

Bedeutung des Wittenbergers für das moderne Denken dürfte von größerer Aktualität sein, als viele meinen.

Mit diesen drei Themen — Luther als Theologe, als Exeget und seine Bedeutung für das neuzeitliche Denken — sind die Anregungen Walther von Loewenichs als Lutherforscher nicht erschöpft. Wir könnten uns noch der Studie über die »doppelte Gerechtigkeit« zuwenden, die 1972 erschien, oder seinen kleinen, inhaltsreichen Schriften »Luthers evangelische Botschaft« (1946 und 1948 erschienen) oder »Luther und Lessing« von 1960. Es wäre auch angebracht, der für von Loewenich bezeichneten Verbindung »Humanitas-Christianitas« oder den Konfrontationen Luthers mit Augustin nachzugehen. Aber es soll statt dessen nur noch auf eine so einfache Tatsache verwiesen werden, daß wir in Gefahr geraten könnten, sie zu übersehen: Wenn von Loewenich den Reformator nicht für lesbar gehalten hätte, hätte er ihm schwerlich so viel Arbeitskraft gewidmet. Er ging aber davon aus, daß es sich lohnt, Luther zu studieren und sich auch in unseren Tagen mit ihm zu beschäftigen. Deswegen hat von Loewenich schon in den zwanziger und dreißiger Jahren Schriften des Wittenbergers ediert und sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg für die Verbreitung der Arbeiten des Reformators eingesetzt. Neben der Lutherforschung ist durch von Loewenich die Luther-Edition nicht übersehen worden — nach Möglichkeit sollte ja alle Erforschung des Reformators zu dessen Schriften hinführen. Für deren Erschließung hat Walther von Loewenich viel getan. Wir können uns nur wünschen, daß es ihm vergönnt sein wird, noch lange weiterhin Zugang zum Werk Martin Luthers zu verschaffen.

Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen

HAT DIE LEHRE VON DEN ZWEI REICHEN NOCH EINEN SINN?

Von Christian Walther*

Die Diskussion über die Zwei-Reiche-Lehre Luthers läßt kein Ende absehen. Kürzlich sind Ergebnisse langjähriger Untersuchungen der Studien-

* Unter Mitarbeit von Wolf W. Rausch.

abteilung des Lutherischen Weltbundes veröffentlicht worden¹. Die einzelnen Beiträge geben nicht nur unterschiedliche Interpretationsmuster zu erkennen, sondern zeigen darüber hinaus auch, welche erhebliche Schwierigkeiten noch überwunden werden müßten, um dieser Lehre wenigstens ein Minimum an einheitlicher Auslegung zu sichern². Die Frage läßt sich jedenfalls kaum unterdrücken, ob es denn überhaupt noch sinnvoll ist, die notwendige Auseinandersetzung über Sachfragen der theologischen Ethik im Zusammenhang der Lehre von den zwei Reichen weiterzuführen. Im Kern geht es bei der Diskussion über sie um Fragen der gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen des christlichen Glaubens³. Versuche ihrer Beantwortung haben jedoch zu einer Situation geführt, in der eben nicht mehr deutlich auszumachen ist, welche der streitenden Parteien sich nun zu recht in ihrer Argumentation auf die lutherische Lehre berufen kann.

Unter dem Eindruck eines hoffnungslosen Wirrwarrs hatte bereits 1957 der ehemalige Münchner Staatsrechtler Johannes Heckel die mit der Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre entstandene Lage als einen »Irrgarten« bezeichnet, »dessen Schöpfer mitten im Werk den Plan verloren hat, so daß nicht mehr herausfindet, wer sich ihm anvertraut.«⁴ Heckel konnte beileibe als ein Kenner dieser Lehre gelten, obwohl er kein Theologe war.

Der Theologe hingegen urteilt vorsichtiger. Doch auch dann sind Zweifel an der Validität dieser Lehre unüberhörbar. So z. B. bei W. Trillaas, der die Lehre von den zwei Reichen zwar als »eine gewaltige Konzeption« bezeichnet, sie aber für »einen zu engen Rahmen« hält, um den »Dienst an der Erhaltung der Welt . . . im Zeitalter der Technik und

1 U. Duchrow (Hg.), *Zwei Reiche und Regimente*. Gütersloh 1977. (Studien zur evangelischen Ethik, 13.)

2 Vgl. auch: T. Rendtorff, *Dokumentation als Kirchenpolitik?* In: ZEE 20 (1976), S. 64–70; U. Duchrow u. W. Huber, *Kirchenpolitik durch Polemik?* In: ZEE 20 (1976), S. 144–153; T. Rendtorff, *Umstrittene Erbfolge*. In: ZEE 20 (1976), S. 232 f. Diese Kontroverse hat sich auch in die in Anm. 1 genannten Fallstudien verlängert, vgl. dort insbes. W. Huber, *Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre*, S. 33–52, T. Rendtorff, *Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens*, S. 53–63, ohne daß eine Überbrückung der Gegensätze sichtbar wird.

3 In welchem Maße dies tatsächlich der Fall ist, wird an den Ausführungen E. Wolfs zur Sache deutlich, vgl. ders., *Sozialethik. Theologische Grundfragen*. Göttingen 1975, S. 243–285.

4 J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*. München 1957 (ThEh, 55), S. 3.

Naturwissenschaft« noch angemessen entfalten zu können. Für ihn stellt sich darum die Aufgabe, »ihr Anliegen in einer neuen und selbstständigen Weise zu formulieren und für unsere Zeit zu durchdenken«⁵.

Die Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie gerade innerhalb der letzten Jahre geführt worden ist, kann als Versuch angesehen werden, sich der Aufgabe einer kritischen Aufarbeitung dieser Lehre und ihrer Neuformulierung zu unterziehen⁶. Daran hat sich in sehr eindrücklicher Weise z. B. G. Ebeling beteiligt⁷. Sein Bemühen verdient deswegen Beachtung, weil er die dogmatische Funktion der Lehre von den zwei Reichen wieder nachdrücklich hervorhebt. Es geht ihm »um dogmatische Klärung und damit um Lehre« (S. 407). Auf diese Weise soll sie aus den Verengungen und Einseitigkeiten herausgelöst werden, die seiner Meinung nach ein Ergebnis jener Tatsache sind, »daß man die Zwei-Reiche-Lehre gewöhnlich nur als Grundformel einer politischen Ethik versteht« (S. 414).

Ebeling versucht nun auf dem Hintergrund seines hermeneutischen Grundansatzes, jene Lehre dem fundamental-theologischen Problem zuzuordnen, wie nämlich »das Evangelium als Evangelium zu Gehör kommt« (S. 410). In diesem Zusammenhang bedeutet die dogmatische Funktion der Lehre von den zwei Reichen, die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, *regnum Christi* und *regnum mundi* unverfälscht so zu vollziehen, »daß klar herauskommt und rein bewahrt wird, was der Theologie anvertraut ist« (S. 421). Darin ist die Forderung eines theologisch verantwortbaren Redens von Welt impliziert. Das aber heißt dann, daß im Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre sinnvoll nur der vom Evangelium in bezug auf Welt aufgedeckte Widerspruch »zwischen gefallener Schöpfung und Schöpfer« und die durch das Evangelium erfolgende Rückrufung der Welt in die »Entsprechung von Schöpfung und Schöpfer« diskutiert werden kann (S. 421). Ebeling nennt dieses Geschehen auch »die Proklamation dessen, daß die Zeit des Selbstwiderspruchs des *regnum mundi* an ihr Ende gekommen ist« (S. 423) — wobei dieser Selbstwiderspruch als Nicht-Schöpfung-sein-Wollen und damit auch Nicht-mehr-Welt-bleiben-können manifest wird (S. 422 f.). Demgegenüber hat nun gerade die Zwei-Reiche-Lehre die Funktion, Welt in ihrer Eigentlichkeit als Schöpfung zur Geltung zu bringen. Folgt man der Ebe-

5 W. Trillhaas, *Ethik*, 3. Aufl. Berlin 1970, S. 530.

6 Vgl. dazu auch U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Stuttgart 1970 (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, 25), bes. S. 575 ff.

7 Vgl. zum folgenden: G. Ebeling, *Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen*. In: *Wort und Glaube I*, Tübingen 1960, S. 407–428.

lingschen Argumentation, dann kann allein das theologische Aufgabe sein. Darin eingeschlossen bleibt die weitere Aufgabe, ein der Geschöpflichkeit und damit Endlichkeit der Welt entsprechendes Verhalten im gesellschaftlichen wie im politischen Bereich – nach Ebeling die »*justitia civilis*« – streng von der »*iustitia fidei*« – dem Verhalten des Glaubens im Reich Christi – zu unterscheiden (S. 423 f.). Es geht dann also gerade darum, sich vor einer ethischen Argumentation im Sinne der Entfaltung normativer Handlungsanweisungen zu hüten, die letztlich doch wieder darauf hinauslaufen müßte, den Unterschied zwischen Gott und Welt zu beseitigen (S. 426).

Es kann hier nicht der Ort sein, die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe vollständig darzustellen. Doch erscheint es notwendig, wenigstens darauf hinzuweisen, daß sich bei Ebeling sowohl hinsichtlich der Ausformulierung der Gott-Welt-Relation als auch hinsichtlich des Selbstverständnisses der Theologie ein Grundmuster durchhält, das bereits in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts entwickelt worden ist⁸. Vor allem was die Problematik der theologischen Ethik betrifft, werden Zusammenhänge mit Gedanken Fr. Gogartens deutlich, die dieser in seiner Spätschrift »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit« noch einmal entfaltet und präzisiert hat⁹. Gogarten hält mit äußerster Strenge an der Unterscheidung von Glauben als Werk Gottes und den in der Welt vom Menschen zu leistenden Werken fest. Theologie und ihre Ethik kann es danach nur mit dem ersteren und auf keinen Fall mit dem letzteren zu tun haben. Für das Selbstverständnis der theologischen Ethik bedeutet dies, daß alleine noch die Klärung der vom Prinzip Glauben bestimmten Voraussetzungen in ihre Kompetenz fällt, daß sie aber auf alle Fälle davon Abstand zu nehmen hat, »Weisungen für das Tun« zu geben¹⁰.

In der jüngsten Debatte über die Zwei-Reiche-Lehre wird die zuvor skizzierte Argumentation deutlich bei T. Rendtorff in seiner Auseinandersetzung mit einer Richtung der Sozialethik, der es wesentlich auf die Ableitung normativer Konsequenzen aus dem Rechtfertigungsglauben im Blick auf politische Probleme unserer Zeit ankommt¹¹. Auch er fordert

8 Vgl. dazu J. Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1 + 2. München 1962–63 (Theologische Bücherei, 17).

9 Stuttgart 1953, vgl. S. 189 ff.

10 Vgl. dazu: *Protestantismus und Wirklichkeit* (1924). In: Moltmann (Hrsg.), *Anfänge*, Teil 2, S. 191–218.

11 T. Rendtorff, *Die Zweireichelehre oder die Kunst . . .* In: Duchrow (Hrsg.), *Zwei Reiche und Regimente*. Vgl. ebd. die Einführung von U. Duchrow, S. 9–32, und den Beitrag von W. Huber, *Barmer Theologische Erklärung*.

nachdrücklich die »Unterscheidung zwischen dem, was Inhalt und Gegenstand politischen Handelns sein kann, und dem, was dabei inhaltlich vorausgesetzt und deswegen vom Realisierbaren unterschieden werden muß«¹². Mit dieser Formulierung zielt Rendtorff auf eine von der Theologie peinlich genau zu beachtende Grenze, die zwischen dem vom Menschen selbst nicht zu besorgenden, sondern ihm allein in der gnädigen Annahme durch Gott gewährten Heil, und dem politischen Handeln entlangläuft, das zwar seinen Sinn darin findet, »Funktion der welterhaltenden Liebe Gottes und selbst ein Amt der Liebe durch Vernunft« zu sein (S. 61), das aber »nicht selbst heilsfähig« ist (S. 60).

Die strenge Unterscheidung zwischen einem allein auf die Erhaltung der Welt gerichteten politischen Handeln und einem Handeln, das auf die Wahrnehmung des Heils des Menschen bezogen ist, erlaubt es Rendtorff, zwei entscheidende Korrekturen an der bisherigen Entwicklung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der politischen Ethik anzubringen. Die eine betrifft den der Kirche im Hinblick auf politisches Handeln zugewiesenen Stellenwert, die andere betrifft den Gegenstandsbe- reich der politischen Ethik selbst.

Was den ersten Aspekt angeht, so wird zutreffend von der Beobachtung ausgegangen, daß sowohl im Gefolge der historischen Herausbildung eines ihre Selbständigkeit als Subjekt des Handelns betonenden Verständnisses von Kirche, als auch durch die Dominanz des Politischen in der Beschreibung des kirchlichen Auftrags eine schwerwiegende Akzentverschiebung eingetreten ist. Diese wirkt sich vor allem darin aus, daß der Eindruck erzeugt wird, als fände die Verwirklichung des Menschseins überhaupt nur noch im soziopolitischen Handlungsfeld statt, so daß auch die Kirche gar nicht mehr anders könne, als sich vor- dringlich auf dieses Handlungsfeld zu konzentrieren. Demgegenüber stellt Rendtorff die berechtigte Frage, ob denn tatsächlich ernsthaft und zwingend behauptet werden könne, daß »auf diesem Felde dasselbe zur Verwirklichung« anstehe, »was Inhalt und Thema der Theologie ist, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott und zu seinem Heil!«(S. 56) — wobei diese Frage im Hinblick auf das politische Engagement der Kirche bereits die korrigierende Wirkung der hier substantiell reformulierten Zwei-Reiche-Lehre impliziert.

Im Hinblick auf den zweiten Aspekt enthält Rendtorffs Argumentation den Ansatz einer vertiefenden Durchdringung der im Zusammen-

¹² Vgl. zum folgenden Rendtorff, Die Zweireichelehre oder die Kunst; hier S. 57.

hang mit der politischen Ethik sich stellenden Fragen¹³. Nur vordergründig könnte die von ihm entwickelte Argumentationskette den Verdacht erwecken, als würde die vielfach mit der Lehre von den zwei Reichen in Zusammenhang gebrachte dualistische Beziehungslosigkeit von Glaube und Welt wieder erneuert. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß durchaus die Möglichkeit dafür offengehalten wird, daß aus dem Rechtfertigungsglauben und den damit verbundenen Erfahrungen gewährter Freiheit Folgen für das politische Handeln hervorgehen können, die sich als Kriterien niederschlagen, »die dem unmittelbaren politischen Willen vorgegeben sind« (S. 29). Auf dieser Linie ließe sich in Sachen politischer Ethik fruchtbar weiterdenken. Die strenge Unterscheidung zwischen dem unbesorgbaren Heil, das allein Gott aus Gnaden gewährt, und den vom Menschen zu besorgenden politischen Gestaltungsaufgaben schützt einerseits Theologie und Kirche vor der Unmittelbarkeit direkter politischer Aktionen und deren theologischer Begründung, die, wenn sie versucht wird, in ständige Aporien ausmündet, wie die seit Jahren anhaltenden Auseinandersetzungen über die politische Ethik zeigen. Andererseits aber erlaubt die mit der Reformulierung der Zwei-Reiche-Lehre gewonnene dogmatische Basis, erkennbare Folgen des christlichen Glaubens im politischen Handlungsfeld zum Gegenstand ethischer Reflexion zu machen. Methodisch ließe sich dies unter historischen Aspekten leisten, wobei herkunfts- und wirkungsgeschichtliche Fragestellungen im Vordergrund stünden. Da solche möglichen Folgen aber nicht nur eine Vergangenheitsperspektive besitzen, sondern vielmehr auch aus aktuellen Sozialisations- und Interaktionsprozessen hervorgehen, würde sich hier das Feld für eine Kooperation mit der empirischen Sozialforschung eröffnen.

Thematisch wäre in einer solchermaßen gegenstandsbezogenen Ethik insbesondere die Freiheitsproblematik unter dem Aspekt zu diskutieren, ob und in welchem Maße die gesellschaftliche und politische Verfassung der neuzeitlichen Welt dem die politische Realisierung von Freiheit transzendierenden Grund der Freiheitserwartung des christlichen Glaubens Raum gibt; hält sie die Möglichkeit einer nicht-politischen Erwartung des Heils offen, indem sie den Anspruch auf politisch herstellbares Heil in einem totalen Sinn ausschließt? Der Beitrag der christlichen Ethik läge dann nicht in der ohnedies immer fragwürdigen Entwicklung eigener normativer Handlungsweisungen, sondern in dem prinzipiellen Bemühen des Schutzes relativer Freiheiten und ihrer Verwirklichung vor Totalität. Um es noch pointierter zu formulieren: Die Funktion einer

13 Ebd., S. 58 ff.

christlichen Ethik in bezug auf politisches Handeln kann geradezu darin bestehen, allen Versuchen einer umfassenden Politisierung und Vergesellschaftung zu widerstehen und das politische Handeln vor dem Zwang zur Überforderung bewahren zu helfen, indem sie es im Raum des ihm Möglichen und Realisierbaren beläßt. Innerhalb einer solchen thematischen Begrenzung ließe sich dann auch sinnvoll die Frage nach dem politischen Beitrag der Kirche aufnehmen. Dabei ginge es dann eben nicht mehr um Kirche als unmittelbarem politischem Handlungsträger, sondern um Kirche als Interaktionsfeld, auf dem unter dem Vorzeichen des *sub specie dei* auch die Probleme des politischen Alltags wieder ihr eigenes Gewicht bekämen und innerhalb des von der Kirche geschaffenen Kommunikationszusammenhangs sachbezogen diskutiert werden könnten.

Die Folgen des christlichen Glaubens für Leben und Handeln im Rahmen einer Theorie der Sozialethik – auf dem Hintergrund einer wesentlich fundamentalanthropologisch reinterpretierten Lehre von den zwei Reichen – zu bedenken und zu entfalten, ist auch das Ziel, das sich M. Honecker gesteckt hat¹⁴. Mit einem ausführlich gehaltenen Problemauflauf beabsichtigt er, einen tragfähigen Ansatz für die Überwindung der aporetischen Situation zu entwickeln, in der sich die theologische Sozialethik befindet¹⁵. Dabei gerät die wichtige Frage in den Mittelpunkt, welche Faktoren überhaupt »die Vermittlung zwischen Glaube und Handeln, oder theoretischer formuliert, zwischen Theologie und christlicher Praxis« bestimmen¹⁶. Honecker vermutet zu Recht, daß diese Vermittlung »komplexer und komplizierter ist, als dies christlicher Sozialethik üblicherweise bewußt ist und als sie zu erkennen gibt« (S. 177). Die von Ebeling ausgearbeitete und von Rendtorff erweiterte Fragestellung erfährt hier erneut eine beachtenswerte Vertiefung.

Methodisch erfolgt der Einstieg in die Vermittlungsproblematik durch strenge »Unterscheidung von Vernunft und Motivation«. Dabei umgreift der Vernunftbegriff »den vernünftigen Umgang mit etwas, das Rechenschaftsgeben bis zu einer bestimmten, je nach Sachbereich verschiede-

14 Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft. Tübingen 1977, bes. S. 175–278.

15 Vgl. dazu auch Fr. Karrenberg, *Gestalt und Kritik des Westens*, Stuttgart 1959, bes. S. 13–23; ferner Chr. Walther, *Zum Problem von Theologie und Gesellschaft*. In: *Glaube und Gesellschaft*, hrsg. von der Studienabteilung des Luth. Weltbundes, Stuttgart 1966, S. 5–17; ders., *Theologie und Gesellschaft*. Zürich 1967 (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich, 2).

16 Vgl. zum folgenden Honecker, *Sozialethik*; hier S. 177.

nen Einsichtigkeit, und zwar ohne daß die Vorgabe einer speziellen Überzeugung, etwa der Offenbarung des Glaubens erbracht werden müßte«. Weiterhin impliziert er »die Forderung nach allgemeiner Evidenz und universaler Kommunikabilität«, die rationale Prüfung und die Verständigung. Zwar wird einschränkend erklärt, »daß Vernunft keineswegs Eindeutigkeit gewährleistet«¹⁷. Für sie wird vielmehr in Anspruch genommen, daß sie, »weil sie die Vernunft eines geschichtlichen Menschen ist, nicht fertig, sondern offen und damit wandlungsfähig« ist¹⁸. Dessen ungeachtet aber gilt für »die sozialetische Theoriebildung: Menschliche Verhältnisse, Einrichtungen und Institutionen bedürfen des vernünftigen Umgangs, der vernünftigen Prüfung«.

Davon unterschieden wird der Motivationsbegriff. Schwierigkeiten, die bei einer näheren Bestimmung auftreten, lassen es Honecker geraten erscheinen, ausdrücklich zu vermerken, »daß mit der Verwendung des Motivationsbegriffs hier mitnichten die Übernahme einer spezifischen psychologischen Motivationstheorie verbunden sein soll«¹⁹. Stattdessen verwendet er »Motivation synonym mit Einstellung« und gibt anstelle einer eigenen Definition von Einstellung eine sozialpsychologische wieder²⁰. Der gewonnene Einblick in Ergebnisse der Einstellungsforschung erlaubt Honecker aber den Schluß: »Motivation (gleich Einstellung, d. Vf.) ist also verankert in einer Tiefenschicht der Persönlichkeit.«²¹

Es ist allerdings von ausschlaggebender Wichtigkeit, dabei nicht jenen Tatbestand aus dem Blick zu verlieren, daß Einstellungen eine steuernde Funktion im Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt besitzen. Darauf hat bereits in den 50er Jahren P. R. Hofstätter nachdrücklich hingewiesen²². Eben diese verhaltenssteuernde Funktion hat Honecker offensichtlich im Auge, wenn er nach der Bedeutung des Glaubens für das Handeln fragt. Auf diese Weise soll eine Beziehungslosigkeit zwischen Glauben und Gesellschaft vermieden, zugleich aber auch deren eigene Dignität als Raum vernünftiger Gestaltung der Lebensverhältnisse gewahrt werden²³.

Die These freilich, daß »der christliche Glaube Motivationen, Einstel-

17 Zum ganzen ebd., S. 205.

18 Hierzu und zum folg. ebd., S. 207.

19 Ebd., S. 211.

20 Ebd. Zur Problematik der Einstellungs-Theorie vgl. auch W. Meinefeld, *Einstellung und soziales Handeln*. Hamburg 1977, u. G. J. Bem, *Meinungen, Einstellungen, Vorurteile*, Zürich 1974.

21 Honecker, *Sozialetik*, S. 212.

22 *Sozialpsychologie*. Berlin 1956, (Samlg. Göschen, Bd. 104/104a), S. 117 ff.

23 Honecker, *Sozialetik*, S. 212 f.

lungen prägen« kann²⁴, bedarf der Verifizierung. Hierbei tritt vor allem das Problem hervor, welche Möglichkeiten überhaupt für den Glauben bestehen, einstellungsprägend zu wirken, d. h. vorgegebene Einstellungen zu verändern und neue Einstellungen ausbilden zu helfen. Das Problem von Einstellungsänderungen wird heute über den hier behandelten Rahmen hinaus in weitschichtigen Zusammenhängen beschrieben und diskutiert. Auch in bezug auf die Zielrichtung für solche Veränderungen gibt es eine Fülle von allerdings mehr fordernden Aussagen. So wird die Notwendigkeit, andere Einstellungen zu entwickeln, im Zusammenhang mit Umweltfragen, Friedensproblemen, der Technologie oder der Entwicklungspolitik deutlich ausgesprochen. Auch Honecker geht im Rahmen seiner Fragestellung auf diesen Problemkreis ein, so wenn er den Versöhnungsgedanken entfaltet oder zu Problemen von Eschatologie und Utopie Stellung nimmt, in diesem Kontext also Fragen der Weltveränderung diskutiert²⁵.

Das eigentliche Problem dürfte indes nicht in der Entwicklung und Entfaltung solcher Zielvorstellungen liegen, also in der Frage, woraufhin Einstellungen ausgebildet werden sollen, sondern vielmehr dort, wo sich die Frage nach den Modalitäten, Prozessen und Mechanismen stellt, wie solche Einstellungsveränderungen oder -prägungen vor sich gehen. Es kann eben nicht außer Acht gelassen werden, daß in der gegenwärtigen Forschung eine breite Übereinstimmung besteht, Einstellungen als »Gleichgewichtssysteme« zu beschreiben, »die sich in Richtung auf geringere Spannung verändern«²⁶.

Dieser Sachverhalt nötigt zu einer sehr nüchternen Beurteilung der Möglichkeiten von Einstellungsveränderungen²⁷. Er nötigt aber auch, z. B. kirchliche Bildungsbemühungen in ihrer Wirkung auf Einstellungen intensiver als bisher zu untersuchen. Richtig an der von Honecker ins Auge gefaßten Beziehung von Glaube und Einstellung dürfte jedoch sein, daß dort, wo Glaube Einstellungen prägt, Christentum als sozialrelevante Größe manifest wird, auch wenn in dieser Hinsicht hochgespannte Erwartungen sicher fehl am Platze sind. Immerhin könnte sich dennoch hier ein Weg auftun, um inzwischen überflüssig gewordene

24 Ebd., S. 213.

25 Ebd., S. 239–254 u. S. 254–270.

26 R. Oerter, *Moderne Entwicklungspsychologie*, 13. Aufl. Donauwörth 1973, S. 235.

27 Aus der Medienforschung haben U. Boden, J. Barth, P. Brauner u. J. Franke, Langzeiteffekte zweier Tageszeitungen auf politische Einstellungen der Leser. In: *Kölner Zeitschr. f. Soz. u. Soz.psych.* 27 (1975), S. 755–785, Einstellungsveränderungen durch Massenmedien nachweisen können.

Frontstellungen innerhalb der evangelischen Sozialethik, wie sie sich gerade im Zusammenhang der Zwei-Reiche-Lehre so üppig herausgebildet haben, zu überwinden.

Was innerhalb dieses Beitrages aus der jüngsten Entwicklung in der Diskussion der Lehre von den zwei Reichen zu skizzieren versucht wurde, weist auf die strenge lehrmäßige Unterscheidung von Heil Gottes und menschlichen Gestaltungsaufgaben zurück. Es weist aber zugleich auch über den mit jener Lehre gespannten Rahmen hinaus auf Bezüge hin, für deren Erhellung eine wissenschaftliche Kooperation der theologischen Ethik mit anderen Forschungsdisziplinen erst wertvolle Beiträge liefert. Gerade der Doppelaspekt der Zwei-Reiche-Lehre enthält nicht nur den Appell, sich des Grundes des Glaubens und seiner Eigentlichkeit ständig zu vergewissern, sondern mit der Gewißheit des Glaubens auch immer wieder den Schritt in die Ungewißheit und Unabgeschlossenheit der menschlichen Lebensverhältnisse zu vollziehen.

Es soll schließlich nicht außer Acht gelassen werden, daß es neben den hier genannten Ansätzen auch solche Versuche der Aufarbeitung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gibt, die einen gänzlich anderen Weg verfolgen. Auch dabei geht es – zumal wenn jenes im deutschen Protestantismus anzutreffende Auslegungsschema kritisiert wird, dessen Anwendung geradezu die Festschreibung politischer und sozialer Folgenlosigkeit des Christentums bedeutet²⁸ – im Grunde nur darum, Glaube und Welt nicht in Beziehungslosigkeit erstarren zu lassen. Eine Verständigung sollte also durchaus möglich sein. Freilich wird dabei beachtet werden müssen, daß die Kritische Theorie, deren Rezeption z. B. bei U. Duchrow das Raster für seine Kritik an Kirche und gegenwärtiger Gesellschaft abgibt²⁹, kaum geeignet erscheint, eine sinnvolle Reinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre zu ermöglichen.

Professor Dr. Christian Walther, Herkenkrug 35, 2000 Hamburg 67

28 Vgl. dazu demnächst W. Rausch und Chr. Walther (Hrsg.) *Ev. Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik 1950–1955* (GTB Bd. 292), wo jenes Auslegungsschema schlaglichtartig beleuchtet wird.

29 In: *Zwei Reiche und Regimente*, S. 22 ff.