hingegen hat es mit dem zu tun, was zum gegenwärtigen Leben gehört. Vor diesem Hintergrund betrachten wir die Zweireichelehre der Sache nach als ein gesamtreformatorisches Gedankengut; sie ist als Grundlage der politischen Ethik nicht nur für das Luthertum, sondern auch für das Reformiertentum. Ähnlich wie Luther (oder, mit Klappert gesprochen, als „Schüler Luthers“)⁸²⁹ setzt sich Calvin in der zweiten Generation der Reformation mit zwei falschen Verhältnisbestimmungen von Kirche und Staat auseinander: der Vorstellung der *Theo- und Christokratie* und mit dem Absolutheitsanspruch der *Monarchie*. Ebenso entschlossen wie der Wittenberger Reformator wies der Genfer Reformator die schwärmerische Vorstellung einer Christokratie zurück, die sich auf die v. a. in der Bergpredigt angewiesene radikale Nächstenliebe berief und damit zur Verweigerung der staatlichen Autorität führte (Inst. IV, 20, 2).⁸³⁰ Da Calvin oft verdächtigt wird, in Genf eine Theokratie errichtet zu haben, soll kurz darauf verwiesen werden, dass eine Theokratie an ganz anderer Stelle vorkam.

Eine radikale Gruppe der Täuferbewegung ist besonders zu nennen, die eine Theokratie in Münster errichten wollte. Im April 1534 gelang einem extremen Flügel der Täuferbewegung die Einnahme der Stadt Münster und die Errichtung einer Theokratie. Das Münstersche Experiment, das seine Schreckensherrschaft vorantrieb, ging erst im Juni 1535 zu Ende. Eine solche extreme Form des Täuferturns war zwar selten, aber ihre Anhänger neigten generell dazu, die *Rechtmäßigkeit kirchlicher und weltlicher Obrigkeit* immer wieder zu leugnen.

In diesem Zusammenhang musste Calvin die Notwendigkeit der weltlichen Obrigkeit zur Geltung bringen. Allerdings betont Calvin, dass die beiden Regimente keinen *Gegensatz* bilden: *Das geistliche Regiment* lasse „gewisse Anfänge des himmlischen Reich schon jetzt auf Erden in uns beginnen und in diesem sterblichen, vergänglichen Leben gewissermaßen die unsterbliche, unvergängliche Seligkeit anfangen“; *das bürgerliche*

⁸²⁸ Calvin, Inst. III, 19, 15. „... duplex esse in homine regimen: alterum spirituale, quo conscientia ad pietatem et ad cultum Dei officiat: alterum politicum, quo ad humanitatis et civilitatis officia, quae inter homines servanda sunt, homo eruditur.“

⁸²⁹ Klappert, a. a. O., S. 51.

⁸³⁰ Hier erwähnt Calvin „Schwarmgeister“. Sie „schreien und pochen, nachdem wir durch den Christus den Elementen dieser Welt gestorben sind und in Gottes Reich übergegangen ... ist es unser unwürdig ... uns mit jenen unheiligen und unreinen Sorgen zu befassen, die zu Geschäften gehören, die einem Christenmenschen fremd sind.“

Regiment aber habe die Aufgabe, „die äußerliche Verehrung Gottes zu fördern und zu schützen, die gesunde Lehre der Frömmigkeit und den Stand der Kirche zu verteidigen, unser Leben auf die Gemeinschaft hin zu gestalten, unsere Sitte zur bürgerlichen Gerechtigkeit heranzubilden, uns miteinander zusammenzubringen und den gemeinen Frieden wie die öffentliche Ruhe zu erhalten.“ (Inst. IV, 20, 2) So bestimmt Calvin die beiden wichtigsten Aufgaben des Staates: Die weltliche Obrigkeit soll dazu dienen, dass „unter den Christen die *öffentliche Gestalt der Religion* zutage tritt und unter den Menschen die *Menschlichkeit* bestehen bleibt.“ (Inst. IV, 20, 3) Gleichzeitig macht Calvin die von der Souveränität des Herrn bestimmte Grenze der staatlichen Autorität und der bürgerlichen Pflicht des Gehorsams deutlich: „Der Herr also ist der König aller Könige, und wo er seinen heiligen Mund aufgetan hat, da muß er allein vor allen und über alle gehört werden; dann sind wir auch den Menschen unterstellt, die uns vorgesetzt sind, *aber allein in ihm*“. Seinem Willen (*voluntati*) müsse aller Könige Begehren untertan sein, dessen *Ratschlüssen* (*decretis*) ihre Befehle weichen und vor dessen *Majestät* (*majestati*) ihre Zepter niedergelegt werden (Inst. IV, 20, 32).

3. Uns fällt auf, dass Calvin sich nicht nur damit genügen ließ, zweierlei Reich bzw. Regiment voneinander zu unterscheiden und zugleich dessen Verhältnis vom göttlichen Ratschluss (*decretum*) her als auch auf die eschatologische Majestät hin zu bestimmen, sondern dass er auch danach strebte, *konkrete Regierungsformen* zu beurteilen. Bekannt ist, dass Calvin, anders als Luther, von drei Formen der Regierung sprach: *Monarchie*, *Aristokratie* und *Demokratie*. So stellt der Genfer Reformator fest: „Gar leicht kann das Königtum in *Tyrannie* abgleiten, nicht viel schwerer entarten die Macht der Vornehmen zur *Parteiherrschaft* Weniger, bei weitem am leichtesten kommt es von der Volksherrschaft zur *Aufuhr*.“ (Inst. IV, 20, 8) Daraufhin sagt er, dass „die Aristokratie oder ein aus ihr und der bürgerlichen Gewalt gemischter Zustand“ weit über allen anderen Gestalten stehe. Das hänge nicht primär mit dem politischen System an sich, sondern mit der „Gebrechlichkeit und Mangelhaftigkeit der Menschen“ zusammen. Daher sei es sicherer und erträglicher, wenn „mehrere das Steuerruder halten, so daß sie also einander gegenseitig beistehen, sich gegenseitig belehren und ermahnen.“; wo „mehrere Aufseher und Meister“ seien, da lasse sich Willkür im Zaume halten. Daran zeigt sich, dass ein wichtiger Charakterzug der modernen Demokratie, die *Gewaltenteilung* aufgrund der *Machtbegrenzung* und der *Sicherung von Freiheit und Gleichheit*, bei dem Genfer

Reformator im 16. Jahrhundert vorkommt.⁸³¹ Dabei bezieht sich Calvin auf drei tragende Elemente des politischen Regiments: *Obrigkeit, Gesetze* und *Volk*.

Jede Obrigkeit ist nach Röm 13, 1 von Gott eingesetzt, und ihre wichtigste Aufgabe ist eine doppelte: die *Förderung der eigentlichen Gottesverehrung* und die *Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit*. Dafür hat jede Regierung das Recht auf Todesstrafe, auf Kriegsführung und auf Steuererhebung. Gerade im Hinblick darauf unterscheidet sich das *regnum Christi* von der weltlichen Obrigkeit, weil es ein *Reich der Freiheit* ist, in dem keine Obrigkeiten und keine Gewalten, keine Autoritäten und keine Mächte, keine Herrscher und keine Könige existieren; weil es ein *Reich der Gleichheit* ist, in dem nach Gal 3, 28 und Kol 3, 11 alle natürlichen, ethnischen, politischen und sozialen Differenzierung aufgehört haben (Inst. III, 19, 15).⁸³² In der Sicht Calvins nimmt das Gesetz nach der Verantwortung für die Gottesverehrung den zweiten Rang in den Gestalten der bürgerlichen Regierung ein, aber in dialektischer Weise: Auf der einen Seite ist jede Obrigkeit den Gesetzen unterworfen; aber auf der anderen Seite können alle Gesetze ohne eine bestehende Obrigkeit in Kraft treten. So zitiert Calvin Cicero: „Das Gesetz sei eine stumme Obrigkeit und die Obrigkeit ein lebendiges Gesetz“ (Inst. IV, 20, 14).

Calvin aber will sich nicht vorrangig auf antike Philosophen, sondern hauptsächlich auf das Alte Testament berufen. Er teilt das gesamte Gesetz nach seinem Motiv und seiner Form in „sittliche Weisungen“, in „Zeremonien“ und in „Rechtssatzungen“ (Inst. IV, 20, 14): Das *sittliche Gesetz* (*lex moralis*) sei „die wahre und ewige Richtschnur der Gerechtigkeit“, die den Menschen aller Völker und aller Zeiten vorgeschrieben sei; das *zeremoniale Gesetz* (*lex ceremonialis*) wäre eine „unterweisende Erziehung der Juden“; das Gesetz im Sinne der *Rechtssatzung* (*lex iudicialis*) überliefere den Bürgern „bestimmte Regeln für Billigkeit und Gerechtigkeit, nach denen sie unschuldig und friedlich miteinander umgehen sollen (Inst. IV, 20, 15).“⁸³³ Darum sei die Behauptung, dass jede Gesellschaft nach dem mosaischen Gesetz eingerichtet werden müsse, falsch und sinnlos. Demgegenüber macht Calvin geltend, dass auf jeden Fall den einzelnen Völkern die Freiheit gelassen sei, eigene bürgerliche Rechtssatzungen aufzurichten, aber sie müssten nach der durch das Wort erschlossenen Regel der Liebe ausgerichtet werden, so

⁸³¹ Troeltsch, a. a. O. S. 672; Bohatec, a. a. O., S. 130. Vgl. Wolf-Dieter Narr, *Theorie der Demokratie*, 2. Auflage, Stuttgart 1973, S. 71. Bei der Gewaltteilung geht es um die *Gesetzgebung* (Legislative), den *Vollzug* (Exekutive) und die *Rechtsprechung* (Judikative).

⁸³² Vgl. Barth, a. a. O., S. 11.

⁸³³ ThE II/2, S. 724 – 725. Thieliicke ist der Meinung, dass solche Unterscheidung Calvins genauso von Luther gesagt sein könnte. Deshalb schließt er die Möglichkeit aus, gewisse theokratische Züge im calvinistischen Denken festzustellen: „Man darf also die *Gesetzlichkeit* Calvins nicht zur Karikatur entarten lassen, sondern muß sie als ein komplexes und vielschichtiges Gebilde verstehen lernen.“

dass „sie zwar in ihrer Form verschieden sind, aber den gleichen Sinn haben (Inst. IV 20, 15).“ Mit dem letzten Element des politischen Regiments, nämlich dem *Volk*, ist vorranglich das *bürgerliche Recht* gemeint, das sich in der Rechtssprechung und Jurisdiktion vollzieht.

Grundsätzlich bestimmt Calvin das Wesen des Staates von der *Souveränität Gottes* her: „Hier offenbart sich nun Gottes wunderbare Güte, Macht und Vorsehung.“ (Inst. IV, 20, 30)⁸³⁴ In der Geschichte erwecke Gott aus seinen Knechten *öffentliche Erretter* und rüste sie mit seinem Auftrag aus, um „eine mit Schandtaten beladene Herrschaft zur Strafe zu ziehen und das auf manch ungerechte Weise unterdrückte Volk aus seiner elenden Qual zu befreien.“ Die Weltgeschichte bewegt sich nach dieser *providentia*; aber der Staat ist selbst nicht in der Lage, nach der göttlichen *providentia*, also dem endgültigen Ziel der Geschichte zu fragen.

3. Welche Konsequenzen hat die aufgrund der *Souveränität Gottes* entworfene Zweireichelehre Calvins in Hinblick auf die politische Existenz der Kirche? Bedeutungsvoll sind folgende drei Punkte:

3.1) Der Gedanke der göttlichen *providentia* verschafft dem Calvinismus den Boden, auf dem er das Verhältnis von Kirche und Staat in einem engeren Zusammenhang bestimmen kann als das Luthertum.⁸³⁵ Dabei erhält die calvinistische Lehre von der Vorsehung eine politische Bedeutung: „Wie die Vorsehung den gesamten irdischen Weltlauf auf das himmlische Ziel ausrichtet, so ordnet sie insbesondere die *weltlichen Verantwortungsbereiche* widerspruchlos dem geistlichen Regiment zu.“⁸³⁶

3.2) Damit ist die Kirche dazu berechtigt, gegen irgendwelchen politischen Absolutismus einen christlichen *Widerstand* aufzubauen. So beobachtet Moltmann, wie sich die calvinistische Theologie der *Souveränität Gottes* bei den Hugenotten mit der modernen Idee der *Volkssouveränität* verband und dadurch eine „neue Formulierung des Widerstandes“ zustande kam.⁸³⁷ Aufgrund dessen hält Moltmann fest: „Für die moderne demokratische Idee gibt es neben der Renaissance der griechischen Klassik auch eine christliche Wurzel in der protestantisch-reformierten Tradition der *Föederaltheologie* und *Föederalpolitik*.“⁸³⁸ Ferner trug der Gedanke des Bundes (covenant) dazu bei, dass in

⁸³⁴ Busch, a. a. O., S. 167. Vgl. Bonhoeffer, Ethik, S. 42.

⁸³⁵ ThE II/2, S. 708.

⁸³⁶ Christian Link, *Schöpfung I*, Gütersloh 1991, S. 169.

⁸³⁷ Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Gütersloh 1999, S. 234.

⁸³⁸ Ebd. Gott hat seinen ewigen Bund mit dem Volk geschlossen. Daraufhin schießt das Volk einen Herrschaftsvertrag mit seinem Herrscher ab und überträgt ihm einen Teil seiner Freiheit. Bricht ein Herrscher diesen Vertrag, dann ist das Volk zum Widerstand berechtigt, um die Vertragstreue des Herrschers zu er-

der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung die Verfassung (constitution) in Kraftfeld trat. Demgegenüber betont Frey, dass sich der Gedanke des „aktiven“ Widerstands erst in der dritten Generation, also nach *Theodor Beza* (1519 – 1605) bestätigen sollte, denn Calvin lehnte den *aktiven Widerstand der Hugenotten* ab, während sie um ihres Überlebenswillen doch nicht auf ihn verzichten konnten. In der Generation nach Calvin lebte die Idee vom „Unterwerfungsvertrag“ auf; dieser Gedanke wurde so radikalisiert, dass „auch der Gedanke der Tötung des als unrechtmäßig angesehenen Staatsoberhauptes aufkam (bei den sog. Monarchomachen).⁸³⁹

3.3) Zum Schluss ist das calvinistische synodale Prinzip von großer Bedeutung. Eberhardt Busch stellt fest, dass Calvins Theologie in dieser Hinsicht ohne Zweifel zur Entwicklung der modernen Demokratie beigetragen habe. Das *synodale Prinzip* bei Calvin, so Busch, habe den parlamentarischen Gedanken angekündigt, weil es „überregional verbindliche Entscheidungen nur durch gemeinsame Beratungen und Beschlüsse der ‚von unten‘ beschickten Delegierten zustande kommen“ ließ.⁸⁴⁰ So sei die „von unten her“ bestimmte Kirchenordnung des Reformiertentums ein kennzeichnendes Merkmal geworden, mit dessen Hilfe man die reformierte Kirche von der katholischen und der lutherischen Kirche deutlich unterscheiden könne. Auf dieselbe Weise, fährt Busch fort, konnte die Lehre von der Aufteilung der kirchenleitenden Ämter nach verschiedenen Funktionen den *Gedanken der Gewaltenteilung* vorbereiten, der für die Demokratie unentbehrlich sei.⁸⁴¹ Damit folgt Busch dem berühmt gewordenen Gedanken der Analogie seines Lehrers Karl Barth konsequent.

Barths *Analogie-Gedanke* ist interessant und faszinierend zugleich. Zweifellos bietet er eine grundlegende Methode, mit deren Hilfe die Beziehung der Kirche zum Staat und seine wesentlichen Aufgaben nicht spekulativ, sondern bildhaft und konkret zum Ausdruck zu bringen sind. Frey hält diese Barthsche Analogie für „rhetorische Demonstrationen“, aber nicht für „deduzierende Schlüsse“.⁸⁴² Dafür legt er drei Beispiele vor: „Die Erkenntnis des *Mensch gewordenen Gottes* lässt die Christengemeinde im politischen Raum nach dem *Recht des Menschen* vor dem Recht der Sachen suchen; Gottes eigene Orientierung nach *unten* weist der Christengemeinde die Richtung zur *sozialen Gerechtigkeit*; die Einheit im Herrn, einem Glauben und einer Taufe lässt sich nach der *Gleichheit* suchen

zwingen.

⁸³⁹ Frey, a. a. O., S. 68. Vgl. *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Dennert, übersetzt von Hans Klingelhöfer, Köln und Opladen 1968, S. XIII. Das Kompositum „Monarchomachen“ ist aus *μόναρχος* und *μάχεσθαι* zusammengesetzt und heißt „Königsbekämpfer“.

⁸⁴⁰ Calvin, Inst IV, 11, 1. Vgl. Busch, a. a. O., S. 168.

⁸⁴¹ A. a. O., S. 167.

⁸⁴² Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 181.

usw.“⁸⁴³ Mit einiger Vorsicht können Calvins Grundgedanke von zwei Reichen und Barths Analogie-Gedanke so verbunden werden: Die Kirche als *ecclesia militans* kann insofern *nicht apolitisch* existieren, als dass sie in der „noch nicht erlösten Welt“ das Wort Gottes verkünden soll; ihr politischer Gottesdienst liegt in der „äußerlichen, relativen und vorläufigen *Heiligung der unheiligen Welt*.“⁸⁴⁴

5.2 Zweireichelehre und die Ethik des Politischen Thielickes

Nach diesem Exkurs zur sogenannten Zweireichelehre soll ihre Konzeption in Thielickes Ethik genauer bestimmt werden. Wie interpretiert Thielicke die reformatorische Zweireichelehre Luthers als auch Calvins? Und: Wie verhält sich diese Interpretation zu seiner ‚Ethik des Politischen‘? Thielicke spielte im Streit um eine Wiederbewaffnung und atomare Aufrüstung der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg eine bedeutende Rolle. Dabei erreichte die Debatte um die Zweireichelehre einen vorläufigen Höhepunkt: Die der Bekennenden Kirche verbundenen Gruppen versuchten sich „als die legitime Vertretung“ innerhalb des deutschen Protestantismus darzustellen; gleichzeitig arbeiteten die Lutheraner „in Weiterführung und Modifikation das kritische Potential der Zweireichenlehre“ gegenüber monistisch-totalitären Denkstrukturen heraus.⁸⁴⁵ In diesem Zusammenhang ist Thielickes Bestreben zu verstehen, „die Zweireichelehre als Hintergrundtheorie für eine *Ethik des Kompromisses* und damit zugleich für ein demokratisches Gemeinwesen“ zu etablieren.⁸⁴⁶ Zunächst ist Thielickes Interpretation der Zweireichelehre Luthers zur Sprache zu bringen.

5.2.1 Thielickes kritische Interpretation der Zweireichelehre Luthers

5.2.1.1 Drei Gefahren in Luthers Lehre von den zwei Reichen

Die Zweireichelehre gibt nach Thielicke folgende Fragen auf: In welchem Verhältnis stehen Kirche und Staat als Repräsentanten der ‚zwei Reiche‘ zueinander; oder: Wie hat die Kirche kraft ihres Wächteramtes zu konkreten Fragen des Staates und seiner Politik

⁸⁴³ Ebd. Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 33: „Die Christengemeinde ist die Gemeinde derer, die durch das Wort der Gnade und durch den Geist der Liebe Gottes in Freiheit Gottes Kinder zu sein berufen sind. Das bedeutet in der Übersetzung ... in die ganz andere politische Gestalt und Wirklichkeit: sie bejaht als das jedem Bürger durch die Bürgergemeinde zu garantierende Grundrecht die Freiheit.“

⁸⁴⁴ Calvin, Inst. IV, 1, 17; Barth, a. a. O., S. 14.

⁸⁴⁵ Anselm, *Zweireichelehre I*, S. 777. Das kann man auch anders sehen, denn in der Gesellschaftspolitik setzte sich das abendländische *Naturrecht* (im katholischen Verständnis) weitgehend durch.

⁸⁴⁶ Ebd. Vgl. Wilting, *Der Kompromiss als theologisches und ethisches Problem*, S. 36.

sowie zu den öffentlichen Lebensgebieten überhaupt Stellung zu nehmen; oder: Inwieweit kann die Kirche einem ungerechten Staat widerstehen und welchen Beistand kann sie den gewissensmäßig Widerstehenden leisten.⁸⁴⁷ In diesem Zusammenhang identifiziert er drei „Gefahren“ in Luthers Lehre von den beiden Reichen.

1. Die erste Gefahr liege darin, dass Luthers Aussagen über die zwei Reiche zur „Doppelmoral“ führen könnten. Zum Beispiel, so Thieliicke, nähmen E. Troeltsch und G. Wünsch die Doppelmoral in Anspruch, die von der Unterscheidung von *weltlicher Amtsmoral* und *privater Gesinnungsmoral* ausgehe. Wünsch folgt der klassischen These Troeltschs: Als innere Menschen handelten Christen im Gottesreich unter „voller Erfüllung der göttlichen Güte“, als Weltmenschen im Amte folgten sie aber der *Eigengesetzlichkeit* in Kraft einer „Moral der Gewalt und der Macht.“⁸⁴⁸ Dadurch verstärkte sich ein ausgesprochen quietistisches Moment, das die Eigengesetzlichkeit der Welt dulde, aber nicht zu einer aktiven Gestaltung der Welt führen könne; deshalb sei das Luthertum seit langem „sowohl in kritischer wie in konstruktiver Hinsicht“ nicht schöpferisch auf dem Bereich des Rechtes und der Politik gewesen.

2. Die zweite Gefahr bedeute, dass man die Welt als „ein Gewebe von Eigengesetzlichkeiten“ verstehe, das *personal* nicht zu durchdringen und zu beeinflussen sei. Daraus ergebe sich die fragwürdige These, *Luther habe die Welt an ihre Eigengesetzlichkeiten ausgeliefert oder sie endlich aus ihrer theokratisch-scholastischen Umstrickung befreit.*⁸⁴⁹ In dieser Frage will Thieliicke auch eine Auseinandersetzung mit Barth nicht vermeiden.

Barth wollte einen ideologischen Zusammenhang zwischen dem Nationalsozialismus und dem deutschen Luthertum feststellen: „Das deutsche Volk leidet an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist.“⁸⁵⁰ Zum Teil stimmt Thieliicke der Kritik Barths zu. Doch könnte solch ein Vorwurf nur ein Hinweis darauf sein, dass „jene furchtbaren Irrläufigkeiten mehr mit *einer bestimmten Gestalt des Luthertums* als mit *Luther selbst* zusammenhängen.“⁸⁵¹ Wie Thieliicke sich gegen die neulutherische Theologie der Schöpfungsordnung wendet, so weist er auch die Barthsche ‚monistische‘ These energisch zurück, aus Luthers radikaler Distinktion zwischen Ge-

⁸⁴⁷ ThE II/2, S. 669.

⁸⁴⁸ ThE I, S. 589. Vgl. Georg Wünsch, Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt, Tübingen 1920, S. 222.

⁸⁴⁹ A. a. O., S. 591.

⁸⁵⁰ Barth, *Eine Schweizer Stimme 1938 – 1945*, S. 113.

⁸⁵¹ Thieliicke, a. a. O., S. 591.

setz und Evangelium entstünden geradezu zwei Worte und damit zwei Götter. Deshalb kritisiert er Barth: „Daß Barth tatsächlich nicht nur die neulutherisch-häretische Variante, sondern die Lehre selbst polemisch attackiert, ist bei ihm darin begründet, daß er die Spannung von Gesetz und Evangelium überhaupt aufgehoben sehen möchte. Hier zeigen sich monistische Tendenzen seiner Theologie.“⁸⁵²

Trotzdem hat Thielicke etwas erkannt, das in Luthers Lehre tatsächlich als Gefahr lauert: Dies ist die „Konstituierung der Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit“. Diese Konzeption ist insofern als theologische Katastrophe und nicht als theologische Möglichkeit zu bezeichnen, als sie der Welt nur ihre eigenen Gesetze zubilligen und sie damit nicht zum Gegenstand der Theologie machen will.⁸⁵³

3. Die dritte Gefahr sieht Thielicke darin, dass beide Reiche immer wieder „in einer gewissen Harmonie“ *nebeneinander* zu bestehen scheinen. Dieses Nebeneinander wirkt sich so aus: Dieselben Gesetze scheinen in den beiden Seinsdimensionen zu gelten, oder: Dasselbe Gesetz in der einen Dimension muss anders ausgelegt und praktiziert werden als in der anderen. Gegenüber einem solchen harmonischen Nebeneinander zweier Reiche stimmt Thielicke Törnvall zu, dass es bei Luthers Aussagen nicht um *zwei Räume*, sondern um *zwei Weisen des göttlichen Regierens* gehe; andererseits aber kritisiert Thielicke, dass der schwedische Luther-Forscher den Luthers Lehre zugrunde liegenden *eschatologischen Zug* nicht hinreichend aufschließe.⁸⁵⁴ Es gehe, stellt Thielicke fest, hier weder um zwei *räumlich* nebeneinander liegende Bereiche des Existierens noch um *gleichzeitige* Regimente Gottes, sondern um die *zwei Äonen*, die zeitlich *nacheinander* lägen. Mit dieser Fragestellung modifiziert Thielicke Luthers Konzeption der zwei ‚Reiche‘ mit Hilfe des eschatologischen Begriffs der zwei ‚Äonen‘. Daraus ergibt sich ein Grundbegriff seiner Sozialethik: die ‚Notverordnung‘. Mit diesem Begriff wird das Wissen offen gehalten, dass wir in den Ordnungen unserer Welt nicht einfach dem Schöpfungsgebot gegenüberstehen, sondern dass wir *Gottes barmherziger Geduld*, seiner ‚Notverordnung für uns‘ begegnen.⁸⁵⁵

4. Aus den drei benannten Gefahren folgert Thielicke: „In Luthers Lehre von den beiden

⁸⁵² EG II, S. 228; ThE I, S. 206. Vgl. Barth, *Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches*, S. 26; H. Diem, *Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum*, S. 6. Diese Auseinandersetzung wurde in Kap. 3.2.3.1 und in Kap. 3.3.3.1 der vorliegenden Arbeit ausführlich geführt.

⁸⁵³ ThE I., S. 594.

⁸⁵⁴ Ebd. Vgl. Gustav Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München 1947, S. 81.

⁸⁵⁵ ThE I, S. 595.

Reichen fehlt das *die Bergpredigt prägende eschatologische Moment*.⁸⁵⁶ Luther, betont er, verliere in seiner Konzeption ein wesentliches Moment der Bergpredigt aus dem Auge: nämlich die von ihr vollzogene *Infragestellung dieses ganzen Äons*; er bringe die in der Feindesliebe zugespitzte *Nächstenliebe* der Bergpredigt (Mt 5, 38 – 44) in den Bereich der „linken Hand“ Gottes ein. Aber sie gewinne keine positive Bedeutung und Geltung innerhalb der weltlichen Ordnungen, sondern sie spreche diese Ordnungen als solche auf ihre Fragwürdigkeit hin an und charakterisiere sich als „Not- und Interimslösung“, denn die radikalen Forderungen der Bergpredigt seien im Grunde *unerfüllbar*; darum solle die „Not“, also die menschliche Existenz unter dem absoluten Gericht Gottes und seiner duldenden Gnade, wirklich als *Not* und nicht als *Tugend* verstanden werden.⁸⁵⁷ Dadurch, fährt Thieliicke fort, gewinne das Handeln im Weltreich gewissermaßen den Sinn eines „Kompromisses“. Der Kompromiss charakterisiert sich also durch die ständige *Spannung des unbedingten Gebots der Liebe und der Eigengesetzlichkeiten der Ordnungen*; infolgedessen kann die Verwirklichung der Liebe nur in einer bestimmten Gestalt ermöglicht werden.

5.2.1.2 Notverordnung und Institution

Thielickes Begriff der Notverordnung wurde im Kap. 3.1.3 (Geschichte und Ordnung), 3.2.3.3 (Der usus politicus: Gesetz und Politik) und 4.1.1.3 (Notverordnung und die Große Erweckung) implizit und auch explizit behandelt. Jetzt ist danach zu fragen, welche Konsequenzen dieser Begriff – als Grundlage der Sozialethik Thieliickes – im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat und damit überhaupt auf die politische Ethik haben kann. Für eine Antwort darauf lassen sich zwei wichtige Punkte heranziehen:

1. Was ist mit der *Notverordnung* genau gemeint? Die erste Silbe „Not“ weist darauf hin, dass die Struktur des menschlichen Zusammenlebens eine „Objektivierung menschlicher Geschöpflichkeit und Gefallenheit“ ist.⁸⁵⁸ Deshalb sollen Ordnungen nicht als *apriorische* Institutionen, die etwa im *Naturrecht* gründen, sondern als *interimistische* Institutionen, die dank der *göttlichen Geduld* bestehen, angesehen werden. In diesem

⁸⁵⁶ A. a. O., S. 601.

⁸⁵⁷ GuE, S. 68. Siehe das Kap. 3.1.2.1 (Die unbedingte eschatologische Forderung Gottes) vorliegender Arbeit.

⁸⁵⁸ A. a. O., S. 707. „Die Welt ist die Weltlichkeit des Menschen. Und der Mensch ist seiner Weltlichkeit.“ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, in: *Politik und Ethik*, herausgegeben von Heinz-Dietrich Wendland, Darmstadt 1969, S. 219.

Sinne können Institutionen als interimistische Notverordnungen auch als *Kompromiss* zwischen unbedingtem *Gebot Gottes* und bedingten *Eigengesetzlichkeiten* verstanden werden. Mit der Kennzeichnung als „Verordnung“ wird ausgedrückt, dass die Ordnungen der Geschichte nicht die in der neulutherischen Theologie vorgeschlagenen „Schöpfungsordnungen“, sondern die *vorläufigen Strukturen zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht* sind. Aus den Grundzügen der Notverordnung lassen sich drei wesentliche *Voraussetzungen* erkennen, die auch für konkrete ethische Entscheidung in politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen unentbehrlich sind.

Erstens: „Diese unsere Welt mit ihren Ordnungen besitzt eine gewisse Eigengesetzlichkeit.“⁸⁵⁹ Das wirtschaftliche Leben z. B. lässt sich nicht einfach nach dem unbedingten Gesetz der Liebe wie dem der Bergpredigt regulieren. Vielmehr, meint Thielicke, bewege sich die moderne Marktwirtschaft nach den ganz bestimmten wirtschaftlichen Gesetzen wie dem Gesetz von Angebot und Nachfrage oder dem Prinzip der Konkurrenz. Zweifellos ist es *schwärmerisch*, wenn man das Reich Gottes mit seinen radikalen Gesetzen, die diesem Äon scharf gegenüberstehen und ihre totale *Aufhebung* fordern, direkt auf die Welt zu übertragen versucht.⁸⁶⁰ Hätten wir die Spannung von göttlichem Gebot Gottes und weltlichen Eigengesetzlichkeiten, die alle Wirklichkeiten des menschlichen Zusammenlebens betreffen, nicht recht erkannt und anerkannt, würde das Leben der Christen und der Kirche immer wieder einer schwärmerischen Illusion oder einer zwiespältigen Doppelmoral verfallen. Mit dieser *relativen* – nicht absoluten! – Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Lebensbereiche hängt es nun zusammen, dass „die Kirche nicht einfach im Namen des Liebesgebotes Gottes ... im Namen der Gebote Gottes *unmittelbar kasuistisch* in die verschiedenen Weltbereiche, in die Politik, in die Wirtschaft, in die Sozialgestaltung hineinreden kann.“⁸⁶¹

Zweitens: „Eigengesetzlichkeiten werden nicht von *konstitutiven*, sondern von *regulativen* Prinzipien gesteuert.“⁸⁶² Dabei unterscheidet Thielicke die *subjektive* Seite des Sachgesetzes von der *objektiven* Seite: Jedes Sachgesetz wirke sich *objektiv* aus. Jedes Marktwirtschaftssystem werde z. B. vom wirtschaftlichen Sachgesetz von Nachfrage und Angebot unabhängig von nationalen, regionalen und kulturellen Verschiedenheiten

⁸⁵⁹ ThE II/1, S. 535.

⁸⁶⁰ A. a. O., S. 534. *Leo Tolstoi* ist nach Thielicke das prominenteste Beispiel für diesen Versuch. Tolstoi verstehe die radikale Nächstenliebe der Bergpredigt so, dass er sie als ein „Gesetz politischen Handelns“ zur Geltung bringt. So hat er nicht nur jede persönliche Gewalt, sondern auch alle politischen Organisationen wie Militär, Strafjustiz, Polizei usw. abgelehnt.

⁸⁶¹ A. a. O., S. 535.

⁸⁶² ThE II/2, S. 146. Vgl. E. Wolf, a. a. O., S. 173.

betrieben. Es steht, ähnlich wie ein Naturgesetz, dem einzelnen Menschen gegenüber; es funktioniert also *objektiv*. Demgegenüber liege die subjektive Seite darin, dass die Eigengesetzlichkeiten der Ordnungen im Grunde auf das *Handeln des Menschen* zurückgingen. Dies bringt Thielicke summarisch so zum Ausdruck: „Ich bin mein Handeln, ich bin meine Geschichte.“⁸⁶³ Oder: „Das menschliche Handeln beginnt nicht erst in Ordnungen, sondern sie beginnen mit dem *Handeln des Menschen*, selbst wenn sie ihn transsubjektiv überkommen und so jenes Handeln zuallererst begründen.“⁸⁶⁴ Somit kommt bei Thielicke alles auf folgende Frage an: Welchen „Rang“ soll ich den Eigengesetzlichkeiten *zubilligen* und in welchem „Maße“ soll ich darum die Geltung der ethischen Frage anerkennen oder bestreiten? Anders gefragt: Soll ich die Eigengesetzlichkeiten als „naturhaft zwingende, schicksalhafte Notwendigkeit“ verstehen?⁸⁶⁵ Oder: Ist ein Sachgesetz insofern etwas Regulatives und Kontrollierbares, als es erst mit dem Handeln des Menschen in Kraft tritt?

Drittens: „Der *Veränderung der Strukturen* müsse die *Veränderung der Individuen* vorgehen.“⁸⁶⁶ Damit zeigt der Ansatz der Notverordnung, also der Sozialethik Thieli-ckes, eine Ambivalenz: Einerseits kann und soll die Veränderung des Individuums zu einem strukturellen Wandel führen. Der biblische Fall von Onesimus ist dafür maßgebend: Paulus, so Thielicke, greife nicht die *Institution der Sklaverei* an, um im Namen des Evangeliums gesellschaftsstrukturelle Wandlungen zu bewirken; vielmehr bekehre er den Sklaven Onesimus. Dadurch breche eine völlig neue Ordnung durch, in der der frühere Herr „Bruder“ genannt werden könne; zugleich werde damit die Institution der Sklaverei „mittelbar“ ins Gericht gebracht.⁸⁶⁷ Andererseits aber muss gefragt werden, ob die Veränderung des Einzelnen konsequent zum gesellschaftlichen Strukturwandel führen kann oder sogar muss. Sollte sich die Kirche ohne verantwortliche Bemühungen um die Gestaltung der Strukturen nur mit der Bekehrung des Individuums beschäftigen? 2. Also scheint der Ansatz der Notverordnung Thieli-ckes eine Schwäche zu haben. Zwar bestätigt er die Vorläufigkeit bzw. die Grenze der weltlichen Ordnungen und billigt ihnen zugleich eine positive Bedeutung im Sinne göttlicher *Erhaltung* zu. Aber das Moment des *verantwortlichen Handelns für die Gestaltung und Verbesserung* struktureller Wirklichkeiten fällt hinter die Erhaltung zurück.

⁸⁶³ GuE, S. 88.

⁸⁶⁴ A. a. O., S. 222.

⁸⁶⁵ ThE II/2, S. 148; GuE, S. 88.

⁸⁶⁶ Thielicke, Können sich Strukturen bekehren? ZThK 66 (1969), S. 98.

⁸⁶⁷ EG II, S. 56; ThE II/1, S. 345. Vgl. E. Wolf, a. a. O., S. 349.

Aus diesem Grund greift Ernst Wolf den *rechtstheologischen* Begriff der „Institution“ anstatt der traditionellen Ordnungskonzeptionen wie Schöpfungsordnung, Erhaltungsordnung, Notverordnung auf.⁸⁶⁸ Institutionen bestimmt er folgendermaßen: „Institutionen sind *soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat* in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot.“⁸⁶⁹ In Institutionen könne oder solle man einerseits *Stiftungen Gottes* sehen; darum seien Aussagen über Institutionen als solche vom *stiftenden Wort Gottes*, das ihnen konkrete Gestalt verleiht, her möglich. Andererseits aber seien sie doch „vorfindliche, geschichtlich konkrete Wirklichkeit und keine abstrakten Konstruktionen.“ Damit verweigert Wolf sich einer „absoluten Unüberwindlichkeit“ der Eigengesetzlichkeiten – ähnlich und doch anders als Thielicke: Der Mensch als personales Gegenüber Gottes sei dem schicksalhaften Zwang irgendwelcher Eigengesetzlichkeiten nicht ausgeliefert, sondern er soll *im Namen Christi Herr* dieser Eigengesetzlichkeit bleiben.⁸⁷⁰ Ferner ist zur Kenntnis zu nehmen, dass die Veränderung des Individuums und die der Strukturen nicht durch eine einseitige *Kausalität* bewirkt werden, sondern in einem *dialektischen Verhältnis* zueinander stehen.⁸⁷¹ In diesem Sinne dürfe z. B. eine Einschränkung individueller Freiheit (der Meinung, der politischen Koalitionsbildung usw.) nur dann erfolgen, wenn *das politische System wahrhaftig dem Wohl der Mitmenschen dient*.

3. Aus allem Erörterten ergibt sich eine konstitutive Dialektik der politischen Ethik: Einerseits wird alles angesichts der Herrschaft Christi *relativ*, auch das beste menschliche Unternehmen.⁸⁷² Im Licht der anbrechenden, von der Zukunft hereinkommenden Herrschaft Gottes kommen aber alle von Gott gewollten Beziehungen zwischen Menschen und Menschen zum Tragen. Deshalb wird die politische Ordnung nicht nur eine *bewahrende Funktion* im Blick auf das kommende Reich haben, sondern *die Erde und die Menschen in neuer Weise und mit gestaltendem Tat in der Erwartung des kommenden Reiches ernst nehmen*.

Gerade in diesem Sinne ist Thielickes Begriff der Notverordnung von relevanter Bedeutung, wenn er die Weltwirklichkeit von der Herrschaft Christi her auslegt.⁸⁷³ Die Welt Herrschaft Christi zeigt sich nicht als Theokratie, wie sie das mittelalterliche Papsttum und auf andere Weise auch das enthusiastische Schwärmertum anstrebten. Stattdessen fordert sie dazu heraus, dass die Welt durch die Proklamation der Herrschaft Christi vor

⁸⁶⁸ Wolf, a. a. O., S. 171.

⁸⁶⁹ A. a. O., S. 173. Vgl. auch Bonhoeffer, *Ethik*, S. 247.

⁸⁷⁰ Ebd. Vgl. ThE II/2, S. 146.

⁸⁷¹ Wolf, a. a. O., S. 342.

⁸⁷² WA 11, S. 151; Calvin, Inst. IV, 20, 32; Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 17; Thielicke, a. a. O., S. 398; Bonhoeffer, a. a. O., S. 247; Wolf, a. a. O., S. 346; Frey, a. a. O., S. 124.

⁸⁷³ EG I, S. 503.

einer eigenen *Absolutsetzung*, *Mythisierung* und *Ideologisierung* bewahrt werden soll; also sind die Strukturen der Welt nicht *apriorische*, *zeitlose Institutionen*, sondern *geschichtliche*, *zeitbedingte Notverordnungen*. Mit der Königsherrschaft Christi werden zugleich die Notverordnungen als „Gnadenordnungen“ erschlossen, die uns physische Existenz ermöglichen und darum Zeit, Raum und Chancen für das Heil gewähren.⁸⁷⁴ Ferner bringt Thieliicke das Moment der „Gestaltung“ in seiner Konzeption der Notverordnung mit Hilfe eines christologischen Ansatzes zur Geltung: *Der Mensch ist mehr als Institutionen*, weil Christus für ihn gestorben und auferstanden ist, weil der Mensch teuer erkaufte ist und daher niemals zu bloß instrumentaler Bedeutung herabsinkt. In dieser Perspektive, also in der Solidarität Christi mit dem Menschen können und sollen die Ordnungen geordnet, gestaltet und verbessert werden.

5.2.2 Thielickes Ethik des Politischen: Die politische Existenz der Kirche und ihre Verantwortung in der Gesellschaft

Nun erreichen wir den letzten Punkt dieser Überlegungen zur Theologie Thieliickes. Es wäre übertrieben, seine gesamte Theologie – Geschichtstheologie, theologische Ethik, Anthropologie und Dogmatik – auf eine bestimmte Art „politischer Ethik“ zu reduzieren. Jedoch kann es fruchtbar sein, den Ansatz seiner politischen Ethik zu klären und damit über ihre Bedeutung für die heutige Situation nachzudenken.

1. Vor allem ist Thieliickes Zielsetzung der Ethik noch einmal zu vertiefen. Für ihn ist jede Ethik im Kern eine Art der Urteilsbildung. Ethik, stellen wir auch fest, ist darum notwendig, weil Menschen im Alltag auf Situationen stoßen, in denen sonst bewährte Normen versagen.⁸⁷⁵ Deshalb stellt Thieliicke fest: „Der einzige Ertrag jeder legitimen ethischen Überlegung ist eben nicht, eine Anweisung zu konkretem Handeln zu gewinnen, sondern *der einzige Ertrag jeder legitimen ethischen Überlegung* ist, zur Aufgabe befähigt zu werden, selber Subjekt einer Entscheidung zu werden, also *verantwortlich handeln zu können*.“⁸⁷⁶ Um dieses Ziel zu erreichen, muss man die materiellen und normativen Elemente kennen, die die Möglichkeit einer Entscheidung konstituieren,

⁸⁷⁴ Ebd. Vgl. GuE, S. 216, 284; ThE I, S. 701.

⁸⁷⁵ Vgl. Frey, *Theologische Ethik*, S. 229. Dabei aber darf sich ein sittliches Urteil nicht *kasuistisch* vollziehen.

⁸⁷⁶ Thieliicke, a. a. O., S. 108; Ders., *Einführung in die christliche Ethik*, S. 134. „Die theologische Ethik hat die Aufgabe, zu zeigen, ‚um was es geht‘, *um was es letztlich geht* ... Darum löst die Ethik keine Entscheidungen, sondern intensiviert sie, indem sie ihre Pointe herausarbeitet ... Sie arbeitet nicht den Anspruch heraus, konkret so oder so zu handeln.“

deren Berücksichtigung also zum Vollzug einer Entscheidung notwendig ist.

2. In der „Ethik des Politischen“ geht es für Thielicke auch um die „Grenzsituation“, also weder um das politische Handeln „an sich“ noch um den Mechanismus des politischen Systems selbst.⁸⁷⁷ Im Zusammenhang sozialer und politischer Systeme tritt die Grenzsituation erst in Erscheinung, wenn konkrete, besonders öffentliche Berufe, wenn ferner *soziale* und *politische* Systeme in ihrer spezifischen Relevanz entdeckt werden. Im Kern zeigt sie nichts anderes als die „Zweideutigkeit der Situation“, deren Merkmal darin liegt, dass es nicht nur um Entscheidungen gehe, sondern dass auch die *Kriterien* bzw. die *Normen* infolge des Konfliktes der zuständigen Gebote nicht eindeutig sind. Im politischen Bereich lassen sich „Zonen grundsätzlich unauflösbarer Wertkonflikte“ viel deutlicher zeigen als in anderen Bereichen. Beim Politischen, so Thielicke, scheine es auf der einer Seite ein „hohes Maß an Eigengesetzlichkeit“ zu geben, auf der anderen Seite aber sei eine „Fülle konkurrierender Normen“ beteiligt.⁸⁷⁸

Diese Grenzsituation des Politischen als echter Gegenstand der politischen Ethik lässt sich nach Thielicke an zwei politischen Angelegenheiten erkennen: *Zuallererst* nehme der Staat als Repräsentation des Ganzen eine Steuerungsinstanz für die gesellschaftlichen Glieder in Anspruch; so leicht diese Unterscheidung von Ganzheit und Teil, von Organismus und Glied „in der Theorie“ nachzuvollziehen sei, so schwierig sei sie im „wirklichen Leben“, denn es gebe keine fertig vorgegebene Hierarchie der Teile. So verschärft sich die ethische Frage, wie sich die am Amt gebundene Verantwortung des Staatsmannes, die gewissen Sachgesetzen des Politischen Rechnung tragen müsse, vereinbaren lasse mit den Prinzipien einer ethischen Gesinnung, die sich auf ein bestimmtes Ethos zu berufen pflege.⁸⁷⁹ Gerade an diesem Punkt werde verständlich, weshalb das Gebot Gottes, insbesondere die scharfe Forderung der Bergpredigt „Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen“ (Mt 5,44) nicht direkt in die Politik übertragen werden sollte. Lässt sich das Gebot der Nächstenliebe oder der Feindesliebe sich mit dem politischen Grundsatz des Parteikampfes oder eines „*bellum omnium contra omnes*“ (Thomas Hobbes) vereinbaren?⁸⁸⁰ Sollten sich alle Christen dem *Militär-* und *Kriegsdienst* oder der *Eidespflicht* verweigern, weil die Bergpredigt es implizit und explizit so fordert?

In diesem Zusammenhang verdient die politische Theologie Moltmanns Beachtung:

⁸⁷⁷ ThE II/2, S. 399.

⁸⁷⁸ A. a. O., S. 106.

⁸⁷⁹ A. a. O., S. 107.

⁸⁸⁰ A. a. O., S. 16.

Angesichts der Bedrohung des Atomkriegs forderte Moltmann die Verwirklichung der Feindesliebe. Die Liebe, so Moltmann, die Jesus an die Stelle der Vergeltung setzte, sei Feindesliebe; „Liebe auf Gegenseitigkeit“ sei hingegen nichts Besonderes, sondern nur „Vergeltung des Guten mit Guten.“⁸⁸¹ Feindesliebe aber, fährt er fort, sei nicht vergeltende, sondern zuvorkommende und schöpferische Liebe: „Wer Böses mit Gutem vergilt, der ist wirklich frei. Er reagiert nicht mehr. Er schafft etwas Neues.“ Schließlich ruft er zu Vollzug des Gebots Jesu auf: „Jesus ist nicht mit einem Fluch auf seine Feinde, sondern mit dem Gebet für sie gestorben. In seinem Leben, seinem Leiden und seinem Sterben hat er uns die *Vollkommenheit Gottes* offenbart.“ Deshalb erlaubt Moltmann prinzipiell keinen *Kompromiss*, auch wenn er sich der schwärmerischen, enthusiastischen Einstellung bzw. Vorstellung versagt.

Im Vergleich zu Moltmann ist bei Thielicke ein Kompromiss insofern unentbehrlich und konstitutiv, als „Zonen grundsätzlich unauflösbarer Wertkonflikte“ jeden Lebensbereich durchdringen. Ausdrücklich lehnt Thielicke eine „simple Bejahung des Kompromisses“ ab, denn die Gebote Gottes forderten *kompromisslos*. Für ihn gehört der Begriff „Kompromiss“ zu einer ethischen Theorie, mit deren Hilfe die Struktur des *Zwiespalts von Sollen und Sein*, also des Widerspruchs von „Du kannst, denn du sollst“ und „Ich soll, aber ich kann nicht“ zu klären und damit die Handlungsmöglichkeiten, also die möglichen Alternativen, aufzusuchen sind.⁸⁸² In diesem Zusammenhang kann Thielickes Theorie des Kompromisses eine wichtige Bedeutung besonders für die Politik gewinnen. Für die parlamentarische Demokratie ist der Versuch, einen Kompromiss zu finden, unentbehrlich: Je stärker die Parteien miteinander kämpfen, desto dringlicher bedarf es eines Kompromisses.⁸⁸³

3. Die *politische Existenz der Kirche* muss ein unerlässliches Thema jeder theologischen politischen Ethik sein. Thielicke begrenzt die politische Existenz der Kirche vor allem mit dem Gedanken der „Ohnmacht Jesu Christi“. Das Geheimnis der Liebe Gottes er-

⁸⁸¹ Moltmann, *Politische Theologie – Politische Ethik*, Grünewald 1984, S. 189.

⁸⁸² ThE II/1, S. 62 – 64.

⁸⁸³ Anselm, a. a. O., S. 777; Wilting, *Der Kompromiss als theologisches und ethisches Problem*, S. 36; Körtner, *Evangelische Sozialethik*, S. 109. Thielickes Kompromiss-Theorie ist von großer Bedeutung nicht nur für die koreanischen Kirchen, sondern auch für die politische Öffentlichkeit Koreas. Koreanern fällt es häufig schwer, einen Kompromiss in Konfliktsituationen zu entwickeln, und das hängt mit dem traditionellen konfuzianischen Ethos und der damit verbundenen „Chemyon-Kultur“ zusammen. In der Chemyon-Kultur gilt eine Haltung als wertvoll, in der ein Mensch oder eine Gruppe bei seinem/ihrer eigenen Standpunkt kompromisslos beharrt; deswegen wird ein Kompromiss für eine schwere Verletzung des *Chemyon* gehalten. Infolgedessen ist im koreanischen Parlament eher der kompromisslose Parteikampf vorherrschend als der Versuch eines Kompromisses. Im Alltag wird das Wort „Kompromiss“ (타협) meistens nur im negativen Sinne gebraucht. Deswegen ist es für koreanischen Synoden und Kirchengemeinden schwer zur Einheit zu finden.

fahre seine letzte Radikalität in der *Existenz Jesu Christi* und seinem *äußersten Verzicht auf Macht*, weil Gott in Jesus Christus aus Liebe einer der Unseren geworden sei. Mit der Ohnmacht des Sohnes Gottes wird nicht nur jede Macht und Gewalt relativiert, sondern auch deren wahre Verbindlichkeit erst begründet; an der Erniedrigung des Schöpfers wird erkannt und anerkannt, dass „die Macht immer nur eine ‚verliehene‘ Macht ist und also den Charakter einer *autorisierten Autorität* hat.“ Mit der Ohnmacht und der Erniedrigung des Herrn ist also die Kirche als die Gemeinde derer, die sich zu ihrem Herrn bekennen, zu *politischen Entscheidungen* aufgerufen worden. Hinsichtlich der politischen Existenz der Kirche kritisiert Thielicke zwei falsche Einstellungen: den „falschen Konservatismus“ und den „falschen Revolutionismus“. ⁸⁸⁴

In einer verkehrten Gesellschaftsstruktur, die einen Teil der Menschen wirtschaftlich unterdrückt, während sie auf der anderen Seite eine ausbeutende und nutznießende Schicht zulässt, wirkt sich der *falsche Konservatismus* so aus: Er bestätigt die nutznießende Schicht darin, ihren dubiosen Profit als „göttliche Bestätigung der eigenen Arbeit“ und also als eine „Form des Segens“ zu verstehen. Auf der anderen Seite mutet eine falsche Theologie der ausgebeuteten Schicht zu, „ihre Misere als Prüfung und Heimsuchung eines Gottes zu verstehen, der im Jammertal des proletarischen Elends die Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem auszulösen wünscht.“⁸⁸⁵ Thielicke formuliert die scharfe Kritik, es sei „ein furchtbares Gericht über die Christenheit und über eine falsche Theologie“, dass die Kirche das Gebot des Herrn „Liebe deinen Nächsten.“ nicht als konkreten Auftrag zur Änderung einer „schreiend ungerechten gesellschaftlichen Lage“ verstehen konnte. Ein bürgerliches Christentum musste darum als „Opium des Volkes“ (Karl Marx) verurteilt werden, weil es die soziale, politische Bedeutung der Ohnmacht und Erniedrigung Christi und seine Solidarität mit den Armen nicht wahrgenommen hätte. Demgegenüber, so Thielicke, trete der *falsche Revolutionismus* da in Erscheinung, wo man versuche, das Reich Gottes mit seinen radikalen Gesetzen direkt in diesen Äon zu übertragen, so wie es die Schwärmer aller Zeit versucht hätten. Hier tritt eine *Vermengung zwischen dem Reich Gottes und der Welt* ein. Deshalb stellt Thielicke paradoxerweise fest: „Nicht die Bergpredigt ist zu weltfremd, als daß sie realisiert werden könnte, sondern es ist umgekehrt: Die Welt ist zu Reich Gottes fremd, als daß sie die Bergpredigt einfach als ihre Verfassung zu übernehmen vermöchte.“⁸⁸⁶

An dieser Spannung ist die *wahre politische Existenz* der Kirche zu erkennen, die auch ihr Verhältnis zum Staat bestimmt. Das hängt mit der „Verwobenheit der Kirche in die jeweilige gesellschaftliche Situation“ zusammen. Damit tritt ihr Wächter- und Hirten-

⁸⁸⁴ ThE II/1, S. 525; ThE II/2, S. 615.

⁸⁸⁵ ThE II/1, S. 531.

⁸⁸⁶ A. a. O., S. 535.

amt hervor: Die Kirche wird auf jeden Fall dazu aufgerufen, zur politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Situation *Stellung* zu nehmen, damit sie nicht wieder in verschiedene falsche Versuchungen – wie die Theokratie des mittelalterlichen Papsttums und des enthusiastischen Schwärmertums oder einen „falschen Konservativismus“ im bürgerlichen Christentum – oder einen weltfremden Pietismus in der extrem *privatisierten Christenheit*, gerät.⁸⁸⁷ Die Reformatoren haben proklamiert: „Kirche muss Kirche bleiben.“⁸⁸⁸ Für Thielicke soll dieser Satz so verstanden werden: *Wo Kirche in und durch ihr Bekenntnis für die Welt redet und handelt, da muss Kirche „Kirche“ bleiben.* Thielicke Theologie – sowohl in seiner Ethik als auch in seiner Dogmatik – fordert immer heraus; sie erlaubt uns nicht, dass sich unser personales und soziales Bewusstsein auf einen Punkt fixieren lässt.⁸⁸⁹ Sie hält die vertikale, transzendierende Wirklichkeit und zugleich die horizontale Weltlichkeit fest; die *vertikale Dimension* bedeutet – wie bereits gezeigt – die *Wirklichkeit des Wortes*, die als der Immanuel kontingent in die Geschichte hereingekommen ist und eine neue Möglichkeit und Zukunft für die Menschheit und deren Welt geschaffen hat; die *horizontale Dimension* bedeutet die *Wirklichkeit des menschlichen Lebens*, das aufgrund des göttlichen Zuspruchs und Anspruchs in Erwartung und Hoffnung des kommenden Reichs zu ordnen, zu gestalten und zu verbessern ist. Thielicke konzentriert sich auf das Ereignis, in dem die beiden Gestalten der Wirklichkeit so konkret zusammentreffen, dass sich unser Glaube, unsere von ihm erneuerte Vernunft und all unser Pathos und Ethos mit ihm beschäftigen können und müssen.

5.3 Ansatz zu einem Entwurf einer evangelischen politischen Ethik: „Die Theologie der Jünger“

Diese Überlegungen sollen mit einigen gezielten Hinweisen auf einen Entwurf einer *evangelischen politischen Ethik* abschließen. Dazu sind zwei wichtige Gesichtspunkte heranzuziehen: Einerseits blickt dieser Ansatz selbstverständlich auf die reformatorische Tradition und die in der Neuzeit in verschiedene Richtungen entwickelten Theologien in abendländischen Ländern zurück; andererseits hat er gleichzeitig den Blick auf heutige koreanische Situation, wobei das Problem einer Erneuerung des koreanischen Protestan-

⁸⁸⁷ A. a. O., S. 557; ThE II/2, S. 609; EG I, S. 535; EG III, S. 287.

⁸⁸⁸ BSLK, S. 61. Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 14.

⁸⁸⁹ ThE II/2, S. 763: „Der protestantische Ethiker kann sich nicht auf ein festliegendes und gegebenes System normativer Prinzipien berufen.“

tismus, insbesondere der presbyterianischen Kirchen, im Mittelpunkt steht. In dieser Situation kann eine neue Konzeption der politischen Ethik sowie der Sozialethik zweifellos von großer Bedeutung sein, wenn sie die politische und soziale Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft ernst nimmt, wie es bereits in der Großen Erweckung in Pjöngjang 1907, also in der genuinen Geburtsstunde des koreanischen Protestantismus, geschah. Wir nennen diesen Entwurf im Ansatz eine „Theologie der Jünger“, weil wir als Subjekt der Verantwortung nicht nur Einzelpersonen, sondern eine bestimmte soziale Gruppe und Institution sind.⁸⁹⁰ Im Folgenden stellen sich ihre Grundorientierungen vor. Dabei geht es um drei detaillierte Themen: um die *Selbstbestimmung* als Jünger, um die *Weltbestimmung* sowie um die *Weltgestaltung*.

Exkurs 3. Die Bergpredigtauslegung Bonhoeffers als Impuls für die Begründung einer Theologie der Jünger

Im Teilkapitel 5.2.2 wurde eine für die theologische Ethik wichtige Problematik erörtert: die *Interpretation der Bergpredigt*. Dabei vertritt Thielicke die These, dass die radikalen Antithesen Jesu, deren Zuspitzung sich in der Feindesliebe finde, grundsätzlich *unerfüllbar* seien, da sie die Aufhebung der Geschichte in Anspruch nähmen. Demgegenüber macht Moltmann geltend, dass sich Jesu Forderung der Feindesliebe in der Geschichte, also in bestimmten konkreten Situationen realisieren kann und soll. Sind die Forderungen der Bergpredigt unerfüllbar oder realisierbar? Sind die Antithesen strikt im Wortsinn zu befolgen?

Angesichts der Vielfalt der Interpretation und der Schwierigkeit, eine mögliche Antwort darauf zu finden, ist Bonhoeffers Interpretation der Bergpredigt von besonderer Bedeutung, denn er will die Bergpredigt nicht mit einem Blick auf das isolierte Ich, sondern von der *Verantwortung der Jünger* aus begreifen, die auf Jesu Ruf antworten und sich für die *Nachfolge* entscheiden;⁸⁹¹ er versteht die Bergpredigt als ein Zeugnis der *Ethik der Jünger*. Was ist ihr Charakteristikum? Wie kann sie in die heutige Situation übertragen werden?

1. Zum Beginn seiner Bergpredigtauslegung unterscheidet Bonhoeffer mit Matthäus die

⁸⁹⁰ Vgl. Frey, *Theologische Ethik*, S. 225: „Glaube, Liebe und Hoffnung werden zwar vom einzelnen gelebt, aber in der *Gemeinschaft* und durch sie mit Leben erfüllt. Die Selbstdarstellung des Protestantismus als Gewissensreligion ... hat diesen Aspekt meist übersehen und deswegen für *das sittliche Problem sozialer Gebilde* wenig Sinn gezeigt.“

⁸⁹¹ Bonhoeffer, *Nachfolge*, S. 79. Vgl. Frey, a. a. O., S. 19.

Jünger von der *Menge* der Zuhörer: Jesus hat seine Jünger aus der Menge erwählt; sie traten aus dem Volk hervor.⁸⁹² Also waren und sind die Jünger die *Nachfolgenden*; sie waren und sind von ihrem Herrn zur Nachfolge gerufen. Der einzige Grund für die Jüngerschaft ist der Ruf des Herrn, und dieser Ruf macht die Jünger *selig*: „Weder Mangel noch Verzicht sind an sich in irgendeiner Weise Grund zur Seligpreisung. Allein der *Ruf* und die *Verheißung*, um deren Willen die Nachfolgenden in Mangel und Verzicht leben, ist Grund genug.“⁸⁹³ Deswegen ist die Gerechtigkeit der Jünger *Christi Gerechtigkeit*, also die *Gerechtigkeit unter dem Kreuz*.

In den *Makarismen* (Mt 5,3 – 12), beobachtet Bonhoeffer, vertieft sich diese Differenzierung zwischen den Jüngern und der Menge. Den Makarismus „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen“ (5,9) legt er so aus: „Jesu Nachfolger sind zum Frieden gerufen. Als Jesu sie rief, fanden sie ihren Frieden.“⁸⁹⁴ Damit tun die Jünger Jesu „Verzicht auf Gewalt und Aufruhr“; sie verzichten auf Selbstbehauptung und überwinden dadurch Böses mit Gutem. So unterscheiden sich die Jünger von der Welt in „Verzicht auf Besitz, auf Glück, auf Recht, auf Gerechtigkeit, auf Ehre, auf Gewalt“; deswegen werden sie der Welt anstößig sein.⁸⁹⁵ Die Gemeinde der Seliggepriesenen ist für Bonhoeffer die *Gemeinde des Gekreuzigten*. Angesichts solcher radikalen Aussagen ist zu fragen, ob das Dasein der Jünger dann nicht weltfremd oder gar weltfeindlich ist, wenn sie in Verzicht auf Selbstbehauptung, Besitz und Gewalt in der Welt leben sollen.

2. Bonhoeffer findet den weltbezogenen und weltgestaltenden Aspekt der Jünger-gemeinde, also der Gemeinde des Gekreuzigten, in der Perikope Mt 5,13 – 16 und darin besonders in der Aussage: „Ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt.“ Wer sich in der personalen Verbindung mit Jesus für die Nachfolge entscheidet, ist in seiner ganzen Existenz *Salz und Licht der Welt*.

„Ihr seid das Salz – nicht, ihr sollt das Salz sein! Es ist den Jüngern nicht in ihren Willen gestellt, ob sie Salz sein wollen oder nicht. Es wird auch nicht ein Appell an sie gerichtet, Salz der Erde zu werden. Sondern sie sind es, ob sie wollen oder nicht, in der Kraft des Rufes, der sie getroffen hat ... Ihre ganze Existenz [ist], sofern sie durch den Ruf Christi in die Nachfolge neu begründet ist, die

⁸⁹² Bonhoeffer, A. a. O., S. 80. Aber die Grenze zwischen Jüngerschaft und Volksmenge sind offen: Jünger ist, wer das Wort Jesu hört und tut. Vgl. Gerhard Barth, Bergpredigt I, in: TRE 5. 609.

⁸⁹³ Bonhoeffer, Ebd.

⁸⁹⁴ A. a. O., S. 87.

⁸⁹⁵ A. a. O., S. 88.

Existenz, von der Seligpreisungen redeten ...“⁸⁹⁶

Bei Bonhoeffer gewinnt also der *Indikativ* einen deutlichen Vorrang vor dem *Imperativ*: Ihr *seid* das Salz; nicht aber „ihr *sollt* es sein“; der Ruf selbst macht die Jünger zum Salz und Licht der Welt. Nicht eine in Selbstgerechtigkeit endende gesetzliche Tat, sondern die *volle und persönliche Gemeinschaft mit Christus* ruft die Jünger aus der gefallenen Welt heraus und macht sie *selig* und *gerecht*. Zugleich bedeutet ihr Dasein als Salz und Licht der Welt *die Verantwortung für die Welt*: „Wenn Jesus nicht sich selbst, sondern seine Jünger das Salz nennt, so überträgt er ihnen die *Wirksamkeit auf der Erde*. er zieht sie in seine Arbeit hinein.“⁸⁹⁷

Aus diesem Grund ist die Jüngergemeinschaft die *sichtbare Gemeinde*; ihre Nachfolge ist *ein sichtbares Tun*, durch das „sie sich aus der Welt herausheben – oder es ist eben nicht Nachfolge.“⁸⁹⁸ Durch diese Wirksamkeit sollen die guten Werke der Jünger gesehen und soll die Welt gerettet werden, obwohl sie die Nachfolgenden gehasst, unterdrückt und verfolgt hat. Darin wird die Jüngerethik Bonhoeffers wieder mit der *theologia crucis* verbunden: „Sichtbar wird das Kreuz und sichtbar werden die Werke Kreuzes, sichtbar wird der Mangel und Verzicht der Seliggepriesenen. Über dem Kreuz und solcher Gemeinde aber kann nicht mehr Mensch gepriesen werden, sondern allein Gott.“⁸⁹⁹

3. In die Struktur der Bergpredigt bettet Bonhoeffer die Antithesen (Mt 5,21 – 48) ein. Unter ihnen gewinnt Jesu Forderung der *Feindesliebe* die größte Bedeutung, weil sie im Mittelpunkt der Bergpredigt steht.⁹⁰⁰

Wie hat das Christentum die Bergpredigt interpretiert und akzeptiert? Vom reformatorischen Zeitalter an bis heute lassen sich drei wichtige Interpretationsversuche feststellen:

3.1) Die spätmittelalterliche Frömmigkeit verstand Kernsätze der Bergpredigt als „*consilia evangelica*“, als „evangelische Räte für die vollkommenen Christen“; den Alltagschristen sind sie erlassen. Damit wurde eine *Zwei-Stufen-Ethik* etabliert.⁹⁰¹ 3.2) Luther lehnte diese *Zwei-Klassen-Ethik* ab, weil sie zur *Doppelmoral* führte; die Forderungen der Bergpredigt gelten für alle Christen. In seinen Wochenpredigten über Mt 5 – 7 unterscheidet er die Christen für sich und im Amt. Diese Unterscheidung ist aber keine Empfehlung der *Doppelmoral*; vielmehr weist Luther den Christen in escha-

⁸⁹⁶ A. a. O., S. 90. Der Appell kommt bei Moltmann zum Ausdruck.

⁸⁹⁷ Bonhoeffer, Nachfolge, S. 91.

⁸⁹⁸ A. a. O., S. 93.

⁸⁹⁹ A. a. O., S. 94.

⁹⁰⁰ A. a. O., S. 121. „Hier fällt zum ersten Male in der Bergpredigt das Wort, in dem alles Gesagte zusammengefasst ist: Liebe, und sogleich in der eindeutigen Bestimmung der *Feindesliebe*.“

⁹⁰¹ Frey, *Theologische Ethik*, S. 18.

tologischer Perspektive ihre Existenz in der Welt zu.⁹⁰² Aus Liebe und Verantwortung sollen sie Recht suchen und verwalten, was nur scheinbar der Intention der Liebe widerspricht. 3.3) Neben diesen beiden Modellen ist die Position des *linken Flügels der Reformation* zu nennen. Die Täufer des 16. Jahrhunderts versuchten Bergpredigtforderungen buchstäblich durchzusetzen. Die ähnliche Tendenz lässt sich bei den Mennoniten zeigen: Bei Ihnen führte die Bergpredigt zum für die Gemeindeglieder geltenden Verbot von Eid, Kriegsdienst und Übernahme staatlicher Ämter, das bis in die Gegenwart hinein durchgehalten hat.⁹⁰³

Bei seiner Überlegung zur Feindesliebe stellt Bonhoeffer die für ihn entscheidende These auf: „Überwindung des Feindes – durch die Feindesliebe, das ist der Wille Gottes in seinem Gesetz.“⁹⁰⁴ Dabei ist die „herzliche Liebe“ in den Mittelpunkt gerückt: „Nicht nur dulden sollen wir das Böse und den Bösen ertragen, nicht nur Schlag nicht mit Widerschlag vergelten, sondern *in herzlicher Liebe* sollen wir unserem Feinde zugetan sein. *Ungeheuchelt* und *rein* sollen wir unserem Feinde dienen und helfen in allen Dingen.“⁹⁰⁵ Bonhoeffer sagt zwar, dass der Jünger Jesu niemandes Feind sei, aber er müsste wohl zugeben, dass die Selbstbestimmung des Anderen als Feind von mir nicht ohne weiteres aufgehoben werden kann. Also plädiert er dafür, dass die Forderungen der Bergpredigt von der Seite der Christen her verwirklicht werden sollen; sie sind nicht *unerfüllbar*.

Bonhoeffer begründet die Realisierbarkeit der Feindesliebe durch eine Reflexion auf die *theologia crucis*: Die Feindesliebe führt die Jünger auf den Weg des Kreuzes und in die Gemeinschaft des Gekreuzigten. Der einzige Grund dafür, dass die Jünger ihre Feinde lieben und für diese beten können und sollen, besteht darin, dass Jesus Christus am Kreuz seine Feinde geliebt und für sie gebetet hat.⁹⁰⁶ Gleichwohl erkennen auch die Jünger angesichts dieses Weges zum Kreuz, dass sie selbst unter den Feinden Jesu waren. In dieser Erkenntnis zeigt sich die *Solidarität Gottes mit den Sündern*, also mit seinen Feinden. In dieser gnädigen Barmherzigkeit Gottes wird den Jüngern offenbart, dass sie selbst in die Feindesliebe eingeschlossen sind: „Gott fragt mich nicht nach Gut und Böse, weil auch mein Gutes vor ihm gottlos war. Gottes Liebe suchte den Feind, der ihrer bedürfte, den er ihrer für würdig achtet.“⁹⁰⁷

Schließlich fragt Bonhoeffer: Worin besteht „das Christliche“? Auf diese Frage fällt das

⁹⁰² Ebd.

⁹⁰³ G. Barth, a. a. O., S. 613.

⁹⁰⁴ Bonhoeffer, a. a. O., S. 122.

⁹⁰⁵ A. a. O., S. 123.

⁹⁰⁶ A. a. O., S. 125.

⁹⁰⁷ Ebd.

Wort, auf das das ganze 5. Kapitel ausgerichtet ist. Das Christliche sei „das ‚Sonderliche‘, das περισσόν, das Außerordentliche, das Nichtreguläre, Nichtselbstverständliche;“⁹⁰⁸ es geschehe nicht innerhalb der natürlichen Gegebenheiten, sondern in „dem Über-sie-hinaus-Treten“; es gehe nicht einfach in der *iustitia civilis* auf. Was ist dieses περισσόν? Bonhoeffer antwortet wie folgt: „Es ist die Liebe Jesu Christi, die leidend und gehorsam ans Kreuz geht, es ist das Kreuz.“⁹⁰⁹ Das Außerordentliche der christlichen Existenz ist die *Passion am Kreuz*; es ist ein *Tun der Nachfolgenden*; wirksam und wirklich ist es nicht in „ethischer Rigorosität, nicht in der Exzentriz christlicher Lebensformen, sondern in der Einfalt *christlichen Gehorsams gegen den Willen Jesu*.“⁹¹⁰

4. Bonhoeffers Auslegung der Bergpredigt endet mit einem radikalen Aufruf zum unmittelbaren Gehorsam: „Menschlich gesehen gibt es unzählige Möglichkeiten, die Bergpredigt zu verstehen und zu deuten. Jesus kennt nur eine einzige Möglichkeit: *einfach hingehen und gehorchen*. Nicht deuten, anwenden, sondern tun und gehorchen.“⁹¹¹

Wie können wir diese Radikalität im Hinblick auf unsere heutige Situation rezipieren?

4.1) Entscheidend wichtig ist es, dass Bonhoeffer die Jünger als Subjekt der verantwortlichen Handlung bestimmt. Sie sind zur Nachfolge gerufen; der Ruf in die Nachfolge ist also die „Bindung an die Person Jesu Christi allein“.⁹¹² Eigentlich galt die Bergpredigt Jesu der Gemeinde der in den Seligpreisungen in die Gnade der Nachfolge Gerufenen. Deshalb gibt sie Sinn und Ziel nur diejenigen, die sich auf die personale Gemeinschaft mit Jesus einlassen; für den natürlichen Menschen scheinen ihre radikalen Forderungen bedeutungs- und wirkungslos zu sein. Bei den Überlegungen der Bergpredigt sollte die Frage nach dem *Wie* nicht an erste Stelle kommen. Stattdessen geht folgende Frage vor: *Wer sind die Jünger Jesu?* Konkreter gefragt: Sind wir dazu bereit, auf den Ruf des Herrn zu antworten und uns als Jünger und Nachfolger zu bestimmen.

4.2) Die Nachfolge ist keine spekulative Reflexion, sondern ein *konkretes Tun in der Welt*. Deshalb muss sie die jeweilige soziale und politische Situation ins Auge fassen. Die Nachfolge ist weder eine weltfremde Askese noch eine revolutionär-enthusiastische Bewegung.⁹¹³ Sie ist die gehorsame Antwort auf den Ruf des Herrn und zielt damit auf die *Verantwortung in der Welt*. In der Auseinandersetzung mit der Radikalität der Bergpredigt begnügt sich Bonhoeffer nicht damit, die fundamentale Wirklichkeit der

⁹⁰⁸ A. a. O., S. 128.

⁹⁰⁹ Ebd. Vgl. Thielicke, *ThE II/2*, S. 615.

⁹¹⁰ Bonhoeffer, a. a. O., S. 129.

⁹¹¹ A. a. O., S. 172.

⁹¹² A. a. O., S. 30.

⁹¹³ A. a. O., S. 131.

menschlichen Sünde zu entdecken – wie es Thielicke unternimmt, sondern er geht über diese Grenze hinaus; dadurch erschließt sich der Gesichtspunkt der Weltgestaltung.⁹¹⁴

3). Zum Schluss ist die Perspektive auf die politische und soziale Dimension der Nachfolge zu erweitern. Unentbehrlich und unvermeidlich ist eine politische Analyse, wenn wir uns in unseren heutigen Gesellschaften die Feindesliebe aktualisieren wollen. Dabei muss selbstverständlich darüber nachgedacht werden, *wer unsere Feinde sind und mit welcher Strategie wir uns auf die als Feinde oder Nächste bestimmten Menschen beziehen sollen*; Obwohl Thielicke die Bergpredigt für unerfüllbar hält, sieht er offenbar doch in der Liebe einen Weg, der Intention der Antithesen entgegenzukommen. In diesem Sinne betont er, dass die christliche Liebe einschließlich der Feindesliebe in bestimmter Gestalt und Situation verwirklicht werden soll.⁹¹⁵ Thielicke konzentriert sich eher auf *normative Gesichtspunkte*, während Bonhoeffer mit der Radikalität des Gebotsgehorsams die *Perspektive einer neuen Wirklichkeit* verbindet. Wer sich in personaler Gemeinschaft mit Jesus verbindet und damit sein Jünger wird, erkennt und anerkennt, dass die Bergpredigt eine neue Qualifikation des Menschen und der Welt zum Ausdruck und zur Geltung bringt. Die Antithesen könnten dann – mit Jüngel gesprochen – eine ‚Unterbrechung‘ suchen: Die sozial eingeübte Handlungsketten zwischen Feind und Feind sollen unterbrochen werden oder auch das patriarchalische Regiment der Männer gegenüber der Frauen.

5.3.1 Selbstbestimmung als „Jünger“: Gottes Ruf und des Menschen Antwort

Die Analyse und Bewertung besonders der Rechtfertigungslehre Thielickes, der Großen Erweckung in Pjöngjang 1907 und der Zweireichelehre führen zu einem wichtigen Ergebnis, das die persönliche und soziale Identität mit einer neuen Perspektive für die Welt verbindet: Ich werde „aus der Gefangenschaft des Bösen zur eigenen Verantwortung in Christus“ befreit.⁹¹⁶

1. *Christen sind nicht als Sünder, sondern als Du und zum Gegenüber bzw. Partner Gottes berufen worden* (Gen 2, 16; Ps 2, 7; Mt 5, 9, Hebr 12, 14).⁹¹⁷ Dieser Satz scheint auf dem ersten Augenblick die reformatorische Formulierung des „simul iustus et peccator“ auszuschließen. Aber er schließt sie doch ein – mehr noch: Er setzt sie voraus. Da-

⁹¹⁴ A. a. O., S. 135. Vgl. Thielicke, *ThE I*, S. 706.

⁹¹⁵ EG III, S. 92. Vgl. Frey, *Theologische Ethik*, S. 142.

⁹¹⁶ Ebd.

⁹¹⁷ *ThE II/1*, S. 527, 529; EG I, S. 493.

bei ist allerdings daran zu erinnern: Wir sind aus der Welt, aus diesem Äon, aus der Herrschaft der Sünde herausgerufen, dadurch in die *neue Gemeinschaft mit Gott* versetzt worden und vermögen darum unter einer neuen Herrschaft, im Reich Christi, unter Zuspruch und Anspruch, Indikativ und Imperativ, Gabe und Aufgabe zu leben und zu handeln, obwohl die Wirklichkeit der Sünde, die Macht und Gewalt der „alten Schlange“ (Gen 3, 15; Offb 12, 9) in der „noch nicht erlösten Welt“ nie aufgehoben ist.⁹¹⁸

2. *Wir sind nicht nur aus der Welt herausgerufen, sondern auch in diese Welt wieder gesandt worden* (Mt 28,19; Mk 1,17; Lk 10,1). In diesem Sinne verstehen und bestimmen wir uns als Jünger dessen, der uns herausruft und sendet. Die Daseinsbestimmung, aus der Welt herausgerufen und in die Welt gesandt zu sein, erneuert unser Leben in der Gemeinde als auch in der Welt ständig und kritisch.⁹¹⁹ Dabei müssen wir uns immer mit dem *privatisierten* und dem *institutionalisierten* Christentum auseinandersetzen. Das privatisierte Christentum hat damit zu tun, dass man das Herausgerufensein so einseitig vorantreibt, dass die andere Seite, die Sendung in die Welt, an den Rand gedrängt wird. Nicht personal, sondern *egoistisch* wäre es, das Evangelium, die *gute Botschaft von Freiheit und Gerechtigkeit* (Lk 4,18 – 19; Röm 8,2 – 4), so auf den privaten und innerlichen Bereich zu beschränken, als ob es dazu dienen sollte, nur individuelle Heilsgewissheit zu sichern. Es ist nicht fromm, sondern vielmehr *esoterisch*, sich eine Gestalt der Frömmigkeit ohne Rücksicht auf andere Menschen, also auf die Nächsten zu erwerben; das ist – mit Bonhoeffer zu sprechen – nichts anderes als *billige Gnade*.⁹²⁰ Ebenso ernsthaft wie das *privatisierte Christentum* ist das lediglich institutionalisierte Christentum – die „tote Kirche“ (Barth) – zu vermeiden.⁹²¹ Im Gegensatz zum Letzteren wird sich beim Ersteren das Bewusstsein der Sendung in die Welt so durchsetzen, dass die Kirche in die Gesellschaft nicht nur *funktional* eingebettet, sondern zu kritischer Kooperation befreit werden kann. Deswegen bedarf es immer wieder kritischer Selbstreflexion: Die Kirche ist in der Welt, aber sie gehört nicht zur Welt; die Kirche existiert in unserer modernen, säkularisierten Zeit als ein Teil der Gesellschaft – sonst würde die Versuchung der Theokratie wieder eintreten; aber bei allem Engagement darf sie sich nie in die Gesellschaft auflösen, sondern sie soll für die Welt, die Gott meist weder erkennen noch anerkennen will, „Salz und Licht“ werden (Mt 5,13 – 14). *Christlicher Glaube ist*

⁹¹⁸ ThE I, S. 224. Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 33, 39; ders., KD IV/2, S. 648; Bonhoeffer, *Ethik*, S. 125; E. Wolf, a. a. O., S. 58.

⁹¹⁹ Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*. Zweiter Teil. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, Göttingen 1976, S. 330; Barth, KD IV/2, S. 616; Wolf, a. a. O., S. 350.

⁹²⁰ Bonhoeffer, a. a. O., S. 141. Vgl. ThE I, S. 7; ThE II/1, 532.

⁹²¹ ThE II/1, S. 532; Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 8; Vgl. Bonhoeffer, a. a. O., S. 49.

Kritik aller sich letztgültig verstehenden Legitimation.

3. Hier ist nicht zufällig von den „Jüngern Christi“ im Plural die Rede, denn ihr Dasein ist nicht *solipsistisch*, sondern *Leben in innerlicher und äußerlicher Gemeinschaft*. Die *Jüngerschaft als innerliche Gemeinschaft* entsteht aus dem Glauben an den Herausru-fenden und Sendenden; deshalb ruft auch sie selbst in die wahre Nachfolge.⁹²² In der innerlichen Gemeinschaft der Jünger wird die *Herrschaft Christi* bezeugt, bewirkt und befestigt, aber das vollzieht sich nicht in schwärmerischer oder enthusiastischer Weise, sondern ausschließlich im *sich im Wort verwirklichenden Heiligen Geist*; in ihr setzt sich darum die *Freiheit* an die Stelle der Befangenheit und Gefangenschaft, die Gleichheit an die Stelle der Diskriminierung und Unterdrückung und die *Brüderlichkeit* an die Stelle jeglicher Art von Konkurrenz und Entfremdung.⁹²³ In solch einer geistlichen Gemeinschaft soll die *ecclesia invisibilis* eine konkrete Gestalt gewinnen. Zugleich wird ohne weiteres klar, dass diese innerliche Gemeinschaft keine in sich geschlossene, weltfremde oder weltfeindliche und asketische Sekte sein darf. Das Dasein der Jünger Christi entfaltet sich von innen nach außen und wird damit zu einer *äußerlichen Gemein-schaft*, die sich in der *Öffentlichkeit* beweisen und bewähren muss; durch die Begeg-nung mit der Welt und in der Zuwendung zum Mitmenschen wird die innerliche Ge-meinschaft als ‚vertikaler Gottesdienst‘ zur äußerlichen Gemeinschaft eines ‚horizontalen Gottesdienstes‘. Dabei müssen die Jünger nicht nur *schriftgemäß*, sondern auch *zeit-gemäß* leben und handeln.

Neben den beiden Gestalten der Gemeinschaft sollten wir auch eine andere Gestalt bedenken: *die sich auf die Gesellschaft einlassende Gemeinschaft*. Diese Form der Jüngerschaft kann sich in allen Organen der Gesellschaft, z. B. Schule, Firma, Krankenhaus, Armee usw. bilden, wie es das Gleich-nis Jesu von der *selbstwachsenden Saat* (Mk 4,26 – 29) andeutet.⁹²⁴ In diesem Zusammenhang fin-det auch der traditionelle Begriff des *Berufsethos* seinen Platz, denn der Glaube weist uns unseren Platz in der Welt als „Beruf“ an.⁹²⁵

4. Was ist aber das endgültige Ziel der *Sendung der Jünger in die Welt im Namen ihres Herrn*? Die Schrift bezeugt es so: „Darum gehet hin und machet alle Völker zu meinen Jüngern.“ (Mt 28, 19) Dieser Befehl des Auferstandenen muss *eschatologisch* interpre-tiert werden, weil die Erwartung, dass *alle Völker zu Jüngern Christi werden können*,

⁹²² A. a. O., S. 33, 322.

⁹²³ EG I, S. 208; Barth, a. a. O., S. 35; Wolf, a. a. O., S. 347.

⁹²⁴ Vgl. Barth, a. a. O., S. 49; ders., KD IV/2, S. 725.

⁹²⁵ Frey, a. a. O., S. 190.

ein typisches Zeichen des Eschaton ist.⁹²⁶ Diesem Wort geht es nicht nur um den Auftrag zur Weltmission im engeren Sinne, sondern um die eschatologische Spannung zwischen dem „Schon-Jetzt“ und dem „Noch-Nicht“. Die Bekehrung aller Völker soll sich am Ende der Geschichte vollziehen; aber in der Zwischenzeit soll der eschatologische Auftrag Jesu in die Verantwortung der Jünger fallen.⁹²⁷ Damit lässt sich das endgültige Ziel der Sendung der Jünger erschließen: Der Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen, schließt ein, dass Jesus seine Jünger zur Verantwortung für die Nächsten und in Gestalt der Mitmenschen aufgerufen hat.

Da die Botschaft Jesu die ganzen Menschen meint, geht es dem Missionsbefehl nicht nur um das Gewinnen von Seelen und gar nicht um Flucht aus der Welt. Die Menschen, die sich zu Jesus Christus bekennen und sich als Jünger Christi erkennen, müssen nun ernsthaft danach fragen: Was bedeutet dieser Auftrag für die heutige Situation? Dabei ist immer daran zu erinnern, dass sich der eschatologische Auftrag Jesu, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, auch im Reden und Handeln der Jünger für Gestaltung und Verbesserung der Strukturen der menschlichen Lebensbereiche konkretisieren und in der *vorläufigen* Welt verwirklichen soll. Die vom Geist Gottes erweckte Erwartung nimmt Jesu Auftrag an und weckt die Verantwortung; so können das Bewusstsein der Christen als Jünger und ihre innerliche und äußerliche Gemeinschaft auch ihre wahre *politische* und *soziale* Dimension gewinnen: „Der in diesem Dasein gerechtfertigte und erneuerte Mensch lebt im Geist, der alle diese Momente seines Lebens auf eine *dem Nächsten dienende und auf Gott hoffende Zukunft* ausrichtet. Darum muß sich die christliche Ethik auf die Gemeinde ausrichten und diese auch als ein *Subjekt der Verantwortung im Glauben* verstehen lernen.“⁹²⁸ In diesem Sinne soll die Sendung der Jünger in die Welt im Namen ihres Herrn im Hinblick auf die *Perspektivierung und Gestaltung der Welt* weiter bestimmt werden.

5.3.2 Perspektivierung und Gestaltung der Welt

Die Theologie der Jünger ist *eine theologische und zugleich ethische Reflexion auf das christliche Dasein in der heutigen globalisierten, pluralisierten Welt*; sie muss sich weit

⁹²⁶ Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments I*, S. 332; Eduard Lohse, *Grundriß der Neutestamentlichen Theologie*, 4. Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1989, S. 66.

⁹²⁷ Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, Göttingen 1975, S. 264; Lohse, a. a. O., S. 71. Vgl. Hans Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 4. Auflage, bearbeitet von Andreas Lindemann, Tübingen 1987, S. 37.

⁹²⁸ Frey, *Theologische Ethik*, S. 218. Vgl. ThE I, S. 206 – 208; ThE II/1, S. 557; Wolf, *Sozialethik*, S. 346.

sowohl über den personalen, individuellen Bereich, als auch über die Grenzen christlicher Kirchen hinaus, auf alle Menschen beziehen. Aufgrund des biblischen Zeugnisses wurde bereits festgestellt, dass die Jünger zu allen Völkern gesandt worden sind und dass der eschatologische Auftrag Jesu, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, sich *im Reden und Handeln der Jünger für Gestaltung und Verbesserung der Strukturen der menschlichen Lebensbereiche* konkretisieren soll. Dieses Reden und Handeln aber darf nicht willkürlich sein, sondern soll sich *zeitgemäß* bzw. *sachgemäß* vollziehen. In diesem Sinne ist festzuhalten: „Christliche Ethik wird nicht allein am *guten Willen*, an der *Gesinnung*, sondern an der *Verantwortung für die Folgen* zu messen sein.“ Sonst würde sie *weltlos* und verzichtete darauf, *Gottes Schöpfung in dieser Welt zu entdecken*.⁹²⁹ Deshalb ist es ebenso nötig und wichtig, unsere Welt wie auch uns selbst zu verstehen; ferner ist das Wissen von uns selbst mit dem von der Welt so eng verbunden, dass man Beides nicht in *metaphysischer* oder *transzendentaler* Weise zu trennen vermag. Daraus ist eine für christliche Ethik entscheidend wichtige These herzuleiten: Der Auftrag der Jünger, das Evangelium als die Heilsbotschaft für *alle* Menschen, *alle* Völker in der Welt zu verkündigen, schließt ein, dass sich die Jünger darum bemühen sollen, die Welt *zu verstehen, zu bestimmen* und *zu gestalten*. In der Sendung der Jünger in die Welt soll zwar die Verkündigung des Evangeliums von der Weltgestaltung unterschieden werden können, aber sie lassen sich nicht trennen. In diesem bestimmten Sinne der „weltlichen Verkündigung“ gewinnt die christliche Heilsbotschaft ihre universale, kosmische Geltung.⁹³⁰ Somit fasst die Theologie der Jünger die Problematik von *Weltbestimmung* und *Weltgestaltung* ins Auge.

5.3.2.1 Die Perspektivierung der Welt: Schöpfung oder Natur?

Weltbestimmung und Weltgestaltung müssen mit Thielickes Thema der gnädigen Notverordnung konfrontiert werden. Das gilt vor allem für die Wahrnehmung der Schöpfung, die eine bestimmte Perspektive auf die Welt der Menschen erschließt.

1. Bevor sie aus eschatologischer und christologischer Perspektive für die Ethik bestimmt werden, sind einige Vorbemerkungen zu machen: Im *philosophischen Sinne* ist eine engagierte Reflexion auch Praxis, denn Praxis ist die *bewusste Gestaltung einer Situation* oder eines Gegenstandes; sie ist nicht allein nach instrumentalen Gesichts-

⁹²⁹ Frey, a. a. O., S. 117.

⁹³⁰ EG I, S. 565: „Die Botschaft von der Erlösung ist ‚weltlich‘ oder sie ist nicht.“

punkten ausgerichtet, sondern *in sich wertvoll* und steht ein Stück des Selbstentwurfs des Handelnden. Somit wird die Grundbeziehung von Glaube und Vernunft etabliert: *Der Glaube interpretiert die konkrete Wirklichkeit, an der sich allgemeine Konturen von Vernunft zeigen.*⁹³¹ Er gibt also der Wirklichkeit eine Perspektive und einen Sinn. Deshalb setzt sich der christliche Glaube mit den ideologischen Weltansichten auseinander; unvermeidbar und unaufgebbar ist eine Auseinandersetzung mit solchen Weltanschauungen, die sich als Garanten der höchsten Norm präsentieren und das höchste Gut zu okkupieren versuchen. Im Blick auf die Perspektive auf die Welt scheint der christliche Glaube insbesondere dem naturwissenschaftlichen Weltverständnis zu widersprechen. Jedoch kann dies nicht das letzte Wort sein, denn der Glaube muss auch eine maßgebende Perspektive dafür geben, wie der christliche Glaube mit anderen vorherrschenden Weltansichten umgehen soll.

Diese Frage betrifft zunächst einmal die Welt der Menschen in ihren unterschiedlichen sozialen Konfigurationen. Die politische Ethik braucht ein angemessenes Verständnis der sozialen Wirklichkeit. Dieses Verständnis beruht auf einem Grundsatz, der in die Theorie symbolischer Interaktion eingegangen ist: „Wenn Menschen Situation als real definieren, dann sind auch die Folgen real.“⁹³² Dieser soziologische Konstruktivismus besagt nicht, dass Menschen sich willkürlich ein individuelles Bild der sozialen Welt machen, sondern dass die soziale Welt ihnen bereits Kategorien, Perspektiven und Orientierungen bereitstellt, die eine Auswahl unter den Möglichkeiten sozialen Zusammenlebens erlauben. Gerade die Perspektive gilt es zu verantworten, denn alle, die gesellschaftliche Prozesse deuten und interpretieren, müssen sich darüber klar sein, dass Ausblendungen sehr schnell in einen Irrtum führen können. Noch radikaler hat Foucault dieses Problem bestimmt, als er die Macht bereits an das Wissen band und damit die strittigen Definitionen von Krankheit und gesellschaftlicher Randlage relativiert hat.⁹³³

Die Theorie sozialer System von Niklas Luhmann spricht von autopoietischen Systemen, die den ‚alteuropäischen Humanismus‘ überholten.⁹³⁴ Wenn man diese Sicht übernimmt, wird der Bereich des ethisch zu Verantwortenden sehr klein, weil sich die Gesellschaft selbst steuert. Wo bliebe dann die Verantwortung für die Strukturen? Ein an-

⁹³¹ Deshalb nimmt Frey in Anspruch, dass eine politische Ethik nicht *allgemeine Normen*, aus denen ein ethisches System deduziert werden kann, benennen darf, sondern sich das für spezifische Ineinander von allgemeinen, vernünftigen Gesichtspunkten und konkreter Situation interessieren wird.

⁹³² Vgl. das sogenannte ‚Thomastheorem‘: William I. und Dorothy S. Thomas, Die Definition der Situation, in: Symbolische Interaktion, hg. v. H. Steinert, Stuttgart 1973, 333 - 335.

⁹³³ Vgl. Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. I: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M. 1977.

⁹³⁴ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984, S. 286ff.

deres Modell geht von der leibhaften Kommunikation der Menschen aus (Apel: Leibapriori)⁹³⁵ oder von Diskursen Gleicher und Freier (Habermas: Diskursgemeinschaft)⁹³⁶, wobei das erste ein reales soziales Apriori bedeutet, das zweite aber ein kontrafaktisches, an dem der Zustand der Gesellschaft gemessen werden soll. Beide schließen ein Verständnis für die Würde der Menschen ein.

Wenn also gegenüber der von Luhmann aufgestellten Systemtheorie in der politischen Ethik das *Gestaltungsmoment* deutlich werden soll, darf der Bezug auf die Würde des Menschen nicht vergessen werden. Diese Aufgabe erfordert eine besondere Interpretation der Versöhnungslehre, mit deren Hilfe eine Perspektive für die Gestaltung der Gesellschaft gesucht werden soll.

Exkurs 4. Der Glaube und die Evolutionstheorie: Eine Reflexion auf den kommunikativen Umgang von Glauben und Naturwissenschaft

Wenn die Verantwortungsethik darin begründet ist, dass der Glaube neue Perspektive für die Wirklichkeit findet und damit neue Möglichkeiten gemeinsamen Lebens identifizieren will, dann muss das auch über die soziale Wirklichkeit hinaus für die *gesamte Natur* gelten, deren Bestand wir im Umgang mit ihr politisch zu verantworten haben. Wichtige Fragen in diesem Zusammenhang sind:

1. Die Evolutionstheorie erklärt die *Entwicklung der Natur* mit Hilfe von Veränderungen, in denen sich die Natur differenziert. Da die meisten Mutationen der Gene des Lebens keine bessere Anpassung an die Umwelt hervorbringen, entspringt ein Überlebensvorteil aus einer statistisch extrem unwahrscheinlichen Anpassung; dieser Prozess wird „Kampf ums Dasein“ genannt.⁹³⁷ Die Evolutionstheorie hält daher fest, dass sich die Entwicklung der Natur einem gigantischen „Zufallssystem“ verdankt; keine Absicht steht dahinter. Demgegenüber ist aber zu fragen, ob es nicht eher ‚auffällig‘ als ‚zufällig‘ ist, dass die Entwicklung der Lebewesen im Allgemeinen eine bestimmte ‚Richtung‘ vom Niedrigeren zum Höheren, vom Einfacheren zum Komplexeren in sich trägt?

2. Der christliche Glaube sollte nicht die *Weise* kritisieren, wie die Evolutionstheorie das Werden der Welt zu erklären versucht, sondern den „unrechten Gebrauch“ dieser Theorie. Das zeigt Frey an drei Modellen: a) *Zum einen* kann aus dieser biologischen Theorie ein ethisches Modell deduziert werden: Der „Kampf um das Dasein“ würde den Starken den Sieg, den Schwachen aber den Untergang bringen. Diese *naturalistische* und *ethische Sicht* hat sich oft mit „Rassenlehren vermischt und zu

⁹³⁵ Karl-Otto Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: Ders.: Transformation der Philosophie. Bd 2. Frankfurt. a. M. 1973, 358 – 436.

⁹³⁶ Vgl. Jürgen Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 53 – 126. Ferner: Habermas-Handbuch, hg. v. H. Brunkhorst. R. Kreide u. a., Stuttgart 2009.

⁹³⁷ Frey, Einführung in die neuere Systematische Theologie, S. 90.

schrecklichen Ideologien“ geführt.⁹³⁸ b) *Zum andern* kann aus der evolutionären Entwicklung die ethische Aufforderung, die Natur in ihrem *Reichtum und ihrer Formenvielfalt* zu erhalten, abgeleitet werden. Das sei biologisch sicher sehr sinnvoll, aber es begründe nicht den Grundsatz, dass die theologisch verstandene „Schöpfung“ zu erhalten sei. In unserer Zeit wird aber die Erhaltung des Reichtums der Natur zu einer wichtigen Aufgabe der menschlichen Verantwortung; in diesem Sinne findet die Versöhnungsbotschaft eine besondere Resonanz, weil sie auch eine gewisse *Versöhnung zwischen Mensch und Natur* in Anspruch nimmt. c) Das dritte (negative) Modell liegt in der Versuchung, die Evolutionstheorie zu einer *Art Religion* zu machen, weil sie beansprucht, das Ganze zu erklären. Dann wird aus einer Theorie ein *ontologischer Entwurf* hergeleitet; und seine Vertreter könnten sagen: „So ist das Ganze – nicht aber: so deuten wir die Entwicklung, deren Ergebnisse uns vor Augen stehen.“⁹³⁹

3. Vom *anthropischen Prinzip* können nun nicht nur Theologen, sondern auch Naturwissenschaftler reden.⁹⁴⁰ Auch wenn die meisten Naturwissenschaftler dieses Prinzip ablehnen, steckt darin ein Hinweis: „Im täglichen Leben möchten wir davon ausgehen, dass wir etwas *Sinnvolles* tun, ja, dass Leben überhaupt sinnvoll sein kann. Und wir erfahren uns und die Anderen als *Personen*, die mehr als nur *Durchgangsstationen der Gattung* sind.“ Diese Einsicht hinterlässt eine quälende Frage: Warum brachte die Evolution der Natur auf unserer Erde ein Wesen hervor, das sich daran machen könnte, nicht nur sich selbst, sondern auch die jetzt vorhandene Natur zu zerstören?⁹⁴¹ Deshalb ist es der Theologie nicht möglich, die Theorie von der Evolution mit dem Schöpfungsglauben gleichzusetzen. Erst mit der *glaubenden Einsicht*, dass *Gott durch seine Schöpfung das Wohl seiner Geschöpfe sucht*, ist eine *Ethik der Schöpfung* möglich, die sich nicht mit willkürlichen Ordnungen, sondern mit *lebenstragenden und lebensstiftenden* Ordnungen verbindet.⁹⁴²

Mit dieser Überlegungen wird deutlich: Der christliche Glaube versucht *zunächst* nicht, mit anderen Weltansichten zu konkurrieren und sie auf unterschiedliche Weise zu ersetzen; in diesem Sinne ist die Einstellung des fundamentalistischen Christentums zu korrigieren, das den *Kreationismus* neben der Evolutionstheorie in der Schule berücksichtigen sehen will.⁹⁴³ Dann muss gefragt werden: *Welchen Sinn hat es, vom christlichen Glauben ausgehend von der Welt zu reden?*

2. Die biblische Heilsbotschaft, die in der ganzen Welt zu bezeugen und zu verkünden ist, spricht von der *Versöhnung Gottes mit der Welt*; von hier aus ist alles „hell, wahr, heilsam oder es ist es gar nicht, nirgends.“⁹⁴⁴ Die Botschaft von der Versöhnung begründet daher das christliche Weltverständnis in seinen vielen – manchmal auch unter-

⁹³⁸ A. a. O., S. 91.

⁹³⁹ Ebd.

⁹⁴⁰ Das anthropische Prinzip besagt, dass „bestimmte kosmologische Grundannahmen die Existenz des Menschen im Kosmos zulassen bzw. in starker Form, dass sie auf ihn hin eingerichtet sind.“

⁹⁴¹ A. a. O., S. 92.

⁹⁴² A. a. O., S. 93.

⁹⁴³ Vgl. Jürgen Hübner, Evolutionismus, in: TRE 10, S. 692 – 693.

⁹⁴⁴ Barth, KD IV/1, S. 1.

schiedlichen Perspektiven für die Welt aus der Versöhnung – Aspekten.

2.1) Im 5. Kapitel des zweiten Korinther-briefs formuliert Paulus *die in Christus geschehene Versöhnung Gottes mit der Welt* in einer klassischen Formel: „Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.“ (2. Kor 5,19) Selbstverständlich wäre es übertrieben und unangemessen, uns mit dem gesamten Theologomenon der „Versöhnungslehre“ zu beschäftigen; stattdessen wird die fundamentale Absicht des Apostels durch eine kleine exegetische Studie zum Ausdruck gebracht:

Vers 17 besagt: „Darum, ist jemand in Christus, so ist er eine *neue Kreatur*; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.“ Dieser Satz erläutert nach Gräßer den zentralen Begriff der paulinischen *Soteriologie*.⁹⁴⁵ In ihm sei die entscheidende paulinische Aktualisierung der *Neuschöpfungsvorstellung* zu sehen, deren Charakteristikum darin bestehe, dass „sowohl das *apokalyptische Geschichtsbild* wie auch die Vorstellung vom *eschatologischen Heil* von der Anthropologie her als ‚Geschichtlichkeit‘ ausgelegt werden.“

Mit dem Vers 18 „Aber das alles von Gott, der uns mit sich selber versöhnt hat durch Christus und uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt“ tritt ein *theozentrischer* Zusammenhang hervor: Allein Gott ist Ursprung der eschatologischen Neuschöpfung und der Versöhnung sowie des apostolischen Versöhnungsdienstes. Versöhnung, stellt Gräßer fest, ist also die *Liebe Gottes in Aktion*, ist seine *alleinige Gnadentat*.⁹⁴⁶ Zugleich bedeutet für Paulus Gottes Versöhnung in Christus die *Einsetzung der Versöhnungsbotschaft*; deswegen macht Bornkamm geltend, dass sie nicht neben dem Heilsereignis, weder als dessen theoretischen Explikation noch als dessen einfache historische Mitteilung verstanden werden kann, sondern *sie gehört zum Ereignis selbst*: „Christus ist im Wort gegenwärtig.“⁹⁴⁷

Im Vers 19 ist davon die Rede, dass *Gott den Kosmos mit sich versöhnte*; also wird Gottes Versöhnungshandeln in die kosmische Sphäre, auf die ganze Welt ausgeweitet. Das durch die Versöhnung geschaffene Novum der Schöpfung umgreift nach Röm 8,18 ff. die *Gesamtheit des Geschaffenen*, auch die seufzende nichtmenschliche Kreatur. Zugleich erläutert Paulus, dass Gott unsere Verfehlungen nicht anrechne. Dieses Charakteristikum ist – der Exegese Gräßers zufolge – nicht die „Sprache des priesterschriftlichen Sühnegeschehens“, sondern führt ins „Zentrum der paulinischen Rechtfertigung *sola gratia*“.⁹⁴⁸ Bei der kultischen ‚Versöhnung‘ gehe es um „die Trennung des Sünders von seiner Sünde“, bei der ‚Versöhnung‘ aber um „neuschöpferisch wirkende Vergebung der Sünde“, die ein *Feindschaftsverhältnis* zum Ende bringe.

⁹⁴⁵ Erich Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther*. Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 8/1, Gütersloh 2002, S. 223.

⁹⁴⁶ A. a. O., S. 225.

⁹⁴⁷ Günter Bornkamm, ThWNT (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament) VI, S. 682.

⁹⁴⁸ Gräßer, a. a. O., S. 227.

Mit dieser kleinen, aber für den Zusammenhang wichtigen exegetischen Überlegung wird bestätigt, dass die Versöhnungsbotschaft im Zentrum des Evangeliums steht und die den Christen eröffnete Perspektive für die Welt begründet: *Im Christus-Ereignis, also in seinem Tod und seiner Auferstehung, versöhnte Gott sich mit der Welt.* Die Versöhnung ist demnach die Neuschöpfung nicht nur eines Individuums, sondern auch der ganzen Kreatur; sie ist die Rechtfertigung nicht nur eines Menschen, sondern auch des ganzen Kosmos; im gleichen Sinne kommt die Heiligung der „unheiligen Welt“ zur Sprache. Gerade im Hinblick darauf verliert jeder Versuch, die christliche Heilsbotschaft von der Weltwirklichkeit zu trennen und sie damit nur auf eine private, individuelle Geltungszone einzuschränken, seinen Grund. Eine biblische Theologie kann deshalb feststellen: „Jede Ethik ist im Grunde *Sozialethik*, auch wenn sie den Aspekt des persönlichen Lebens herausstellt.“⁹⁴⁹

2.2) Darüber hinaus ist in Rechnung zu stellen, dass das biblisch bezeugte Heil dank des Versöhnungsgeschehens das *ganze Menschsein* betrifft. Die in Christus geschehene Versöhnung zwischen Gott und Mensch nimmt die *Wiederherstellung* des ganzen Menschen, also nicht nur seiner *Seele*, sondern auch seines *leiblichen Lebens* in Anspruch.⁹⁵⁰

Nach den Berichten der Evangelisten heilte Jesus sowohl die Seele als auch den Leib der Kranken, und das war die Erfüllung der von Gott zugesprochenen Heilsverheißung; würde das Heil einseitig nur auf des Menschen Seele bezogen, käme ein *Doketismus* zutage. Ferner bezeugt der *Brief des Jakobus*, dass das in Christus den Glaubenden zuteil gewordene Heil mit dem „Leibe“, also den Grundbedingungen des Menschseins untrennbar zu tun hat: „Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester bloß wäre und Mangel hätte an der täglichen Nahrung und jemand unter euch spräche zu ihnen: Gehet hin in Frieden! Wärmet euch und sättiget euch! Ihr gäbet ihnen aber nicht, *was dem Leibe not ist*: was hülfte ihnen das?“ (Jak 2,15 – 16). Daraus ist zu folgern: *Die Verkündigung der Heilsbotschaft ist mit der konkreten Aktualisierung der ‚Nächstenliebe‘ untrennbar gebunden; im gleichen Sinne muss die christliche Nächstenliebe in ihrem engen Zusammenhang mit der Verkündigung der in Christus geschehenen Heilstat Gottes bedacht werden.*⁹⁵¹

Was bedeutet aber, dass wir unsere Nächsten lieben können und sollen? Anders gefragt:

⁹⁴⁹ Frey, a. a. O., S. 118.

⁹⁵⁰ Vgl. Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 196.

⁹⁵¹ Barth, KD IV/1, S. 114; Thielicke, EG III, S. 345.

Wer sind denn „alle Völker“, zu denen die Jünger Christi gesandt werden? In einer anderen Perspektive, aber im gleichen Sinne ist auch zu fragen: *Wer sind unsere ‚Nächsten‘*, von denen das biblische Gebot spricht: „Du sollst deine Nächste lieben wie dich selbst.“ (Lev 19,18; Mt 19, 19) Ist also das biblische Liebesgebot eine *Grundnorm* oder eine *Tugend* oder eine *Pflicht*?⁹⁵²

3. Mit diesen Fragen und Überlegungen wird klar: *Unsere Sendung in die Welt* eröffnet eine Praxis, diese Welt, in der wir zu handeln haben, zu verstehen und zu bestimmen; im Vordergrund dieser Weltbestimmung steht dann die grundsätzliche *Frage nach dem Menschsein*. Das im vorigen zum Ausdruck gebrachte *anthropische Prinzip* ist deswegen noch einmal, aber im Hinblick auf das verantwortliche Handeln des Glaubens zu berücksichtigen und zu vertiefen.

3.1) Der philosophische Blick feststellt, dass jede Weltsicht im Grunde ein jeweils eigenes Menschenbild oder zumindest bestimmte Akzente voraussetzt.⁹⁵³ Die Weltbestimmung muss daher zur grundlegenden Frage nach der *Menschenbestimmung* führen.

Dies zeigt sich z. B. am Streit über die Atomtechnik deutlich. Die Erkenntnis der atomaren Struktur begründet kein moralisches Postulat, sondern bleibt eine physikalische Wirklichkeit, obwohl hier unterschiedliche Perspektive möglich, ja, bei Wellen- oder Materietheorie sogar unumgänglich sind. Deshalb ist diese Erkenntnis einerseits wertfrei; andererseits aber kann sie, wenn sie angewandt wird, weder wertfrei noch neutral sein, weil sie von den Intentionen eines Beobachters oder Anwenders abhängt. Infolgedessen ist die physikalische Erkenntnis der Atomstruktur (als auch aller naturwissenschaftlicher Erkenntnisse) in der Tat von einem jeweils bestimmten politische Zweck nicht unabhängig: Sie kann also entweder eine alle Menschen vernichtende *Bombe* oder ein medizinisches *Mittel* ermöglichen.

Daraus ergibt sich ein philosophisches als auch theologisches Grundprinzip, das Thieli-cke besonders betont: *Alle Weltbestimmungen sind wesentlich vom Menschenverständnis abhängig und darum des Menschen Bestimmung*.⁹⁵⁴ Aufgrund dieses Grundanliegens begründet Thieli-cke die Aufgabe der christlichen Ethik so: „Die christliche Ethik wird deshalb kaum je in die Lage kommen, bestimmte politische, soziale und wirtschaftliche *Systeme* als von Gott geboten bezeichnen zu können ... die christliche Ethik

⁹⁵² Frey, *Theologische Ethik*, S. 140. Während in Lev 19,18b der Volksgenosse gemeint ist, ist im NT aber das Liebesgebot entgrenzt und auf die ganzen Menschen ausgeweitet.

⁹⁵³ Vgl. Wolfgang Huber, *Menschenrechte/ Menschenwürde*, in: TRE 22, S. 593. Wenn die neuzeitlichen Menschenrechtskataloge die *Freiheit und Gleichheit aller Menschen* als „unveräußerlich und unantastbar“ bezeichnen, setzen sie selbst eine Auffassung vom Menschen voraus, die alle Empirie transzendiert.

⁹⁵⁴ ThE II/1, S. 328.

hat vielmehr in den jeweils geltenden Systemen die *Fallstricke des Bösen sichtbar zu machen*.“⁹⁵⁵ Deshalb wird eine christliche Ethik jeder Weltanschauung zeigen, worin ihre mögliche Grenze bestehen sollte; der christliche Glaube, der sowohl die personale Existenz als auch die ganze Weltwirklichkeit interpretiert, wird jede Weltsicht, sei sie natur- oder geisteswissenschaftlich, mono- oder henotheistisch, daran erinnern, dass sie als die „vorletzte“ vor dem „Letzten“ steht. Im Zuge seiner Überlegungen zu Letztem und Vorletztem geht Bonhoeffer jedoch über Thielicke hinaus, indem er nicht nur von der *Begrenzung* sondern auch von der *Gestaltung* her denkt.⁹⁵⁶

3.2) Vor diesem Hintergrund soll die Frage beantwortet werden, wer unsere „Nächsten“ sind, von denen das Gebot spricht: „Dus sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Zuallererst ist zu beachten, dass das Gottes Wort, das uns zur Freiheit und zur Verantwortung befreit, uns zugleich zum *Dienst an unseren Nächsten* einlädt. Deswegen sind Taten der christlichen Nächstenliebe ein *Ereignis*; sie beruhen nicht auf der *moralischen Fähigkeit* des Menschen, sondern haben in ihrem Wesen mit dem Wort zu tun; infolgedessen sind sie nicht abschließend *deontologisch* oder *teleologisch* zu bestimmen. Im *Dienst am Nächsten* nimmt das Liebesgebot jedoch auch einen *normativen* Charakter an.⁹⁵⁷ Bei Jesus ist es offenbar eng mit der sogenannten „Goldenen Regel“ verbunden; ebenso wie das *Doppelgebot der Liebe* bezeichnet Jesus die Goldene Regel als „das Gesetz und die Propheten“, als *Summe der Forderungen Gottes*: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch. Das ist das Gesetz und die Propheten.“ (Mt 7,12) Deshalb ist die Goldene Regel nach Bedford-Strohm eine „Brücke zwischen den spezifischen Ressourcen der *jüdisch-christlichen Tradition* und den *Verständigungszusammenhängen eines weltanschaulich-neutralen Staats*.“⁹⁵⁸

Somit ist die Nächstenliebe ins Zentrum der Theologie der Jünger gerückt: Sie ist der Inhalt ihrer weltlichen Verkündigung und ihres horizontalen Gottesdienstes; sie ist die Gabe als *Zuwendung und Dienst zu den Nächsten*, also zu konkreten Menschen und nicht zur abstrakt, deontologisch erfassten Menschheit; zugleich ist sie die Aufgabe – und bildet deshalb die *normative Instanz*. In pointierter Sprache lässt sich behaupten: *Die Nächstenliebe ist die Konkretisierung der Menschenwürde*. Mit dieser These tritt die Thematik der *Menschenwürde* im Zusammenhang mit der „Weltgestaltung“ ins

⁹⁵⁵ ThE II/1, S. 422.

⁹⁵⁶ Bonhoeffer, *Ethik*, S. 144.

⁹⁵⁷ Das ist der ethische Sinn der „doppelten Bedeutung des Imperativs“ bei Thielicke. Siehe Kap. 3.2.2.3 vorliegender Arbeit.

⁹⁵⁸ Heinrich Bedford-Strohm, *Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat?* in: ZEE 49 (2005), S. 261. Vgl. Frey, a. a. O., S. 145.

Blickfeld einer Ethik der Jünger.

5.3.2.2. Weltgestaltung: Mensch oder Sabbat (Mk 2,27)?

Wir haben in den vorausgehenden Abschnitten festgestellt, dass die weltliche Verkündigung der Jünger Christi sich als indirekte *Aktualisierung der Heilsbotschaft* vollziehen soll; sie muss den Menschen in seiner Geschichtlichkeit betreffen. Die Aktualisierung darf sich nicht nur auf die Bekehrung eines einzelnen Menschen beziehen, obwohl das sicher eine wichtige Grundrichtung der christlichen Mission ist, sondern sie muss darüber hinaus auch die soziale Struktur ins Auge fassen. Damit ist eine Grundthese dieser Abhandlung bestätigt: Die Verkündigung der Heilsbotschaft ist von der Nächstenliebe nicht zu trennen; die Nächstenliebe aktualisiert sich in der Konkretisierung der Menschenwürde. In diesem bestimmten Sinne kann die ‚weltliche Verkündigung‘ der Jünger als Weltgestaltung verstanden werden. Dabei lässt sich die Theologie der Jünger nicht darauf ein, in dieser Welt ein Gottesreich aufzubauen; das wäre eine überfordernde Ideologie, wie wir sie im vorhergehenden Kapitel zur Zweireichelehre aufgewiesen haben. Stattdessen konzentriert sie sich konsequent auf die Fragen: Aus welchen Gründen haben wir die Nächstenliebe für *eine Konkretisierung der Menschenwürde* in Anspruch nehmen? Und: Wie kann sie sich in unserer konkreten Situation als Handeln der Weltgestaltung verwirklichen?

1. Ein klassischer Ausgangspunkt für die christlich verstandene Menschenwürde lässt sich in der Aussage Jesu über das Verhältnis von Mensch und Sabbat finden: „Der Sabbat ist um des *Menschen* willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbat willen.“ (Mk 2,27) Dabei lag die ursprüngliche Intention Jesu nicht darin, den Sabbat selber zu kritisieren und ihn endlich abzuschaffen, sondern Jesus machte mit Hilfe des jüdischen Sabbat-Gebots die sündhafte Selbstbehauptung des Menschen deutlich, die eine von Gott gestiftete Ordnung um menschlicher *Selbstgerechtigkeit* willen zum „tötenden Gesetz“ gemacht hatte.⁹⁵⁹ Ursprünglich wurde die Ordnung des Sabbats *für den Menschen* gestiftet und gegeben. Die zweite Fassung des Dekalogs bezeugt deutlicher, warum und wozu der Sabbat gegeben ist: „Aber am siebenten Tage ist der Sabbat des HERRN, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun noch dein Sohn noch deine Tochter noch dein Knecht noch deine Magd noch dein Ochse noch dein Esel noch all dein

⁹⁵⁹ Lutz Doering, *Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen 1999. S. 424. Vgl. EG II, S. 260.

Vieh noch dein Fremdling, der in deinen Toren ist, auf dass dein Knecht und deine Magd ruhe wie du.“ (5. Mos 5,14) In diesem Wort wird angedeutet, dass nicht nur alle Menschen unabhängig von Geschlecht und Stand, sondern auch alles Vieh am Sabbat von der Arbeit befreit werden und ruhen sollen. Das Gebot des Sabbats hält daher die gnädige Zuwendung Gottes fest; sie liegt darin, dass er das Bundesvolk aus der Knechtschaft in Ägyptenland herausgeführt hat, wo es unter Leid und Elend arbeiten musste; die Antwort des Pharaos auf Moses Forderung nach einem Exodus lautete: *Warum wollt ihr das Volk von seiner Arbeit frei machen?* (2. Mos 5, 4) Vor diesem Hintergrund gewinnt Jesu rhetorische Frage immer wieder eine besondere Bedeutung für die christliche Ethik: „Soll man am Sabbat Gutes tun oder Böses tun, das Leben erhalten oder töten?“ (Mk 3,4) Implizit und explizit zeigt diese Frage auf, was der wahre Sinn des durch die ‚creatio‘ und den ‚exodus‘ gestifteten Sabbats sein soll.

Freilich kann man die Frage stellen, ob der Gedanke der Menschenwürde ein *vormoralischer* oder ein *moralischer* Begriff ist. Diese Frage ist nach *Johannes Fischer* gleichbedeutend mit der Frage, ob die Menschenwürde ihren Ursprung darin hat, dass „eine Moral Community sich darauf verständigt, oder ob sie einen *vormoralischen Status* hat.“⁹⁶⁰ Wäre die Menschenwürde dem vormoralischen, nicht dem sittlichen Bereich zuzuordnen, dann stellte sich die weitere Frage: In welcher der drei Orientierungen ist sie verankert: nämlich in der Orientierung an *Gütern* oder an *Tugenden* oder an *Pflichten*? Noch weiter: Hat der Gedanke der Menschenwürde als ein sittliches Konzept seine Grundlage im *Gefühl* oder in der *Vernunft*?⁹⁶¹

Thielicke fasst die Menschenwürde als „fremde Würde“ (*dignitas aliena*) auf, weil der Mensch von Gott geliebt und heimgesucht und teuer erkaufte sei (1. Kor 6,20; 7,23) und weil Christus für ihn sterbe (Röm 14,15; 1. Kor 8,11). Die fremde Würde des Menschen sei demnach das *Kriterium* bzw. die *normative Instanz*, mit deren Hilfe eine Rangstufung der Werte ins Blickfeld trete.⁹⁶² Für die christliche Sozialethik stellt sich die Aufgabe zu prüfen und zu urteilen, ob *die fremde Würde des Menschen in den Strukturen respektiert ist*.

Eine biblisch fundierte Ethik der Jüngerschaft muss den Sinn der Geschöpflichkeit –

⁹⁶⁰ Johannes Fischer, Menschenwürde, Rationalität und Gefühl, in: ZEE 50 (2006), S. 30. Der Menschenwürdegedanke ist ihm zufolge nicht nur hinsichtlich seines *Gehalts* und seines *Anwendungsbereichs* strittig, sondern auch hinsichtlich der Frage, woher er abgeleitet ist: „Hat er seine Grundlage im *Gefühl* bzw. in der *Intuition*? Oder hat er seine Grundlage in der Vernunft, nämlich in der Reflexion des Menschen auf sich selbst, durch die er als etwas erwiesen werden kann, das in universalem Maßstab allen Menschen gleichermaßen zukommt?“

⁹⁶¹ A. a. O., S. 32. Vgl. Frey, a. a. O., S. 171, 183, 199.

⁹⁶² The I, S. 530. Wie viele andere Ethiker sieht Frey in der Thematik der Menschenwürde die erste Aufgabe der theologischen Ethik: Sie soll „die Verkürzung des Menschenbildes des Empirismus“ überwinden.“

gerade in der Neuzeit – in der *Erhaltung der Menschenwürde* finden, zu der die Jünger heute im befreienden und bewirkenden Wort aufgerufen sind. Sie konzentriert sich auf die Weltgestaltung, indem sie *Normen der Gestaltung des individuellen wie des sozialen Lebens* sucht und damit den Blick auf die *Ziele und Möglichkeiten zukünftigen gemeinsamen Lebens* eröffnet. Die Gesellschaft ist ein geschichtliches Produkt der Menschen. Darauf gehen die unterschiedlichen Typen zurück: die kapitalistische oder die sozialistische Gesellschaft, die konfuzianisch oder islamisch geprägte Gesellschaft und seit neuem auch die „Risikogesellschaft“.⁹⁶³ Die Gesellschaft ist keine physische, vom Dasein des Menschen abgelöste Größe wie Sonne und Mond, auch wenn sie über die einzelnen Menschen hinausgeht. Deshalb ist Gesellschaft nicht nur „ein wissenschaftlicher Terminus“, sondern stellt zugleich „einen *Entwurf* dar, mit dem bestimmten Geschichtsauffassungen und Antworten auf die *Sinnfrage* verbunden sind.“⁹⁶⁴

Was bedeutet das für die Menschen in der Gesellschaft? Das Bekenntnis zu Gott, der die Menschen erschafft, schließt ein, dass er ein *ens relationis*, also ein Wesen der Beziehung mit dem Schöpfer und dem Mitmenschen ist; wird er auf das *Sein des animalis* eingeschränkt, tritt die Relation eher zurück; die Selbstbehauptung im „Kampf ums Dasein“ oder im „bellum omnium contra omnes“ könnte zum wichtigsten Gesichtspunkt werden. Die Weltgestaltung hat daher eine Richtung und ein Ziel: Sie soll sich daran orientieren, *zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Ordnung, Mensch und Natur wie Kultur ein das Leben erhaltendes und die abbildenden Beziehungsnetz zu konstituieren*.

2. Vor diesem Hintergrund soll die christliche Nächstenliebe als *Konkretisierung der biblisch bezeugten Menschenwürde* und damit als *soziale Emotion und Aktion* verstanden werden, die nicht nur spontan ist: „Das Liebesgebot wird oft im Sinne der Situationsethik zitiert, die sich von fixierten Normensätze abwendet. Als Prinzip der Ethik muss es jedoch auf die im Leben schon immer vollzogenen *Normen* bezogen werden; *und diese sind sozial eingeübt*.“⁹⁶⁵ Deshalb engagieren sich die Jünger im Sinne der Nächstenliebe *kollektiv, kooperativ* und *korrigierend*.

2.1) Das soziale Engagement als Konkretisierung des Liebesgebots ist vor allem ein *gemeinschaftliches* oder auch *kollektives Handeln*; darum hat es eine andere Perspektive

⁹⁶³ Ulrich Beck, *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne*, in: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main 1996, S. 32 – 33.

⁹⁶⁴ Frey, *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VII*, S. 15.

⁹⁶⁵ Ders., *Theologische Ethik*, S. 140.

als ein karitatives Almosen.⁹⁶⁶ Wichtig und notwendig ist dabei der Konsens von Mitgliedern darüber, *auf wen* sie sich beziehen wollen und *mit welcher Strategie* sie einsetzen können. Aber es ist immer daran zu erinnern, dass die Frage nach dem ‚Warum‘ den Vorrang vor der Frage nach ‚Wie‘ hat. Das christliche Heil stößt ein konkretes, bewusstes Handeln an: Dem, der an einer Seelenangst leidet, ist das Evangelium Heil und Trost; denen, die an Hunger, Kälte und Unterdrückung leiden, sind Brot, Kleidung und Freiheit ein Abglanz des Heils (Lk 4,18; Jes 42,7). In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis Theodor Strohm's zu beachten. Es sei, so Strohm, die gegenwarts- und zukunftsbezogene Richtungsorientierung, die die Aufnahme von Impulsen des christlichen Ethos akut werden lasse. Beispiele solcher Richtungskriterien seien die „Aufforderung, Solidarität und Verantwortung für den Menschen“, denn nur mit dem Mitmenschen gemeinsam komme der Mensch zum Heil.⁹⁶⁷

2.2) Die weltliche Verkündigung der Jünger muss *kooperativ* sein, denn die Kirche ist in der heutigen komplizierten, nach verschiedenen Funktionen ausdifferenzierten Gesellschaft auch eine Institution; sie darf sich deswegen nicht mit Privilegien ausstatten. Insbesondere im modernen *Wohlfahrtsstaat* oder *Sozialstaat*, dessen Praxis gewisse Analogien zu den Zielen der Nächstenliebe ausbilden kann,⁹⁶⁸ ist eine Zusammenarbeit mit staatlichen Instanzen von großem Belang. Der Staat ist kein Selbstzweck, sondern muss sich um das *soziale Gemeinwohl* kümmern.

2.3) Schließlich soll die christliche Nächstenliebe Entwicklungen *korrigieren*. Das setzt zwei kritische Differenzierungen voraus: *Einmal* müssen sich die Jünger ständig fragen, ob es eine *Institutionalisierung der Nächstenliebe* geben kann und soll. Halten wir daran fest, dass die Nächstenliebe ein soziales Engagement einschließt, dann bedeutet es nicht, dass sie nur in institutionalisierten Formen aktualisiert werden kann.⁹⁶⁹ Die Nächstenliebe verwirklicht sich zuerst im Ereignis; sie geschieht nicht, weil irgendeine Pflicht oder irgendein Sollen dahin drängt, sondern weil das göttliche Wort uns zur konkreten *Solidarität* mit anderen Menschen einlädt. Aber dieser Impuls zur Liebe ermutigt die

⁹⁶⁶ The II/2, S. 377.

⁹⁶⁷ Theodor Strohm, „Verantwortliche Gesellschaft“ – Eine Zukunftsvision ökumenischer Sozialethik, in: ZEE 44 (2000), S. 210. „Die Berufung zur Freiheit und Mündigkeit emanzipiert vom heteronomen Umgang mit dem Gesetz und den Zwängen der Umwelt (Gal 3,22-5,1). Das Kriterium ‚Dienst‘ wird an die Stelle der Herrschaft des Menschen über den Menschen und an die Stelle der Gewalt gesetzt.“

⁹⁶⁸ The II/2, S. 363: „Der *Wohlfahrtsstaat* ist der kollektive, vom Staat ideell und materiell getragene Versuch, der Misere des menschlichen Lebens mit den Mitteln einer rationalisierten Fürsorge zu begegnen.“

⁹⁶⁹ Vgl. Frey, a. a. O., S. 220: „Die Liebe der biblischen Verkündigung ist gerade aufgrund des eschatologischen Einspruchs der Botschaft vom nahen Gott realistisch.“

Jünger zugleich auch dazu, zum Staat Stellung zu nehmen. Der christlichen Nächstenliebe entspricht in neuzeitlichen Gesellschaften annäherungsweise das Prinzip der Solidarität, auf der sowohl der Sozialstaat als auch die soziale Marktwirtschaft basieren, aber es ist nicht eine rein theologische Erfindung.⁹⁷⁰ Selbstverständlich ist der Versuch sinnlos und absurd, den Staat unmittelbar zu einem Träger der Nächstenliebe zu machen, sei es im marxistischen „Staat ohne Klasse“ oder in einem idealen „perfekten Wohlfahrtsstaat“.⁹⁷¹ Stattdessen muss die öffentliche Verkündigung der Jünger den Staat immer daran erinnern, wozu ihm die Gewalt gegeben ist und wieweit er sie ausüben sollte.

5.3.3 Zusammenfassender Ausblick auf koreanische Situation

1. Das Bewusstsein der Jünger, nicht nur aus der Welt herausgerufen, sondern auch in die Welt wieder gesandt worden zu sein, kann eine große Bedeutung für den koreanischen Protestantismus haben. Dieser hat den Aspekt des Herausgerufenenseins so häufig betont und verstärkt, dass Christen das Heil nur als eine private, individuelle, personale und damit ausschließlich subjektive Gewissheit verstehen konnten. Im Demokratisierungs- und Industrialisierungsprozess der koreanischen Gesellschaft hat diese individuell-personale Orientierung des koreanischen Protestantismus eine aktive und positive Rolle gespielt und die traditionellen Strömungen des Konfuzianismus oder Buddhismus hinter sich gelassen. Aber der Aspekt der Sendung in die Welt wurde an den Rand gedrängt. Deshalb muss eine privatisierte, verinnerlichte Ausprägung des Glaubens im koreanischen Protestantismus durch ein neues *Verständnis des weltbezogenen Jüngerseins* korrigiert werden.

2. Für die protestantischen Kirchen Koreas ist es sehr dringlich, die Weltwirklichkeit wahrzunehmen und in ihrem eigenen Kontext neu zu interpretieren. Dabei ist nichts wichtiger als die Grundannahme, dass die sich in der Versöhnungstat Gottes erschließende Heilsbotschaft sowohl den ganzen Menschen, die Menschheit als auch die ganze Welt betrifft. Der koreanische Protestantismus muss sich kritisch fragen, warum die Kirche inmitten des verhängnisvollen Kolonisierungsprozesses Koreas am Anfang des 20. Jahrhunderts eine hervorragende Rolle in der Gesellschaft gespielt hat und warum sie jetzt Vertrauen und Respekt der Gesellschaft zu verlieren droht und immer wieder

⁹⁷⁰ Jähnichen, *Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur*, S. 16; Körtner, a. a. O., S. 294.

⁹⁷¹ ThE II/2, S. 30, 361.

als eine in sich geschlossene und auf sich bezogene Gruppe kritisiert wird.

3. In der heutigen Gesellschaft Koreas rechnen viele protestantische Kirchen zum politischen Konservatismus, der soziales Engagement für eine Verbesserung der Strukturen manchmal sogar als Sozialismus oder Kommunismus betrachten will; auch die Betonung von Menschenrechten und Menschenwürde gilt diesen Gruppen noch als Verletzung der „kirchlichen Reinheit“ oder gar als verschleierte Aktion der Kommunisten. Demgegenüber gilt: Der koreanische Protestantismus muss vor allem aus der Schrift lernen, dass die Glaubenden ihren Glauben in der *Nächstenliebe* bewähren und dass diese Nächstenliebe mit der Verkündigung der Heilsbotschaft untrennbar verbunden ist. Das Liebesgebot als *Angebot der geschenkten Freiheit* kann und soll sich im Engagement für die Menschenwürde verwirklichen. Die Kirche existiert nicht „apolitisch“;⁹⁷² ihre wahre politische Existenz äußert sich in ihrer Zuwendung zum Menschen, in ihrer Solidarität und gelebter Mitmenschlichkeit;⁹⁷³ die Gemeinde wird aus der Versammlung um Gottes Wort und aus der Feier des Herrenmahls in die Welt gesandt, „um Probleme ihrer Zeit und ihres Lebensbereiches daraufhin zu prüfen, ob *sie dem Kommen der Herrschaft Gottes entgegenstehen*.“⁹⁷⁴

⁹⁷² Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 13.

⁹⁷³ ThE II/2, S. 609.

⁹⁷⁴ Frey, a. a. O., S. 226.

Literaturverzeichnis

I. Werke Helmut Thielickes

Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik, Tübingen 1958.

Der evangelische Glaube I. Grundzüge der Dogmatik. Prolegomena: Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit, Tübingen 1968.

Der evangelische Glaube II. Gotteslehre und Christologie, Tübingen 1973.

Der evangelische Glaube III. Theologie des Geistes, Tübingen 1978.

Die evangelische Kirche und die Politik. Ethisch-politischer Traktat über einige Zeitfragen, Stuttgart 1953.

Die geheime Frage nach Gott. Hintergründe unserer geistigen Situation, Freiburg 1972.

Einführung in die christliche Ethik, München 1963.

Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes, Tübingen 1947.

Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie, 2. Aufl., Gütersloh 1964.

Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, 2. Aufl., Tübingen 1988.

Kirche und Öffentlichkeit. Zur Grundlegung einer lutherischen Kulturethik, Tübingen 1947.

Mensch sein, Mensch werden: Entwurf einer christlichen Anthropologie, München Zürich, 1976.

Notwendigkeit und Begrenzung des politischen Auftrags der Kirche, Tübingen 1974.

Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings Ausgabe, 4. Aufl., Gütersloh 1957.

Theologische Ethik I. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, Tübingen 1951.

Theologische Ethik II/1. Mensch und Welt, 2. durchgesehene Aufl., 1959, Tübingen.

Theologische Ethik II/2. Ethik des Politischen, Tübingen 1958.

Theologische Ethik III. Ethik des Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst, Tübingen 1964.

Theologie und Zeitgenossenschaft: Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1967.

Wer darf sterben? Grenzfragen der modernen Medizin, Freiburg 1979.

Zu Gast auf einem schönen Stern, 3. Aufl., Hamburg 1990.

Zwischen Gott und Satan. Die Versuchung Jesu und die Versuchlichkeit des Menschen, München 1960.

II. Literatur über Thielicke

Bakkevig, T., Ordnungstheologie und Atomwaffen. Eine Studie zur Sozialethik von Paul Althaus, Walter Künneth und Helmut Thielicke, Paderborn 1989.

Bentum, A., Helmut Thielicke's Theologie der Grenzsituation, Paderborn 1965.

Bremer, S., Der wirtschaftsethische Ansatz in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke, Münster 1996.

Bürkle H., Missionstheologie. Helmut Thielicke zum 70. Geburtstag am 4. Dezember 1978, Stuttgart 1978.

Delekat, F., Kirche über den Zeiten und in der Zeit. Aber wie? Eine Auseinandersetzung mit dem Buch von Helmut Thielicke „Die evangelische Kirche und die Politik“, Düsseldorf 1953. Haas, R., Haug, M., Helmut Thielicke – Prediger in unserer Zeit, Stuttgart 1968.

Jantsch R., Mißbrauchte Religion: Zur „evangelischen“ Staatsethik des Helmut Thielicke, Berlin 1964.

Langsam, F., Helmut Thielicke. Konkretion in Predigt und Theologie, Stuttgart 1996.

Lohse, B., (Hg.) Leben im Angesicht des Todes : Beiträge zum theologischen Problem des Todes ; Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tübingen 1968.

Mohaupt, L., Helmut Thielicke, in: Profil des Luthertums, hg., von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998.

Okayama, K., Zur Grundlegung christlicher Ethik: Theologische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogie-Problems. Mit einem Vorwort von Helmut Thielicke, Berlin New York 1977.

Quest, H. J., Helmut Thielicke, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. von Hans Jürgen Schutz, Stuttgart 1960.

Schrey, H. H. (Hg.), Christliche Daseinsgestaltung. Oekumenische Stellungnahmen zu Fragen der Gegenwart, Bremen 1977.

Weber, H., Theologie Gesellschaft Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970.

Wiltig, H.-J., Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem: Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trilhaas, Düsseldorf 1975.

III. Sekundäreliteratur

1. In europäischen Sprachen

Althaus, P., Die christliche Wahrheit, 6. Aufl., Gütersloh 1962.

_____, Grundriß der Dogmatik, Erlangen 1929.

Anselm R., „Zweireichelehre I“, in: TRE 39, 776 – 784.

Apel, K., „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, in: Transformation der Philosophie. Bd 2. Frankfurt. a. M. 1973, 358 – 436.

Barth, G., „Bergpredigt I“, in: TRE 5, 603 – 615.

Barth, K., Christengemeinde und Bürgergemeinde, Gladbeck 1947.

_____, Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches : Mit einer Predigt von Oscar Farner über Markus 10,41-45, einem Eröffnungswort von Paul Vogt / Karl Barth, Zürich 1945.

_____, Evangelium und Gesetz, München 1935 (TEH); 2. Aufl., München 1956 (TEN NF 50).

_____, „Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus“, in: Anfänge der dialektischen Theologie, hg. von J. Moltmann, Bd. I, München 1962.

_____, Die Kirchliche Dogmatik, 4 Bände in 13 Teilen und ein Registerband, Zollikon-Zürich 1932 ff.

_____, Der Römerbrief (Erste Fassung), hg. von H. Schidt, Zürich 1984.

_____, Der Römerbrief (Zweite Fassung), 9. Abdruck, Zürich 1954.

_____, Eine Schweizer Stimme 1938 – 1945, Zollikon-Zürich 1945.

_____, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Anfänge der dialektischen Theologie, hg. von J. Moltmann, Bd. I, München 1962.

Bashford J. W., Changes in the Character of the Missionary Problem, in: World Missionary Conference, 1910, New York, Chicago and Toronto.

- Beck, U., „Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne“, in: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a. M. 1996.
- Benrath, G. A., „Erweckung/Erweckungsbewegung“, in: TRE10, 205 – 220.
- Blair, W. N. and Hunt B. F., The Korean Pentecost and The Sufferings Which Followed, Carlisle, Pennsylvania 1977.
- Böckenförde E., „Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche“, in: Politik und Ethik, hg. von Heinz-Dietrich Wendland, Darmstadt 1969.
- Bohatec J., Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens, Breslau 1937.
- Bonhoeffer, D., Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, hg. von Hans-Richard Reuter, München 1988.
- _____, Nachfolge, hg. von Martin Kuske, München 1987.
- _____, Ethik, zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1966.
- Bornkamm, H., Martin Luther, Göttingen 1979.
- Brecht, M., „Pietismus“, in: TRE 26, S. 606 – 631.
- _____, Martin Luther, Band II, Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521 – 1532, Stuttgart 1986.
- Brunner, E., Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, 2. Aufl., Zürich 1933.
- _____, Natur und Gnade . Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934.
- Bubner, R., Geschichtsprozesse und Handlungsnormen: Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1984.
- Bultmann, R., „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: GuVI, Tübingen 1967.
- _____, Jesus Christus und die Mythologie: Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Hamburg 1964.
- _____, „Neues Testament und Mythologie“, in: Kerygma und Mythos I, hg. von Hans Werner Bartsch (1951).
- Busch, E., Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975.
- _____, Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich 2005.
- Butterweck, Ch., „Tertulian“, in: TRE 23, 93 – 107.

- Calvin, A., Der Konfuzianismus. Aus dem Französischen übersetzt von Elinor Lipper, Genf 1973.
- Calvin, J., Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion. Übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 2008.
- Conzelmann H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, bearbeitet von Andreas Lindemann, 4. Aufl., Tübingen 1987.
- Choi, H. B., Die politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche, in: Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, Band 15, Münster 2003.
- Dembowski, H., Barth Bultmann Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie, Rheinbach 2004.
- Dennert, J. (Hg.), Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen, übersetzt von Hans Klingelhöfer, Köln und Opladen 1968.
- Diem Harald, Luthers Predigt in den zwei Reichen, in: Theologische Existenz heute. N. F. 6. 10, München 1947.
- Diem Herrmann, Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum, Zollikon-Zürich 1947.
- Duchrow U., Christenheit und Weltverantwortung, 2. Aufl., Stuttgart 1983.
- Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens I. Prolegomena, Tübingen 1979.
- _____, Dogmatik des christlichen Glaubens II. Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, Tübingen 1979.
- _____, Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, in: ThLZ 1950.
- _____, Dogmatik des christlichen Glaubens III. Der Glaube an Gott den vollendender Gott, Tübingen 1979.
- _____, „Vom Verhältnis von Dogmatik und Ethik“, in: ZEE 26 (1982), 10 – 18.
- Eisenhuth H. E., „Luther und der Antinomismus“, in: In disciplina Domini – In der Schule des Herrn. Thüringer kirchliche Studien, Bd. 1, Berlin 1963, 18 – 44.
- Elert, W., Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, 2. Aufl., Hamburg 1961.
- _____, Die christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, 5. Aufl., Hamburg 1960.
- _____, Zwischen Gnade und Ungnade – Abwandlung des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948.
- Feuerbach, L., Das Wesen des Christentums, 3. Aufl., Leipzig 1849.

- Frey, Ch., Dogmatik. Studiumbuch, 3. Aufl., Gütersloh 1993.
- _____, Einführung in die Philosophie, Waltrop 1999.
- _____, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989.
- _____, „Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VII“, in: TRE 13, S. 29 – 39.
- _____, Dabrock P., Knauf S., Repetitorium der Ethik, 3. Aufl., Waltrop 1997.
- _____, Repetitorium der Dogmatik, 6. Aufl., Waltrop 1998.
- _____, „Einführung in die neuere (systematische) Theologie“, in: Vorlesungen an der Honam Theological University, Gwangju, November 2006 (Internet).
- _____, Theologische Ethik, Düsseldorf 1990.
- _____, Die Theologie Karl Barths: Eine Einführung, 2. Aufl., Waltrop 1994.
- Gadamer, H-G., Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze, Tübingen, 2000.
- Gard, R. A., Der Buddhismus. Die großen Religionen der Welt, Genf 1972.
- Gogarten, F., Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1958.
- Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, Göttingen 1975.
- _____, Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, Göttingen 1976.
- Graß H., Christliche Glaubenslehre. Theologische Wissenschaft, hg. von Carl Andreas, Werner Jetter, Wilfred Joest, Otto Kaiser, Eduard Lohse, Bd. 12/2, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1974.
- Gräßer E, Der zweite Brief an die Korinther. Ökumenischer Taschenbuch- Kommentar zum Neuen Testament 8/1, hg. von Rudolf Hoppe und Michael Wolter, Gütersloh 2002.
- _____, Forschung zur Apostelgeschichte, Tübingen 2001.
- Greive W., „Zweireichelehre als Königsherrschaft Jesu Christi“, in: KuD 33 (1987), 102 – 119.
- Habermas, J., „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 53 – 126.
- Härle, W., „Zweireichelehre II“, in: TRE 36, 784 – 789.
- Herms, E., „Zwei-Reiche-Lehre“, in: RGG⁴ 8, S. 1942 – 1936.
- Hegel, G. W. F., Vorlesung über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1993.
- Heidegger, M., Sein und Zeit, 17. Aufl., Tübingen 1993.

- Heckel J., Zum Irrgarten der Zweireichenlehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957.
- Herrmann, W., Ethik, 5. Aufl., Tübingen 1921.
- Hesselink, I. J., Calvin's Concept of the Law, Pennsylvania 1992.
- Hirsch, E., Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 4. Aufl., Berlin 1964.
- Hoftstätter, P. R., „Gruppendynamik“, in: *Handbuch psychologischer Grundbegriffe*, hg. von T. Herrmann, P. Hoftstätter, H. Huber und F. Weinert, München 1977, S. 184 – 196.
- Honecker, M., Einführung in die theologische Ethik, Berlin New York 1990.
- _____, „Von der Dreiständelehre zur Bereichsethik. Zu den Grundlagen der Sozialethik“, in: ZEE 43 (1999), 262 – 276.
- Huber W., „Menschenrechte/ Menschenwürde“, in: TRE 22, 577 – 602.
- Hübner, J., „Evolutionismus“, in: TRE 10, 690 – 694.
- Jähnichen, T., Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns, in: Entwürfe zur Christlichen Gesellschaftswissenschaft, Band 7, Münster 1997.
- _____, Geschichte der sozialen Idee in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik, hg., von H. Grebing, Cloppenburg 2000.
- Jaspers, K., Philosophie II: Existenzerhellung, Berlin 1932.
- Jeremias J., Die Gleichnisse Jesu, 2. Aufl., Göttingen 1966.
- Joest, W., Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, 2. Aufl., Stuttgart 1981.
- Johnston, R. L., „Evangelikale Theologie“, in: RGG⁴ 2, S. 1699 – 1701.
- Jüngel, E., Barth-Studien, Zürich 1982.
- _____, Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmer V, München 1984.
- Kang, M. K., Die Geschichte der evangelischen Schule in Korea. Presbyterianische und methodistische Entwicklung im historisch-kulturellen Kontext, Münster 2004.
- Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Karl Vorländer, 3. Aufl., Hamburg 1965.
- _____, Kritik der praktischen Vernunft, Immanuel Kant Werkausgabe VII, hg. von Wilhelm Weischedel, F. a. M 1974.
- Katzenbach, F. W., Evangelische Frömmigkeit und Theologie im 19. Jahrhundert, Gelsenkirchen 1967.

- Kim, S. K., Die Predigt als Bestandteil des Gottesdiensts. Überlegungen zur liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes in Korea, Münster 2000.
- Kim, I. J., History and Theology of Korean Pentecostalism: Sunbogeum (Pure Gospel) Pentecostalism, Uitgeveriji Boekencentrum, Zoetermeer 2005.
- Kolfhaus, W., Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin, Ansbach 1949.
- Körtner, U. H. J., Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999.
- _____, Teologie des Wortes Gottes, Göttingen 2001.
- Kranewitter R., Dynamik der Religion. Schamanismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum in der Geschichte Koreas von der steinzeitlichen Besiedlung des Landes bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, Münster 2005.
- Krause, B., Leiden Gottes – Leiden des Menschen, Stuttgart 1980.
- Künneht, W., Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954.
- Lee, H., Charles Allen Clark (1878-1961): his contribution to the theological formation of the Korean Presbyterian Church, Seoul 1987.
- Lee S. Y., Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas und Perspektiven für die Erneuerung ihrer diakonischen Arbeit, Frankfurt a. M. 1999.
- Link, Ch., Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1991.
- Lohse E., Grundriß der neutestamentlichen Theologie, 4. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln, 1989.
- Luhmann, N., Einführung in die Systemtheorie, hg. von Dirk Baecker, 2. Aufl., Heidelberg 2004.
- _____, Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984.
- Meinhold, P., Martin Luther und Thomas Müntzer zwischen Reformation und sozialer Revolution, hg. von den Katechetischen Ämtern Kiel und Hamburg, Kiel 1971.
- Metzger, W. (hg.), Calwer Luther-Ausgabe Bd. 4. Von weltlicher Obrigkeit. Schriften zur Bewährung des Christen in der Welt, Hamburg 1965.
- Moltmann J., Erfahrungen theologischen Denkens, Gütersloh 1999.
- _____, Politische Theologie – Politische Ethik, Grünewald 1984.
- _____, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 14. Aufl., Gütersloh 2005.
- Mühlenberg, E., „Augustin“, in: RGG⁴ 1, S. 1936 – 1941.
- Narr W., Theorie der Demokratie, 2. Aufl., Stuttgart 1973.

- McNeill J. T., „The Democratic Element in Calvin's Thought“, in: Church History 18 (1949).
- Nietzsche, F., Die Geburt der Tragödie. Der griechische Staat, Stuttgart 1946.
- _____, Die fröhliche Wissenschaft, München 1959.
- Noll M. A., Das Christentum in Nordamerika. Kirchengeschichte in Einzeldarstellung IV/5, hg. von Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Aus dem amerikanischen Manuskript übersetzt von Volker Jordan, Leipzig 2000.
- Ohlig R., Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945, Berlin 1974.
- Panneberg, W., Grundlage der Ethik, 2. Aufl., 2003.
- _____, Offenbarung als Geschichte, in: Kerygma und Dogma. Beiheft 1.
- _____, Systematische Theologie Bd. I, Göttingen 1988; Bd. II, Göttingen 1991; Bd. III, Göttingen 1993.
- Philippi, P., „Diakonie I“, in: TRE 8, 621 – 644.
- Pollock, J., Dwight L. Moody. Vater der modernen Evangelisation. Aus dem Englischen übersetzt von Hans Georg Noack, Konstanz 1973.
- Rad, G. v., „Typologische Auslegung des AT“, in: EvTh 1952, 17 – 33.
- Rendtorff, T., Ethik I, Stuttgart 1980.
- Rich A., Wirtschaftsethik II. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialemethischer Sicht, Gütersloh 1990.
- Riesebrodt, M., Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, C. H. Beck 2000.
- Rosenau, H., Allversöhnung: ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch, Berlin 1993.
- Scholl, H., Reformation und Politik. Politische Ethik bei Luther und Calvin und der Frühhugenotten, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1976.
- Schleiermacher, F., Der christliche Glaube Bd. I, Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche / im Zusammenhange von Friedrich Schleiermacher, 7. Aufl., Berlin 1960.
- Shearer R. E., Wildfire: Church Growth in Korea, Grand Rapids, Michigan 1966.
- Soe, N. H., Christliche Ethik, München 1957.
- Strohm, Ch., Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators, München 2009.
- Strohm, Th., „Verantwortliche Gesellschaft – Eine Zukunftsvision ökumenischer Sozialethik“, in: ZEE 44 (2000), 203 – 213.

- Sweet, W. W., *Der Weg des Glaubens in den USA*, Hamburg 1972.
- Sparn, W., „Paul Althaus“, in: *Profil des Luthertums*, hg. von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998, S. 1 – 26.
- Tillich, P., „Was der Glaube ist“, in: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt a. M.; Berlin 1963.
- _____, *A History of Christian Thought*, Ed. by Carl E. Braaten, London 1968.
- _____, *Systematische Theologie Bd.I*, 1956 Stuttgart.
- Thomas, W. I. und D. S., *Die Definition der Situation*, in: *Symbolische Interaktion*, hg. v. H. Steinert, Stuttgart 1973. 333 - 335.
- Tomlin G., *Luther und seine Welt*, Freiburg 2007.
- Tödt, H. E., „Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik“, in: *ZEE* 26 (1982), 29 – 39.
- _____, „Menschenrechte – Grundrechte“, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 27, Freiburg 1982.
- Törnvall G., *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München 1947.
- Trillhaas, W., *Ethik*, Berlin 1959.
- Troeltsch E., *Gesammelte Schriften I*, Tübingen 1912.
- Wallmann, J., „Spener“, in: *TRE* 31, 652 – 666.
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1934.
- Weinrich, M., *Kirche Glaube. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie*, Wuppertal 1998.
- Welker M., „Globalisierung. In wissenschaftlich-theologischer Sicht“, in: *Evangelische Theologie* 68 (2008).
- Wenz, G., „Tholuck“, in: *TRE* 33, 425 – 429.
- Wippermann, C., *Zwischen den Kulturen: das Christentum in Südkorea*, Münster 2000.
- Wolf, E., *Sozialethik. Theologische Grundfrage*, Göttingen 1975.
- Wünsch G., *Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt*, Tübingen 1920.
- Zimmermann, G., „Die politische Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre“, in: *ZEE* 31 (1987), 392 – 410.

2. In koreanischer Sprache

Kim, Y. H., Der evangelische Glaube und die Große Erweckung in Pjöngjang 1907, in: Zeitschrift der koreanisch-reformatorischen Theologie 2007.

_____, Helmut Thielicke- Der handelnde, evangelische Denker: Reformatorische, pneumatologische Theologie, Seoul: 2005.

Lim S. B., Die ethische Reflexion auf die Große Erweckung in Pjöngjang 1907, in: *Changshin-Nondan*, Seoul 2006.

Min, K. B., Die Geschichte der koreanischen Kirche, Seoul 1993.

Lee, M. Y., Vortrag zur Geschichte der koreanischen Kirche, Seoul 1985.

Park, Y. K., Die Große Erweckung in Pjöngjang, Seoul 2007.

Seo, J. M., Interpretation der Großen Erweckung in der frühen Geschichte der koreanischen Kirche, Seoul 1986.

IV. Lexikon

Lexikon der christlichen Ethik, hg. von Gerfried W. Hunold unter Mitarbeiter von Jochen Sautermeister, Freiburg 2003.

Lexikon der Ethik, hg. Von Jean-Pierre Wils und Christoph Hübental, Paderbon 2006.

Lexikon der philosophischen Werke, hg. von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin, Stuttgart: Körner 1988.

Lexikon der theologischen Werke, hg. von Michael Eckert, Eilert Herms, Bernd Jochen Hilberath, Eberhard Jüngel, Stuttgart 2003.

Abstrakt

In seiner Interpretation der Geschichte weist Thielicke ihr zwei Dimensionen zu: eine vertikale und eine horizontale. Die vertikale Dimension lässt sich in der Heilsgeschichte erkennen, innerhalb derer Gott als das absolute Subjekt an den Menschen handelt, während in der horizontalen Geschichte der Mensch berufen ist, zum Subjekt seiner Handlungen zu werden, während sich die Ordnungen des menschlichen Geschichtslebens nach gewissen Eigengesetzlichkeiten gestalten. Davon ausgehend versucht Thielicke in seiner Ethik, den Sinn der horizontalen Geschichte zu verdeutlichen, indem er sie mit Hilfe des reformatorischen Denkschemas von Rechtfertigung und Heiligung interpretiert. Auf diese Weise wird die christliche Ethik als theologische Explikation des christlichen Lebens als „In-der-Welt-Seins“ bestimmt. Thielickes Dogmatik ist als eine dezidierte Offenbarungstheologie zu verstehen, die nicht vom intra-me, sondern grundsätzlich vom extra-me ausgeht. Deswegen hat er eine „Theologie des Geistes“ entworfen, in der er die Pneumatologie zum Zentrum der dogmatischen Reflexion macht.

In einem weiteren Teil wird die Große Erweckung in Pjöngjang 1907 mit Hilfe des Denkansatzes der Theologie Thielickes interpretiert. Auf diese Weise qualifizieren wir diese koreanische Erweckungsbewegung als ein Heilsereignis in der koreanischen Geschichte und zeigen, dass die erweckten Menschen sich als Subjekte des verantwortlichen Handelns über den individuellen Bereich hinaus auch auf die gesellschaftliche Struktur bezogen und dadurch bestimmte soziale Veränderungen in Angriff nahmen.

Als Ergebnis dieser Dissertation kommt ein Ansatz zur Sprache, der „Theologie der Jünger“ genannt werden kann. Als eine politische Ethik für den koreanischen Protestantismus geht sie vom besonderen Jüngerbewusstsein aus, das aus der Welt herausgerufen und zugleich wieder in die Welt gesandt wird. Mit diesem Bewusstsein lässt sich die Jüngergemeinschaft auf ein Handeln mit dem Ziel der Weltgestaltung und Weltveränderung ein.

Keywords

Helmut Thielicke; Karl Barth; die Theologie des Geistes; die Große Erweckung in Pjöngjang 1907; Politische Ethik.

Versicherung

Ich versichere, dass ich die eingereichte Dissertation ohne fremde Hilfe verfasst und andere als die in ihr angegebene Literatur nicht benutzt habe, und dass alle ganz oder annähernd übernommenen Stellen als solche kenntlich gemacht sind; außerdem versichere ich, dass die vorgelegte Abhandlung in dieser oder ähnlicher Form noch nicht anderweitig als nicht ausreichende Promotionsleistung abgelehnt wurde.

Bochum, den 28.07.2009

(Kye-Jung An)

Lebenslauf

Am 16. Dezember 1969 wurde ich in Cheolwon, Südkorea geboren. Ich besuchte die Grundschule von 1976 bis 1981, die Mittelschule in Seoul von 1982 bis 1984 und anschließend die Oberschule ebenfalls in Seoul von 1985 bis 1987. Nach dem Oberschulabschluss (Abitur) begann ich im SS 1988 mit Studium der evangelischen Theologie (Studienziel: Bachelor of Theologie) an der Chongshin Universität in Seoul. Vom November 1989 bis zum Juni 1992 leistete ich den Wehrdienst ab. Mein Masterstudium der evangelischen Theologie (Studienziel: Master of Theology) begann im SS 2002 an der Soongshil Universität in Seoul und wurde mit der Master-Arbeit „Eine Untersuchung zur Hermeneutik Rudolf Bultmanns“ abgeschlossen.

Vom SS 2006 bis zum WS 2006/7 setzte ich mein Studium an der Westfälischen Wilhelm-Universität-Münster fort seither bereitete ich eine Dissertation in Absprache mit Prof. Dr. Christofer Frey vor. Ab SS 2007 wechselte ich an die Ruhr-Universität Bochum; seit SS 2007 war ich dort in den Promotionsstudiengang eingeschrieben.

Seit 2006 leitete ich als Prediger den Kindergottesdienst in der Koreanischen Evangelischen Gemeinde in Düsseldorf. Im August 2008 wurde ich in einer Synode der Presbyterianischen Kirche Koreas ordiniert.

2002 heiratete ich Eun-Ji Kim und habe seit 2004 eine Tochter, He-Won An.