Band 29
Die Lutherische Kirche
Geschichte und Gestalten

Die »Zwei-Reiche-Lehre« gehörte über erhebliche Strecken des 20. Jahrhunderts zu den herausragenden, aber immer auch umstrittenen Leitbegriffen des Luthertums. Als Form der Wahrnehmung des Verhältnisses von Kirche und Staat sollte sie klären, wie die Säkularität eines Staates anzuerkennen und zu würdigen war. Dabei konnte es zu Missbrauch kommen: Die Ansicht, ein Staat und seine Regierung seien gottgegeben und damit nicht zu hinterfragen, kann Unrechtregimes rechtfertigen und gleichzeitig dazu führen, dass Christen sich in politische Belange nicht einmischen, da sie diese als zum »weltlichen Reich« gehörig betrachten.
Der vorliegende Band fragt nach der Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre in unterschiedlichen politischen Konfliktfeldern und lotet das in den Interpretationen vorausgesetzte Verhältnis zwischen Kirche und Staat aus. Zunächst wird hier der historische Rahmen der Debatte beleuchtet; anschließend wird das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre in der BRD und in der DDR untersucht; den Abschluss bildet ein Blick auf die Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre im internationalen Kontext.

Mit Beiträgen von Benedikt Brunner, Ulrich Duchrow, André Fischer, Andrea Hofmann, Georg Kalinna, Jürgen Kampmann, András Koványi, Martin Naumann, Marcel Nieden, Birge-Dorothea Pelz, Ndanganeni P. Phaswana, Mary Philip, A. G. Roeber, David Scherf und Vítor Westhelle.

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS
DIE VISION EINER NEUEN WELT

ISBN 978-3-579-05796-5
9 783579 057965
www.gtvh.de

Die Lutherische Kirche
Geschichte und Gestalten
29
Kampmann / Otte (Hg.) Angewandtes Luthertum?

Band 29
Die Lutherische Kirche
Geschichte und Gestalten

Jürgen Kampmann / Hans Otte (Hg.)

Angewandtes Luthertum?

Die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Konstruktion in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

GÜTERSDIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten – Band 29

Herausgegeben von Klaus Fitschen, Hans Otte und Jürgen Kampmann im Auftrag der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes

Angewandtes Luthertum?

Die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Konstruktion in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von

Jürgen Kampmann und Hans Otte

GÜTERSDIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

1. Auflage
Copyright © 2017 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Straße 28, 81673 München

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

Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-05796-5

www.gtvh.de

Inhalt

Einleitung 9
Hans Otte

Entwicklungen in Deutschland bis 1945

Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre in kontextueller Perspektive 27
Marcel Nieden

Überlegungen zur Ausbildung einer »Zwei-Reiche-Lehre« in wissenschaftlichen Schriften und Predigten des Ersten Weltkriegs 53
Andrea Hofmann

Die Wahrnehmung der Revolution von 1918 und deren theologische Bewältigung im Erlanger Luthertum am Beispiel von Paul Althaus 66
André Fischer

Die Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre in den politischen Fragen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in der NS-Zeit 81
Jürgen Kampmann

Frühe Bundesrepublik

Zurück in den »Irrgarten« der Zwei-Reiche-Lehre? Ein Vorschlag zur Differenzierung im Umgang mit der Zwei-Reiche-Lehre anhand von Helmut Thielickes Theologischer Ethik 121
Georg Kalinna

**Kirche in der zerspaltenen Welt
Volkskirche und Zwei-Reiche-Lehre als theologische
Orientierungspunkte in der frühen Bundesrepublik** 141
Benedikt Brunner

**Die christologische Akzentuierung der lutherischen
»Zwei-Reiche-Lehre« in der politischen Ethik Ernst Wolfs
der 1950er und 1960er Jahre** 167
David Scherf

**Die »Zweireichelehre« in den friedensethischen Debatten in
Westdeutschland** 193
Angelika Dörfler-Dierken

**Die Debatten im deutschen Luthertum um die Gewaltfrage
in den »langen« 1960er Jahren** 234
Alexander Widmann

DDR

Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR 251
Veronika Albrecht-Birkner

**Das Verhältnis von Staat und Kirche im Verständnis von
Bischof Hans-Joachim Fränkel 1973** 283
Martin Naumann

**Von der »Deutschen Demokratischen Republik« zur
»Deutschen Pastoren Republik«? Mecklenburgische und
pommersche evangelisch-lutherische Predigten von 1989/90
als Spiegel der Interpretationen einer lutherischen Zwei-
Reiche-Lehre im 20. Jahrhundert** 294
Birge-Dorothea Pelz

International

Diskussionen um die ›Lehre‹ von Zwei Reichen und Regimenten und die Konsequenzen Ein persönlicher Rück- und Vorblick 313
Ulrich Duchrow

Bekennen, Überleben und Modernisieren Die lutherische Kirche in Ungarn in der Zeit der sozialistischen Diktatur (1945-1990) 336
András Kirányi

Two Kingdoms Die Zwei-Reiche Lehre in den Vereinigten Staaten. 348
A. G. Roeber

20 Years of Democracy or Demo-crazy A Free and Slaverperson 365
Ndanganeni P. Phaswana

Spiritualia carnalia (Luth) 388
Mary Philip

The Distinction of Régimes and Institutional Spheres in Latin American Context 401
Vítor Westhelle

Personenregister 417

Ortsregister 423

Einleitung

Hans Otte

Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung, zu der die Historische Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes am 28./29. März 2015 in die Evangelische Akademie Loccum eingeladen hatte. Am Beispiel unterschiedlicher politischer und gesellschaftlicher Kontexte wurde nach Bedeutung und Leistung der Zwei-Reiche-Lehre im 20. Jahrhundert gefragt, denn über erhebliche Strecken des »kurzen 20. Jahrhundert[s]«[1] gehörte eine »Zwei-Reiche-Lehre«[2] zu den herausragenden, aber stets auch umstrittenen theologischen Leitbegriffen; zeitweise erschien sie geradezu als Kennzeichen des Luthertums. Sie sollte eine lutherische Form der Wahrnehmung des Verhältnisses von Kirche und Staat sein, implizit sollte sie auch klären, wie die Säkularität eines Staates anzuerkennen und zu würdigen war.

*

Luthers Wahrnehmung staatlichen Handelns war von der Tradition Augustins, vor allem von dessen »De civitate Dei«, und der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie geprägt.[3] Seine gelegenheitsbedingten Äußerungen waren epochenspezifisch – der Frühen Neuzeit entsprechend – von

1. Zu diesem Begriff und seinen (zeitlichen) Grenzen vgl. Eric *Hobsbawn*: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 17f.
2. Zur Terminologie vgl. Martin *Schloemann*: Problemanzeige. Beitrag zur Generaldebatte und ergänzende Überlegungen, in Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, hrsg. von Niels Hasselmann, Hamburg 1980 (Zur Sache 19), S. 116-126, hier S. 122-124; Martin *Seils*: (Art.) Zweireichelehre, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel/Darmstadt 2004, S. 1531-1540.
3. Zum Zusammenhang vgl. Marcel *Nieden*: Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre in kontextueller Perspektive, in diesem Band S. 27-52. – Zum spätmittelalterlichen Kontext vgl. auch Volker *Mantey*: Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005 (Spätmittelalter und Reformation NR 26).

einem engen Verhältnis des weltlichen und geistlichen Bereichs ausgegangen. Luthers maßgeblich in den 1520er Jahren entfaltetes Denkmodell war von Trennungsimpulsen zwischen dem weltlichen und geistlichen Reich bestimmt, hatte aber eine im Individuum begründete Beziehung zwischen diesen beiden (Be-)Reichen vorausgesetzt. In der lutherischen Orthodoxie setzte sich dann mit der Drei-Stände-Lehre aber eine andere Form der sozialethischen Theoriebildung durch, so dass die auf Trennung bzw. Unterscheidung drängenden Impulse Luthers nicht gewürdigt wurden.[4]

Luthers unter ganz anderen Bedingungen im 16. Jahrhundert gemachten Aussagen zu den zwei Reichen und zwei Regimenten, denen der Mensch unterworfen ist, wurden besonders seit dem zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts mehr und mehr als eine konsistente Lehre gedeutet. Als im Zuge der Ausbildung eines lutherischen Konfessionalismus seit Mitte des 19. Jahrhunderts immer stärker auf Luther als den »Vater« der eigenen Konfession zurückgegriffen wurde, wurden seine Aussagen systematisiert und in die eigenen Fragestellungen übersetzt. Für Ernst Luthardt unterschied Luther »zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich, wie er es nennt, oder mit anderen Worten in dem Satz von der Innerlichkeit des Christentums im Unterschied von dem äußeren Leben in der Welt, wie es auf der Schöpfung beruht«.[5] Strukturell gleich unterschied Adolf von Harleß zwischen dem Reich der Schöpfung und dem Reich Gottes.[6] Diese Unterscheidung setzte implizit voraus, dass die gesellschaftliche Ordnung aus vorrevolutionärer ständischer Zeit dem Reich der Schöpfung entsprach.[7] Aus der Orientierung am Reich

4. Vgl. Schloemann (wie Anm. 2), S. 119, mit Hinweisen zur Orthodoxie und zum Pietismus.
5. Christoph Ernst *Luthardt*: Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 2. Aufl. Leipzig 1875, S. 80; zitiert bei: Gerhard *Sauter* (Hrsg.): Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973 (Theologische Bücherei 49), S. VIII.
6. Vgl. Arnulf von *Scheliha*: Die »Zwei-Reiche-Lehre« im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts. Eine theologiegeschichtliche Sichtung, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 59, 2014, S. 182-206. Von Scheliha weist auf Adolf *Harleß*, Christliche Ethik, Stuttgart 1842, S. 150-152, hin.
7. Unter der Überschrift »Der Unterschied von Gottesreich und Weltreich« formulierte Luthardt (wie Anm. 5), S. 88, dass »zwischen der inneren persönlichen Gesinnung des Christen und dem äußeren Pflichtverhalten seines weltlichen Amtes« unterschieden werden müsse, dabei müsse man aber voraussetzen, dass Jeder »in seinen Grenzen bleibe«. – Ähnlich Adolf von Harleß (wie Anm. 6), S. 210: »Besonders aber erscheint die christliche Selbstverläugnung in der neidlosen Über- und Unterordnung, mit welcher man die Zwecke der gottgewiesenen Stellung je nach Geschlecht und Stand in ihrem Zusammengreifen liebend anerkennt und fördert […] Hierin ist die christliche Gesinnung Fundament aller bürgerlichen Ordnung[,] und statt der falschen Gleichheit erkennt sie nur die eine Gleichheit Aller vor einem und demselben Erlöser und Richter.«

Gottes ergab sich für die Gegenwart das Ziel, die überkommene gute Schöpfungsordnung zu erhalten; dafür hatte der Einzelne einzutreten, das konnte als ein Ziel der kirchlichen Arbeit verstanden werden.[8] Politisches und kirchliches Handeln hatten in dieser Perspektive die gleiche Zielrichtung,[9] sie konnten sich gegenseitig stützen und ideologisch aufgeladen werden. Zu dieser Zeit fehlte bei der Beschreibung der beiden Bereiche allerdings gerade die dualistische Fundierung, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dann als »typisch« lutherisch gelten sollte.

Unabhängig von diesem ethischen Diskurs im konfessionellen Luthertum, aber zur selben Zeit, wurde über die Reichweite theologischer Sätze diskutiert. Zunächst war theologischen Aussagen unter Hinweis auf die Naturwissenschaften eine generelle Reichweite bestritten worden,[10] doch ging die Diskussion über diesen Zusammenhang rasch hinaus; liberale Theologen wie Ernst Troeltsch im Gefolge Max Webers und – in praktischer Hinsicht – Friedrich Naumann bestritten die Geltung theologischer Argumente in politischem Zusammenhang;[11] hier zeichnete sich strukturell schon eine dualistisch gedeutete Zwei-Reiche-Lehre ab. Aber in den Debatten vor dem Ersten Weltkrieg war die Unterscheidung zweier »Reiche« noch nicht mit einer geprägten Terminologie verbunden.

8. Vgl. Friedrich Wilhelm *Graf*: Konservatives Kulturluthertum, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 85, 1988, S. 43-63.

9. Vgl. Reiner *Anselm*: Von der theologischen Legitimation des Staates zur kritischen Solidarität mit der Sphäre des Politischen. Die Zwei-Reiche-Lehre als Argumentationsmodell in der politischen Ethik des 20. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die theologische Theoriebildung in der Gegenwart, in: Tim Unger (Hrsg.): Was tun? Lutherische Ethik heute, Hannover 2006 (Bekenntnis 38), S. 82-102; hier S. 87f.

10. Vgl. Wilhelm *Herrmann*: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879, S. 450f.

11. Vgl. Andreas *Lindt*: Friedrich Naumann und Max Weber. Theologie und Soziologie im Wilhelminischen Deutschland, München 1973 (Theologische Existenz NF 174). Lindt beschreibt hier den Einfluss von Max Weber und dessen Diktum »Es gibt Dinge, die sich der christlichen Regelung entziehen. Welt bleibt Welt, und vor dem Mitleid steht die Macht« auf Friedrich Naumann (ebd., S. 28). In einem Vergleich von Naumanns und Troeltschs ethischen Grundsätzen wird bei Hartmut *Ruddies* deutlich, dass Troeltschs Unterscheidung der »Religion der Innerlichkeit« als »autonomer Wertsphäre« vom »politischen Wertbereich« strukturell einer Zwei-Reiche-Lehre entspricht. Vgl. *ders.*: Ernst Troeltsch und Friedrich Naumann. Grundprobleme der christlichen Ethik bei der Legitimation der Moderne, in: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hrsg.): Ernst Troeltschs Soziallehren, Gütersloh 1993 (Troeltsch-Studien 6), S. 258-275, hier S. 270f. 274f. – Zum weiteren Zusammenhang vgl. Hartmut *Ruddies*: »Kein spiegelglattes, problemloses Christentum«. Über Friedrich Naumanns Theologie und ihre Wirkungsgeschichte, in: Rüdiger vom Bruch (Hrsg.): Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin 2000, S. 317-344.

Als anscheinend lehrmäßiger Topos wurde »Zwei-Reiche-Lehre« wohl zum ersten Mal von Karl Barth in einer Diskussion mit Paul Althaus 1919/1920 benutzt:[12] In einer Kritik an Althaus' kritisch vermittelnder Würdigung eines christlichen Sozialismus[13] hatte Barth Althaus' Unterscheidung von gegenwärtigem Handeln und eschatologisch schon wirksamen Reich Gottes als »die Luthersche Lösung, die paradoxe Lehre von den zwei Reichen« bezeichnet,[14] doch gab es auch in den folgenden Jahren ein begriffliches Schwanken bei der Unterscheidung der beiden Reiche, selbst bei denen, die sich auf Luthers Verständnis der Obrigkeit beriefen, um dem (autoritären) Staat Handlungsfreiheit gegenüber der Kirche und ihrer Verkündigung zu sichern.[15] Erst durch Harald Diem gewann der Begriff »Zwei-Reiche-Lehre« in der NS-Zeit seine feste Prägung.[16] Diem setzte sich in seiner

12. Zum Zusammenhang vgl. Gotthard *Jasper*: Die Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus. Ein Schlüssel zu seiner politischen Ethik?, in: Luther 85, 2014, S. 42f. – Zu Althaus' partieller Würdigung der religiösen Sozialisten und der Verwendung des Begriffs »Eigengesetzlichkeit« vgl. André *Fischer*: Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik, Göttingen 2012 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 55), S. 126.
13. Vgl. Paul *Althaus*: Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh 1921, S. 77: »Luthers Weg hat seine Eigenart darin, daß der schroffe Dualismus von Reich Gottes und Weltverfassung, von Liebesethik und Staatsleben aufgestellt und dann doch im Handeln des Christen überwunden wird.« Zitiert nach Ulrich *Duchrow* (Hrsg.): Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 22), S. 38.
14. Karl *Barth*: Grundfragen der Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: Das neue Werk 4, 1922, S. 461-472; hier S. 464; nachgedruckt in: Jürgen *Moltmann* (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, München 1974 (Theologische Bücherei 17), hier S. 156.
15. Ein dualistisches Verständnis der Zwei-Reiche mit der Obrigkeit als Teil der Schöpfungsordnung und mit der Identifikation des Staatsgesetzes als Willen Gottes findet sich besonders prominent bei Wilhelm *Stapel*: Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalsozialismus, Hamburg 1932, und Arno *Deutelmoser*: Luther. Staat und Glaube, Hamburg 1937. Theologisch differenzierter, aber im Ergebnis gleich wurde im »Ansbacher Ratschlag« die Obrigkeit in Gestalt des Führers als Bestandteil der göttlichen Erhaltungsordnung gedeutet. – Vgl. dazu Carsten *Nicolaisen*: Anwendung der Zweireichelehre im Kirchenkampf – Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer, in: Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Bd. 2: Reaktionen, Hamburg 1980, S. 15-26; Kurt *Nowak*: Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78, 1981, S. 105-127.
16. Harald *Diem*: Luthers Lehre von den Zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem »Gesetz und Evangelium«, München 1938; in: Gerhard Sauter (Hrsg.): Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973 (Theologische Bücherei 49), S. 1-214.

Dissertation implizit mit Theologen auseinander, die zwischen dem Reich Gottes und dem NS-Staat nicht mehr unterscheiden konnten und sich auf Luthers Obrigkeitsverständnis beriefen, und führte die Auseinandersetzung in Form einer Untersuchung von Luthers Auslegung der Bergpredigt und dessen Verständnis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Dabei wies er darauf hin, dass es bei Luther keine Zwei-Reiche-Lehre gebe, vielmehr handele es sich um eine »Lehre von der Predigt in den zwei Reichen«. Grundlage sei Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium; beachte man diesen Zusammenhang, sei Luthers Unterscheidung von zwei Reichen kompatibel mit der Lehre von der Königsherrschaft Christi und dem Verständnis von Staat und Kirche, wie sie in den Thesen 2 und 5 der Barmer Theologischen Erklärung dargelegt seien, weil sich »das Herrsein Christi über beide Reiche […] in dem einen Wort der Verkündigung zugleich in Gesetz und Evangelium predigen ließ«.[17]

Der Diskussion, die erst nach dem Ende der NS-Zeit geführt werden konnte, hatte Diem mehrere Felder eröffnet:[18] In historischer Hinsicht war Luthers Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre weiter zu klären. Dazu gehörte nicht nur die Auflösung der terminologischen Unsicherheit, ob es sich eigentlich um eine »Lehre« von den Reichen oder Regimenten in dogmatisch strengem Sinn handele, sondern auch die Klärung der theologiegeschichtlichen Herkunft seiner Terminologie. Präziser zu bestimmen war das Verhältnis der Unterscheidung zu Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium sowie – genereller – zu seiner Anthropologie, und last not least fehlte eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte.

Von den historischen und systematischen Fragen war die Frage nach der Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre in der NS-Zeit nicht zu trennen, hatte sie doch als »pronazistische Hilfstheorie«[19] dienen können. Gleichzeitig war sie aber auch als argumentative Basis im kirchlichen Abwehrbemühen benutzt worden: In Norwegen, das von Deutschland besetzt worden war, hatte sie eine völlig andere Funktion gewonnen, hatte sie dort doch unter Berufung auf schwedische Theologen (Gustav Aulén; Anders Nygren) gerade zur Abwehr von Übergriffen staatlicher und nationalsozialistisch geführter Behörden auf die Kirche und deren Predigt gedient.[20]

17. Diem (wie Anm. 16), S. 214.

18. Vgl. die Bibliographie von Johannes *Haun*, in: Gerhard Sauter (Hrsg.): Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973 (Theologische Bücherei 49), S. 215-245.

19. Schloemann (wie Anm. 2), S. 117.

20. Vgl. Arnd *Heling*: Die Theologie Eivind Berggravs im norwegischen Kirchenkampf. Ein Beitrag zur politischen Theologie im Luthertum, Neukirchen-Vluyn 1994 (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 3), S. 240-258. – Ein Referat

Das Neben- und Ineinander kirchengeschichtlicher Untersuchungen, die Interpretation des kirchlichen Handelns in der NS-Zeit und die systematischen Fragen nach dem sozialethischen Konzept führten zu einer Fülle von Darstellungen; nicht ohne Grund konnte man zeitweise von einem »Dickicht« der Interpretationen und von einem »Irrgarten« sprechen.[21]

Ein Neuansatz und schon dadurch besonders einflussreich war die Darstellung von Ulrich Duchrow, der Luthers Lehre von den zwei Reichen und Regimenten nicht nur traditionsgeschichtlich analysierte, sondern sie auch systematisch darstellte und zu dem Ergebnis kam, dass man »das Eigenste Luthers – von der Tradition her gesehen – [verfehlt], wenn man bei ihm die unlösliche Verknüpfung vom endzeitlich zu erneuernden Gottesverhältnis und Auftrag zur Weltverantwortung übersieht«[22]. Als Duchrow seine Überlegungen zur Zwei-Reiche-Lehre bis in die Gegenwart auszog und die Geschichte der Zwei-Reiche-Lehre als eine Verfallsgeschichte beschrieb, die mit einer Dichotomie von kirchlich-religiöser Innerlichkeit und politischer »Eigengesetzlichkeit« staatliches Handeln vor Kritik weitgehend geschützt habe und damit zu einer häretischen Ideologie geworden sei, die in das internationale Luthertum ausgestrahlt habe,[23] fand diese Darstellung als verkürzend rasch Widerspruch – auch als Duchrow seine These durch die Herausgabe einschlägiger Quellentexte zu belegen suchte.[24] Am Ende kam es zu einer

zur »skandinavischen« Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre war für die Tagung geplant, konnte bedauerlicherweise aber nicht gehalten werden.

21. Johannes *Heckel*: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957 (Theologische Existenz heute N.F. 55).
22. Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25), S. 571.
23. Ulrich *Duchrow*: Zweireichelehre als Ideologie. Folgenreiche Umdeutungen Luthers im 19. Jahrhundert, in: Lutherische Monatshefte 10, 1975, S. 296-300, S. 411ff.
24. Ulrich *Duchrow*/Heiner *Hoffmann* (Hrsg.): Die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten bis Luther, Gütersloh 1972 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 17); 2. überarbeitete Aufl. hrsg. von Ulrich Duchrow/Christof Windhorst, Gütersloh 1978 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 17); Ulrich Duchrow (Hrsg.): Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1977 (Studien zur evangelischen Ethik 13); Ulrich *Duchrow* [u.a.] (Hrsg.): Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 22); Ulrich *Duchrow* [u.a.] (Hrsg.): Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1975 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21). – Zur Kritik vgl. Trutz *Rendtorff*: »Dokumentation als Kirchenpolitik?« Kritik einer Textsammlung zur Zwei-

breit angelegten Debatte: Auf der einen Seite standen Ulrich Duchrow und vor allem Theologen seiner (Heidelberger) Fakultät, auf der anderen Seite Mitglieder des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des Theologischen Ausschusses der VELKD. Zunächst wurden die historischen und ekklesiologischen Thesen kritisch erörtert, dann wurden auch Thesen sowie Fragen für die weitere Diskussion formuliert.[25]

In der Folgezeit verlor die Beschäftigung mit Luthers Zwei-Reiche-Lehre ihre bisherige Brisanz;[26] die Anzahl der Arbeiten zu diesem Thema nahm deutlich ab, dafür wurde die Zwei-Reiche-Lehre zu einem festen Stichwort in den einschlägigen Lexika und den neueren Darstellungen und Lehrbüchern zur christlichen Ethik.[27] Inzwischen hat sich ein Grundkonsens herausgebildet – sowohl zur Interpretation der Aussagen Luthers[28] als auch für die aktuelle ethische Debatte, bei dem ein funktionales Verständnis der Zwei-Rei-

Reiche-Lehre, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 20, 1976, S. 64-70; die Antwort von Ulrich *Duchrow*/Wolfgang *Huber*: Kirchenpolitik durch Polemik? Antikritik zu Trutz Rendtorff, in: ebd., S. 144-153; *Rendtorff* replizierte noch einmal in: ebd., S. 232f.

25. Dokumentiert in den beiden Bänden von Niels *Hasselmann* (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Bd. 1: Dokumentation einer Konsultation; Bd. 2: Reaktionen, Hamburg 1980. – Vgl. dazu auch den Rückblick von Ulrich *Duchrow*: Diskussionen um die »Lehre« von Zwei Reichen und Regimenten und die Konsequenzen. Ein persönlicher Rück- und Vorblick«, unten S. 313-335.

26. Kennzeichnend ist die Veränderung des Lemmas »Zweireichelehre« im Evangelischen Kirchenlexikon (EKL). In den beiden ersten Auflagen (1959 und 1962) gab es – eingeleitet durch eine »Vorbemerkung« der Redaktion – nebeneinander zwei Artikel: Der eine von Paul *Althaus*, der sein Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre skizzierte und gegen Kritiker verteidigte, der andere von Johannes *Heckel*, der seine Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre als Lehre von den beiden Regimenten Gottes darstellte. Zur Begründung wiesen beide Autoren auf ihre ausführlicheren Texte hin. Ab der dritten Auflage (1996) gab es nur noch einen Autor, Wolfgang *Lienemann*, der im einleitenden Überblick (s. EKL, 3. Aufl., Bd. 4, Göttingen 1996, Sp. 1409) nüchtern feststellte, dass die Zweireichelehre »kein geschlossenes theologisches Lehrstück (bildet), sondern einen großen Komplex gewissens- und situationsbezogener Argumentationen und Hilfen zur sittlichen Orientierung und Urteilsbildung.« – Vgl. dazu: Friedrich *Lohmann*: Ein Gott – zwei Regimente. Überlegungen zur »Zwei-Reiche-Lehre« Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel, in: Luther 74, 2003, S. 112-138.

27. Für die Darstellungen zur Ethik seien die einschlägigen Artikeln in neueren Lexika exemplarisch genannt: Reiner *Anselm*/Wilfried *Härle*/Matthias *Kroeger*: (Art.) Zweireichelehre I-III, in: TRE Bd. 36, Berlin 2004, S. 776-793; Martin *Seils*: (Art.) Zweireichelehre, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel/Darmstadt 2004, S. 1531-1540; Eilert *Herms*: (Art.) Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 1936-1941.

28. Vgl. dazu Marcel zur *Nieden*: Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre in kontextueller Perspektive, in diesem Band. S. 27-52.

che-Lehre leitend ist, das auf deren Leistungen hinweist: die Wahrnehmung einer bewussten Säkularität des Staates und die (implizite) Aufforderung an den Christen, sich an Gottes Regiment zu beteiligen. Erleichtert wurde dieses Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre durch die Neubewertung der Demokratie im deutschen Protestantismus, die in der Denkschrift der EKD »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe«[29] sichtbar wurde. Diese Denkschrift fand weitgehend Zustimmung, und sie »markiert insofern einen markanten Einschnitt, als sie die theologischen Traditionen des Protestantismus 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.«[30] Was bei Luther bestenfalls als Anforderung an Fürsten und Magistrate beschrieben wurde, wurde nun zu einer ethischen Anforderung an alle Christen.[31] Auf ihre Weise signalisierte die »Demokratie-Denkschrift« den Abschied von einer schlichten Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre; sie ermöglicht verantwortungsethisch eine positive Würdigung bürgerschaftlichen Engagements in der Demokratie ohne überzogene kirchliche Ansprüche.[32] In dieser Form wird sie nun auch in den einschlägigen ethischen Lehrbüchern positiv dargestellt.[33]

29. Gütersloh 1985; auch in: Die Denkschriften der EKD, hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Bd. 2/4, Hannover 1985.

30. Anselm (wie Anm. 9), S. 92. – Kursivschreibung in der Vorlage.

31. Christiane *Tietz* weist darauf hin, dass auch in dieser Deutung der Aussagen Luthers die Kirche eine »prophetische Aufgabe« habe; vgl. *dies.*, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre« Luthers, in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hrsg.): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz Beiheft 87), S. 259-273 (bes. S. 266-269).

32. Damit fügt sich die Diskussion über das rechte Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre in den Rahmen des »kurzen 20. Jahrhunderts« ein; sie begann intensiv nach dem Ersten Weltkrieg und endete, als in Deutschland die Demokratie von der evangelischen Kirche prinzipiell bejaht wurde, kurz vor dem Zusammenbruch des »real existierenden Sozialismus«.

33. An Lehrbüchern und Darstellungen zur Ethik seien exemplarisch genannt: Hans Walter *Schütte*: Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg 1978, S. 336-350; Martin *Honecker*: Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995, S. 14-31; Christopher *Frey* [u.a.]: Repetitorium der Ethik, Waltrop 1995, S. 248-251; Trutz *Rendtorff*: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, 3. Aufl. Tübingen 2011, S. 336-343; Wilfried *Härle*: Ethik, Berlin 2011, S. 455-458; Wolfgang Huber [u.a.] (Hrsg.): Handbuch der evangelischen Ethik, München 2015, S. 49-53. 215-220.

*

Bei dem weitgehenden Konsens über den Sinn der Zwei-Reiche-Lehre gerieten die internationale Dimension der »Zwei Reiche« und die Frage nach ihrer Bedeutung für das Luthertum aus dem Blick. Seinerzeit hatte Ulrich Duchrow zu Recht nach der Wirkung dieser Lehre im Weltluthertum gefragt, schien sie doch ein verbindendes Kennzeichen lutherischer Theologie zu sein. Angesichts des Auftrags der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, die Geschichte eines ökumenisch verstandenen Luthertums zu erforschen und darzustellen, lud die Historische Kommission des DNK/LWB nun zu der oben genannten Tagung ein. Die Referentinnen und Referenten sollten »nach der Bedeutung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre in unterschiedlichen politischen Konfliktfeldern fragen und das in den Interpretationen jeweils vorausgesetzte Verhältnis zwischen Staat und Kirche ausloten.«[34] Damit sollte »eine Darstellung der »zeit- und lokalbezogenen Anteile der jeweiligen Ausformung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre« verbunden werden; soweit möglich, sollte auch versucht werden, »die Frage zu beantworten, ob es hier einen »Nukleus des lutherischen Denkens« gebe, »der über die orts- und zeitbezogenen Bedingungen hinaus einen Anspruch auf Gültigkeit erheben kann.« Zudem waren junge Wissenschaftler_innen gebeten worden, sich in einem Tagungsabschnitt mit Vorträgen aus ihren zum Teil noch nicht abgeschlossenen Arbeiten zu beteiligen. Methodisch unterschiedlich – deskriptiv historisch, biographisch, begriffsgeschichtlich – haben sie die Rolle der Zwei-Reiche-Lehre und ihre Bedeutung für das kirchliche Handeln in der neueren deutschen Kirchengeschichte untersucht. Die meisten dieser Vorträge wurden hier aufgenommen, in ihnen werden nicht nur die Diskussionen, sondern auch die Wege zum Konsens über die Zwei-Reiche-Lehre für die kirchliche Verkündigung sichtbar.

*

Eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung und Leistung der Zwei-Reiche ist ohne Bezug auf die Geschichte dieser »Lehre« nicht möglich. Daraus ergibt sich die Gliederung der Beiträge dieses Bandes. Im ersten Teil wird – gleichsam einleitende – der historische Rahmen der Debatte über die Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente vorgestellt. Dafür grundlegend ist der Beitrag von *Marcel Nieden* (Essen), der auf den zeitgenössischen Zusammenhang der Aussagen Luthers hinweist und damit an den historischen Abstand erinnert, der bei einer Rezeption von Luthers Theologie in

34. Inhaltliche Grundüberlegungen für die Referenten/innen vom Oktober 2013.

der Gegenwart zu beachten ist. Auf ihre Weise grundlegend sind auch die Beiträge von *Andrea Hofmann* und *André Fischer*, die auf den konstruktiven Entdeckungszusammenhang der Zwei-Reichte-Lehre im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts hinweisen. Das Reformationsjubiläum 1917 intensivierte die Beschäftigung mit Luther, und die politische Situation dieser Zeit – der Erste Weltkrieg – forderte die lutherischen Theologen geradezu heraus, Luthers Theologie für die Fragen nach der Bedeutung des Kriegs und der Politik, die zum Krieg geführt hatte, »fruchtbar« zu machen. *Andrea Hofmann* (Mainz) weist darauf hin, dass dabei nicht nur die wissenschaftliche Theologie, sondern mindestens in gleichem Maße die kirchliche Praxis, vor allem die Kriegspredigten, ihren Beitrag zur Ausbildung der Zwei-Reiche-Lehre leisteten. An die Bedeutung der Revolution und der damit völlig veränderten Umwelt für Kirche und Theologie nach dem Ende des Weltkriegs erinnert *André Fischer* (Grafenwöhr), der vornehmliche am Beispiel von Paul Althaus die »Bewältigung« der Revolution skizziert. Dass es neben Althaus, der rasch zu einem der führenden lutherischen Theologen seiner Zeit aufstieg, auch andere Optionen zur Wahrnehmung und Bewältigung dieser Umbruchszeit gab, sei wenigstens angemerkt.[35] – *Jürgen Kampmann* (Tübingen) rekonstruiert in anderer Weise das Umfeld der Zwei-Reiche-Lehre in der NS-Zeit. Er zeigt den Ort der Rede vom »Schöpfergott« und dem Handeln Gottes im »Reich zur Linken« in der von der NS-Propaganda dominierten Öffentlichkeit auf. Es wird deutlich, wie fatal die Rede von der »Eigengesetzlichkeit« der staatlichen Ordnung und vom erkennbaren Handeln Gottes in der Geschichte in dieser Öffentlichkeit wirken musste.

Der Missbrauch der Zwei-Reiche-Lehre, die unter der Hand bei den Deutschen Christen und auch bei Emanuel Hirsch zu einer monistischen Deutung des staatlichen Handelns geworden war – bis hin zur faktisch attestierten Deckungsgleichheit vom Reich Gottes mit dem Deutschen Reich –, forderte nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer theologischen Bewältigung heraus. Sie wird am Beispiel von zwei seinerzeit prominenten systematischen Theologen beschrieben. *David Scherf* (Göttingen) wählt einen biographischen Ausgangspunkt: Er skizziert das Wirken von Ernst Wolf. Wolf hatte als Kirchenhistoriker in Bonn und Halle die Bekennende Kirche in den Auseinandersetzungen des Kirchenkampfs eindeutig unterstützt und wollte

35. In den Kirchenleitungen und in der Inneren Mission setzte sich je länger je mehr ein vernunftrepublikanischer Umgang mit der Republik durch; dafür war Otto *Dibelius* repräsentativ. Dessen »Das Jahrhundert der Kirche«, Berlin 1927, machte den breit angelegten Anspruch schon im Untertitel »Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele« deutlich. Das »Paktieren« der bisherigen Kirchenleitungen mit den Parteien und Regierungen der Weimarer Republik bot den Deutschen Christen 1933 die Begründung für die Forderung, dass die bisherigen Kirchenleitungen abtreten sollten.

nun das »Erbe« der Bekennenden Kirche produktiv umsetzen. Ihn interessierten deshalb vor allem ethische Fragen. Um jedes dualistische Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre auszuschließen, wollte er sie mit Karl Barths Königsherrschaft-Christi-Lehre versöhnen. In diesem Sinne engagierte er sich bis zu seinem Tode politisch wie kirchenpolitisch – eine Konsequenz aus seinem Verständnis christlicher Ethik.

Die Behandlung der Zwei-Reiche-Lehre nach dem Zweiten Weltkrieg lässt sich nicht von der Diskussion während der NS-Zeit trennen. Das zeigt *Benedikt Brunner* (Bonn) in einer begriffsgeschichtlich angelegten Übersicht über die Behandlung der Begriffe »Zwei-Reiche-Lehre« und »Volkskirche«. Eine Zwei-Reiche-Lehre, die sich explizit an Martin Luther und seinem eschatologischen Ansatz orientierte, war für Heinz-Dietrich Wendland in der NS-Zeit die Basis für die Formulierung einer potentiell kritischen Distanz der Kirche zum Staat. Dagegen war der Begriff der »Volkskirche« in der NS-Zeit anscheinend so stark von den Deutschen Christen belegt worden, dass er vielen Autoren in der Nachkriegszeit als hochproblematisch erschien; manchen erschien er geradezu als »verbrannt«. Ihn positiv weiter zu verwenden, war nur möglich, wenn man diese Verwendung explizit aufgriff; dennoch erschien er weiterhin sinnvoll, als deutlich wurde, dass die Kirchen in der »Zusammenbruchgesellschaft« tragende gesellschaftliche Aufgaben zu übernehmen hatten.

Wo die Zwei-Reiche-Lehre allerdings als dichotomisch so festgeschrieben erschien – als Begründung einer falschen Dichotomie zur Förderung der staatlichen Eigengesetzlichkeit –, da konnte das damit verbundene kritische Urteil über die Zwei-Reiche-Lehre die Wahrnehmung so fixieren, dass Neuansätze nicht mehr wahrgenommen werden konnten. Auf dieses hermeneutische Problem macht *Georg Kalinna* (Göttingen) am Beispiel der Urteile über Helmut Thielickes Ethik aufmerksam. Der produktive Sinn der Neuinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre wurde nicht mehr erkannt, sie war vom Vorurteil über die Zwei-Reiche-Lehre überdeckt.

Für Deutschland nach 1945 waren die Teilung und die unterschiedlichen politischen Systeme konstitutiv; angesichts der Verklammerung der Zwei-Reiche-Lehre mit der jeweiligen staatlichen Ordnung war eine unterschiedliche Wahrnehmung der Zwei-Reiche-Lehre in der Bundesrepublik und in der DDR zu erwarten, auch wenn die theologischen Stimmführer eine weitgehend gemeinsame Ausbildung erhalten und die Landeskirchen in den Organen der EKD, der VELKD und ApU/EKU lange Zeit gemeinsame Organe hatten. In jedem Fall ist bei einer Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre auch immer eine implizite Bezugnahme auf die beiden Teile Deutschlands mitzudenken. Zwei Beiträge widmen sich dabei den Verhältnissen in der Bundesrepublik: *Alexander Widmann* (Nürnberg) rekonstru-

iert die Gewaltdebatte im deutschen Protestantismus. Er macht auf die vielfältigen Verflechtungen der verschiedenen Diskussionsstränge aufmerksam: Mit der Diskussion über das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen und über den damit verbundenen Gewaltvorwurf erreichte die Globalisierung die evangelischen Kirchen zu einem Zeitpunkt, als sie um eine Stellungnahme und eine angemessene Haltung zum linksradikalen Terrorismus rangen und angesichts der deutlichen Zunahme von Kirchenaustritten und einer vielfach kirchendistanzierten öffentlichen Debatte erkennbar verunsichert waren. So war die Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre von Unsicherheit gekennzeichnet und wurde kaum expliziert, doch gelang es allmählich, zwischen den einzelnen Diskussionssträngen zu differenzieren; damit öffnete sich der Weg für eine verantwortungsethische Wahrnehmung des ganzen Problemkomplexes.

Die Unterscheidungen, die die Zwei-Reiche-Lehre bietet, nutzt *Angelika Dörfler-Dierken* (Potsdam) produktiv, um die verschiedenen Argumentationsmuster in den Debatten der bundesdeutschen Friedensbewegung in den frühen 1980er Jahren zu analysieren. Als Zwei-Reiche-»Lehre« wurde sie nur selten explizit angesprochen, eher wurde über das Demokratieverständnis und über die Folgen diskutiert, die sich aus den jeweiligen Handlungsoptionen ergaben; implizit werden aber die Probleme für die Kirche und die Wahrnehmung der Demokratie deutlich, wenn die Unterscheidungen der Zwei-Reiche-Lehre ignoriert werden, weil prophetisches oder eschatologisches Wissen in Anspruch genommen wird.

An die völlig anderen Rahmenbedingungen für kirchliches Handeln (speziell in der Öffentlichkeit) erinnert *Veronika Albrecht-Birkner* (Siegen) in ihrer Übersicht über den Umgang mit der Zwei-Reiche-Lehre in der DDR. Hier erschienen schon früh explizit historische Arbeiten zum Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre bei Luther (Franz Lau, Walter Elliger). Sie zeigten, dass es bei Luther ein Grundverständnis von Gottes Handeln gab, das eine Verbindung zur Lehre von der Königsherrschaft Christi ermöglichte; implizit wurde die Differenz zur gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Situation in der DDR charakterisiert. Angesichts der kirchenfeindlichen Politik der DDR-Regierung bezogen die Kirchenleitungen (und die Theologen) ganz unterschiedliche Positionen, dabei war – mindestens im Hintergrund – die Zwei-Reiche-Lehre präsent. Eine explizite Bezugnahme gab es bei solchen Lutheranern, die den »Thüringer Weg« und damit ihre Staatsnähe mit der Zwei-Reiche-Lehre begründeten, eine implizite Bezugnahme gab es auf der anderen Seite bei denen, die Distanz zur DDR-Obrigkeit hielten, aber in ihren Aussagen auf dem Recht der Kirche zur Kritik an politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen und Zielsetzungen beharrten. Verstand man die Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherr-

schaft Christi nicht als Antagonismus, sondern als Ergänzung, stärkte dies Verständnis das Rückgrat der kirchlich Verantwortlichen – das macht *Martin Naumann* (Leipzig) am Beispiel des Görlitzer Bischofs Hans-Joachim Fränkel deutlich. Bei ihm zeichnete sich ein Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre ab, das später in den Lehrgesprächen zwischen der VELKDDR und dem Bund evangelischer Kirchen in der DDR generell akzeptiert wurde. *Birge-Dorothea Pelz* (München) erinnert daran, dass es in diesen Fragen nicht nur um den Austausch theologischer Positionspapiere ging. In ihrem Beitrag, einer Vorstudie zur Analyse von Predigten, die in der Zeit der »Wende« 1989/1990 gehalten wurden, macht sie deutlich, dass bei manchen Predigern die Zwei-Reiche-Lehre unmittelbar präsent war, sie beriefen sich explizit auf sie, während andere Prediger sie indirekt zitierten, wenn sie ihren kirchlichen Weg in einem sich rasch verändernden gesellschaftlichen und politischen Umfeld begründeten.

*

Die Debatten um die Zwei-Reiche-Lehre als ein für das Luthertum charakteristische theologische Denkfigur blieben nicht auf Deutschland beschränkt. Ein Beispiel für eine partielle Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre beschreibt *András Korányi* (Budapest): Bischof Lajos Ordass hatte sich in seinem Widerstand gegen die Beschränkung der kirchlichen Arbeit in Ungarn an Eivind Berggrav orientiert, der sich für seinen Widerstand gegen die NS-Herrschaft explizit auf die Zwei-Reiche-Lehre berufen hatte; nach Ordass' Verurteilung durch die kommunistischen Machthaber passte sich die lutherische Kirche in Ungarn den staatlichen Vorgaben an, um (so die Hoffnung) der Kirche (wenn auch eingeschränkt) Verkündigungsmöglichkeiten zu erhalten. Diese Überlegungen entsprachen in manchem eher dem Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie von führenden Lutheranern in Deutschland während der NS-Herrschaft vertreten wurde; es wurde für diese Form von Anpassung an die politischen Gegebenheiten in Ungarn aber nicht die Zwei-Reiche-Lehre expressis verbis in Anspruch genommen, sondern als »diakonische Theologie« bezeichnet. Zu sehen und zu deuten ist dies auch vor dem Hintergrund einer Minderheitskirche. – Wie sehr ein anderes gesellschaftliches Klima und soziales Umfeld die Wahrnehmung der Zwei-Reiche-Lehre zu prägen vermag, wird in dem in essayistischer Form vorgelegten Beitrag von *Gregg Roeber* (Kansas/USA) deutlich. In den Vereinigten Staaten wurde die Zwei-Reiche-Lehre kaum wahrgenommen – die Meinungsführer in der Öffentlichkeit waren viel eher von der reformierten Tradition geprägt. Daher erschien die Zwei-Reiche-Lehre weithin nur als ein Modell einer dualistischen Trennung von privater und öffentlich-politischer Sphäre. Dass das ein Missverständnis war, wurde erst in der zweiten Hälfte

des 20. Jahrhunderts deutlich, als führende lutherische Theologen ursprüngliche Impulse Luthers aufnahmen und in Anwendung der Vorstellung von den zwei Reichen die Verpflichtung der Kirchen und Gemeinden zum sozialen Engagement betonten.

Noch geringer war die Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre in den Ländern Lateinamerikas – das ist das nüchterne Urteil *Vítor Westhelles* (Chicago). Für die Analyse des kirchlichen Handelns in den politischen Konflikten greift er mit der Drei-Stände-Lehre auf eine andere von Martin Luther benutzte Unterscheidung zurück, die sich auf die Zwei-Reiche-Lehre beziehen lässt: Wenn in ecclesia, politia und oeconomia eigenes Handeln des Menschen und Gottes Handeln miteinander verwechselt werden und ökonomische oder politische Interessen das kirchliche Handeln überlagern, ohne dass dies klar benannt wird, sind nicht bloß heftige innerkirchliche Konflikte vorprogrammiert, auch die Inhalte der Verkündigung werden falsch. Bei Westhelle wird die produktive Kraft von Luthers Unterscheidungen deutlich, selbst dort, wo man sich nicht explizit auf die Zwei-Reiche-Lehre bezieht.

Eine produktive Auseinandersetzung mit Luthers Unterscheidungen angesichts eines ganz anderen historischen und gesellschaftlichen Kontexts als in Europa führt auch *Mary (Joy) Philip* (Kerala [Ind.]/Waterloo [Can.]). In Indien (und damit unter anderen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen) werden »westliche Unterscheidungen« wie die Zwei-Reiche-Lehre fragwürdig. Unter dieser Voraussetzung prüft sie den Sinn der Unterscheidung von Fleisch (caro) und Geist (spiritus): Beide lassen sich auf Gottes Handeln beziehen, wenn Fleisch und Geist als »Spiritualia carnalis (Luth)« zusammengedacht werden.[36]

36. In diesem Zusammenhang sei an Gerhard Ebelings Beobachtung zu Luthers Praxis als Grundlage einer Zwei-Reiche-Lehre erinnert: »Den echten Sinn des Entsprechungsverhältnisses der beiden Reiche zeigen jedoch einige Begriffspaare an, mit denen Luther häufig die Unterschiede der beiden Reiche zu kennzeichnen pflegt. Das eine regnum sei terrenum, das andere coeleste; das eine temporale, das andere aeternum; das eine carnalis, das andere spirituale. Das darf allerdings nicht als Verhältnis des Widersprechens verstanden werden. Der Himmel soll hier nicht die ausschließende Negation der Erde bedeuten und ebensowenig Ewigkeit die ausschließende Negation der Zeit. Und dasselbe gilt auch, wenigstens in bestimmter Hinsicht, von Geist und Fleisch. Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Geist und Fleisch sind einander zugeordnet und zugewandt als von Gott gewollt, sie stehen in einer Beziehung des Antwortens und Verantwortens, sie haben gewissermaßen einander etwas zu sagen und zu fragen. Und zwar aus dem Grunde, weil das sie umschließende Verhältnis von Gott und Kreatur dem Wesen nach […] ein Verhältnis nicht des Widersprechens, sondern des Entsprechens ist.« So Gerhard *Ebeling*: Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, 3. Aufl., Tübingen 1967, S. 407-428, hier S. 417f.

Deutlich näher an den europäischen Kategorien orientieren sich lutherische Kirchen und lutherische Theologie in Südafrika. Das wird an dem Beitrag von *Ndanganeni Phaswana* (Meredale, Johannesburg [SA]) deutlich. Geprägt von europäischen – lutherischen – Missionaren wurde die Auseinandersetzung über die Apartheid auch als Auseinandersetzung über die Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre geführt. Wird heute die Aufgabe der Kirche in einem demokratischen Südafrika beschrieben, hilft die Beachtung der Zwei-Reiche-Lehre, denn die Kirche »cannot be engaged in party politics, but she has no room to be apolitical because the poor have a vote but no choice«.[37] So kann die Zwei-Reiche-Lehre, die auf die anderen Differenzierungen Luthers zurückverweist – Gesetz und Evangelium, Fleisch und Geist, Christperson und Weltperson – die Kirche und die Christen daran erinnern, Gottes Regiment nicht zu ignorieren und ihr Handeln daran auszurichten. Dass dazu die Überprüfung der eigenen gesellschaftlich gebundenen Existenz ebenso gehört wie die Überprüfung der Zwei-Reiche-Lehre am biblischen Befund, ist die These des Beitrags von *Ulrich Duchrow* (Heidelberg). Er gehörte zu denjenigen, die seinerzeit die Auseinandersetzungen über die Zwei-Reiche-Lehre als ein Kennzeichen des Luthertums initiierten,[38] und er fragt auch heute noch, ob die Berufung auf die reformatorischen Erkenntnisse genügt, wenn man dem Anspruch der Bibel und damit Gottes Anspruch gerecht werden will.

Insgesamt machen die Beiträge deutlich, dass jede Bezugnahme auf eine (wie im Einzelnen auch immer näher bestimmte) Zwei-Reiche-Lehre den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext beachten muss; erst dann kann sie als theologische Lehre produktive Auseinandersetzungen und weiterführende Erkenntnis ermöglichen. Wird das beachtet, kann sie auf der einen Seite die Verwechslung des eigenen (kirchlichen) Handelns mit Gottes Handeln verhindern, kann aber auch daran erinnern, dass »Gott im Regiment sitzt«;[39] darauf kann sich die Kirche, darauf können wir uns verlassen.

37. Vgl. unten S. 385.

38. Vgl. dazu oben Anm. 22.

39. S. Paul *Gerhardt*: Befiehl du deine Wege, EG 361, V. 7. – Zur Auslegung von Psalm 37,5 bei dem Lutheraner Paul Gerhardt vgl. Manfred *Jacobs*: Die evangelische Staatslehre, Göttingen 1971 (Quellen zur Konfessionskunde B 5), S. 13.

Entwicklungen in Deutschland bis 1945

Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre in kontextueller Perspektive[1]

Marcel Nieden

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Konturen eines historisch-kontextuellen Deutungsrahmens der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre[2] Martin Luthers zu zeichnen. Die Ausführungen verstehen sich als ein Beitrag zu einem historischen Verständnis des lutherschen Zwei-Bereiche-Denkens. An ethischen und systematisch-theologischen Deutungen der Zwei-Reiche-Lehre herrscht kein Mangel.[3] Untererforscht scheint mir demgegenüber das historische »embedding« dieser Lehre zu sein – in der Vielfalt der ge-

1. Überarbeitete, insbesondere um Fußnoten ergänzte Fassung des am 23. Februar 2015 gehaltenen Vortrags.
2. Der Begriff der Zwei-Reiche-Lehre wird aus pragmatischen Gründen zur Bezeichnung des lutherschen Zwei-Bereiche-Denkens verwendet, obgleich er eine Abbreviatur des 20. Jahrhunderts darstellt, welche die eigentlich erst noch zu beweisende Annahme impliziert, Luthers Operieren mit den beiden Leitunterscheidungen, der Unterscheidung zwischen den beiden Reichen und der Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten, liege ein kohärenter, mit dem Ausdruck »Lehre« adäquat zu bezeichnender Vorstellungs- und Gedankenzusammenhang zugrunde.
3. Stellvertretend sei auf einige neuere Studien verwiesen, über die sich ältere systematisch-theologische Arbeiten unschwer ermitteln lassen: Gerhard *Ebeling*: Die Notwendigkeit der Lehre von den Zwei Reichen, in: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, 3. Aufl., Tübingen 1967, S. 407-428; Gerhard *Ebeling*: Leitsätze zur Zweireichelehre, in: ZThK 69, 1972, S. 331-349; Martin *Honecker*: Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, in: ZThK 78, 1981, S. 128-140; Hans *Graß*: Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: ZEvKR 31, 1986, S. 145-176; Wilfried *Härle*: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, in: MJTh 1, 1987, S. 12-32; Ernst *Wolf*: Sozialethik. Theologische Grundfragen, 3. Aufl., Göttingen 1988 (UTB 1516), S. 267-304; Martin *Honecker*: Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995 (GLB), S. 14-31; Eberhard *Jüngel*: Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation, in: Eberhard Jüngel, Theologische Erörterungen, Teil 5: Ganz werden, Tübingen 2003, S. 137-157; Eilert *Herms*: Leben in der Welt, in: Albrecht Beutel (Hrsg.): Luther-Handbuch, 2. Aufl., Tübingen 2010 (UTB Theologie 3416), S. 423-435; Svend *Andersen*: Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik, Berlin 2010 (TBT 149).

schichtlichen Kontexte, der traditionsgeschichtlichen, zeitgenössischen und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge.

Ein eigener historischer Kontextualisierungsansatz kann im Rahmen dieses Vortrags nur angedeutet werden. Die Ausführungen werden sich weitgehend darauf beschränken, das zu referieren, was als Ergebnis kontextorientierter Forschungen zur Zwei-Reiche-Lehre derzeit feststellbar erscheint, und daher überwiegend den Charakter eines Forschungsberichts annehmen. Ausgangspunkt der rekonstruierenden wie kontextuell verortenden Überlegungen werden die beiden elementaren Leitdifferenzen der lutherschen Zwei-Reiche-Lehre sein: die Unterscheidung der beiden Reiche und die Unterscheidung der beiden Regimente.[4] Im Einzelnen soll die Untersuchung folgenden Gang nehmen:

1) In einem ersten Schritt sollen die beiden Leitdifferenzen traditionsgeschichtlich, also im Kontext der Vergangenheit verortet, in ihrer Aufnahme und Umformung durch Luther beleuchtet und schließlich ihr Verhältnis zueinander bestimmt werden;

2) in einem zweiten Schritt werden dann anhand neuerer Forschungsthesen Wege zu einer zeitgenössischen Kontextualisierung, zu einer Einbettung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers in das unmittelbare historische Umfeld des 16. Jahrhunderts betrachtet und geprüft werden.

1. Traditionsgeschichtlicher Kontext

1.1 Die Zwei-Reiche-Differenz

Die Unterscheidung zweier »Reiche« begegnet bereits in den frühen Lutherschriften. In den »Dictata super Psalterium«[5] unterscheidet Luther sprachlich variant, aber doch der Sache nach deutlich zwischen zwei Sphären: einem

4. Die Unterscheidung zwischen den beiden Reichen und den beiden Regimenten wird in vergleichbarer Weise auch in neueren historisch- und systematisch-theologischen Arbeiten vertreten; vgl. Helmar *Junghans*: Elemente der Zweireichelehre und der Zweiregimentenlehre Martin Luthers. Eine Einführung, in: Michael Beyer [u.a.] (Hrsg.): Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedenken an Günther Wartenberg, Leipzig 2008 (AKThG 24), S. 23-40, und zuvor etwa schon Wilfried *Härle*: [Art.] Zweireichelehre II. Systematisch-theologisch, in: TRE 36, 2004, S. 784-789. Anders dagegen Notger *Slenczka*: Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther, in: Luther 79, 2008, S. 75-94, hier: S. 84, Anm. 21.

5. Dazu ausführlich Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung, Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, 2. Aufl., Stuttgart 1983 (FBESG 25), S. 441-463.

Christus-Reich (regnum Christi) oder Gottesreich (regnum Dei) auf der einen, und einem Teufels- (regnum diaboli) oder Welt-Reich (regnum mundi) auf der anderen Seite. Beide Sphären liegen miteinander im Kampf.[6] Je nachdem, ob ein Mensch der Sünde und den Maßstäben der Welt verpflichtet bleibt (coram mundo) oder ob ihn die Gnade und die Maßstäbe Gottes bestimmen (coram Deo), folgt sein Leben einer völlig unterschiedlichen Orientierung.[7] Die Menschheit erscheint daher geteilt in zwei »Geschlechter« (generationes), ein fleischliches und ein geistliches.[8] In der ersten Psalmenvorlesung ist die Vorstel-

6. WA 55/2, 128,19-129, 8: »Et [Ps] 77.[78,69]: ›Et edificauit sicut vnicornium sanctificium suum‹ etc. Dicitur autem Regnum Christi ›cornu‹ eius, vnde et ipse ›vnicornis‹ quasi vniregnis, quia vnius tantum Ecclesie dominus. Quia sicut per cornua velut arma sua pugnat et bellat Bestia cornuta, Sic Christus secundum Cassiodorum pugnat et debellat mundum et principem eius per Ecclesiam, que est cornu eius fortissimum et inuictum. Econtra Ecclesia vocat eum Cornu suum, quia et ipsum regem significat, vt dixi, quia Christus est fortitudo Ecclesie sue, per quem triumphat mundum. Ipse enim est virtus et sapientia omnibus credentibus in eum.« Dass Luther zur Bezeichnung der beiden Sphären keine begrifflich verdichtete, distinkte Terminologie verwendet, sondern eine Vielzahl von Begriffen und bildhaften Ausdrücken herangezogen hat, dürfte vor allem auf den Einfluss der biblischen Vorlage und des von Luther praktizierten Auslegungsverfahrens (nach dem vierfachen Schriftsinn) zurückzuführen sein. Immerhin begegnet der Begriff des regnum Christi mehrfach (siehe z.B. WA 55/1, 440,3; 444 [zu Ps 60,7]; 840 [zu Ps 131,12]; WA 55/2, 249,266; 762,7; 777,398), des öfteren auch der Begriff regnum ecclesiae (siehe WA 55/1, 610 [zu Ps 88,25]; 633 [zu Ps 91,11]; 840 [zu Ps 131,12]; WA 55/2, 363,206). Den wohl schon für Augustin stichwortgebenden Ausdruck civitas dei aus Ps 86,1 (87,1) glossiert Luther mit Ecclesia Christi (WA 55/1, 597 [zu Ps 86,3]). Die Bezeichnung des »Teufelsreiches« ist uneinheitlicher (regnum diaboli nur in WA 55/1, 152,15; regnum mundi in WA 55/1, 894 [zu Ps 144,12]; ecclesia diaboli in WA 55/1, 310 [zu Ps 34,18]; 344 [zu Ps 39,10]).

7. WA 55/2, 855,90-96: »Vnde quia sunt spiritualia opera, ideo et spiritualis est eorum magnitudo. Et sunt ipsi Apostoli, martyres, omnesque fideles in tota Ecclesia. Valde enim magni sunt, non corpore aut coram mundo, Sed virtutibus et sapientia coram Deo, Et Mirabiles, quod infirmi, stulti et abiecti et humiles sunt coram hominibus. Sunt enim Ista opera Domini parua, immo nihil coram mundo, qui spiritum nescit et magnitudinem eius.« Ebd., 883,88-97: »Nam multi sunt veracissimi coram hominibus; tamen quia non dicunt ›credidi‹ nec habere volunt fidem, Omnis homo est mendax coram Deo, Vbi sola veritate fidei Veraces fiunt, quam tamen propter suam veritatem coram hominibus persequuntur et humiliant. Igitur totus sensus est, Quod qui per gratiam Dei credit, patitur persecutionem Vel a mundo Vel carne. Et tamen vterque est mendax contra credentem et fidem eius pugnans, quod in tali pugna agnoscit fidelis. Quia non Iudicaret eos mendaces, nisi videret eos contra veritatem pugnare. Idcirco non antequam in Excessu esset, dixit: ›omnis homo mendax‹. Meliora enim de quolibet speranda sunt.« Vgl. Duchrow (wie Anm. 5), S. 459-461, im Anschluss an Gerhard *Ebeling*: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: ZThK 48, 1951, S. 189-197 = Gerhard *Ebeling*: Lutherstudien, Bd. 1, Tübingen 1971, S. 20-29.

8. WA 55/1, 174,19-22: »Due enim sunt generationes, vna spiritualium hominum, alia

lung zweier klar gegeneinander abgegrenzter Menschengruppen, zweier Personen- oder Herrschaftsverbände bereits erkennbar, die dann auch in späteren Schriften Luthers begegnet.[9]

Die Unterscheidung der beiden civitates hatte vor allem Augustin unter Rückgriff auf traditionsgeschichtlich ältere Vorstellungen einflussreich entfaltet.[10] Schon in seiner Schrift »De vera religione« (389–391) hatte er die »gottlose Menge« (turba impiorum) und das »dem einen Gott ergebene Volk« (populus uni deo deditus) einander gegenübergestellt.[11] Im Sinne zweier von Anbeginn der Schöpfung in der willentlichen Ausrichtung auf Gott radikal verschiedener, geradezu gegensätzlich orientierter Gruppen (von Engeln und Menschen) scheint die Zwei-civitates-Vorstellung von ihm dann allerdings erst um 399 ausgebildet worden zu sein.[12] In dieser Fassung wurde die Differenz dann auch

carnalium. Et hii confidunt in diuitias et potentatus carnis, non in nomine Dei et letantur non salutari Dei, Sed mundi, Et Magnificantur in nomine suo.« WA 55/2, 369,385-388: »Nam vt sepe dictum est, Scriptura duas generationes describit Et vtrique eadem nomina conueniunt contraria significatione, vt sapientia mundi, Ecclesie, Crux mundi, Ecclesie, fortitudo mundi, Ecclesie […].«

9. WA 55/2, 280,9-13: »Iure ergo »Alieni« vocantur, quia a regno Dei sunt exclusi. Et hoc mysterium Dauid optime intellexit in Christo et sanctis futurum. Ziphei itaque in spiritu sunt Iudei Christum persequentes, Et homines mundi persequentes Christianos pios et Sanctos.« Prägnant dann die Formulierung in »De servo arbitrio« (1525), WA 18, 782,30-38: »Sciunt [Christiani] (inquam) duo esse regna in mundo mutuo pugnantissima, [Joh 12,31] in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi a Christo et Deus [2 Kor 4,4] huius saeculi a Paulo dicitur, qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti, teste eodem Paulo, nec sinit [Lk 11,20f.] eos sibi rapi ullis viribus nisi spiritu Dei, ut Christus testatur in parabola de forti atrium suum in pace servante. In altero regnat Christus, quod assidue resistit et pugnat cum Satanae regno, in quod transferimur non nostra vi, sed gratia Dei, qua liberamur a praesenti soeculo nequam et eripimur a potestate tenebrarum.«

10. Grundlegend Johannes *van Oort*: Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's »City of God« and the Sources of his Doctrine of the Two Cities, Leiden [u.a.] 1991 (SVigChr 14); vgl. auch Johannes *van Oort*: Civitas dei – terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI-XIV), in: Augustinus, de civitate dei, hrsg. von Christoph Horn, Berlin 1997 (Klassiker auslegen 11), S. 157-170; Christoph *Horn*: De ciuitate dei (Über die Gottesstadt), in: Volker Henning Drecoll (Hrsg.): Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, S. 347-363. Instruktiv ferner Gerard J. P. *O'Daly*: [Art.] Ciuitate dei (De -), in: AugL 1, 1986-1994, Sp. 969-1010.

11. Aurelius Augustinus, »De vera religione« 27,50 (CChr.SL 32,219,10-16): »quorum in uno est turba impiorum terreni hominis imaginem ab initio saeculi usque ad finem gerentium, in altero series populi uni deo dediti, sed ab Adam usque ad Iohannem Baptistam terreni hominis uitam gerentis seruili quadam iustitia, cuius historia uetus testamentum uocatur, quasi terrenum pollicens regnum, quae tota nihil est aliud quam imago noui populi et noui testamenti pollicentis regnum caelorum.« Vgl. Duchrow (wie Anm. 5), S. 216-224.

12. Aurelius Augustinus, »De cathezicandis rudibus« 19,31 (CChr.SL 46, 156,9-12): »Duae

für das Spätwerk »De civitate dei« (412–426/27) maßgeblich. Luther hatte diese Schrift Augustins in seiner Erfurter Zeit gelesen und sein Handexemplar mit einigen Eintragungen versehen, die jedoch für sein Verständnis der Differenz wenig hergeben.[13] Immerhin steht fest: Er kannte den Text aus erster Hand.[14]

Wenn auch davon auszugehen ist, dass Luther das civitates-Konzept Augustins schon von seinen Studien her bekannt war, so hat er dessen Vorstellungen jedoch nicht einfach übernommen, sondern zu einem neuen, eigenständigen Konzept umgeformt.[15] Zwei der in der Forschung diskutierten Transformationen seien hervorgehoben:

1. Die stark neuplatonisch gefärbte Anthropologie, der sich die Charakterisierung des Menschen als »geistlich« oder »fleischlich« bei Augustin verdankt, wird von Luther zunehmend zugunsten einer relationalen, theo-

itaque ciuitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed uoluntatibus separatae, in die iudicii uero etiam corpore separandae.« Vgl. van Oort, Jerusalem (wie Anm. 10), S. 112-115. Dort auch kritische Anfragen zu der von Duchrow entwickelten Konstruktion einer etappenweise auf die Vollgestalt in »De civitate dei« hinauslaufenden innerauguстinischen Genese des civitates-Motivs.

13. Martin *Luther*: Erfurter Annotationen 1509-1510/11, hrsg. von Jun Matsuura, Köln [u.a.] 2009 (AWA 9), S. LXXXVIII.

14. Vgl. zur ersten Psalmenvorlesung das Register von Adolf *Hamel*: Der junge Luther und Augustin ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509-1518 untersucht, Teil 1: Der Sententiar von 1509/10 und Exeget der Psalmen von 1513-15 in seinem Verhältnis zu Augustin, Gütersloh 1934 (= Hildesheim/New York 1980), S. 32.259.331, das vier Bezugnahmen auf »De trinitate« anführt, die auf eine Kenntnis des Primärtextes hindeuten. »De civitate dei« gewinnt übrigens in dem weiteren Werk Luthers erstaunliche Präsenz, zählt zu den am häufigsten von Luther zitierten oder alludierten Texten Augustins, wenngleich dabei allerdings nur selten auf Passagen zur Zwei-Reiche-Unterscheidung zurückgegriffen wird. Vgl. die Hinweise bei Hans-Ulrich *Delius*: Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung, Berlin 1984, S. 139-150. Zu berücksichtigen ist freilich, dass die Zwei-civitates-Differenz Luther auch aus anderen Werken Augustins bekannt war, zum Beispiel den für die Psalmenvorlesung herangezogenen »Enarrationes in Psalmos« (392-420); vgl. Duchrow (wie Anm. 5), S. 444, und die Nachweise bei Hamel und Delius.

15. Der Einfluss der Zwei-Reiche-Unterscheidung Augustins auf das luthersche Denken wird unterschiedlich bestimmt. Während Duchrow von einer Aufnahme und modifizierenden Verarbeitung der Vorstellungen Augustins ausgeht (vgl. Duchrow [wie Anm. 5], S. 441-478), spricht Moeller vorsichtiger von einer »Rahmenerkenntnis«, die Luther in der augustinischen Tradition vorgefunden habe und durch die er in seinem Verstehen des Verhältnisses von Kirche und Welt bedeutend gefördert worden sei (Bernd *Moeller*: Luther und die Gesellschaft [Korreferat], in: LuJ 52, 1985, S. 225-229, hier: S. 226). Wolgast sieht einen formalen Anschluss an Augustin gegeben; die Lehre von den beiden Reichen sei inhaltlich jedoch Luthers »eigene Leistung ohne spezifisches Vorbild«(Eike *Wolgast*: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Gütersloh 1977 [QFRG 47], S. 40).

logischen Bestimmung des Menschen coram mundo oder coram Deo überwunden.[16] Nicht mehr die Orientierung der Vernunft an der geistigen Welt, sondern die Ausrichtung des Willens und Herzens auf Gott bestimmen bei Luther den Menschen als »neuen« Menschen.

2. Die eschatologische Dynamik des augustinischen Motivs kann von Luther – scheinbar unbekümmert um dualistische Missverständnisse – eher noch verstärkt und in späteren Schriften fast in Konkurrenz zur Allmacht und Allwirksamkeit Gottes gebracht werden.[17] Die aufschlussreichsten Belege dafür lassen sich der Schrift »De servo arbitrio« entnehmen. Der Teufel, von Luther als »der äußerst mächtige und leidenschaftliche Fürst der Welt« (*princeps longe potentissimum et callidissimum mundi*) bezeichnet,[18] ist der große Gegenspieler Gottes, der den Lauf des Evangeliums durch die Welt zu konterkarieren versucht, indem er den Menschen verführt, ihm zu glauben und zu vertrauen. Er hat, Gott darin vergleichbar, einen bevorzugten Zugriff auf den Menschen, wirkt im menschlichen Willen das Böse und baut sich aus den solchermaßen Verführten gleichsam sein Reich der Sünde. So stehen Gott und der Teufel im Kampf um den Menschen, der sich dem Einfluss der beiden übermenschlichen Kräfte nicht entziehen kann und entweder von Gott oder vom Satan geritten wird, wie es in der berühmten Reittier-Stelle in »De servo arbitrio« heißt.[19] Ein Drittes gibt

16. Vgl. dazu ausführlich Duchrow (wie Anm. 5), S. 448-450.469.

17. Vgl. Heiko Augustinus *Oberman*: Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre, in: Erwin Iserloh/Gerhard Müller (Hrsg.): Luther und die politische Welt. Wissenschaftliches Symposion in Worms vom 27.-29. Oktober 1983, Stuttgart 1984 (Historische Forschungen 9), S. 27-34, hier: S. 31. Dass Luther dem Teufel eine über das bloße Fungieren als »Werkzeug« hinausreichende, »von Gott unabhängige und wider Gott gerichtete Existenz« zuspricht, hatte schon Barth behauptet; vgl. Hans-Martin *Barth*: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, Göttingen 1967 (FKDG 19), S. 197. Es macht den Spannungsreichtum der lutherschen Argumentation in »De servo arbitrio« aus, dass neben derart manichäismusverdächtigen Betonungen satanischer Eigenständigkeit zugleich der Instrumentcharakter des Teufels unterstrichen werden kann; siehe etwa WA 18, 709,21-28.

18. WA 18, 750,31-35: »Extorquemus autem id primum ipsa rei natura, videlicet quod scripturis neque ambiguis neque obscuris evictum sit, Satanam esse principem longe potentissimum et callidissimum mundi (uti diximus), quo regnante voluntas humana iam non libera nec sui iuris, sed serva peccati et Satanae non potest velle nisi quod princeps ille suus voluerit.« Vgl. Harmannus *Obendiek*: Der Teufel bei Martin Luther. Eine theologische Untersuchung, Berlin 1931 (FurSt 4), S. 258, Anm. 72.

19. WA 18, 635,17-22: »Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, ut Psalmus [Ps 73,22f.] dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.«

es nicht. Wo nicht das Reich Gottes ist, da ist das Reich des Teufels.[20] Das Reich Gottes aber bestimmt Luther als das *geistliche (spirituale)* Reich des Glaubens,[21] in dem Christus durch das feste und einfache Wort des Evangeliums regiert und zu dem »alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo«[22], wie Luther in der Obrigkeitsschrift sagt, gehören.

Die Zwei-Reiche-Unterscheidung bezeichnet also nach dem in »De servo arbitrio« erkennbaren Konzept einen Antagonismus zweier Mächte, in den Luther den einzelnen Menschen, aber auch die Welt insgesamt hineingestellt sieht – freilich nur bis zur endzeitlichen Überwindung des Teufelsreiches. Ob und inwieweit Luther an diesem Konzept auch in anderen ethischen Zusammenhängen festgehalten hat, wäre eigens zu prüfen.[23]

1.2 Die Zwei-Regimente-Differenz

Von der Zwei-Reiche-Differenz ist schon rein sprachlich die Zwei-Regimente-Differenz zu unterscheiden: die Differenz zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt (potestas), oder wie Luther in Anlehnung an die traditionelle Semantik auch formulieren kann, die Unterscheidung zwischen weltlichem und geistlichem Schwert.[24] Ähnlich wie im Fall der Zwei-Reiche-Differenz

20. WA 18, 743,32-35: »Quodsi a regno et spiritu Dei alienum est, necessario sequi, quod sub regno et spiritu Satanae sit, cum non sit medium regnum inter regnum Dei et regnum Satanae, mutuo sibi et perpetuo pugnantia.« Vgl. Paul *Althaus*: Die Theologie Martin Luthers, 6. Aufl., Gütersloh 1983, S. 146.
21. Siehe z.B. WA 11, 72,15f.: »Hoc est regnum Christi: est regnum in fide et verbo, […].« WA 15, 658,32f.: »Christi regnum bestet im glauben mit einem guten gewissen.«
22. WA 11, 249,26f.
23. Vgl. dazu unten Anm. 39.
24. Siehe etwa die Passage in den Reihenpredigten über Joh 1 und 2 von 1537/38, WA 46, 734a,21-735a,9: »Und sollen nu bis ans ende der welt die zwey Regiment nicht ineinander gemenget werden, wie zur zeit des alten Testaments im Jůdischen Volck geschahe, sondern von einander gesondert und gescheiden bleiben, sol man anders das rechte EUANGELJUM und den rechten Glauben erhalten. Denn es ist weit ein ander ding umb das Reich Christi denn umb das Weltliche Regiment, welchs den Fůrsten und Herrn befohlen ist, und, wer ein Prediger ist, der lasse das Weltliche Regiment zu frieden, auff das er nicht ein gemenge und unordnung anrichte, denn wir sollen die Kirche regiren mit dem wort oder Můndlichen Schwert und die Rute des Mundes fůren, dagegen so hat die weltliche Oberkeit ein ander Schwert, als ein Faustschwert und hőltzerne Rute, damit der leib geschlagen wird, aber des Predigers Rute schlegt alleine die gewissen, welche fůlen, was man sage. Daruemb so můssen diese zwo Ruten und schwerter unterscheiden werden, auf das einer dem andern nicht in sein ampt falle, denn sie greiffen alle nach dem Schwert, die Widerteuffer, Můntzer, der Bapst und

ist auch dieses Begriffspaar durch die antike und mittelalterliche Diskussion geprägt. Bevor die Motiv- und Traditionsgeschichte in den Blick genommen wird, soll wiederum zunächst nach den frühesten Textzeugnissen dieser Unterscheidung bei Luther gefragt werden.

Verfolgt man die Spur der Zwei-Regimente-Unterscheidung in Luthers literarischem Werk zurück, so fällt auf, dass sie sich in einen anderen Entstehungszusammenhang hinein verliert als die Zwei-Reiche-Unterscheidung. Eingehendere Reflexionen auf die beiden gesellschaftlich bestimmenden Gewalten des Kaisers und der Obrigkeit auf der einen und des Papstes und der kirchlichen Hierarchie auf der anderen Seite begegnen bei Luther erst relativ spät. Eher beiläufig und ohne Vertiefung trifft er allerdings schon in der Römerbriefvorlesung – in der Glosse zu Röm 13,1 – eine für sein weiteres Denken in dieser Frage grundsätzliche Verhältnisbestimmung:

> »Im vorhergehenden Kapitel hatte er [Paulus] gelehrt, die kirchliche Ordnung nicht durcheinander zu bringen; in diesem Kapitel lehrt er nun, dass auch die weltliche Ordnung bewahrt werden müsse. Denn beide Ordnungen sind von Gott; jene [der ordo ecclesiasticus] dient zur Leitung und zum Frieden des inneren Menschen und für seine Anliegen, diese aber [der ordo saecularis] zur Leitung des äußeren Menschen und für seine Anliegen. Denn in diesem Leben kann der inwendige Mensch nicht ohne den äußeren sein.«[25]

Unabhängig von dieser geradezu anthropologischen Bestimmung der Gewaltenunterscheidung dürften die Anfänge einer intensiveren Reflexion Luthers auf die beiden potestates, das hat Volker Mantey gezeigt, nicht so sehr in den frühen exegetischen Vorlesungen, sondern vielmehr in der Ablasskontroverse zu suchen sein.[26] Ausgehend von der Frage nach den Nachlasskompe-

alle Bischofe haben herrschen und regiren wollen, aber nicht in jrem Beruff, das ist der leidige Teufel.«

25. WA 56, 123,9-14: »In Capitulo precedenti docuit non perturbare ordinem Ecclesiasticum; hoc nunc capitulo docet etiam Secularem ordinem seruandum. Quia vterque est a Deo: ille ad directionem ac pacem interioris hominis et rerum eius, Iste Vero ad directionem exterioris hominis et rerum eius. Quia in hac Vita Interior homo non potest esse sine exteriori.«

26. Vgl. Volker *Mantey*: Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005 (SuR N.R. 26), S. 167-189, auf dessen Ergebnisse sich die nachfolgenden Darlegungen stützen. Zur Verwurzelung der Zwei-Regimente-Differenz in der Ablasskontroverse vgl. freilich schon Ferdinand Edward *Cranz*: An essay on the development of Luther's thought on justice, law, and society, 2. Aufl., Cambridge (Mass.) 1964 (HThS 19), S. 160. In stärkerer Orientierung

tenzen des Papstes hatte Luther in seinen Thesen über die Kraft der Ablässe bereits dessen Machtfülle (plenitudo potestatis) in Frage gestellt.[27] Über die Auseinandersetzung mit den Einwänden des Silvester Prierias und vor allem seines Herausforderers Johannes Eck wurde Luther zunehmend in einen Diskurs über die Stellung des Papstes verwickelt, in dem dann auch die Frage nach dem Verhältnis des kirchlichen Oberhaupts zur weltlichen Obrigkeit virulent wurde.[28] In der im Anschluss an die Leipziger Disputation herausgegebenen »Resolutio« zur 13. These, der These von der Gewalt des Papstes, hat Luther gegen die päpstliche Machtfülle das Argument ins Feld geführt, dass der Papst als ein lediglich nach dem menschlichen Recht legitimiertes Oberhaupt der Kirche der weltlichen Obrigkeit untergeordnet sei.[29] Eine erste eingehendere Verhältnisbestimmung beider Gewalten erfolgte dann im »Sermon von den guten Werken«, in dem Luther der geistlichen Gewalt, hier institutionell als Gewalt der »Mutter Kirche« verstanden, die Aufgaben zuwies zu predigen, zu lehren, zu bannen, zu strafen.[30] Der weltlichen Gewalt gedachte Luther mit Verweis auf die von ihm dann immer wieder angezogenen neutestamentlichen Belegstellen Röm 13,1ff., Tit 3,1 und 1 Petr 2,13f.

an dem Aufkommen des Begriffs von den »beiden Regimenten« oder »zwei Regimenten« (im Sinne einer Gegenüberstellung eines geistlichen und weltlichen Regiments) setzt Brecht die Ausbildung der Differenz allerdings erst in den Predigten des Jahres 1522 an, wobei der Predigt über 1 Petr 2,13-17 ein besonderer Stellenwert zukomme; vgl. Martin *Brecht*: Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532, 3. Aufl., Stuttgart 1990 (= Sonderausgabe Stuttgart 2013), S. 118f.

27. Hinzuweisen ist vor allem auf die fünfte These, welche die päpstliche Nachlassgewalt hinsichtlich der zeitlichen Sündenstrafe auf die kanonischen Bußstrafen einschränkte, und auf die 26. These, die dem Papst im Blick auf die Seelen im Fegefeuer lediglich eine fürbittend-unterstützende Kompetenz zugestand; siehe WA 1, 233,18f.; 234,27f.

28. Zur Bedeutung der von Prierias demonstrativ vorangestellten ekklesiologischen Prämissen für den Duktus der Auseinandersetzung mit Luther vgl. Carter *Lindberg*: Prierias and his Significance for Luther's Development, in: SCJ 3, 1972, S. 45-64.

29. WA 2, 187,8-14: »Quinta est beatus Petrus docens, ut subditi simus omni humanae creaturae, quia sic est voluntas dei [1 Petr 2,13.15]. At humanam creaturam vocat magistratus hominum arbitrio institutos, ut clarum est ex sequentibus, ubi dicit ›sive regi tanquam praecellenti sive ducibus tanquam ab eo missis‹. Cum autem et Rhomani pontificis potestatem arbitremur humano decreto statutam et ordinante deo sic roboratam, sine crimine non est, qui sese sua autoritate subduxerit.«

30. WA 6, 255,18-23: »Das ander werck disses gebottis ist Ehren unnd gehorsam sein der geistlichenn Mutter, der heyligen Christlichen kirchen, der geistlichen gewalt, was sie gebeut, vorpeut, setzt, ordent, bannet, loszet, das wir uns darnach richten, unnd wie wir leypliche eltern ehren, furchten unnd liebenn, szo auch geistliche ubirkeit, lassen sie recht habenn in allen dingen, die nit wider die ersten drey gebot sein.« Siehe auch schon den »Sermon von dem Bann« (1520), WA 6, 66,12-18.

die Aufgaben des Untertanenschutzes sowie der Übeltäterbestrafung zu.[31]

Etwas vergröbernd könnte man also sagen, dass die von den Gegnern forcierte, ja bis zu einem gewissen Grad herbeigeführte Auseinandersetzung über das Verständnis des Papsttums Luther zu einer verstärkten Reflexion der weltlichen Gewalt drängte. Vor allem infolge der Auseinandersetzung mit Eck auf der Leipziger Disputation wurde die weltliche Obrigkeit dann ein Reflexionsthema von eigenem Gewicht. Dabei lässt die von Luther betonte Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von päpstlicher Bestätigung nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund seiner Überlegungen fragen. Die bisherige Forschung, die Luthers Überlegungen in der Traditionslinie der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Lehren ansiedelte, ging zunächst Autoren aus dem Bereich der via moderna nach, wobei vor allem Marsilius von Padua (ca. 1290-ca. 1343), Wilhelm von Ockham (ca. 1285-ca. 1349) und Gabriel Biel (ca. 1415-1495) in das Blickfeld traten.[32] Dass Luther an das Obrigkeitskonzept der politischen Schriften Ockhams oder der bielschen »Canonis Missae Expositio« unmittelbar literarisch anknüpft, konnte bislang nicht erwiesen werden. Auch dürfte ein sicherer Beweis dafür, dass Luther die politischen Schriften Ockhams aus eigener Lektüre gekannt habe, schwer zu führen sein.[33] Abgesehen davon unterscheiden sich die frü-

31. WA 6, 258,32-259,3: »Czum zwelfften, Das dritte werck disses gebotis ist der weltlichen obirkeit gehorsam sein, wie Paulus Roma. xiij. unnd Tit. iij. leret [Röm 13,1ff., Tit 3,1], unnd sanct Petrus i. Pet. ij. [1 Petr 2,13f.] Seyd untertenig dem kunig als dem ubirsten, und den fursten als seinen gesandten, unnd allen ordenungen weltlicher gewalt. Der weltlichen gewalt aber werck ist schutzen die unterthanen, dieberey, reuberey, ehebrecherey straffen, wie sanct Paulus Ro. xiij. [Röm 13,4] Sie treget nit umb sonst das schwert, sie dienet got darinnen, den boszen zur furcht, den frumen zu gut.« Vgl. Mantey (wie Anm. 26), S. 197.

32. Als einflussreich erwies sich die These Sohms, die Zwei-Regimente-Vorstellung Luthers stelle »lediglich die reformierte Lehre des Mittelalters von den zwei Schwertern dar.« (Rudolf *Sohm*: Kirchenrecht, 3. Aufl., Berlin 1970 [Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, Abteilung 8, Bd. 2], S. 549.) Vgl. Gustaf *Törnvall*: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis, München 1947 (FGLP 10,2), S. 33. Zu Marsilius von Padua vgl. Johannes *Heckel*: Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre, in: ZSRG.K 44, 1958, S. 268-336; zu Wilhelm von Ockham vgl. Helmar *Junghans*: Das mittelalterliche Vorbild für Luthers Lehre von den beiden Reichen, in: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517-1967. FS Franz Lau, Göttingen 1967, S. 135-153; zu Gabriel Biel vgl. Johannes *Heckel*: Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther, in: Johannes Heckel: Das blinde, undeutliche Wort »Kirche«. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Siegfried Grundmann, Köln [u.a.] 1964, S. 266-287, hier: S. 276-279; dazu kritisch Junghans (wie Anm. 32), S. 142-146.

33. Junghans vertritt nach eingehender Untersuchung der lutherschen Bezugnahmen die These, dass Luther Ockhams politische Schriften gekannt habe (vgl. ebd., S. 147), kommt

hen Äußerungen Luthers zu den beiden Regimenten von den Darlegungen Ockhams in der Art und Weise, in der die Gewalten auf Gott zurückgeführt werden. Während Luther das geistliche wie das weltliche Regiment von Gott selbst eingesetzt sieht, verortet Ockham zwar die weltliche Gewalt dem Ursprung nach gleichfalls in Gott, versteht diese aber nur durch die Übertragung der dem Volk *naturrechtlich* eignenden potestas als faktisch legitimiert (*a Deo sed per homines*).[34] Geistliche und weltliche Gewalt haben nach Ockham einen verschiedenen Rechtsgrund und sind insofern gerade getrennt – eine Vorstellung, die Luther von Anfang an ablehnt. Ebensowenig hat Luther das Gewaltenkonzept Gabriel Biels, wie es der von ihm zweifellos studierten »Canonis Missae Expositio« zugrunde liegt, einfach übernommen. Denn den beide Gewalten umfassenden Legitimationsgrund der Kirche, also gleichsam die übergeordnete ekklesiale Basis, die Biel behauptet hat, scheint Luther gerade nicht vorauszusetzen. An ihre Stelle tritt vielmehr Gott selbst, aus dem weltliche wie geistliche Gewalt unmittelbar hervorgehen.[35]

Nach dem bisherigen Kenntnisstand gibt es daher keinen Grund zur Annahme, dass die politiktheoretischen Entwürfe des Spätmittelalters Luther im Verständnis der beiden potestates unmittelbar als Vorlage dienten.[36] Zwar ist kaum auszuschließen, dass sie ihm dem Inhalt, wenn auch nicht den Quellen nach bekannt waren und sein Denken beeinflusst haben. Aber an die einschlägigen Texte knüpfte er offenbar nicht direkt an.

dann allerdings am Ende seiner Studie (ebd., S. 148) nicht um das Resümee herum: »Somit bleibt es unklar, wie Luther seine Kenntnisse über Ockhams Stellung in München und seine politischen Schriften erworben hat. Sicher ist nur, daß er sie besaß.«

34. Vgl. dazu zuletzt Andreas *Kosuch*: Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters, Köln [u.a.] 2011 (Passauer historische Forschungen 17), S. 216-220.

35. So die Analyse Manteys; vgl. Mantey (wie Anm. 26), S. 150f.

36. Vgl. die zurückhaltende Einschätzung von Bernhard *Lohse*: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, S. 337, demzufolge »Luther kaum eine genauere Kenntnis der Geschichte der politischen und ekklesiologischen Theorien im Mittelalter gehabt hat«. Optimistischer dagegen Andreas *Stegmann*: Luthers Auffassung vom christlichen Leben, Tübingen 2014 (BHTh 175), S. 460: »Luther kennt die hergebrachte politische Theorie und die übliche Unterweisung zu tugendhafter politischer Praxis und knüpft an beides an.« Stegmann hält (ebd., Anm. 445) eine Vermittlung von Grundkenntnissen in der antiken und mittelalterlichen politischen Ethik im Rahmen des Erfurter und Wittenberger Theologiestudiums Luthers für »wahrscheinlich«.

1.3 Die Zwei-Reiche-Lehre als Unterscheidung und Verbindung der Differenzen

Beide Differenzen unterscheiden sich nicht nur semantisch, sondern – wie die hier nur verkürzt dargebotenen traditionsgeschichtlichen Bemerkungen gezeigt haben dürften – auch in ihrem werkimmanenten Entstehungszusammenhang. Die freie, situationsbezogene Begriffsverwendung des Reformators hat allerdings nicht wenig dazu beigetragen, dass innerhalb der Forschungsdiskussion des 20. Jahrhunderts erhebliche Irritationen entstehen konnten. Aufgrund einer gelegentlich parallelisierenden Ausdrucksweise drängte sich der Eindruck eines promisken Gebrauchs beider Unterscheidungen auf.[37]

Indes gibt es durchaus Textpassagen, in denen Luther beide Differenzen in Beziehung gesetzt und einen sachlogischen Zusammenhang zwischen ihnen hergestellt hat. Am bekanntesten ist in dieser Hinsicht sicher die Obrigkeitsschrift, in deren erstem Teil er zunächst die Vorstellung der beiden Reiche artikuliert:

> »Hie muessen wyr Adams kinder und alle menschen teylen ynn zwey teyll: die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehören, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo. […] Zum reych der wellt oder unter das gesetz gehören alle, die nicht Christen sind.«[38]

Luther formuliert an dieser Stelle die Zwei-Reiche-Differenz in der speziellen Fassung einer Unterscheidung von Weltreich und Gottesreich; der Gedanke einer personellen Scheidung der Menschen ist unzweideutig erkennbar.[39]

37. Siehe etwa die Wochenpredigten über Joh 16f. (WA 28, 281a,13-17): »WJr aber, wie jr offt gehört habt, leren also. Es ist zweyerley Reich, Gottes Reich und der Welt Reich, Oder wie mans sonst pfleget zu nennen, Geistlich Regiment und Weltlich Regiment.« Oder WA 29, 405b,25f.: »Regnum mundi habet iudicium, condemnacionem, radt, galgen, schwerdt. Regnum Christi est misereri.«

38. WA 11, 249,24-27; 251,1f. Zu der Beziehung von Gesetz und Weltreich beziehungsweise von Evangelium und Gottesreich vgl. Wilfried *Joest*: Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: Heinz-Horst Schrey (Hrsg.): Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969 (WdF 107), S. 196-220.

39. Die scharfe, auf die eschatologischen Protagonisten abstellende Fassung der Differenz als Unterscheidung von Teufelsreich und Gottesreich tritt in den politisch-ethischen Zusammenhängen späterer Lutherschriften zugunsten der Unterscheidung von Weltreich und Gottesreich auffallend zurück; vgl. die Beobachtung bei Stegmann (wie Anm. 36), S. 407,

Aus dem Gefährdungspotenzial der »Unchristen und Bösen« wird dann in der Obrigkeitsschrift wenige Zeilen später die göttliche Einsetzung der beiden Regimente abgeleitet:

> »Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen unnd frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo, unnd das welltliche, wilchs den unchristen und bo̊ßen weret, daß sie eußerlich můssen frid hallten und still seyn on yhren danck.«[40]

Nach der Obrigkeitsschrift zu schließen, hängen beide Differenzen insofern zusammen, als das durch das Tun der Bösen geprägte »Reich der Welt« die Voraussetzung des weltlichen Regiments ist. Gäbe es die Bösen und ihr Tun nicht, wäre auch kein weltliches Regiment erforderlich; denn Christen bedürften für sich selbst, das betont Luther in der Obrigkeitsschrift, des weltlichen Regimentes nicht.[41] Da es aber nun die Bösen gibt, hat die Obrigkeit die Aufgabe, sie zu bestrafen und die Frommen zu schützen. Ungeachtet der aufgrund des Bedingungszusammenhangs gegebenen sachlichen Nachordnung des weltlichen Regiments gegenüber dem geistlichen nimmt das weltliche Regiment mit dieser Aufgabe einen göttlichen Auftrag wahr.[42]

Anm. 230. Damit mag die Absicht Luthers einer »positive[n] Bezugnahme des Christen auf das Weltreich« (ebd., S. 407) verbunden sein, die satanische Konnotation des Weltbegriffes hält sich indes auch über das Jahr 1522 hinaus in den einschlägigen ethischen Zusammenhängen durch; siehe etwa die Wochenpredigten über Mt 5-7 (1530/32), WA 32, 319,24-29: »Ursach jst diese: Denn es hat zugros und viel hindernis beide vom Teuffel, der sich allenthalben jnn weg legt und sperret, und von der wellt, als von seinen kindern, welche so bo̊se ist, das sie keinen fromen menschen leiden kan, der gerne fur sich recht thun odder ander leuten dazu helffen wolt, sondern legt jn alle plag an, das einer die lenge mocht můd und verdrossen daruber werden, […].«

40. WA 11, 251,15-18. Siehe auch WA 10/3, 282, Variante Druck B (Wittenberg 1522): »Das reich gots, will gotes lob, eer, preiß, willen, gerechtigkait, gnůghait, gůthait, gesetz, vnd regiment, für alle dyng stellen vñ halten mit nichtt vnder scheffel oder penck lassen bergen, das kan das reich der welt, des Teüfels geselschaft nit ho̊ren oder sehen, Sonder es erhebet sich mit biterlycher empo̊rung vnnd versůcht, wie es gottes reich stillen, dempfen vnd auff das mynst schmelern kan.«
41. Siehe WA 11, 249,36-250,20.
42. Dass die Obrigkeit einen göttlichen Straf- und Schutzauftrag wahrnehme, hatte Luther bereits in der Adelsschrift betont (WA 6, 409,1-5) und dann in der Obrigkeitsschrift (WA 11, 247,21-248,31) und Kriegsleuteschrift (WA 19, 625,20-626,27) prononciert herausgestellt. Auch die Weimarer Predigt vom 24. Oktober 1522 hebt die Herrschaft Christi in beiden Reichen deutlich hervor; siehe WA 10/3, 371,19-26: »Nun wo̊llen wir das geistlich unnd weltlich reich Cristi von einander sůndern. Das weltlich reich hat

Wenn es richtig ist, dass die Zwei-Reiche-Unterscheidung auf einer tieferen Ebene eine das Weltgeschehen grundsätzlich durchziehende, letztlich eschatologische Dynamik anzeigt, dann stehen die Christen im weltlichen Regiment, in der politia, in gewisser Weise aber auch in der oeconomia,[43] aufgrund ihrer Aufgaben in der Welt und an der Welt unmittelbar im Antagonismus der Kräfte. Hinter den »Bösen und Unchristen« wirkt letztlich der Teufel selbst als antigöttliche Dynamis und sucht das von Gott zur Eindämmung des Übels befohlene Regiment des Schwertes zu depravieren. Insbesondere die Fürsten sind dabei in Gefahr, den Anfeindungen des Teufels zu erliegen. Allzu oft nur akkommodieren sie sich dem Feind. Die Belegstellen dafür, dass die christlichen Fürsten das ihnen anvertraute Schwert gerade nicht im Sinne Gottes führen, sondern sich faktisch vom Wirken des Teufels und der Welt bestimmen lassen, sind zahlreich.[44] Bereits im zweiten Teil der Obrigkeitsschrift, in dem Luther angesichts des Auslieferungsmandats Herzog Georgs des Bärtigen die Grenzen der Obrigkeit im Blick auf das geistliche Regiment reflektiert hat, finden sich einschlägig wertende Äußerungen:

> Cristus in den kindern von Israel von Mosi an biß auff Jesum gebraucht, da er in die gesecz gab, als in cleydung, essen, trincken, cerimonien und andern dingen. Aber do Cristus ist mensch worden, hat er das geistlich angenommen und das weltlich lassen fallen, Nicht das er kein herre mer darůber wil sein, sůnder das er fůrsten, keyser und amptleutt darůber etwas zu thun, mit dem armen volck auch getrewlichen ůmbzugehen geseczt hat, und er wil gleich wol das regiren und ein herre darůber sein.«

43. In der Perspektive der lutherschen Rezeption der mittelalterlichen Drei-Stände-Lehre erscheint das weltliche Regiment neben dem »Hausregiment« als der zweite große irdische Aufgabenbereich im Gegenüber zum geistlichen Regiment. Zur Bedeutung der Drei-Stände-Lehre für das lutherische Obrigkeitsdenken vgl. Luise *Schorn-Schütte*: Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch, in: Bernd Moeller (Hrsg.): Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (SVRG 199), S. 435-461; Luise *Schorn-Schütte*: Luther und die Politik, in: LuJ 71, 2004, S. 103-131; Luise *Schorn-Schütte*: Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig, Gütersloh 1996 (QFRG 62), S. 390f.; Luise *Schorn-Schütte*: Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit, München 2015; Reinhard *Schwarz*: Luthers Lehre von den Drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, in: LuJ 45, 1978, S. 15-34; Reinhard *Schwarz*: Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.): Protestantismus und Neuzeit, Gütersloh 1984 (Troeltsch-Studien 3), S. 78-88.

44. Als Beispiel für eine fürstenkritische Bibelexegese Luthers sei auf die Auslegung des 82. Psalms von 1530 verwiesen, WA 31/1, (183)189-218.

> »Denn solch Tyrannen handelln, wie welltlich fursten sollen. Es sind welltliche fursten, Die wellt aber ist Gottis feyndt, darumb mũssen sie auch thun was Gott widder, der wellt eben ist, das sie ja nicht ehrloß werden, sondern welltliche fursten bleyben.«[45]

Der auf eine endzeitliche Entscheidung hinauslaufende Antagonismus zwischen Gott und Teufel durchzieht alle gottgestifteten Stände in der Welt, ja durchzieht nicht nur die Stände, sondern läuft gleichsam durch die Träger der Ämter hindurch.[46] Diese eschatologische Dimension muss freilich nicht immer in Luthers Ausführungen und Überlegungen zu den beiden Regimenten mitschwingen oder gar im Vordergrund stehen.[47] Luther kann durchaus auch ohne Bezug auf den Antagonismus der beiden Reiche auf Wesen und Aufgabe der beiden Regimente reflektieren. In der Kombination der beiden, deutlich zu unterscheidenden Differenzen dürfte vor allem das Charakteristikum einer lutherschen »Zwei-Reiche-Lehre« zu erkennen sein.

2. Zeitgenössischer Kontext

Im Folgenden soll nun nach dem zeitgenössischen historischen Kontext des lutherschen Zwei-Bereiche-Denkens gefragt werden. Diese Frageperspektive wurde im Vergleich zu der Frage nach dem theologischen

45. WA 11, 267,24-27.
46. Siehe Äußerungen wie etwa in der »Auslegung des Vaterunsers« (1519), WA 2, 97,33-35: »Nun ist niemant, er finde nach [= noch, M.N.] etwas in ym von des teuffels reych. Darumb musz er bitten ›tzukomme dein reich‹.«
47. Der von Luther in der Obrigkeitsschrift herausgestellte innere Zusammenhang hat nicht zur Folge, dass beide Differenzen fortan gemeinsam auftreten. Sie fordern sich nicht gegenseitig. Wie die Darlegungen in der Kriegsleuteschrift von 1526 oder in dem (mit Bugenhagen und Spalatin gemeinschaftlich verfassten) Brief an Leonhard Beyer vom 24. Juli 1536 zeigen, vermochte Luther das Verhältnis der beiden Regimente auch ohne Rekurs auf die Reiche-Semantik zu beschreiben (siehe WA 19, [616]623-662.666; WAB 7, 476-479 [Nr. 3052]); der umgekehrte Fall scheint auf die Frühschriften beschränkt zu sein. In den ersten Wittenberger Vorlesungen begegnet die Reiche-Semantik, ohne dass in diesem Zusammenhang die Vorstellung zweier »Regimente« oder »Schwerter« auch nur anklingt oder gar explizit angesprochen wäre. Der lateinische Begriff regimen begegnet in den »Dictata super Psalterium« insgesamt nur dreimal in unspezifischer Verwendung (WA 55/1, 569; 869 [zu Ps 138,8]; WA 55/2, 636,206); zum Gebrauch des Begriffs gladius in der ersten Psalmenvorlesung vgl. die Beobachtungen bei Mantey (wie Anm. 26), S. 162f. Zu den im Zusammenhang der Kommentierung von Röm 13 in der Römerbriefvorlesung einmalig erwähnten ordines vgl. oben Anm. 25. Eine der Glosse zu Röm 12,21 vergleichbare Gegenüberstellung von *ordo ecclesiasticus* und *ordo saecularis* ist in den »Dictata« nicht nachweisbar.

Deutungsrahmen in der bisherigen Diskussion seltener aufgenommen.[48] Zwei neuere Antworten seien kurz vorgestellt.

48. Die meisten Autoren geben bei der Behandlung der einschlägigen Quellen Hinweise zum *unmittelbaren* Entstehungshintergrund. Zur Obrigkeitsschrift (1523; WA 11,[229]245-281) vgl. Albrecht *Beutel*: Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523), in: Stephen Chapman/Albrecht Beutel (Hrsg.): Biblischer Text und theologische Theoriebildung, Neukirchen-Vluyn 2001 (BThSt 44), S. 77-104, hier: S. 79f., sowie Volker *Leppin*: Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit. Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hrsg.): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011 (VIEG Beihefte 87; Abt. Abendländische Religionsgeschichte), S. 247-258, hier: S. 249f. Zu Intention und Erfolg des Auslieferungs- und Denunziationsgebotes Herzog Georgs des Bärtigen vom 7. November 1522 im Kontext der albertinisch-antireformatorischen Zensurpolitik vgl. jetzt vor allem Christoph *Volkmar*: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488-1525, Tübingen 2008 (SMHR 41), S. 581-593. Mantey (wie Anm. 26), S. 233-245, rechnet darüber hinaus auch Luthers Korrespondenz mit dem Bamberger Juristen Johann Freiherr von Schwarzenberg und Hohenlandsberg (1463/65-1528) zum unmittelbaren Entstehungszusammenhang der Obrigkeitsschrift. Schwarzenberg hatte Luther ein Manuskript zu einigen Glaubensfragen übersandt und um eine gutachterliche Stellungnahme gebeten. Ausgehend von der durch Schwarzenberg verfassten Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 versucht Mantey den Inhalt des als verschollen geltenden Textes zu rekonstruieren und behauptet (ebd., S. 238-241) insbesondere ciceronianisch-thomanische Einflüsse bei Schwarzenberg. Zu den Bauernkriegsschriften vgl. Brecht (wie Anm. 26), S. 172-193; umstandserhellende Bemerkungen ferner bei Leif *Grane*: Thomas Müntzer und Martin Luther, in: Bernd Moeller (Hrsg.): Bauernkriegs-Studien, Gütersloh 1975 (SVRG 189), S. 69-97; Johannes *Wallmann*: Ein Friedensappell. Luthers letztes Wort im Bauernkrieg, in: Dieter Henke [u.a.] (Hrsg.): Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialethische Herausforderung, Tübingen 1976, S. 57-75; Siegfried *Bräuer*: Luthers Reise in das Bauernkriegsgebiet, in: Günter Vogler (Hrsg.): Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald, Stuttgart 2008 (Historische Mitteilungen, Beihefte 69), S. 299-312. Zum Entstehungshintergrund der Kriegsleuteschrift (1526; WA 19, [616],623-666) fehlt eine eingehendere Untersuchung, vgl. WA 19, 616-618; Brecht (wie Anm. 26), S. 330-332; aufschlussreiche Hinweise unter anderem bei Georg *Buchwald*: Lutherana. Notizen aus Rechnungsbüchern des thüringischen Staatsarchivs zu Weimar, in: ARG 25, 1928, S. 28f. Zur Auslegung des 82. Psalms (1530; WA 31/1, [183]189-218) vgl. Brecht (wie Anm. 26), S. 332; zu den Wochenpredigten über Mt 5-7 (1530/32; WA 32, 299-344) vgl. Brecht (wie Anm. 26), S. 416f. Zur Auslegung des 101. Psalms (1534/35; WA 51, [197]200-264) vgl. Wolfgang *Sommer*: Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1988 (FKDG 41), S. 23-37.

2.1 Sächsischer Landesstreit?

In einem Referat auf der Wormser Luthertagung 1983 vertrat Heiko Augustinus Oberman die These, dass Luthers Zwei-Reiche-Lehre historisch in den seit der Erbteilung von 1495 immer wieder aufflackernden sächsischen Landesstreit einzuordnen ist.[49] Luther sei eingespannt gewesen in die territorialen Auseinandersetzungen zwischen Kursachsen und herzoglichem Sachsen und habe unausweichlich vor der Aufgabe gestanden, den sich ständig an den »Grenzen« entzündenden Konflikt um das landesherrliche ius reformationis zu schlichten und wenn möglich zu klären.[50] Diese beständigen Herrschaftsstreitigkeiten zwischen Kursachsen und herzoglichem Sachsen seien »die nächst greifbare geschichtliche Matrix der Zwei-Reiche-Lehre« und insofern unmittelbar deutungsrelevant.[51] Dass die Obrigkeitsschrift in ihrem zweiten, die Macht der Obrigkeit beschränkenden Hauptteil – nach Oberman der Schwerpunkt der Schrift – ohne Kenntnis der herzoglich-sächsischen Restriktionspolitik nicht zu verstehen ist, dürfte einleuchten. Auch hat Luther zu verschiedenen sächsischen Konflikten Stellung genommen, wobei er dann die Zwei-Regimente-Differenz zur Beobachtung, Deutung und Überwindung des Konfliktes anziehen konnte. Oberman hat auf Luthers Intervention im Konflikt der Gebrüder von Einsiedel mit Herzog Georg hingewiesen,[52] man könnte

49. Vgl. Oberman (wie Anm. 17), S. 26-34.

50. Vgl. ebd., S. 30.

51. Ebd.: »Grundlegend ist der Dauerkonflikt mit dem sächsischen Herzog; dieser Streit aber wird durchweg nur als literarische Eingangsfrage anfänglich gestreift. Damit wird die nächst greifbare geschichtliche Matrix der Zwei-Reiche-Lehre, eben die beständigen Herrschaftsstreitigkeiten zwischen Kursachsen und herzoglichem Sachsen, ausgeblendet, weil angeblich für die theologische Deutung der Lehre irrelevant.« Die bisherigen Untersuchungen der Beziehung Luthers zu seinen Landesherren gehen auf die innersächsischen Auseinandersetzungen nicht oder nur am Rand ein; vgl. Hermann *Kunst*: Martin Luther als politischer Berater seines Landesherrn, in: Horst Ehmke [u.a.] (Hrsg.): Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag, Berlin 1973, S. 307-362; Wolfgang *Sommer*: Christlicher Glaube und Weltverantwortung. Martin Luthers Beziehungen zu seinen Landesherren, in: Wolfgang Sommer: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1999 (FKDG 74), S. 54-73.

52. Vgl. die Briefe Luthers an Heinrich (und an seinen Bruder Abraham) von Einsiedel: WAB 4,(303)306-309 [Nr. 1187]; (373)374-376 [Nr. 1217a-b]; (396)397-399 [Nr. 1231a-c]; (552)553-557 [Nr. 1321a-b]; WAB 7,22f. [Nr. 2090]; 43f. [Nr. 2096]; WAB 11,(80)81 [Nr. 4097]; vgl. Hermann Kunst: Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens, Stuttgart 1976, S. 313, Anm. 46, der jedoch die Einsiedel-Korrespondenz nicht weiter verfolgt. Vgl. ferner Felix Richard

auch auf Luthers Gutachten zur Wurzener Fehde von 1542 verweisen.[53] Ob freilich davon auszugehen ist, dass die sächsische Konfliktkonstellation auch in anderen ethischen Argumentationszusammenhängen (etwa in den Auslegungen der Bergpredigt von 1530/32 oder in der Zirkulardisputation über das Widerstandsrecht gegen den Kaiser von 1539) einen oder gar den maßgeblichen interpretatorischen Bezugsrahmen dargestellt hat, scheint doch fraglich. Herzog Georg ist mit seiner eigenständigen, antiwittenbergischen Kirchenreformpolitik zweifellos ein markanter Gegner und für Luther bis zu einem gewissen Grad der Prototyp eines »übergriffigen«, kompetenzüberschreitenden altgläubigen Fürsten gewesen. Doch hat Luther die Unterscheidung zweier Regimente nicht vielmehr – wie deutlich geworden sein dürfte – im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der kompetenzüberschreitenden Politik des Papstes gewonnen? Eine konsequent »sächsische« Deutung der Zwei-Reiche-Lehre ist bislang noch nicht versucht worden. Sie wäre wohl auch nicht eben leicht durchzuhalten.

2.2 Humanistischer Skeptizismus?

In einen ganz anderen Kontext hat jüngst William John Wright in einer Studie die Zwei-Reiche-Lehre eingebettet.[54] Er versteht die Zwei-Reiche-Leh-

Albert (Hrsg.), Der Briefwechsel Heinrichs von Einsiedel mit Luther, Melanchthon, Spalatin und anderen, Halle (Saale) 1908 (QDGR 7); Elisabeth Werl: [Art.] Einsiedel, Heinrich Hildebrand von, in: NDB 4, 1959, S. 402; [Onlinefassung:] URL: http://www.deutsche-biographie.de/pnd135904528.html; Elisabeth *Werl*: Die Familie von Einsiedel auf Gnandstein während der Reformationszeit in ihren Beziehungen zu Luther, Spalatin und Melanchthon, in: HerChr 9, 1973/1974, S. 47-63; DBETh 1, 2005, S. 362.

53. Siehe WAB 10,33f. [Nr. 3733]. Die Zwei-Regimente-Differenz wird hier zwar nicht wörtlich aufgenommen, aber das Ungleichgewicht von Urteils- und Strafkompetenz »in eigener Sache« nach beiden Bereichen doch differenziert herausgestellt, ebd., 33, 50-34,62: »So hat warlich Gott auch die Rache hart verboten Ro. 12 [Röm 12,19]: ›Die Rache ist Mein, ich wil vergelten‹. Wer nu Gott das gericht vnd Rache nemen wil, den wird sein vrteil trefen, Ro. 12 [Röm 13,2] Vnd wenn mir yemand meinen Vater oder bruder erschluge, so bin ich dennoch vber den morder nicht Richter noch Recher. Vnd was darff man der Rechte vnd oberkeit, Ja was darff man Gottes, wenn ein yder selbs wil Richter, Recher, Ja Gott selbs sein wider vnd vber seines gleichen oder Nehesten? sonderlich ynn welltlichen sachen. Denn in geistlichen sachen ists ein anders, Da ein Christ wol vber wellt vnd alle teuffel richter [vgl. 1 Kor 6,2f.], das ist Gotts worts werckzeug oder Zunge ist. Denn sein wort ist Gottes wort, der keinen gleichen noch nehesten hat, Sondern vber alle Richter, Recher vnd Herre ist.«

54. William John *Wright*: Martin Luther's understanding of God's two kingdoms. A response to the challenge of skepticism (TSRPT), Grand Rapids 2010.

re als eine Weltanschauung, die Luthers gesamtes Wirklichkeitsverständnis geprägt habe.[55] Im Hintergrund dieser Deutung steht bei Wright eine bestimmte Sicht der humanistischen Auseinandersetzungen gegen Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Seiner Meinung nach hätten sich im Humanismus angesichts der wiederauflebenden antiken, als christentumsfeindlich eingestuften Skepsis zwei Wege herausgebildet, deren Ziel es gewesen sei, den aufgebrochenen Konflikt zwischen antikem Erbe und Christentum zu entschärfen: Der eine sei der Versuch einer Synthese von Christentum und antiker Philosophie auf der Basis des Neuplatonismus gewesen, wie ihn etwa Marsilio Ficino (1433-1499) vertrat; der andere sei der Versuch einer Beschränkung der antiken Philosophie und damit der antiken Skepsis auf den weltlichen Bereich gewesen, welchem der Bereich des Glaubens als Raum der Gewissheit entgegengesetzt worden sei.[56] Für beide Bereiche habe man unterschiedliche methodische Zugänge gefordert: Während die sinnlich wahrnehmbare Welt mithilfe rationaler Verfahren wie der Logik, aber auch der empirischen Beobachtung zu erkunden war, sollte der Bereich des Glaubens mithilfe der Rhetorik erschlossen werden – des Schlüssels zu einer auf den Willen, auf das Herz zielenden Interpretation der antiken religiösen Überlieferungen.[57] Maßgeblicher Vertreter dieses Weges sei der von Luther hoch geschätzte Lorenzo Valla (1405/07-1457) gewesen, von dem Luther auch wesentliche Impulse zu seiner Ausformung der Zwei-Reiche-Lehre empfangen habe. Diese sei auf der Linie Vallas als Versuch einer Überwindung des humanistischen Skeptizismus durch die These eines fundamental anderen geistlichen Wirklichkeitsbereiches, nämlich eines Glaubensreiches, zu verstehen. Luther habe zwei Wirklichkeiten angenommen: ein Reich Christi, in dem Gewissheit durch den Glauben erreicht werde, den die Rhetorik der Bibel zuvor im Herzen geweckt habe, und ein Reich der Welt, in dem die Vernunft unvollkommenes, aber hilfreiches Alltagswissen

55. Ebd., S. 15: »In essence, it is my contention that the existence of God's two kingdoms was a Christian reality for Luther. The concept represented Luther's Reformation worldview or *Weltanschauung*. When it is understood as such, it proves to be essential for clarifying all of Luther's views.«

56. Vgl. ebd., S. 50f.

57. Ebd., S. 98: »Very importantly, they both held that religion was a matter of the heart and will; whereas, the late medieval trend had made religion the object of the intellect. Valla transformed the rhetoric of the skeptics into a Christian rhetoric that persuaded the soul through faith. He rejected the rhetoric of the skeptics in religious and theological matters (things unseen) and clearly separated it from that in philosophy (things seen). One should recall that Valla had relied on and praised St. Paul as the proper interpreter of Scripture. Many of these themes were fundamental for Luther's understanding of God's two kingdoms or realms.«

erlangen könne.[58] Hält Oberman die Zwei-Reiche-Lehre vor dem Hintergrund der sächsischen Auseinandersetzungen als Ausdruck einer politischen Theologie fest, so interpretiert Wright die Lehre geradezu als eine epistemologische Weltanschauung.

So sehr Wright auch zu Recht mit einem erheblichen, in der gegenwärtigen Diskussion um die initia Lutheri gelegentlich unterschätzten Einfluss des Humanismus auf Luther rechnet, so sehr stellt sich die Frage, ob mit der von ihm favorisierten erkenntnistheoretischen Kontextualisierung wirklich schon die erste und eigentliche Intention der lutherschen Zwei-Bereiche-Unterscheidungen getroffen wird. Dass die Zwei-Reiche-Lehre auch eine epistemologische Seite hat, dass die Innen-Außen-Opposition eine zentrale Rolle in der Konstitution der beiden Sphären spielt, dürfte unbestritten sein. Aber es ist doch zu fragen, ob Luther die beiden angesprochenen Differenzen *primär* aus erkenntnistheoretischen Gründen heraus entwickelte – und nicht vielmehr zum Zweck einer christlichen Verhaltensorientierung.

2.3 Diversität der Deutungshorizonte

Wenn auch im Blick auf die beiden vorgestellten Kontextualisierungsthesen fraglich ist, ob sich die für einige Äußerungen Luthers zweifellos relevante historische Verortung generalisieren lässt, so haben doch beide Autoren – auf allgemeinerer Ebene betrachtet – wichtige Deutungshorizonte für ein

58. Ebd., S. 100f.: »At the same time, rhetoric, like Scriptures, spoke to the heart, to the human will, but not to the intellect, as Valla showed. It provided a way out of the skeptical dilemma by leading back to Paul and a conception of Christian reality that recognized two separate, alien realities: the kingdom of Christ in which certainty could be attained through faith and the kingdom of the world in which reason could provide imperfect but useful knowledge for daily life.« Die Bedeutung Lorenzo Vallas für die Gedankenwelt des Reformators wurde in der bisherigen Forschung vor allem an seiner Schrift »De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio« (1440) festgemacht, die Luther gelesen hatte und die ihn offenbar in der Überzeugung vom Papst als Anti-Christen bestärkt hat; vgl. Martin *Brecht*: Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 3. Aufl., Stuttgart 1990 (= Sonderausgabe Stuttgart 2013), S. 118f., S. 329f., und neuerdings David M. *Whitford*: The Papal antichrist. Martin Luther and the underappreciated influence of Lorenzo Valla, in: RenQ 61, 2008, S. 26-52. Luther schätzte Valla aber auch wegen dessen Dialog »De libero arbitrio« (ca. 1440), eines gleichsam »theologischen« Lösungsversuchs des philosophischen Freiheitsproblems; vgl. Hartmut *Westermann:* Lorenzo Valla »De libero arbitrio«. Die Freiheit des Menschen im Angesicht Gottes, in: Rolf Gröschner [u.a.] (Hrsg.): Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, Tübingen 2008 (Politika 1), S. 113-139, hier: S. 136. Siehe WA 18, 640,8f. und auch WA TR 1, 1-4 (Nr. 259).

historisches Verständnis des lutherschen Zwei-Bereiche-Denkens anvisiert. Sie sollen abschließend markiert werden:

Frühneuzeitlicher Territorialstaat

Obermans These setzt zu Recht eine grundlegende Bedeutung des Territorialstaates für das Verständnis des Zwei-Bereiche-Denkens Luthers voraus. Sein Obrigkeitsverständnis speist sich im Wesentlichen aus der unmittelbaren »Anschauungswirklichkeit«[59] seiner sächsischen Lebenswelt. Der frühneuzeitliche Territorialstaat mit seinen Strukturen (den beschränkten außenpolitischen Handlungsräumen, dem überschaubaren Territorium, dem noch vergleichsweise unkomplizierten, hierarchisch-linearen Aufbau, dem landesväterlichen Verständnis des Fürsten) sowie seiner Dynamik territorialer Machtverdichtung dürfte einen für die Ausbildung des Zwei-Reiche-Denkens nicht unerheblichen historischen Raum darstellen.[60] Charakteristisch ist dabei die personale Perspektive: Unter »Obrigkeit« denkt Luther weniger an Strukturen als vielmehr konkret an Personen, die das von Gott gesetzte Amt wahrnehmen. Man könnte gewissermaßen von einem personalisierten Obrigkeitsverständnis sprechen.[61] Wie sehr Luther die in der politia gegebenen Beziehungen zwischen Menschen als Beziehungen eines grundsätzlichen Macht- und Verantwortungsgefälles versteht, zeigt sich auch daran, dass er vom Heiligen Römischen Reich offenbar ein insgesamt recht stratifiziertes Bild besaß, in dem nicht nur die Landesbewohner zum Fürsten im Verhältnis von Untertanen zu Obrigkeit standen, sondern auch die Fürsten selbst wiederum Untertanen waren im Verhältnis zum Kaiser.[62] 1530 wurde Luther im Rahmen der Torgauer

59. So Wolgast (wie Anm. 15), S. 44.

60. Vgl. ebd. und ferner die Hinweise bei Leppin (wie Anm. 48), S. 255.

61. Gerhard *Gloege*: Politia divina. Die Überwindung des mittelalterlichen Sozialdenkens durch Luthers Lehre von der Obrigkeit, in: Gerhard Gloege: Theologische Traktate, Bd. 2: Verkündigung und Verantwortung, Göttingen 1967, S. 69-108, spricht vom »konkreten Personalismus« (ebd., S. 103), den er als das »germanische Element« (ebd., S. 80) in Luthers Obrigkeitsverständnis begreift; zu Luthers Obrigkeitsverständnis einführend Eilert *Herms*: [Art.] Obrigkeit, in: TRE 24 (1994), S. 723-759, besonders. S. 727f.; ferner Wolgast (wie Anm. 15), S. 40-84.

62. Einschlägig sind vor allem die Ausführungen in der Kriegsleuteschrift von 1526: WA 19, 643,15-17; 652,6-653,14. Das Obrigkeit-Untertanen-Gefälle durchzieht nach Luther die gesamte Gesellschaft des Alten Reiches bis hinauf zum Kaiser. Er ist gleichsam Gottes erster Untertan. Die einzelnen Obrigkeitsträger haben mithin eine Doppelnatur: Im Blick auf das Verhältnis zu den Untertanen stehen sie für viele, ist der Fürst oder der Kaiser ein Kollektivsubjekt; im Blick auf das Verhältnis zur jeweiligen Obrigkeit steht die Amtsperson jedoch für sich allein; siehe WA 19, 652,25-653,3: »Widderůmb, die oberperson ist gesetzt, das sie sol eine gemeine person sein und nicht alleine fůr sich selbs, sol anhang

Verhandlungen von kursächsischen Räten mit der Behauptung konfrontiert, dass im Fall einer Amtspflichtverletzung des Kaisers das positive Recht selbst die Möglichkeit des Widerstands vorsehe.[63] Luther ließ die Aussage damals als rechtlich begründbare Option gelten, die er nicht notwendig als im Widerspruch zu seiner theologisch begründeten Ablehnung des Widerstandsrechtes gegenüber dem Kaiser stehend sah. Unabhängig von der Frage, ob sich Luther die Argumentation der Juristen tatsächlich angeeignet oder ihr eben nur aus pragmatischen Gründen zugestimmt hatte,[64] zeigt die zögerliche Aufnahme der juristischen Erwägungen doch an, wie sehr Luthers grundsätzlicher politischer Denkrahmen wesentlich von Modellen eines personalisierten, hierarchisierten Staatsaufbaus geprägt war.

haben der unterthanen und das schwerd fůren. Denn wenn sich ein Fůrst zum Keyser keret als zu seinem oeberherrn, so ist er nicht mehr Fuerst sondern eine eintzele person ym gehorsam des Keysers, wie alle andere, ein iglicher fůr sich. Wenn er sich aber zu seinen unterthanen keret als zu seinen unterthanen, so ist er so viel personen, so viel heubter er unter sich und an sich hangen hat. Also auch der Keyser, wenn er sich gegen Gott keret, so ist er nicht Keyser sondern eine eintzele Person, wie alle andere fůr Gott; keret er aber sich zu seinen unterthanen, so ist er so viel mal Keiser, so viel er unter yhm hat. Also ist auch von allen andern ôberkeiten zu reden, […].«

63. WAB 5, 662,17-19: »Denn das wir bisher geleret, stracks nicht widder zustehen der oberkeit, haben wir nicht gewust, das solchs der oberkeit rechte selbs geben Wilchen wir doch allenthalben zu gehorchen vleissig geleret haben.« Zu den gleichfalls bedeutsamen verfassungsrechtlichen Überlegungen Landgraf Philipps von Hessen vgl. Wolgast (wie Anm. 15), S. 168-173.176

64. Luthers Stellung zu der im Zusammenhang der Bündnisfrage von 1530 wieder aufgenommenen Frage des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser hat in der Forschung eine kontroverse Beurteilung erfahren. Während Müller die Antwort Luthers auf die Anfragen der Juristen im Zusammenhang der Bündnisverhandlungen 1530 in Kohärenz mit seiner bisherigen Ablehnung des bewaffneten Widerstands zu deuten versuchte und eine sich durchhaltende Ablehnung jeglichen Widerstands gegen die Obrigkeit konstatierte (vgl. Karl *Müller*: Luthers Äusserungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, München 1915 [SBAW.PPH 1915,8], besonders S. 52.81-84), interpretierte Wolgast die Äußerungen Luthers als Ausdruck eines Wandels (vgl. Wolgast [wie Anm. 15], S. 178-185). Auf der Linie Müllers auch Bernhard *Lohse*: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk (C. H. Beck Studium), 3. Aufl., München 1997, S. 79. Dagegen behutsame Deutung eines Wandels bei Hermann *Dörries*: Luther und das Widerstandsrecht, in: Hermann Dörries: Wort und Stunde, Bd. 3, Göttingen 1970, S. 266 (»Das Alte bewahrt sein Wesen und wird nicht ungültig, aber es rückt in den Hintergrund […]. Das Neue aber herrscht nicht uneingeschränkt.«) und zuletzt Heinz *Schilling*: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, 3. Aufl., München 2014, S. 482f., sowie – weniger zurückhaltend – bei Reinhard *Schwarz*: Luther. Studienausgabe (UTB 1926), 4. Aufl., Göttingen 2014, S. 210, und Volker *Leppin*: Martin Luther, 2. Aufl., Darmstadt 2010 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), S. 307f. (»tatsächliche Positionsänderung«).

Anthropologische Relation von Innen und Außen

Wright macht im Rahmen seiner Kontextualisierungsthese wiederum mit guten Gründen auf die Relevanz der Unterscheidung eines inneren, geistlichen und eines äußeren, weltlichen Wirklichkeitsbereiches für das religiöse Individuum aufmerksam. Die Bedeutung der Innen-Außen-Differenz dürfte indes für Luthers Ethik wohl noch höher anzusetzen sein als für seine Erkenntnistheorie. Dass der Mensch in einem doppelten räumlichen Bezugsrahmen steht, einem Innenraum des rechtfertigenden Wirkens Gottes, dem ein Außenraum des Menschen als Wirk- und Gestaltungsraum der Liebe korrespondiert, hatte Luther schon in der Freiheitsschrift ausgeführt. Dort ist das Rechtfertigungsgeschehen als ein Wirken Gottes in der Seele beschrieben, welches den Menschen zu einem äußeren Tun befähigt, das dem Nächsten nützt. Als beispielhafter Ausdruck der dienenden Liebe wurde schon in der Freiheitsschrift der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit unter Verweis auf Röm 13,1ff. und Tit 3,1 angeführt.[65]

Die vieldiskutierte Forderung nach einem Rechtsverzicht der Christen in eigener Sache, die Luther in der Obrigkeitsschrift formuliert hat, erscheint eigentlich erst auf dem Hintergrund der in der Freiheitsschrift entfalteten Konzeption einer von der Sorge um das eigene Heil befreiten und sich gerade deshalb anderen unterordnenden Liebe verständlich. In der Obrigkeitsschrift hatte Luther die Aussagen der Antithesen der Bergpredigt (vor allem Mt 5,38-42) mithilfe der Unterscheidung »für sich« – »für andere« vertikalisiert und für alle Christen gleichermaßen verbindlich gemacht: Während diese für sich selbst durch das Gebot Jesu zum Rechtsverzicht aufgefordert sind, sollen sie doch für andere das weltliche Schwert unterstützen, ja führen zur Strafe der Bösen und zum Schutz der Frommen.[66] Diese Auslegung

65. WA 7, 36,30-37,4: »Also solten auch aller priester, klőster und stifft werck gethan sein, das ein yglicher seynis stands und ordens werck allein darumb thet, den andernn zu wilfaren und seynen leib zu regieren, den andernn exempell zu geben auch also zu thun, die auch bedurffenn yhre leyb zu zwingenn, doch altzeit fursehen, das nit da durch frum und selig werdenn furgenommen werd, Wilchs allein des glaubens vormůgen ist. Auff die weyße gepeut auch S. Paul Ro. 13. [Röm 13,1ff.] und Tit. 3. [Tit 3,1] Das sie sollen weltlicher gewalt unterthan und bereyt sein, nit das sie da durch frum werden sollen, sondern das sie den andernn und der ubirkeit da mit frey dieneten, und yhren willen thetten auß lieb und freyheit.«

66. WA 11, 250,18-20; 253,21-31; 259,7-16: »Auß dißem allen folget nu, wilchs der rechte verstand sey der wort Christi Matt. 5. ›yhr solt dem ubel nicht wider streben‹ etc. Nemlich der, das eyn Christen sol also geschickt seyn, das er alles ubel und unrecht leyde, nicht sich selb reche, auch nicht fur gericht sich schůtze, Sondernn das er aller ding nichts bedůrffe der welltlichen gewalt und rechts fur sich selbs. Aber fur andere mag und sol er rache, recht, schutz und hůlffe suchen und datzu thun, wo mit er mag. Alßo soll yhm auch die gewallt entweder von yhr selb oder durch anderer anregen on sein

wurde dann etwa in den Wochenpredigten über Mt 5-7 von 1530/32 noch vertieft.[67] Sie blieb die für Luther maßgebliche Deutungsfigur der Bergpredigt. Die auffallende Forderung des Rechtsverzichts dürfte nicht zuletzt in der bei Luther erkennbaren, konventionellen scholastischen Vorstellungen zuwiderlaufenden Vorordnung der Person vor das Werk begründet liegen[68] – einer Vorordnung, die Luther in der Freiheitsschrift mit der Vorordnung des Innen vor das Außen parallelisiert hat.[69] Diese zeige sich darin, dass das äußere Tun des Menschen die Seele letztlich nicht zu tangieren und somit zu ändern vermöge, während umgekehrt sich das Sosein der Seele, sie sei gut oder schlecht, unmittelbar in den äußeren Werken niederschlage.[70] In

eygen klage, suchen und anregen helffen und schůtzen. Wo sie das nicht thutt, soll er sich schinden und schenden lassen und keynem ubel widderstehen, wie Christus wortt lautten.« Ebd., 260,16-20: »Szo ist nu (meyn ich) das wortt Christi vereyniget mit den sprůchen, die das schwerd eynsetzen. Und das die meynung die ist: Schwerd soll keyn Christen fur sich und seyne sache fůren noch anruffen, Sondernn fur eynen andern mag und soll ers fůren und anruffen, damit der boßheyt gesteuret und frumkeyt geschutzt werde.«

67. WA 32, 440,33-40: »Also hat ein iglich mensch auff erden zwo person: Eine fur sich selbs, an niemand verbunden denn an Gott alleine, Darnach eine welltliche, damit er an ander leut gebunden ist, wie wir denn jnn diesem leben unternander sein můssen, Als ein eheman odder hauswirt an weib und kind, welcher ob er wol ein Christ ist, sol er doch von den seinen nicht leiden das sie buberey odder mutwillen im haus wolten uben sondern dem bősen weren und straffen, das sie thun můssen was recht ist etc.«

68. Instruktive Darstellung und Problematisierung der von Luther vertretenen Person-Werk-Relation im Kontext der spätmittelalterlichen Diskussion bei Theodor *Dieter*: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin [u.a.] 2001 (TBT 105), S. 228-243.

69. Vgl. Karl-Heinz *zur Mühlen*: Innerer und äußerer Mensch. Eine theologische Grundunterscheidung bei Martin Luther, in: Karl-Heinz zur Mühlen: Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hrsg. von Johannes Brosseder und Athina Lexutt, Göttingen 1995, S. 199-207. Reinhold *Rieger*: Von der Freiheit eines Christenmenschen, Tübingen 2007 (Kommentare zu Schriften Luthers 1), S. 87, weist zu recht darauf hin, dass die Begriffe des Innen und Außen in der Freiheitsschrift äquivok gebraucht werden. Im vorliegenden Zusammenhang bezeichnen sie keinen theologisch qualifizierten Gegensatz (etwa zwischen Gerechtigkeit und Sünde), sondern stehen eher unspezifisch für ein Gegenüber von seelischem Innenraum und sinnlich wahrnehmbarem Außenraum; vgl. ebd., S. 86f.

70. WA 7, 21,23-27: »Was hilffts die seelen, das der leyp ungefangen, frisch und gesund ist, ysszet, trinckt, lebt, wie er will? Widderumb was schadet das der seelen, das der leyp gefangen, krang und matt ist, hungert, důrstet und leydet, wie er nit gerne wolt? Dißer ding reychet keyniß biß an die seelen, sie zu befreyhen oder fahen, frum oder bősse zu machen.« Leicht modifizierende lateinische Übersetzung, ebd. 7, 50,23f.: »Neutra harum rerum pertingit ad animae sive libertatem sive servitutem.« Die umgekehrte Perspektive bestimmt den bekannten Baum-Früchte-Vergleich; siehe zum Beispiel ebd., 7,

einer nicht nur aus heutiger Sicht bemerkenswerten Einseitigkeit vermochte Luther in der Freiheitsschrift den Einfluss des Werks (außen) auf die Person (innen) zu leugnen und eine Asymmetrie in der Wechselwirkung beider Größen zu behaupten. Dabei rechnete er nicht nur das Tun, sondern offenbar auch das Erleiden zu der die Seele letztlich nicht berührenden Außendimension des Menschen. Diesen Gedanken, der in der Freiheitsschrift eher beiläufig formuliert worden ist, hatte Luther schon im »Sermon von den guten Werken« (1520) im Blick auf das Erleiden von Unrecht durch die Obrigkeit näher ausgeführt: Weltliche Gewalt, sie tue Recht oder Unrecht, schade der Seele nicht, sondern allein dem Leib und Gut. Sie sei insofern auch nicht von solcher Gefährlichkeit wie die geistliche Gewalt, die durch Predigt und Glauben die Seele erreiche.[71] Dieser zu Beginn der 1520er Jahre begegnende, in seiner Wechselwirkung asymmetrische theologische Bezugsrahmen von Innen und Außen dürfte für die Deutung der in den späteren Schriften formulierten Ansichten vom Rechtsverzicht der Christen nicht unerheblich sein.

3. Fazit

Zieht man abschließend ein Fazit der kontextuellen Sondierungen, so lässt sich im Blick auf den *ersten*, den traditionsgeschichtlichen Kontext festhalten, dass Luther, was die beiden Leitdifferenzen betrifft, in der Wirkungs-, aber nicht in der Rezeptionsgeschichte antiker und mittelalterlicher Theori-

32,13-18: »Wie nu die bawm mussen ehe seyn, den die frucht, und die frucht machen nit die bawm wider gutte noch bŏse, sondern die bawm machen die frůchte, Alßo muß der mensch ynn der person zuvor frum oder bŏße seyn, ehe er gutte oder bŏße werck thut, Und seyne werck machen yhn nit gutt odder bŏße, sondern er macht gutt odder bŏße werck.«

71. WA 6, 259,11-24: »In dissem allen sollen wir das ansehen, das uns sanct Peter heyst ansehen [1 Petr 2,19f.], nemlich, das yhre gewalt [die Gewalt der Obrigkeit], sie thu recht odder unrecht, mag sie der selen nit schaden, szondern allein dem leyb und gut, es were dan das sie offentlich dringen wolt widder got odder menschen unrecht zuthun, wie vor zeiten, da sie nach nit Christen ware, unnd der Turck noch thut, als man sagt. Dan unrecht leydenn vorterbt niemand an der selen, ja es bessert die selen, ob es wol abnimpt dem leyb und gut. Aber unrecht thun das vorterbet die sele, ob es gleich aller welt gut zutrug. Czum Dreytzehenden, Das ist auch die ursach, warumb nit szo grosz ferlickeit ist in der weltlichen gewalt als in der geistlichen, wen sie unrecht thun: dann weltliche gewalt mag nit schadenn, die weil sie nichts mit dem predigen und glauben und den ersten dreyen gebotten zuschaffenn hat. Aber die geistliche gewalt schadet nit allein wenn sie unrecht thut, sondern auch wen sie lessit anstehen yhr ampt und etwas anders thut, […].«

en steht. Am ehesten scheint eine direkte Anknüpfung bei Augustin gegeben zu sein, dessen Zwei-Reiche-Differenz Luther eigenständig weiterverarbeitet und akzentuiert hat. Eine direkte Übernahme antiker und mittelalterlicher Vorstellungen ließ sich beim Stand der gegenwärtigen Forschung nicht ausmachen, wobei hier allerdings wegen des bislang begrenzten traditionsgeschichtlichen Untersuchungsspektrums das letzte Wort noch nicht gesprochen sein dürfte. Was den *zweiten*, den zeitgenössischen Kontext betrifft, so wird schwerlich von nur *einem* Deutungsrahmen auszugehen sein. Vielmehr zeigt sich in historischer Perspektive die Notwendigkeit konsequent fallbezogener, den jeweiligen situativen Kontext berücksichtigender Untersuchungen zu Luthers Zwei-Bereiche-Denken, wobei dann sowohl die lebens- und denkweltbestimmende Wirklichkeit des frühneuzeitlichen Territorialstaates wie auch die anthropologische Innen-Außen-Konzeption einzubeziehen sein dürften.[72] Was den *dritten*, den wirkungsgeschichtlichen Kontext betrifft, so werden die weiteren Tagungsbeiträge den Forschungsstand einholen.

72. Unüberholt erscheint mir der Hinweis von Grane (wie Anm. 48), S. 83: »Um die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre zu verstehen, genügt es nicht, daß man Luthers *Lehre* als geschlossenes Gebilde darstellt, indem man eine Reihe von Konsequenzen daraus deduziert, sondern es wird nötig sein, daß man den komplexen Charakter seiner Gedanken aufdeckt, indem man seiner Stellungnahme in einer Fülle von Einzelfällen nachgeht.«

Überlegungen zur Ausbildung einer »Zwei-Reiche-Lehre« in wissenschaftlichen Schriften und Predigten des Ersten Weltkriegs

Andrea Hofmann

Vorbemerkungen

Seit der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts wird der Begriff »Zwei-Reiche-Lehre« zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf Grundlage der lutherischen Theologie in theologischen Diskursen gebraucht. Die Aushandlung des Zusammenwirkens von religiöser und politischer Sphäre hat die Christenheit seit ihren Anfängen kontinuierlich beschäftigt.[1] Große Relevanz erfuhr das Thema in der Theologie des Ersten Weltkriegs, also unmittelbar vor der Zeit, in der der Ausdruck »Zwei-Reiche-Lehre« als Deutungskategorie geprägt wurde. In der Zeit des Ersten Weltkriegs verdichtete sich aufgrund der weltpolitischen Krise das Verhältnis von Staat und Kirche. Theologen versuchten, die weltliche Krise mithilfe theologischer Interpretationsmuster zu erklären und den Menschen deren Sinn deutlich zu machen. Neben der grundsätzlichen Beziehung von Staat und Kirche wurde konkret erörtert, inwiefern der einzelne Christ es mit seinem Gewissen vereinbaren könne, am Krieg teilzunehmen und andere Menschen zu töten.[2]

1. Vgl. dazu grundlegend: Reiner *Anselm*: Art. Zweireichelehre I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 36, 2004, S. 776-784; Hans-Walter *Schütte*: Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Anselm Hertz/Wilhelm Korff/Trutz Rendtorff/Hermann Ringeling (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 339-353. Vgl. die Nachzeichnung der Traditionsgeschichte von den biblischen und antiken Grundlagen bis Luther in: Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970 (FBESG 25). Zu einem Theologumenon wurde der Begriff »Zwei-Reiche-Lehre« vermutlich durch: Harald *Diem*: Luthers Lehre von den Zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus, München 1938 (BhEvT 5).

2. Vgl. allgemein zur Theologie des Ersten Weltkriegs: Martin *Greschat*: Der Erste Welt-

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, am Beispiel einer kirchenhistorisch ausgerichteten Monographie sowie an zwei Predigten aus dem Ersten Weltkrieg zu zeigen, wie einerseits Luthers Schriften »Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«[3] (1523) sowie »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«[4] (1526), andererseits ein neutestamentlicher Text in der Kriegszeit für Überlegungen zur Bestimmung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Sphäre fruchtbar gemacht wurden.[5] Charakteristisch für die evangelische Theologie des Ersten Weltkriegs war eine hohe Produktion und Verbreitung von wissenschaftlich-theologischen Schriften, Frömmigkeitsliteratur und Predigten, die eine theologische Auseinandersetzung mit dem Krieg boten.[6] Luther war im 19. Jahrhundert zu einer nationalen Identifikationsfigur der deutschen Protestanten avanciert, weil er deren Ansicht nach nicht nur eine einheitliche Sprache, sondern auch eine »deutsche« Konfession geschaffen hatte, die die Basis des »deutschen« Lebens bildete.[7] Die Bezugnahme auf Luthers Schriften ermöglichte es Theologen,

krieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2014. Vgl. zur Verhandlung der »Zwei-Reiche-Lehre« im 19. Jahrhundert: Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber/Louis Reith (Hrsg.): Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1976 (TKTG 21). Kritik dazu: Holsten *Fagenberg*: Die Umdeutung der Zweireichelehre im 19. Jahrhundert, in: Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Bd. 1. Dokumentation einer Konsultation, Hamburg 1980 (Zur Sache 19), S. 66-80; sowie: Hans-Joachim *Birkner*: Kulturprotestantismus und Zweireichelehre, in: ebd., S. 81-92.

3. WA 11, S. (229) 245-281.
4. WA 19, S. (616) 623-662.
5. Zur »Zwei-Reiche-Lehre« im Ersten Weltkrieg äußerte sich auch: Wilhelm *Pressel*: Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands, Göttingen 1967 (APTh 5), S. 226f. Er warf den Predigern im Ersten Weltkrieg »eine Verkennung der Problematik des modernen Krieges« und »einen mehr oder minder starken politischen Mißbrauch der Zwei-Reiche-Lehre« vor: »Die Zwei-Reiche-Lehre wurde hier insofern politisch mißbraucht, als sie dazu benutzt wurde, die dem Nationalprotestantismus geläufige enge Wechselbeziehung von Christentum und Patriotismus, die freilich ihrerseits in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre eine ihrer historischen Wurzel [sic!] hatte, theologisch zu rechtfertigen.« Pressel sah in den Predigten den Versuch, den Krieg sittlich zu rechtfertigen. Er verwendete dabei den Begriff »Zwei-Reiche-Lehre« durchgängig, ohne zu bemerken, dass die eigentliche Diskussion unter dieser Bezeichnung erst nach dem Krieg begann. Die Kriegspredigt wurde von ihm zu einseitig als Medium der Kriegspropaganda gesehen. Es fehlt die Reflexion darüber, ob die Predigten nicht genauso stark Sinn stiften und den Krieg, ein für Pfarrer und Gemeinde gleichsam neues und erschreckendes Ereignis, theologisch einordnen sollten.
6. Vgl. allgemein zur literarischen Produktion im Ersten Weltkrieg: Ernst *Piper*: Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs, Berlin ²2014, S. 128f.
7. Vgl. erste Ergebnisse zur Rezeption Luthers in Kriegspredigten: Pressel (wie Anm. 5),

das Verhältnis von Staat und Kirche mit Verweis auf Luthers Autorität zu bestimmen. Neben der theoretischen Erörterung, wie sich die beiden Sphären Staat und Kirche zueinander verhalten sollten, wurde unter Beiziehung der Lutherschriften eine Kriegsethik entwickelt, die auf die aktuellen Probleme der im Felde stehenden Soldaten und Heimatgemeinden einging. Zwar sprach man in dieser Zeit noch nicht explizit von einer »Zwei-Reiche-Lehre«. Man rekurrierte jedoch auf genau die Lutherschriften, die bei der Definition der lutherischen »Zwei-Reiche-Lehre« nach dem Ersten Weltkrieg wegweisend waren.

1. Die »Zwei-Reiche-Lehre« in der wissenschaftlichen Theologie

In seiner Monographie »Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik«[8] untersuchte der Erlanger Kirchenhistoriker Hermann Jordan[9] unter Rückgriff auf zahlreiche Luther-

S. 89-97. Zur Lutherdeutung gerade zum Reformationsjubiläum 1917 vgl. z.B. Gottfried *Maron*: Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ZKG 93, 1982, S. 177-221; Christian *Albrecht*: Zwischen Kriegstheologie und Krisentheologie. Zur Lutherrezeption im Reformationsjubiläum 1917, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hrsg.): Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, S. 482-499.

8. Hermann *Jordan*: Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, München 1917. Quellentexte zur der »Unterscheidung von zwei Bereichen im Ersten Weltkrieg« finden sich in: Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber (Hrsg.): Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976 (TKTG 22), S. 19-30. Auszüge aus Jordans Buch sind darin abgedruckt: S. 22-25. Zur kritischen Rezeption der Quellensammlung vgl. die Bände: Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2 Bde., Hamburg 1980 (Zur Sache 19f.).

9. Vgl. zur Person: Christian *Weise*/Matthias *Wolfes*: Art. Jordan, Hermann Arnold Siegfried, in: BBKL 18, 2001, Sp. 764-772. Hermann Jordan wurde 1878 in Sandau an der Elbe geboren. Er promovierte sich 1902 mit einer Studie über die Theologie Novatians in Greifswald. Im Jahr 1904 wurde er dort in den Fächern Kirchengeschichte und Neues Testament auch habilitiert. 1914 trat er in Erlangen die Professur für Kirchengeschichte, Patristik, christliche Kunstarchäologie und Missionsgeschichte an. Jordan war einer der »politisch engagiertesten Universitätstheologen des konservativen Luthertums seiner Zeit« (ebd., Sp. 766). Er lehnte die Demokratie als geeignete Staatsform vollkommen ab und blieb nach dem Ersten Weltkrieg dem nationalistischen Gedankengut verpflichtet. Auch antisemitische Äußerungen sind von ihm überliefert. 1922 starb Jordan in Erlangen.

schriften, wie sich Luthers Obrigkeitsverständnis im Laufe seines Lebens von der Auffassung, dass göttliches Recht auch in der Politik über dem Individualrecht stünde bis hin zu der Lehre von zwei ineinandergreifenden Sphären mit jeweils eigenen Gesetzen entwickelt habe. Jordan stellte hierbei vier Entwicklungsstufen fest: Er analysierte zunächst Luthers »Betrachtung des Staates« bis 1517, die er als »vorreformatorisch«[10] bezeichnete: Luthers Verständnis von Religion und Politik sei hier noch ganz von seinem Studium der Schriften des Aristoteles, Wilhelm von Ockham und Augustin bestimmt gewesen. Zudem bescheinigte Jordan Luther in dieser Zeit eine gewisse Weltfremdheit, die er im Eintritt Luthers ins Kloster begründet sah.[11] Mit dem Austritt aus dem Kloster und dem Beginn seiner Arbeit an der Universität Wittenberg habe sich Luthers eigene Staatsanschauung zwischen 1517 und 1521 allmählich angedeutet. Luther habe in dieser Zeit erkannt, dass auch der weltlichen Sphäre ein eigenes Recht zukäme, wenn es um zeitliche Güter ginge. Er habe nun scharf zwischen einer weltlichen und einer religiösen Sphäre unterschieden: Während in der geistlichen Sphäre allein das Gesetz der Liebe gelte, regiere die Obrigkeit im weltlichen Reich zwar im Dienste Gottes, dürfe dies aber notfalls auch mit Gewalt tun. Die wichtigste Intention Luthers sei in dieser Zeit der Kampf um das Evangelium gewesen. Ihn habe die weltliche Obrigkeit zu unterstützen, indem sie in der Welt gegen die Sünde vorginge.[12] Jordan resümierte: »Mit dieser ganzen Stellungnahme hat Luther die mittelalterliche kirchliche Auffassung nach zwei Seiten hin überwunden, indem er die reine Geistlichkeit der kirchlichen Sphäre erkannte und zugleich bis zu einem gewissen Grade die Eigengesetzlichkeit der staatlichen Sphäre […].«[13] Zwischen 1521 und 1526 habe Luther schließlich seine »Anschauung […] vom Staat und von Religion und Politik«[14] vollständig ausgebildet. In das Jahr 1523 fiel die Entstehung von Luthers Schrift »Von weltlicher Oberkeit«, die Jordan als wesentliche Referenz heranzog.[15] Beide Sphären, repräsentiert durch die Kirche und den Staat, seien von Gott eingesetzt, müssten aber nach unterschiedlichen Gesetzen regiert werden. In der geistlichen Sphäre herrsche das Evangelium. Da die weltliche Sphäre, repräsentiert durch den Staat, durch die Sünde bedroht sei, könne dort nicht mit Hilfe des Evangeliums regiert werden. Der Staat bedürfe deshalb einer eige-

10. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 1.
11. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 1-9.
12. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 10-31.
13. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 28f.
14. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 32.
15. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 32-89.

nen Ordnung, die es ermögliche, dass das Evangelium in der Welt immerhin in Frieden gepredigt werden könne. Zur Erhaltung des Friedens sei im Fall der Notwehr auch der Einsatz von Gewalt denkbar, den die Bergpredigt eigentlich verbiete.[16] Luther, so meinte Jordan zeigen zu können, erweise sich als Seelsorger, der die Stellung des Christen in der Welt habe bestimmen wollen. Obwohl der wahre Christ ein Bürger in der geistlichen Sphäre sei, sei er genauso Teil der weltlichen Sphäre und habe deshalb die Pflicht, die Ordnungen und Obrigkeiten der Welt anzuerkennen und zu unterstützen. Diese Unterstützung könne auch die Teilnahme an einem Krieg beinhalten, wenn dieser aufgrund der Gefährdung des Volkes und seiner Untertanen notwendig werden solle.[17] In den Jahren 1527 bis 1546 habe sich schließlich »Luthers Anschauung von ›Religion und Politik‹ […] an die vorhandenen staatlichen Verhältnisse«[18] angeglichen: Luther habe die weltliche Obrigkeit immer positiver als Instanz in der Welt wahrgenommen, die Gottes Willen ausübte und zur Friedensstiftung beitrug.[19]

Im Schlusskapitel der Monographie wollte Jordan dann zeigen, inwiefern Luthers Staatsauffassung auch in der aktuellen Kriegszeit Anwendung finden könne.[20] Im Mittelpunkt stand der Gedanke, dass aufgrund der Sünde, die in der Welt existiere, eine Regierung auf der Grundlage des Evangeliums auch heute nicht möglich sei.[21] Religion und Politik müssten nach ihren jeweils

16. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 34-43.
17. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 58-77.
18. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 90.
19. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 90-187. Vgl. S. 123f.: »Somit ist also für Luther der Staat das auf Erden wichtigste, auf ein friedliches, wohlgeordnetes, sittliches Leben der Menschen hinzielende Element der göttlichen Weltordnung auf dem Boden des natürlichen Lebens.«
20. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. IV: »Wünschen möchte ich, daß aus den folgenden Seiten der Allgemeinheit […] das eine lebendig würde, daß eine Anschauung von Staat und Politik, nicht in den Einzelheiten, aber grundsätzlich, in den Bahnen des Reformators geht, welche es bewußt ablehnt, Staat und Welt nach den Grundsätzen des Evangeliums zu regieren. Die große Kraft, mit der Luther […] die Eigengesetzlichkeit staatlichen Lebens erkannte und anerkannte, läßt uns dessen lebhaft bewußt werden, wie sehr wir auf dem Boden des Reformators stehen, wenn wir einerseits ruhig darauf verzichten, die Religion zum bestimmenden Maßstabe politischen Handelns in der Frage der Macht des nationalen Staates zu machen, und auf der anderen Seite alle Kraft darauf richten, daß das Evangelium in seiner stillen Weise die Welt durchdringe und neue Menschen mache.«
21. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 189f.: »Eine soziale Gestaltung des Gemeinschaftslebens in dieser Welt auf dem Boden des Evangeliums hat Luther nicht erwartet, ja eine solche als Illusion abgelehnt.«

eigenen Gesetzen verfahren, seien einander bei-, aber nicht übergeordnet.[22] Damit der Christ als Bewohner beider Sphären nicht in einen Gewissenskonflikt komme, müsse zwischen einer *politischen Ethik* und einer *Individualethik* unterschieden werden. Während die *Individualethik* im Miteinander der Christen Anwendung finde und sich auf die Prinzipien der Bergpredigt gründe, erlaube es die *politische Ethik* dem Staat, notfalls auch mit einem Krieg für das Wohl seiner Untertanen zu sorgen. Den Untertanen obliege dabei die Pflicht, den Staat zu unterstützen.[23] Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber haben in den Kommentaren innerhalb ihrer Quellensammlung mit Texten zur »Zwei-Reiche-Lehre« im 20. Jahrhundert betont, dass die Behauptung einer *Eigengesetzlichkeit des Staates* die wichtigste Erkenntnis gewesen sei, die Jordan aus seiner Beschäftigung mit Luthers Schriften und deren Bedeutung für das Zeitgeschehen gezogen habe.[24] Ergänzend ist zu bemerken, dass Jordan mehrfach darauf verwiesen hat, dass Luther zufolge auch der Staat eine von Gott eingesetzte Ordnung sei. Geistliche und weltliche Sphäre erwiesen sich nicht als zwei vollkommen getrennte Bereiche, sondern seien dadurch miteinander verbunden. Die weltliche Regierung solle, soweit möglich, durch den *Geist der Liebe zum Nächsten* geleitet werden. Ziel der Regierung solle es sein, die Verbreitung des Evangeliums in der Welt zu ermöglichen. Ebenfalls zu bemerken ist, dass Jordan den Krieg ganz klar in das Handlungsfeld der weltlichen Sphäre eingeordnet hat: Der Krieg werde zur Erhaltung der weltlichen Ordnung geführt, aber nicht für Kreuz und Evangelium.[25] Nicht aufgrund einer übersteigerten Vaterlandsliebe, sondern aus Pflichterfüllung gegenüber der weltlichen Ordnung leiste der Christ seinen Dienst (im Notfall den Kriegsdienst) in der Welt. Jordans Schrift changierte damit zwischen einer theologischen Legitimierung des Krieges und der Ablehnung einer fundamentalistischen Vaterlandsliebe

22. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 192.
23. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 191: »Je klarer wir aber das alles erkennen, um so deutlicher hebt sich für uns heraus, worin nun eigentlich geschichtlich das Bedeutsame von Luthers Staatsauffassung ruht. Es ruht in der Aufnahme und allseitigen Ausgestaltung des Gedankens der Geschiedenheit und Eigengesetzlichkeit der beiden Sphären, des Reiches Gottes und des Staates, und in der Sicherung dieser Auffassung von religiösen, ethischen und staatlichen Gesichtspunkten aus.«
24. Vgl. Die Ambivalenz der Zweireichelehre (wie Anm. 8), S. 19f. Vgl. zur Frage nach der Eigengesetzlichkeit in der lutherischen Sozialethik: Ahti *Hakamies*: »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung, Witten 1971 (UKG 7). Für diesen Literaturhinweis sowie weitere hilfreiche Anmerkungen danke ich Benedikt Brunner sehr herzlich.
25. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 192.

und Kriegsbegeisterung.[26] Über beiden Sphären stand für Jordan das Gebot der Nächstenliebe, so dass letztlich beide Bereiche doch dem Regiment des Evangeliums unterstanden.

Jordans Studie schuf somit eine kritische, auf historischen Quellen aufbauende Grundlage für eine Diskussion des zeitgenössischen Verhältnisses von Religion und Politik. Sie versuchte, die Notwendigkeit des Krieges und das Verhalten des Christen, der als Bürger beider Sphären agieren musste, in demselben zu begründen.

2. Die »Zwei-Reiche-Lehre« in Kriegspredigten

Während Hermann Jordan mit Hilfe der Autorität von Luthers Schriften eine kirchenhistorisch begründete Staatsethik entwerfen wollte, befassten sich Predigten aus der Zeit des Ersten Weltkriegs mit konkreten Anfragen und Sorgen der Gemeindeglieder. Wie konnte dem Kriegsgeschehen ein religiöser Sinn gegeben werden? Musste ein Soldat, der zugleich Christ war, nicht ständige Gewissensqualen durchleiden, weil ihn der Krieg dazu zwang, zu töten, und damit gegen biblische Gebote und Prinzipien des Evangeliums zu verstoßen? Zwei Beispiele aus dem reichen Predigtbestand des Ersten Weltkriegs sollen illustrieren, wie Pfarrer mit diesen Herausforderungen umgingen. Ausgewählt wurden eine Gemeindepredigt, die zu Beginn des Krieges gehalten wurde, und eine Feldpredigt von 1915. Auch hier lieferten Luthers Schriften Deutungsmuster, mit deren Hilfe dem Kriegsgeschehen ein Sinn gegeben und die Problematik der Beteiligung des Christen am Krieg und insbesondere die Frage danach, ob es einem Christ erlaubt sei zu töten, aufgelöst werden sollten.[27]

a)

Der Stuttgarter Stadtdekan Theodor Traub verlas in einer Predigt zu Hebr 4,16 am 9. August 1914 eine längere Passage aus Luthers Kriegsleuteschrift.[28]

26. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 193.

27. Die ausgewählten Kriegspredigten sind Teil eines Quellenkorpus aus südwestdeutschen Kriegspredigten, die für das am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz angesiedelte Forschungsprojekt »Zwischen Heimatfront und Schlachtfeld – ›Kriegsbilder‹ in protestantischen Predigten und Andachtsschriften des Ersten Weltkriegs« ausgewertet werden.

28. Vgl. Theodor *Traub*: Predigt am Kriegs-Buß- und Bettag am 9. August 1914, in: Paul

Der Sonntag war als allgemeiner Kriegs-Buß- und Bettag bestimmt worden. Wie schon 1870 sollte der Krieg mit einem Schuldeingeständnis und der Buße des gesamten deutschen Volkes beginnen. Man wollte sich auf diese Weise der Gnade Gottes unterstellen und sichergehen, dass Gott auf Seiten des deutschen Heeres stand.[29] In seiner Predigt nannte Traub zwei Gründe für den Ausbruch des Krieges. In der langen vorangehenden Friedensperiode sei erstens das deutsche Volk sittlich verwahrlost. Traub interpretierte den Krieg daher als Gericht Gottes, der das verkommene Volk nun zur Umkehr und zur Hinwendung zu Gott bewegen solle. Nur das Vertrauen auf die Gnade Gottes könne dem Volk in dieser schweren Lage zu einem Sieg in der weltpolitischen Krise helfen. Vom außenpolitischen Standpunkt her gesehen treffe Deutschland zweitens jedoch am Kriegsausbruch keine Schuld. Diese schob Traub vielmehr den Franzosen, Engländern und Russen zu.[30] Deutschland sei unschuldig in diesen Krieg hineingeraten, den es nun aus Notwehr, als Verteidigungskrieg, führen müsse. Während der deutsche Kaiser als einziger Monarch um den Frieden gekämpft habe, seien die übrigen europäischen Herrscher ihm gegenüber wortbrüchig geworden. Es sei eine Form der christlichen Pflichterfüllung, dass Deutschland nun als einiges Volk zusammenstehe und gemeinsam gegen dieses Unrecht vorgehe. Deshalb müsse jeder einzelne Bürger bereit sein, ein Opfer für die gemeinsame Sache zu bringen – notfalls auch das eigene Leben.[31] Gott wurde um Gnade für das Volk angefleht. Traub ging davon aus, dass Gott selbst in den Krieg eingreifen werde – zwar sei das Ziel des göttlichen Handelns nicht direkt erkennbar; der Krieg, so glaubte er, sei aber dennoch eine Etappe auf dem Weg zur Errichtung des Gottesreiches in der Welt.[32] Der Predigttext Hebr

Wurster (Hrsg.): Kriegspredigten aus dem großen Krieg 1914 und 1915 von verschiedenen Verfassern, Stuttgart 1915, S. 37-51. Zitat der Kriegsleuteschrift auf S. 44f. (WA 19, S. 625,20-626,22; 623,24-624,3).

29. Vgl. Karl *Hammer*: Deutsche Kriegstheologie (1870-1918), München 1970, S. 52f.

30. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 39: »Dieser Krieg ist ein frech aufgenötigter, elendes Unrecht, das uns angetan ward. Wir lassen ihn von andern nicht anders ansehen und nennen. Aber wir für uns selbst erkennen in ihm auch ein Gericht und stellen uns gebeugt darunter.«

31. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 39-43. Damit argumentierte Traub genau wie die offizielle politische Propaganda zum Kriegsbeginn. Der vom Kaiser erwähnte *Burgfrieden* im deutschen Volk und die allgemeine Kriegsbegeisterung, auf die Traub hier anspielte, herrschten wohl nicht flächendeckend in allen Volksschichten, sondern wurden vielmehr von kirchlicher und politischer Seite ebenfalls als Propaganda beschworen. Vgl. dazu z.B. Herfried *Münkler*: Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918, Berlin 2013, S. 82-110; 215-288.

32. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 49-51.

4,16 diente Traub vor allem dazu, das Vertrauen und die Hoffnung auf die göttliche Gnade zu bestärken. Um jedoch die konkreten Gewissensfragen zu berücksichtigen, die sich einem Christen bei der Teilnahme an einem Krieg stellen konnten, berief er sich nicht auf die Bibel, sondern auf Luthers Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«. Unter Rückgriff darauf erklärte er mit Blick auf den angebrochenen Krieg: »Wir haben das Recht der Notwehr.«[33] Traub wählte zwei Passagen aus, in denen Luther formuliert hatte, dass auch der Christ aus Notwehr und zum Schutz der Untertanen Gewalt anwenden dürfe.[34] Anhand der Lutherschrift identifizierte Traub den Krieg als ein *Werk der Liebe*: Das deutsche Volk werde durch die Kriegsgegner bedroht. Der Kaiser sei aus Liebe und zum Schutz seiner Untertanen dazu gezwungen, den Krieg zu führen. Luthers Schriften und weniger die biblischen Texte rückten bei Traub also in den Mittelpunkt seiner Predigt. Sie dienten ihm zur Stärkung des Gewissens der Gemeindeglieder, aber auch zur Rechtfertigung des Krieges. In der Predigt entwickelte Traub damit eine kurze Kriegsethik, die auf mögliche Gewissensprobleme, die sich der Gemeinde während des Krieges stellen konnten, einging. Die von Jordan erörterte Unterscheidung einer *politischen Ethik* von einer *Individualethik* findet sich, allgemeinverständlicher für die Gemeinde formuliert, auch in Traubs Predigt. Die Anwendung von Gewalt im Fall der Notwehr wurde befürwortet. Die Grundsätze der Bergpredigt galten nur im privaten Miteinander der Christen, nicht auf politischer Ebene.

b)

Ein letztes Beispiel bezieht sich zwar nicht direkt auf Luthers Schriften, ist aber ebenfalls der Versuch, in einer Feldpredigt eine »Kriegsethik« für Soldaten zu entwickeln, die die Problematik der individuellen und der politischen Pflichterfüllung berücksichtigte. Am 6. Juni 1915 hielt der hessische Felddivisionspfarrer August Kortheuer an der Westfront eine Predigt über die biblische Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum (Mt 8), die er mit dem Titel »Jesus im Schützengraben« überschrieb.[35] Jesus, so meinte Kortheuer,

33. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 43.

34. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 44f.

35. Vgl. August *Kortheuer*: Feierstunden im Felde, Herborn 1915, S. 77-82. Handschriftlich erhalten in: Ders.: Nachlass. Feld-Andachten und Predigten, 1914-1919, Zentralarchiv der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau, Best. 226, Nr. 11, S. 56-61. Vgl. zur Person Kortheuers, dem späteren Landesbischof von Nassau: Reiner *Braun*: August Kortheuer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933, Darmstadt

habe in dieser Erzählung den Beruf des Soldaten aufgewertet und die Kameradschaft, gleichzeitig aber auch klare Hierarchien, die Demut, Disziplin und den Glauben der Soldaten gelobt. In den deutschen Schützengräben seien diese Tugenden unter den Soldaten heute ebenfalls vorhanden. Deshalb sei auch Jesus dort anwesend. Jesus sei zudem von der Notwendigkeit eines Krieges aus Notwehr überzeugt gewesen und habe die Selbstbehauptung und Selbstverteidigung als sittliche Pflicht betrachtet. Kortheuer verwies auf die Pflicht der Christen, sich gegen das Böse in der Welt notfalls mit Gewalt zur Wehr zu setzen. Luther unterschied in seiner Obrigkeitsschrift zwischen Amt und Person; Kortheuer differenzierte zwischen dem Beruf des Soldaten und dem Privatmann: Dem Soldat obliege die Pflicht, für sein Vaterland zu kämpfen, während er in seinem privaten Leben im Umgang mit seinem Nächsten nach dem Prinzip der Bergpredigt leben solle. Trotzdem sind bei Kortheuer die beiden Bereiche, der göttliche und der weltliche, nicht klar getrennt: So sah er im kameradschaftlichen Umgang im Schützengraben die Möglichkeit der Nächstenliebe im Krieg gegeben. Zudem betonte er, dass Jesus *im Inneren* auch während eines Kampfes immer auf der Seite der Soldaten stehe. Auf seine eingangs gestellte Frage »Kann Jesus im Schützengraben sein? Kann ein Soldat noch Christ sein und ein Christ Soldat?«[36] konnte Kortheuer darum am Ende der Predigt ausrufen: »Laß uns Soldaten sein und – Christen!«

Mithilfe biblischer Belege konstruierte Kortheuer in der Predigt eine Kriegsethik, die die beiden Positionen, die der Mensch in seinem Leben innehabe, nämlich den Beruf des Soldaten und gleichzeitig das Dasein als Christ, miteinander vereinbaren sollte. Durch den Verweis auf die Unterscheidung von Amt und Person erschien es möglich, dass beide Daseinsformen ihre Berechtigung hatten und in einem Menschen verwirklicht wurden. Die Erfüllung der Pflicht gegenüber dem Vaterland sei die wichtigste Aufgabe des Soldaten. Zugleich solle dieser aber auch im Krieg als Christ handeln. Die Tugenden des Soldaten waren Kortheuer zufolge von Jesus gelobt worden. Zugleich verwies er darauf, dass auch auf dem Feld, im Kampf, wenn der Mensch als Soldat agiere, Christus im Inneren des Menschen durch den Glauben anwesend sei. In dieser innerlichen Einwohnung Christi sah

2000 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 4), zu seiner Tätigkeit als Feldprediger im Ersten Weltkrieg besonders S. 88-97. Vgl. zu dieser Predigt auch Andrea *Hofmann*: »Jesus im Schützengraben« – Kriegspredigten in Nachlässen pfälzischer und hessischer Pfarrer, in: Matthieu Arnold/Irene Dingel (Hrsg.): Predigt im Ersten Weltkrieg. La prédication durant la «Grande Guerre», Göttingen 2017 (VIEG.B 109), S. 31-44.

36. Vgl. Kortheuer (wie Anm. 35), S. 78.

Kortheuer die Verbindung der geistlichen und der weltlichen Sphäre gegeben.[37]

Kortheuers Predigt zeigt eindrücklich, wie Pfarrer, die im Feld eingesetzt waren, in einer konkreten Situation mit Glaubenszweifeln (in der Beispielpredigt die Vereinbarkeit von Christentum und Soldatentum) der Soldaten konfrontiert wurden und versuchten, diese zu beheben. Während Hermann Jordan und Theodor Traub mit den Schriften Luthers argumentierten, versuchte Kortheuer, durch die Deutung eines neutestamentlichen Textes zu einer schlüssigen Kriegsethik zu gelangen. Kortheuer nannte nicht Luther als entscheidende Autorität, sondern Jesus selbst. Damit und durch die Betonung, dass Jesus sogar im Schützengraben präsent sei, gab er seiner »Kriegsethik« eine ganz besondere Legitimation.[38]

Schlussfolgerungen

Die genannten Beispiele können lediglich Schlaglichter auf die Aushandlung des Verhältnisses von Staat und Kirche, unter Berücksichtigung der Schriften Luthers und des Neuen Testaments, im Ersten Weltkrieg werfen. Einige Schlussfolgerungen sollen die Überlegungen zusammenfassen.

In Predigten bemühte man sich um eine sinnstiftende Aufarbeitung der Geschehnisse für die Gemeindeglieder, deshalb waren sie Teil der Seelsorge in der Heimat und auf dem Feld. Sie versuchten, das Kriegsgeschehen mit den biblischen Texten in Einklang zu bringen, die, wie z.B. die Bergpredigt, Gewalt ablehnten. Die Rezeption von Lutherschriften geschah dabei selektiv. So ergab sich z.B. für Luther die Trennung von Amt und Person, die auch bei Kortheuer den Hintergrund seiner Überlegungen bildete, aus der Unterscheidung von aktiver und passiver Gerechtigkeit.[39] Unbestritten blieb für Luther, dass allein der Glaube an Christus Heil vermittele, keine Werke oder Ämter. Gerade diese Differenzierung zwischen den beiden Gerechtigkeiten, aus der sich Luthers Rechtfertigungslehre speiste, spielte in den oben untersuchten Predigten des Ersten Weltkriegs keine Rolle. Anstelle der Vorstellung von der Rechtfertigung *sola fide* traten z.B. Überlegungen darüber,

37. Vgl. Kortheuer (wie Anm. 35), S. 82.

38. Vgl. Kortheuer (wie Anm. 35), S. 82. Eine ausführlichere Kriegsethik, die sich mit ähnlichen Fragen wie Jordan, Traub und Kortheuer befasste und in diesem Rahmen nicht ausgewertet werden kann, ist: Ludwig *Ihmels*: Der Krieg im Lichte der christlichen Ethik, Leipzig ^{2}1915.

39. Vgl. z.B. in der »Kriegsleuteschrift«: WA 19, S. 624,30-625,11.

inwiefern der Heldentod des einzelnen Soldaten sowohl zum Heil des Vaterlandes als auch zum persönlichen Heil gereiche.[40] Diese Verschiebung der theologischen Prioritäten kann als Versuch gewertet werden, dem Soldatentod und dem Leiden der Menschen während des Krieges Sinn zuzusprechen.

Ausführlich rezipiert wurden Luthers Gedanken zur Berechtigung des Krieges aus Notwehr, die auf die aktuelle Situation (»Bedrohung« des Deutschen Reiches durch Frankreich, England und Russland) anwendbar schienen. Geringer beachtet wurden Luthers Aussagen darüber, dass Christus selbst kein Schwert getragen habe und im Reich Gottes nur die Predigt des Evangeliums als »Waffe« vorgesehen sei.[41] Dagegen behauptete z.B. August Kortheuer in seiner Predigt, dass Jesus das Führen des Schwertes ausdrücklich erlaubt habe.[42] Predigten, die Jesus als Befürworter des Krieges zeichneten und dafür ganz gezielt passende Bibelstellen auswählten, zeigten die Problematik, die die Texte des Neuen Testaments für die Kriegszeit darstellten: Zahlreichen Friedensworten Jesu musste eine Deutung gegenübergestellt werden, die das Kriegsgeschehen nicht abwertete, sondern als Gott wohlgefällig auswies.[43] Die Unterscheidung zwischen einer inneren und einer äußeren Ethik ermöglichte es den oben vorgestellten Beispielen, diesen Zwiespalt aufzulösen, ohne Texte des Neuen Testaments negieren zu müssen. Eine kategorische Trennung zwischen den beiden Sphären in der Theologie des Ersten Weltkriegs wurde jedoch nicht konsequent durchgehalten. Deutlich wird das an der zunehmenden Sakralisierung des politischen Geschehens. Deutschland wurde häufig als auserwähltes Volk Gottes verstanden, das die Durchsetzung des Gottesreiches in der Welt ermöglichen solle. Damit vermischten sich die beiden Sphären von *weltlichem* und *göttlichem* Reich zu einem einzigen Gottesreich unter deutscher Vormachtstellung.[44] Wirft man einen Blick in Luthers *Obrigkeitsschrift*, wurde *wahres Christentum* dort jedoch gerade nicht mit einer einzigen Nation gleichgesetzt: Vielmehr lebten nach

40. Vgl. Pressel (wie Anm. 5), S. 338-342.

41. Vgl. z.B. WA 11, S. 252,34-253,8.

42. Vgl. Kortheuer (wie Anm. 35), S. 78: »Gewiß können wir uns ihn [Jesus] nicht vorstellen mit dem Schwert in der Hand. Aber er hat die Geisel geschwungen wider die Tempelschänder, er hat den Knecht des Hohenpriesters, der ihm einen Backenstreich gab, zur Rede gestellt. Hätte er den Kampf schlechthin verworfen, er hätte nie geduldet, daß einer seiner Jünger überhaupt ein Schwert trug.«

43. Vgl. zum Jesusbild in der Kriegspredigt: Pressel (wie Anm. 5), S. 232-250.

44. Vgl. ähnlich und weiterführend: Friedrich Wilhelm *Graf*: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 465), S. 102-178. Vgl. auch Pressel (wie Anm. 5), S. 226f.

Luther die Christen verstreut auf der ganzen Welt.[45] Dieser Aspekt wurde in den untersuchten Texten der Theologie des Ersten Weltkriegs nicht berücksichtigt.[46] Auch in der kirchlichen und politischen Praxis verschwammen die beiden Sphären des Weltlichen und des Göttlichen. Vertreter der protestantischen Eliten des Wilhelminischen Kaiserreiches wie Adolf von Harnack[47] und Reinhold Seeberg[48] hatten nach wie vor Einfluss auf die Politik, sei es z.B. als Redenschreiber des Kaisers (Harnack) oder durch Seebergs Mitarbeit im »Unabhängigen Ausschuss für einen deutschen Frieden«.[49] Zugleich unterstützten Predigten, die den Krieg positiv deuteten und um das Durchhalten der Soldaten an der Front und der Menschen in der Heimat warben, auch die politischen Ziele der deutschen Regierung. Der Zusammenbruch der politischen Ordnung am Ende des Ersten Weltkriegs und die Positionierung der protestantischen Kirche während des Krieges machte die Neuverhandlung des Verhältnisses von Politik und Kirche in den Nachkriegsjahren deshalb nötig. Unter dem Namen »Zwei-Reiche-Lehre« erfolgte nun die erneute Diskussion eines Themas, das seit der Entstehung des Christentums in seinen verschiedenen Facetten immer wieder erörtert werden musste.

45. Vgl. WA 11, S. 251,32-252,11.
46. Behandelt wurde dieses Thema z.B. bei Ihmels (wie Anm. 38), S. 9-17: Hier verwies Ihmels zwar auf die Internationalität des Christentums, betonte aber zugleich, dass nationale Pflichten und Interessen vor internationalen stünden, so lange, bis das Reich Gottes angebrochen sei.
47. Vgl. z.B. Agnes *von Zahn-Harnack*: Adolf von Harnack, Berlin [2]1951, S. 345-396; Christian *Nottmeier*: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004 (BHTh 124), S. 378-461.
48. Vgl. Günter *Brakelmann*: Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.
49. Vgl. weiterführend Brakelmann (wie Anm. 48), S. 99-105.

Die Wahrnehmung der Revolution von 1918 und deren theologische Bewältigung im Erlanger Luthertum am Beispiel von Paul Althaus

André Fischer

1. Historischer Rahmen

Wenn wir uns der deutschen Zwischenkriegszeit nach 1918 kirchengeschichtlich nähern wollen, gilt es, sich zunächst den wesentlichen Charakter dieser Jahre als Krisenzeit bewusst zu machen.[1] Klaus Scholder nannte das Gefühl der Krise einmal das »Grundgefühl der zwanziger Jahre überhaupt«.[2] Das deutsche Kaiserreich war im November 1918 mit dem verlorenen Krieg untergegangen, die Welt des langen 19. Jahrhunderts lag endgültig in Trümmern. Deutschland befand sich als Folge dieses Untergangs materiell und ideell am Boden, mit dem Friedensdiktat von Versailles im Juni 1919 war es als vermeintlicher Träger der alleinigen Kriegsschuld auch moralisch geächtet.

Die große Mehrzahl der evangelischen Theologen und Kirchenmänner nahm die Krise als eine doppelte wahr: nicht nur als Krise des deutschen Gemeinwesens, sondern auch als lebensbedrohliche Krise ihrer Kirche. Konnte man in der Zeit der großen Koalition zwischen Thron und Altar während des Kaiserreichs im Protestantismus durchaus so etwas wie die Leitkultur der deutschen Gesellschaft sehen,[3] spürte die kirchlich-protestantische Elite nun

1. Vgl. dazu André *Fischer*: Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik, Göttingen 2012 (AKZG.B 55), S. 23-26.
2. Klaus *Scholder*: Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie. Aspekte und Fragen, in: ders.: Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Karl Otmar von Aretin und Gerhard Besier, Frankfurt 1991, S. 75-97, S. 78.
3. Gerd *Fesser*: Die Kaiserzeit. Deutschland 1871-1918, Erfurt 2000, S. 42-44, schreibt dazu: »Im Jahre 1910 gehörten 61,6 % der Bevölkerung des Kaiserreichs den evangelischen Landeskirchen und 36,7 % der römisch-katholischen Kirche an.« »In den Jah-

ihren Einfluss durch kirchenfeindliche Kräfte von sozialistischer und sozialdemokratischer Seite einerseits und durch antiprotestantische Kräfte von Seiten des politischen Katholizismus andererseits bedroht.[4]

»Mit der Revolutionserfahrung von 1918, die man sich nicht dramatisch genug vorstellen kann, fühlten sich große Teile des protestantischen Bürgertums, so wie sie ihren Nationalprotestantismus verstanden, nicht mehr nur in eine Welt gefährlich erodierenden Christentums, sondern in eine unchristliche, ja christentumsfeindliche Welt versetzt«[5], so Wolfgang Hardtwig. Einen besonderen Schock bereitete vielen konservativen Protestanten die – freilich nicht konsequent durchgeführte – Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Reichsverfassung von 1919. Mit dieser Trennung von Staat und Kirche verlor die evangelische Kirche nicht nur ihre vormals herausragende und privilegierte Stellung in Staat und Gesellschaft, sie wurde nunmehr von der Verfassung unter die sogenannten *Religionsgesellschaften* subsumiert, und so Mancher fürchtete, Religion und Kirche sollten angesichts des »schwindenden Positions- und Funktionsverlust[s] der Kirche im religiösen und geistigen Pluralismus einer säkularisierten Massengesellschaft«[6] gänzlich in den Bereich des Privaten abgedrängt werden. Die zahlreichen Kirchenaustritte ab 1919, unter anderem eine Folge der sogenannten »Gottlosenpropaganda« des linken politischen Spektrums, taten ihr Übriges, um das negative Bild der Weimarer Republik in kirchlichen Kreisen zu festigen.[7]

Maßgeblichen Einfluß auf den kirchlichen Blickwinkel auf den neuen Staat hatte dabei das Auftreten der bis 1930 stärksten und entscheidend staatstragenden Partei in Deutschland, der SPD. »Von ihren 152 Reichstagsabgeordneten waren im Jahr 1928 nur 20 Mitglieder einer Kirche«, so Jonathan Wright. »Laut dem Erfurter Programm vertrat die Sozialdemokratische Partei die Auffassung der Religion als ›Privatsache‹ […]. Die sozialdemokratische Presse fand aus ihrer Sicht heraus häufig Anlaß zur

ren 1888 bis 1914 haben 90 Personen das Amt des Reichskanzlers und die Ämter von Reichsstaatssekretären und preußischen Ministern bekleidet. Nur sieben von ihnen waren Katholiken.«

4. Vgl. dazu Daniel *Bormuth*: Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik, Stuttgart/Berlin/Köln 2007 (KoGe 41), S. 266.
5. Wolfgang *Hardtwig*: Politische Religion in Deutschland, in: Richard Schröder/Johannes Zachhuber (Hrsg.): Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden, Münster/Hamburg/London 2003 (Religion – Staat – Kultur 2), S. 137-160, S. 155.
6. Matthias *Pöhlmann*: Kampf der Geister. Die Publizistik der »Apologetischen Centrale« (1921-1937), Stuttgart/Berlin/Köln 1998 (KoGe 16), S. 35.
7. Ebd., S. 54.

Kritik an der evangelischen Kirche: sie spottete über kirchliche Feiern, beanstandete die staatlichen Zuwendungen für die Kirchen und deren Sozialarbeit und protestierte gegen Bekenntnisschulen.«[8]

Gerade der letztgenannte Punkt, die aus kirchlicher Sicht unbefriedigende Schulfrage, in der die Kirchen auf ein Reichsgesetz zugunsten der Bekenntnisschulen pochten, war ein wichtiger Aspekt in der kritischen Sichtweise auf die ohnehin nur widerwillig tolerierte Weimarer Republik: »Das Unvermögen der verschiedenen aufeinanderfolgenden Reichsregierungen, ein den grundsätzlichen Wünschen der Kirchenführer entsprechendes Reichsschulgesetz zu verabschieden, stand der Entwicklung guter Beziehungen zur Republik nachhaltig entgegen.«[9] So brachte schon im Januar 1920 der Präsident der bayerischen Landessynode und später des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Wilhelm Freiherr von Pechmann, im Blick auf die SPD seine Kritik an der Republik dahingehend auf den Punkt, dass »das neue Staatswesen Ursprung, Gepräge und Ziel von einer Partei empfangen hat, über deren atheistische und antiklerikale Richtung Zweifel oder Streit im Ernste nicht möglich ist.«[10]

All diese Erfahrungen mit der Revolution, der Demokratie und der ersten Republik in Deutschland führten dazu, dass viele Evangelische die Überzeugung gewannen, dass »der deutsche Protestantismus zu den Besiegten des Weltkrieges und der Revolution gehört«, wie es der Kirchenrechtler Rudolf Smend 1932 auf den Punkt brachte.[11]

2. Wahrnehmung der Revolution

Blicken wir nun etwas genauer auf die kirchliche Wahrnehmung der Revolution und ihrer Folgen. Wie bereits erwähnt, erlebten lutherische Kirche und Theologie die deutsche Revolution als mehrfache Krise.

Durch die Abdankung von Kaiser und Fürsten befand man sich erstens in einer akuten Führungskrise. Im landesherrlichen Kirchenregiment, das seit der Reformationszeit im evangelischen Deutschland gegolten hatte, war der

8. Jonathan *Wright*: »Über den Parteien«. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918-1933, Göttingen 1977 (AKZG.B 2), S. 72f.
9. Ebd., S. 77f. Zur Schulfrage ebd., S. 77-81.
10. Wilhelm *Freiherr von Pechmann*: Zur neuen Kirchenverfassung, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 31, 1920, S. 19.
11. Rudolf *Smend*: Protestantismus und Demokratie [1932], in: ders.: Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze, 3. Aufl., Berlin 1994, S. 297-308, S. 300.

jeweilige Landesherr der Summus Episkopus, der oberste Bischof der einzelnen Landeskirchen. Dieses obersten Repräsentanten und Vorstehers sah man sich durch die Revolution von heute auf morgen beraubt.
Mit dem Zusammenbruch des alten Systems und damit dem Ende der großen Koalition von Thron und Altar fühlte man sich zweitens in eine schwere Sinn- und Identitätskrise versetzt.[12] Nicht aus Zwang, sondern aus freier Entscheidung hatten sich die meisten evangelischen Christen eng mit der Monarchie verbunden gefühlt. Das untrennbare Band zwischen Staat und Kirche, zwischen Thron und Altar in Deutschland war auf eine neutestamentliche Exegese gegründet worden, die zusammen mit Luthers Haltung zur Obrigkeit vor allem Unterordnung gelehrt hatte.

Diese Unterordnung fiel lutherischer Theologie und Kirche im deutschen Kaiserreich nach 1871 freilich umso leichter, als sie sich durch die evangelische Bevölkerungsmehrheit und durch das evangelische Kaiserhaus in einem Land mit protestantischer Leitkultur vorfanden. Der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker ging 1871 sogar so weit, vom »Heiligen evangelischen Reich deutscher Nation«[13] zu sprechen.

Die Revolution aber machte damit abrupt Schluss. Die Ersetzung der Monarchie von Gottes Gnaden durch die Herrschaft des Volkes wurde gedeutet als ein Symptom des aufklärerischen Abfalls von Gott, das Eintauschen der vermeintlichen Sicherheit des autoritären Obrigkeitsstaats gegen die Instabilität der parlamentarischen Demokratie als Zeichen des Verfalls, der Übergang von einem dezidiert christlichen Staat mit evangelischem Oberhaupt zu einem – von seinen wesentlichen Trägern Sozialdemokratie und Liberalismus her betrachtet[14] – gottlosen und areligiösen Staat als Weg in den nationalen wie kirchlichen Untergang. »Das Wort vom ›Staat ohne Gott‹«, so Klaus Scholder, ist »für kirchliche Kreise beider Konfessionen zum großen Vorbehalt gegen die junge Republik geworden.«[15]

Drittens spürten lutherische Theologie und Kirche eine deutliche Verkündigungskrise. Kampfmüdigkeit, Revolution und schließlich der Waffenstillstand hatten jäh die Siegesträume in der evangelischen Kirche zerstört.

12. Vgl. dazu für das Folgende Kurt *Nowak*: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, 2. Aufl., Göttingen 1988, S. 38.
13. Zit. nach Wright (wie Anm. 8), S. 103.
14. Dem politischen Katholizismus, der mit der Zentrumspartei ebenfalls zu den Trägern der Republik zu zählen ist, warf man von konservativer evangelischer Seite Anbiederung und Kumpanei mit Sozialdemokraten und Liberalen vor. – Vgl. dazu Wright (wie Anm. 8), S. 74f.
15. Klaus *Scholder*: Die Kirchen und das Dritte Reich. Vorgeschichte und Zeit der Illusion 1918-1923, München 2000, S. 33.

Gerade sie war an diesem Krieg in besonderer Weise beteiligt. Unzählige Pfarrer hatten die allgemeine deutsche Vorstellung von einem gerechten Verteidigungskrieg geteilt, der dem stets friedensbereiten Kaiser von den kriegslüsternen Feinden aufgezwungen worden sei. Dementsprechend war dieser Krieg vielfach zum Heiligen Krieg erklärt worden, während der Krieg an sich als notwendiges Erziehungsmittel Gottes galt, als Verwirklichung christlicher Sittlichkeit – freilich aber auch als Gericht Gottes über die Sünde.

Das sogenannte »Augusterlebnis von 1914«[16], also die vielfache Kriegsbegeisterung im deutschen Volk, insbesondere im Bürgertum, die Einsatzfreude der zahllosen Kriegsfreiwilligen, verbunden mit den vollen Kirchen, der großen Nachfrage nach geistlicher Begleitung war interpretiert worden als Zeichen der Hoffnung auf den endgültigen Aufbruch zur wahren Volkskirche, ja sogar als neues Pfingstwunder. Dementsprechend tief war der Fall im Herbst 1918, als in der kirchlichen Verkündigung Kriegsmüdigkeit, Niederlage und sinnloses Massensterben verarbeitet werden mussten.[17]

Neben Führungs-, Identitäts- und Verkündigungskrise trat für evangelische Theologie und Kirche im Gefolge der Revolution in Herbst und Winter 1918/1919 viertens eine Finanz- und Existenzkrise von lebensbedrohlicher Gefahr. Denn mit der Revolution kamen plötzlich kirchenfeindliche Kräfte an die Macht, namentlich unter den Sozialisten und in der Sozialdemokratie, deren Parteiprogramm Religion zur Privatsache erklärte und die Abschaffung sämtlicher staatlicher Zahlungen zu kirchlichen und religiösen Zwecken forderte. Schlimme Befürchtungen wurden wach, wenn sich der Blick auf die radikale Trennung von Staat und Kirche in Frankreich 1905 richtete oder gar auf die Oktoberrevolution in Russland 1917/1918 mit den dortigen Christenverfolgungen.[18] »Anlaß dazu«, so Kurt Nowak, »gab die Erklärung der provisorischen preußischen Regierung vom 13. November 1918 […]. In ihr wurden die Befreiung der Erziehung von ›kirchlicher Bevormundung‹ sowie Trennung von Staat und Kirche programmatisch postuliert.«[19]

16. Vgl. dazu Wolfgang J. *Mommsen*: Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hrsg.): »Gott mir uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahr-hundert, Göttingen 2000 (VMPIG 162), S. 249-261, hier S. 249f.
17. Roland *Kurz*: Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation, Gütersloh 2007 (LKGG 24), S. 124, weist darauf hin, dass die Kirchen 1918 »zum ersten Mal seit den Befreiungskriegen eine militärische Niederlage statt eines Sieges theologisch aufarbeiten« mussten.
18. Vgl. Wright (wie Anm. 8), S. 11.
19. Nowak (wie Anm. 12), S. 23.

Doch es blieb nicht nur bei Worten in einem Parteiprogramm. Dafür stand vor allem ein Name: Adolph Hoffmann. Hoffmann war führend in der Agitation der Sozialdemokratie gegen die Kirchen und hatte sich seit der Jahrhundertwende für die sozialistische Kirchenaustrittsbewegung engagiert. Während der Novemberrevolution wurde er preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung.[20] Bereits am 16. November 1918 teilte Hoffmann den Beamten des Kultusministeriums mit, dass die Trennung von Staat und Kirche unverzüglich durchzuführen und die staatlichen Zahlungen an die Kirchen am 1. April 1919 einzustellen seien. Am 27. November setzte er die Abschaffung der kirchlichen Schulaufsicht in Preußen durch und zwei Tage später verbot er gemeinsame religiöse Feiern in den Schulen und erklärte den Religionsunterricht generell zum Wahlfach. Auch die Abschaffung der Bekenntnisschulen strebte Hoffmann an.

Auch wenn das kirchenfeindliche Regieren Hoffmanns nur bis Anfang Januar 1919 dauerte, hatte es in den Augen der Kirche doch die böse, kirchenfeindliche Fratze der Revolution zum Vorschein gebracht, der man stets eingedenk blieb. So konstatiert Klaus Scholder: »Es ist kein Zweifel, daß diese Ereignisse das Verhältnis beider Kirchen zur Sozialdemokratie und damit zur entscheidenden Kraft der jungen Republik schwer belastet haben. Den Schock der Ära Hoffmann haben beide Kirchen bis zum Ende der Republik nicht verwunden.[21]

Bedroht sahen lutherische Theologie und Kirche sich und die Gesellschaft fünftens von einer durch die Revolution ausgelösten moralischen Krise. Denn auf kirchlicher Seite sah man nicht nur den eigenen Einfluss in der Gesellschaft schwinden, gleichsam als Kehrseite dieser Medaille wähnte man die Gesellschaft der Weimarer Republik im Vergleich zu den verklärten Zeiten des Kaiserreichs in ein moralisches Chaos der Sittenlosigkeit abgleiten. Beim Blick in die sogenannte »Kriminal- und Moralstatistik«, die jährlich im »Kirchlichen Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands« abgedruckt wurde, ließ man als Beleg dafür gerne die Zahlen sprechen.[22] Der Blick wurde dabei gelenkt auf die steigende Kriminalität, insbesondere hinsichtlich »Straftaten gegen Staat, öffentliche Ordnung und Religion« sowie »Sexual- und Sittlichkeitsverbrechen«, auf die steigende Zahl von Ehescheidungen, Abtreibungen, unehelichen Geburten und Selbstmorden sowie auf den steigenden Alkoholkonsum in Deutschland.

20. Vgl. zum Folgenden Wright (wie Anm. 8), S. 12ff. Zu Hoffmann vgl. auch Kurz (wie Anm. 17), S. 131 und Nowak (wie Anm. 12), S. 23f.

21. Scholder (wie Anm. 15), S. 35.

22. Vgl. dazu Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands, hrsg. von Johannes Schneider, Gütersloh 1925ff. – Zur ansteigenden Kriminalitätsrate in der Weimarer Republik vgl. auch Scholder (wie Anm. 15), S. 62, Anm. 7.

3. Theologische Bewältigung der Revolution

Wie reagierten nun lutherische Theologie und Kirche auf die radikalen politischen Veränderungen in Deutschland durch Revolution, Niederlage und Demokratisierung? Es seien zunächst kurz einige Bewältigungsstrategien skizzieren, bevor auf die Konzeption eines herausragenden lutherischen Theologen der damaligen Zeit näher eingegangen wird.

1. Eine der entscheidenden Bewältigungsstrategien war die sozialethische Hinwendung vom Staat zum Volk, nachdem der alte Staat durch Niederlage und Revolution hinweggefegt war, der neue Staat aber durch Revolution und Versailler Diktatfrieden von vornherein diskreditiert war. Was fehlte, war zunächst ein neuer normativer Identifikationspunkt. Doch dieses Identifikationsvakuum konnte schnell gefüllt werden. Denn der alte Staat war zwar weg, aber das deutsche Volk als ethnisch-kulturelle Größe war ja noch da, und daran konnte man sich nun halten. Die Zukunftshoffnungen wurden also nicht auf den neuen Staat in all seiner politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit von den Siegermächten projiziert, sondern auf das eigene Volk, was Unabhängigkeit und gleichsam ein Leben aus den eigenen Kräften und damit neues Selbstwertgefühl nach der katastrophalen Niederlage versprach.[23] So war die Hinwendung lutherischer Theologie und Kirche zum Volkstumsdenken wichtiger Bestandteil des kirchlichen Krisenmanagements, das nach der deutschen Katastrophe nötig geworden war.[24]

Die Kirche verstand sich fortan dezidiert als Volkskirche. Der Begriff wurde dabei durchaus mehrdeutig verstanden:[25] Zum einen spiegelte er das kirchliche Selbstverständnis der starken christlich-sozialen Tradition des 19. Jahrhunderts wider: Volkskirche wurde dabei als Gegensatz zur »Winkelkir-

23. Vgl. dazu Paul *Althaus*: Das Vaterland, in: Georg Muntschick (Hrsg.): Der Student vor Gott. Motive zur Neugestaltung des inneren Lebens in der deutschen akademischen Jugend, Berlin o. J. [1929], S. 239-246, dort S. 241: »Es ist noch da, das deutsche Volk. Unser Auge schaut hindurch und sieht doch mehr als Parteien, Klassen, Parlamente; es sieht mehr als Gebildete und Massen.« Vgl. dazu auch Paul *Althaus*: Volk, in: Glaube und Volk, Dezember 1931, S. 4.

24. So urteilt auch Werner *Jochmann*: Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870-1945, Hamburg 1988 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 23), S. 270: »Die Krise wurde von der Kirche dadurch gemeistert, daß sie sich den Kräften des Volkes anschloß, die die Fakten von 1918 nicht anerkennen wollten und eine ›völkische Erneuerung‹ Deutschlands anstrebten. Sie wurden deshalb als Träger der Volksidee angesehen. Für die evangelischen Christen hatte der demokratische Staat seine Würde verloren, er war zum Unstaat geworden. So rückte erneut das Volk als Wahrer der unvergänglichen Werte in den Mittelpunkt alles Denkens und Handelns.«

25. Vgl. dazu Jakob *Schoell*: [Art.] Volkskirche, in: RGG^2, Bd. 5, Tübingen 1931, Sp. 1660-1664.

che« verstanden und sollte sich durch diakonische, soziale und pädagogische Arbeit dem »ganzen Volk« verpflichtet wissen. Darüber hinaus sollte sich die Volkskirche als »zum Volk gesandte« Missionskirche verstehen. Zum anderen wurde Volkskirche als spezifische »Kirche des Volkes« verstanden. So sollte in der deutschen evangelischen Kirche, entsprechend der schwedischen oder ungarischen evangelischen Kirche, der nationale Kontext zum Tragen kommen.

2. Eine weitere Bewältigungsstrategie war der Versuch, im allgemeinen, weltanschaulichen Ringen um Sinnstiftung im Pluralismus der Weimarer Zeit die althergebrachte Problemlösungskompetenz und damit die Relevanz der evangelischen, insbesondere der lutherischen Theologie für die deutsche Gesellschaft herauszustellen und damit Katholizismus, Sozialismus, aber auch übersteigertem Nationalismus entgegenzutreten. Nicht von ungefähr wurde, initiiert vom »Central-Ausschuß für die Innere Mission«, 1921 in Berlin eine »Apologetische Centrale« gegründet, die helfen sollte, sich als evangelische Kirche und Theologie im sogenannten »Weltanschauungskampf der Gegenwart« – so ein Schlagwort der damaligen Zeit – zu positionieren. Dahinter verbarg sich nicht weniger als der Versuch, zurückzukehren zur vermeintlich guten alten Zeit einer evangelischen deutschen Leitkultur wie vor 1918.[26]

3. Damit einher gingen in evangelischer Theologie und Kirche die aus der Sehnsucht nach der verklärten Vergangenheit eines christlichen Deutschlands geborenen volksmissionarischen Rechristianisierungsprogramme für Deutschland. Alle apologetische Arbeit, alle Jugendarbeit und Pädagogik, alle Verkündigungsarbeit sollte dem einen Ziel dienen: Die Menschen, insbesondere die jungen sollten wieder neu für Glauben und Kirche gewonnen werden. Der wachsenden Säkularisierung und Entkirchlichung Deutschlands wollte und musste man von kirchlicher Seite den Kampf ansagen, nachdem der eigene Einfluß mehr und mehr auf dem Spiel stand. Mit einer Gesellschaft, in der weite Teile dem christlichen Wahrheitsanspruch indifferent oder gar offen ablehnend gegenüberstanden, konnte und wollte man sich nicht arrangieren; dafür war die eigene Identität als »Volkskirche« mit einem volkskirchlichen Auftrag für das ganze Gemeinwesen zu selbstverständlich. Auf die Frage, warum die Kirchen »mit einer solchen Hartnäckigkeit an ihrem Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Durchdringung« festhalten, gibt Wolfram Pyta zwei aufschlussreiche Antworten: Zum einen nennt er den statistischen Befund, daß die Kirche allein schon aufgrund ihres tatsächlich noch vorhandenen Einflusses im öffentlichen Leben Grund zur Hoffnung hatte: »Es waren in der Weimarer Republik mehr als volkskirchliche Restbestände vorhanden, vielmehr

26. Zur »Apologetischen Centrale« vgl. Pöhlmann (wie Anm. 6).

noch stabile kirchliche Fundamente, die tragfähig genug erschienen, um die Basis eines ehrgeizigen Rechristianisierungsprogramms abzugeben.« Zum anderen erwähnt er die »national-protestantische Lutherdeutung«: »da Gott sich mit dem deutschen Volke vermittels der Reformation auf eine besonders enge Weise eingelassen habe, erstrecke sich der Anruf Gottes stets auf das Volksganze uns niemals nur auf die Einzelseele.«[27] Entsprechend diesen volkskirchlichen Grundannahmen wurde Deutschland zum Missionsland erklärt: »Die neue Devise hieß Volksmission: Sie sollte Evangelisation (die Glauben weckende Rede) und Apologetik (gedankliches Klären und Bewußtmachen) umfassen. […] Das Ziel sollte die Neuevangelisation der Massen sein. Der Apologetik fiel dabei die vorbereitende Aufgabe zu, die Evangelisation war die Hauptsache.«[28]

4. Eine mit dem Bestreben nach Rechristianisierung Deutschlands verknüpfte weitere Bewältigungsstrategie war die Suche nach neuen Verbündeten. Die Weigerung, den Verlust von gesellschaftlichen Funktionen und Positionen hinzunehmen, den Religion und Kirchen in der neuzeitlichen Säkularisierung erfahren hatten, führte evangelische Theologie und Kirche dazu, nach vermeintlichen Wahlverwandten Ausschau zu halten und sich ihnen zur Kooperation anzubieten.[29] Ein naheliegender Wahlverwandter war für die seit dem 19. Jahrhundert traditionell vaterländisch geprägte evangelische Theologie von Vorneherein die immer mehr erstarkende Volkstumsbewegung in Deutschland.[30]

5. Die letzte wichtige Bewältigungsstrategie, die hier genannt sein soll, ist die gerade in der lutherischen Theologie der Weimarer Zeit in hohem Kurs stehende Ordnungstheologie. Auf eine Welt, die infolge von Revolution, Niederlage und Versailler Vertrag als Chaos und Unordnung erlebt

27. Wolfram *Pyta*: Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918-1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 106), S. 235.

28. Ebd., S. 56. Pyta bezieht sich dabei auf Forderungen Gerhard Hilberts aus dem Jahr 1916. Ähnlich äußerte sich Ende der 20er Jahre Walter *Künneth*, der damalige Leiter der Apologetischen Centrale: »So will die Volksmission ›erwecken, die Gewissen treffen‹, Menschen dazu verhelfen, zum persönlichen Glauben an Christus zu kommen; ihn zu stärken und zu vertiefen, ist die apologetisch-evangelistische Aufgabe der Volksmission.« (ders.: [Art.] Volksmission, in: Carl Schweitzer [Hrsg.]: Das religiöse Deutschland der Gegenwart 2, Berlin 1929, S. 236, zit. nach Pöhlmann (wie Anm. 6), S. 68, Anm. 78).

29. Vgl. dazu Kurt *Nowak*: Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930. Ein begriffsgeschichtlicher Rückblick in die Prägephase einer Verdammungskategorie, in: WPKG 69, 1980, S. 7–51, hier S. 50.

30. Vgl. dazu Fischer (wie Anm. 1), S. 306-323.

wurde, reagierte lutherische Theologie vielfach mit einer Ordnungstheologie, die die Wirklichkeit im Deutehorizont des Glaubens wahrnehmen und damit die Welt trotz allem als gute Schöpfung Gottes begreifen lassen konnte.[31] In Zeiten von Unsicherheit und Krise erinnerte die lutherische Ordnungstheologie daran, wie sich Gott den Menschen in den Ordnungen liebend zuwandte, sie aber zugleich auch in die Pflicht nahm.

Eine theonome Sichtweise der Welt diente dabei zum einen zur Erschließung gegebener ethischer Ordnungsstrukturen als göttlich und damit verpflichtend, zum anderen zur Zielbestimmung einer Ordnung, die gemäß eigener politisch-weltanschaulicher Prägungen und Präferenzen herzustellen war.[32] Streitpunkt dabei war freilich die Frage nach der verbleibenden Eigengesetzlichkeit einer theonom verstandenen Welt.[33] War die Welt einmal als theonom, als durchdrungen von göttlichen Ordnungen verstanden, so bedurfte es auch eines prophetischen Wortes und eines Wächteramtes, das die Welt immer wieder an den göttlichen Willen erinnerte. Diese Rolle aber wurde der Kirche zugedacht, womit ihre Relevanz für Volk und Staat einmal mehr erwiesen war.[34]

Beispielhaft sei hier nun auf den lutherischen Theologen Paul Althaus (1888-1966)[35] geblickt. Als konservativer und patriotischer Lutheraner lehnte er die Revolution in Deutschland sowie den neuen demokratischen Staat der Weimarer Republik rundweg ab. Und dennoch konnte er in der tiefen Krise seiner Kirche auch die Chance auf einen Neuanfang sehen, wenn er 1919 schrieb:

> »Es ist eine große Stunde für die Kirche. Seit 1918 sind alte Bindungen und Hemmungen, die die Freiheit der Kirche lähmten, dahingefallen. Nicht mehr vom Staate bevormundet und gegängelt dürfen die deutschen evangelischen Kirchen nunmehr zeigen, was in ihnen lebt an freier Kraft des Glaubens und der Liebe.«[36]

Hintergrund dieser Hoffnung, die nicht zuletzt die volksmissionarische Hoffnung auf eine Rechristianisierung Deutschlands war, war seine massive Kritik am Versagen der evangelischen Kirche in der Sozialen Frage des 19.

31. Vgl. dazu ebd., S. 319.
32. Vgl. für Paul Althaus dazu ebd., S. 163-175, S. 293-299 und S. 621-628.
33. Vgl. für Althaus dazu ebd., S. 164-167.
34. Vgl. für Althaus dazu ebd., S. 295.
35. Zur Biographie von Althaus vgl. Gotthard *Jasper*: Paul Althaus (1888-1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Göttingen 2013.
36. Paul *Althaus*: Das Erlebnis der Kirche, 2. Aufl., Leipzig 1924, S. 31.

Jahrhunderts.[37] Konkreter Anlass für Althaus, sich mit dem Verhältnis von Staat und Kirche bzw. mit der Zwei-Reiche-Lehre zu beschäftigen, war dessen Auseinandersetzung mit dem Religiösen Sozialismus in dieser Zeit, mit dem er trotz aller theologischen und politischen Unterschiede die Kapitalismuskritik teilte. Explizit führte er die Auseinandersetzung in seiner Schrift »Religiöser Sozialismus« von 1921.[38]

Dabei verfolgte Althaus mit seiner Zurückweisung des Religiösen Sozialismus zwei theologisch motivierte Absichten: Zum einen wollte er einer sozialistischen Transformation christlicher Glaubensinhalte wehren; zum anderen »die Selbständigkeit und Überweltlichkeit des ›Heiligen‹ […] gegenüber aller Auflösung in wirtschaftlich-politische Heils- und Erlösungsgeschichte« bewahren.[39] Gegenüber der in seinen Augen »krankhafte[n] Abneigung« der radikalen Religiösen Sozialisten »gegen Macht und Staat«[40] brachte er die Notwendigkeit von Recht und Staat zu Geltung, indem er darlegte, dass die »Liebe als einzige Weltverfassung«[41] undenkbar sei, weil die »Welt […] mit dem Evangelium nicht regiert werden« könne. Er kam zu dem prägnanten Schluss: »Das Reich Gottes kann niemals Weltordnung […] sein; und: eine Weltordnung als solche kann niemals das Reich Gottes sein.«[42]

In der Auseinandersetzung mit dem Religiösen Sozialismus und dessen Neigung, aus ideologischen Gründen die Grenzen zwischen Welt und Reich Gottes verschwimmen zu lassen und damit politische Ideen theologisch zu sanktionieren, beharrte Althaus auf einer strengen Unterscheidung. Dennoch war er nicht der Auffassung, dass das Reich Gottes

37. Vgl. dazu Paul *Althaus*: Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh 1921 (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode 5), S. 50-52; vgl. dazu Fischer (wie Anm. 1), S. 171.

38. Vgl. dazu Fischer (wie Anm. 1), S. 157-180.

39. Althaus (wie Anm. 37), S. 32. An dieser Stelle nimmt Althaus Karl Barth positiv aus der Kritik heraus, indem er betont, dieser wisse, »daß das Göttliche ›etwas […] der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der ›Welt‹ ist und warnt vor den schnellen Bindestrichen ›christlich-sozial‹, ›evangelisch-sozial‹, ›religiös-sozial‹« (ebd., Anm. 1).

40. Ebd., S. 37.

41. Ebd., S. 34.

42. Ebd. – Auch inhaltlich argumentiert Althaus mit dem Gegensatz von Recht und Liebe und lehnt daher eine sogenannte »christliche Politik«, die das Reich Gottes institutionalisieren will, als unmöglich ab: »Jedes Rechtsverhältnis trägt den Charakter der Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten, Leistungen und Gegenleistungen. Das Reich der christlichen Liebe dagegen ist die Sphäre rückhaltlosen Gebens, freier, unberechnender Selbstlosigkeit. Das Recht bedeutet eine Rationalisierung unserer Beziehungen, die Liebe ist das Irrationale und Freie« (ebd., S. 39f.).

keinerlei Auswirkungen auf die Menschen hätte. So interpretierte er Gottes Reich als »seine Herrschaft in freier Hingabe und Gemeinschaft der Gewissen«.[43] Das in Freiheit gehorchende Gewissen des Einzelnen stellte für Althaus die vermittelnde Instanz zwischen dem Willen Gottes und der Welt dar:[44] Im »sittlichen Leben des Christen« komme es zu einer »spannungsvollen Einheit«,[45] weil hier geschichtliche und übergeschichtliche Wirklichkeit zusammenkämen. Der Christ könne sich »weder dem Leben in der Welt und ihren Ordnungen noch den unbedingten Forderungen der Bergpredigt entziehen«[46]. Diesen Gedanken leitete Althaus von Luther ab, dessen Erkenntnis gelautet habe, »der Christ erfüllt mitten in seiner pflichtmäßigen Beteiligung an den Weltordnungen, ja gerade durch sie, Jesu Liebesgebot«,[47] denn es ziele »Jesu Wille nicht auf Weltordnungen, sondern auf die Tiefe der Gesinnung«. Karl Barth bezeichnete Althaus' Gedankengang in seiner Rezension zu »Religiöser Sozialismus als Lehre von den zwei Reichen«.[48] Dieser Begriff aus der Barthschen Auseinandersetzung mit Althaus wurde in der Folge populär.

In dieser frühen Schrift legte Althaus zugleich die Grundlagen seiner späteren Ordnungstheologie. Ausgehend von der Erkenntnis, »daß die geschichtliche Lebensordnung der Menschheit etwas anderes ist als Gottes Reich«, sprach er von einer »doppelten Verfassung der Menschheit«: Das Reich Gottes als übergeschichtliche Wirklichkeit bestimme das Gewissen des Einzelnen, die innergeschichtliche Ordnung aber regele »die äußeren Grundlagen alles höheren Lebens, ohne dieses selber erfassen zu können«.[49] Das Gewissen stellte für Althaus den Ort dar, an dem der Dualismus von Reich Gottes und Welt aufgehoben sei und sich das Gottesreich

43. Ebd., S. 43.

44. Deutlich benennt Karl *Barth*: Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: Das neue Werk 3, 1921/22, S. 461-472 (abgedruckt in: Karl *Barth*: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hrsg. von Holger Finze, Zürich 1990 [Karl Barth Gesamtausgabe 19], S. 39-57), S. 55 das Problem dieses Ansatzes: »Wer den Willen Gottes in so gefährliche Nähe des bißchen Herzens- und Gewissenserlebnisses der sogenannten Christen […] rücken kann, dem rückt er notwendig auch in die geradezu fatale Nähe von Geschichte, Natur und Schicksal: die psychologische Immanenz Gottes zieht die kosmische mit Notwendigkeit nach sich.«

45. Althaus (wie Anm. 37), S. 43.

46. Ebd., S. 76.

47. So heißt es bei Althaus ebd.: Mitten in der Beteiligung an Recht und Eigentum, Staat und Gewalt kann er unter allen Umständen aus der selbstlosen Liebesgesinnung heraus und mit völliger innerer Freiheit handeln.

48. Barth (wie Anm. 44), S. 46.

49. Althaus (wie Anm. 37), S. 43.

in ethischem Sinne auf die Welt auswirke. Im Anschluss an Luther war für ihn die »ganze natürlich-geschichtliche Lebensordnung des Rechts und Zwanges, […] der Gewalt und des Krieges […] Gottes Ordnung«.[50] Diese sei »für das Bestehen der Welt und auch des Reiches Gottes um der Sünde willen notwendig, darum unaufhebbar«.[51]

Althaus sprach stets von »spannungsvoller Einheit« und wollte dadurch einem Dualismus von Welt und Reich Gottes unter allen Umständen wehren. Allen im Gefolge fortschreitender Säkularisierung aufkommenden Autonomisierungstendenzen des angeblich rein Weltlichen erteilte er eine klare Absage. Denn sie drohten den universellen Verpflichtungscharakter des göttlichen Willens zu relativieren. Die Welt aber könne sich immer nur theonom verstehen, das heißt in Abhängigkeit von Gott, wie ihn der Erste Glaubensartikel bekenne. Daher besäßen die Welt bzw. weltliche Ordnungen immer nur eine relative Eigengesetzlichkeit, niemals aber eine absolute, das heißt von Gott vollkommen gelöste:[52] »Die scharfe Unterscheidung von Reich Gottes und Weltordnung hat nun keineswegs den Sinn, als ob die wirtschaftliche und politische Verfassung der Menschheit jeder sittlichen Norm entnommen wäre.«[53] Denn, so Althaus weiter: »Es gibt vielmehr einen Willen Gottes auch über die Zustände, nicht nur über die Haltung der Seelen. Denn Gottes Wille hat es mit der ganzen Wirklichkeit zu tun und duldet keinen Bereich der völligen ›Eigengesetzlichkeit‹.«[54] Damit aber wies Althaus auch die Kritik an einem angeblich quietistischen Luthertum[55] zurück, die Luthers Auffassung geradezu als »Lehre von der Eigengesetzlichkeit« hinzustellen pflegte. Althaus sah demgegenüber die prophetische Aufgabe der Kirche darin, »den ganzen Willen Gottes zu vertreten und zur Geltung zu bringen«. Darum habe sie eben auch eine »religiös-soziale Aufgabe«, die darin bestehe, »für die Schaffung solcher

50. Ebd., S. 77.

51. Ebd. Dieses Berufshandeln ist für Althaus unter allen Umständen Dienst an den Menschen und Gehorsam gegen Gott, der die Gesetze geschichtlichen Lebens gab (ebd., S. 89).

52. Vgl. dazu Friedrich Wilhelm *Graf*: Konservatives Kulturluthertum. Ein theologie-geschichtlicher Prospekt, in: ZThK 85, 1988, S. 31-76, dort S. 73.

53. Althaus (wie Anm. 37), S. 43.

54. Ebd., 44. Mit anderen Worten: Gottes Wille will auch in den Zuständen herrschen (ebd., S. 47).

55. Bei diesen Kritikern handelt es sich nicht nur um die Religiösen Sozialisten. Einflussreicher und wirkmächtiger war der »Troeltsch-Webersche Vorwurf einer sozialen, politischen und ökonomischen Unproduktivität des Luthertums im Ver-gleich zu dem weltgestaltenden Calvinismus« (Thomas *Kaufmann*: Werner Elert als Kirchenhistoriker, in: ZThK 93, 1996, S. 193-242, dort S. 224).

Zustände in Gesellschaft und Welt einzutreten und zu arbeiten, die objektiv den Willen Gottes verwirklichen«[56].

Im Rahmen der sich bei ihm herausbildenden Zwei-Reiche-Lehre hat Althaus das Handeln des Menschen in der Welt als ein Handeln innerhalb göttlicher Ordnungen beschrieben. Dieses Handeln habe Dienst-Charakter, es sei ein *Amt*, das den Menschen vor den Anspruch Gottes stelle. Indem der Mensch in diesem Amtshandeln die Gesinnung der Liebe lebe, erweise er sich nicht nur als Bürger der Welt, sondern auch als Bürger des Reiches Gottes.[57] Sei aber das Reich Gottes die Verwirklichung idealer, wahrer Gemeinschaft, hätten die irdischen Lebensbezüge des Menschen auf dieses Ideal ausgerichtet zu sein. Dem menschlichen Gewissen als Ort der Gotteserfahrung komme dabei die vermittelnde Instanz zwischen dem Willen Gottes und dem verantwortlichen Handeln des Menschen zu.[58]

Durch den differenzierten Gebrauch des Begriffs der »Eigengesetzlichkeit« hat Althaus sein Problembewusstsein in Bezug auf die Ordnungen deutlich gemacht. Einerseits stellten die Ordnungen göttliche Gabe und Aufgabe dar, andererseits bestehe die Gefahr des menschlichen Missbrauchs dieser Ordnungen.[59] Solange das Handeln in den Ordnungen als ein Handeln in Verantwortung vor Gott verstanden werde, besäßen die Ordnungen ihre eigene Würde, eignete ihnen ihre relative, das heißt auf Gott bezogene »Eigengesetzlichkeit«.[60] Wenn der Gottesbezug im Bewußtsein der Handelnden allerdings verloren ginge, so entwickelte der Begriff der »Eigengesetzlichkeit« bei Althaus eine kritische Potenz.

In einer Zeit fortschreitender Säkularisierung, gesellschaftlicher Differen-

56. Althaus (wie Anm. 37), S. 44. Unbeschadet dieser Aufgabe gibt Althaus dabei aber zu bedenken, dass das »Handeln in den geschichtlichen Lebensordnungen […] eine gefährliche und versuchliche Sache ist, weil der Mensch durch persönliche Leidenschaft, Zügellosigkeit und unreines Begehren […] Gottes Ordnung mißbrauchen« kann (ebd., S. 89).

57. Vgl. dazu Paul *Althaus*: Pazifismus und Christentum. Eine kritische Studie, in: NKZ 30, 1919, H. 9 (September 1919), S. 429-478, hier S. 436.

58. Vgl. Althaus (wie Anm. 37), S. 65. – Mit dieser Konzeption liegt Althaus auf der Linie Karl Holls, der von einer *Gewissensreligion* Luthers ausgehend, die Orientierung des sittlichen Handelns »ganz ausgerichtet an der Liebe als oberstem Leitprinzip und umfassend gemeinschaftsbezogen« betrachtete; vgl. dazu Klaus *Tanner*: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre, Göttingen 1989 (AKZG.B 15), S. 213-220, hier S. 217.

59. Althaus (wie Anm. 37), S. 51. Mit seiner hier geäußerten Kapitalismuskritik wusste sich Althaus selbst in der Nähe der Religiösen Sozialisten; vgl. dazu Fischer (wie Anm. 1), S. 167-171.

60. Vgl. dazu Fischer (wie Anm. 1), S. 126f.

zierung und kultureller Pluralisierung begegnete Althaus auf diese Weise allen Autonomisierungstendenzen mit dem Konzept einer theonomen Weltdeutung.[61] In den Folgejahren baute Althaus seine Ordnungstheologie weiter aus – und mit ihr seine Volkstumstheologie.[62] In diesem Zusammenhang betonte er mehr und mehr ein Recht auf Revolution – übrigens nicht nur gegenüber der von ihm abgelehnten Weimarer Republik,[63] sondern auch und gerade im sogenannten »Dritten Reich«.[64]

61. Vgl. dazu Paul Althaus: Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis (Schriftenreihe der Luthergesellschaft 5), München 1930, S. 45.
62. Vgl. dazu Fischer (wie Anm. 1), S. 323-357.
63. In seinen Leitsätzen zur Ethik, Erlangen 1928, S. 63, schreibt Althaus: Die Beweglichkeit der Geschichte fordert die Fortbildung der Staatsverfassung. Diese geschieht durch Kritik und Reform. Bei besonderer Verblendung oder Entartung der Regierenden kann es geschehen, daß der Machtkampf um die rechte Leitung des Volkes zum Kriege werden muß (Revolution).
64. In seiner Schrift Obrigkeit und Führertum. Wandlungen des evangelischen Staatsethos, Gütersloh 1936, widmet Althaus der Revolution ein eigenes Kapitel (S. 53-58); vgl. dazu Paul *Althaus*: Theologie der Ordnungen, 2. erw. Auflage, Gütersloh 1935, S. 33. Gewährsmann für ein Recht auf Revolution ist ihm unter anderem Ernst Moritz Arndt, den er mit den Worten zitiert: »Wenn aber ein Fürst anders tut, als wofür Gott ihn eingesetzt hat, und nicht fürstlich regiert nach dem Ebenbilde Gottes, so muß der Soldat und Christ Gott mehr gehorchen als den Menschen. Denn wenn ein Fürst seinen Soldaten befehle, Gewalt zu üben gegen die Unschuld und das Recht; wenn er sie gebrauche, das Glück und die Freiheit ihrer Mitbürger zu zerstören […], so müßten sie nimmer gehorchen, was wider das Gebot Gottes und das ebenso heilige Gebot streitet, das Gott in unser Gewissen gepflanzt hat.« (ebd., S. 21).

Die Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre in den politischen Fragen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in der NS-Zeit

Jürgen Kampmann

1. Zur (noch nicht ausgeprägten) Kontur einer »Zwei-Reiche-Lehre« vor und in der nationalsozialistischen Zeit

In dem Flyer, mit dem zu dieser Tagung eingeladen worden ist, wird angekündigt, dass in den Vorträgen »die *Bedeutung* der Zwei-Reiche-Lehre in unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Kontexten«[1] untersucht werden soll. Das setzt unausgesprochen zweierlei voraus: Dass es

1. eine klar umrissene, zumindest aber allgemein übliche, epochenübergreifende Definition dessen gebe, was unter »Zwei-Reiche-Lehre« zu verstehen sei, und dass

2. diese Definition oder doch zumindest eine Kontur von »Zwei-Reiche-Lehre« den am seinerzeitigen gesellschaftlichen und politischen Geschehen beteiligten Akteuren bekannt war – wobei zunächst dahingestellt sein mag, ob diese »Zwei-Reiche-Lehre« dann auch tatsächlich für deren Denken, Argumentieren und Handeln Relevanz gewonnen hat.

Die bisher schon geleistete intensive Forschung zur Zwei-Reiche-Lehre gerade auch mit Blick auf die nationalsozialistische Ära macht deutlich, dass zumindest die erste genannte Voraussetzung, dass es eine klar umrissene, zumindest allgemein akzeptierte Definition von »Zwei-Reiche-Lehre« in dieser Zeit gegeben habe, glatt zu verneinen ist. Wer nach Indizien dafür sucht, kann etwa auf die um 1930 erschienenen Bände der 2. Auflage der RGG verwiesen werden – die Stichworte »Zwei-Reiche-Lehre« oder »Zwei-Regi-

1. Hervorhebung durch Kursivierung durch den Vf.

menten-Lehre« sucht man darin noch vergeblich,[2] während diesem Lemma etwa in dem drei Jahrzehnte später – 1959 – erschienenen 3. Band des Evangelischen Kirchenlexikons dann breiter Raum eingeräumt wird und in einer redaktionellen Vorbemerkung dazu noch unterstrichen wird: »Luthers Lehre von den beiden Reichen gehört in der Gegenwart zu den wichtigsten theol[ogischen] Themen.«[3] In der Rückschau ausgesprochen aufschlussreich mit Blick auf unsere Aufgabe ist die in dieser redaktionellen Vorbemerkung versuchte inhaltliche Konturierung der »Zwei-Reiche-Lehre«:

> »Sie steht im Zusammenhang mit dem Verständnis von Gesetz und Evangelium und von daher mit der Offenbarungslehre und Christologie. Ihr besonderes Gewicht hat sie in den Fragen politischer Ethik (vgl. u[nter] a[nderem] →Sozialethik, →Soziale Bewegungen, →Wirtschaftsethik, →Revolution und →Widerstandsrecht, →Krieg und →Waffen usw.), sofern es hier deutlich wird, daß sich bei den konkreten Aufgaben der ev[angelischen] Christenheit im politischen Geschehen, nicht nur in Deutschland, die Geister an ihr scheiden.«[4]

Viel unpräziser als durch die Formulierung »steht im Zusammenhang mit« lässt sich eine theologische Argumentationsfigur, die gar als »Lehre« apostrophiert wird, kaum umreißen. Und der offenkundig bestehenden erheblichen Problematik, den Sachverhalt überhaupt einigermaßen angemessen zur Darstellung zu bringen, versuchte die Redaktion des Evangelischen Kirchenlexikons seinerzeit dadurch Rechnung zu tragen, dass man »zwei klassischen Interpreten der Zwei-Reiche-Lehre Luthers das Wort« gab, Paul Althaus[5] wie Johannes Heckel[6].[7] Mag offen bleiben, ob sich die beiden Genannten selbst als »klassische Interpreten« bezeichnet hätten – viel zweifelhafter erscheint jedenfalls, ob man 1959 überhaupt angemessen von einer »klassischen« Interpretation »der« Zwei-Reiche-Lehre sprechen konnte. Denn immerhin hatte Johannes Heckel nur zwei Jahre zuvor in der Reihe »Theologische Existenz heute – Neue Folge« ausgerechnet unter der Überschrift »Im Irrgarten der Zwei-Rei-

2. S. RGG², 5. Bd., S–Z, Tübingen 1931.
3. [Art.] Zwei-Reiche-Lehre. Vorbemerkung, in: EKL [III], P–Z, Göttingen 1959, Sp. 1927.
4. Ebd.
5. Zu Werdegang und Wirken Althaus' s. Heinrich *Assel*: [Art.] Althaus, Paul, in: RGG⁴, Bd. 1, A–B, Tübingen 1998, Sp. 373.
6. Zu Werdegang und Wirken Heckels s. Christoph *Link*: [Art.] Heckel, Johannes, in: RGG⁴, Bd. 3, F–H, Tübingen 2000, Sp. 1499.
7. Zwei-Reiche-Lehre, Vorbemerkung (wie Anm. 3), Sp. 1927.

che-Lehre« zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers vorgelegt.[8] Und Udo Kern[9] hat den Begriff des »Irrgartens« auch drei Jahrzehnte später noch aufgegriffen und 1986 die Situation unverändert in diesem Sinne charakterisiert: »Wer sich heute mit der Zweireichelehre beschäftigt, kann sich des Eindrucks kaum erwehren, sich in einem Irrgarten zu befinden.«[10] – Kern verweist in diesem Zusammenhang dann auf weitere einschlägige Charakterisierungen, etwa von Gerhard Sauter[11], der mit Blick auf die Zwei-Reiche-Lehre von einem »unentwirrbaren Problemknäuel« gesprochen hat, oder auf Ernst Wolfs[12] Bemerkung, dass sie eine »Art Geheimwissenschaft« geworden sei.[13]

Doch gibt es – das sei hier nicht in Abrede gestellt – nach wie vor auch tapfere Streiter, die meinen, selbst einem »Nichtspezialisten« schnell das hier nötige Wissen und die dazu gehörigen Einsichten vermitteln zu können – Igor Kišš jedenfalls hat sich 1999 überzeugt gezeigt, dass die von ihm entworfene graphische Darstellung zumindest einem Theologiestudenten »alle Zusammenhänge der Zweireichelehre auf einmal überschaubar und begreifbar« machen werde.[14]

Fällt also die Definition im Detail schwer, so findet doch Martin Honeckers[15] analysierende Charakterisierung, es handele sich bei der Zwei-Reiche-Lehre um ein »Konstrukt der neuesten Theologiegeschichte«[16] in der Sache Zustimmung – auch wenn andere das nicht ganz so ernüchternd formulieren und etwa Ul-

8. S. Johannes *Heckel*: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre: zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957 (Theologische Existenz heute N.F. 55).
9. Udo Kern war 1986 als Hochschuldozent an der Universität Jena tätig; s. Catalogus Professorum Rostochensium, http://cpr.uni-rostock.de/metadata/cpr_person_00001443 (Stand 22.02.2016).
10. Udo *Kern*: Die durch Barmen definierte Zweireichelehre, in: Theologische Zeitschrift 42, 1986, S. 237-254; Zitat S. 237.
11. Gerhard Sauter war seit 1968 Professor für Systematische Theologie in Mainz, ab 1973 in Bonn; s. https://www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/oekumenisches-institut/direktoren-und-leitung/ehemalige-direktoren-1/sauter (Stand 26.02.2016).
12. Zu Werdegang und Wirken Wolfs s. Hartmut *Ruddies*: [Art.] Wolf, Ernst, in: RGG^4, Bd. 8, T–Z, Tübingen 2005, Sp. 1681.
13. Kern (wie Anm. 10), S. 237.
14. Igor *Kišš*: Graphische Darstellung der Zweireiche-Lehre Luthers als Lehrhilfsmittel, in: Recent resarch on Martin Luther, Bratislava 1999, S. 103-113; Zitat S. 103. Die graphische Darstellung findet sich ebd., S. 113. Siehe hier die Abb. auf S. 85.
15. Martin Honecker war nach Dozententätigkeit an der Universität Tübingen (1965-1969) Professor für Sozialethik und systematische Theologie an der Universität Bonn (1969-1999); s. http://www.awk.nrw.de/akademie/klassen/geisteswissenschaften/ordentliche-mitglieder/honecker-martin.html (Stand 26.02.2016).
16. Kern (wie Anm. 10), S. 237.

rich Duchrow[17] 1987 im Ökumene-Lexikon festgestellt hat, dass der »abgekürzte Ausdruck ZRL […] nach Begriff und Inhalt nicht von *Luther*« stamme[18], und Eilert Herms[19] in seinem einschlägigen Artikel in der 4. Auflage der RGG von 2005 in der Sache ebenfalls zu keiner anderen Einschätzung kommt, wenn er (mit etwas positiverer Konnotation) die »Zwei-Reiche-Lehre« als einen »Reflexionsbegriff zur nachträglichen Bez[eichnung] von Komplexen theol[ogischer] Lehre« bezeichnet, »die schon vor dieser Bez[eichnung] unverwechselbar sind, weil sie sich mit für jede zusammenhängende Glaubensexplikation unumgänglichen Momenten der Glaubensgewißheit beschäftigen.«[20]

Mit Blick auf den hier interessierenden Untersuchungszeitraum heißt das: Auch wenn der Terminus »Zwei-Reiche-Lehre« bereits in der theologischen Diskussion der 1920er Jahre entwickelt worden ist,[21] so ist für die nationalsozialistische Zeit aber noch keineswegs davon auszugehen, dass er als solcher über die an der theologischen Debatte unmittelbar Beteiligen hinaus bereits breit in gesamtgesellschaftlich-politischen Diskursen etabliert bzw. in einer dafür tauglichen Weise auch nur einigermaßen präzise konturiert gewesen wäre. Erst im September 1938 erschien Harald Diems[22] Untersuchung »Luthers Lehre von den zwei Reichen« als Beiheft zur »Evangelischen

17. Ulrich Duchrow lehrt als außerplanmäßiger Professor (»Professor of systematic theology at the University of Heidelberg/Germany, specialised in ecumenical theology and theology-economy issues«) an der Universität Heidelberg; s. Curriculum Vitae of Ulrich Duchrow, http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~n30/?page=vita&lang=en (Stand 26.02.2016).

18. U[lrich] *Duchrow*: [Art.] Zwei-Reiche-Lehre, in: Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen[,] Bewegungen, hrsg. in Verbindung mit Athanasios Basdekis [u.a.] von Hanfried Krüger, Werner Löser und Walter Müller-Römheld, 2. veränderte Aufl., Frankfurt (Main) 1987, Sp. 1302-1305, Zitat Sp. 1302.

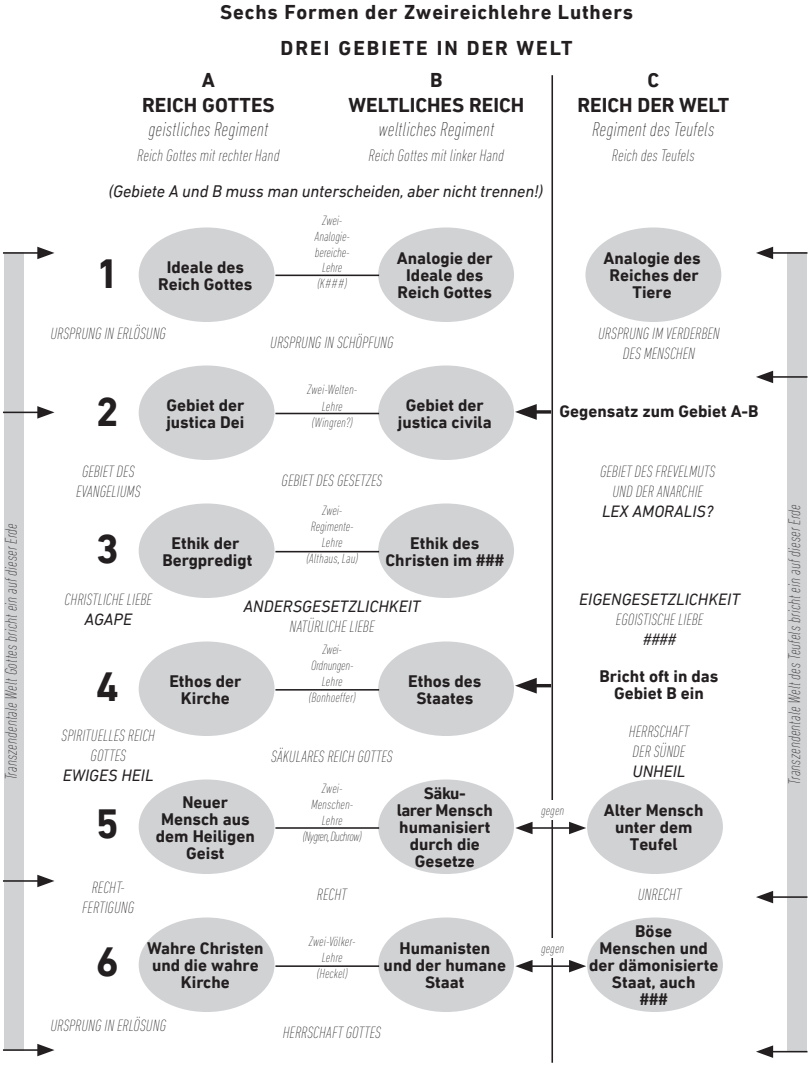
19. Eilert Herms lehrt seit 1995 als Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen; s. http://www.uni-tuebingen.de/fakultaeten/evangelisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle-und-institute/systematische-theologie/systematische-theologie-ii/personen/ehemalige-mitarbeiter/herms-eilert-prof-dr.html (Stand: 26.02.2016).

20. Eilert *Herms*: [Art.] Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre, in: RGG[4], Bd. 8, T–Z, Tübingen 2005, Sp. 1936-1941, Zitat Sp. 1936.

21. So Herms, ebd.; vgl. Kern (wie Anm. 10), S. 237f.; Wilfried *Härle*: [Art.] Zweireichelehre II. Systematisch-theologisch, in: TRE 34, 2004, S. 784-789, schreibt die Prägung des Begriffs ebd., S. 784, Harald Diem zu: »Der Begriff ›Zwei-Reiche-Lehre‹ wurde erst 1938 durch H. Diem […] geprägt […].«

22. Harald Diem (8. August 1913-28. November 1941), 1931-1935 Stiftsstipendiat in Tübingen (mit Studienphase in Bonn 1933-1934), nach Lehrvikariat seit September 1938 Pfarrverweser und Pfarrer in Talheim (Kirchenbezirk Tübingen); 1938 bei Hanns Rückert promoviert; s. Archiv des Evangelischen Stifts Tübingen. Archivinventar. Nachlässe. Bestände AEvST N 1–N 5, Tübingen 2009, S. VII.

Theologie« – mit der Präzisierung »untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus« und insbesondere mit einem Untertitel, der den theologischen Gegenstand unter Nutzung nur zu klassisch geprägter Fachterminologie charakterisierte: »Ein Beitrag zum Problem: ›Gesetz und Evangelium‹«.[23]



23. Harald *Diem*: Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: »Gesetz und Evangelium«, München 1938 (Evangelische Theologie Beihefte 5).

Wohl aber begegnen in dieser Epoche breit diskutiert einzelne Fragen und Aspekte, die thematisch im Kontext des Konstrukts »Zwei-Reiche-Lehre« stehen: die Fragen

- nach dem Handeln Gottes an der Welt und dem damit einhergehenden Anspruch Gottes auf Gehör und Gehorsam,
- nach der Gebundenheit des Menschen an Gott durch die Zueignung des Glaubens,
- nach der aus dieser Zueignung erwachsenden Verpflichtung des Glaubenden gegenüber Gott und den Menschen,
- nach der Aufgabe der Kirche insgesamt wie des einzelnen Glaubenden in ihr, die sie bzw. er in seiner alltäglichen Lebenswirklichkeit wahrzunehmen hat,
- nach der Aufgabe, die der Staat aus Gottes Auftrag heraus gegenüber allen Bürgern (und damit auch für die Glaubenden) wahrzunehmen hat,
- und ob er diesen nicht nur eigenständig, sondern auch »eigengesetzlich« wahrzunehmen beauftragt ist,
- nach den Grenzen, die dem Staat für dessen Handeln gesetzt sind wie
- nach den Grenzen, die der Kirche für deren Agieren gesteckt sind,
- und nicht zuletzt nach den Möglichkeiten und Bedingungen einer Kooperation zwischen Staat und Kirche
- wie nicht minder einer aus dem jeweiligen besonderen Auftrag erwachsenden Aufsichtsfunktion der einen gegenüber der anderen Größe
- bis hin zur Frage nach eventuell erforderter dezidierter Widersetzlichkeit des einzelnen Glaubenden wie der Kirche insgesamt gegenüber bestimmtem Agieren des Staates.

Wenn also Wolfgang Huber[24] herausstellt, dass sich in der Diskussion um die Zwei-Reiche-Lehre »Versuche [verbinden], gegenwärtige Wirklichkeitserfahrungen theologisch zu verarbeiten, mit der Übernahme von Deutungsschemata der theologischen Tradition«,[25] ja wenn er sie als »Einweisung des Menschen in die Gottesrelation« begreift,[26] so kann ihm eben-

24. Zu bisherigem Lebensweg und Wirken s. Philipp *Gessler*: Wolfgang Huber. Ein Leben für Protestantismus und Politik, Freiburg (Breisgau) 2012.

25. Wolfgang *Huber*: »Eigengesetzlichkeit« und »Lehre von den zwei Reichen«, in: Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2. Band: Reaktionen, Hamburg 1980, S. 27-51; Zitat ebd., S. 27.

26. Kern (wie Anm. 10), S. 253 samt Anm. 60.

so beigepflichtet werden wie Carsten Nicolaisen[27], der mit Blick auf die Jahre der Weimarer Republik betont hat, es sei wichtig festzuhalten, »in welchem Kontext die Wiederaufnahme der Vorstellungszusammenhänge der ›Zweireichelehre‹ zu sehen ist, ohne daß schon von einer *Lehre* die Rede war.«[28]

Die einschlägigen Fragestellungen begegnen in der nationalsozialistischen Zeit also durchaus nicht erstmals, wohl aber unter einem spezifischen Vorzeichen aufgrund der gegebenen politischen wie gesellschaftlichen ideologischen Rahmenbedingungen.

2. Charakteristische Positionierungen im kirchlichen Diskurs über eine »Zwei-Reiche-Lehre« in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur

Eine ganze Reihe der schon vorliegenden Untersuchungen zur »Zwei-Reiche-Lehre« in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft ist fokussiert auf die 1933/1934 geführten kirchenpolitischen Debatten zwischen Befürwortern der deutschchristlichen Bewegung und deren Gegnern, die sich dann weithin in der sich formierenden Bekennenden Kirche zusammenfanden. Nachgezeichnet worden sind dazu unter anderem Diskurse, an denen Emanuel Hirsch[29], Paul Althaus, Werner Elert[30] und Dietrich Bonhoeffer[31] beteiligt waren, und es fehlt auch nicht an einer spezifischen Befassung mit Aussagen der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934, besonders in deren zweiter und fünfter These. Dabei wird der Barmer Theologi-

27. Carsten Nicolaisen (1934-2017) war Honorarprofessor der LMU München und lange Zeit Geschäftsführer der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte; s. http://d-nb.info/gnd/119305453.

28. Carsten *Nicolaisen*: »Anwendung« der Zweireichelehre im Kirchenkampf – Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer, in: Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2. Band: Reaktionen, Hamburg 1980, S. 15-26; Zitat S. 16.

29. Zu Hirschs Lebensweg und Wirken s. Eilert *Herms*: [Art.] Hirsch, Emanuel, in: RGG[4], Bd. 3, F–H, Tübingen 2000, Sp. 1786f.

30. Zu Elerts Lebensweg und Wirken s. Thomas *Kaufmann*: [Art.] Elert, Werner August Friedrich Immanuel, in: RGG[4], Bd. 2, C–E, Tübingen 1999, Sp. 1198.

31. Zu Bonhoeffers Lebensweg und Wirken s. Christian *Gremmels*: [Art.] Bonhoeffer, Dietrich, in: RGG[4], Bd. 1, A–C, Tübingen 1998, Sp. 1683f.

schen Erklärung weithin eine Schlüsselfunktion für die kirchliche Etablierung der Zwei-Reiche-Lehre zugeschrieben – der Jenaer Systematiker Udo Kern ist bis dahin gegangen, dass er von der »durch Barmen definierte[n] Zweireichelehre« geschrieben hat.[32]

Das in diesem Zusammenhang zur Etablierung des Begriffs und seiner Prägung Beigetragene ist bekannt und soll hier nicht noch einmal im Detail referiert werden.[33] Wilfried Härle hat die (vorlaufende) Entwicklung der Begriffsbildung in aller Kürze nachgezeichnet:

> »Schon 1922 hatte […] K. Barth […] die Formel ›Lehre von den zwei Reichen‹ geprägt. W. Elert spricht 1931/32 von der ›Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten‹ Die älteste in diesen Zusammenhang gehörende Formel ist offenbar ›Lehre von den zwei Regimenten‹, die sich bereits im Jahr 1900 in schwedischer Sprache bei E. Billing […] nachweisen läßt.«[34]

Und Härle hat dann auch mit Nachdruck darauf verwiesen, dass das, was mit diesen Termini beschrieben worden ist (und wird), »ein weites, diffuses sprachliches Feld ist, in dem es keine Konstanten […] gibt« –[35] und dass der Begriff der »Lehre« für das skizzierte theologische Konstrukt auch nicht durchgängig in Anspruch genommen worden ist, sondern dass statt dessen (teilweise in bewusst gesetzter Differenz) dazu von einer »Unterscheidung«, »Anschauung«, »Theorie«, dem »Problem« oder dem »Schema« der beiden »Regimente«, »Reiche«, »Regierweisen« oder »Herrschaftsbereiche« gesprochen worden ist.[36]

Die mithilfe der jeweiligen Termini unternommene deutende Beschreibung des angemessenen Handlungsraums und Handlungsrahmens von Staat und Kirche gewann ausgesprochen unterschiedliche Kontur.

32. Kern (wie Anm. 10), S. 237.
33. S. dazu u.a. Wolfgang *Huber*: BTE und Zweireichelehre, in: Lutherische Rundschau 27, 1977, S. 39-60. S. jetzt auch Hans-Martin *Weiss*: Zankapfel »Zwei-Reiche-Lehre«. Korrektur einer theologischen Überbewertung, in: Matthias Heesch/Thomas Kothmann/Craig L. Nessan (Hrsg.): Glauben und Denken. Theologie im Spannungsfeld von Kirche und Politik, FS Hans Schwarz zum 75. Geburtstag, Frankfurt (Main) 2014, S. 297-315.
34. Härle (wie Anm. 21), S. 784.
35. Ebd.
36. Ebd., S. 785.

a) Die Argumentation von Paul Althaus und Werner Elert

Paul Althaus hat im Zusammenhang einer Reflexion über Krieg und Christentum zunächst hervorgehoben, Jesus habe »das Problem ›Christ und Recht bzw. Staat‹ nicht gelöst«, sondern es seinen Jüngern gestellt – weshalb man die Frage nach dem »Sinn von Recht und Staat nicht unmittelbar vom Liebesgebote des Evangeliums her entscheiden« könne; »Luthers Lehre von dem Bürgertum des Christen in zwei Reichen, dem Gottesreich und dem Staate habe die tatsächliche Doppelheit in Jesu Verkündigung und Haltung auf den schärfsten und klarsten gedanklichen Ausdruck gebracht.« Man könne die Welt nicht mit dem Evangelium regieren – doch solle die Welt um der Kirche willen regiert, in Ordnung und Friede erhalten werden; in diesem »Gotteswillen« liege das Recht des Staates als eines von Gott gegebenen Amtes begründet.[37] Später hat Althaus differenziert dargelegt, dass in dieser guten Ordnung Gottes in der Wirklichkeit der geschichtlichen Menschen Schöpfung und Sünde »konkret sowohl für das Denken wie für das Handeln unscheidbar« seien –[38] »Gottes gute Welt und die Welt des Falles, Gottes Welt und ›des Satans Herberge‹ sind konkret weder für die Anschauung noch für das Handeln scheidbar.«[39] Gott behandele aber die Sünde in den Ordnungen anders als die sündige Aufhebung der Ordnungen – Staat und Recht seien nicht ohne Ungerechtigkeit und Sünde, »aber um der hohen Bedeutung des Staates willen für das geschichtliche Leben der Menschheit, sieht Gott durch die Finger und duldet selbst böse Verfassungen und Gesetze, damit der politische Friede erhalten bleibe (WA 40 II, 382).«[40] Für den Christen gebe es kein »Moratorium des Dienstes: Ich muß meinem Volke und seinem Staate dienen, nicht im Paradiese, sondern in dieser argen, falschen Welt. […] Ich muß meines Volkes Sache vertreten, obgleich ich weiß und fühle, daß sie auch mit Bösem verwoben ist, gegen das ich kämpfe. Ich muß kämpfen um die Ordnung, wie sie sein soll, aber auch bleiben in der Ordnung, wie sie ist – beides gehört zusammen.«[41] Althaus hat dies dann schließlich auf den Punkt gebracht:

37. S. Paul *Althaus*: [Art.] Krieg. II. Krieg und Christentum, in: RGG^2, 3. Bd., J–Me, Tübingen 1929, Sp. 1306-1312; hier Sp. 1307.
38. S. Paul *Althaus*: Theologie der Ordnungen, 2., erweiterte Aufl., Gütersloh 1935, S. 55.
39. Ebd., S. 60.
40. Ebd., S. 63.
41. Ebd., S. 67.

> »[A]*uch durch die Sünde hindurch bin ich in Gottes Ordnung!* Kämpfen und Bleiben! – in dem Widerspiel und der Zusammengehörigkeit dieser beiden Losungen ist die ganze innere Spannung des Christenlebens in der Welt ausgedrückt.«[42]

Werner Elert hat sich mit der von ihm formulierten Überzeugung, dass eine »Lösung der wirklichen Diener Christi vom menschlichen Herrschaftsverband ethisch unmöglich« sei,[43] in der von Althaus skizzierten Argumentationslinie bewegt – und sie noch weiter ausgezogen,[44] indem er es als einen »Fundamentalsatz der ganzen Lutherschen Reformation« bezeichnet hat, »daß es neben der schlichten Berufserfüllung des Glaubensmenschen ein besonderes Kirchenethos nicht geben kann.[45] Insofern »die Herrschaft Christi sein Eigentumsrecht an den Erlösten sei und alles, was an kosmischer Herrschaft darüber hinausgeht, Geheimnis der Weltregierung Gottes, so können im Namen Christi überhaupt keine Forderungen an staatliche Herrschaften gestellt werden.«[46] Die Kirche unter der Herrschaft Christi müsse Organ seines Versöhnungswerkes sein, sie müsse das Evangelium verkündigen und die Sakramente verwalten und könne in dieser Beziehung keine Forderungen an die weltliche Herrschaft stellen, »weil sie von deren Erlaubnis nicht die Erfüllung ihres Auftrages abhängig machen darf.«[47] Die Kirche könne sich auch »nicht in weltlichen Dingen zum Anwalt Gottes gegenüber der Staatsgewalt machen, weil in diesen Dingen nicht sie, sondern die Staatsgewalt ihren Auftrag unmittelbar von Gott« habe, und müsse grundsätzlich auf dem Boden der Staatsordnung stehen.[48] Sofern die Kirche dies »vorbehaltlos« tue, könne sie (aber nicht im Namen der Herrschaft Christi!) »an die Staatsgewalt als Hüter der Rechtsordnung« appellieren – aber nur als »Sub-

42. Ebd.
43. S. Werner *Elert*: Die Herrschaft Christi und die Herrschaft von Menschen, Leipzig 1936. (Theologia militans 6), S. 19.
44. Noch in der 2. Auflage von Elerts grundlegender Darstellung »Die Lehre des Luthertums im Abriß« findet sich keine dezidierte Entfaltung einer »Zwei-Reiche-Lehre«; s. Werner *Elert*: Die Lehre des Luthertums im Abriß, 2., verbesserte und erweiterte Aufl., München MCMXXVI [1926].
45. Ebd., S. 21. Letzter Teilsatz im Original durch Kursivierung hervorgehoben.
46. Ebd., S. 22.
47. Ebd. – Elert wollte das (ebd., S. 23) auch bis dahin durchgehalten sehen, dass ein Staat der Kirche keinerlei eigene Entfaltung für den ihr aufgetragenen Dienst lassen sollte:« Dann muß die kirchliche Ordnung der Begegnung mit der staatlichen einfach ausweichen. Die Kirche geht alsdann in die Katakomben und wartet, bis sich das Geschick der Gottlosigkeit erfüllt hat.«
48. Ebd.

jekt weltlicher Rechte innerhalb der Staatsordnung.«[49] Eine dezidierte Absage erteilte Elert dem Versuch, Ansprüche der Kirche »mit theokratischen Sätzen auch in weltlichen Fragen zu begründen: Einer Kirche, die sich unter der Herrschaft Christi im Sinne des Neuen Testaments und der lutherischen Bekenntnisse weiß, ist das […] versagt.«[50]

b) *Die in der Barmer Theologischen Erklärung formulierte Argumentationslinie*

Die von Althaus wie Elert vorgetragene Argumentation steht im Gegensatz zu und widerstreitet dann auch bewusst einem anderen theologischen Ansatz, der einen deutlichen Niederschlag (und insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg auch eine erhebliche Wirkungsgeschichte) in der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934 gefunden hat.

In der von der ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Wuppertal-Barmen an diesem Tag per Akklamation angenommenen Theologischen Erklärung ist »angesichts der die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der Deutschen Christen und der gegenwärtigen Reichskirchenregierung« ein Bekenntnis zu sodann in sechs Thesen dargestellten »evangelischen Wahrheiten« formuliert worden.[51] Der in der ersten These exponiert präsentierten Aussage »Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben« kommt für die Deutung der dann insbesondere in den Thesen 2 und 5 explizierten Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche eine (vor)prägende Funktion durch die ihr beigegebene, präzisierende Verwerfung zu:

> »Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.«[52]

49. Ebd., S. 23f.
50. Ebd., S. 24.
51. Text der Barmer Theologischen Erklärung ediert in: Martin Heimbucher/Rudolf Weth (Hrsg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber, 7., überarbeitete und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009. S. 33-43; Zitat S. 36.
52. Ebd., S. 37.

Die hier unternommene christologische Zuspitzung auf das aus der Christusoffenbarung folgende Christusvertrauen und den Christusgehorsam steht von vornherein sperrig zu einer Rechtfertigung von Ansprüchen irdischer Autoritäten und von diesen erhobenen oder diesen zuzugestehenden Gehorsamsforderungen. Zwar wird in der fünften These der Barmer Theologischen Erklärung dem Staat ein »besonderer Auftrag« zugebilligt und auch expliziert (»Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.«), doch dies ist eingehegt von unverkennbaren Hinweisen auf die Grenzen dieser Aufgabe des Staates – denn nicht nur in der dieser These zugesetzten Verwerfung wird eingeschärft: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen«,[53] sondern es ist vorangehend bereits in der zweiten These unmissverständlich die für einen Christen einzig legitime Kontur des Gehorsams entworfen:

> »Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.«[54]

Es fällt schwer, hierin nicht die Ablehnung jeder über das in der fünften These eng gesteckte Maß hinausgehenden »Zwei-Reiche-Lehre« zu erblicken – zumal wenn nach der eng umgrenzten Aussage über die Aufgabe des Staates in der noch nicht erlösten Welt die Barmer Theologische Erklärung dann ihren Abschluss nimmt mit der eschatologischen Perspektive: »Verbum Dei manet in aeternum.«[55]

Unverkennbar ist die Barmer Theologische Erklärung von der in besonderer Weise von Karl Barth[56] vertretenen theologischen Argumenta-

53. Ebd., S. 41.

54. Ebd., S. 38.

55. Ebd. Vgl. dazu auch Eduard *Schütz*: Die Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung 1934, in: Freikirchenforschung 8, 1998, S. 72-85; s. besonders S. 72-74.

56. Zu Lebensweg und Werk s. u.a. Eberhard *Busch*: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen

tionsfigur einer »Königsherrschaft Jesu Christi« durchzogen, die für einen Christen in allen Lebensbereichen bestimmende Kontur erlangen soll.[57] Dem Staat gegenüber habe die Kirche daher auch unbedingt eine prophetische wie priesterliche Aufgabe wahrzunehmen – einen »politischen Gottesdienst«.[58]

Da die Barmer Theologische Erklärung für sich explizit in Anspruch genommen hat, »evangelische Wahrheiten« darzustellen, kann es nicht überraschen, dass sie in der nationalsozialistischen Zeit, aber auch darüber hinaus gerade wegen der unverkennbar formulierten Vorordnung des theologischen Konzepts der »Königsherrschaft Christi« vor eine dem Staat begrenzt zukommende Autorität und wegen der daraus jeweils sich ergebenden Konsequenzen für das der Kirche dem Staat gegenüber angemessene öffentliche Reden und Handeln in der im Protestantismus in Theologie wie Kirche geführten Debatte umstritten blieb.[59]

Briefen und autobiographischen Texten, 2. durchgesehene Aufl., München 1976.

57. Die Argumentation ist nachgezeichnet bei Eckhard *Lessing*: Zwischen Bekenntnis und Volkskirche. Der theologische Weg der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (1922-1953) unter besonderer Berücksichtigung ihrer Synoden, ihrer Gruppen und der theologischen Begründungen, Bielefeld 1992 (Unio und Confessio 17), S. 301f.

58. Ebd., S. 302.

59. Die etwa von Wolfgang *Sommer*: Kirche auf dem Weg zu ihrer politischen Neuorientierung. Die Barmer Theologische Erklärung und die lutherische Tradition der Zwei-Regimente-Unterscheidung, in: Deutsches Pfarrerblatt 114, 2014, S. 268-273, hier S. 270, gegen die Perspektive, in der Barmer Theologischen Erklärung spiegele sich vor allem die Theologie von Karl Barth wider, geltend gemachten Aspekte schärfen durchaus mit historischem Recht den Blick dafür, dass im Entstehungsprozess der Barmer Thesen durchaus nicht Barth allein federführend war, sondern dass es in dem der Annahme der Erklärung vorangehenden Beratungsprozess eine erhebliche Einflussnahme auch von Theologen lutherischer Konfession gab – dies ändert aber nichts daran, dass in der späteren Wahrnehmung der Theologischen Erklärung die Dominanz der Barthschen theologischen Argumentation mit für Dritte offenbar durchaus nachvollziehbaren Gründen behauptet worden ist und dass dies dann auch den Fortgang der weiteren Debatte wesentlich geprägt hat. Vgl. Wolfgang *Huber*: Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre. Historisch-systematische Überlegungen, in: Ulrich Duchrow (Hrsg.): Zwei Reiche oder Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1977 (Studien zur evangelischen Ethik), S. 33-[52].

3. Die nationalsozialistisch etablierten ideologischen Rahmenbedingungen für den Diskurs über die Religion

Im Kontext des Diskurses über die Formierung der Zwei-Reiche-Lehre bisher kaum reflektiert worden ist über die Bedeutung der nationalsozialistisch etablierten ideologischen Rahmenbedingungen für den Diskurs über die Fragen des Gottesbezuges. Damit ist auch nicht der Blick darauf gerichtet worden, wie und inwieweit die nationalsozialistisch geübte Rede von »Gott« in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft gesamtgesellschaftlich-politisch mit Blick auf das staatliche und kirchliche Handeln bezogen worden ist. Hierzu dürfte nicht zuletzt die zweite Hälfte der nationalsozialistischen Regierungszeit – also die Jahre des Zweiten Weltkriegs – aussagekräftiges Material liefern. Denn zwar lässt der für die Kriegszeit offiziell proklamierte »Burgfriede« hinsichtlich der inneren Konflikte im Reich zunächst ein Abflauen von Auseinandersetzungen um die genannten Fragestellungen erwarten. Doch erlebte der Nationalsozialismus in der Phase bis zum Beginn des Russlandfeldzuges im Sommer 1941 zugleich den Zenit seiner Macht – während die institutionelle Zukunft der Kirchen (zumindest hinsichtlich einer Perspektive nach dem erstrebten »Endsieg«) ungewisser denn je erschien. Indizien für ein besonders robustes und selbstbewusstes Agieren des nationalsozialistischen Staatswesens ohne nennenswerte Rücksichtnahme auf Dritte – und damit auch auf Interessen der Kirchen und deren ethische Anliegen – sind die Entwicklung des nationalsozialistischen »Zukunftskonzepts« für die institutionelle Stellung von Religionsgesellschaften im Reichsgau Wartheland, die kontinuierlich vorangetriebenen Bemühungen um die Etablierung einer alle Lebensbereiche umfassenden nationalsozialistischen Feierkultur, die Formung und Implementierung eines nationalsozialistischen Geschichtsbildes und die systematisch durchgeführte Ausmerzung von Minderheiten aus rassischen Gründen bzw. aus Gründen angeblicher »Euthanasie«. Für die folgende Analyse sollen insbesondere solche Darstellungen herangezogen werden, die der Öffentlichkeit zugänglich waren und die amtlichen bzw. parteiamtlichen Charakter besaßen (und damit also keine bloße Privatmeinung vermittelten).

a) Das Walten des »Herrgotts« nach nationalsozialistischer Darstellung

Die in der nationalsozialistischen Propaganda immer wieder begegnende Trias »Ein Volk – ein Reich – ein Führer« kam offensichtlich ohne eine Bezugnahme auf Gott oder dessen Wirken aus. Dennoch enthielt das Parteiprogramm der NSDAP mit dessen Punkt 24 die dezidierte Aussage, die Partei stehe »auf dem Boden des positiven Christentums«. Die Frage nach einem Gottesbezug des Nationalsozialismus war damit jedenfalls nicht von vornherein abzuweisen.[60] Sie ist auch seitens der NSDAP selbst thematisiert worden – etwa in der bis 1934 schon in 70. Auflage erschienenen Kommentierung des Parteiprogramms, die auf Auftrag Adolf Hitlers durch den Reichstagsabgeordneten und Wirtschaftspolitiker Gottfried Feder[61] unter dem Titel »Das Programm der N.S.D.A.P und seine weltanschaulichen Grundgedanken« herausgegeben worden ist.[62]

Was Feder, der immerhin als »die von Hitler bestellte letzte Instanz in allen Fragen, die das Programm betreffen«,[63] bezeichnet wurde, zum parteiamtlichen Verständnis des »positiven Christentums« erläutert hat, ist nur rudimentär; man kann es auch als vorrangig von parteitaktischen Erwägungen bestimmt lesen, wenn er darlegt, dass es »Grundsatz für den Nationalsozialisten sein [müsse], »religiöse« Fragen nicht in allgemeine politische Aussprachen hineinzuziehen«, und wenn er dann »von den vielen törichten und plumpen Angriffen auf das Christentum« spricht und dazu feststellt, dass »Redensarten wie ›das Christentum hat nur geschadet‹« lediglich bewiesen, »daß der Betreffende kein menschliches und politisches Taktgefühl« habe.[64] Doch blieb Feder dabei nicht stehen. Er ging auch über die quantitative Erwägung hinaus, Entartungen, Fehlgriffe und persönliche Fehler Einzelner dürfe »man nie einer der gewaltigsten Erscheinungen der Menschheit verallgemeinernd zum Vorwurf machen«:[65]

60. Darauf ist auch im Zuge der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen immer wieder eingegangen worden.
61. Zu den Funktionen Feders (1883-1941) s. Ernst *Klee*: Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945, 2. Aufl., Frankfurt (Main) 2007 (Fischer Taschenbuch 16048), S. 145.
62. Gottfried *Feder*: Das Programm der N.S.D.A.P und seine weltanschaulichen Grundgedanken, 66.-70. Aufl., München 1932 (Nationalsozialistische Bibliothek 1), S. 3.
63. S. Gottfried *Feder*: Landwirtschaftlicher Grundbesitz und N.S.D.A.P., in: Feder, Programm (wie Anm. 62), S. 12-18, Zitat S. 13.
64. Feder, Programm (wie Anm. 62), S. 61.
65. Ebd.

> »Millionen und Abermillionen war die christliche ›Religion‹ Erhebung und Erbauung, die sie über menschliches Leid emportrug zu Gott.«

Ja, er fügte hinzu:

> »Die Kultur des Mittelalters stand im Zeichen des Kreuzes; Großtat, Opferwille, Glaubensmut fand im Christentum seine Wurzel. Da muß man wohl und sorgsam unterscheiden zwischen dem inneren seelischen Kern des Christentums und den vielfachen Auswüchsen seiner weltlichen Erscheinungsform.«[66]

Im Kern Gutes und zu Bejahendes wurde also als im Christentum schlecht umgesetzt dargestellt – damit war dann aber auch die Frage nach dem des Bewahrens werten Kern, nach Gott, nach dessen Wollen und Wirken gestellt. Doch ließ Feder diese Frage im Zusammenhang der Erörterung des Punktes 24 des Parteiprogramms der NSDAP ohne nähere Antwort. In seiner Veröffentlichung finden sich aber in anderem, unerwartetem Zusammenhang weitere Aspekte – so im Kontext einer Erörterung unter dem Titel »Landwirtschaftlicher Grundbesitz und N.S.D.A.P«.[67] In deren abschließendem Abschnitt »Angriffe auf Religion und Geistlichkeit«[68] beteuerte Feder gleich einleitend, es könne nicht genug betont werden, »daß der N.S.D.A.P. nichts ferner liegt, als die christliche Religion und ihre würdigen Diener anzugreifen«.[69] In diesem Kontext war dann auch abgrenzend von der »atheistischen, gottesleugnerischen Sozialdemokratie« die Rede – die NSDAP aber wende sich dagegen, »daß die Religion in den Dreck des politischen Tageskampfes heruntergezerrt werde, [g]erade weil uns die Beziehung des Menschen zu seinem Herrgott so hoch und heilig ist«.[70]

Welches Gottesbild man mit der Rede vom »Herrgott« verband, wurde auch dort nicht näher erläutert, wohl aber wurden drei für den Schulunterricht in Thüringen durch den dortigen NSDAP-Minister Wilhelm Frick[71] empfohlene Schulgebete dargeboten; um es an einem Beispiel zu verdeutlichen:

66. Ebd.
67. S. Feder, Grundbesitz (wie Anm. 63), S. 12-18.
68. Ebd., S. 17f.
69. Ebd., S. 17.
70. Ebd. – Hervorhebung durch Kursivierung durch den Vf. dieses Beitrags.
71. Zu den Funktionen Fricks (1877-1946) s. Klee (wie Anm. 61), S. 166.

»Vater, in deiner allmächtigen Hand
Steht unser Volk und Vaterland.
Du warst der Ahnen Stärke und Ehr,
Bist unsere ständige Waffe und Wehr.
Drum mach uns frei von Betrug und Verrat
Macht uns stark zu befreiender Tat,
Gib uns des Heilands heldischen Mut,
Ehre und Freiheit sei höchstes Gut.
Unser Gelübde und Losung sei:
Deutschland, erwache! Herr, mach uns frei!«[72]

Gott wird darin als Person adressiert, als »Vater im Himmel« angeredet. Die auf ihn bezogenen Aussagen sind aber durchaus nicht einfach als Explikationen des 1. Artikels des Credo einzuordnen – erst recht nicht, wenn in den weiteren Gebetstexten dem Glauben an eine »allmächtige Hand« der Glaube »an Volkstum und Vaterland, an der Ahnen Kraft und Ehr« gleichgeordnet wurde.[73] Und auch die Bitte um den heldischen Mut des Heilands steht quer zu dem sich in Leiden und Sterben hingebenden Christus, von dem die Evangelien zeugen und den auch das Credo zentral exponiert.

Mit Blick auf unsere Frage nach den politisch-ideologischen Rahmenbedingungen der Rede über Gott als Hintergrund der Reflexion über eine »Zwei-Reiche-Lehre« ist hinsichtlich der NSDAP zunächst festzuhalten, dass sie in ihrer Parteiprogrammatik mit einem Gottesbild operiert hat, das mit dem der Christenheit von vornherein nicht zur Deckung zu bringen war – allenfalls kann man sagen, dass der nationalsozialistische »Herrgott« als geschichtsmächtig auf das Ergehen des Volkes einwirken könnend dargestellt wurde:

»[D]u bist unsere Waffe und Wehr, du strafst unseres Landes Verrat | Und segnest der Heimat befreiende Tat.«[74]

Eine nähere Aussage darüber, *wie* das Wirken Gottes mit dem Christusgeschehen im Zusammenhang stünde und in welchem Beziehungsgeflecht Gottes Reich und Gottes Herrschaft einerseits und die Ausübung von Macht durch Menschen in irdischen Reichen stehen könnten und sollten, wurde hier nicht erkennbar – wollte man nicht auf den Aspekt abheben, dass nach

72. Feder, Grundbesitz (wie Anm. 63), S. 17f.
73. Ebd., S. 18.
74. Ebd.

Aussage des NSDAP-Parteiprogramms der (deutsche) Mensch gerufen sei, letztlich aus eigener Kraft *das* zu schaffen, was ihm dann des liebenden Gottes Segen eintrage. Um es an Formulierungen aus zwei der präsentierten Schulgebete zu illustrieren:

> »Ich glaube, daß diese Freiheit kommen wird durch die Liebe des Vaters im Himmel, wenn wir an unsere eigene Kraft glauben – und: Ich glaube, du […] segnest der Heimat befreiende Tat.«[75]

Für die weitere Entwicklung in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft gilt es dann zu berücksichtigen, dass die NSDAP mit Nachdruck darauf beharrt hat, dass ihr Parteiprogramm unabänderlich sei: »Wir lehnen es ab, wie andere Parteien tun, aus Zweckmäßigkeitsgründen unser Programm den sogenannten Verhältnissen anzupassen. Wir werden eben die Verhältnisse unserem Programm anpassen, indem wir die Verhältnisse meistern.«[76] Angesichts dieser Festlegung stellt sich die Frage, ob die NSDAP ihre im Parteiprogramm skizzierte religiöse Verortung durchgehalten hat.

Für Adolf Hitler selbst wird man das hinsichtlich seiner einschlägigen Äußerungen in öffentlichen Reden nur bejahen können. Zu deren festem Repertoire hat auch in den Jahren des Zweiten Weltkrieges noch die rhetorische Indienstnahme des »Herrgotts« bzw. (unpersönlich formuliert) der »Vorsehung« für die nationalsozialistische und die mit dieser in eins gesetzten deutschen Sache gehört. Dabei hat Hitler die schon in der Kommentierung des NSDAP-Parteiprogramms begegnende Figur, dass der Segen dieses »Herrgotts« demjenigen zuteil wird, der das Heft des Handelns selbst in die Hand nimmt, auf ganz einfache Nenner gebracht – etwa in dem am 3. September 1939 nach Kriegsausbruch an das deutsche Volk gerichteten Aufruf:

> »Wenn unser Volk […] seine höchste Pflicht erfüllt, wird uns auch jener Herrgott beistehen, der seine Gnade immer noch dem gegeben hat, der entsch[l]ossen war, sich selbst zu helfen.«[77]

75. Ebd.
76. Vorwort zum 326.-350. Tausend, in: Feder, Programm (wie Anm. 62), S. 6. Im Original durch Kursivierung hervorgehoben.
77. Adolf *Hitler*: An das deutsche Volk! Berlin, 3. September 1939, in: ders.: Der großdeutsche Freiheitskampf. Reden Adolf Hitlers vom 1. September 1939 bis 10. März 1940, hrsg. von Philipp Bouhler, München 1941, S. 31-34; Zitat S. 34.

Und nach dem siegreichen Polenfeldzug sah er sich genau in dieser Gottesvorstellung bestätigt:

> »Als Führer des deutschen Volkes und als Kanzler des Reiches kann ich in diesem Augenblick dem Herrgott nur danken, daß er uns in dem ersten schweren Kampf um unser Recht so wunderbar gesegnet hat, und ihn bitten, daß er uns und alle anderen den richtigen Weg finden läßt, auf daß nicht nur dem deutschen Volk, sondern ganz Europa ein neues Glück des Friedens zuteil wird!«[78]

Hitler entwickelte dazu die Vorstellung von einem geschichtsmächtigen Wirken der Vorsehung, die den Menschen zu nutzende Handlungsspielräume eröffne – und sie dann, je nachdem, ob die Menschen die ihnen gegebene Chance ergriffen oder nicht, im weiteren geschichtlichen Ergehen dafür belohne oder strafe:

> »Wir sind uns auch bewußt, wie sehr die Vorsehung uns geholfen hat. Sie hat uns dabei so viel ermöglicht. Sie hat unsere Pläne richtig gestalten lassen, und sie hat die Durchführung sichtbar gesegnet. Wir sind daher des Glaubens, daß die Vorsehung das, was geschah, so gewollt hat! Genau so wie ich Ihnen früher oft erklärte, daß die Niederlage des Jahres 1918 verdient war, für uns verdient, weil wir nicht die großen Siege richtig und würdig zu bewahren vermocht hatten.«[79]

Man geht also nicht zu weit, wenn man formuliert, dass auch Hitler ein Regieren des von ihm angenommenen »Herrgotts« unterstellte – wesentlich allerdings vernehmlich in der Weise eines *Re*agierens auf das Tun oder Lassen der Menschen. Dieses Bild vom unmittelbar reagierend belohnenden oder bestrafenden Handeln der »Vorsehung« hat Hitler an Details des Verlaufs des Ersten Weltkriegs (aus deutscher Perspektive) entfaltet – in den Jahren von 1914 bis 1917 sei das Deutsche Reich »wie durch ein Wunder immer wieder gerettet worden: Deutschland hat staunenswerte Proben seiner Kraft gegeben. Es war ersichtlich von der Vorsehung gesegnet worden. Da aber wurde das deutsche Volk undankbar. Da begann es, statt im Vertrauen auf

78. Adolf *Hitler*: Rede am 6. Oktober 1939 in Berlin vor dem Reichstag, in: ders.: Der großdeutsche Freiheitskampf. Reden Adolf Hitlers vom 1. September 1939 bis 10. März 1940, hrsg. von Philipp Bouhler, München 1941, S. 67-100; Zitat S. 100.

79. Adolf *Hitler*: Rede am 8. November 1939 in München vor der alten Garde, in: ders.: Der großdeutsche Freiheitskampf. Reden Adolf Hitlers vom 1. September 1939 bis 10. März 1940, hrsg. von Philipp Bouhler, München 1941, S. 111-129; Zitat S. 127.

seine eigene Zukunft und damit auf seine eigene Kraft zu blicken, begann es zu vertrauen auf die Versprechungen anderer. Und endlich hat es sich in seiner Undankbarkeit gegen das eigene Reich, gegen die eigene Führung empört. Und da wendete sich dann die Vorsehung vom deutschen Volk ab«.[80]

Der dem »Allmächtigen« zugeschriebene reaktive Modus des Handelns (man könnte aus der menschlichen Perspektive auch von einem einfachen Tun-Ergehen-Zusammenhang sprechen) wurde dabei durchweg auf das Volksganze bezogen – das Individuum als solches spielte letztlich keine Rolle, auch wenn Hitler sich selbst als im Dienst der Vorsehung stehend, ja geradezu als deren Werkzeug darstellte:

> »Ermessen Sie mein eigenes Glücksgefühl, daß mich die Vorsehung berufen hat, das zu verwirklichen, was die besten Deutschen alle ersehnten.«[81]

Aber dies wurde sofort wieder untergeordnet unter das (angeblich) von der »Vorsehung« gewirkte Ergehen des Volkes insgesamt:

> »Ich habe als Nationalsozialist nichts anderes kennengelernt als Arbeit, Kampf, Sorgen, Mühen. Ich glaube, unserer Generation [!] hat die Vorsehung nichts anderes bestimmt. Wir wollen deshalb uns dieser Vorsehung gegenüber nicht undankbar benehmen. […] Ich habe niemals beklagt, daß die Vorsehung uns etwa Unrecht getan hätte. Ich habe im Gegenteil immer die Auffassung vertreten, wir haben nur das von der Vorsehung quittiert bekommen, was wir letzten Endes selbst uns verdient hatten.«[82]

Und weil es sich nicht gezieme, undankbar gegenüber der Vorsehung zu sein, fehlte bei Hitler auch nicht die Ausformung des Bezuges zu dieser Gottheit durch dezidierte Anrufung des »Allmächtigen« – etwa aus Anlass des Jahreswechsels:

> »Für das kommende Jahr wollen wir den Allmächtigen, der uns im vergangenen so sichtlich unter seinen Schutz genommen hat, bitten, uns wieder seinen Segen zu

80. Adolf *Hitler*: Rede des Führers am 30. Januar 1940 im Sportpalast Berlin, in: ders.: Der großdeutsche Freiheitskampf. Reden Adolf Hitlers vom 1. September 1939 bis 10. März 1940, hrsg. von Philipp Bouhler, München 1941, S. 139-157; Zitat S. 155.
81. Adolf *Hitler*: Rede am 19. September 1939 im Artushof zu Danzig, in: ders.: Der großdeutsche Freiheitskampf. Reden Adolf Hitlers vom 1. September 1939 bis 10. März 1940, hrsg. von Philipp Bouhler, München 1941, S. 41-62; Zitat S. 61.
82. Hitler, Rede 30. Januar 1940 (wie Anm. 80), S. 155f.

schenken und uns zu stärken in der Erfüllung unserer Pflicht!«[83]

Aus Anlass des 20. Jahrestages der Verkündung des Parteiprogramms der NSDAP hat Hitler dann am 24. Februar 1940 in München das Bild einer enormen Erfolgsgeschichte des Nationalsozialismus entworfen, die unter ungeheurem Einsatz ein anderes, durchorganisiertes Volk habe entstehen lassen, das nun (auch militärisch) bestens in der Welt dastehe.[84] Wie die meisten seiner Reden, so legte Hitler auch diese so an, dass er kurz vor dem Abschluss, an der rhetorischen Klimax, auf das Wirken des »Herrgotts« abhob:

> »Im übrigen glaube ich nun eines: Es gibt einen Herrgott. Dieser Herrgott schafft die Völker. Er gibt grundsätzlich allen Völkern das gleiche Recht. […] Je tapferer wir waren, um so mehr kam auch der Segen der Vorsehung. Und auch in den letzten sechs Jahren hat die Vorsehung uns immer begleitet. Denn glauben Sie mir, der eine heißt es Glück, der andere anders, aber ohne diese letzte Zustimmung kann man ja die großen Werke nicht vollbringen. Und ich habe ja gerade vor wenigen Monaten wieder auch persönlich im tiefsten Sinne das Walten einer Vorsehung gefühlt, die die Menschen begleitet und ihnen die Aufgaben stellt. Diesen Aufgaben dienen wir. […] Die Vorsehung hat bisher diesen Kampf gesegnet, tausendfältig gesegnet. Würde sie das getan haben, wenn es ihre Absicht wäre, nun plötzlich diesen Kampf zu unseren Ungunsten ausgehen zu lassen? Ich glaube hier an eine höhere und an eine ewige Gerechtigkeit. Sie wird dem zuteil, der sich dieser Gerechtigkeit würdig erweist. Das war mein Glaube, mit dem ich zum erstenmal hier heraufgetreten bin vor 20 Jahren, damals als ein ganz Namenloser, Unbekannter. […] Und auch heute habe ich diesen Glauben, und mit mehr Recht noch als früher, denn mehr als Wunderbares hat seitdem die Vorsehung an uns getan. Und ich kann Sie alle nur bitten: Fassen Sie diesen Glauben als alte Nationalsozialisten nur recht stark. Es kann nicht anders sein, wir müssen siegen und werden daher auch siegen!«[85]

Und mit Blick auf die Kriegssituation brachte Hitler diese Rede dann gar noch mit einem Rekurs auf Martin Luther zum Abschluss:

83. Adolf *Hitler*: An die Wehrmacht! Berlin, 31. Dezember 1939, in: ders.: Der großdeutsche Freiheitskampf. Reden Adolf Hitlers vom 1. September 1939 bis 10. März 1940, hrsg. von Philipp Bouhler, München 1941, S. 136.
84. So Adolf *Hitler*: Rede am 24. Februar 1940 in München, in: ders.: Der großdeutsche Freiheitskampf. Reden Adolf Hitlers vom 1. September 1939 bis 10. März 1940, hrsg. von Philipp Bouhler, München 1941, S. 159-179; siehe S. 173-177.
85. Ebd., S. 178f.

> »Und wenn der Feind um uns herum noch so droht und noch so drängt, es ist nicht schlimmer, als es einmal war. Das haben unsere Vorfahren so oft auch erdulden müssen. Da müssen wir uns dann wirklich zu einem großen Bekenntnis eines gewaltigen Deutschen durchringen: ›Und wenn die Welt voll Teufel wär, es muß uns doch gelingen!‹«[86]

Hitler hat auch bei diesem an wirklich prominenter Stelle, sonst aber nicht begegnenden Rekurs auf die dritte Strophe von Luthers Choral »Ein feste Burg ist unser Gott« den Christusbezug *nicht* hergestellt – und er hat in seinem Zitat auch die der dritten Strophe vorangehende zweite Strophe ausgeblendet:

> »Mit unsrer Macht ist nichts getan, | wir sind gar bald verloren; | es streit' für uns der rechte Mann, | den Gott hat selbst erkoren. | Fragst du, wer der ist? | Er heißt Jesus Christ, | der Herr Zebaoth, | und ist kein andrer Gott, | das Feld muss er behalten.«[87]

Die Zuversicht »Es muss uns doch gelingen« baut bei Luther unzweifelhaft auf Christus – bei Hitler aber auf die eigene Aktion, Stärke und Kraftentfaltung des Menschen. Der nationalsozialistische, im geschichtlichen Ergehen der Völker Lohn und Strafe verteilende »Herrgott« stellt sich auf die Seite des Starken – der in Christus sich offenbarende Gott, von dem die Christenheit zeugt und zu dem sie sich bekennt, tritt auf die Seite derer, mit deren Macht »nichts getan« ist.

Von Ansätzen zu einer »Zwei-Reiche-Lehre« im lutherischen Sinne oder auch nur von einzelnen Elementen einer solchen kann mit Blick auf die für den Nationalsozialismus charakteristische Gottesvorstellung also schon deshalb keine Rede sein, weil diese sich grundlegend von der Gottesvorstellung der Christenheit unterscheidet. Und selbst wenn man darüber hinwegsehen wollte und sich darauf beschränkte, in der nationalsozialistisch dem »Herrgott« zugeschriebenen Geschichtsmächtigkeit eine »Strukturähnlichkeit« zu der in christlicher Theologie verwurzelten Rede von Gott als dem Schöpfer und Erhalter des Lebens wahrzunehmen, so entbehrt die nationalsozialistische Rede vom »Allmächtigen« doch einer mit klaren Konturen ausgestatteten Aussage über das Ziel der Begegnung dieses »Herrgottes« mit den Menschen, über dessen Anrede an sie insgesamt, und insbesondere auch über den Anspruch und die Verheißung der Gottesbegegnung mit dem Einzelnen – und

86. Ebd., S. 179.

87. Evangelisches Gesangbuch Nr. 362,2.

der dadurch konstituierten Verantwortlichkeit. An dem »Reich Gottes« – auch seines »Herrgotts« – hat der Nationalsozialismus nicht das geringste Interesse entwickelt. Der Horizont für Glauben und Leben derer, die dem »Herrgott« glauben, bleibt durch und durch diesseitig bestimmt: Der »gerechte« »Herrgott« lohnt und straft kurzfristig kollektiv das Volksganze – und der Einzelne bleibt in Letzterem auf Gedeih und Verderb eingebunden. Insofern entfällt auch logisch zwingend eine Reflexion darüber, ob es voneinander abzuhebende »geistliche« und »weltliche« Bereiche geben könnte, die für die Wirklichkeit des Lebens des Glaubenden eine voneinander zu unterscheidende Rolle spielen könnten oder müssten. Denn des »Herrgotts« Reich ist von *dieser* Welt – es entbehrt deutlich einer eschatologischen Komponente.

b) Die Umsetzung der Gottesvorstellung in der nationalsozialistischen Feierkultur

Par excellence kommt die durch und durch auf das Diesseits gerichtete Orientierung des Nationalsozialismus auch in der in den Jahren des Zweiten Weltkriegs mehr und mehr entwickelten eigenständigen Feierkultur zum Ausdruck. Besonders im Kontext des Abschieds von Verstorbenen tritt dies zum Vorschein – wenn etwa als »Lesegut« für die Feier des Heldengedenktages 1942 als »Vermächtnis der Gefallenen« folgende Perspektive dargeboten wird:

> »Wir gehen als Pflüger durch unsre Zeit;
> wir machen den Acker zur Frucht bereit
> Und säen in heilige Erden.
> Es wachsen die Saaten, die Ernte ist weit.
> Doch über unsre Vergänglichkeit
> Wandert das deutsche Werden.
>
> […]
>
> Wir schauen die Erben von unserem Blut,
> In denen Wille und Zukunft ruht,
> Und schauen auf ihre Saaten.
> Wir hüten die deutsche Gläubigkeit:
> Denn über unsre Vergänglichkeit
> Wachsen neue Taten.«[88]

88. Hermann *Roth*: Wir gehen als Pflüger durch unsre Zeit, in: Vermächtnis der Gefallenen, in: Hermann Liese: Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung. Herausgegeben vom Hauptkulturamt in der

Dies fügt sich bruchlos dazu, dass Hitler schon auf der Kulturtagung der NSDAP im Jahr 1938 allem Reflektieren über Jenseitiges eine klare Absage erteilt hatte:

> »Der Nationalsozialismus ist eine kühle Wirklichkeitslehre schärfster wissenschaftlicher Erkenntnisse und ihrer gedanklichen Ausprägung. Indem wir für diese Lehre das Herz unseres Volkes erschlossen haben und erschließen, wünschen wir nicht, es mit einem Mystizismus zu erfüllen, der außerhalb des Zweckes und Zieles unserer Lehre liegt. […] Das Einschleichen mystisch veranlagter, okkulter Jenseitsforscher darf daher in der Bewegung nicht geduldet werden. An der Spitze unseres Programms steht nicht das geheimnisvolle Ahnen, sondern das klare Erkennen und damit das offene Bekenntnis.«[89]

Träger der nationalsozialistischen kasualen »Lebensfeiern« sollten daher in erster Linie die Familien sein[90] und eine zentrale Bedeutung in den Lebensfeiern das Überbringen eines Führerwortes durch Blockleiter oder Ortsgruppenleiter der NSDAP gewinnen.[91] Dabei wurde das Leben der Einzelnen (bei Geburt, Hochzeit oder Tod) bewusst nicht in den Kontext einer Gabe und Verheißung Gottes (oder auch nur des »Herrgottes«) gestellt, sondern in die Reihe der Ahnen einbeschrieben:

Reichspropagandaleitung und dem Amt Volkskunde und Feiergestaltung der Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, München 1942, S. 74; s. auch ebd., S. 69.

89. [Adolf *Hitler*:] [Auszug aus:] Rede des Führers auf der Kulturtagung 1938, in: Hermann Liese: Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung. Herausgegeben vom Hauptkulturamt in der Reichspropagandaleitung und dem Amt Volkskunde und Feiergestaltung der Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, München 1942, S. 274. Erster und letzter Satz des Zitats im Original durch Kursivierung hervorgehoben.

90. S. dazu E[…] *Kentmann*: Die Familie als Trägerin der Lebensfeier, in: Hermann Liese: Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung. Herausgegeben vom Hauptkulturamt in der Reichspropagandaleitung und dem Amt Volkskunde und Feiergestaltung der Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, München 1942, S. 277-280.

91. Die »Ehrung« in den Lebensfeiern, in: Hermann Liese: Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung. Herausgegeben vom Hauptkulturamt in der Reichspropagandaleitung und dem Amt Volkskunde und Feiergestaltung der Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, München 1942, S. 280-281.

»Wenn ein Kind geboren ist, so sind in ihm die Vorfahren wieder gegenwärtig. Es kann dessen in einem Lied gedacht werden, wenn z[um] Beispiel gesungen wird:

›Ihm ist auf langen Bahnen
von vielen, vielen Ahnen
ein Erbe überkommen,
es zu bewahren stark und rein.‹«[92]

Auch im Kontext der Eheschließung wurde eine Orientierung auf das Diesseits nicht nur unterstrichen durch ein durch Handschlag bekräftigtes Gelöbnis der Trauzeugen (!) gegenüber den Frischvermählten *in guten und schlechten Tagen*,[93] sondern auch durch in Vorschlag gebrachte Liedstrophen wie:

»2. Nicht zu den Sternen sollt ihr beten,
tief in euch liegt euer Los –
könnt ihr aus euch selber treten,
sind auch eure Sterne groß.«[94]

Und bei der Bestattung wurde mit Worten von Georg Stammler[95] über der offenen Gruft die Perspektive eröffnet:

»Und nun zum letzten Abschied, Kamerad, | schau her: die deutsche Erde treibt die Saat, | zu der auch deine Arbeit uns gewiesen. | Sie wird dich mütterlich in ihre

92. Ahnenverehrung bei den Lebensfeiern, in: Hermann *Liese*: Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung. Herausgegeben vom Hauptkulturamt in der Reichspropagandaleitung und dem Amt Volkskunde und Feiergestaltung der Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, München 1942, S. 281-282; Zitat S. 281.
93. Beispiel einer Hochzeitsfeier (1), in: Hermann *Liese*: Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung. Herausgegeben vom Hauptkulturamt in der Reichspropagandaleitung und dem Amt Volkskunde und Feiergestaltung der Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, München 1942, S. 298-302; Zitat S. 302.
94. Ebd.
95. Pseudonym des schwäbischen Schriftstellers Ernst Emanuel Krauss; Näheres zu Lebensweg und Werk s. bei Albrecht *Wacker*/Horst *Roller*: Reformer, Dichter, Volkserzieher: Ernst Emanuel Kraus (1872-1948) alias Georg Stammler aus Stammheim bei Calw, in: Schwäbische Heimat 64, 2013, S. 327-333.

Arme schließen.«[96]

Auch wenn »Glauben« in der nationalsozialistischen Bewegung (wie in der Christenheit) wesentlich mit »Vertrauen« gleichgesetzt worden ist und ihm zugetraut wurde, dass er »Berge versetzt«,[97] so wurde doch dessen Gegenstand bzw. Gegenüber grundlegend anders als in der Christenheit bestimmt.

c) Der nationalsozialistische Umgang mit den Kirchen als Repräsentanten einer konträren Gottesvorstellung

Als Folge des nationalsozialistischen Anspruchs, alle gesellschaftlichen Lebensbereiche in die eigene weltanschauliche Konzeption einzupassen und mit ihr gleichzuschalten, konnte ein Konflikt mit den Kirchen nicht ausbleiben. In wie gravierendem Maße dies zu kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in den evangelischen Landeskirchen führte, ist durch eine Vielzahl von Untersuchungen mit deutschlandweitem wie mit regionalem und lokalem Fokus bekannt und bedarf hier keiner erneuten Darlegung. In diesen Arbeiten wird in aller Regel nachgezeichnet, in welcher Weise man sich kirchlich – mehr oder weniger ausgeprägt – den Versuchen zur institutionellen Gleichschaltung widersetzt hat bzw. inwieweit man sich auch in ideologische Setzungen des Nationalsozialismus gefügt hat, ja sie kirchlich zu adaptieren willens war – und inwieweit dabei die auch bei Martin Luther begegnenden Gedanken über die beiden Regierweisen Gottes angemessen oder aber doch in einer zu kurz greifenden, verzeichnenden Form zum Tragen gebracht worden sind.

96. Beispiel einer Totenfeier (3), in: Hermann Liese: Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung. Herausgegeben vom Hauptkulturamt in der Reichspropagandaleitung und dem Amt Volkskunde und Feiergestaltung der Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, München 1942, S. 398-399; Zitat S. 399.

97. S. dazu das Schlusskapitel »Der Sieg des Glaubens!«, in: Philipp Bouhler (Hrsg.): Kampf um Deutschland. Ein Lesebuch für die deutsche Jugend, 1201.-1250. Tausend, Berlin 1941, S. 105-107; Zitat S. 106. Ebd., S. 107: »Aber die Grundlage des nationalsozialistischen Staates ist das Vertrauen. […] Es gibt in der Welt keinen Staat, der wir [!] das Deutsche Reich Adolf Hitlers auf solchen festen Grundpfeilern ruht, wie es Liebe und Treue zum Führer und ein blindgläubiges Vertrauen zu seinen Maßnahmen und Entscheidungen sind.«

Wie aber sah man seitens des nationalsozialistischen Staates dessen Aufgabe gegenüber den Kirchen? Angesichts der nationalsozialistischen Vorstellung von einer unbedingt – nicht zuletzt um des sonst möglicherweise ausbleibenden Segens und Lohnes durch den »Herrgott« willen – herzustellenden Einheit im Volk ist der nationalsozialistisch erhobene Kontroll- und Aufsichtsanspruch über die Kirchen und deren Wirken jedenfalls sofort einsichtig. Hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche ließ sich der erwünschte Aufsichtsanspruch durch das schon im Juli 1933 abgeschlossene Reichskonkordat realisieren, im Hinblick auf die evangelischen Landeskirchen gelang der Versuch, sie unmittelbar kirchlich-institutionell nationalsozialistisch-deutschchristlich gleichzuschalten, indes nur partiell. Nach dem faktischen Scheitern dieses Versuchs wurde dann staatlicherseits am 16. Juli 1935 das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten eingerichtet.[98] Die 1940 durch den in diesem Ministerium als Referent tätigen Landgerichtsrat Werner Haugg vorgelegte Veröffentlichung, in der er die Tätigkeit dieses Ministeriums detailliert beschrieben hat, ist angesichts unseres Fragеinteresses höchst aufschlussreich, weil in ihr Aufgabe und Selbstverständnis des Ministeriums im Kontext der staatlichen Realisierung der nationalsozialistischen Politik charakterisiert worden ist.[99]

Schon im einleitenden Abschnitt über die »Entwicklung und Geschichte« des Ministeriums hat Haugg unumwunden dargelegt, dass »auf dem wichtigen Gebiet der staatlichen Aufsicht in Kirchenangelegenheiten zuvor nirgends eine wirklich umfassende Zuständigkeit« bestanden habe.[100] Außerdem hätten »die in größerem Umfang vor sich gehende Neuordnung des religiösen Lebens in Deutschland sowie die zunehmenden Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche oftmals schnelle und klare Entscheidungen von großer kirchenpolitischer Bedeutung und Tragweite auf diesem gerade vom Standpunkt eines verantwortungsbewußten Staates aus besonders wichtige[n] Gebiet erfordert«.[101] Aufgabe des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten sei die »Sicherung der religiösen Freiheit im Großdeutschen Reiche«.[102] Bei dieser Beschreibung wurde zwar die aus der Weimarer Reichsverfassung (ohne diese aber namentlich zu erwähnen!)

98. Zum Wirken des Reichskirchenministeriums s. die Untersuchung von Heike *Kreutzer*: Das Reichskirchenministerium im Gefüge der nationalsozialistischen Herrschaft, Düsseldorf 2000 (Schriften des Bundesarchivs 56).
99. Werner *Haugg*: Das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten, Berlin 1940 (Schriften zum Staatsaufbau 44).
100. Ebd., S. 5.
101. Ebd., S. 6.
102. Ebd., S. 7.

stammende grundlegende Aussage aufgenommen, dass keine Staatskirche bestehe, im Übrigen aber darauf abgehoben, dass das »Verhältnis von Staat und Kirche […] in Großdeutschland in erster Linie durch Artikel 24 des Parteiprogramms [der NSDAP] und seine Ausführungsbestimmungen« bestimmt sei; die Übernahme der Macht durch Adolf Hitler bedeute »auch hier den Beginn einer völlig neuen Entwicklung«.[103]

Diese wurde dann in einer ausgesprochen ambivalenten Weise beschrieben. Einerseits wurde unterstrichen, dass die den Staat tragende nationalsozialistische Bewegung »von Anfang an das Prinzip religiöser Duldsamkeit« verkündet habe, so dass der Staat auf die »bekenntnismäßige Sphäre« der Kirchen und Religionsgesellschaften keinen Einfluss nehme: »Die Religionsfrage unterliegt demnach der persönlichen Entscheidung des einzelnen Menschen.«[104] Und das habe zur Folge, dass »im Rahmen« der jeden Volksgenossen verpflichtenden Grundsätze der nationalsozialistischen Weltanschauung verschiedene religiöse Bekenntnisse bestehen könnten; dementsprechend wurde auch darauf verwiesen, dass »volle Kultusfreiheit« bestehe und die ungestörte Religionsausübung unter staatlichem Schutz stehe.[105] Um so weniger glatt fügt sich andererseits in diese Darstellung aber die Bemerkung, dass auch dann, wenn der Nationalsozialist »nicht religionslos« sei, er dennoch nicht gezwungen sei, »an bestimmte kirchliche Dogmen zu glauben«.[106] Damit reklamierte der Nationalsozialismus (wenn auch verhalten) für sich auch eine das Religiöse berührende Dimension – die aber nicht näher expliziert, sondern in die schiere Feststellung verpackt wurde:

> »Auf dem Gebiet der Politik und der Weltanschauung beansprucht der Staat die alleinige Führung für sich.«[107]

Diese nationalsozialistische weltanschauliche Führungsrolle wurde durch weitere Ansprüche und Abgrenzungen geltend gemacht:

> »Er [der Staat] duldet nicht, daß die Religionsgesellschaften in irgend einer Weise auf die politische und weltanschauliche Gestaltung der deutschen Verhältnisse Einfluß zu nehmen versuchen.«[108]

103. Ebd., S. 11.
104. Ebd.
105. Ebd., S. 12.
106. Ebd., S. 11.
107. Ebd., S. 12.
108. Ebd.

> »Den Religionsgesellschaften ist die Verwendung von allen in der Partei gebrauchten Amtsbezeichnungen und Symbolen verboten.«[109]

Und nicht zuletzt:

> »Geistliche sollen nicht Mitglieder der politischen Bewegung und ihrer Gliederungen sein. Ämter in der Partei und Ämter im Dienste der Religionsgesellschaften sind grundsätzlich unvereinbar.«[110]

Mit diesen Unvereinbarkeitsklauseln reklamierte das nationalsozialistische Staatswesen für sich selbst ebensolche Rechte auf innere Selbstbestimmung, wie sie sonst den Kirchen eingeräumt waren. Und darüber hinaus war man seitens des Staates auch nicht willens, die Kirchen unangetastet zu lassen – formulierte man doch ihnen gegenüber geradezu einen staatlichen Erziehungsauftrag:

> »Gemeinschaftssinn und gesamtdeutsches Verantwortungsbewußtsein, Wehr- und Einsatzbereitschaft, Rasseerkenntnis und Ordnung gilt es heute besonders bei den Kirchen zu wecken und zu fördern. Das ist bei der oft genug beobachteten eigenartigen ideologischen Haltung der Kirchen eine mühsame und schwierige Aufgabe. Die aus der Vergangenheit stammenden Schäden liberalistischer Kirchenpolitik sind noch vielfach offensichtlich, und die Kirchen haben die ganze Tiefe und Weite der umfassenden revolutionären Umwälzung durch die Idee und Tat des Führers nicht immer richtig verstanden.«[111]

Mit Blick auf die evangelische Kirche fanden dort wahrgenommene antijüdische Haltungen eine besondere, positive Hervorhebung:

> »Sie sieht den unheilvollen politischen und geistigen Einfluß, den das Judentum zu allen Zeiten auf die Völker und die christlichen Kirchen gehabt hat, und sie hat die Aufgabe, dem deutschen Menschen die Botschaft von der Offenbarung Gottes in Christus so zu verkündigen, wie sie für deutsche Menschen verständlich ist.«[112]

109. Ebd.
110. Ebd.
111. Ebd., S. 16.
112. Ebd., S. 17.

Wie sehr sich das Reichskirchenministerium den Kirchen nicht nur beigeordnet, sondern – in deren Belange eingreifend – als Aufsicht übergeordnet verstand, lässt eine Bemerkung in Hauggs Darstellung zu dem etwa 400.000 Hektar umfassenden Grundvermögen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland deutlich werden: Seitens des Ministeriums werde in »zunehmendem Maße« dafür Sorge getragen, »daß dieser deutsche Grund und Boden den Gesamtbelangen des Volkes nutzbar gemacht wird« – und dazu werde »jede Spekulation mit Grund und Boden durch die Religionsgesellschaften unterbunden und die allmähliche endgültige Rücküberführung in Bauernhand gesichert«.[113] War dies anders als die Ankündigung einer künftigen Enteignung des kirchlichen Grundbesitzes zu verstehen?

d) Eine Zusammenfassung

Die nationalsozialistischerseits mit der Materie der Formulierung eines Gottesbezuges exponiert Befassten entbehrten eines Studiums der Theologie. Dass in ihrem gesellschaftlichen und politisch-ideologischen Kontext eine (wie auch immer im Detail ausgeformte) »Zwei-Reiche-Lehre« keine greifbare Rolle gespielt hat, kann kaum überraschen. Dennoch kam ihnen bzw. den Institutionen, in denen sie tätig wurden, ein maßgeblicher Einfluss auf die Ausformung der im Nationalsozialismus entwickelten Haltung zu den Fragen der Religion in der Gesellschaft überhaupt wie für die Ausformung des Verhältnisses des nationalsozialistisch bestimmten Staatswesens zu den Kirchen zu.

Das »eine« Reich beanspruchte – aus der Perspektive seiner Ideologie völlig folgerichtig – eine Vorordnung seiner Anliegen in allen Lebensbereichen. Ein Raum, in dem man sich konkurrierenden Autoritäten für die Orientierung und Gestaltung des eigenen Lebens verpflichtet sah, fügte sich zur Konzeption des *einen* Reiches unter dem *einen* Führer nicht. Den bestehenden Kirchen und Religionsgesellschaften wurde daher nur eine zum Gesellschaftsganzen randständige Existenz zugebilligt – ihr Aktionsradius sollte mehr und mehr beschränkt werden auf Bereiche, die man für die Lebensgestaltung in der Gesamtgesellschaft für letztlich unerheblich hielt – den »Kult«. In der nüchtern-feststellenden Diktion des Reichskirchenministeriums von 1940 wurde das so formuliert:

113. Ebd., S. 20.

> »Das allgemeine öffentliche Leben ist weitgehend entkonfessionalisiert. Damit wird die Kirche auf das Gebiet beschränkt, das allein ihrem Aufgabenkreis entspricht.«[114]

Dass man nationalsozialistisch zu diesem kirchlichen Wirkungsfeld weder eine alle Lebensbereiche umfassende Kinder- und Jugendarbeit rechnete noch eine eigenständig in der Gesellschaft wahrgenommene diakonisch-soziale Arbeit, war durch entsprechende Regelungen in dem mit dem Heiligen Stuhl geschlossenen Reichskonkordat und durch die Überführung der evangelischen Jugendarbeit in die Hitlerjugend schon seit dem ersten Jahr der nationalsozialistischen Regierung des Deutschen Reiches klar – und eine Reihe von Bemerkungen in der Aufgabenbeschreibung des Reichskirchenministeriums von 1940 unterstreicht diese Zielsetzung, die Kirchen möglichst weit an den Rand des öffentlichen Lebens zu verweisen:

> »Versammlungen der Religionsgesellschaften sollen in der Regel nur in deren eigenen Räumlichkeiten stattfinden.«[115]

Die (nationalsozialistisch ausgeübte) Aufsicht über das kirchliche Presse- und Musikwesen treffe »Vorsorge, daß Übergriffe in das politische und weltanschauliche Gebiet unterbleiben«.[116] Und hinsichtlich des Wirkens der Inneren Mission wurde unterstrichen, dass »die Arbeit des Ministeriums weitgehend darauf gerichtet [sei], die Kirche auf ihre Einordnungspflicht und ihre Mitarbeit bei den lebenswichtigen Aufgaben der NSV. zu verweisen«.[117]

Eine noch klarere, allerdings nicht öffentlich bekanntgemachte Kontur gewann die nationalsozialistische Konzeption in den ebenfalls im Jahr 1940 entworfenen »13 Punkten« für die künftige Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgesellschaften im Reichsgau Wartheland.[118] Und welche Bedeutung

114. Ebd., S. 12.

115. Ebd., S. 14.

116. Ebd.

117. Ebd., S. 20.

118. Abgedruckt bei: Joachim *Beckmann*: Der Kirchenkampf, Gladbeck 1952, S. 50f. – In den 13 Punkten war unter anderem konzipiert: »1. Es gibt keine Kirchen mehr im staatlichen Sinne, nur religiöse Kirchengesellschaften im Sinne von Vereinen. […] 4. Es bestehen keine Beziehungen mehr zu Gruppen außerhalb des Gaues, auch keine rechtlichen, finanziellen oder dienstlichen Bindungen an die Reichskirche. 5. Mitglieder können nur Volljährige durch schriftliche Beitrittserklärung werden. […] Wer vom Altreich neu in den Warthegau zieht, muß sich auch schriftlich erst neu eintragen las-

Adolf Hitler dem Christentum für die Zukunft beimaß, hatte er bereits im Frühjahr 1934 gegenüber den evangelischen Landesbischöfen Hans Meiser und Theophil Wurm unverblümt ausgesprochen:

> »Das deutsche [Volk] hat viele hundert[,] tausend Jahre vor Christus ohne das Christentum existiert und wird auch weiter leben, wenn das Christentum verschwunden ist.«[119]

An einer differenziert beschriebenen und für die Lebensgestaltung im Ganzen wie im Einzelnen maßgeblichen Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, wie sie wesentliches Charakteristikum einer (wie auch immer im einzelnen konturierten Ausformung einer) Zwei-Reiche-Lehre ist, bestand nationalsozialistischerseits keinerlei Interesse, und es war dafür folgerichtig auch kein Raum zur Entfaltung und Gestaltung einer solchen Verantwortlichkeit im nationalsozialistischen Kontext des Lebens vorgesehen.

sen. 6. Alle konfessionellen Untergruppen sowie Organisationen (Jugendgruppen) sind aufgehoben und verboten. 7. Deutsche und Polen dürfen nicht mehr zusammen in einer Kirche sein (Nationalitätenprinzip). […] 9. Es dürfen außer dem Vereinsbeitrag keine finanziellen Zuschüsse geleistet werden. […] 11. Sie [die Vereine] dürfen sich ferner nicht in der Wohlfahrtspflege betätigen. Dies steht einzig und allein der NSV zu. 12. Alle Stiftungen und Klöster werden aufgelöst, da diese der deutschen Sittlichkeit und der Bevölkerungspolitik nicht entsprechen. 13. In den Vereinen dürfen sich Geistliche nur aus dem Warthegau betätigen. Dieselben sind nicht hauptamtlich Geistliche, sondern müssen einen Beruf haben.«

119. Hitler hatte ausgeführt: »Das Christentum wird aus Deutschland ebenso verschwinden wie aus Rußland. Die Konfessionen haben weder die Französische Revolution, noch den Bolschewismus, noch den Marxismus, noch die Revolution von 1918 verhindern können. Er [Hitler] habe der evangelischen Kirche die größten Chancen gegeben. Wenn die Kirche sie nicht nütze, das Volk wird nicht zugrundegehen. Etwas anderes ist die Frage, ob die Institution der Kirche darüber nicht zerbricht.« S. Hans *Meiser*: Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933-1955, Bd. 1: Sommer 1933 bis Sommer 1935, Bearb. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen, Göttingen 1985 (AKZ A 1), S. 250f.

4. Zur Bandbreite der Positionierungen zu der von der nationalsozialistischen Ideologie geprägten Religionspolitik in evangelischen Kirchen

Umso höher zu veranschlagen ist es angesichts dessen, dass eine Reflexion über diesen Fragenkomplex im Bereich der evangelischen Landeskirchen differenziert geführt worden ist und dann auch ihren Niederschlag gefunden hat – in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, aber – und für unseren Fragezusammenhang von wohl noch größerem Interesse – nach langem synodalen Vorlauf dann auch in der Beschlussfassung der letzten altpreußischen Bekenntnissynode in Breslau im Oktober 1943. Sie konkretisierte unter der Perspektive der in fast einem Jahrzehnt nationalsozialistischer Herrschaft in Deutschland gemachten Erfahrungen und den bedrückenden Umständen des »totalen Krieges« in der zweiten Hälfte des Zweiten Weltkriegs, was in der 5. These der Barmer Theologischen Erklärung noch ganz unspezifisch formuliert war:

> »Sie [die Kirche] erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.«[120]

Damals war auch der tragende Grund noch ganz allgemein formuliert worden: »Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.«[121] In dem Wort, das die altpreußische Bekenntnissynode zum Buß- und Bettag 1943 an die Gemeinden richtete, wurde nun unzweideutig ein dem totalen Anspruch des nationalsozialistischen Reiches und seiner Weltanschauung vorgeordneter Anspruch der Geltung der Gebote Gottes geltend gemacht:

> »Wir dürfen Gottes Wort nicht verkehren, das Heilsame nicht unheilvoll, das allein Wahre nicht dumm und falsch nennen lassen. Wir dürfen nicht menschliche Gesetze und Ordnungen verherrlichen, als wären sie Gottes Werk. Die Kirche darf sich das Recht nicht nehmen lassen, Gottes heilige Gebote zu predigen.«[122]

120. Barmer Theologische Erklärung, 5. These, in: Heimbucher/Weth (wie Anm. 51), S. 41.
121. Ebd.
122. S. Wilhelm Hüffmeier/Jürgen Kampmann (Hrsg.): »Du sollst nicht töten« – Gottes Gebot im Totalen Krieg. Dokumentation des deutsch-polnischen Symposions vom

> »Darum: Wehe uns und unserem Volk, wenn wir, statt dem dreieinigen Gott die Ehre zu geben, menschliche Gedanken über Gott und Mächte dieser Welt zu selbstgewählten Göttern erheben. Denn Gott spricht: ›Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir haben.‹«[123]

Dieser Anspruch wurde durch sämtliche Gebote durchdekliniert – mit unverkennbar auch den Bereich des politischen, gesamtgesellschaftlichen Handelns betreffenden Bezügen, insbesondere aber mit Blick auf das 5. Gebot:

> »Wehe uns und unserem Volk, wenn das von Gott gegebene Leben für gering geachtet und der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, nur nach seinem Nutzen bewertet wird; wenn es für berechtigt gilt, Menschen zu töten, weil sie für lebensunwert gelten oder einer anderen Rasse angehören, wenn Hass und Unbarmherzigkeit sich breit machen. Denn Gott spricht: ›Du sollst nicht töten.‹«[124]

Kirchenpolitisch ist diese Erklärung der altpreußischen Bekenntnissynode indes durchaus nicht als »common sense« im seinerzeitigen deutschen Protestantismus anzusehen – in der Einleitung zur Thüringer Kirchenordnung vom 15. Juli 1944 wurde etwa prononciert unterstrichen:

> »Die Thüring[er] ev[angelische] Kirche weiß sich den Gesetzen der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft unbedingt verpflichtet. Die Grundforderungen der Weltanschauung Adolf Hitlers sind ihr Ausdruck des Gehorsams gegen die Schöpfungsordnung Gottes.«[125]

So wisse sich die Thüringer Landeskirche »im Geiste eines positiven Christentums zum Dienst am Reich« berufen und werde »mit Gottes Hilfe einmal Keimzelle jener Gemeinschaft der Gläubigen werden, zu deren Hochziel wir uns in großer und schwerer Zeit feierlich bekennen: ›Ein Volk – ein

3. bis 5. Oktober 2003 in Wrocław zum Gedenken an die letzte Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union im Jahr 1943 in Breslau, Bielefeld 2006 (Unio und Confessio 24), S. 147.

123. Ebd., S. 148.

124. Ebd. – Es gehört zu den bis heute nicht wirklich nachvollziehbaren Geschehnissen in der Zeit des Nationalsozialismus, dass es auf dieses im November 1943 verbreitete »Wort« keine massive staatliche Reaktion gegeben zu haben scheint.

125. [Hugo] *Rönck*: Zur Einführung, in: Thüringer Kirchenordnung vom 15. Juli 1944, Weimar o. J. [1944], S. 1-4; Zitat S. 3.

Reich – ein Führer! | Ein Gott – ein Glaube – eine Kirche!‹«[126] Und ganz in diesem Duktus ist dann in der Präambel dieser Kirchenordnung auch ein Bekenntnis »zum Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse« abgelegt.[127] Man habe zudem in der Thüringer evangelischen Kirche die Glaubenszeugnisse der Reformation »niemals als konfessionelle Lehrautorität, sondern als einen Ausdruck des Ringens der deutschen Seele um die ewige Wahrheit gewertet«.[128]

Wie eingepasst man in das nationalsozialistische Reich sein wollte, wird an dem Spannungsbogen deutlich, dass hier einerseits betont wurde, dass die »allgemeine Volkskirche ihre Tore so weit auftut, daß jeder aufrechte Gottsucher in ihre Geborgenheit heimzufinden vermag«,[129] dass man aber andererseits klipp und klar in § 44 der Kirchenordnung regelte:

> »An jüdischen Mischlingen aller Grade dürfen Amtshandlungen nur ausnahmsweise und mit Genehmigung des Präsidenten der Thüringer evangelischen Kirche vorgenommen werden. Volljuden bleiben von der kirchlichen Versorgung durch Amtsträger oder Einrichtungen der Thüringer evangelischen Kirche in jedem Falle ausgeschlossen.«[130]

5. Fazit

Es gehört zu den gravierenden Defiziten der in den Jahren des Nationalsozialismus geleisteten theologischen Arbeit, dass man die in keiner Weise mit den Überzeugungen der Christenheit auszugleichende, zeitgenössisch propagierte, in die nationalsozialistische Ideologie eingepasste Gottesvorstellung und den damit unlöslich verbundenen, mit den Überzeugungen des christlichen Glaubens inkompatiblen rein diesseitigen Horizont des (angeblichen) Wollens Gottes und des (angeblichen) Sollens des Menschen nicht klar erkannt und benannt hat. Das gilt im Spektrum der evangelischen Landeskirchen durchaus nicht nur für die kirchenpolitisch deutschchristlich Orientierten – auch unter den kirchenpolitisch Neutralen und in der Bekennenden Kirche hat man oft nur nach der bloßen *Verwendung* des Gottes-

126. Ebd., S. 4.
127. Text der Thüringer Kirchenordnung vom 15. Juli 1944, in: Thüringer Kirchenordnung vom 15. Juli 1944, Weimar o. J. [1944], S. 5-20; Zitat S. 5.
128. Ebd., S. 6.
129. Ebd.
130. Ebd., S. 19.

begriffs als solchem im Nationalsozialismus Ausschau gehalten, nicht aber nach dessen *Geltendmachung* und *Geltendwerden* in dem mit ihm jeweils verbundenen ideologischen Beziehungsgeflecht.

Dass sich in diesem zeitgenössischen Kontext eine Debatte entwickelt hat, die hernach als »Irrgarten« der »Zwei-Reiche-Lehre« erschien, ist vor diesem Hintergrund zu sehen – und zu verstehen. Eine Analyse der Zusammenhänge aus der Rückschau sollte daher gebührend berücksichtigen, dass die Debatten über das angemessene Verstehen des als »Zwei-Reiche-Lehre« bezeichneten theologischen Konstrukts vor dem Hintergrund des ideologischen Kontextes der nationalsozialistisch erstrebten Durchdringung und Bestimmung aller Lebensbereiche einzuordnen sind. Die Orientierung, die eine »Zwei-Reiche-Lehre« in den politischen und kirchenpolitischen Fragen der nationalsozialistischen Zeit zu geben vermochte, konnte daher bestenfalls eine begrenzte sein – auch deshalb, weil nationalsozialistisch keinerlei Basis markiert oder Raum dafür geboten wurde, sie als ein legitimes Deutungskonzept für das Leben eines Christen in dem durchweg diesseitig orientierten nationalsozialistischen Reich zu akzeptieren oder sie gar gesellschaftlich breit verankern zu wollen. Sie blieb ein Deutungskonzept, das den allermeisten »Volksgenossen« in der Zeit dieser Diktatur unbekannt war und ihre Lebenswirklichkeit nicht bestimmte.

Das kann allerdings auch für das in der Barmer Theologischen Erklärung aufscheinende Deutungskonzept der »Königsherrschaft Jesu Christi« nicht behauptet werden; als ein sprechendes Indiz dafür kann auf die 1944 in der Bekennenden Kirche begegnende, bedrückt ausformulierte Feststellung gelten, dass von der von den Bekenntnissynoden einst ausgehenden orientierenden Kraft nach zehn Jahren kaum mehr etwas zu verspüren sei.[131] Hans Böhm, Mitglied der 2. Vorläufigen Kirchenleitung der DEK, hat die Problematik ebenfalls 1944 in einem Referat aus Anlass des Gedenkens an die Annahme der Barmer Theologischen Erklärung zehn Jahre zuvor mit Blick auf die seither geführten Auseinandersetzungen um die in der Kirche durchzusetzende Ordnung eindrücklich charakterisiert:

> »Was diese ›Arbeitsgemeinschaft‹ [Kirche] bindet, ist nicht mehr der himmlische Herr, sondern die von irdischen Herren gesetzte Ordnung. Indem diese Ordnung für sakrosankt erklärt wird, wird sie zum tatsächlichen Herrn der sichtbaren Kir-

131. S. dazu Jürgen *Kampmann*: Von der altpreußischen Provinzial- zur westfälischen Landeskirche (1945-1953). Die Verselbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen, Bielefeld 1998 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 14), S. 64-66 (mit Anm. 120-124).

che. […] Es ist nun das Geschenk von Barmen, dass Barmen nicht [n]ur den Zusammenhang zwischen dem 1. und 2. Artikel in der Abwehr natürlicher Theologie wiederhergestellt hat, sondern uns auch neu gelehrt hat, den 3. Artikel im festen Zusammenhange mit dem 1. und 2. zu sehen. […] Hier gilt das Wort, das Hans Asmussen in der Kommentierung der 1. Barmer These auf der Barmer Synode gesagt hat: ›Dass die christliche Gemeinde nur als Umkehrung der Welt Bestand hat und nur dann ihrer Verpflichtung nachkommt, wenn sie diese Umkehrung des weltlichen Schemas auch zum Ausdrucke bringt‹. […] Wir werden uns am heutigen Tage des zehnjährigen Gedenkens von Barmen sehr ernsthaft fragen lassen müssen, wie wiet [!] unser Kampf um die rechtliche Gestalt der Kirche in den letzten 10 Jahren die Restauration der alten Zustände zum Ziele gehabt hat oder wirklich vom Barmer Ansatz her auf eine Neuordnung der Kirche ausgerichtet gewesen ist.«[132]

132. S. [Hans] *Böhm*: Die Bedeutung der Synode von Barmen für die Gestalt der Kirche. Kurzreferat, undatiert [31. Mai 1944], S. 2f., in: OKR Oldenburg Präsidium Bekenntnissynode I A 1 IV.

Frühe Bundesrepublik

Zurück in den »Irrgarten« der Zwei-Reiche-Lehre? Ein Vorschlag zur Differenzierung im Umgang mit der Zwei-Reiche-Lehre anhand von Helmut Thielickes Theologischer Ethik

Georg Kalinna

Seit einiger Zeit ist es in der evangelischen Theologie ruhig geworden um die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre. Zwar gibt es nach wie vor kontinuierlich Beiträge zum Thema,[1] doch es zeigt sich: Weder versucht die derzeitige Theologie, mit dem Topos der Zwei-Reiche-Lehre gegenwärtige Anfragen zu bewältigen, noch finden im Medium des Streites um die Zwei-Reiche-Lehre die entscheidenden Debatten statt. Folglich ist die Zwei-Reiche-Lehre auch kein Feld erbitterter Kontroversen mehr. Die Gesprächssituation der evangelischen Theologie in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg unterscheidet sich hiervon markant. Bis in die 1970er Jahre hinein galt die

1. Vgl. Reiner *Anselm*: Von der theologischen Legitimation des Staates zur kritischen Solidarität mit der Sphäre des Politischen. Die Zwei-Reiche-Lehre als Argumentationsmodell in der politischen Ethik des 20. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die theologisch-ethische Theoriebildung in der Gegenwart, in: Tim Unger (Hrsg.): Was tun? Lutherische Ethik heute, Hannover 2006, S. 82-102; Gunther *Wenz*: Die Kunst des Unterscheidens. Zur Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche in reformatorischer Tradition, in: ders.: Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 2010, S. 35-54 ; Christiane *Tietz*: Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre«, in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hrsg.): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, S. 259-273; Friedrich *Lohmann*: Ein Gott – zwei Regimente. Überlegungen zur »Zwei-Reiche-Lehre« Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel, in: Luther 74, 2003, S. 112-138; Theodor *Jørgensen:* Die Zweireichelehre oder Zweiregimentenlehre in evangelisch-lutherischer Sicht als Anfrage an das Kirchenrecht, in: ZEvKR 47, 2002, S. 133-148. Hinzu kommen die einschlägigen Lexikonartikel zum Stichwort »Zwei-Reiche-Lehre« bzw. »Zweireichelehre«.

Zwei-Reiche-Lehre der Theologie in den Worten von Franz Lau als »eine der meistbesprochenen, aber nun wirklich auch einer der interessantesten Bestandteile von Luthers Theologie.«[2] Gegner begriffen die Zwei-Reiche-Lehre des 19. und 20. Jahrhunderts als fatale Fehlentwicklung der modernen Theologie,[3] Befürworter als unverzichtbare Deutungskategorie ethischer Theoriebildung.[4] Ob in Abgrenzung oder Zustimmung – die Zwei-Reiche-Lehre galt als wesentliches Merkmal »lutherischer« Identität. Will man sich überblicksartig über die Zwei-Reiche-Lehre informieren, so genügt heute der Blick in die einschlägigen Lexikonartikel oder Lehrbücher.[5] Sie suggerieren den Eindruck einer stringenten Debatte, die sich um die Theologoumena Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi dreht.[6] Beginnt man jedoch, die Debattenbeiträge zu sichten, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Zwei-Reiche-Lehre auseinandergesetzt haben, verschwimmt sehr schnell die klare Kontur. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass der von den Standardwerken erweckte Eindruck einer klar strukturierten Debatte irreführend ist, weil schon der *Aussagegehalt* der Zwei-Reiche-Lehre nicht weniger umstritten war als die »Lehre« selbst. Bis zu einem gewissen Grad ist diese mangelnde Eindeutigkeit und Fluidität sicherlich Merkmal aller Theologoumena. Doch im Fall der Zwei-Reiche-Lehre erwecken die Debattenbeiträge den Eindruck, dass durchweg Uneinigkeit darüber bestand, über welchen Gegenstand man diskutierte. Geht es bei der »Zwei-Reiche-Lehre« um Fragen der Ekklesiologie, um Fragen der Fundamentaltheologie,[7] um

2. Franz *Lau*: Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1953, S. 8.
3. Vgl. Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, 2. Aufl., Stuttgart 1983; Wolfgang *Huber*: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1985, S. 53-70.
4. Vgl. Trutz *Rendtorff*: Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens. Bemerkungen zur theologischen Deutung des Politischen, in: Ulrich Duchrow (Hrsg.): Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1977, S. 53-63; Gerhard *Ebeling*: Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, S. 407-428.
5. Vgl. Martin *Honecker*: Grundriss der Sozialethik, Berlin/New York 1995, S. 14-31; Reiner *Anselm*: [Art.] Zweireichelehre I. Kirchengeschichtlich, in: TRE, Bd. 36, 2004, S. 776-784; Eilert *Herms*: [Art.] Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre, in: RGG^4, Bd. 8, 2005, Sp. 1936-1941.
6. Vgl. z.B. Hans-Walter *Schütte*: Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: HCE, Bd. 1, 1978, S. 339-353, der beide schließlich als komplementäre Zugänge zur gesellschaftlichen Wirklichkeit begreift.
7. Vgl. Gerhard *Ebeling*: Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: ders.:

Anthropologie,[8] um die Zuordnung von Staat und Kirche,[9] um die Zuordnung von Gesellschaft und Kirche?[10] Von hier aus erklärt sich, warum schon die Zeitgenossen die Zwei-Reiche-Lehre als »Geheimwissenschaft«[11] (Ernst Wolf), als »unentwirrbares Problemknäuel«[12] (Gerd Sauter) oder – hierauf spielt der Titel des Aufsatzes an – als »Irrgarten«[13] (Johannes Heckel) bezeichnet haben. In einem vielzitierten Satz hielt der Staatskirchenrechtler Heckel 1957 fest:

> »Luthers Lehre von den beiden Reichen gleicht in der Wiedergabe durch die evangelische Theologie einem kunstvoll angelegten Irrgarten, dessen Schöpfer mitten im Werk den Plan verloren hat, so daß nicht mehr herausfindet, wer sich ihm anvertraut.«[14]

Wie soll man sich beinahe sechzig Jahre nach Heckels Urteil diesem »Irrgarten« nähern? Einige machen aus der Not eine Tugend; so sieht etwa Friedrich Wilhelm Graf in einem neueren Lexikonartikel die »hist[orische] Variabilität« gerade als »Stärke« der Zwei-Reiche-Lehre an.[15] Der soeben geschilderte Befund sollte jedoch in erster Linie zu Vorsicht gemahnen, was die Erschließungskraft des Begriffs »Zwei-Reiche-Lehre« angeht, und zwar sowohl in historischer als auch in gegenwartsbezogener Hinsicht.

Der nachfolgende Artikel versteht sich als Vorschlag, wie man sich theologiehistorisch dem »Irrgarten« der Zwei-Reiche-Lehre oder vielleicht treffender den Zwei-Reiche-*Lehren* nach dem Zweiten Weltkrieg nähern sollte. Die

Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, S. 407-428. Ähnlich bereits zuvor Heinrich *Bornkamm*: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, 2. Aufl., Gütersloh 1960, S. 29.

8. Vgl. Martin *Honecker*: Hilfe zur Entschlüsselung. Welchen Sinn hat heute die Zweireichelehre?, in: LM 16, 1977, S. 70-74.
9. Vgl. Paul *Althaus*: Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, in: LuJ 24, 1957, S. 40-68.
10. Vgl. Schütte (wie Anm. 6).
11. Vgl. Ernst *Wolf*: Sozialethik. Theologische Grundlagen, hrsg. von Theodor Strohm, Göttingen 1975, S. 269.
12. Gerhard *Sauter*: Einführung, in: Gerhard Sauter/Johannes Haun: Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973 (TB 49), S. VII-XIV, hier: S. VII.
13. Johannes *Heckel*: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957 (ThExH N.F. 55), S. 3.
14. Heckel (wie Anm. 230), S. 3.
15. Friedrich Wilhelm Graf: [Art.] Zweireichelehre, in: LThK^3, Bd. 10, 2001, Sp. 1515-1519, Sp. 1519.

These dieses Beitrages lautet, dass es nicht sinnvoll ist, die Zwei-Reiche-Lehre als Erklärung für theologische oder politische Urteile zu gebrauchen. Wenn man vom Begriff der Zwei-Reiche-Lehre ausgeht, um hiermit die ethische oder politische Position eines damaligen Theologen zu *erklären*, überschätzt man die inhaltliche Bestimmtheit und Reichweite der Zwei-Reiche-Lehre. Problematisch ist diese Überschätzung dann, wenn sie dazu führt, dass man differenzierte Äußerungen zu ethischen, theologischen oder politischen Fragen nicht mehr wahrnimmt. Man verschließt sich dem theoretischen Potential der Theologie der Bundesrepublik zwischen 1945 und 1989, wenn man weite Teile durch die Brille der Zwei-Reiche-Lehre liest. Diese These soll anhand eines prominenten »Vertreters« eben dieser »Lehre«, Helmut Thielicke (1908-1986), gezeigt werden.

Die hierbei abgelehnte Position zeigt sich exemplarisch in einem Artikel von Ernst-Albert Scharffenorth, der zuletzt Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte war.[16] In einem Sammelband aus dem Jahr 1990 hat er Thielickes Haltung zur Frage der deutschen Schuld anhand einer Vorlesung von Thielicke im November 1945 und einer Karfreitagspredigt aus dem Jahr 1947 untersucht.[17] Hierbei hat Scharffenorth vielfältige Defizite Thielickes festgestellt, sowohl in der Schuldfrage als auch in der in jener Zeit brisanten Frage, ob die Frist zur strafrechtlichen Verfolgung der NS-Verbrecher verlängert werden solle. Diese Defizite führte Scharffenorth auf Thielickes politische Ethik zurück, die sich damit begnüge, »das Problemgeflecht zu beschreiben«, anstatt zu einer »angemessenen Entscheidung« beizutragen. Sie diene lediglich der »Klärung der Verhaltensalternativen und der sie bestimmenden Argumente«[18]. Statt einer zu befürwortenden »Ethik solidarischer Freiheit« biete Thielickes Ethik eine problematische »Ordnungsethik«[19] an. Sie überlasse dem Einzelnen die Entscheidung, zu der der Glauben keinen inhaltlichen Beitrag mehr leisten könne. Dahinter stehe das problematische Interesse, »der Kirche und ihrer Botschaft einen Raum zuzuweisen, der auch tiefe politische Kontroversen überbrückt und stillegt.«[20] Damit aber werde »der Beitrag der Kirche zur Klärung von politischen Grundfragen auf Gewissensschärfung reduziert«. Die Kirche werde damit als Institution von der Aufgabe

16. Vgl. zum Folgenden Ernst-Albert *Scharffenorth*: Helmut Thielicke. Ein lutherischer Theologe in der Nachkriegszeit, in: Wolfgang Huber (Hrsg.): Protestanten in der Demokratie. Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, S. 145-166, insbesondere S. 162-164.
17. Ebd., S. 147-161.
18. Ebd., S. 162.
19. Ebd.
20. Ebd., S. 164.

entlastet, politisch Stellung zu beziehen. Aufgrund seiner politischen Ethik sei Thielicke der kritischen Aufarbeitung der Vergangenheit abträglich gewesen.[21] Für den vorliegenden Fragenkomplex ist es nun aufschlussreich, dass Scharffenorth diese vermeintlich fehlgeleitete ethische Konzeption in einer Theoriefigur begründet sieht: in der Zwei-Reiche-Lehre. Sie sei der »Grund für die genannten Defizite«[22]. Mit einem Handstreich wurde die gesamte politische Ethik Thielickes nun darauf reduziert, eine »Form der Zweireichelehre«[23] zu sein. Scharffenorth charakterisierte die Stoßrichtung dieser Lehre wie folgt:

> »Kennzeichen seiner Version dieser neu-lutherischen Konzeption ist die Unterscheidung zwischen der Aufgabe der Kirche einerseits und den Entscheidungen der Christen und Christinnen andererseits.«[24]

Die konstatierte Fehlleistung Thielickes in der Frage der Schulddebatte sowie die mangelnde Orientierungskraft seiner politischen Ethik erscheinen so als eine logische Folge der zugrundeliegenden Zwei-Reiche-Lehre.

Das Problematische an dieser Auffassung ist, dass Vorannahmen bezüglich der »Zwei-Reiche-Lehre« über die Beurteilung von Thielickes Gesamtkonzeption entscheiden. Der Ausgangspunkt ist die Charakterisierung der Zwei-Reiche-Lehre als einer Theorie, die die Kirche bewusst zu einem unpolitischen Raum macht und die die inhaltliche Orientierung moralischer Urteile aus dem Bereich des Glaubens ausschließt. Aufgrund dieser Charakterisierung wird dann Thielickes vermeintlich quietistische Haltung in der politischen Ethik erklärt. Diese Haltung erscheint wiederum als treibender Motor für seine problematische Einstellung zur Schuldfrage der Nachkriegszeit. Kurz: Thielicke erscheint als *Vertreter* einer inhaltlich bestimmbaren *Lehre*, die zu einer fragwürdigen, nämlich politisch orientierungslosen, ethischen Position führt. Die politische Entscheidung des Einzelnen werde zu einer Ermessensentscheidung des Individuums, zu deren inhaltlicher Füllung die kirchliche Botschaft nichts mehr beizutragen habe. Die Zwei-Reiche-Lehre wird hier zu einem hermeneutischen Schlüssel des ethischen Entwurfs Thielickes und in der Konsequenz zu seinen politischen Ansichten.

Demgegenüber soll hier *erstens* gezeigt werden, wie der Inhalt der Zwei-Reiche-Lehre bereits innerhalb der kirchenpolitischen Debatten der Nachkriegs-

21. Ebd., S. 165.
22. Ebd., S. 163.
23. Ebd.
24. Ebd.

zeit zu völlig unterschiedlichen Zwecken mit unterschiedlichen Anliegen verbunden wurde (1.). Eine klar umrissene »Lehre« wurde hierbei gerade nicht deutlich. So erscheint bereits die Annahme einer vorgegebenen Lehre als problematisch, die den Rest einer politischen Ethik beeinflussen könnte. Wie sich dann aber ein konstruktiver Zugang zu *den* Zwei-Reiche-*Lehren* gewinnen lässt, soll anhand von Thielickes Ethik gezeigt werden: Der Inhalt einer Variante der Zwei-Reiche-»Lehre« lässt sich, so die These, nur aus ihrer *Funktion* für bestimmte fundamental- und materialethische Anliegen erheben (2.). Hieran lässt sich beobachten, dass die Zwei-Reiche-Lehre weder der Stilllegung politischer Differenzen dient noch in die ethische Orientierungslosigkeit führt. Stattdessen hat Thielicke die Zwei-Reiche-Lehre als den historisch bei Luther zu verortenden Versuch rekonstruiert, eine bleibende Herausforderung zu bearbeiten, die Frage nämlich, wie eine theologische Sozialethik in der modernen Gesellschaft möglich ist. Diese Rekonstruktion der Anliegen Luthers diente Thielicke als *Ausgangspunkt* für seine eigene Bearbeitung dieser Anliegen. Für die folgende Ausarbeitung hat sich Thielicke gerade nicht mehr der Zwei-Reiche-Lehre bedient, sondern der Begriffe der Notverordnungen und des Kompromisses. Schon deshalb ist es problematisch, Thielicke als »Vertreter« der »Zwei-Reiche-Lehre« zu bezeichnen. Entsprechendes gilt für andere vermeintliche Vertreter dieser Lehre, für die eine Untersuchung wie die hier vorgenommene sicher ebenfalls gewinnbringend wäre. Schließlich soll die Frage behandelt werden, wie Thielicke mit den Anliegen umgegangen ist, die vorschnell der Zwei-Reiche-Lehre zugeschoben werden. Wenn sich seine Rekonstruktion und Modifikation der Zwei-Reiche-Lehre gerade nicht mit der Aufgabe der Kirche einerseits und der Entscheidung des Einzelnen andererseits befasst hat, wie hat Thielicke dann das Verhältnis zwischen kirchlicher Orientierung und Urteilsbildung des Einzelnen verhandelt? Anhand seiner Verhältnisbestimmung von Kirche und Politik, die keineswegs eine Ableitung der Zwei-Reiche-Lehre war, soll exemplarisch gezeigt werden, dass sie eine eigenständige Behandlung des Themas darstellen, deren Wahrnehmung sich auch aus heutiger Sicht lohnt (3.).

1. Der »Irrgarten« der Zwei-Reiche-Lehre: Eine Problemanzeige kirchlicher und theologischer Selbstreflexion

Dass die Zwei-Reiche-Lehre weder im 19. Jahrhundert noch in der Reformationszeit als festgefügte Größe gelten kann, ist eine der bleibenden Einsichten aus der Debatte zwischen Wolfgang Huber und Ulrich Duchrow auf der einen

sowie Trutz Rendtorff auf der anderen Seite.[25] Absicht dieses Beitrages ist es, zu zeigen, dass sich dieser Befund der Unklarheit trotz der vermeintlich deutlicheren Begrifflichkeit auf die Zeit der Bundesrepublik übertragen lässt.[26] Schon in den (kirchen-)politischen Debatten der fünfziger Jahre, einem Feld also, das als der »Sitz im Leben« einer wie auch immer gearteten Zwei-Reiche-Lehre gelten kann, herrschte die Überzeugung, dass es sich bei ihr um so etwas eine festgefügte »Lehre« handelt. Umso umstrittener war jedoch in diesem Zusammenhang, was Inhalt dieser »Lehre« sei. Schon hier zeigte sich, was später in Bezug auf die systematische Durchdringung durch Helmut Thielicke ausgeführt werden soll: dass die Zwei-Reiche-Lehre nur durch ihre jeweilige Funktion für die eigene Argumentation Kontur gewinnt und nur von den jeweiligen ihr zugrunde liegenden Anliegen her zu verstehen ist. Im Rahmen der EKD-Synode in Hamburg in den Tagen vom 1. bis 5. April 1951[27] berichtete der seinerzeitige EKD-Ratsvorsitzende Otto Dibelius über den Hergang der innerkirchlichen Auseinandersetzung um die Wiederbewaffnung der Bundeswehr.[28] Ohne den Gang der Debatte nachzuzeichnen, sollen in aller Kürze die Debattenbeiträge danach analysiert werden, welche Interessen und Anliegen sich hinter der Verwendung der Zwei-Reiche-Lehre verbargen. Hierbei zeigen sich mindestens fünf verschiedene Formen der Zwei-Reiche-Lehre. *Erstens* sei eine Grenze zwischen beiden Reichen notwendig, um sich vor einer Selbstsäkularisierung der Kirche zu schützen. Die Kirche dürfe sich ihre Fragen nicht von »der Welt« aufdrängen lassen.[29] Hier ist die Zwei-Reiche-Lehre gerade das Gegenteil der von ihren Gegnern konstatierten quietistischen Anerkennung weltlicher Gegebenheiten. Im Gegenteil: Gerade das Interesse an religiöser Aufladung kirchlicher Institutionen, die »Reinheit der Verkündigung«, wird zum Anliegen der Unterscheidung zweier »Reiche«. *Zweitens* müsse es innerhalb der Kirche Raum für verschiedene politische Meinungen geben. Wer absichtlich oder unabsichtlich für sich in Anspruch nehme, in einer bestimmten politischen Frage für die Kirche zu sprechen, stelle dieses Erfordernis implizit in Frage.[30] Hier ist abermals ein innerkirchliches Interesse die tragende Motivation für die Unterscheidung zwei-

25. Vgl. Kurt *Nowak*: Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre, in: ZThK 78, 1981, S. 105-127.
26. Vgl. den vergleichbaren Befund für die NS-Zeit Jürgen *Kampmann* in diesem Band, S. 81-117.
27. *Kirchenkanzlei* der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.): Hamburg 1951. Bericht über die dritte Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 1.–5. April 1951, Hannover 1951.
28. Vgl. ebd., S. 19-23.
29. Vgl. ebd., S. 24.
30. Vgl. ebd., S. 26.

er Reiche. Anders jedoch als in dem zuvor genannten Fall geht es hier um die Universalität der Heilsbotschaft, die quer durch politische Grenzen gehen muss. *Drittens*: Sowohl in religiösen als auch in weltlichen Belangen trage die Christenheit ethische Verantwortung. Die Kirche sei deshalb unter Umständen gezwungen, in das andere Reich einzugreifen.[31] Man müsse die zwei Reiche so verstehen, dass die Verheißungen des Reiches Gottes Handlungsanweisungen für das Reich der Welt böten. Nur im Hier und Jetzt verschaffe sich der Anspruch christlicher Ethik Geltung. Andernfalls überlasse man die Politik der Eigengesetzlichkeit.[32] Die Unterscheidung zwischen zwei »Reichen« dient hier gerade nicht der Trennung. Stattdessen legitimiert die übergreifende Perspektive (beide Bereiche unterstehen dem einen Gott bzw. Christus) dazu, »Übergriffe« vom einen in den anderen Bereich zu legitimieren. *Viertens* findet sich genau die Antithese zu diesem Gebrauch der Zwei-Reiche-Lehre. Sie richte sich gerade nicht darauf, das Reich Gottes im Hier und Jetzt zu verwirklichen.[33] Die Kirche solle sich *fünftens* für bestimmte Grundwerte (im konkreten Fall für den Frieden) einsetzen, aber nicht das konkrete politische Wie der Durchsetzung dieser Werte vorgeben. Die gesetzliche Ausgestaltung politischer Maßnahmen im Einzelnen sei Sache der Politik.[34] Diese Sichtweise impliziert, dass die Rede zweier Reiche sich darauf auswirken muss, wie die Kirche ihre ethischen Ansprüche so in die Gesellschaft trägt, dass zwischen Arten der ethischen Forderungen zu unterscheiden ist.

Zwar hielten die Vertreter dieser unterschiedlichen Interpretationen trotz aller mangelnden Eindeutigkeit an dem Begriff einer Zwei-Reiche-Lehre fest.[35] Doch die Aussprache in der EKD-Synode zeigt deutlich das breite Bedeutungsspektrum der »Zwei-Reiche-Lehre«. Der Begriff diente vor allem diskussionsstrategisch der Legitimierung unterschiedlicher Positionen. Dieser Uneindeutigkeit soll nun anhand der theologischen Reflexionen in Helmut Thielickes Theologischer Ethik weiter nachgegangen werden, in der sich unschwer die unterschiedlichen Motive der kirchlichen Debatte wiederfinden.

31. Vgl. ebd., S. 95f.
32. Vgl. ebd., S. 107-109, S. 113f.
33. Vgl. ebd., S. 118.
34. Vgl. ebd., S. 97, S. 111f.
35. Vgl. ebd., S. 116. Das unterscheidet diesen Stand der Debatte von der späteren Forderung nach einer mindestens vorläufigen »Suspendierung« der Zwei-Reiche-Lehre; vgl. Werner *Schmauch*/Ernst *Wolf*: Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat, München 1958 (TEH NF 64), S. 62.

2. Die Funktion der Zwei-Reiche-Lehre in Thielickes »Theologischer Ethik«[36]

Welches Problem steht in Thielickes Entwurf hinter der Zwei-Reiche-Lehre? Die knappe Antwort darauf lautet: Die Zwei-Reiche-Lehre ist der Versuch Luthers, das Aufeinandertreffen des radikalen Gesetzes Gottes in Gestalt der Forderungen der Bergpredigt mit dem menschlichen Gewissen zu bewältigen.[37] Daran ist zunächst hervorzuheben, dass Thielicke bei der Behandlung der Zwei-Reiche-Lehre eine Problemlösung *Luthers* rekonstruiert, die er sich keineswegs gänzlich zu eigen macht. Nicht umsonst ist das Kapitel überschrieben mit dem Untertitel »*Kritische Fragen an* [!] Luthers Lehre von den beiden Reichen«.[38] Das Gewissen sei demnach das Zeichen eines inneren Zwiespalts des Menschen mit sich selbst, die Verkörperung der Sollenserfahrung des Menschen, die strukturell in Anlehnung an Kant als »Du kannst, denn du sollst« bezeichnet werden könne. Das Gewissen sei damit keine neutrale Instanz, schon gar nicht die Stimme Gottes im Menschen, sondern vielmehr der tiefste Ausdruck des »menschlichen Zwiespalts«[39]. Im Gefolge der lutherischen Tradition sieht Thielicke im Gesetz den Aufweis der soteriologischen Angewiesenheit des Menschen. Das Gesetz Gottes trete dem Menschen in der Gestalt des Gedankens »Ich soll, aber ich kann nicht« gegenüber.[40] Sie zeige die Erfahrung des Scheiterns an den radikalen Forderungen Gottes, wie sie sich vor allem in der Bergpredigt niederschlügen. Was aber passiert, wenn das Gesetz Gottes auf das Gewissen stößt? Wie versucht das Gewissen, sich gegen das Gesetz Gottes zu behaupten? Da sich die Radikalität des Gesetzes Gottes besonders an der Bergpredigt zeige, verfolgt Thielicke das Aufeinanderprallen von Gewissen und Gesetz anhand

36. Helmut Thielicke hat seine »Ethik« mehrmals überarbeitet. Der zweite Band erschien 1986/1987 inklusive seiner zwei Teilbände in fünfter Auflage, wohingegen der erste Band bis 1965 lediglich dreimal unverändert aufgelegt wurde. Um die Situation der fünfziger und sechziger Jahre in den Blick zu nehmen, bezieht sich die Zitation des folgenden Textes für die ersten beiden Bände (I und II/1) auf die zur gleichen Zeit erschienene 3. Auflage aus dem Jahr 1965 und für den Band zur politischen Ethik auf die Erstauflage aus dem Jahr 1958.

37. Vgl. Helmut *Thielicke*: Theologische Ethik, Bd. I, Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, 3. Aufl., Tübingen 1965, S. 589.

38. Hervorhebung durch den Vf. – Ob Thielickes Rekonstruktion der Anliegen Luthers einer historischen Untersuchung des 16. Jahrhunderts gerecht wird, mag für den vorliegenden Kontext offen bleiben.

39. Ebd., S. 501, Nr. 1507.

40. Vgl. ebd., S. 550, Nr. 1691.

der Auslegungsgeschichte der Bergpredigt. Diese Auslegungsgeschichte sei nichts anderes als der Versuch, die Bergpredigt entweder gänzlich abzulehnen, umzuwandeln oder zu moralisieren.[41]

In der Zwei-Reiche-Lehre sieht Thielicke nun *Luthers* Auseinandersetzung mit der Bergpredigt. Sie sei der Versuch, die Bergpredigt auf das persönliche Leben zu beschränken.[42] Die entscheidende Einsicht Luthers besteht laut Thielicke darin, dass die wörtliche Übertragung der Gebote der Bergpredigt in den faktisch vorfindlichen Strukturen der Gesellschaft Unheil anrichten könne. Zum Beleg zitiert Thielicke Luthers Aussagen zum Widerstand gegen das Osmanische Reich seiner Zeit. Angesichts eines Angriffskrieges »würde es hier dem Liebesgebot gegenüber den Bedrohten doch gerade entsprechen«, nicht »einfach zu dulden, sondern die Bedrohung aktiv abzuwehren.«[43] Würde man das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe im sozialen Kontext befolgen, so würde man dulden, dass den anvertrauten Personen Schaden zugefügt werde.[44] Dieser Gedanke jedoch führe in ein Problem der Gotteslehre. Auf der einen Seite scheine es ausgemacht zu sein, dass Gott als Schöpfer der Welt sowohl natürliche als auch soziale Strukturen (Ordnungen) erhalten wissen möchte.

> »Gott will ja gerade die Erhaltung der Welt wider die zerstörerischen Anläufe des Teufels […] Ein Mittel dieser Erhaltung sind ihm die Ordnungen, vor allem die Obrigkeit, die deshalb ein Zeichen göttlicher Gnade ist […].«[45]

Auf der anderen Seite jedoch fordere Gott vom Menschen die Einhaltung der Gebote der Bergpredigt. Wie verhalte sich das eine zum anderen, wenn das Halten der Gebote zu destruktiven Folgen in den Ordnungen führen könne? Liege hier nicht ein fundamentaler Widerspruch im Gottesgedanken? Dieser Widerspruch komme nur dann nicht zustande, wenn man Gebots- und Ordnungsbegriff erneut in den Blick nehme. Nur wenn man beide als statische, unverbunden nebeneinanderstehende Größen verstehe, ergebe sich das, was aus Sicht des Glaubens wie ein Selbstwiderspruch Gottes aussehen müsse.[46] Wie also ließen sich die Begriffe von Gebot und Ordnungen

41. Vgl. ebd., S. 559ff.
42. Vgl. die Überschrift des Abschnitts, ebd., S. 589.
43. Ebd., S. 590 f., Nr. 1786.
44. Vgl. ebd., S. 590, Nr. 1785.
45. Ebd., S. 591, Nr. 1789.
46. Vgl. ebd., S. 592, Nr. 1791.

so fassen, dass dieser Selbstwiderspruch aufgelöst werden könne? Genau dies sei laut Thielicke Gegenstand von Luthers Formulierung der Zwei-Reiche-Lehre.

Zunächst zum *Gebot*: Luther löse, so Thielicke, das Paradox damit, dass dieser das Gebot als transformationsbedürftig und transformationsfähig ansehe, und damit nicht als zeitlos gültige, sondern als übersetzungsbedürftige Norm begreife. Ohne eine solche Transformationsleistung verkehre sich das gut gemeinte Gebot in ein destruktives Gesetz, nämlich dann, wenn es eins zu eins in die verschiedenen Lebensbereiche übernommen werde.[47] Zur Veranschaulichung hat Thielicke das Gebot mit einer Pflanze verglichen: Lasse man den Einfluss der Ordnungen und des von ihnen geschaffenen Kontextes außer Acht, »so kann das Gebot in sein Gegenteil verkehrt werden – ähnlich wie eine Pflanze, die an sich gut und von Gott geschaffen ist, Gift werden kann, wenn sie dem menschlichen Organismus einverleibt wird.«[48] Wie bei der Pflanze gelte für die Forderungen der Bergpredigt: Sie »wirken sich, ohne Sinn und Verstand in unsere Welt übertragen, wie zerstörendes Gift aus.«[49] Die Eigenlogik gesellschaftlicher Teilbereiche (Thielicke spricht von »Sachgesetzen« der »Ordnungen«) verändere also die Art und Weise, wie das Liebesgebot in einem bestimmten Bereich und in einer konkreten Situation aussehe.[50] Diesen Gedanken hat Thielicke unter dem Stichwort des *Kompromisses* reformuliert: Die Einbindung des Subjekts in seine gesellschaftliche Umwelt nötige zu »Zugeständnisse[n] an die realen Verhältnisse«.[51] Die Lösung könne jedoch nicht darin bestehen, dass der Christ schlicht in Kauf nehme, dass er zur Erreichung hehrer Zwecke nolens volens zu »fragwürdige[n] Mittel[n]« greifen müsse.[52] Thielicke hat sowohl die Gabe des Gesetzes als auch die des Evangeliums je als »Kompromisse«, als »Akkomodation« Gottes gedeutet. Nur in der Akkomodation der Gabe des Gesetzes als Reaktion auf den Fall sowie in der Akkomodation Gottes in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi erkenne der Mensch, wie er den stets notwendigen Kompromiss zu üben habe, nämlich weder durch radikales noch durch angepasstes Verhalten.[53] Der Radikalismus maße sich an, selbst herbeiführen zu wollen, was dem Eschaton vorbehalten sei. Jeder Versuch, die geltenden

47. Vgl. ebd., S. 591, Nr. 1787.
48. Ebd.
49. Ebd.
50. Vgl. ebd.
51. Vgl. Helmut *Thielicke*: Theologische Ethik, Bd. II, Entfaltung, 1. Teil: Mensch und Welt, 3. Aufl., Tübingen 1965, S. 59, Nr. 158.
52. Ebd., S. 61f., Nr. 170.
53. Vgl. ebd., S. 212, Nr. 683f.

gesellschaftlichen Gesetzesmäßigkeiten gänzlich aufzuheben, beruhe folglich auf einer »Haltung der Selbstrechtfertigung«[54]. Umgekehrt könne auch der Kompromissgeist zu weit gehen. Auch er sei eine pathologische Form der Anpassung an die faktischen Gegebenheiten, bei der der Mensch sich dadurch rechtfertige, dass er aufgrund eines Naturgesetzes und deshalb »nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes«[55] handele. Angesichts dessen sei ein christlicher Realismus gefordert, der im Kompromiss um die Verlorenheit des eigenen Handelns im Angesicht des Gerichtes wisse. Diese Ausführungen sollen zeigen, wie Thielicke die Zwei-Reiche-Lehre als Theorie Luthers rekonstruiert und mithilfe eigener Denkmuster transformiert hat. Die Pointe lag in der Transformationsbedürftigkeit des Gebotes, das nur als das je durch die Ordnungen modifizierte Gebot recht verstanden und heilsam sei.

Problematisch bleibt für Thielicke Luthers *Ordnungsbegriff*, da er das eschatologische Moment der Bergpredigt vernachlässigt habe. Bei Luther bestärke die Zwei-Reiche-Lehre denjenigen, der in den Ordnungen handele, lediglich in seinem Tun. Wenn die Rekonstruktion von Luthers Gebotsbegriff zutreffe und das Gebot als etwas Wandlungsfähiges gedacht werde, bestehe die Gefahr, dass das Gebot Gottes für das Handeln in gesellschaftlichen Teilbereichen suspendiert werde.[56] Wer zum Beispiel als Angehöriger des Militärs in einem Kriegseinsatz töte, könne sich dann auf die Eigenlogik militärischer Auseinandersetzungen berufen und sich so selbst rechtfertigen. Die Eigenlogik gesellschaftlicher Teilbereiche bekomme damit eine göttliche Dignität, die dem Handeln aus Nächstenliebe nur noch den Raum des Privaten belasse. Indem man auf den Zwang der gesellschaftlichen Teillogik verweise, entledige man sich seiner Verantwortung. Stattdessen müsse aber, so Thielicke, zum Ausdruck kommen, dass das Liebesgebot die Ordnungen bleibend in Frage stelle.[57] Die Ordnungen seien deshalb nicht nur göttliche Einrichtungen zur Bekämpfung der zerstörerischen Kräfte der Welt, sondern gleichzeitig »Produkte« der Welt.[58] Die Transformation des Liebesgebotes durch die Ordnungen sei zwar notwendig, entspreche jedoch nicht dem ursprünglichen Gotteswillen und sei eine beklagenswerte Erscheinung der gefallenen Welt. Deshalb blieb für Thielicke die Kategorie der Schuld und der Haftbarkeit für gebotswidri-

54. Ebd., S. 212, Nr. 683.
55. Ebd., S. 212, Nr. 684.
56. Vgl. Thielicke (wie Anm. 254), S. 594-596.
57. Vgl. ebd., S. 607, Nr. 1841.
58. Ebd., S. 606.

ges Verhalten auch auf der überindividuellen Ebene erhalten. Der Grund hierfür liege darin, dass gesellschaftliche Ordnungen gewissermaßen Ergebnis »geronnener Freiheit« seien, für das der Mensch haftbar sei. Damit seien sie sowohl »Repräsentationen des göttlichen Willens zur Gnade und zur Geduld« als auch eine »Objektivierung menschlicher Geschöpflichkeit und Gefallenheit«[59]; sie gehörten zur »Ausstrahlungszone«[60] menschlicher Schuld. Sie wirkten nicht nur positiv auf die Welt ein, sondern stünden auch repräsentativ für die Ambivalenz dieser Welt. Thielicke hat diese Modifikation von Luthers Ordnungsgedanken mit dem Ausdruck »Notverordnung« auf den Begriff gebracht. Die Kategorie der Schuld ist hiernach nicht nur im persönlichen Bereich wirksam, sondern wird gewissermaßen in die soziale Sphäre mitgenommen. Die Pointe liegt darin, dass Thielicke die Freiheit und damit die Verantwortlichkeit menschlichen Handelns sicherstellen wollte, ohne gesellschaftliche Strukturen religiös zu überhöhen.

Dieser Überblick über Thielickes Darstellung und Transformation der Zwei-Reiche-Lehre macht deutlich: Die Zwei-Reiche-Lehre thematisiert hier nicht das Verhältnis von kirchlicher Urteilsbildung und Handlungen des Einzelnen. Schon gar nicht dient sie der schlichten Bejahung gesellschaftlicher Zustände. Thielickes kritische Auseinandersetzung mit der Zwei-Reiche-Lehre erhebt auch nicht den Anspruch, materialethische Fragestellungen zu behandeln. Stattdessen beschreibt Thielicke die Zwei-Reiche-Lehre als den verbesserungsbedürftigen Versuch Luthers, die Radikalität christlicher Ethik mit dem Handeln im sozialen Rahmen so zu verbinden, dass sich eben jene Radikalität auf der Ebene des Sozialen nicht destruktiv auswirkt. Gleichzeitig soll Gottes Erhaltungswille auch in der sozialen Sphäre zum Ausdruck kommen, ohne die Zwielichtigkeit menschlicher Institutionen sakral zu überhöhen. Die Zwei-Reiche-Lehre ist deshalb in der Darstellung Thielickes kein Ausdruck der Kapitulation vor nichtchristlichen Normen oder die Beschränkung des ethischen Urteils auf den Bereich des Privaten, wie es von einigen Theologiehistorikern insinuiert worden ist. Vielmehr verdankt sie sich einem genuin theologischen Anliegen: Einerseits geht es darum, Gott als *alles* bestimmende Wirklichkeit – und das heißt auch der *sozialen* Wirklichkeit – zu denken, ohne dabei die soziale Wirklichkeit mit der göttlichen Wirklichkeit zu identifizieren. Andererseits geht es darum, die Radikalität christlicher Moral beizubehalten, ohne im Rahmen sozialer Verhältnisse destruktiv zu wirken. Thielicke war daran gelegen, sicherzustellen, dass die theologische Ethik als *Sozial*ethik nicht ihren theologischen Grundannahmen widerspricht. Diese An-

59. Ebd., S. 707, Nr. 2161.

60. Ebd., S. 705, Nr. 2155.

liegen hat Thielicke nicht mehr unter dem Titel der Zwei-Reiche-Lehre ausgeführt, sondern mit den Konzepten der »Notverordnungen« und des »Kompromisses«. Damit aber zeigt sich außerdem, dass Thielicke mit der Zwei-Reiche-Lehre eine theologisch-fundamentalethische Fragestellung bearbeitet hat. Soll im Folgenden die Frage behandelt werden, wie Thielicke sich konkret zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat bzw. Religion und Politik geäußert hat, wenn er das nicht mithilfe der Zwei-Reiche-Lehre unternommen hat.

3. Thielickes Verhältnisbestimmung von Kirche und Politik

Thielickes Verhältnisbestimmung von Kirche und Politik zeigt sich überraschend unabhängig von diesen Überlegungen zur Funktion der Zwei-Reiche-Lehre, so dass sie keineswegs als Ableitung oder Annex einer »Lehre« gesehen werden kann. Exemplarisch sollen hierzu diejenigen Partien aus Thielickes Ethik thematisiert werden, die sich mit der hochumstrittenen Frage der kirchlichen Position zur Debatte um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr 1957/1958 auseinandersetzen. Anhand dieses Falles hat er erörtert, welche Grenzen und Bedingungen für kirchliche Äußerungen zu politischen Fragen gelten.[61]

Woraus ergibt sich überhaupt die Legitimität kirchlicher Äußerungen zu politischen Fragen? Thielickes Antwort lautete: Daraus, dass Probleme, die auf dem Wege der Politik zu lösen sind, in der »Situation des Menschen«[62] begründet seien. In Bezug auf die Bedrohung durch atomare Waffen und den in dieser Situation erforderlichen Frieden führte Thielicke aus: Die Situation des »Angst-Friedens« gründe im Menschen. Da der Mensch nun aber auch »Adressat von Gesetz und Evangelium«[63] sei, müsse sich die Botschaft auch auf die je gegenwärtige Situation beziehen. Die Notwendigkeit kirchlicher Äußerungen in einer politischen Situation sei jedoch nicht zu verwechseln mit politischem Handeln selbst. Weder habe die Kirche hierfür »die informatorischen Voraussetzungen«, noch trage sie – anders als der Politiker

61. Vgl. Helmut *Thielicke*: Theologische Ethik, Band II, Entfaltung, 2. Teil. Ethik des Politischen, Tübingen 1958, S. 605, Nr. 3429. In genereller Form bietet Thielicke bereits im vorangegangenen Teilband eine Typologie der kirchlichen Gerichtsbotschaft. Vgl. Thielicke (wie Anm. 268), S. 580-621.

62. Thielicke (wie Anm. 278), S. 605, Nr. 3427.

63. Ebd.

– am Ende die Verantwortung für eine konkrete politische Entscheidung.[64] Thielicke kritisierte deshalb die kirchliche Neigung zu »sehr allgemeine[n] und sehr absolute[n] Forderungen«[65]. Da diese Forderungen in der Regel unrealistisch seien, sei Konsequenz solcher überzogenen Forderungen, dass sie unter Politikern »entweder als Belastung« verstanden oder für politische Zwecke instrumentalisiert würden.[66] Kurz:

> »Unter der Decke radikaler und geistlich gemeinter (oder geistlich scheinender) Forderungen wird munter Politik gemacht, ohne daß hierfür Legitimation und Voraussetzungen gegeben wären.«[67]

Thielicke machte damit den Unterschied zwischen politischer Außen- und Innenperspektive stark. Für denjenigen, der direkt mit einer ethisch relevanten politischen Entscheidung konfrontiert sei, spielten »Bedingungen« und »Zwangsläufigkeiten«[68] eine erheblich größere Rolle als für den unbeteiligten Beobachter. Im Politischen spiele hierbei Macht eine Rolle, und zwar derart, dass ein Zuwachs an Macht auf der einen Seite den Zuwachs entsprechender Macht auf der Gegenseite erfordere. Diese »Zwangsläufigkeit von Zug und Gegenzug«[69] gelte im Bereich des Politischen so wie in allen sozialen Bereichen. Diese Bedingungen gelte es zu beachten, wolle man politische Mandatsträger nicht »Absolutheitsfanatikern und Utopisten«[70] ausliefern.

Hinsichtlich der möglichen Verlautbarungsformen kirchlicher Überlegungen im politischen Bereich hat Thielicke zwischen Predigt und Räten unterschieden. Während die *Predigt* auf den Innenbereich der kirchlichen Mitglieder gerichtet sei, stellten die *Räte* einen Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Diskussion dar. Nach Thielicke komme es auf die strenge Unterscheidung beider Gattungen an. Das Ziel der Predigt könne »nicht hoch genug greifen«, der Rat hingegen könne »nicht bescheiden genug sein.«[71] Die Verwechslung beider Gattungen habe zur Folge, dass man »Reformpläne«

64. Vgl. ebd., S. 606, Nr. 3431.
65. Ebd.
66. Vgl. ebd., S. 606, Nr. 3432.
67. Ebd.
68. Ebd., S. 607, Nr. 3440.
69. Ebd., S. 608, Nr. 3445.
70. Ebd., S. 609, Nr. 3453.
71. Vgl. ebd., S. 618, Nr. 3506.

statt des Wortes predige und zu Zielen rate, die »weltfremd« seien.[72] Die unterschiedlichen Adressatenkreise bedingten auch unterschiedliche Inhalte.

Mit der *Predigt* solle die Kirche zunächst vor falschen Hoffnungen warnen. Da der Mensch in seiner Gefallenheit der Grund für den kalten wie den heißen Krieg sei, müsse »die Botschaft von Größe, Elend und Berufung des Menschen«[73] im Mittelpunkt stehen. Sodann wehrte sich Thielicke gegen kirchliche Tendenzen, Untergangszenarien für die eigene Sache zu instrumentalisieren. Aufgabe der Kirche sei es, »den Trost des Evangeliums«[74] zu verkünden. Die Kirche müsse »der Versuchung widerstehen, die panischen Weltuntergangsgefühle für sich auszunutzen.«[75] »Nüchternheit, Objektivität und Vorurteilsfreiheit« gehörten, so Thielicke, zu den »Früchten der Erlösung«.[76] Schließlich müsse sich die Predigt gegen »falsche Verabsolutierungen und doktrinäre Alternativen«[77] wenden. »Christlicher Realismus besteht darin, daß er nie das Absolute wollen darf.«[78] Anhand der Brotbitte des Vaterunsers hat Thielicke den Gedanken veranschaulicht, dass das Evangelium »die nächste Wegstrecke« heilige, nicht aber die »Fernziele«. Deshalb gelte konkret für den Fall des Friedens angesichts der Atomwaffen:

> »Statt allgemeiner Aufrufe zu den Absoluta eines Weltfriedens oder eines totalen Verzichts auf Atomwaffen […] ziemt es der Kirche, zur Demut der kleinen Teilstücke aufzurufen und Mut zu machen, die Sorge für den heutigen Tag als Aufgabe zu übernehmen und sie nicht im Namen von Utopien zu verachten oder zu verwirren.«[79]

Diese Forderungen hat Thielicke am konkreten Beispiel des atomaren Wettrüstens verdeutlicht. Die Kirche könne einen bedingten Verzicht auf Experimente mit Atomwaffen oder das Ende einer weiteren Herstellung von Atomwaffen fordern. Hiermit würde einer der Beteiligten einen ersten Schritt tun und so im Sinne der Bergpredigt das Reziprozitätsdenken durchbrechen. Allerdings müsse das Gesetz von Zug und Gegenzug da-

72. Vgl. ebd., S. 618, Nr. 3507.
73. Ebd., S. 611, Nr. 3463.
74. Ebd., S. 611, Nr. 3464.
75. Ebd., S. 611, Nr. 3465.
76. Ebd.
77. Ebd., S. 612, Nr. 3466.
78. Ebd., S. 612, Nr. 3467.
79. Vgl. ebd., S. 612, Nr. 3470.

nach Anwendung finden, indem die Verantwortung für die Einhaltung der Vereinbarung sowie der Gang weiterer Schritte vom Verhalten des Gegenübers abhängig sein müsse. Hier zeige sich konkret die oben geschilderte Transformation der Bergpredigtforderung im Rahmen der Logik des politischen Systems.[80] Die Kirche müsse außerdem zu einer sachgemäßen Unterscheidung zwischen konventionellen Waffen und Atomwaffen beitragen. Wenn die Kirche demgegenüber einen absoluten Pazifismus oder eine generelle, bedingungslose Abschaffung der Atomwaffen fordere, mache sie sich unglaubwürdig. Dadurch aber würden kirchliche Aussagen für die Politik belanglos.[81] Anhand dieser Ausführungen wird deutlich, dass Thielickes Vorschläge entgegen der eingangs dargestellten Einschätzung Scharffenorths durchaus konkret sein konnten und nicht nur auf eine schiedlich-friedliche Trennung von Kirche und Politik hinausliefen.

Die Räte seien demgegenüber die kirchliche Äußerungsform, die sich nach außen richte.[82] Im Gegensatz zur Predigt ziele der Rat lediglich auf »eine Art Systemtherapie«[83]. Im Gegensatz zur »institutionellen« Systemtherapie des Staates, der sich mit der Gewaltenteilung behelfe, gehe es der kirchlichen Verkündigung um die »Quelle des menschlichen Herzens«[84], die den institutionellen Begrenzungen vorausliege. Thielicke forderte die »Bekämpfung aller ideologischen Verklärung von Kollektiven«, indem man diese Kollektive vergötze. In den »übersehbaren Bereichen des Alltags solle zu Toleranz und Verständigungsbereitschaft« sowie zu einer »neue[n] Wertung des Kompromisses«[85] erzogen werden. Weiterhin müsse die Kirche dazu aufrufen, Person und Sache zu unterscheiden, hierdurch Gegner zueinander zu bringen und die institutionellen Gelegenheiten für derartige Begegnungen aufzubauen.[86] Sünde sei mit Kierkegaard, »sich absolut zum Relativen zu verhalten«. Das umfasse auch die »ideologische[] Überhöhung von Standpunkten, die sich nur auf sachliche Argumente stützen dürften.«[87] Die Räte lassen sich kurz gefasst als theologischer Beitrag zum gesellschaftlichen Umgang mit Pluralismus und als Einsatz für die Etablierung demokratischer Verhaltensweisen verstehen.

80. Vgl. ebd., S. 613, Nr. 3472-3476.
81. Vgl. ebd., S. 614f.
82. Vgl. ebd., S. 616, Nr. 3496.
83. Ebd., S. 616, Nr. 3497.
84. Ebd.
85. Ebd., S. 616, Nr. 3499.
86. Vgl. ebd., S. 617, Nr. 3500.
87. Vgl. ebd., S. 617, Nr. 3502.

Die Zuordnung von Kirche und Politik sei demnach differenzierter, als es der Blick durch die Brille einer im Vorhinein feststehenden Zwei-Reiche-Lehre erscheinen lasse. Überlegungen zur Legitimation kirchlichen Handelns im politischen Raum, zur Differenzierung von Binnen- und Außenperspektive kirchlicher Verlautbarungen und zur inhaltlichen Ausrichtung solcher Äußerungen verdienten eine eigene Bewertung, die sich nicht als Anhängsel der Zwei-Reiche-Lehre verstehe.

Fazit

Zum Abschluss sei ein Fazit gezogen und gefragt, welche Konsequenzen sich aus dieser Darstellung von Thielickes Gedanken ergeben. Theologiehistorisch kommt es darauf an, die Inhalte, die der Zwei-Reiche-Lehre zugeschoben werden, vom Etikett der »Zwei-Reiche-Lehre« zu befreien. Die kurze Darstellung der kirchenpolitischen Verwendung des Begriffs sowie die Ausführungen zum Gebrauch des Begriffs bei Helmut Thielicke nähren ein gesundes Misstrauen gegenüber allen Versuchen, die politische Ethik der evangelischen Theologie anhand der Zwei-Reiche-Lehre zu beschreiben.[88] Gibt man diesen Versuch auf, lassen sich die Funktionen der Zwei-Reiche-Lehren der Nachkriegszeit differenzierter wahrnehmen. Die obige Darstellung sollte verdeutlichen, dass Thielickes Rekonstruktion und Umschreibung der Zwei-Reiche-Lehre alles andere als die statische, quietistische Anerkennung gesellschaftlicher Gegebenheiten war. Vielmehr hat Thielicke mit ihr ein Verständnis davon entwickelt, wie sich eine christlich geprägte theologische Ethik zum Wandel der gesellschaftlichen Umwelt verhält.

Hat man erst einmal diese Funktion erfasst, lassen sich diejenigen Themenbereiche genauer erfassen, die trotz mancher Vorurteile faktisch unabhängig von der Zwei-Reiche-Lehre formuliert wurden. Indem man sie auf ihre argumentative Funktion hin befragt und so aufschlüsselt, zeigen sich in den Sachfragen überraschende Übereinstimmungen mit Theologen anderer Couleur. Wenn Thielicke etwa zur »Demut der kleinen Teilstücke« aufgerufen und jeder Form christlichen Utopismus eine Absage erteilt hat,[89] zeigen sich Nähen zu dem ansonsten als »Vertreter der Königsherrschaft Christi« eingeordneten Ernst Wolf. Beide haben gefordert, dass sich kirchliche Stellungnahmen zwischen »Prinzipienlosigkeit« als unhinterfragter

88. Diese Einsicht ist selbstverständlich umgekehrt auch auf die Rede der Königsherrschaft Christi anzuwenden.

89. Vgl. Thielicke (wie Anm. 278), S. 612, Nr. 3470.

Anerkennung gesellschaftlicher Teilbereichslogiken und einer überzogenen »Prinzipienhaftigkeit« als Unterwerfung der Politik unter eine christliche Ideologie bewegen müssten. Wie Thielicke hat Wolf den »prinzipiellen Pazifismus«[90] abgelehnt und sich von der Kirche eine Unterstützung der »moralische[n] Voraussetzungen« der Demokratie erhofft.[91] Die Entschlüsselung der Zwei-Reiche-Lehre dient so der Relativierung eingefahrener theologischer Schulen.

Problematischer und gleichzeitig bedeutender ist jedoch, dass man mit der schlichten Zuordnung »Zwei-Reiche-Lehre« theoretisches Potential verschenkt, das für die gegenwärtige Situation fruchtbar gemacht werden könnte: Die Differenzierung von Predigt und Räten als Formen kirchlicher Verlautbarungen ist ein Beispiel für die sinnvolle Konsequenz einer wohlüberlegten Rolle der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. Die Gesellschaft ist in der Tat weder auf die Predigt von Reformplänen noch auf weltfremden Rat angewiesen. Gerade im Kontext einer zunehmend nichtchristlichen Gesellschaft leistet die Unterscheidung zwischen Predigt und Räten einen Beitrag zu Reichweite, Sinn und Zweck kirchlicher Verlautbarungsformen. Die Unterscheidung unterstreicht die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Politik und lässt hierbei doch nicht den Glauben in Politik aufgehen.

Auch Thielickes Warnung vor der Gefahr der Vergötzung von Kollektiven, die sich damals primär gegen den Stalinismus richtete, umschreibt eine bleibend gültige kirchliche Aufgabe. Das Volk, die Religion und der eigene Kulturkreis können die Form der Ideologie und damit »die theologische Qualität des Götzendienstes«[92] annehmen. Im Angesicht von religiösem Fundamentalismus und politischem Extremismus ist es nicht uninteressant, dass Thielicke gerade auch vor der »Idee des christlichen Abendlandes«[93] als »äußerste[r] Form geschichtlicher Dämonie«[94] gewarnt hat. Inmitten einer Gesellschaft, die politisch darum ringt, welche institutionelle Gestalt Europa annehmen soll, um den Herausforderungen der Zukunft gerecht zu werden, bietet Thielickes Entwurf konzeptionelle und sprachliche Anknüpfungspunkte für die Gegenwart. Die pauschale Charakterisierung von Thielickes Ethik als »Form der Zwei-Reiche-Lehre« erschwert demgegenüber eine sinnvolle Auseinandersetzung mit diesen Konzepten und Denkmustern.

90. Vgl. Ernst *Wolf*: Die Königsherrschaft Christi und der Staat, in: Schmauch/Wolf (wie Anm. 252), S. 20-61, hier: S. 58.
91. Vgl. Wolf (wie Anm. 307), S. 59.
92. Thielicke (wie Anm. 278), S. 66, Nr. 321.
93. Ebd., S. 79, Nr. 382.
94. Ebd., S. 78, Nr. 375.

Die an die Zwei-Reiche-Lehre herangetragenen Fragenkomplexe wie zum Beispiel die theologische Bewertung des säkularen Verständnisses des Politischen oder die Verhältnisbestimmung von Christentum und Politik sollten vielmehr als eigenständige Bereiche untersucht und konstruktiv bearbeitet werden, ohne auf die vorgefertigte Theorie der Zwei-Reiche-Lehre zurückzugreifen. Anders formuliert: Im Mittelpunkt theologiehistorischer Untersuchungen müssten die Themen selbst stehen, die der Zwei-Reiche-Lehre zugeordnet wurden, anstatt umgekehrt den Blick auf diese Texte durch die »Brille« der Zwei-Reiche-Lehre zu determinieren. Es gilt deshalb, um Heckels Begriff nochmals aufzugreifen, einen neuen Zugang zu dem »Irrgarten« der Zwei-Reiche-Lehre zu suchen, um die in diesem Irrgarten vorhandenen Schätze zu finden.

Kirche in der zerspaltenen Welt
Volkskirche und Zwei-Reiche-Lehre als theologische Orientierungspunkte in der frühen Bundesrepublik

Benedikt Brunner

1. Einleitung

»Siegerinnen in Trümmern« waren die evangelischen Landeskirchen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nicht. Hierfür fehlten ihnen zum einen die strukturellen Voraussetzungen, zum anderen hatte der deutsche Protestantismus *grosso modo* unter dem Druck der nationalsozialistischen Diktatur eine »schlechtere Performance« abgeliefert als die Katholische Kirche, oder zumindest keine besonders gute.[1] Dennoch wurden die beiden großen Konfessionskirchen auf dem Gebiet des ehemaligen Deutschen Reiches zu gefragten Gesprächspartnern der Alliierten in der Zusammenbruchsgesellschaft.[2]

1. Vgl. Joachim Köhler/Damian van Melis (Hrsg.): Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Stuttgart 1998 (Konfession und Gesellschaft 15); Manfred *Gailus*: Keine gute Performance. Die deutschen Protestanten im »Dritten Reich«, in: Manfred Gailus/Armin Nolzen (Hrsg.): Zerstrittene »Volksgemeinschaft«. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus, Göttingen 2011, S. 96-121. Vgl. auch die beiden Überblickswerke von Martin *Greschat*: Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945-2005), Leipzig 2010 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/2), sowie Martin *Greschat*: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002.
2. Vgl. zur Zusammenbruchsgesellschaft Christoph *Kleßmann*: Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945-1955, 4., geänderte Auflage, Bonn 1986, S. 37-65. Zur Zusammenarbeit von Kirchen und Alliierten beispielsweise Armin *Boyens*: Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland von 1944 bis 1946, in: ders. [u.a.]: Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge, Göttingen 1997, S. 7-99, und Martin *Greschat*: Vorgeschichte, in: Claudia Lepp/Kurt No-

Auch wenn die Rede von einer »Stunde Null«[3] in vielerlei Hinsicht irreführend ist, so erforderte das Ende des »Dritten Reiches« eine neue Orientierungsleistung des landeskirchlich organisierten Protestantismus, um den es hier im Folgenden gehen soll. Wiederum – nach 1918 und 1933 nun schon zum dritten Mal – begannen »Suchbewegungen« nach Ordnung.[4] Nachdem in der unmittelbaren Nachkriegszeit vor allem im Vordergrund stand, existenzielle Nöte in den Gemeinden zu beseitigen und den Wiederaufbau anzugehen, mussten sich die führenden Protestanten spätestens 1949, im Jahr der doppelten Staatsgründung, die Frage stellen, welche Rolle sie in der Bundesrepublik spielen wollten, mithin welche Identität sie sich im Verhältnis zwischen Kirche und Staat sowie Kirche und westdeutscher Gesellschaft zuschreiben wollten.[5]

Bevor exemplarisch mit der Volkskirche und den Debatten über die Zwei-Reiche-Lehre zwei sehr einflussreiche Theologumena beleuchtet werden, sollen zunächst einige methodische Anmerkungen darüber, wie sich begriffsgeschichtlich neue Perspektiven auf die Kirchen- und Theologiegeschichte des Protestantismus gewinnen lassen (II.) gemacht werden. Hiernach soll die Debattenlage in der Zeit des sogenannten »Kirchenkampfes« skizziert werden, da in diesem Zeitraum entscheidende Argumente für die Diskussionen der Nachkriegszeit entwickelt worden sind, zumal die hier gesammelten Erfahrungen für den Protestantismus der Nachkriegsjahre im Grunde bis weit in die 1960er Jahre hinein von elementarer Bedeutung gewesen sind (III.). Im vierten Abschnitt wird dann analysiert, auf welche Art

wak (Hrsg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945-1989/90), Göttingen 2001, S. 11-45.

3. Vgl. Christoph *Kleßmann*: 1945 – welthistorische Zäsur und »Stunde Null«. Version 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 15.10.2010, URL: http://docupedia.de/zg/1945?oldid=106112 [zuletzt abgerufen am 07.07.2017]; Norbert *Frei*: 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen, München 2005.

4. Vgl. Anselm *Doering-Manteuffel:* Suchbewegungen in der Moderne. Religion im politischen Feld der Weimarer Republik, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln [u.a.] 2007 (Industrielle Welt 73), S. 175-202; vgl. auch Frank-Michael *Kuhlemann*: Protestantische »Traumatisierungen«. Zur Situationsanalyse nationaler Mentalitäten in Deutschland 1918/19 und 1945/46, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hrsg.): Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen 2005, S. 45-78.

5. Im Rahmen dieses Beitrages wird nur ein Teil der frühen westdeutschen Diskussionen um Volkskirche und Zwei-Reiche-Lehre beleuchtet werden; für die DDR vgl. den Beitrag von Veronika *Albrecht-Birkner* in diesem Band. Vgl. auch den instruktiven Überblick bei Arnulf *von Scheliha*: Die »Zwei-Reiche-Lehre« im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 59, 2014, S. 182-206.

und Weise »Volkskirche« und »Zwei-Reiche-Lehre« definiert und instrumentalisiert worden sind, auf der einen Seite hinsichtlich des Platzes, den die evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik einnehmen sollten, auf der anderen Seite aber mit Blick auf das Selbstverständnis als Kirche (IV.).

2. Begriffsgeschichte und Historische Semantik als Methoden der Kirchen- und Theologiegeschichte

Für eine Beschäftigung mit theologischen Begriffen und den sie umgebenden Diskursfeldern liegt die Verwendung der begriffsgeschichtlichen bzw. historisch-semantischen Methode nahe. Umso erstaunlicher ist es, dass gerade bei solchen ideengeschichtlichen Fragestellungen in der Kirchen- und Theologiegeschichte die entsprechenden theoretischen Reflexionen nicht selten ausbleiben.[6] Friedrich Wilhelm Graf forderte schon vor einigen Jahren, theologische Grundbegriffe immer auch als »Leitbegriffe einer ›gedachten politischen Ordnung‹ zu entschlüsseln.«[7] Zwischen der Entwicklung der Begriffe theologischer Selbstverortung und dem Wandel der politischen Ordnung scheint also ein Zusammenhang zu bestehen, den es historisch zu eruieren gilt.

Reinhart Koselleck hatte der Begriffsgeschichte ins Stammbuch eingetragen, dass sowohl die Quellensprache, der sich der Historiker gegenübersieht, wie auch die zentralen Begriffe, die er in seinem Untersuchungszeitraum ausmacht, »auf ihre Geschichtlichkeit hin zu befragen und [auf] ihre Rolle im und für den historischen Wandel zu bestimmen« seien.[8] Eine

6. Vgl. aber Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hrsg.): Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15); Bernd Jaspert (Hrsg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, der vor allem persönlich gehaltene Voten deutscher Kirchenhistoriker enthält. Vgl. auch zuletzt den anregenden Aufsatz von Wolf-Friedrich *Schäufele*: Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe. Ein Plädoyer, in: ThLZ 139, 2014, Sp. 831-850.

7. Friedrich Wilhelm *Graf*, Einleitung: Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik, in: ders.: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 1-110, hier S. 11.

8. So die Beschreibung von Kathrin *Kollmeier*: Begriffsgeschichte und Historische Semantik, in: Frank Bösch/Jürgen Danyel (Hrsg.): Zeitgeschichte – Konzepte und Methoden, Göttingen 2012, S. 420-444, hier S. 420.

dichte Zusammenfassung aus seiner Feder macht die Komplexität, aber auch das Potenzial des begriffsgeschichtlichen Vorhabens deutlich:

> »Als ›Begriffsgeschichte‹ (engl. conceptual history) bezeichnet man seit den 1950er Jahren ein Konzept geschichtswissenschaftlicher Forschung, das Sprache nicht als Epiphänomen der sogenannten Wirklichkeit […], sondern als methodisch irreduzible Letztinstanz versteht, ohne die keine Erfahrung und keine Wissenschaft von der Welt oder von der Gesellschaft zu haben sind. Für die Begriffsgeschichte ist Sprache einerseits Indikator der vorgefundenen ›Realität‹, andererseits Faktor dieser Realitätsfindung. Die Begriffsgeschichte ist weder ›materialistisch‹ noch ›idealistisch‹; sie fragt sowohl danach, welche Erfahrungen und Sachverhalte auf ihren Begriff gebracht werden, als auch danach, wie diese Erfahrungen oder Sachverhalte begriffen werden. Die Begriffsgeschichte vermittelt insofern zwischen den Sprach- und den Sachgeschichten.«[9]

Der Begriffshistoriker interessiert sich dabei insbesondere für die Konvergenzen, Divergenzen und Verschiebungen im Blick auf das Verhältnis von Begriff und Sachverhalt.[10] Dies geschieht dergestalt, dass ein solcher Zugriff »isolierte, verdichtende Stichwörter [wählt], denen eine Schlüsselstellung zugesprochen wird, um sprachfördernde Konzeptualisierungen zu erfassen und zu kontextualisieren«.[11]

Ein Hauptkritikpunkt an der Begriffsgeschichte bestand darin, dass die von Koselleck durchaus angedachte sozialhistorische Grundlegung der begriffshistorischen Studien de facto meist unterblieb und sich die Aufsätze der »Geschichtlichen Grundbegriffe« vor allem auf die sogenannten Höhenkamm-Texte bezogen,[12] die zu »intellektuellen Gipfelwanderungen« geführt

9. Reinhart *Koselleck*, Stichwort: Begriffsgeschichte, in: ders.: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten von Carsten Dutt, Frankfurt (Main) 2006, S. 99-102, hier S. 99 (zuerst in: Stefan Jordan [Hrsg.]: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2002, S. 40-44). Zu Koselleck sind in den letzten Jahren noch eine ganze Fülle weiterer Detailstudien entstanden, vgl. Ute *Daniel*: [Art.] Reinhart Koselleck (1923-2006), in: Lutz Raphael (Hrsg.): Klassiker der Geschichtswissenschaft, Bd. 2: Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis, München 2006, S. 166-194; Niklas *Olsen*: History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck, New York 2012.

10. Vgl. Kollmeier (wie Anm. 8), S. 420.

11. Kollmeier (wie Anm. 8), S. 420.

12. Vgl. Reinhart *Koselleck*: Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte, in: ders.: Begriffsgeschichten (wie Anm. 9), S. 9-63; zu dieser Stoßrichtung der Kritik vgl. auch Rolf *Rei-*

hätten.[13] Diese beiden einander nicht unähnlichen Kritikpunkte weisen auf die Frage nach der sozialhistorischen Grundierung der Begriffsgeschichte hin.[14]

Eine hiermit verbundene Leerstelle ist die der Quellenproduzenten, die in der klassischen Begriffsgeschichte kaum angemessen berücksichtigt werden. Theologen, Kirchenleitungen und (kirchlich orientierte) Publizisten, die gewissermaßen die »Hauptproduzenten« der untersuchten Quellen sind, werden hier im weitesten Sinne als Intellektuelle verstanden. Diese Intellektuellen konkurrieren um die Durchsetzung ihrer semantischen Ziele im Bereich des religiösen Feldes. Wie alle anderen Felder hat auch das religiöse Feld eine eigene Logik mit eigenen Spielregeln. Analog zum sozialen Feld insgesamt ist das religiöse Feld ein Raum der Auseinandersetzungen.[15]

Als ein weiteres Instrument zur Abfederung der kontextuellen Defizite der begriffsgeschichtlichen Zugriffsweise dient das Bezugsfeld der kirchlichen Öffentlichkeit. Im Anschluss an Christina von Hodenberg wird hier unter Öffentlichkeit ein Medium der Selbstreferenz der Kirche verstanden, »als Arena, in der kollektive Deutungsmuster generiert, Werte ausgehandelt und Interessenkonflikte ausgetragen werden. In dieser Arena erfolgt die Auswahl von Themen für die gesamtgesellschaftliche Debatte […].«[16] Diese Abfederungsmechanismen können im Rahmen dieses Aufsatzes allerdings nur angedeutet werden.[17] Nicht zuletzt könnte die Kirchen- und Theologiegeschichte auf dem

chardt: Historische Semantik zwischen lexicométrie und New Cultural History, in: ders. (Hrsg.): Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte, Berlin 1998 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 21), S. 7-28.

13. Kollmeier (wie Anm. 8), S. 428; vgl. hierzu auch James J. *Sheehan*: Begriffsgeschichte. Theory and Practice, in: Journal of Modern History 50, 1978, S. 312-319.

14. Vgl. hierzu Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper, in: Neue Politische Literatur 43, 1998, S. 187-205. Koselleck macht hier deutlich, dass die Idee, die Begriffsgeschichte mit einer unterstützenden Funktion für die damals dominante Sozialgeschichte zu versehen, von ihm zunächst so formuliert worden war, um im »Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte« Zustimmung zu finden (vgl. ebd., S. 189).

15. Vgl. Pierre *Bourdieu*: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hrsg. von Stephan Egger/Andreas Pfeuffer/Franz Schultheis, Konstanz 2000 (édition discours 11), vor allem S. 77-95; Pierre *Bourdieu*: Genèse et structure du champ religieux, in: Revue française de sociologie 12, 1971, S. 295-334; Hans-Peter *Müller*: Pierre Bourdieu. Eine systematische Einführung, Frankfurt (Main) 2014, S. 72-91.

16. Christina von *Hodenberg*: Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945-1973, Göttingen 2006 (Moderne Zeit. Neue Forschungen zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts XII), S. 17.

17. Eine umfassendere Durchführung habe ich im Rahmen meiner Dissertationsschrift »Die Ordnung der Kirche. Eine Geschichte der ›Volkskirche‹ im deutschen Protestan-

hier dargelegten Weg auch einen wichtigen Beitrag leisten für die »Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts«, zu der der Koblenzer Historiker Christian Geulen vor einigen Jahren aufgerufen hat, in der religiöse, geschweige denn kirchliche oder theologische Begriffe aber völlig zu fehlen scheinen.[18] Auch die Geschichte der modernen deutschen Gesellschaft und ihrer zentralen Begrifflichkeiten lässt sich durch eine angemessene Berücksichtigung der religiösen Faktoren besser verstehen als unter Außerachtlassung derselben.[19] Im Folgenden sollen also zwei solcher Grundbegriffe, die man mit guten Gründen in das Ensemble aufnehmen könnte, exemplarisch traktiert werden.

3. Die evangelischen Landeskirchen und der nationalsozialistische Staat

Das Verhältnis zwischen evangelischer Kirche und nationalsozialistischem Staat war durchaus wechselvoll. Die Euphorie des Jahres 1933, in dem breite Kreise der protestantischen Eliten die Machtübernahme der Nationalsozialisten emphatisch begrüßten, darf in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden.[20] Klaus Scholder hat diesen Abschnitt durchaus treffend als »Zeit der Illusionen« beschrieben.[21] Die Motivationen für ein solches Engagement lassen sich wie folgt zusammenfassen:

tismus, 1918-1991« vorgenommen. Vgl. bis zur Veröffentlichung Benedikt *Brunner*: Ostdeutsche Avantgarde? Der lange Abschied von der »Volkskirche« in Ost- und Westdeutschland (1945-1969), in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 10, 2016, S. 11-43.

18. Vgl. Christian *Geulen*: Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 7, 2010, S. 79-97; vgl. auch *Roundtable*: Geschichtliche Grundbegriffe Reloaded? Writing the Conceptual History of the Twentieth Century, in: Contributions to the History of Concepts 7, 2012, S. 78-128.
19. Dies zeigt Thomas *Großbölting*: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.
20. Man denke hierbei nur an die zahlreichen Gruß- und Glückwunschtelegramme, die evangelische Kirchenleitungen an Adolf Hitler sandten, oder an die Choreografie des »Tags von Potsdam«. Vgl. Kurt *Meier*: Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1: Der Kampf um die »Reichskirche«, Göttingen 1976, S. 77-84; Olaf *Blaschke*: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, Stuttgart 2014, S. 98-109.
21. Vgl. Klaus *Scholder*: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien 1977, vor allem S. 277-299; zu Scholder vgl. auch Mark Edward *Ruff*: Eine Streitschrift: Klaus Scholder und die Kirchen im »Dritten Reich«, in: Zeithistorische Forschungen 7, 2010, S. 479-483.

> »Sich mit dem neuen Staat zu arrangieren, entsprach sowohl den lutherischen Traditionen des Obrigkeitsgehorsams und der Zweireichelehre als auch dem kulturprotestantischen Anliegen, den Ausgleich zwischen dem Christentum und der modernen Kultur zu suchen. Es gab für deutsche Protestanten darüber hinaus viele Gründe, den Nationalsozialismus zu bejahen: Das nationale, antisemitische und soziale Programm der NSDAP entsprach Grundhaltungen, die auch unter ihnen verbreitet waren.«[22]

Auch die 1933 amtierende Pfarrerschaft teilte mit den Nationalsozialisten die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges und zumindest teilweise deren »nationalistisch-militaristische […] Kriegskultur«.[23] Ferner waren die nationalkirchlichen und völkisch-religiösen Elemente der nationalsozialistischen Ideologie bereits im Protestantismus des 19. Jahrhunderts entwickelt worden, wenn man etwa an Adolf Stoecker oder Paul de Lagarde denkt.[24] Befördert wurde diese positive Einstellung zum Nationalsozialismus dann auch dadurch, dass Hitler sich zunächst ausdrücklich kirchenfreundlich gebärdete. Das im Parteiprogramm der NSDAP formulierte »Bekenntnis« zu einem »positiven Christentum« entfaltete ebenfalls eine gewisse, irreführende Wirksamkeit.[25]

Das schnelle Aufkommen der »Deutschen Christen« sowie die staatlichen Eingriffe in die kirchlichen Belange führten zumindest teilweise zu einer Desillusionierung. Die »Überanpassung«[26] der Deutschen Christen, die zunächst große kirchenpolitische Erfolge feierten mit ihrem Kurs, den unter dem Dach der Deutschen Evangelischen Kirche zusammengefassten Protestantismus linientreu umzugestalten, stieß auf nicht unerheblichen, wenn auch vielgestaltigen und unterschiedlich motivierten Widerstand.[27]

22. Martin H. *Jung*: Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, Leipzig 2002 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/5), S. 157.
23. Ebd.
24. Vgl. ebd. Zu de Lagarde vgl. Otto *Merk*: Paul de Lagarde und die Theologie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, in: Roland Deines/Volker Leppin/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hrsg.): Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, Leipzig 2007 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21), S. 17-42. Zur Stoecker-Rezeption im Dritten Reich ist ein Aufsatz des Verfassers in Vorbereitung.
25. Vgl. Samuel *Koehne*: Nazism and Religion: The Problem of »Positive Christianity«, in: Australian Journal of Politics and History 60, 2014, S. 28-42; Samuel *Koehne*: The Racial Yardstick: »Ethnotheism« and Official Nazi Views on Religion, in: German Studies Review 37, 2014, S. 575-596; Samuel *Koehne*: Reassessing The Holy Reich: Leading Nazis' Views on Confession, Community and Jewish Materialism, in: Journal of Contemporary History 48, 2013, S. 423-445.
26. Blaschke (wie Anm. 20), S. 98.
27. Dass sich dieser Widerstand vornehmlich gegen die staatlichen Eingriffe in die Ange-

In jedem Fall gerade auch mit Blick auf die Zwei-Reiche-Lehre bedeutsam ist die Barmer Theologische Erklärung von 1934, die unter maßgeblicher Mitwirkung von Karl Barth verfasst worden ist.[28] So verwirft der zweite Artikel »die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und der Heiligung durch ihn bedürften.«[29] In dieser Hinsicht noch deutlicher wird der dritte Artikel, der sich gegen die falsche Lehre wendet, dass die »Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugen« anpassen dürfe.[30]

legenheiten der Kirchen richtete und nur sehr vereinzelt gegen den nationalsozialistischen Staat und das durch diesen verübte Unrecht einschließlich des Zivilisationsbruchs des Holocaust wurde durch die jüngere Forschung mehr als deutlich herausgearbeitet, weshalb man mit einer allzu positiven Bewertung des »widerständigen« Verhaltens der Protestanten vorsichtig sein sollte. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es keinen genuin evangelischen Widerstand gegeben hätte. Vgl. etwa Martin *Greschat*: Aus christlicher Motivation dem Nationalsozialismus widerstehen. Versuch eines Überblicks, in: Rolf-Ulrich Kunze (Hrsg.): Distanz zum Unrecht, 1933-1945. Methoden und Probleme der deutschen Widerstandsforschung, Konstanz 2006 (Biographische Portraits zur Zeitgeschichte 1), S. 31-54, und Christoph *Strohm*: Widerstand. Beobachtungen zum spannungsvollen Verhältnis von Religion, Moral und Recht, in: Kerstin Schiffner/Klaus Wengst/Werner Zager (Hrsg.): Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. Horst Balz zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2007, S. 411-421.

28. Vgl. zu dieser aus der umfangreichen Literatur beispielsweise Joachim *Beckmann*: Der Weg zur Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen 1934, in: Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hrsg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 9-19; Carsten *Nicolaisen*: Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung, in: ebd., S. 20-26, sowie mit weiterer Literatur Wolf-Dieter *Hauschild*: Zur Erforschung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, in: *ders.*, Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2004 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 40), S. 141-179; sowie aus der Feder eines Zeitzeugen Ernst *Wolf*: Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München 1957 (Beiträge zur evangelischen Theologie 27). Vgl. auch die instruktiven Beiträge in Wolfgang *Huber*: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983.

29. Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, in: Karl Immer (Hrsg.): Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934. Vorträge und Entschliessungen, Wuppertal o. J. [1934], S. 9.

30. Theologische Erklärung (wie Anm. 29), S. 10. Dort auch die berühmte Definition: »Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein

In einem Überblicksartikel unterstreicht Heinz-Dietrich Wendland die Bedeutung der »zwei Reiche« dergestalt, als dass die Frage nach ihnen und ihrem Verhältnis zueinander »in alle Entscheidungsfragen der Theologie«[31] hineinführe. Außerdem seien hiermit auch zutiefst ethische Fragen betroffen, denn wer nach der *vita christiana* frage, müsse etwas zu der rechten Ausgestaltung des Verhältnisses der beiden Reiche zueinander aussagen. Wendland analysiert dann eine ganze Reihe von Werken, die sich seit Ende der 1920er Jahre mit Luthers Lehre von den beiden Reichen auseinandergesetzt hätten.[32] Auch wenn seine Kritik an Harald Diems Werk hier nicht im Einzelnen dargestellt werden kann, so geht es im Grunde doch um das schwierige und reibungsvolle Verhältnis von Bergpredigt und lutherischer Theologie, die sich nicht völlig in Harmonie bringen ließen, zumindest hinsichtlich des hier wie dort artikulierten Verhältnisses von Kirche und Welt. Auch wenn der Reichtum von Luthers Theologie nicht geschmälert werden sollte, betont der Kieler Privatdozent abschließend:

> »Aber gerade hier wird wieder […] deutlich, daß das Ineinander der beiden Reiche, das sich im Eindringen der Liebe in die Weltordnungen wie in der ganzen vita christiana bezeugt, den Gegensatz der zwei Reiche noch nicht aufhebt, sondern uns des regnum gloriae harren heißt. Als Evangelium und Gebot ist die Bergpredigt als Verheißung des noch kommenden Reiches Eingangstor in seine Herrlichkeit.«[33]

sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.«

31. Heinz-Dietrich *Wendland*: Die zwei Reiche, in: Theologische Blätter 19, 1940, Sp. 334-339, hier Sp. 334.
32. In der in Wendlands Aufsatz genannten Reihenfolge sind dies: Harald *Diem*: Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem »Gesetz und Evangelium«, München 1938 (Beiheft 5 zur Evangelischen Theologie); Franz *Lau*: »Aeußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie, Göttingen 1933; Hermann Dörries: Luther und Deutschland, Tübingen 1934; Harmannus *Obendiek*: Der Teufel bei Martin Luther, Berlin 1931; Günter *Jacob*: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen 1929; Werner *Elert*: Morphologie des Luthertums, Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, München 1931; Hermann Wolfgang *Beyer*: Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung, München 1933. Zu den Inanspruchnahmen Luthers im Dritten Reich vgl. Christopher J. *Probst*: Demonizing the Jews. Luther and the Protestant Church in Nazi Germany, Bloomington 2012, Thomas *Kaufmann*: Antisemitische Lutherflorilegien. Hinweise und Materialien zu einer fatalen Rezeptionsgeschichte, in: ZThK 112, 2015, S. 192-228.
33. Wendland (wie Anm. 31), Sp. 339 [Im Original sind »Ineinander« und »Gegensatz« als Sperrungen hervorgehoben].

Wendland, der bis 1937 für die »Apologetische Centrale« beim »Centralausschuss für Innere Mission« tätig war und in deren Publikationsorgan »Wort und Tat« mitwirkte, hat sich hier meines Erachtens vor allem gegen die Vermischung der nationalsozialistischen Ideologie mit dem Christentum gewendet, wie sie unter anderem von den Deutschen Christen und auch anderen, noch radikaleren Splittergruppen praktiziert worden ist.[34] Es ist aber doch bemerkenswert, wie deutlich Wendland den Gegensatz der beiden Reiche hervorgehoben und eher die eschatologische Dimension in den Vordergrund gestellt hat, insbesondere wenn man den zeitlichen Kontext bedenkt, der noch durch die Nachwirkungen der »Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens« geprägt war und außerdem mit den großen militärischen Erfolgen der Nationalsozialisten zusammenfiel.

4. Volkskirche und Zwei-Reiche-Lehre als Orientierungspunkte in der frühen Bundesrepublik

Wie einleitend bereits erwähnt, brachten das Kriegsende und die Gründung der Bundesrepublik Deutschland neue Orientierungsanforderungen mit sich. Welche Bedeutung hatten die Diskussionen über »Volkskirche« und »Zwei-Reiche-Lehre« in diesem spezifischen zeithistorischen Kontext?

Für einen ersten Überblick lohnt sich die Konsultation der entsprechenden Artikel in einschlägigen evangelischen Lexika. Der Hamburger Praktische Theologe Hans-Rudolf Müller-Schwefe hat in seinem Artikel zur Volkskirche »die enge Zusammenordnung der Kirche in ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit« unterstrichen.[35] Die hier gemeinte Öffentlichkeit sei die, die als Volk in Erscheinung trete.

Das Verhältnis sei für beide Seiten problematisch und hänge im hohen Maße vom Selbstverständnis der jeweiligen Entitäten ab. Müller-Schwefe hat darauf insistiert, dass die Volkskirche in ihrem Wesen nur zugleich theologisch und geschichtlich angemessen zu verstehen sei. In dem folgenden Abschnitt kam er nach einem historischen Abriss, der vor allem die »konstantinische Wende« in den Blick nahm, auf Schleiermacher zu sprechen, der als erstes mit dem Begriff

34. Vgl. Matthias *Pöhlmann*: Kampf der Geister. Die Publizistik der »Apologetischen Centrale« (1921-1937), Stuttgart [u.a.] 1998 (Konfession und Gesellschaft 16).

35. Hans-Rudolf *Müller-Schwefe:* [Art.] Volkskirche, in: RGG^3, Bd. 6, Sp. 1458-1461, hier Sp. 1458.

der Volkskirche die Problematik zwischen Kirche und Öffentlichkeit beschrieben habe.[36] Bei Schleiermacher schwebe die Kirche »zwischen der Scylla der Staatskirche, in der die Bürger zum Christentum gezwungen werden, und der Charybdis der Freikirche, die ohne Einfluß auf die Öffentlichkeit«[37] bleibe.

In der Romantik habe sich dann mit dem Volksbegriff auch das mit der Volkskirche Gemeinte nochmals gewandelt. Mit ihm habe man nunmehr »eine diese Kräfte des Volkstums bejahende, hegende und pflegende Kirche«[38] intendiert. Für Wilhelm Stapel etwa sei die Volkskirche als deutsche Nationalkirche die Innenseite des Nationalstaates, wobei sich der Aufbau und die Struktur der Kirche an denen des autoritär geführten Staates zu orientieren hätten. Aber im »Kirchenkampf wurde erkannt, daß sich die Kirche nicht in den Dienst anderer Mächte begeben und ihre Ordnung sich nicht vom völkischen Staat her geben lassen darf, wenn anders sie ihrem Herrn gehorsam bleiben will […].«[39]

Gerade auch in der heutigen Situation, so Müller-Schwefe weiter, müsse festgehalten werden, dass die Kirche durch die Fleischwerdung des Wortes geschichtliche Wirklichkeit sei, die sich in den Völkern konkretisiere. Kirche in der modernen Gesellschaft könne deswegen nur missionarisch verstanden werden; sie habe eine Aufgabe in der Öffentlichkeit.[40] Müller-Schwefes Artikel machte deutlich, dass die Volkskirche in einer engen Beziehung zum Staat und seiner Bevölkerung steht, wobei die Ausgestaltung im Einzelnen umstritten sein kann.[41]

Dass die Zwei-Reiche-Lehre ebenfalls ein Streitpunkt in der Theologie der 1950er Jahre war, zeigt die »kreative« Lösung, die die Herausgeber des Evangelischen Kirchenlexikons für das entsprechende Lemma erdacht haben. Mit den Darstellungen von Paul Althaus und Johannes Heckel wurden zwei eigenständige Artikel in den Band des Kirchenlexikons aufgenommen, mit denen man zwei einschlägige Vertreter dieser Lehre eingeworben zu haben glaubte.[42] Für die Fragestellung dieses Beitrages waren nicht die einzelnen

36. Vgl. hierzu jetzt Tobias *Sarx*: Zu den Ursprüngen des Begriffs »Volkskirche« um 1800, in: Archiv für Kulturgeschichte 94, 2012, S. 113-145.

37. Müller-Schwefe (wie Anm. 35), Sp. 1459.

38. Ebd.

39. Ebd. Eine weitere Bedeutung sei die der Volkskirche »als *Kirche des Volkes* im Gegensatz zur Obrigkeitskirche. Hier tritt Volk nicht als primär durch Tradition, Blut und Boden bestimmte Gemeinschaft in Erscheinung, sondern als durch Organisation, Planung und Leistung bestimmte Gesellschaft.« [Hervorhebung im Original].

40. Zum Öffentlichkeitsauftrag vgl. H[endrik] van *Oyen*: [Art.] Öffentlichkeitsauftrag der Ev. Kirche, in: RGG^3, Bd. 4, 1960, Sp. 1565-1567.

41. Vgl. auch H[ans] *Thimme*: [Art.] Volkskirche, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 3, 1959, Sp. 1689-1691.

42. Vgl. Paul *Althaus*/Johannes *Heckel*: [Art.] Zwei-Reiche-Lehre, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 3, 1959, Sp. 1927-1947, vgl. die redaktionelle Notiz in Sp. 1927: »Lu-

Explikationen der Zwei-Reiche-Lehre entscheidend, sondern einerseits ihr Bezug zur jeweiligen Gegenwart, andererseits die Streitpunkte, die die beiden Autoren mit Blick auf die Lehre herausgearbeitet haben.

So hat Althaus den Standpunkt vertreten, dass die Lehre Luthers von den zwei Reichen der »exklusiv-christologischen Theologie von heute«[43] dogmatisch zuwider sei. Damit waren wohl mehr oder weniger alle Barth nahestehenden Theologen gemeint und damit eben auch Vertreter der »Königsherrschaft Christi«.[44] Die Kritik an dieser Lehre habe vor allem »durch die politische Katastrophe, die wir erlebt haben«[45], Auftrieb bekommen:

> »Da heißt es: Luthers Scheidung des Gottes- und des Weltreiches habe wesentlich mitgeholfen zu der Dämonisierung der d[eu]t[schenn]Politik bis zum Nationalsozialismus; denn Luther habe die politische Welt aus der ethischen Bindung an Gottes Gebote entlassen und sie so ihrer sündigen ›Eigengesetzlichkeit‹[46] preisgegeben.

thers Lehre von den beiden Reichen gehört in der Gegenwart zu den wichtigsten theol. Themen. […] Ihr besonderes Gewicht hat sie in den Fragen politischer Ethik […], sofern hier deutlich wird, daß sich bei den konkreten Aufgaben der ev. Christenheit im politischen Geschehen, nicht nur in Deutschland, die Geister an ihr scheiden. […] Die nachfolgende Darstellung gibt zwei klassischen Interpreten der Zwei-Reiche-Lehre Luthers das Wort, um damit vor allem die Fülle und das Gewicht dieser Lehre in Theologie und Kirche deutlich werden zu lassen […].« Bemerkenswert ist ferner, dass man Althaus gestattete, einen Aufsatz aus dem Luther-Jahrbuch (Paul *Althaus*: Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, in: Luther-Jahrbuch 24, 1957, S. 40-68) in gekürzter Form zu verwenden. Zu Althaus vgl. Gottfried *Jasper*: Paul Althaus (1888-1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Göttingen 2013. Zu Johannes Heckel vgl. Hermann *Krause*: [Art.] Heckel, Johannes, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 8, 1969, S. 180.

43. Althaus (wie Anm. 42), Sp. 1931.
44. In dogmatischer Hinsicht bedeutet dieses Konzept: »Das Reich Gottes ist in dem gekreuzigten und erhöhten Christus angebrochen, indem ihm die Macht über alle Mächte gegeben ist. Seine noch verborgene, noch bestrittene Herrschaft über alle Lebensbereiche wird in seiner Gemeinde verkündigt.« (Eberhard *Busch*: [Art.] Königsherrschaft Christi I. Dogmatisch, in: RGG^4, Bd. 4, 2001. Sp. 1586-1588, hier Sp. 1586f.). Für eine noch dezidiertere Ablehnung als bei Althaus vgl. Walter *Künneth*: Der Christ in den »beiden Reichen«, in: Evangelische Welt 6, 1952, S. 81-83.
45. Althaus (wie Anm. 42), Sp. 1934. Es ist bezeichnend, dass Althaus den Nationalsozialismus lediglich als eine politische Katastrophe begriffen hat. Wieviel mehr hätte man dazu sagen können, ja vielleicht sogar sagen müssen. Vgl. hierzu nicht sehr kritisch Jasper (wie Anm. 42), S. 319-336.
46. Vgl. Ahti *Hakamies*: »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers, Witten 1971 (Untersuchungen zur Kirchengeschichte 7).

> Damit verbindet sich der andere Vorwurf: Luther und das Luthertum haben das d[eu]t[sche] Volk zu einem blinden Obrigkeitsvertrauen und -gehorsam erzogen; die luth[erische] Lehre leite nicht an zur Kritik der sozialen und politischen Gestaltung, zur christl[ichen] Aktivität in dieser Hinsicht.«[47]

Althaus lehnt diese Interpretation der deutschen Vergangenheit, die man wohl im weiteren Kontext der gerade beginnenden »Fischer-Kontroverse« sehen muss, ausdrücklich ab.[48] Luther habe nie einem kritiklosen Gehorsam gegenüber den Herrschenden das Wort geredet, wie schon ein Blick in seine entsprechenden Schriften zeige.[49] Althaus konzediert aber auch, dass es die Gegenwart mit ihren anders aufgebauten Staaten, in denen man nicht nur Untertan, sondern eben auch Bürger sei, erforderlich mache, Luthers Gedanken gemäß dieser neuen Strukturen anzuwenden. Dann sei seine Lehre von den zwei Reichen auch heute noch eine gesunde Lehre und gebe »rechte grundsätzliche Weisung für den Christen in der Welt«[50].

Nachdem zunächst die lexikalischen Verfestigungen der Begrifflichkeiten vor Augen geführt worden sind, soll es nun aber um deren Genese sowie die durchaus dynamischen Transformationen und Inanspruchnahmen von »Volkskirche« und »Zwei-Reiche-Lehre« in diesem Zeitraum gehen. Eine der zentralen Fragen, die es neu zu beantworten galt, war die nach dem politischen Engagement der Christen. Zu welchen Themen sollte sich die Kirche, wenn denn überhaupt, äußern? In welchem Rahmen galt es, ihren Öffentlichkeitsanspruch wahrzunehmen und zu artikulieren?[51]

47. Althaus (wie Anm. 42), Sp. 1934.
48. Vgl. hierzu Klaus Große *Kracht*: Die zankende Zunft. Historische Kontroversen in Deutschland seit 1945, Göttingen 2005, S. 47-68; zu Fischer außerdem Klaus *Große Kracht*: Fritz Fischer und der deutsche Protestantismus, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 10, 2003, S. 224-252. Stark verkürzt ging es in der Fischer-Kontroverse neben der eigentlichen Sachfrage über die Kriegsschuld hinsichtlich des Ersten Weltkrieges um die Kontinuitäten in der deutschen Geschichte. Auslöser war Fischers Buch Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserzeitlichen Deutschlands 1914-1918, Düsseldorf 1961; zur Kontinuitätsfrage vgl. Fritz *Fischer*: Der Stellenwert des Ersten Weltkriegs in der Kontinuitätsproblematik der deutschen Geschichte, in: Historische Zeitschrift 229, 1979, S. 25-53.
49. Vgl. Althaus (wie Anm. 42), Sp. 1935. Vgl. auch Paul *Althaus*: Die Christenheit und die politische Welt, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1948, S. 47-65.
50. Althaus (wie Anm. 42), Sp. 1936.
51. Der Frage nach dem Wandel des protestantischen Rechtsverständnisses kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden, vgl. zum Beispiel Reiner *Anselm*: Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform, Stuttgart 1994.

Zuvor sind jedoch auch die Gegenwartsdiagnosen aus den späten 1940er und den 1950er Jahren von Interesse für die Verortung der beiden Identitätskonzepte. So hat Erik Wolf in einem Aufsatz in den Frankfurter Heften, der 1946 erschien, eine ganze Palette von Problemen aufgeworfen, mit denen der Protestantismus umzugehen lernen müsse. Zunächst nannte er das Landeskirchentum. Erst nach 1918 habe sich die »Verflechtung der kirchlichen Leitung mit der jeweiligen Staatsregierung«[52] gelockert, ohne dass sich diese Bindung völlig gelöst habe:

> »Eine verhängnisvolle Verquickung der religiösen und sittlichen Begriffe mit den herrschenden politischen Anschauungen und Verhältnissen […] hemmt noch immer die freiheitliche und einheitliche Entwicklung des kirchlichen Verfassungslebens; Zersplitterung, Eigenbrötelei, Versteifung auf lokale Traditionen, Engen des Gesichtskreises sind die Gefahren dieses Zustandes, um dessen Überwindung seit Langem gerungen wird.«[53]

Andererseits hätten gerade die »intakten« Landeskirchen im Kampf gegen die Übergriffe der Deutschen Christen und des nationalsozialistischen Staates erfolgreicheren Widerstand leisten können, als es »einer glaubensleeren und von unfähigen Leitern gesteuerten Dachorganisation wie der 1933 geschaffenen ›Reichskirche‹ möglich gewesen wäre.«[54] Das Verfassungsproblem sei jedenfalls so anzugehen, dass künftig die bloße Übernahme staatlicher Verfassungsformen zu vermeiden und stattdessen eine inhaltlich vom Bekenntnis her bestimmte Ordnung aufzurichten sei.[55] Abschließend hob Wolf hervor, dass sich die Evangelische Kirche in Deutschland als Ganzes »zur politischen Verantwortung«[56] aufgerufen wisse. Sie wolle mithelfen bei der »Erziehung der Öffentlichkeit im Geist der christlichen Sittenlehre. Die Kirche sieht und erfüllt wieder ihre Pflicht, Gottes Gesetz allem Volk zu verkündigen.«[57]

Die theologischen Orientierungsversuche in der Nachkriegszeit sowie in der frühen Bundesrepublik waren zu einem nicht geringen Maße auf die Frage ausgerichtet, wie aus den Erfahrungen des »Kirchenkampfes« zu ler-

52. Erik *Wolf*: Die Evangelische Kirche in Deutschland, in: Frankfurter Hefte 1, 1946, S. 83-85, hier S. 83.
53. Wolf (wie Anm. 52), S. 83.
54. Ebd.
55. Vgl. ebd., S. 84f.
56. Ebd., S. 85.
57. Ebd.

nen sei.[58] Edmund Schlink hat in einer 1947 erschienenen Publikation die Ansicht geäußert, dass die Erneuerung der Kirche nur dann recht geschehen könne, wenn man die Augen nicht vor dem Zerfall verschließe, der im Kirchenkampf sichtbar geworden sei und sich keinesfalls nur auf das Äußere der Kirche beschränkt habe. Er bediente sich zur Erklärung dieses Zerfallsprozess des zeittypischen Motivs des »Abfalls«.[59] Ursächlich sei hierfür »ein verwirrender Mangel an Klarheit und Gemeinsamkeit der Lehre«[60] gewesen.

Insgesamt habe man in den Jahren seit 1933 das Ergebnis einer längeren Entwicklung erlebt, für das Schlink den Neuprotestantismus verantwortlich macht.[61] Das Ziel eines kulturfreudigen Neuprotestantismus, in dem Christi Reich und Weltreich nicht mehr klar voneinander unterschieden werden könnten, sei schon vorher weit verbreitet gewesen. Das Aufgehen der Kirche im Staat sei schon lange vor dem Dritten Reich heraufbeschworen worden. »Was hinter uns liegt«, so Schlink weiter, »ist wahrlich nicht nur die Gewalttat des Dritten Reiches, sondern auch die Enthüllung des Neuprotestantismus. Wir haben eine Apokalypse der Evangelischen Kirche in Deutschland erlebt, die so bald nicht vergessen werden sollte; und man redet sich da nicht heraus mit dem Hinweis darauf, daß in der abendländischen Christenheit anderer Länder sich unter gleichem Druck die gleichen Verfallssymptome zeigen würden […].«[62]

In dieser Analyse ist in der Bewertung des »Neuprotestantismus« deutlich Schlinks Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche herauszulesen – wie auch in seiner Beschreibung des Verhältnisses von Kirche und Staat insgesamt. Es ging

58. Vgl. hierzu Kristine *Fischer-Hupe*: Der Kirchenkampfdiskurs nach 1945. Wie katholische und evangelische Theologen in der frühen Nachkriegszeit über den Kirchenkampf der Jahre 1933-1945 sprachen, in: Kirchliche Zeitgeschichte 15, 2002, S. 461-489.

59. Vgl. nur Walter *Künneth*: Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum, Hamburg 1947.

60. Edmund *Schlink*: Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947, S. 9, dort auch der Satz: »Es wurde sichtbar, daß nicht mehr auf allen Kanzeln die frohe Botschaft von der Königsherrschaft Christi ausgerichtet worden war.« Zu Schlink vgl. Eugene M. *Skibbe*: Edmund Schlink. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Ökumene – Vordenker der Ökumene, Göttingen 2009.

61. Unter Neuprotestantismus versteht man seit Troeltsch die sich seit 1700 mit der Aufklärung durchsetzende Form des Protestantismus, »der allein mit der modernen Kultur in Zusammenhang und Übereinstimmung stehe« (Johannes *Wallmann*: [Art.] Protestantismus, in: RGG[4], Bd. 6, 2003, Sp. 1727-1733, hier Sp. 1730f.). Vgl. ferner Eilert *Herms*: »Neuprotestantismus«. Stärken, Unklarheiten und Schwächen einer Figur geschichtlicher Selbstorientierung des evangelischen Christentums im 20. Jahrhundert, in: NZSTh 51, 2009, S. 309-339.

62. Schlink (wie Anm. 60), S. 14. Zum Motiv der Apokalyptik vgl. Heinrich *Schmid*: Apokalyptisches Wetterleuchten. Ein Beitrag der Evangelischen Kirche zum Kampf im »Dritten Reich«, München 1947.

Schlink aber um den Ertrag des Kirchenkampfes, also um die erstaunliche Behauptung, dass die Kirche trotz der schweren Schläge, die ihr widerfahren seien, als Beschenkte aus dieser Zeit hervorgegangen sei. Unter den für den hier zu verfolgenden Zusammenhang zu berücksichtigenden Erträgen hielt er als dritten Punkt fest, dass die Kirche wieder als Versammlung der Glaubenden um Wort und Sakrament erkannt worden sei.[63]

> »Mitten in dem offensichtlichen Zusammenbruch der Idee der Volkskirche, mitten in der offensichtlichen Widerlegung der Meinung, daß die Masse der Kirchensteuerzahler oder der aus der Kirche noch nicht Ausgetretenen oder auch die Kreise der kirchlich Interessierten die Kirche seien, wurde neu deutlich die entscheidende Bedeutung der konkreten örtlichen Begegnung der Christen unter dem Wort.«[64]

Das Christsein unter dem Wort der Heiligen Schrift war ein weiteres deutliches Motiv der bekennenden Gemeinden, auch wenn nicht ganz klar ist, ob Schlink den Zusammenbruch der Volkskirche begrüßt oder gar für notwendig erachtet hat.[65] Als weiteren Punkt nannte Schlink die Überzeugung, dass die Kirche ihre Verantwortung gegenüber der Welt neu erkannt habe. Je größer ihre Ohnmacht gewesen sei, desto gewisser sei ihr die Königsherrschaft Christi geworden. Unter den Zuständen des Dritten Reiches sei es den Christen nicht mehr möglich gewesen, die »Eigengesetzlichkeit irgendeines Lebensbereiches dieser Welt anzuerkennen und zu sanktionieren«[66], da der totalitäre staatliche Gehorsamsanspruch die falsche Privatisierung des christlichen Gehorsams habe zerbrechen lassen.[67]

In den frühen Jahren der Bundesrepublik überwogen christozentrische oder doch zumindest genuin christologisch argumentierende Stimmen. So hat Hermann Diem 1950 in einem Beitrag in der »Jungen Kirche« betont, dass

63. Vgl. auch ganz ähnlich Otto *Weber*, »Volkskirche?«, in: ders.: Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst, Neukirchen 1949, S. 152-176.
64. Schlink (wie Anm. 60), S. 19.
65. Der Geschichte des Volkskirchenbegriffs im Dritten Reich ist ein Kapitel meiner Dissertationsschrift nachgegangen.
66. Schlink (wie Anm. 60), S. 25.
67. Schlink hat im Rest der Schrift vor allem auf den theologischen Ertrag des Kirchenkampfes verwiesen, der zu einer inhaltlichen Klärung dessen, was christliche Existenz bedeuten soll und wie sie auszugestalten sei, beigetragen habe. Vgl. in diesem Sinne auch Joachim *Beckmann*: Der theologische Ertrag des Kirchenkampfes, in: Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag, München 1952, S. 75-87; Herbert *Wehrhahn*: Die kirchenrechtlichen Ergebnisse des Kirchenkampfes, in: Evangelische Theologie 7, 1947/48, S. 313-323.

über die Zukunft des Christentums nichts anderes entscheide als »die Gegenwart Christi durch sein verkündigtes Wort in jeder einzelnen Gemeinde.«[68]

Daneben spielte recht früh der sich entspinnende Ost-West-Konflikt in den 1950er Jahren mit seinen schon bald bemerkbaren Auswirkungen hinsichtlich einer doch genuin unterschiedlichen Entwicklung in Ost und West eine gewichtige Rolle in den Veröffentlichungen. Helmut Gollwitzer stellte die umfassende und einende Liebe Christi, die dieser in Golgatha an der Menschheit erwiesen habe, ins Zentrum seiner Überlegungen zur »Kirche in der zerspaltenen Welt«. Wenn man dieses »alle« und »einer« tatsächlich gelten lasse, gebe es keinen Grund mehr, »andere Menschen als außerhalb dieser Umfassung befindlich anzusehen, keinen Grund mehr, das Miteinander einzuschränken oder ganz aufzuheben, keinen Grund mehr, jenen Unterschieden eine Geltung und Kraft zuzuschreiben, durch die die Realität dieser Einung irgendwie beschränkt oder spiritualisiert oder unsichtbar gemacht würde.«[69]

Ließe man aber irgendeinen solchen Grund der Trennung zu, habe man damit sofort bekannt, dass die universale Liebe Gottes (zumindest auf Erden) keine Gültigkeit besitze. Die Wirkungen der christlichen Botschaft ergäben ein zwiespältiges Bild, wie sich in der Kirchengeschichte zeigen lasse. Auf der einen Seite sei die christliche Botschaft durchaus wirksam geworden und habe die Menschen dazu geführt, sich aus weltlichen Bindungen zu befreien. Solange der Mensch aber nicht im Tode Christi die Wahrheit über sein Dasein erfahren habe, »sind alle Güter und Werte, die ihm von Gott für sein Leben gegeben werden, in seiner Hand Mittel, um sich gegen Gott zu behaupten«[70] und seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten.

Die Kirche müsse für die Welt ungefähr die Funktion übernehmen wie ein Arzt für den Kranken, auch wenn sich die Kirche dieser Aufgabe nicht

68. Hermann *Diem*, Unsere geistesgeschichtliche Situation heute: Die Zukunft des Christentums, in: Junge Kirche 11, 1950, Sp. 457-468, hier Sp. 467 [im Original ist der Satz gesperrt hervorgehoben]. Vgl. auch die Arbeiten Heinrich *Vogels*, beispielsweise seine Christologie, Bd. 1, München 1949; Heinrich *Vogel*: Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, Berlin 1951, sowie vor allem Heinrich *Vogel*: Von der Verantwortung der Kirche für die Welt, Berlin 1948. Vgl. auch Götz *Harbsmeier*: Die Verantwortlichkeit der Kirche in der Gegenwart, München 1946 (Theologische Existenz heute, N.F., Nr. 1).

69. Helmut *Gollwitzer*: Die Kirche in der zerspaltenen Welt, in: Zeitwende 26, 1955, S. 8-19, hier S. 9. Vgl. ferner Gustav W. *Heinemann*: Das Wort Gottes als Ordnungsmacht in den Wirren der Zeit, in: Zeichen der Zeit 6, 1952, S. 81-84; Eberhard *Stammler*: Die notwendige Unruhe, in: Zeitwende 24, 1952, S. 95f.; Hans *Dombois*: Die Einheit der Christenheit und die Spaltung der Welt, in: Zeitwende 20, 1949, S. 465-475.

70. Gollwitzer (wie Anm. 69), S. 10.

rühmen dürfe.[71] Gleichzeitig gelte es, Buße zu tun und die Welt vom Kreuz her zu denken, so dass die Gegensätze und Unterschiede in der Welt ihren absoluten Charakter verlören. Dennoch gebe es einen echten Gegensatz zwischen Kirche und Welt, den es richtig zu verstehen gelte, etwa im Blick auf den Ost-West-Konflikt und die Kirchen im Osten.

Dabei verfolgten beide Räume unterschiedliche Interessen in Bezug auf die Kirchen. Der Westen, so Gollwitzer an anderer Stelle, versuche der Kirche klarzumachen, dass die Abwehr des Ostens im eigenen Interesse der Kirche liege, »ja eine Lebensfrage für sie sei, und das Abendland ihr Werk sei, mit dem sie selbst stehe und falle.«[72] Auch der sich zum Osten bekennende Marxismus kündige der Kirche nun gerade nicht ihre Liquidierung an, auch er suche sie zu gewinnen.[73] Gleichwohl suchten die Staaten nicht das Wohl der Kirche, sondern hätten ihre eigenen Interessen im Auge.

Diese Gegenwartsdiagnosen, von denen freilich nur ein kleiner Ausschnitt dargestellt werden konnte, sind für ein angemessenes Verständnis der Begriffsgeschichte notwendig.

Besonders aufschlussreich ist Hermann Diems Veröffentlichung in der Reihe »Theologischen Existenz heute« über die Lutherische Volkskirche in West und Ost. Diese Schrift bündelte Erfahrungen, die Diem 1949 durch eine längere Reise in die USA auf der einen Seite und eine Vortragsreihe vor ungarischen Pfarrern auf der anderen Seite gemacht hatte.[74] Im Grunde ging es ihm um die »Problematik von Volkskirche und Freikirche«[75]. Zum wesentlichen Merkmal der Volkskirche gehöre, »daß man durch Geburt bzw. durch die zur allgemeinen

71. Vgl. Gollwitzer (wie Anm. 69), S. 11f.

72. Helmut *Gollwitzer*: Der Christ zwischen Ost und West, in: Evangelische Theologie 10, 1950/51, S. 154-168, hier S. 154. Zu Gollwitzers Volkskirchenbegriff vgl. Helmut *Gollwitzer*: [Art.] Volkskirche, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, Sp. 1090f. Während Gollwitzer hier noch die Volkskirche grundsätzlich positiv bewertete, wandte er sich von diesem Konzept in den 1960er und 1970er Jahren grundsätzlich ab (etwa in: Helmut *Gollwitzer*: Vortrupp des Lebens, München 1975).

73. Gollwitzer, Christ (wie Anm. 72), S. 154: »Der zum Marxismus sich bekennende Osten ruft nicht weniger; seine Taktik ist ja keineswegs so, daß er der Kirche die Liquidierung ankündigt; auch er sucht sie vielmehr zu gewinnen: er preist sich ihr an als das Lager des Fortschritts, als der Weg auf eine gerechte Menschheitsordnung hin, er erinnert deshalb die Kirche an ihre Aufgabe, für den gedrückten Menschen einzutreten, er hält ihr ihr bisheriges Versagen gegenüber dieser Aufgabe vor und ruft sie auf, nun endlich damit zu brechen; er sucht in ihr die ›reaktionären‹ Kräfte von den ›fortschrittlichen‹ zu spalten und die kirchlich gebundenen Massen mit sich zu versöhnen.«

74. Vgl. bereits Hermann *Diem*: Die Kirche zwischen Rußland und Amerika, München 1948 (Theologische Existenz heute, N.F. 10).

75. Hermann *Diem*: Lutherische Volkskirche in West und Ost, München 1951 (Theologische Existenz heute, N.F. 29), S. 3.

Sitte gewordene Kindertaufe zu ihr gehört, solange man nicht durch ausdrückliche Willenserklärung aus ihr austritt.«[76] Zu den Voraussetzungen der Volkskirche gehöre aber, dass die Zugehörigkeit zur Kirche noch die vorherrschende Sitte sei und »ferner der Staat der Kirche Rechtshilfe und gewöhnlich auch Finanzhilfe für diese Art der Erhaltung und Ergänzung ihres Bestandes leistet.«[77] Es sei jedoch nicht zwingend erforderlich, dass die Volkskirche alle Teile eines Volkes umfasse, auch wenn sie dies ihrem Anspruch nach beabsichtige.[78]

Bei Diem zeigt sich anschaulich, dass Grundbegriffe ein Gegenüber brauchen, von dem sie sich konstitutiv abgrenzen.[79] Der Gegenbegriff zur Volkskirche ist die Freikirche. Dies zeigt sich auch bei Diem, der als weiteren herrschenden Kirchentyp eben diese nennt. Das wesentliche Merkmal der Freikirche sei, »daß man in sie nicht hineingeboren, sondern nach einer freien Willenserklärung aufgenommen wird.«[80] Sie sei außerdem vereinsrechtlich organisiert und könne in einem weltanschaulich neutralen Staat wie dem deutschen Staat nach 1919 grundsätzlich die gleiche Rechtshilfe erhalten wie eine Volkskirche, werde aber keine finanziellen Zuschüsse erhalten und auch nicht erhalten wollen. Die Positionierung der Freikirche hänge davon ab, »ob eine solche Freikirche mehr im Gegensatz zum volkskirchlichen Massenchristentum entstanden ist und darum ihren Charakter als ›Freiwilligkeitskirche‹ betont, oder ob sie ihren Ursprung in staatlichen Eingriffen in die Kirche hat und darum vor allem Wert auf ihre ›Freiheit vom Staat‹ legt.«[81]

Für das Verständnis der Begriffe sind die Verhältnisse der Kirche zum Staat und zur Gesellschaft also von kaum zu überschätzender Bedeutung.[82] Diem sah die Volkskirchen als bis heute nachwirkendes Erbe »der unter Konstantin erfolgten Wendung in der Kirchengeschichte«[83]. Die Frage nach

76. Ebd., S. 27.
77. Ebd.
78. Ebd.: »Sie kann auch Volkskirche sein, obwohl ihr von Anfang an nur ein Teil des Volkes angehört oder kann es auch bleiben, nachdem ein Teil des Volkes aus ihr ausgetreten ist, und kann auch im selben Volks- und Staatsverband Volkskirchen anderer Konfession neben sich haben.« Vgl. zu diesem Aspekt Alfred *Adam*: Volkskirche: Romantik oder Wirklichkeit?, in: Evangelische Welt 6, 1952, S. 626f.
79. Dies bedeutet freilich nicht, dass sich die beiden Begrifflichkeiten nicht überschneiden könnten. Für die Typisierungen ist ein Gegenüber, bzw. eine Alternative erforderlich. Zum Begriffsfeld insgesamt vgl. Heinz *Brunotte*: Landeskirche, Staatskirche, Volkskirche in Deutschland, in: Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 11, 1957, S. 266-269.
80. Diem (wie Anm. 75), S. 27.
81. Ebd., S. 28.
82. Ebd., S. 28f.: »Die Problematik der Volkskirche kommt aber heute noch von einer anderen Seite her in unser Blickfeld, nämlich von ihrem Verhältnis zum Staat.«
83. Ebd., S. 29.

dem Ende des konstantinischen Zeitalters dränge sich dabei in der Gegenwart geradezu auf. In Westdeutschland sei die Infragestellung der Volkskirche durch eine innerkirchliche Problematik entstanden. Die äußeren Rahmenbedingungen seien nämlich ausgesprochen positiv.[84] Dieses neue Wohlwollen sei der Kirche aber selbst nicht ganz geheuer:

> »Einmal entspricht dieses Wohlwollen nicht dem Stand der Christlichkeit unseres Volkes, wie er während des Dritten Reiches offenbar geworden ist. Daß es ein öffentlich tätiges Antichristentum in nennenswertem Maße nicht mehr gibt, kann die Kirche nicht darüber hinwegtäuschen, daß tatsächlich der größte Teil des Volkes der Kirche fremd gegenübersteht, und die Frage ist, ob es erlaubt ist, die Fiktion der Christlichkeit des Volkes noch länger mit Hilfe der volkskirchlichen Ordnung aufrechtzuerhalten.«[85]

Hier ist also durchaus keine für die 1950er Jahre vermeintlich typische Hochstimmung der volkskirchlichen Möglichkeiten, sondern eine gewisse Skepsis sowohl dem staatlichen Wohlwollen als auch der Zukunft der Volkskirche gegenüber zu spüren.

Diem hat dann bei Luthers Verständnis von »Volkskirche« angeknüpft, welches eng mit seiner Lehre von den beiden Reichen zusammenhängt.[86] Die Verkündigung rede Luther zufolge den Christen zugleich als »Christperson« und als »Weltperson« an. Als diese lebe er im Reiche Gottes, welches allein durch das Evangelium regiert werde, als jene lebe er »in Beziehung zu anderen Menschen in einem politischen Gemeinwesen unter dem Regiment der irdischen Obrigkeit.«[87] Der Schwerpunkt der lutherischen Lehre liege in der

84. Ebd.: »Der Staat behandelt die Kirche wohlwollender, als es seit langem geschehen ist. Er gibt der Kirche nicht nur Geld und Privilegien, weit über das hinaus, was sie seit 1933 verloren hat, sondern er läßt sie auch als einen starken politischen Faktor im öffentlichen Leben gelten.«

85. Ebd.

86. Dies ist immerhin insofern erstaunlich, als Luther selbst diesen Begriff wohl nie verwendet hat. Prominent gebraucht wird er allerdings bei Karl Holl, vgl. z. B. Karl *Holl*: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Zweite und dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, Tübingen 1923, S. 288-325; Karl *Holl*: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, in: ebd., S. 326-380. Zur mit dem Wirken Holls eng verbundenen Lutherrenaissance vgl. Heinrich *Assel*: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien, Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Herrmann (1910-1935), Göttingen 1994.

87. Diem (wie Anm. 75), S. 37. Diems historische Ausführungen ähneln im Grunde denen Paul Althaus' im oben genannten Artikel des Evangelischen Kirchenlexikons. Vgl. auch Hermann *Diem*: Luthers Predigt in den zwei Reichen, München 1947 (Theologische Existenz heute, N.F. 6).

Verkündigung des Evangeliums in den beiden Reichen und nicht in einer bestimmten Staatstheorie.[88]

> »Mit dieser Abwandlung der mittelalterlichen Lehre vom corpus christianum durch die Lehre von den zwei Reichen und den drei Ständen hat Luther ein neues Verständnis der Volkskirche begründet. Ohne hinter die konstantinische Wendung zurückzugehen und die Gemeinde wieder aus der Gesellschaft auszusondern, hat er die exemplarische Bedeutung der Gemeinde als des Zeugen der Herrschaft Christi durch sein verkündigtes Wort wiedergewonnen und geltend gemacht.«[89]

Von diesem Verständnis aus könne man von der Volkskirche nicht wie von einer Peinlichkeit reden, sondern sie bekomme dann »ihre theologisch begründete Berechtigung als eine durchaus mögliche und legitime Form des Daseins der Gemeinde innerhalb der Gesellschaft.«[90] In ihrer Verbindung von kirchlicher Praxis und konkretem Vollzug des Predigtamtes werde Luthers Lehre von der Predigt in den zwei Reichen unabhängig vom Fortbestand des corpus christianum gültig bleiben können.[91]

Durch die enge Verbindung von Zwei-Reiche-Lehre und per se öffentli-

88. Diem (wie Anm. 75), S. 39: »Ebenso wie es bei der Lehre von den zwei Reichen nicht eine Staatstheorie ist, welche beide zusammenhält, sondern die Verkündigung durch das Predigtamt, so ist auch die Lehre von den drei Ständen nicht etwa eine in sich selbst gültige Ständeordnung, sondern sie dient lediglich zur Konkretisierung der Predigt, welche den Christen in das Leben in den Ständen als den Ort seiner Heiligung hineinweist.« Zu den einschlägigen Schriften Luthers, aus denen sich seine »Zwei-Reiche-Lehre« entwickeln lässt, vgl. den Beitrag von Marcel *Nieden* in diesem Band, sowie Volker *Leppin*: Das Gewaltmonopol der Obrigkeit: Luthers sogenannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel, in: Andreas Holzem (Hrsg.): Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009, S. 403-414 und Volker *Mantey*: Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005 (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 26).

89. Diem (wie Anm. 75), S. 39.

90. Ebd.

91. Ebd., S. 41: »Luthers Lehre von der Predigt in den zwei Reichen wird darum unabhängig von der Voraussetzung des corpus christianum und unbeschadet aller Veränderungen im Raum der staatlichen Gesellschaft solange gültig sein, als sie die beiden Reiche durch den tatsächlichen konkreten Vollzug des Predigtamtes in der kirchlichen Praxis verbindet und nicht statt dessen einer Theorie vom Staat, bzw. vom Verhältnis von Staat und Kirche, sich verschreibt.« Diem korrigiert damit ein Ergebnis seiner Schrift von 1947, in der er behauptet hatte, dass aufgrund der Veränderungen im staatlichen Bereich Luthers Lehre nicht mehr anwendbar sei; vgl. ebd., S. 40, Anm. 1 mit der Erklärung.

cher Verkündigung wird deutlich, dass für das Selbstverständnis der Volkskirche ihr Bezug zur Öffentlichkeit von elementarer Bedeutung ist.[92] Dabei ist insbesondere die Frage nach der politischen Stimme der Kirche in diesem Zeitraum aber nicht unstrittig gewesen.[93] Heinz-Horst Schrey sah hierin in gewisser Weise ein Resultat der Bemühungen um diese Lehre Luthers in den 1950er Jahren, wenn er weniger die Trennung der beiden Reiche betonte als stattdessen »die Einheit des Walten Gottes«[94]. Die Heilung der gegenwärtigen Weltlage könne nur erreicht werden, indem man eine solche komplementäre Einheit hinsichtlich dieser Lehre wiedergewinne. Der Weltauftrag der Christenheit werde dann sichtbar, wenn die Menschheit daran erinnert werde, »sich die Erde untertan zu machen, nicht sich fatalistisch von den Mächten überwältigen zu lassen.«[95] Es gehe demnach auch um Ideologiekritik, dass also im Sinne von Barmen II die Obrigkeit kein Orientierungspunkt sei für die Ausgestaltung kirchlicher Identität.[96]

In diese Richtung gingen auch einige Aussagen von Gustav Heinemann, der Christen zur öffentlichen Verantwortung rief. Der Christ wisse nämlich, dass der Staat als eine Notordnung gesetzt sei, die vor Anarchie beschütze. Gleichzeitig beschütze das Christsein vor einer Vergötterung des Staates.[97] Heinemann sah aber auch Gefahren, die bei der Ausübung der politischen Verantwortung dem Christenmenschen begegnen könnten: die Bedrohung der Überlastung, die apokalyptische Gefahr – etwa durch einen drohenden Atomkrieg – und die Gefahr, dass der Staat zur Beute werde. Was könne man dagegen tun? »Uns ist aufgetragen, dafür zu sorgen, daß die evangelische Kir-

92. Vgl. allerdings auch die Kritik an der Meinung, dass schon die Wirkungsmöglichkeiten der Volkskirche die Fortdauer dieser hinreichend begründen würden bei Wilhelm *Kolfhaus*: Volkskirche – Gemeinde, in: Reformierte Kirchenzeitung 94, 1953, Sp. 161-166, besonders Sp. 163f. Ebenfalls sehr kritisch: Hans Jürgen *Baden*: Kirche und Öffentlichkeit, in: Zeitwende 24, 1952, S. 1-5.

93. Vgl. den Literaturbericht von Hermann *Diem*: Um die politische Verantwortung der Kirche, in: ThLZ 75, 1950, Sp. 589-596.

94. Heinz-Horst *Schrey*: Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart, in: ThLZ 81, 1956, Sp. 369-372, hier Sp. 369.

95. Ebd., Sp. 372. Schrey betont im selben Jahr an anderer Stelle aber auch: Wenn die Kirche lebendig ist, dann hat sie ihr Leben im Wort und im Geist, nicht in der Sicherung ihrer institutionellen Positionen auf dem Wege des Machtkampfes. (Heinz-Horst *Schrey*: Der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche heute, in: Junge Kirche 17, 1956, S. 373-378, hier S. 378).

96. Vgl. Erica *Küppers*: Der Abbau der Ideologien durch das Evangelium, in: Bekennende Kirche auf dem Weg 4, 1953, Sp. 5-14.

97. Vgl. Gustav *Heinemann*: Die öffentliche Verantwortung des Christen, in: Zeichen der Zeit 3, 1949, S. 313-316, hier vor allem S. 315.

che nicht wieder ein Zusatzgewicht auf der Seite des Staates wird, sondern daß sie ein Gegengewicht zur Staatsgewalt bilde.«[98] Man müsse anfangen, eine eigenständige Kirche zu werden, die als ein »gärendes, soziales und beunruhigendes Gewissen des Staates«[99] diesen stets begleite. Dafür sei es aber nötig, dass die Kirche eine lebendige Gemeinde sei.[100]

Diem wies auf die unterschiedlichen Definitionen von Öffentlichkeit hin, je nachdem, ob die Kirche oder der Staat von ihr spreche. Die Verkündigung der Kirche sei nicht deshalb eine öffentliche Angelegenheit, weil sie sich potenziell an alle richte, sondern weil sie sich durch das Wort als öffentlicher Körper konstituiere. Das »rechtsetzende Faktum ist dabei das Wort in seiner richtenden Kraft, welches die Verheißung und den Anspruch Christi als des Herrn der Welt«[101] verkündige. Dieses Recht der Kirche, wie Diem es nannte, könne vom Staat in einer der ihm zur Verfügung stehenden Formen anerkannt oder abgestritten werden, dies ändere nichts am Selbstverständnis der Kirche als einem öffentlichen Körper. Als ein solcher öffentlicher Körper sei die Kirche »ihrem Wesen nach immer Volkskirche, d[as] h[eißt] Kirche für das gesamte Volk.«[102]

Aufschlussreich sind in diesem Kontext auch die Ausführungen Wolfgang Schweitzers über den Einzugsbereich evangelischer Ethik. In der ersten These seiner 1952 veröffentlichten akademischen Antrittsvorlesung behauptete er:

> »Die evangelische Verkündigung ist rechte Verkündigung im politischen Bereich, wenn sie dazu beiträgt, die politischen Ordnungen in ihrer geschichtlich-eschatologischen Spannung zu erhalten.«[103]

98. Ebd., S. 316.
99. Ebd.
100. Am Anfang seiner Darlegung fragte Heinemann (ebd., S. 314): »Ist es wirklich ganz in unser Bewußtsein getreten, daß sich eine Umformung von der Volkskirche zur lebendigen Gemeinde, zur Kerngemeinde vollzogen hat?« Wenige Jahre später hob Heinemann die Spannweite der Volkskirche als ein Modell für die politischen Auseinandersetzungen hervor, vgl. Gustav *Heinemann*: Der Christ in der öffentlichen Verantwortung, in: Junge Kirche 17, 1956, S. 164f.
101. Beide Zitate Diem (wie Anm. 75), S. 42.
102. Ebd. Bei Joachim Beckmann erfolgte dann einige Jahre später sogar die Gleichsetzung von Volkskirche mit »Kirche des Volkes, […] Kirche für das Volk, der Kirche in der Öffentlichkeit« (Joachim *Beckmann*: Die Stellung der Kirche in der Öffentlichkeit, in: Kirche in der Zeit 16, 1961, S. 292-295).
103. Wolfgang *Schweitzer*: Grenzen evangelischer politischer Ethik, in: Evangelische Theologie 12, 1952/53, S. 129-144, hier S. 130.

Da man nicht wisse, auf welchem Wege Gott die Welt zu ihrem eschatologischen Ziel und Ende bringen wolle, könne man über die von Gott gewollte gegenwärtige Ordnung keine eindeutigen Aussagen machen. Darum werde die Verkündigung alle, die am politischen Leben teilhätten, stets auf die Spannung zwischen Geschichte und Eschaton hinweisen. Schweitzer zufolge könne christliche Verkündigung gar nicht anders, als politisch zu sein. Hier knüpfte auch seine dritte These an:

> »Die evangelische Verkündigung darf nicht vorgeben, über besondere Einsichten in eine den geschichtlichen Ordnungen zugrunde liegende Gesamtordnung oder über ein bestimmtes Wissen über den Verlauf der Geschichte oder aber über hervorragende Kenntnisse der Gestalt des kommenden Reiches Gottes zu verfügen.«[104]

Alle drei Fälle würden seiner Ansicht nach die Grenzen evangelischer politischer Ethik überschreiten. Gegenüber allen Versuchen, »die Deutung der jeweiligen geschichtlichen Lage zur Aufgabe der Verkündigung zu machen, werden wir sagen müssen: durch Christi Kreuz und Auferstehung erhält die Geschichte einen eschatologischen Sinn.«[105] Diese Flucht in die Eschatologie ließ natürlich offen, wie denn der Christ nun zu konkreten ethischen Aussagen *in politicis* kommen könnte, oder ob er dies überhaupt beabsichtigen solle.

Ähnlich argumentierte auch Heinz-Dietrich Wendland, wenn er eine eschatologische und christologische Neuformung der Lehre von den zwei Reichen forderte. Im Unterschied zu Schweitzer, dessen Anspruch aber auch eher in der Beleuchtung der Grenzen lag, fragte Wendland auch danach, wie sich die Herrschaft Christi in Kirche und Welt denn konkret vollziehe. Luthers Lehre behalte ihre bleibende Wahrheit darin, dass sie deutlich mache, dass allein in der Kirche Christus durch das Opfer seiner Liebe regiere, »durch die macht-lose und welt-lose Gnade, die sich durch Wort und Sakrament wendet und bindet an den Glauben des Herzens.«[106] Das Leben und Handeln der Kirche müsse von dem »Offenbarwerden des Weltregiments Christi« beherrscht sein. Wendland empfahl hierfür eine »Ethik des Neuen Testaments«, die man

104. Ebd., S. 138.

105. Ebd., S. 142.

106. Heinz-Dietrich *Wendland*: Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche, in: ders., Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart, Hamburg 1959 (Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik 5), S. 85-103, hier S. 98.

auch »eine Ethik des Christusgehorsams« nennen könnte.[107] Der Wandel in der Freiheit könne in der Ausübung der Liebe und der Diakonie ausgestaltet werden.[108] Die weltliche Christenheit (wie es bei Wendland auch heißt) sei die »am Anderen« diakonisch tätige Gottesdienstgemeinde.[109]

In den deutlich krisenbehafteteren Jahren ab Ende der 1950er Jahre, die sich dann ab Mitte der 1960er Jahre zu einer regelrechten »religiösen Krise«[110] verdichteten, begann sich der Diskurs über Zwei-Reiche-Lehre und Volkskirche nochmals zu wandeln[111], insbesondere die Letztere geriet ganz explizit und verschärft in die Kritik.[112] Die Kirchenkrise, der Wandel der kirchlichen und religiösen Sozialformen sowie die vielfältigen Politisierungs- und Pluralisierungsprozesse in diesem Zeitraum veränderten auch den Umgang mit den beiden kirchlich-religiösen Grundbegriffen, die im Zentrum dieses Aufsatzes standen, nochmals grundlegend.[113]

107. Alle Zitate ebd.

108. Zur Bedeutung der Diakonie bei Wendland vgl. Volker *Herrmann*: Diakonische Gemeinde und gesellschaftliche Diakonie: Die Kontroverse zwischen Herbert Krimm und Heinz-Dietrich Wendland, in: Tobias Sarx/Rajah Scheepers/Michael Stahl (Hrsg.): Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag (Konfession und Gesellschaft 47), Stuttgart 2013, S. 165-176, sowie Benedikt *Brunner*: Kirche für andere – Kirche für die Welt. Hunger und Armut als Katalysatoren des Wandels westdeutscher Kirchenkonzepte, in: Andreas Holzem (Hrsg.): Wenn Hunger droht. Bewältigung und religiöse Deutung (1400-1980), Tübingen 2017 (Bedrohte Ordnungen, Bd. 7), S. 255-273.

109. Vgl. Heinz-Dietrich *Wendland*: Gottesdienstliche Gemeinde und weltliche Christenheit, Zürich 1958 (Kirchliche Zeitfragen 45). Wendland nennt diesen Ansatz auch gesellschaftliche Diakonie, was ein durchaus kontroverser Programmbegriff war, auf den an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann. Vgl. aber Olaf *Meyer*: »Politische« und »Gesellschaftliche« Diakonie in der neueren theologischen Diskussion, Göttingen 1974 (Arbeiten zur Pastoraltheologie 12).

110. Vgl. Hugh *McLeod*: The Religious Crisis of the 1960s, Oxford 2007; Hugh McLeod: A Religious Watershed? The »Long Sixties« in Long-Term Perspective, in: SZRKG 107, 2013, S. 15-31.

111. Vgl. Gerhard *Ebeling*: Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: *ders.*: Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, S. 407-428.

112. Vgl. beispielsweise nur Arthur Rich: Die Krisis der Volkskirche als Not und Verheißung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 3, 1959, S. 263-280; Joachim *Beckmann*: Wandlungen der Volkskirche, in: Die Kirche und ihre Dienste, Essen 1959, S. 16-36; Heinz-Dietrich *Wendland*: Krisis der Volkskirche. Zerfall oder Gestaltwandel?, Opladen 1971.

113. Vgl. Großbölting (wie Anm. 19), S. 95-179.

5. Fazit und Ausblick

Auch wenn in den 1950er Jahren oftmals christologische Deutungen des Verhältnisses von Kirche und Staat überwogen, kann man doch keinesfalls sagen, dass diese Zeit unpolitisch gewesen sei. Vielmehr war man in intensiver Auseinandersetzung miteinander über die Frage, ob und wenn ja in welcher Form man sich zu politischen Sachfragen äußern wollte. Hier wären sicherlich auch die in der frühen CDU tätigen Evangelischen und ihre Stellungnahmen zu den einschlägigen Begriffen genauer zu untersuchen.

Die Suchbewegungen nach Ordnung und nach eigener Identität, die den deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert beschäftigten, bilden sich in der Geschichte ihrer zentralen Begriffe ab, zu denen auch »Volkskirche« und »Zwei-Reiche-Lehre« gehören. Im Streit um die Inhalte der Begriffe, um das, was mit ihnen gemeint ist und welche Handlungsanweisungen aus ihnen gewonnen werden sollen, lässt sich eine gewisse Tiefenschärfe für das Verständnis des Protestantismus gewinnen. Das Potenzial einer kirchen- und theologiegeschichtlichen Bereicherung einer Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts sollte zumindest deutlich geworden sein.

Die christologische Akzentuierung der lutherischen »Zwei-Reiche-Lehre« in der politischen Ethik Ernst Wolfs der 1950er und 1960er Jahre[1]

David Scherf

Den größten Wandel erfuhren theologische Topoi in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf dem Gebiet der politischen Ethik. Unter diese Wandlungsprozesse fällt in besonderem Maße auch die Idee der sogenannten »Zwei-Reiche-Lehre«.[2] In keiner anderen Lehre spiegelt sich das theologische Ringen um das nach dem Ersten Weltkrieg ungeklärte Verhältnis von Protestantismus und öffentlichem Engagement wieder wie in ihr. So findet sich für die Zeit nach 1945 in den meisten protestantischen Ethiken der 1950er und 1960er Jahre eine Auseinandersetzung mit dieser Lehre. Auch Ernst Wolf – Professor der Kirchengeschichte und später der Systematischen Theologie an der Universität Göttingen – brachte sich immer wieder in die politischen und sozialethischen Debatten der jungen Bundesrepublik Deutschland ein und rekurrierte dabei auch auf die »Zwei-Reiche-Lehre«, der er durch eine starke christozentrische Akzentuierung ein besonderes Profil zu geben versuchte. Dabei griff Wolf auf den Gedanken der sogenannten Königsherrschaft Christi zurück. Dieser begegnet bereits bei Dietrich Bonhoeffer. Während Bonhoeffer über die Königsherrschaft Christi jedoch lediglich zur theoretischen Begründung der Trennung von Staat und Kirche sowie zu einer christologisch begründeten Ablehnung der »Eigengesetzlichkeiten« der weltlichen Ordnungen gelangt, führen Wolfs Überlegungen weiter: Seine Konzeption hat unmittelbare und weitreichende Folgen für das weltliche Handeln des Christen. Wolfs Konzept einer christologisch eingeklammerten Zwei-Reiche-Lehre wirkt sich auf diese Weise erheblich auf seine Ethik

1. Die folgenden Ausführungen basieren zum Teil auf Ergebnissen der vom Vf. für die im Wintersemester 2016/2017 an der Universität Osnabrück eingereichten Dissertation »Die Transformation der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow« unternommenen Forschung.
2. Vgl. Arnulf von *Scheliha*: Die »Zwei-Reiche-Lehre« im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts, in: ZevKR 59, 2014, S. 182-206, S. 182.

aus und damit auf seine Antwort auf die Frage nach der Stellung des Christen gegenüber und seinem politischen Handeln in Staat und Gesellschaft.

1. Ernst Wolf: Leben und Wirken

Ernst Wolf (*02. August 1902 in Prag, †11. September 1972 in Garmisch-Partenkirchen) war nach theologischem Studium in Wien, Rostock, Leipzig und Göttingen zunächst im Fach Kirchengeschichte tätig, wobei sein Forschungsschwerpunkt auf der Theologie Martin Luthers lag. Als Professor in Bonn lernte er dort Karl Barth und dessen Dialektische Theologie intensiv kennen.[3] Er wurde enger Wegbegleiter Barths und einer der wichtigsten Vertreter einer barthianischen Theologie. Nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten 1933 schloss sich Wolf der Bekennenden Kirche an und arbeitete an der Barmer Theologischen Erklärung von Mai 1934 mit.[4] Die damit getroffenen Entscheidungen blieben für Wolf bis zuletzt wichtigste Grundlage seiner sozialethischen Konzeptionen. Seine theologischen Argumentationen ließ Wolf immer wieder mit der Barmer Theologischen Erklärung beginnen. Aufgrund seiner Mitarbeit an diesem Dokument der Bekennenden Kirche wurde Wolf nach Halle an der Saale strafversetzt.[5] Nach einem kurzen Fronteinsatz als Sanitäter und anschließender amerikanischer Kriegsgefangenschaft wurde Wolf als Professor für Kirchengeschichte an die Universität Göttingen berufen. 1957 wechselte er auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie.[6] Von Beginn seiner Göttinger Zeit an engagierte sich Wolf stark in den politischen und politisch-ethischen Diskursen und versuchte dabei, das Wirken und Regieren Christi über alle auch weltlichen Belange stark zu machen, auch in den bundesdeutschen Debatten um die atomare Bewaffnung. Dabei arbeitete Wolf lange Zeit in Gremien der sogenannten kirchlichen Bruderschaften mit und gehört auch zu den wesentlichen Mitverfassern der zehn Thesen der kirchlichen Bruderschaften gegen die atomare Bewaffnung von 1958.[7]

3. Vgl. Hartmut *Ruddies*: [Art.] Wolf, Ernst Friedrich, in: RGG[4], Bd. 8, 2005, Sp. 1681.
4. Vgl. Wolfgang *Maaser*: [Art.] Wolf, Ernst, in: BBKL, Bd. 13, 1998, Sp. 1495-1501, Sp. 1495.
5. Vgl. Gerhard *Heintze*: Ernst Wolf, in: Hans Jürgen Schulz (Hrsg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte im Portrait, 2. Aufl., Stuttgart/Berlin/Freiburg (Breisgau) 1967, S. 494-499, S. 494.
6. Vgl. Maaser (wie Anm. 4), Sp. 1495.
7. Vgl. Heintze (wie Anm. 5), S. 496-498.

2. Die theologiegeschichtliche Entfaltung der »Zwei-Reiche-Lehre« als Anknüpfungspunkt für Wolfs eigene Konzeption

Ernst Wolf entfaltet sein Konzept der »Zwei-Reiche-Lehre« wesentlich in drei Schriften: »Die Königsherrschaft Christi und der Staat«[8], »Königsherrschaft Christi und Lutherische Zwei-Reiche-Lehre«[9], und in seiner Sozialethik[10]. Bei allen drei Texten ist deutlich zu erkennen, dass Wolf die »Zwei-Reiche-Lehre« zunächst als Problem einer protestantischen Staatslehre betrachtet hat, besonders aber innerhalb der Sozialethik. Bei ihr handelt es sich um die postume Veröffentlichung seiner vier Mal (1959, 1962, 1965/1966, 1968/1969) gehaltenen Sozialethikvorlesung. Dort nimmt die Behandlung der »Zwei-Reiche-Lehre« die Funktion eines theologiegeschichtlichen Exkurses zu seiner Lehre vom Staat als göttlicher Institution ein.[11] Wolf identifiziert hier die »Zwei-Reiche-Lehre« als junges Produkt, das als Grundlegung sozialethischer Programme dienen solle.[12] Sein Anliegen ist es daher, den Nachweis zu führen, dass bei Luther selbst von einer sozialethisch ausgerichteten »Zwei-Reiche-Lehre« keine Rede sein kann.[13] Neben dieser sozialethisch aufgeladenen Interpretation richtet Wolf sich gegen eine funktionale und eine institutionelle Vereinnahmung der »Zwei-Reiche-Lehre« durch lutherische Theologen der Nachkriegszeit. Am Beispiel von Franz Lau und dessen Studie[14] exemplifiziert er die Institutionalisierung der »Zwei-Reiche-Lehre« im Luthertum. Hier werde unter Rückgriff auf Luther ein Gegenüber von weltlichem und geistlichem Regiment entwickelt, das auch die Trennung des Gehorsams einschließe. Da der Mensch unter weltlichen Bedingungen nur einem Herren und damit nur der weltlichen Obrigkeit gehorchen könne, sei der Gehorsam gegenüber Gott auf das innere Leben beschränkt. Zugleich stünden die beiden Regimente durch ihr Ge-

8. Ernst *Wolf*: Königsherrschaft Christi und der Staat, in: Wolfgang Schmauch/Ernst Wolf (Hrsg.): Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat, München 1958 (ThEH.NF 64), S. 20-63.
9. Ernst *Wolf*: Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre, in: Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, S. 207-229.
10. Ernst *Wolf*: Sozialethik. Theologische Grundfragen, 3. Aufl., Göttingen 1988.
11. Vgl. ebd., S. 267-285.
12. Vgl. ebd., S. 267.
13. Vgl. ebd., S. 267.284.
14. Franz *Lau*: Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952.

gründetsein in und ihrer Abhängigkeit von Gott in enger und untrennbarer Beziehung zueinander, die sich vor allem durch einen gegenseitigen Dienst auszeichne. Während das weltliche Regiment dem geistlichen die Predigt zu ermöglichen habe, werde es zugleich durch die Predigt durch das geistliche Regiment gestützt und aufrechterhalten.[15]

Anhand der Studie »Geistliches und weltliches Regiment bei Luther«[16] von Gustaf Törnvall stellt Wolf kurz die Funktionalisierung der »Zwei-Reiche-Lehre« dar. Hier komme beiden Reiche keine eschatologische Funktion mehr zu, sondern sie seien allein Ausdruck des Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung. Geistliches Reich und weltliches Reich – wobei Reich hier als Regiment oder Herrschaft verstanden werden müsse – stünden dabei nicht in Konkurrenz zueinander, sondern im Verhältnis der Hierarchie. Dem geistlichen Reich komme dabei ein höherer Stellenwert zu. Durch dieses ordne Gott das geistliche Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung. Im weltlichen Reich sei der Mensch zur Mitarbeit aufgerufen, durch ihn komme die Liebe Gottes für das Geschaffene zum Ausdruck.[17]

Einen Mehrwert sieht Wolf dagegen in den Studien Johannes Heckels[18] zu diesem Thema. Denn Heckel habe gegenüber den klassischen Entwürfen erstmals eine Differenzierung in der Verwendung des regnum-Begriffes schon bei Luther aufgezeigt und für die »Zwei-Reiche-Lehre« fruchtbar gemacht. Regnum könne nämlich nicht bloß in einem lokalen Sinne verwendet werden, als Reich oder Bereich, sondern auch im Sinne eines Begriffs zur Bezeichnung von Herrschaft. Heckel lege den Schwerpunkt auf die Gegenüberstellung von regnum Christi und regnum mundi unter dem Verständnis des regnum Christi als »Herrschaft Christi über sein Volk und über seine Feinde«[19]. Das Reich der Welt würden die nichtglaubenden Menschen darstellen, das geistliche Reich die Gläubigen. Beide stünden jedoch unter der Herrschaft, dem Regiment Christi. Das weltliche Reich sei nach Heckels Konzeption also nicht – so wie es gewöhnlich gesehen werde – die irdische Welt, sondern umfasse diejenigen Menschen, die noch nicht zum Glauben gelangt seien. Umgekehrt umfasse das geistliche Reich die Glaubenden, die

15. Vgl. Wolf (wie Anm. 10), S. 276-278.
16. Gustaf *Törnvall*: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis, München 1947.
17. Vgl. Wolf (wie Anm. 10), S. 278-280.
18. Johannes *Heckel*: Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. Vorgetragen am 16.11.1951, 2. Aufl., München 1973. Johannes *Heckel*: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- u. Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957.
19. Wolf (wie Anm. 10), S. 281.

letztlich in der Kirche zusammengefasst seien.[20] »Die Unterscheidung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹ ist also hergestellt sozusagen jeweils durch den ›Adressaten des göttlichen Regiments‹.«[21] Die für Wolf entscheidende Folgerung ist die Feststellung Heckels, dass der Christ dann aber eben »*nicht* Bürger zweier Regimente [ist], sondern er ist Bürger des geistlichen Regimentes[,] und dies *ausschließlich*«[22]. Er lebe zwar immer noch sowohl im geistlichen wie im irdischen Reich, sei aber allein Bürger des geistlichen, göttlichen Regiments Christi.[23]

Die in seiner Sozialethik entfaltete theologiegeschichtliche Studie Wolfs geht noch wenige Schritte tiefer, insbesondere die Entfaltung der Konzeption Heckels erstreckt sich bis zu den Folgen, die sich aus dieser Sicht etwa für das Kirchenrecht ergeben. An dieser Stelle entscheidend sind jedoch die wesentlichen Anknüpfungspunkte für Wolfs eigene Konzeption, die er in der Sozialethik nicht weiter entfaltet. Diese finden sich, wie im Folgenden noch ersichtlich werden wird, im Wesentlichen in der Unterscheidung von Reichs- und Regimentsbegriff und der dementsprechenden Unterordnung beider Reiche unter die Herrschaft bzw. das Regiment Christi.

3. Die »Zwei-Reiche-Lehre« als Ortsbestimmung christlichen Handelns

Eine inhaltliche Füllung seiner Konzeption einer »Zwei-Reiche-Lehre« unternimmt Wolf in seiner Schrift »Königsherrschaft Christi und Zwei-Reiche-Lehre«. Hauptsächlich beschäftigt sich der Aufsatz mit der Königsherrschaft Christi und ihren ethischen Folgen. Diese stellt Wolf jedoch in Verbindung zur »Zwei-Reiche-Lehre« und ihren möglichen ethischen Implikationen. Diese Entfaltung nimmt Wolf dabei unter Aufnahme zweier Schriften von Heinrich Bornkamm und Gerhard Ebeling[24] vor. Bornkamm hat in seiner Studie »Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie« darauf hingewiesen, dass es sich bei der »Zwei-Reiche-Lehre« letztlich nicht um ein sozialethisches Programm handele, sondern um die Bezeichnung des Ortes, an dem das ethische Handeln des Christen statt-

20. Vgl. ebd., S. 280-282.
21. Ebd., S. 281.
22. Ebd., S. 282.
23. Vgl. ebd.
24. Gerhard *Ebeling*: Die Notwendigkeit der Lehre von den Zwei Reichen, in: Wort und Glaube 1, 3. Aufl., Tübingen 1967, S. 407-428.

finde: »Die Zwei-Reiche-Lehre ist kein sozialethisches Programm […]. Sie ist die unerläßliche *Ortsbestimmung*, die der Christ immer wieder für seinen Stand und sein Tun in der Welt vorzunehmen hat.«[25] Diese Sicht übernimmt Wolf in seinem Aufsatz wörtlich und entfaltet sie.[26]

Wolf setzt die beiden Reiche, die sich in einem Verhältnis der »strukturellen Verschiedenheit«[27] befänden, in ein Verhältnis zueinander. An dieser Verhältnisbestimmung wird Wolfs barthianisches, christologisch geprägtes Profil deutlich. Denn die beiden stünden so im Verhältnis zueinander, dass das Reich Christi um der Verlorenheit des weltlichen Reiches willen auf dieses einwirke. Das weltliche Reich versteht Wolf hier als das in »innere[r] Selbstwidersprüchlichkeit«[28] verhaftete Reich, das sich einerseits erst durch das Eingehen des Reiches Christi in das weltliche Reich seiner Selbstwidersprüchlichkeit bewusst werde, das andererseits zugleich durch das Reich Christi zum Heil als Überwindung seiner Selbstwidersprüchlichkeit gelange – und sich auch dessen freilich erst durch das Wirken des Reiches Christi bewusst werde. Der Selbstwiderspruch des Reiches der Welt bestehe darin, dass es sich in seinem Glauben, eigenmächtig das Heil erlangen zu können, gegen seinen Schöpfer stelle. Der Selbstwiderspruch sei demnach letztlich der Widerspruch gegen dasjenige, von dem es total abhängig sei. Das Verhältnis beider zeichne sich so einerseits durch Widerspruch, andererseits durch Übereinstimmung aus. Dieses Gegeneinander sei nach Wolf nicht »*dualistisch*« zu verstehen, sondern habe »*eschatologische[n]*«[29] Charakter. Der Widerspruch, in dem das Reich der Welt gegenüber dem Reich Christi stehe, sei nämlich durch das Christusgeschehen aufgehoben. Ebenso stehe die Übereinstimmung zwischen beiden Reichen unter dem »Vorzeichen der Versöhnung der Schöpfung, die sich gegen den Schöpfer gewendet hat«[30].

Die Verhältnisbestimmung von weltlichem Reich und Reich Christi, die Wolf hier vornimmt, ähnelt stark der Konzeption Heckels, die Wolf in seiner Sozialethik referiert und mit der er dort sichtlich kokettiert hat. Zwar hat Wolf nicht die scharfe Trennung zwischen dem Verständnis des *regnum*-Begriffs als Bereich und als Herrschaft vorgenommen, die er bei Heckel vorzufinden meinte. Dennoch geht es ihm im Wesentlichen auch um den Aufweis der beiden Reiche als zwei Wirklichkeitsbereiche, denen der Mensch

25. Heinrich *Bornkamm*: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, 2. Aufl., Gütersloh 1960, S. 23.29.
26. Vgl. Wolf (wie Anm. 9), S. 219f.
27. Ebd., S. 220.
28. Ebd., S. 221.
29. Ebd., S. 222.
30. Ebd.

unterstellt ist: Einerseits das weltliche, irdische Reich, das von der Sünde, dem Hang zur Selbstbehauptung geprägt ist, und andererseits das geistliche Reich Christi, das als eigentliche Heilsmacht die Macht der Selbstbehauptung gebrochen hat und so für die Ordnung des gestörten Verhältnisses von Mensch und Gott einsteht. Damit bietet die »Zwei-Reiche-Lehre« nach Wolfs Überzeugung aber keine Möglichkeit, als ethisches Programm oder als Grundlegung eines solchen zu fungieren. Die so beschriebene »Zwei-Reiche-Lehre« beschreibt für Wolf die Wirklichkeit und die Bedingungen des Christen, unter denen dessen Handeln stattfindet. Das Handeln des Christen steht unter den Bedingungen der verlorenen Welt, die jedoch zugleich unter der zukünftigen und zugleich schon aktuell wirksamen Macht des geistlichen Reiches Christi stehen.

Den Dreh- und Angelpunkt der von Wolf entfalteten »Zwei-Reiche-Lehre« findet sich in der »*sachliche[n] Vorordnung* des *regnum Christi* vor dem *regnum mundi*«[31]. Die Verhältnisbestimmung der beiden Reiche sieht Wolf zusammengefasst in einem Zitat Ebelings:[32] »Das *regnum Christi* ist überhaupt nichts anderes als die Proklamation dessen, daß die Zeit des Selbstwiderspruchs des *regnum mundi* an ihr Ende gekommen ist.«[33] Darin sei nämlich die inhaltliche Entfaltung des »Kyrios-Bekenntnisses«[34] zu finden. Das Leben und Handeln des Christen stehe durch die Vorordnung des Reiches Christi eben unter der Herrschaft Christi und damit unter den Forderungen, die diese Herrschaft mit sich bringen würden.[35] Während die »Zwei-Reiche-Lehre« so allein der Verortung des handelnden Menschen und seines Handelns dient, findet sich das ethische Programm in den Folgerungen, die sich aus der »Zwei-Reiche-Lehre« ergeben. Indem nämlich Christus derjenige ist, der den Menschen und die Welt aus ihrer Selbstwidersprüchlichkeit hin zum Heil in sich befreit hat, ist er derjenige, der Herr über diese Welt ist und nach dessen Gebot allein sich das Handeln des Menschen zu richten hat.

4. Die Idee der Königsherrschaft Christi

Die Idee der Königsherrschaft Christi entspringt nicht erst dem Denken Ernst Wolfs, sondern findet sich schon im Umkreis der christologisch geprägten

31. Wolf (wie Anm. 9), S. 223.
32. Vgl. ebd., S. 222.
33. Ebeling (wie Anm. 23), S. 423.
34. Wolf (wie Anm. 9), S. 222.
35. Vgl. ebd., S. 222f.

und gegen die Theologie des Neuluthertums der 1920er und 1930er Jahre gerichteten Theologie – vor allem im Umkreis der Theologie(n) der Barmer Theologischen Erklärung.[36] Sie sollte vor allem dazu dienen, die Proklamation der sogenannten Eigengesetzlichkeit der Wirklichkeits- und Kulturgebiete zurückzuweisen, die man den vorwiegend lutherischen Theologien dieser Zeit vorwarf. Der Vorwurf an das vermeintlich konservative Luthertum lautete, mit der Einführung eines Systems der »Eigengesetzlichkeiten« in die Theologie eine faktische Trennung von Geistlichem und Weltlichem zu fördern. Diese gehe so weit, dass für das Handeln und Leben in der Welt christliche Normen bedeutungslos würden und die christliche Botschaft allein für das individuelle, jenseitige Heil relevant sei. Für das gegenwärtige Leben werde der christlichen Botschaft jegliche Relevanz abgesprochen.[37]

Prominentes Beispiel und Vorläufer in Wolfs Konzeption der Bestimmung von »Zwei-Reiche-Lehre« und Königsherrschaft Christi ist Dietrich Bonhoeffer. Dieser stellte Kirche und Obrigkeit in die christologische Klammer, um so die Gefahr der Tendenz zur »Eigengesetzlichkeit« zu umgehen. Dazu hat Bonhoeffer die lutherischen ordnungstheologischen Gedanken aufgenommen, indem er »in der Kirche, in Ehe und Familie, in der Kultur, in der Obrigkeit«[38] Gottes Gebot erkannte. Allerdings vermied er, hier von »Ordnungen« zu sprechen, da diese zu sehr die Form und Vorfindlichkeit der Ordnungen betonten und weniger ihren göttlichen Grund. Daher sprach Bonhoeffer hier von den sogenannten Mandaten Gottes.[39] Diese seien durch die »Christusoffenbarung begründet […] und

36. Die Herrschaft Christi gehört dabei freilich zu den ältesten Bekenntnisformeln des Christentums. In der vorliegenden Untersuchung geht es jedoch um die Idee der Königsherrschaft Christi im Sinne einer »lehrmäßigen Entfaltung« (Christian *Walther*: [Art.] Königsherrschaft Christi, in: TRE, Bd. 19, 1990, Sp. 311-322, Sp. 312). Christian Walther sieht ebd. diese Entfaltung erst mit Ernst Wolf in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts beginnen. Aufgrund der weitreichenden Entfaltungen etwa bei Dietrich Bonhoeffer oder der starken Bezugnahme in der Barmer Theologischen Erklärung kann der Beginn der theologischen Entfaltung der Königsherrschaft Christi jedoch durchaus schon in die 1930er Jahre datiert werden.

37. Vgl. Scheliha (wie Anm. 2), S. 193. Auch auf lutherischer Seite wurde die Gefahr einer eigengesetzlichen Verselbständigung der beiden Reiche gesehen, so etwa bei Karl Holl (vgl. Karl *Holl*: Die Kulturbedeutung der Reformation, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1. Luther, 4. Aufl., München 1927, S. 468-543, S. 468f.). Hierauf weist auch Scheliha ausdrücklich hin (vgl. Scheliha, [wie Anm. 2], S. 193, Anm. 49). Dies darf in der folgenden Gegenüberstellung von konservativ-lutherischer Konzeption und den christologisch ausgedeuteten Zwei-Reiche-Konzeptionen nicht übersehen werden.

38. Dietrich *Bonhoeffer*: Ethik, hrsg. von Ilse Tödt [u.a.], München 1992 (DBW 6), S. 392.

39. Vgl. ebd., S. 392ff.

durch die Schrift bezeugt«[40], hätten ihren alleinigen Grund also in Christus. Dies gelte auch für Staat und Obrigkeit, wie Bonhoeffer in seinem 1941 verfassten theologischen Gutachten »Staat und Kirche« dargelegt hat.[41] Bonhoeffer blieb zunächst auf den klassischen Bahnen lutherischer Obrigkeitslehren, wenn er die Obrigkeit als »Gottes ›Liturgen‹, Diener, Stellvertreter«[42] bezeichnete, die die Aufgabe habe, für Recht und Ordnung zu sorgen und denen der Christ Gehorsam schuldig sei. Eingeschränkt wird die obrigkeitliche Macht dahingehend, dass ihr Handeln und ihre Gehorsamsforderung nicht gegen das Evangelium stehen dürfe. Die Obrigkeit müsse dem Christen vielmehr auch Freiräume ermöglichen, in die christliche Nachfolge zu treten.[43] Bonhoeffers Konzeption sah vor, dass neben der staatlich-obrigkeitlichen Macht, welcher der Christ unterstehe, Christ und Gesellschaft zugleich Freiräume besitzen sollten, die durch soziales Engagement im Sinne christlicher Nachfolge gefüllt werden sollten. Anders als etwa Emanuel Hirsch[44] forderte Bonhoeffer also öffentlich-gesellschaftliches Leben neben dem Staat.[45] Um diese Freiheit zu gewährleisten, begrenzte Bonhoeffer das obrigkeitliche Mandat streng darauf, die äußere Gerechtigkeit und Ordnung aufrecht zu erhalten. Es dürfe keinesfalls in den Bereich der Kirche eingreifen – wie auch schon die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung gefordert hatte.[46] Die Kirche dürfe zwar ebenfalls nicht in staatliche Belange eingreifen, ihr komme jedoch eine

40. Ebd., S. 392.
41. Vgl. Dietrich *Bonhoeffer*: Theologisches Gutachten: Staat und Kirche, in: Konspiration und Haft 1940-1945, hrsg. von Jørgen Glenthøj/Ulrich Kabitz/Wolf Krötke, München 1996 (DBW 16), S. 505-593, S. 514: »Die echte Begründung der Obrigkeit ist […] Jesus Christus selbst.«
42. Ebd., S. 517.
43. Vgl. ebd., S. 519.
44. Emanuel Hirsch forderte die Aufhebung der Idee des Individuums zugunsten eines Volksganzen und dessen Volkswillen. Zur Durchsetzung dieses Volkswillens sollte nach seiner Überzeugung der Staat sogar die Möglichkeit wahrnehmen können, den Einzelnen durch Zwang in und an das Volksganze zu binden. Dem individuellen Glauben kam in dieser Konzeption keinerlei Bedeutung zu, er wurde an den Rand der privaten Existenz verwiesen. Vgl. Emanuel *Hirsch*: Vom verborgenen Souverän, in: Glaube und Volk 2, 1933, S. 4-13; Emanuel *Hirsch*: Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 3. Aufl., Göttingen 1925, S. 150f.; vgl. Scheliha (wie Anm. 2), S. 188f. Eine Darstellung von Hirschs Staatslehre der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen als radikalster Ausdruck der politischen Theologie des konservativen Luthertums findet sich bei Arnulf *von Scheliha*: Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen 2013, S. 167-175.
45. Vgl. Scheliha (wie Anm. 2), S. 191.
46. Vgl. Bonhoeffer (wie Anm. 41), S. 59; Scheliha (wie Anm. 2), S. 191f.

wichtige kritische Funktion gegenüber dem staatlichen Handeln zu. Bonhoeffer brachte diese kritische Funktion auf den Begriff »Wächteramt der Kirche« und begründete sie durch die These der Königsherrschaft Christi: »Es gehört zum Wächteramt der Kirche, Sünde Sünde zu nennen und die Menschen vor der Sünde zu warnen. […] Es gehört zur Verantwortlichkeit des geistlichen Amtes, daß es die Verkündigung der Königsherrschaft Christi ernst nimmt, daß es auch die Obrigkeit in direkter Ansprache in aller Ehrerbietung auf Versäumnisse und Verfehlungen, die ihr obrigkeitliches Amt gefährden müssen, aufmerksam macht.«[47] Bonhoeffer gelang es so, die Gefahr der eigengesetzlichen Verselbständigung der einzelnen Bereiche zu umgehen. Mit Hilfe der Königsherrschaft Christi stellte er alle Bereiche der Welt unter dieselben normativen Forderungen, wie sie sich aus dem Evangelium ergeben. Diese Forderungen haben dann aber auch für die Welt Bedeutung.[48] Für Bonhoeffer war ein Ausscheiden der »Zwei-Reiche-Lehre« keine Option. Jedoch konnte sie nach seinem Dafürhalten ihre Berechtigung nur innerhalb der Klammer der Königsherrschaft Christi behalten.

Die Nähe zwischen Bonhoeffers Gedanken und denen der Barmer Theologischen Erklärung ist mehr als offensichtlich, insbesondere in deren zweiter These: »Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.«[49] Über die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung nimmt auch Ernst Wolf in seiner Studie »Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre« den Einstieg zur Auslegung der Königsherrschaft Christi. In dieser These sieht Wolf »erstmals in eigentümlicher Konzentration und zugleich in besonderer Lage eine Zusammenfassung der […] [in den 1930er Jahren] noch kaum durchdiskutierten Konzeptionen evangelischer Ethik, die von einer ›christozentrischen‹ Theologie des Wortes Gottes her im Zusammenhang mit der Erneuerung des reformatorischen Ansatzes sehr bewußt nach dem Gebot Gottes, nach der Weisung seines Wortes für das anvertraute *dominium terrae* fragen«[50]. Die zweite Barmer These habe die Rechtfertigung und die Heiligung des Menschen zum Thema. Beide stünden dabei im Verhältnis

47. Bonhoeffer (wie Anm. 41), S. 531f.
48. Vgl. Scheliha (wie Anm. 2), S. 193.
49. Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hrsg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen 1983, S. 35.
50. Wolf (wie Anm. 9), S. 211f.

zum gesamten Leben, nicht nur zu einzelnen Bereichen – und damit aber auch zu allen weltlichen Lebensbereichen und nicht nur den privaten. Indem Christus den Menschen und die Welt in vollem Umfang von allen irdischen, »gottlosen Bindungen« befreit habe – unter diesen »gottlosen Bindungen« versteht Wolf die von den irdischen Gegebenheiten ausgehenden Versuchungen des Christen –, habe Christus den Menschen zum freien Dienst an Gottes Schöpfung befreit.[51] Die Befreiung von jeglichem negativen Einfluss durch Christus sei total und ziehe eine ebenso totale Forderung zum Gehorsam nach sich: »Es entspricht reformatorischer Lehre, daß die ›guten Werke‹ notwendige Folge der Rechtfertigung sind. Die Heiligung aber hat nicht nur die Rechtfertigung zur Voraussetzung, sondern auch das Dasein in dieser Welt zur Bedingung. Sie ist der Vollzug des Glaubensgehorsams«[52]. Für Wolf war die Betonung der Totalität der Befreiung wie der Totalität des daraus folgenden Gehorsams in diesem Zusammenhang von immenser Bedeutung. Immer noch sah er sich und seine theologischen Mitstreiter von lutherischer Seite dem Vorwurf der »Christokratie«[53] ausgesetzt, gegen den er sich zu wehren versuchte. Dazu stellte er die Idee der totalen Inanspruchnahme des Menschen durch die Königsherrschaft Christi immer wieder in den Kontext der Streitigkeiten der 1930er und 1940er Jahre.[54] Mit der starken Betonung der Herrschaft Christi sei dort »sowohl der Parole der ›Entkonfessionalisierung‹ des öffentlichen Lebens widerstritten worden als auch dem Totalitätsanspruch des Dritten Reiches der ›Totalitätsanspruch‹ Christi entgegengestellt worden«[55]. Doch auch für die Theologie der späten 1950er Jahre in der jungen Bundesrepublik sah Wolf die durch christologische Akzentuierung geprägte evangelische Ethik in den Kinderschuhen stecken, weshalb er die Idee der Königsherrschaft Christi stärken wollte.[56]

Die Idee der Königsherrschaft Christi entwickelte Wolf also nicht selbst, sondern entnahm sie wesentlich den Ideen der Barmer Theologischen Erklärung, zu deren Ausarbeitung er selbst beigetragen hatte. Die dort nur inhaltlich, aber nicht begrifflich entwickelte Idee der Königsherrschaft Christi wurde später von Bonhoeffer entfaltet, der sie zudem in den Kontext der »Zwei-Reiche-Lehre« stellte. Wolf übernahm die Idee beider, lehnte sich bei

51. Vgl. ebd., S. 212f.
52. Ebd., S. 214.
53. Ebd., S. 210.
54. Vgl. ebd., S. 214-217.
55. Ebd., S. 214.
56. Vgl. ebd., S. 217.

der Verquickung von Königsherrschaft Christi und »Zwei-Reiche-Lehre« jedoch stark an die Konzeption Bonhoeffers an.

5. Die Praxis des christlichen Lebens als Ziel der Lehre von der Königsherrschaft Christi

Es wurde bereits gezeigt, dass Wolf wie Bonhoeffer zuvor nicht das Interesse verfolgten, die »Zwei-Reiche-Lehre« ausscheiden zu lassen. In beiden Konzeptionen sollte die »Zwei-Reiche-Lehre« ihre Berechtigung behalten, bei beiden jedoch »*nur in der Klammer* des Bekenntnisses der Königsherrschaft Christi«[57]. Nur so könne das der »Zwei-Reiche-Lehre« anhängende Missverständnis vermieden werden, dass der Christ Bürger zweier Reiche sei und daher zwei oder mehreren Herren zu gehorchen habe, oder dass es eine weltliche Instanz gebe, die den Menschen in einem totalen Maße fordern könne, wie es allein Christus könne. Nur im Sinne einer solchen Betrachtungsweise sei es möglich, eine »Zwei-Reiche-Lehre« mit ethischen Implikationen ausgestattet zu sehen. In die Klammer der Königsherrschaft Christi gestellt befinde sich die »Zwei-Reiche-Lehre« dagegen an ihrem »theologisch legitimen Ort«[58], nämlich vom Reich Christi her das weltliche Reich als das zu erweisen, das es sei: die auf Gottes in Christus geschehendem Heilswillen angewiesene, sündige Welt.[59] Die Idee der Königsherrschaft Christi nahm bei beiden so den Rang eines ethischen Programms oder der Grundlegung eines solchen ein. Bonhoeffer hatte – vor allem auch durch die zeitgeschichtlichen und biographischen Umstände bedingt – bei seinen Ausführungen vor allem das Staat-Kirche-Verhältnis vor Augen und wollte durch die Benennung Christi als des Herrn auch über alle weltlichen Dinge das weltliche Reich der Gefahr der »Eigengesetzlichkeit« entziehen. Wolf entwickelte die Idee der Königsherrschaft Christi weiter, indem er sie zwar immer noch auf die Ausgangsproblematiken der 1930er Jahre bezog, aber dennoch aus dem engen Rahmen der Auseinandersetzungen um das Staat-Kirche-Verhältnis herausnahm und allgemeiner zur Grundlage evangelischer Ethik, vor allem der Sozialethik machte. Er zielte mit seiner Konzeption und Entfaltung der Königsherrschaft Christi auf das praktische Leben des Christen in der Welt, auf die »*vita christiana*«[60].

57. Ebd., S. 229.
58. Ebd.
59. Vgl. ebd., S. 228f.
60. Ebd., S. 223.

Eine christliche Lebensführung, die ihren Grund in der Herrschaft Christi über sich und die Welt habe, gründe damit in dem alleinigen Gehorsam gegen Christus als demjenigen, der die Welt aus ihrer Selbstbehauptung befreit habe.[61] Die Aufgabe, die sich für den Christen in seinem weltlichen Dasein daraus ergebe, nämlich Glaubensgehorsam gegen Gott zu üben, indem er über die alle Bereiche der Welt umschließende Herrschaft Christi Zeugnis ablege, hat Wolf unter Aufnahme von Philippe Maury beschrieben:

> »Unsere Aufgabe bleibt dabei […], ›Zeichen des noch verborgenen Reiches, dessen Botschafter wir sind, aufzurichten […], uns unter den Menschen zu Wegweisern für das Reich Gottes zu machen, indem wir gleichzeitig im politischen Bereich und für die christliche Verkündigung tätig sind‹.«[62]

Es sei dieses Bekennen, das wesentlicher Ausdruck des Glaubensgehorsams sei. Für ein Leben aus dem Bekenntnis zur Herrschaft Christi sei zu folgern:[63]

> »Die sozialethische Grundformel ist hier […] die Forderung der *Nachfolge* oder: der mit Glaubensgehorsam und Solidarität verbundene Ruf in die Nachfolge«[64].

Diese Nachfolge geschehe aus der christlichen Freiheit heraus, die dem Glaubenden zukomme. Durch den Glauben sei der Christ befreit von den irdischen Forderungen an ihn – die ihn zu dem Versuch der Selbstbehauptung geführt hätten –, aber besonders auch von seinen eigenen weltlichen Wünschen.[65] Erst so könne der Christ den ihm »aufgetragenen Dienst[…] an Gottes Schöpfung«[66] tun.

> »Nachfolge ist so der Name für das christliche Leben in der Welt. ›In der Welt‹ heißt dabei stets ›*für* die Welt als Schöpfung Gottes‹ und ›*gegen* die Welt als Macht der Selbstbehauptung‹.«[67]

61. Ebd., S. 225.
62. Philippe *Maury*: Politik und christliche Verkündigung, Stuttgart 1959, S. 76. Aufnahme bei Wolf (wie Anm. 9), S. 228.
63. Vgl. ebd., S. 225.
64. Ebd.
65. Vgl. ebd., S. 226f.
66. Wolf (wie Anm. 10), S. 298.
67. Wolf (wie Anm. 9), S. 227.

Wolf entwickelte eine Nachfolgeethik, die jedoch in äußerst abstrakten Formulierungen stecken blieb und die Frage, was dies für das Handeln konkret bedeute, offen ließ. So können Wolfs eigene Worte zur Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung aus der Studie »Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre« als Kritik an seinem ethischen Konzept verwendet werden:

> »Die Sache, um die es Barmen II entscheidend geht, nämlich das rechte Leben des Christen in der Welt, seine ›Entprivatisierung‹, sein ›Öffentlichkeitsauftrag‹, der gesamte Bereich des Dienens in der ›*libertas christiana*‹ als ›berufener Mitarbeiter Gottes‹ – all das steht heute noch in den Anfängen sowohl praktischer Einübung wie theologischer Besinnung und theologischen Umlernens«[68].

Das ethische Programm Ernst Wolfs war von dem Versuch geprägt, den Öffentlichkeitscharakter des christlichen Glaubens und das daraus resultierende öffentliche, politische ethische Handeln des Christen zu begründen. Dies wird in dem gesamten Werk Wolfs sichtbar, gebündelt jedoch in seiner Sozialethik. Im Mittelpunkt seines ethischen Interesses stand die Bedeutung der politischen Existenz des Christen, der Wolf in der Sozialethik ein eigenes Kapitel gewidmet hat.[69] Der Kulminationspunkt seiner ethischen Konzeption liegt in der rechten Zuordnung von Evangelium und Gesetz. Daher stellte Ernst Wolf die Frage nach der politischen Existenz des Christen auch unter dem Schlagwort des »usus politicus legis«. Auch Wolfs Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz war dabei in größtem Maße durch die von Karl Barth entwickelte Christologie und die daraus resultierende Zuordnung von Evangelium und Gesetz geprägt. Für Wolf galt daher dieselbe Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz, wie man sie bei Barth vorfinden kann.[70] Die Nähe zur zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung – Christus ist in ganzen Maße Gnadenzuspruch und daraus resultierend genauso umfassend Forderung an den ganzen Menschen –[71] liegt auf der Hand. Indem und weil Christus den Menschen von seiner Sünde und seiner Selbstbehauptung befreit hat, ist er zugleich Forderung an den Menschen, dieser Befreiung entsprechend zu handeln. Die Forderung des Gesetzes liegt also nicht vor dem, sondern im Evangelium.[72]

68. Ebd., S. 217.
69. Wolf (wie Anm. 10), S. 290-304.
70. Vgl. Karl *Barth*: Evangelium und Gesetz, 2. Aufl., München 1956 (TEH.NF 50).
71. Vgl. Burgsmüller/Weth (wie Anm. 49), S. 35.
72. Zu Wolfs Verständnis der rechten Zuordnung von Gesetz und Evangelium vgl. die

Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur politischen Existenz des Christen nahm Wolf wieder bei den Auseinandersetzungen um eine legitime christliche Existenz unter der nationalsozialistischen Herrschaft.[73] Seine Kritik richtete sich gegen eine bestimmte Strömung in der lutherischen Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diese – zu denken ist hier etwa an Werner Elert, Paul Althaus oder Friedrich Gogarten als prominente Vertreter für die Idee des Volksnomos – habe durch eine bestimmte Lehre von den sogenannten Schöpfungsordnungen in Verbindung mit der Idee einer Uroffenbarung versucht, eine »Zwei-Reiche-Lehre« zu entwickeln, die eine positive theologische Begründung des nationalsozialistischen Regimes habe ermöglichen sollen. Dem lutherischen Protestantismus sei es erst durch diese Verbindung möglich gewesen, Gottes Wort und den sogenannten Volksnomos gleichzusetzen und so eine Trennung von göttlichem und irdischem Reich zu proklamieren:[74]

> »Der Glaube […] hat seine Heimat im Reich der Gnade, *darum* […] ist der Mensch frei zu natürlicher sittlicher Selbsterkenntnis im Gesetz der Wirklichkeit des völkischen, staatlichen und kulturellen Lebens. Das Hören dieses Gesetzes […] ermöglicht erst das rechte Vernehmen des Evangeliums.«[75]

Was Wolf hier entwickelt sah, ist eine für den neulutherischen Protestantismus typische dualistische Zuordnung von Gesetz und Evangelium, die in Verbindung mit der gleichzeitigen Entwicklung eines »Dualismus von Uroffenbarung und Wortoffenbarung, […] von weltlichem und geistlichem Regiment sowie d[er] Aufteilung der Existenz des Christenmenschen an die beiden Reiche«[76] im Zusammenhang »mit der traditionellen Bezeichnung

entsprechenden Passagen in seiner »Sozialethik«, besonders Wolf (wie Anm. 10), S. 1-15.74-88.290-304. Einen umfassenden Überblick zu Wolfs Konzeption von »Evangelium und Gesetz« im Zusammenhang seiner Ethik und im Vergleich zu Konzeptionen anderer Theologen im Nachkriegsprotestantismus bietet der Vf. in der im Wintersemester 2016/2017 an der Universität Osnabrück eingereichten Dissertation »Die Transformation der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow«.

73. Vgl. Wolf (wie Anm. 10), S. 291.
74. Vgl. ebd., S. 290-293.
75. Vgl. ebd., S. 293.
76. Ernst *Wolf*: Mandate in lebendiger Ordnung. Zum Problem der Institutionalität, in: Hans Schulze/Hans Schwarz (Hrsg.): Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft. 25 Beiträge aus evangelischer Sicht, Hamburg 1971, S. 304-321, S. 308. Der Titel dieses 1971 veröffentlichen Aufsatzes deutet auf einen wichtigen Aspekt des Institutionenbe-

des weltlichen Regiments als ›usus politicus legis‹ gegenüber dem ›geistlichen‹ ›usus theologicus‹«[77]. Das Gesetz erscheine in einer solchen Konzeption als ein natürlich erkennbares, das dem Menschen den Willen Gottes erkennbar mache und dem Evangelium voraus sei und ihm in der menschlichen Erkenntnis vorausgehe. Seine Gültigkeit habe das Gesetz dabei nur für das irdische Reich, das Evangelium aber allein für das geistliche.[78]

Aus dieser Sicht habe man auf Seiten des lutherischen Protestantismus dann die Folgerung gezogen, dass für eine politische und öffentliche Existenz des Christen allein das Gesetz Grundlage sein könne. Das Evangelium dagegen habe im und für das öffentliche, politische Leben keine Relevanz. Seine Relevanz und Reichweite erstrecke sich nur auf das geistliche Reich.[79] Den Grund sah Wolf in einer einseitigen Auslegung von Apologie XVI,3: »Das Evangelium bringt auch keine neuen Gesetze für das bürgerliche Leben, sondern gebietet, den gültigen Gesetzen zu gehorchen, mögen sie nun von heidnischen oder anderen [Gesetzgebern] stammen, und weist uns an, in diesem Gehorsam Liebe zu üben [caritatem exercere].«[80] Einseitig sei die Auslegung dadurch, dass man auf lutherischer Seite auf den ersten Halbsatz fixiert gewesen sei, dass das Evangelium in Bezug auf den Staat keinerlei neue Gesetze hervorbringen könne, und dabei den zweiten Teil außer Acht gelassen habe. Dabei komme es jedoch gerade entscheidend auf den zweiten Teil mit der Forderung des *caritatem exercere* an. So sage Apologie XVI,3 ja zugleich aus, dass das Evangelium dem Menschen befehle, den gegebenen staatlichen Ordnungen zu gehorchen und in diesem Gehorsam die geforderte Liebe zu üben. Hinsichtlich des *usus politicus legis* komme aber gerade diesem vom Evangelium geforderten *caritatem exercere* die entscheidende Rolle zu.[81]

Bezüglich des *caritatem exercere* blieb Wolf wie auch im Blick auf die Königsherrschaft Christi zunächst abstrakten Formulierungen verhaftet. Nach dem vom Evangelium geforderten *caritatem exercere* zu handeln bedeute,

griffs Wolfs hin. Grundlage für diesen ist die Mandatenlehre Bonhoeffers, die er mit der seines Erachtens überholten lutherischen Lehre der Ordnungen verbunden hat. Der Begriff der Mandate weise auf den Aspekt der Berufung des Menschen hin, während bei dem Begriff der Ordnungen »das Herrschaftsmoment des Gebotes nicht deutlich« werde, so Wolf (wie Anm. 10), S. 171. Der Begriff der Institution dagegen weise auf die »Einheit von Ordnung und Gebot Gottes« hin, indem gerade von der göttlichen Stiftung ausgegangen werde, die der Mensch als Gottes Gebot anzunehmen habe; vgl. Wolf (wie Anm. 76), S. 315.

77. Wolf (wie Anm. 10), S. 296.
78. Vgl. ebd., S. 293.296.
79. Vgl. ebd., S. 292f.
80. BSLK, S. 308.
81. Vgl. Wolf (wie Anm. 10), S. 292f.

nach der rechten Fürsorge um das Menschsein des Menschen in Mitmenschlichkeit zu fragen. Dieses Fragen sei Ausdruck des Glaubensgehorsams gegen Gott, wie ihn das neue Sein des Christen fordere.[82] Im Bereich politischer Verantwortung gehe es für den Christen daher also um »Gehorsam und Verantwortung gegenüber Gott«[83]. Erst ausgehend vom Fragen nach dem politischen Handeln im Glaubensgehorsam werde das konkrete politische Handeln und das Fragen nach diesem relevant.[84] Das *caritatem exercere*, das Tun der Liebe, meine ein Handeln, das frei sei von den eigenen Wünschen und Begehrlichkeiten.[85] Wer unter der christlichen Freiheit stehe, der verfüge über die notwendige »›Sachlichkeit‹ christlichen Handelns *in politicis*«, womit Wolf »die mit der Befreiung vom eigenen ›Interesse‹ identische Sachbezogenheit«[86] meine. Durch diese Unbezogenheit auf jegliches Eigeninteresse sei das christliche Handeln gekennzeichnet.[87]

Sprach Wolf vom *caritatem exercere* in Bezug auf das weltliche Handeln des Christen, meinte er also ein Handeln, das vollkommen vom eigenen Willen und Interesse absieht und auf das Wohl des Anderen, der Allgemeinheit ausgerichtet ist. Über eine abstrakte Anwendung dieses Begriffs ging Wolf nicht hinaus. Was sich Wolf unter dem *caritatem exercere* im politischen Handeln konkret vorstellte, bleibt folglich offen. Konkreter wurde er jedoch darin, wie sich das *caritatem exercere* äußere.

Die Äußerungsformen des *caritatem exercere* seien Bekenntnis und Dank. In konkreten Fragen des rechten Handelns reiche es nicht aus, einfach auf Gott zu verweisen.[88] Vielmehr komme es auf das konkrete Bekenntnis an, dass er der Herr über die Welt und alle Dinge sei, »und das heißt zunächst:

82. Vgl. ebd., S. 298f.
83. Ebd., S. 297.
84. Vgl. ebd., S. 299.
85. Vgl. ebd., S. 297f.
86. Ebd., S. 298.
87. Vgl. ebd.
88. Wolf hatte in diesem Zusammenhang die Diskussion um die atomare Bewaffnung vor Augen. Er kritisierte, dass die Kirchen in ihren Erklärungen immer nur auf Christus verwiesen, dass auch das weltliche Leben in Christi Hand liege und Christen darauf hoffen könnten, dass Christus irgendwie alles gut mache. Allerdings müssten die Kirchen über diese Feststellung hinausgehen und aus diesem Bekenntnis heraus wirklich Stellung nehmen zu dem Problem der atomaren Bewaffnung; der Verweis auf Christus allein genüge nicht. Gerade an dem Problem der atomaren Bewaffnung zeige sich das Problem der Entscheidung als Wagnis (vgl. ebd., S. 299f.), »sofern nämlich für den Christen inmitten der ganzen Verworrenheit, Zwielichtigkeit und auch gewissen Unsicherheit des Argumentierens für und wider die nuklearen Waffen der ihm gebotene Weg eben durch das Fragen eben nach Gottes Gebot ist«; so ebd., S. 300.

danach zu fragen, was er denn von mir heute und an meinem Ort will – sich zumindest mit solcher Frage im Glaubensgehorsam an seine Seite zu stellen«[89]. Es gehe um das Wagnis, konkret Zeugnis abzulegen über die Königsherrschaft Christi.[90] Das Wagnis des Bekennens müsse aber weitergehen hin zum Wagnis der Entscheidung, der konkreten Entscheidung für die Mitmenschlichkeit mit seinen Mitmenschen.[91]

In dieser Vorstellung der Existenz als Wagnis findet sich letztlich das Entscheidende an Wolfs Verständnis des *caritatem exercere*. In dem Moment, in dem der Christ vor der Frage nach seinem konkreten Handeln stehe, stehe er vor der konkreten Entscheidung, die er auf Grundlage des Glaubens treffen müsse. Diese konkrete Entscheidung bedeutete für Wolf immer einen konkreten Akt des Bekennens, der wiederum Wagnis ist. Die Entscheidung werde aber zum Wagnis, weil es »Wagnis ohne vorherige sichernde Abschätzung der Folgen für den Glaubenden ohne Garantie eines Erfolges«[92] sei. Diese nicht abschätzbaren Folgen der konkreten Entscheidung bezögen sich jedoch einerseits auf die weltliche Existenz, indem der Christ zum Beispiel durch seinen öffentlichen Bekenntnisakt in Bedrängnis geraten könne. Dies könne öffentliche und gesellschaftliche Anfeindung bedeuten, aber auch bis hin zur Gefährdung des Lebens gehen.[93] Dass Wolf auch hier die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft vor Augen hatte, liegt auf der Hand. Die Folgen der konkreten Entscheidung bezögen sich andererseits jedoch auch auf die Existenz vor Gott, da die konkrete Entscheidung immer auch der Gefahr unterliege, dem Willen Gottes entgegenzustehen. Diese Entscheidungen seien persönliche Entscheidungen. Da jeder Christ für sich zum konkreten Handeln und damit zur konkreten Entscheidung aufgerufen sei, könne keine Instanz, nicht die Kirche, aber auch nicht die Theologie, konkrete Vorschläge zu konkretem Handeln in einer bestimmten Situation machen.[94]

Der Akt des Bekennens als Ausdruck des *caritatem exercere* erfordert also konkretes Handeln des Christen auf Grundlage seines persönlichen Glaubens. Damit bekommt der Akt des Bekennens aber direkte Bedeutung für die Fragen des Handelns des Christen. Der Akt des Dankes, den Wolf ebenfalls als Ausdruck des *caritatem exercere* bezeichnet hat, bekommt dagegen einen weniger praktisch ausgerichteten Zuschnitt. Der Dank erscheint bei

89. Ebd.
90. Vgl. ebd., S. 297-300.
91. Vgl. ebd., S. 300f.
92. Ebd., S. 300.
93. Vgl. ebd.
94. Vgl. ebd.

Wolf vielmehr als Grundlage des konkreten Handelns. So drücke sich der Akt der Dankbarkeit etwa im Glaubensgehorsam aus. Indem der Christ den Glaubensgehorsam gegen Gott übe, erweise er sich als dankbar gegenüber der heilvollen Zuwendung Gottes zum Menschen.[95]

Die Königsherrschaft Christi stellt so bei Wolf das wesentliche ethische Grundmotiv dar. Wer glaubt, der verkündigt Jesus Christus und spricht damit zugleich das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn der Welt, über alle Dinge und alle Bereiche des Lebens aus. In diesem Bekenntnis steckt für Wolf die grundlegende Forderung an das christliche Handeln. Der christliche Glaube hat den Glauben an die Rechtfertigung durch Gott zum wesentlichen Inhalt. Dieses Wissen der Rechtfertigung setzt zugleich ein christliches Handeln aus sich heraus frei. Für Wolf ist es das Handeln an und für den Mitmenschen und an der Welt zu einem menschenwürdigen Leben. Die entscheidende Aussage der Königsherrschaft Christi in diesem Zusammenhang ist die des allumfassenden Engagements. Das christliche Handeln aus christlichen Motiven ist nicht allein auf den privaten Lebensbereich beschränkt, sondern es gilt für alle Lebensbereiche. Es ist damit in höchstem Maße öffentlich und bezieht auch das politische Leben mit ein. Konkret bedeutete das für Wolf, dass der Christ in politischen und gesellschaftlichen Diskussionen immer bereit sein müsse zu bezeugen, dass Christus der Herr der Welt ist, und von diesem Bekenntnis aus danach zu fragen habe, welches Verhalten oder Handeln dem Gebot Gottes entspreche – also, einzustehen für die Überzeugung, dass Gott in Christus alles gut gemacht habe, und von diesem Standpunkt aus zu handeln.

Diese Anweisung zum Bekennen in der konkreten Situation war dabei freilich immer noch mehr eine abstrakte Forderung als eine konkrete ethische Weisung. Dennoch zielte Wolfs Konzeption der Königsherrschaft Christi auf das konkrete Engagement und Handeln des Christen in und für die Welt. Die Königsherrschaft Christi war für Wolf so ein ethisches, vor allem sozialethisches Programm.

6. Konkretisierung am Beispiel der Debatte um die atomare Bewaffnung in der Bundesrepublik Deutschland

Wolfs Konzeption der Königsherrschaft Christi als sozialethisches Programm kann exemplarisch dargestellt werden an den theologischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik Deutschland um die Frage der atomaren Be-

95. Vgl. ebd., S. 302.

waffnung Ende der 1950er Jahre, in deren Zusammenhang sich Wolf auf Seiten des Arbeitskreises kirchlicher Bruderschaften für eine uneingeschränkte Verurteilung und Ablehnung von Atomwaffen einsetzte. Während die politischen und öffentlichen Debatten, die mit Veröffentlichung des sogenannten Göttinger Manifests in großem Maße einsetzten,[96] das öffentliche Interesse bereits Mitte 1958 nicht mehr allzu sehr bewegten,[97] nahm auf protestantisch-kirchlicher Seite die Debatte erst von März 1958 an richtig Fahrt auf.[98] In einer ersten Phase der Auseinandersetzungen im Jahr 1957 hatten verschiedene westdeutsche Kirchenleitungen sowie andere kirchliche Gremien und Gruppen eine klare Ablehnung von Atomwaffen vertreten. So warnte im Dezember 1957 die Synode der EKU »jeden einzelnen, in dieser Sache durch Beteiligung, Verharmlosung oder Gleichgültigkeit vor Gott und den Menschen schuldig zu werden.«[99] Anders dagegen äußerte sich am 22. Mai 1957 etwa die Bischofskonferenz der VELKD unter dem leitenden Bischof Hanns Lilje, die nicht die Frage des Atomwaffenbesitzes oder -verzichts als ausschlaggebend ansah, sondern die Frage des Vertrauens auf Gott.[100] Helmut Gollwitzer veröffentlichte im Juli 1957 einen zuvor in der Evangelischen Studentengemeinde in Bonn gehalten Vortrag unter dem Titel »Die Christen und die Atomwaffen«[101] und sprach sich klar gegen Atomwaffen aus. Als erster konnte Gollwitzer wirkliche theologische Argumente vorbringen. Er erntete viel Lob und Zustimmung, allerdings auch einigen Widerspruch.[102]

Eine neue Phase der innerkirchlichen Diskussion begann mit der von Seiten der kirchlichen Bruderschaften an die Synode der EKD gestellten Anfrage bezüglich der Atomwaffennutzung und ihren zehn Thesen von Anfang März 1958. Diese entstanden im Anschluss an eine Tagung der kirchlichen Bruderschaften im Oktober 1957 in Wuppertal, die »das Verhalten der Christen im Staat«[103] thematisiert hatte. Angesichts der Diskussionen um diesen Punkt wollte man an die Synode der EKD im Frühjahr 1958 eine Anfrage bezüglich des Verhaltens der Christen zu den Fragen der Atomwaffen-

96. Vgl. Martin *Greschat*: Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945-1963, Paderborn 2010, S. 269.
97. Vgl. ebd., S. 284.
98. Vgl. ebd., S. 280.
99. KJ 1957, S. 95.
100. Vgl. ebd.; Greschat (wie Anm. 96), S. 273f.
101. Helmut *Gollwitzer*: Die Christen und die Atomwaffen, 6. Aufl., München 1981 (TEH. NF 61).
102. Vgl. Greschat (wie Anm. 96), S. 274f.
103. Helmut *Simon*/Heinz *Kloppenburg*: Vorwort, in: Helmut Simon/Ernst Wolf (Hrsg.): Christusbekenntnis im Atomzeitalter, München 1959 (TEH.NF 70), S. 5.

nutzung richten.[104] Am 12. März 1958 legten dann die Rheinische und die Westfälische Bruderschaft der Synode die Anfrage vor, ob sich die Christen vehement genug zu der Gefahr der Atomwaffen geäußert hätten – zusammen mit zehn von Karl Barth verfassten Thesen zur Atomwaffennutzung, bei denen es sich im Wesentlichen um eine Zusammenfassung der wichtigsten Argumente gegen eine Atomwaffennutzung handelte. Besondere Gegenwehr löste die zehnte These aus, in der alle Christen anderer Meinung als schlechte Christen denunziert wurden:[105]

> »10. Ein gegenteiliger Standpunkt oder Neutralität dieser Frage gegenüber ist *christlich nicht vertretbar*. Beides bedeutet die Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens.«[106]

Die zehn Thesen brachten den Bruderschaften zwar einigen Beifall ein, besonders auf kirchenleitender Seite wies man die Thesen jedoch scharf zurück. Die Ende April 1958 in Ost-Berlin tagende EKD-Synode beschäftigte sich mit der Anfrage in einer eigenen Arbeitsgruppe unter der Leitung Ludwig Raisers, kam jedoch nicht zu einem eindeutigen Beschluss. Einig war man sich zwar in der Ablehnung von Atomwaffen und der Forderung einer atomaren Abrüstung. In vielem herrschte jedoch Uneinigkeit, so dass man mit den Worten schloss:[107]

> »Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung der Gegensätze. Wir bitten Gott, er wolle uns durch sein Wort zu gemeinsamer Erkenntnis und Entscheidung führen.«[108]

Diese Formulierungen fanden wiederum Widerspruch auf bruderschaftlicher Seite, auf der man die Atomfrage zuvor schon zur Frage des status confessionis gemacht hatte und nun danach fragte, was es für die Kirche bedeute, dass sie sich nicht klar und vor allem nicht gemeinsam gegen die atomare Bewaffnung zu bekennen vermochte. Einige wie etwa Martin Niemöller gingen dabei so weit, eigene kirchliche Strukturen der Bruderschaften zu fordern und damit

104. Vgl. ebd.
105. Vgl. Greschat (wie Anm. 96), S. 280f.
106. Dokumente, in: Helmut Simon/Ernst Wolf (Hrsg.): Christusbekenntnis im Atomzeitalter, München 1959 (TEH.NF 70), S. 104.
107. Vgl. Greschat (wie Anm. 96), S. 281-283.
108. Dokumente (wie Anm. 106), S. 108.

die Auseinandersetzung auf die Ebene des »Kirchenkampfes« im sogenannten Dritten Reich zu heben. Der Großteil der bruderschaftlichen Kreise war jedoch weiterhin auf eine innertheologische und vor allem innerkirchliche Klärung aus.[109] Dazu fand vom 2. bis 4. Oktober 1958 in Frankfurt (Main) eine Tagung statt, an der 180 Vertreter der kirchlichen Bruderschaften aus dem ganzen Bundesgebiet, aber auch der DDR teilnahmen. Dort beschloss man das Festhalten an den zehn Thesen – und fügte eine theologische Erklärung der zehn Thesen und des eigenen Standpunktes bei. Diese war bewusst »auf der Linie der Barmer Erklärung, des Stuttgarter Schuldbekenntnisses und des Darmstädter Wortes des Bruderrates«[110] verfasst.[111] Die innerkirchlichen Debatten gingen noch einige Zeit weiter, auch die Evangelische Studiengemeinschaft in Heidelberg (FESt) befasste sich nochmals mit dem Thema. Dennoch »versandete« das Thema »Schritt um Schritt«[112] und verschwand zunehmend zugunsten anderer Themen aus der öffentlichen Diskussion.[113]

Der Position Ernst Wolfs kam in dieser Debatte für die Seite der kirchlichen Bruderschaften eine bedeutende Rolle zu. Er war schon wesentlich an der Erstellung der zehn Thesen der Bruderschaften beteiligt gewesen, indem er Karl Barth zur Abfassung dieser Thesen bewegen sollte,[114] aber auch an ihrer Formulierung mitarbeitete.[115] Besonders aber für die Vorbereitung der Frankfurter Tagung im Oktober 1958 war Wolf federführend zuständig. So verfasste er wesentlich die »Erläuterung zur Theologischen Erklärung«[116], war hauptsächlich für das »Theologische Gutachten zur Frage der atomaren Bewaffnung«[117] verantwortlich und hielt den Hauptvortrag »Die Einheit der Kirche in Glauben und Gehorsam«[118], dessen Titel zugleich das Tagungsthema war.[119] Be-

109. Greschat (wie Anm. 96), S. 284.
110. Simon (wie Anm. 103), S. 7.
111. Vgl. ebd., S. 6f.; Greschat (wie Anm. 96), S. 284f.
112. Ebd., S. 289.
113. Vgl. ebd., S. 285f.289f.
114. Vgl. ebd., S. 280.
115. Vgl. Heintze (wie Anm. 5), S. 498.
116. Ernst *Wolf*: Erläuterung zur Theologischen Erklärung, in: Helmut Simon/Ernst Wolf (Hrsg.): Christusbekenntnis im Atomzeitalter, München 1959 (TEH.NF 70), S. 17-29, S. 17.
117. Ernst *Wolf* [u.a.]: Theologisches Gutachten zur Frage der atomaren Bewaffnung, in: Helmut Simon/Ernst Wolf (Hrsg.): Christusbekenntnis im Atomzeitalter, München 1959 (TEH.NF 70), S. 78-90.
118. Ernst *Wolf*: Die Einheit der Kirche in Glauben und Gehorsam, in: Helmut Simon/Ernst Wolf (Hrsg.): Christusbekenntnis im Atomzeitalter, München 1959 (TEH.NF 70), S. 30-77.
119. Vgl. Simon (wie Anm. 103), S. 6.

sonders in der Theologischen Erklärung und der anschließenden Erläuterung kam dabei Wolfs Konzeption der Königsherrschaft Christi zum Ausdruck.

Die Erklärung sollte »[a]uf die Frage: ›Was heißt Jesus Christus in der atomaren Bedrohung der Welt bekennen?‹ antworten«[120]. Das tat sie in Form von drei Artikeln, die sich an die erste, zweite und fünfte These der Barmer Theologischen Erklärung anschlossen.[121] Auf die Nähe zur Barmer Theologischen Erklärung ging Wolf in seinen Erläuterungen immer wieder ein und versuchte, diese auch bewusst zu betonen.

Anliegen der Erklärung sei es, die offene Frage zu klären, wie das Bekennen des christlichen Glaubens angesichts der Bedrohung durch die Atomwaffen wirklich aussehen müsse. Zwar habe man trotz der Ablehnung der zehn Thesen der Bruderschaften zumeist betont, dass »es die Aufgabe der Kirche, ›Christus zu verkündigen‹«[122] bleibe, das konkrete »Wie« sei aber nie geklärt worden. Diese Frage wolle der erste Artikel der Erklärung beantworten. Wie die erste These der Barmer Theologischen Erklärung wolle der Artikel aufzeigen, dass die Aufgabe des Christen die Verkündigung Jesu Christi sei und damit die Proklamation Christi als des Herrn über die Welt. Dies schließe dabei auch und vor allem die Herrschaft über die »drohende […] Herrschaft der ›Mächte‹ auch in Gestalt der den Menschen mehr und mehr versklavenden Technik«[123] ein.[124] Denn wie es in der Erklärung zum Ausdruck komme, seien Christo »alle Bereiche des Lebens untertan«[125]. Freilich sei diese Herrschaft Christi bisher nur Gegenstand des Glaubens. Dennoch müsse sie proklamiert werden, um so zu vermeiden, dass das Dasein auf der Welt unter die Regeln von »Eigengesetzlichkeiten« gestellt werde. Es gebe eben nicht »einen von dieser Welt gesonderten Geltungsbereich, etwa als ›Gesetz des Reiches Gottes‹ am Ende der Tage«[126]. Diese Meinung sei jedoch auf Grundlage einer falsch verstandenen biblischen und von Luther aufgenommenen »Zwei-Reiche-Lehre« bis zur Gegenwart verbreitet.[127]

Der zweite Artikel nahm die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung auf und stellte den Zusammenhang von »Rechtfertigung und Hei-

120. Theologische Erklärung, in: Helmut Simon/Ernst Wolf (Hrsg.): Christusbekenntnis im Atomzeitalter, München 1959 (TEH.NF 70), S. 15f., S. 15.
121. Ebd., S. 15f.
122. Ebd., S. 15.
123. Wolf (wie Anm. 116), S. 17.
124. Vgl. ebd., S. 17f.
125. Ebd., S. 18.
126. Ebd.
127. Vgl. ebd.

ligung«[128], von »Zuspruch und Anspruch«[129] heraus. Beides, Rechtfertigung und Zuspruch wie auch Heiligung und Anspruch, gälten dem »ganzen«[130] Leben. Eingeschlossen seien darin auch die Bereiche »des politischen Lebens«.[131] Nur auf Grundlage einer falschen und der reformatorischen Theologie fremden Scheidung von Rechtfertigungs- und Glaubenswirklichkeit und dem Handeln könne man »die Atomfrage zu einer Frage rein politischen Ermessens erklären, der gegenüber der Christ sich verschieden verhalten könne, ohne daß sein Glaube davon berührt werde«[132]. Jeder Christ müsse also auch in den schwierigen politischen und gesellschaftlichen Fragen als Folge seines Glaubens Stellung zu diesen Fragen beziehen.[133]

Der dritte Artikel stehe in Abhängigkeit zur fünften These der Barmer Theologischen Erklärung und befasse sich mit der »Mitverantwortung der Christen für den Staat«[134]. Diese bestehe in dem Hinweisen auf die eigentliche Aufgabe des Staates, in der aktiven Teilnahme und Beteiligung am staatlichen Handeln sowie der Warnung an den Staat, sich und seine Aufgaben nicht zu totalisieren. Denn der Staat stehe letztendlich auch in Abhängigkeit zu Gott und unterstehe damit der Herrschaft Christi. Weil es aber der Zweck des Staates sei, »um der Menschen willen da [zu] sein«[135], sei jeglicher Gebrauch von Massenvernichtungsmitteln – auch nicht zu Zwecken der Abschreckung – denkbar.[136]

Das Ziel der Theologischen Erklärung wird durch die Erläuterungen Wolfs deutlich. Es ging um ein Beharren darauf, dass die Kirche aufgefordert sei, sich klar gegen die Atomwaffen zu bekennen und dabei auf Christus und seine Herrschaft über die Welt zu verweisen. Weil die Kirche und die Gläubigen aufgrund der Herrschaft Christi einen Öffentlichkeitsauftrag hätten, dürften sie nicht dabei stehenbleiben, sich zwar gegen Atomwaffen auszusprechen, das aber dann nur unter der Bedingung zu tun, dass man auf Gottes Hilfe in dieser Angelegenheit vertraue. Der Öffentlichkeitsauftrag der Gläubigen und der Kirche fordere unbedingt zur klaren Stellungnahme unter der Berufung darauf, dass alles andere als eine Ablehnung der Atomwaf-

128. Ebd., S. 20.
129. Burgsmüller/Weth (wie Anm. 49), S. 35.
130. Wolf (wie Anm. 116), S. 20.
131. Ebd.
132. Ebd.
133. Vgl. ebd., S. 20f.
134. Ebd., S. 22.
135. Ebd.
136. Vgl. ebd., S. 22f.

fen ein Vergehen und Sünde gegenüber Gott darstelle. In diesem Bekenntnis kam für Wolf dann wiederum das praktische Ziel zum Ausdruck, das in der Königsherrschaft Christi steckt.

7. Abschluss

Das Beispiel der kirchlichen Debatten um die atomare Bewaffnung in den Jahren 1957 und 1958 zeigt sehr deutlich, dass der Streit um eine richtige Auslegung der »Zwei-Reiche-Lehre« zu dieser Zeit nach wie vor noch nicht beigelegt war. Besonders aus Kreisen, die das Bekenntnis zu Jesus Christus im kirchlichen Leben in Gefahr sahen, kam immer wieder Kritik an einer falschen »Zwei-Reiche-Lehre«. An der Theologie Ernst Wolfs als Vertreter dieser stark christologisch denkenden, barthianisch geprägten Theologie wird dies gut ersichtlich. Die Gefahr, die Welt zugunsten »eigengesetzlicher« Strömungen dem Einfluss Christi und des Glaubens zu entziehen, schien in seinen Augen nach wie vor groß. So kamen Wolf und seiner Konzeption einer durch die Königsherrschaft Christi eingeklammerten »Zwei-Reiche-Lehre« für die bruderschaftlichen Kreise und ihre Position in den ethischen Debatten der frühen Bunderepublik eine große Bedeutung zu. Es ging Wolf dabei um die Vermeidung der Gefahr, dass christliches Handeln auf Grundlage irgendwelcher naturrechtlichen oder »eigengesetzlichen« Prinzipien begründet wurde. Nur durch die konsequente Bezugnahme auf die Herrschaft Christi über alle Dinge sah Wolf diese Gefahr umgangen. Eine »Zwei-Reiche-Lehre« kann in einem solchen Denken daher keinesfalls die Stellung einer ethischen Begründung einnehmen, denn verstanden als ethische Grundlegung sei ein auf christlichen Grundlagen begründetes Handeln für die Welt mit ihren eigenen Gesetzen nicht möglich, sondern nur auf den privaten Bereich des Geistlichen beschränkt. Für Wolf konnte die »Zwei-Reiche-Lehre« daher lediglich die Bezeichnung des Ortes darstellen, an dem das christliche Handeln auf Grundlage des Bekenntnisses der Königsherrschaft Christi stattfindet.

Ziel dieser Konzeption war die aktive Beteiligung am gesellschaftlichen und politischen Leben. Der Christ sollte sich engagieren, sich bei diesem Engagement von seinem Glauben an Christus leiten lassen und dies auch öffentlich bekennen. Dass dies auch zu öffentlichen Repressionen führen könnte, sollte dabei kein Hinderungsgrund sein – ebensowenig wie die Gefahr, trotz aller Anstrengung doch Gottes Willen zu verfehlen. Dies stellte für Wolf das große Wagnis an der Entscheidung dar, die der Christ im Angesicht konkreter Probleme und konkreten Handelns fällen müsse.

Dieses in der Konzeption der Königsherrschaft Christi steckende Zielen auf aktive Beteiligung versuchte Wolf in der schwierigen Debatte über die atomare Bewaffnung in der jungen Bundesrepublik umzusetzen. Gemeinsam mit seinen Mitstreitern in den kirchlichen Bruderschaften ging er auf Konfrontationskurs zu den Kirchenleitungen von VELKD und EKD. Diese hatten nach ihrer Meinung nicht stark genug auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass alles unter der Herrschaft Christi stehe, sondern immer nur darauf hingewiesen, dass man darauf vertrauen müsse, dass Gott alles in den rechten Bahnen halte. Ein solcher Hinweis auf Gott und auf Christus war für Wolf jedoch nicht ausreichend. Er forderte daher ein klares Bekenntnis zur Herrschaft Christi, die wiederum bedeutet, dass das Handeln allein nach seinen Forderungen und Geboten gestaltet werden kann. Das schloss für Wolf den unbedingten Verzicht zur Erforschung, Erprobung und der Verwendung von jeglichen Massenvernichtungsmitteln ein.

Wolfs Konzeption einer durch die Königsherrschaft Christi eingeklammerten »Zwei-Reiche-Lehre« konnte so – zumindest in seiner eigenen ethischen Konzeption – zu einem bestimmten, aus dem Glauben an die Herrschaft Christi bestimmten Leben und Handeln führen. Sie hatte so nicht nur theoretische Auswirkungen auf die Verortung des Christen in der Welt, sondern zielte auf und konnte tatsächlich zu einem christlich motivierten, aktiven Leben und Handeln in und an der Welt führen.

Die »Zweireichelehre« in den friedensethischen Debatten in Westdeutschland

Angelika Dörfler-Dierken

1. Einleitung

Am 10. Oktober 1981 standen 300.000[1] westdeutsche Bürgerinnen und Bürger im Bonner Hofgarten und lauschten mehr oder minder andächtig den Worten lutherischer Pfarrer: den Worten von Heinrich Albertz und Martin Niemöller. Bei den dezentralen Vorkundgebungen an demselben Morgen (die Menschen liefen von den weit vom Hofgarten entfernten Parkplätzen für die 3.000 Busse und vom Bonner Bahnhof, wo 41 Sonderzüge angekommen waren, in die Innenstadt und hatten dabei die Gelegenheit, sich bei sogenannten Vorkundgebungen auf den Tag und seine Themen einzustimmen) hatten schon Helmut Gollwitzer und Dorothee Sölle gesprochen. Man konnte den Eindruck gewinnen, die Neue Friedensbewegung[2] während des

1. Das Archiv der Gegenwart 51/1981, S. 24977, nennt 250.000 Personen.
2. Die Geschichtsschreibung zur Friedensbewegung der 1980er Jahre in Westdeutschland kommt gerade in Fahrt. Vgl. zum Beispiel die Beiträge in Benjamin Ziemann (Hrsg.): Peace movements in Western Europe, Japan and the USA during the Cold War, Essen 2008 (Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung 8). Vgl. auch Holger *Nehring*: Für eine andere Art von Sicherheit. Friedensbewegungen, deutsche Politik und transatlantische Beziehungen in den Achtzigerjahren, in: Oliver Bange/Bernd Lemke (Hrsg.): Wege zur Wiedervereinigung. Die beiden deutschen Staaten in ihren Bündnissen 1970 bis 1990, München 2013 (Schriftenreihe des ZMSBw = Beiträge zur Militärgeschichte 75), S. 223-244. – Die Heinrich-Böll-Stiftung von Bündnis 90/Die Grünen hat die Geschichte der Friedensbewegung als Gründungsgeschichte der eigenen Partei literarisch inszeniert. Vgl. Christoph Becker-Schaum [u.a.] (Hrsg.): »Entrüstet Euch!« Nuklearkrise, Nato-Doppelbeschluss und Friedensbewegung, Paderborn 2012. Vgl. auch Rüdiger *Schmitt*: Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ursachen und Bedingungen der Mobilisierung einer neuen sozialen Bewegung, Opladen 1990; Albrecht *Behmel*: Die Mitteleuropadebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1980-1990, Hannover 2011. Zu den Langzeitwirkungen der Friedensbewegungen der 1980er Jahre in der BRD und in der DDR vgl. Ulrich *Frey*:

Zweiten Kalten Krieges,[3] wie sie in Abgrenzung zu den früheren Friedens-

Friedensbewegung und Politik in Deutschland. Ansätze und Selbstverständnisse der Friedensbewegung in beiden deutschen Staaten, in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen. Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft 2014, H. 3, S. 7-23. – Heftig umstritten ist bis heute die Frage, ob und inwieweit die westdeutsche Neue Friedensbewegung aus Ost-Berlin und damit aus Moskau »ferngesteuert« wurde. Vgl. Michael *Ploetz*/Hans-Peter *Müller*: Ferngelenkte Friedensbewegung? DDR und UdSSR im Kampf gegen den NATO-Doppelbeschluß, Münster 2004; Udo *Baron*: Kalter Krieg und heißer Frieden. Der Einfluß der SED und ihrer westdeutschen Verbündeten auf die Partei »Die Grünen«, Hamburg 2003 (Diktatur und Widerstand); Hubertus *Knabe*: Die unterwanderte Republik. Stasi im Westen, Berlin 1999, besonders S. 243-260. Für ein begründetes historisches Urteil in dieser Frage wird zu unterscheiden sein zwischen den »Erfolgsmeldungen«, die in der »Hauptverwaltung Aufklärung« des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR »nach oben« gegeben wurden, und der Beobachtung einer faktischen Nichtsteuerbarkeit dieser breiten sozialen Bewegung mit politisch divergenten Beteiligten, die es gewohnt waren, ihre Entscheidungen diskursiv zu begründen. Nur wenige öffentlich hervortretende Protagonisten der Friedensbewegung waren gewillt, den utopischen, beide Weltblöcke übergreifenden Friedensbegriff sozialistisch zu verkürzen und die Forderung nach Verwirklichung der Menschenrechte für die Bürger aus dem Ostblock aufzugeben. Deshalb kann man zwar Versuche der »Fernsteuerung« der Friedensbewegung und den Fluss von Geldern von Ost nach West beobachten, kann aber nicht von einem tatsächlichen Erfolg solcher subversiven Maßnahmen des Ministeriums für Staatssicherheit sprechen. Ulrich Frey, Geschäftsführer der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF), erklärte, dass er 1981 Spenden aus unsicheren Quellen an andere Mitorganisatoren der Bonner Demonstration weiterüberwiesen habe (per E-Mail an die Verfin. am 20.9.2015). – Dem »ethischen Protestantismus« der 1970er und 1980er Jahre wurde kürzlich ein Workshop gewidmet: »Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989«, ausgerichtet von der gleichnamigen DFG-Forschergruppe 1765. Bericht von Theresa *Schall* und Georg *Kalinna* in: HSozKult, 21.9.2015. Auch die kirchlich-religiöse Dimension der Friedenssprache und Friedensbilder ist schon in den Blick der jüngeren Forschung gekommen. Vgl. Helke Stadtland (Hrsg.): »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009 (Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung 12). – Aus der schier unübersehbaren sozial- und politikwissenschaftlich orientierten zeitgenössischen Literatur seien die folgenden Sammelbände und Studien beispielhaft angeführt: Roland Roth/Dieter Rucht (Hrsg.): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn (Buchhandelsausgabe Frankfurt [Main]) 1987 (Studien zur Geschichte und Politik 252); Reiner *Steinweg* (Redaktion: Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung): Die neue Friedensbewegung. Analysen aus der Friedensforschung, Frankfurt (Main) 1982 (Friedensanalysen = Vierteljahresschrift für Erziehung, Politik und Wissenschaft 16 = edition suhrkamp 1143 = Neue Folge 143); Wilfried von *Bredow*/Rudolf H. *Brocke*: Krise und Protest. Ursprünge und Elemente der Friedensbewegung in Westeuropa, Opladen 1987. Vgl. zudem als Beispiel für erbauliche, pseudo- und populärreligiöse Massenliteratur zum Friedensthema Franz *Alt*: Liebe ist möglich. Die Bergpredigt im Atomzeitalter, 5. Aufl., München [u.a.] 1986.

3. Vgl. die Aufsätze in Philipp Gassert/Tim Geiger/Hermann Wentker (Hrsg.): Zweiter Kalter Krieg und Friedensbewegung. Der NATO-Doppelbeschluss in deutsch-deut-

bewegungen[4] seit kurzem genannt wird, sei eine maßgeblich evangelisch geprägte Veranstaltung gewesen.[5] Zudem hörten die Demonstranten, angereist zu der bis dahin größten Demonstration in der Geschichte der Bundesrepublik, auch den früheren Bundeswehrgeneral Gert Bastian[6] (1923-1992), der

scher und internationaler Perspektive, München 2011 (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte: Sondernummer).

4. Zur Kontinuität der Friedensbewegungen in Deutschland und Europa vgl. Karlheinz Lipp/Reinhold Lütgemeier-Davin/Holger Nehring (Hrsg.): Frieden und Friedensbewegung in Deutschland 1892-1992. Ein Lesebuch, Essen 2010 (Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung 16); Wolfram *Beyer*: Pazifismus und Antimilitarismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte, Stuttgart 2012; Wolfram *Wette*: Militarismus und Pazifismus. Auseinandersetzung mit den deutschen Kriegen, Bremen 1991 (Geschichte und Frieden 3); Holger *Nehring*: Politics of security. British and West German Protest Movements and the Early Cold War. 1945-1970, Oxford 2013 (Oxford Historical Monographs).

5. Karl-Heinz *Reuband*: Nachrüstungsprotest in den Stationierungsländern – Eine Folge protestantisch geprägter Kulturen, in: Josef Janning/Hans-Josef Legrand/Helmut Zander (Hrsg.): Friedensbewegungen. Entwicklung und Folgen in der Bundesrepublik Deutschland, Europa und den USA, Köln 1987 (Bibliothek Wissenschaft und Politik 40). Zur zeitgenössischen Diskussion und Wahrnehmung der Problematik seitens der Kirchen und Weltreligionen vgl. die Sammlung einschlägiger Dokumente evangelischer, katholischer und andersreligiöser Provenienz aus West- und Osteuropa, aus Japan, den USA und der Dritten Welt in: Günther Baadte/Armin Boyens/Ortwin Buchbender (Hrsg.): Frieden stiften – die Christen zur Abrüstung. Eine Dokumentation, München 1984 (Beck'sche Schwarze Reihe 287).

6. Vgl. Gert *Bastian*: Warum ich die »Nachrüstung« ablehne. Schreiben von Generalmajor Gert Bastian an Bundesverteidigungsminister Apel vom 16.1.1980, zuerst veröffentlicht in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 2/1980, S. 246-249, danach in: Karl D. Bredthauer/Klaus Mannhard (Hrsg.): Es geht ums Überleben. Warum wir die Atomraketen ablehnen, Köln 1981 (Kleine Bibliothek 224), S. 18-24. Auf der dem Titelblatt gegenüberliegenden Seite der Monographie ist eine Landkarte Westdeutschlands veröffentlicht, auf der die für die Stationierung der Atomraketen vorgesehenen Orte eingetragen sind. In dem Band finden sich Aufsätze von Heinrich Albertz, Ulrich Albrecht (Professor für Politische Wissenschaften, FU Berlin), Gert Bastian, Karl Bechert (SPD-Mitglied des Bundestages), Anton-Andreas Guha (Journalist), Gerhard Kade (stellvertretender Direktor des Internationalen Instituts für den Frieden, Wien), Dieter S. Lutz (stellvertretender Direktor des Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik, Hamburg), Achim Maske (Autor), Alfred Mechtersheimer (CSU), Lord Louis Mountbatten (NATO-Oberfehlshaber Mittelmeer i.R.), Erwin Müller (Autor), Martin Niemöller, Nino Pasti, Helmut Ridder (Professor em. für Öffentliches Recht) und Meindert F. J. Stelling (Hauptmann der Luftwaffe NL, Sprecher der niederländischen Offiziersbewegung Friedens- und Sicherheitsrat der Streitkräfte). Zum Vorgehen der Herausgeber: Andernorts schon veröffentlichte Briefe und Aufsätze werden hier versammelt, vgl. Quellennotiz S. 211. Zu Bastian und seiner Karriere vgl. Saskia *Richter*: Gert Bastian – Seitenwechsel für den Frieden?, in: Robert Lorenz/Matthias Micus (Hrsg.): Seiteneinsteiger. Unkonventionelle Politiker-Karrieren in der Parteiendemo-

die Bundeswehr wegen des Nachrüstungs- bzw. NATO-Doppelbeschlusses[7] verlassen und mit anderen deutschen und NATO-Generalen in der Gruppe »Generale für den Frieden« aktiv war,[8] und seine spätere Lebenspartne-

kratie, Wiesbaden 2009, S. 410-430, hier auch zu Kontakten Bastians nach Moskau und in die DDR.

7. Vgl. die Aufsätze von Tim *Geiger*: Die Bundesrepublik Deutschland und die NATO in den Siebziger- und Achtzigerjahren, S. 165-182, und Heiner *Möllers*: Sicherheitspolitik in der Krise. NATO-Doppelbeschluss, parlamentarische Debatte und mediale Berichterstattung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Oliver Bange/Bernd Lemke (Hrsg.): Wege zur Wiedervereinigung. Die beiden deutschen Staaten in ihren Bündnissen 1970 bis 1990, München 2013 (Schriftenreihe des ZMSBw = Beiträge zur Militärgeschichte 75), S. 203-222.

8. Bekannt als Mitglieder der Gruppe »Generale für den Frieden« waren John Marshall (USA), Gert Bastian (BRD), Michael Harbottle (GB), Antoine Sanguinetti (FR), Nino Pasti (IT), M. Herman von Meyenfeld (NL), Francisco da Costa Gomes (PO). Vgl. als Selbstzeugnis der Gruppe »Generale für den Frieden« den Interviewband von Gerhard Kade (Hrsg.): Generale für den Frieden, Köln 1981. Die Gruppe wurde auch durch einen in der DDR produzierten dokumentarischen Propagandafilm »Die Generale« bekannt. Vgl. Jochen *Staadt*: Die SED und die Generale für den Frieden, in: Jürgen Maruhn/Manfred Wilke (Hrsg.): Die verführte Friedensbewegung. Der Einfluss des Ostens auf die Nachrüstungsdebatte, München 2002, S. 123-140; vgl. auch in dem von Maruhn/Wilke herausgegebenen Band Hubertus *Knabe*: Ministerium für Staatssicherheit und Friedensbewegung, S. 167-214. Vgl. auch Knabe, Republik (wie Anm. 2), S. 253f. Methodisch wäre das Problem der Wertung von Informationen näher zu bedenken, was in Anm. 2 angedeutet ist. – In dem genannten, von Kade herausgegebenen Band »Generale für den Frieden« ist auch ein Interview Kades mit Baudissin veröffentlicht (S. 7-48). Baudissin war – anders als der auf dem Interview basierende Eindruck suggerieren könnte – nie Mitglied dieser Gruppe. Er verwahrte sich vielmehr dagegen, von Kade in dieser Weise vereinnahmt zu werden. Vgl. https://www.wikipedia.org/wiki/Wolf_von_Baudissin, letzter Zugriff 19. August 2015: »Baudissin gab im Januar 1981 dem Politikwissenschaftler Gerhard Kade ein Interview zu Fragen der NATO-Strategie, das im selben Jahr in einem von Kade herausgegebenen Sammelband unter dem Titel ›Generale für den Frieden‹ veröffentlicht wurde. Baudissin konnte damals nicht wissen, dass Kade Inoffizieller Mitarbeiter (IM) der Staatssicherheit der DDR war, aber kurz nach Erscheinen des Bandes warf er Kade in einem Brief [Baudissin an Kade, 22. Mai 1981, Baudissin Dokumentationszentrum (BDZ) der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg] vor, er habe ihn für seine Agitation gegen den NATO-Doppelbeschluss missbraucht, und brach mit der Feststellung, Kade mangele es an der Achtung vor Andersdenkenden, den Kontakt zu ihm ab. Baudissin war niemals Mitglied der von Kade im Anschluss an die Buchveröffentlichung organisierten und von Ost-Berlin finanzierten Gruppierung ›Generale für den Frieden‹, sein vermeintliches Mitwirken an dem Interviewband hat ihm allerdings diese Verleumdung eingetragen. Tatsächlich war Baudissin in den Debatten um die Nachrüstung einer der konsequentesten Verfechter des NATO-Doppelbeschlusses, wie nicht zuletzt sein Beitrag zum Band ›Leidenschaft zur praktischen Vernunft. Helmut Schmidt zum Siebzigsten‹ (hrsg. von Manfred Lahnstein/Hans Matthöver, Berlin 1989) bezeugt.« – Methodisch

rin, die Mitbegründerin und Bundesvorstandssprecherin der Partei »Die Grünen«, Petra Kelly (1947-1992),[9] den schwäbisch-pietistisch geprägten SPD-Politiker Erhard Eppler[10] (*1926), den ehemaligen Stellvertreter des Alliierten Oberbefehlshabers der NATO-Streitkräfte in Europa, den italienischen General Nino Pasti[11] (1909-1992), den bekannten Literaten und Friedensnobelpreisträger Heinrich Böll[12] (1917-1985) als Hauptredner und auch eine katholische Theologin, die Duisburger Professorin Uta Ranke-Heinemann[13] (1927-1992), die 1953 konvertierte Tochter des früheren legendären evangelischen Bundespräsidenten Gustav Heinemann. Die Redner kamen nicht nur aus der Bundesrepublik Deutschland, sondern auch aus anderen westlichen Ländern, etwa den Niederlanden und den USA. Eine der beiden amerikanischen Rednerinnen war die Ehefrau des 1968 erschossenen Baptistenpastors und Bürgerrechtlers Martin Luther King, die Bürgerrechtlerin Coretta Scott King (1927-2006).[14] Ein lutherischer Pfarrer, Volkmar Deile

wäre das Problem der Wertung von Informationen näher zu bedenken, was in Anm. 2 angedeutet ist.

9. Alice *Schwarzer*: Eine tödliche Liebe. Petra Kelly und Gert Bastian, 10. Aufl., Köln 1993.
10. Renate *Faerber-Husemann*: Der Querdenker: Erhard Eppler. Eine Biographie, Bonn 2010, zur Friedensbewegung besonders S. 141-148. Der Lehrer und Politiker hatte sich schon 1974 von allen politischen Ämtern und Mandaten zurückgezogen. In der Neuen Friedensbewegung erlebte Eppler eine unerwartete öffentliche Anerkennung. Vgl. sein Diktum, das friedensethisches und -politisches Denken zusammenführt: »Wo ›Krieg‹ ein anderes Wort für ›Tod‹ wird, muß ›Frieden‹ ein anderes Wort für ›Leben‹ werden.« Klappentext zu Erhard *Eppler*: Die tödliche Utopie der Sicherheit, Reinbek (bei Hamburg) 1983.
11. Der frühere italienische Luftwaffengeneral Pasti gründete am 30. November 1986 die marxistisch-leninistisch ausgerichtete Partei »Movimento per la Pace e il Socialismo«. Vgl. Nino Pasti: Militärisches Kräfteverhältnis und »Nachrüstung«. Ein Beitrag zum Thema Gleichgewicht, in: Bredthauer/Mannhardt (wie Anm. 6), S. 64-72.
12. Heinrich *Vormweg*: Der andere Deutsche. Heinrich Böll. Eine Biografie, 2. Aufl., Köln 2000.
13. Vgl. die Veröffentlichung der friedenspolitischen Reden von Uta *Ranke-Heinemann*: Widerworte. Friedensreden und Streitschriften, Essen 1985. Ranke-Heinemann protestierte ab 1971 gegen den Vietnamkrieg. Sie prägte heute sprachwitzig anmutende Wendungen, zum Beispiel »Apostel des Overkills«, beim Evangelischen Kirchentag 1981 in Hamburg. Die Rede ist abgedruckt in: Widerworte (wie oben), S. 34-36, hier S. 35: »Weil Christus kein Killer ist, haben die Apostel des Overkills mit seinem Evangelium nichts zu tun. Die Herren Overkiller [unsere deutschen Politiker] gebärden sich als die neuen und besseren Friedensbringer. Sie treten auf als die Herren über Leben und Tod.« Der Abdruck ihrer Rede vom Bonner Hofgarten 1981 »Meine Tränen sind von Moskau ferngesteuert« findet sich a.a.O., S. 36-40.
14. Laura T. *McCarty*: Coretta Scott King. A Biography, Westport (Connecticut) [u.a.] 2009.

(*1943), war als Geschäftsführer von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste[15] der wichtigste Organisator dieses Megaevents.

In den ausgehenden 1970er Jahren hatten – wie die ersten kirchensoziologischen Erhebungen erkennen lassen[16] – die evangelischen Kirchen schon längst an gesellschaftlich-politischer Prägekraft verloren. Trotzdem war der Protestantismus zu Beginn der 1980er Jahre eine Gesellschaft und Öffentlichkeit noch stark prägende Kraft. Die Zahlen des Statistischen Bundesamtes für 1980 und 1981 in den entsprechenden Statistischen Jahrbüchern zeigen eine im Vergleich zur Gegenwart hohe Kirchenbindung: Obwohl die Zahl der Kirchengemeinden, die Zahl der Pfarrer, die Zahl der Taufen leicht sank und die Zahl der Kirchenaustritte und der Beerdigungen leicht anstieg – also die Zahl der Kirchenmitglieder sank –, stieg die Zahl der Abendmahlsgäste. Abendmahlsteilnahme gilt gemeinhin als markanter Hinweis auf die Identifikation mit der Kirche.[17] Die evangelischen Kirchengemeinden entwickelten sich zur wichtigsten Plattform für friedensorientierte Menschen; viele aktivierten ihre latent ruhende Kirchenmitgliedschaft und beteiligten sich in Friedensgruppen unter dem Dach evangelischer Gemeindehäuser an einschlägigen Gesprächskreisen. Die zeitgenössische Kirchensoziologie spricht von einer »Übertragung religiöser Orientierungen in die Politik« und der »Korepräsentation politischer

15. Zu Volkmar Deile waren bisher kaum Informationen zu gewinnen. Die einschlägige Literatur geht nicht auf Personen ein. Vgl. Thomas *Leif*: Die professionelle Bewegung – zentrale Entscheidungsgremien und Meinungsführer, in: Janning [u.a.] (Hrsg.) (wie Anm. 5), S. 54-63, hier S. 54, der seine Forschungsergebnisse zusammenfasste: »Eine Langzeitanalyse der Debatten und Diskussionen im KA [= Koordinationsausschuss] […] kommt zu dem Ergebnis, dass Vertreter von Aktion Sühnezeichen, Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (bis 1983) [beide christlich], Bundesverband Bürgerinitiativen Umweltschutz [keine weltanschauliche Bindung] und der Deutschen Friedensgesellschaft – Vereinigte Kriegsdienstgegner [zum Komitee für Frieden, Abrüstung und Zusammenarbeit gehörig] die Funktion von Meinungsführern übernahmen.« Vgl. auch Thomas *Leif*: Die strategische (Ohn-)macht der Friedensbewegung. Kommunikations- und Entscheidungsstrukturen in den achtziger Jahren, Opladen 1990, nur S. 33-36. Leif beschäftigt sich mit den im Koordinationsausschuss der Neuen Friedensbewegung aktiven Gruppierungen, vor allem nach 1982. Er unterstreicht die Bedeutung der christlichen Gruppierungen bei der ersten Bonner Demonstration 1981; allerdings fehlt unter seinen Interviewpartnern der Organisator der Demonstrationen des Jahres 1981 Volkmar Deile.

16. Gerhard *Schmidtchen*: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979, S. 81-114.

17. Statistisches Bundesamt (Hrsg.): Statistisches Jahrbuch 1981 für die Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart (Sept.) 1981, S. 90f. Statistisches Bundesamt (Hrsg.): Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1982, S. 88f.

Werte durch die Kirche«.[18] Eine Statistik zur Zahl der an evangelische Kirchengemeinden angebundenen Friedensgruppen ist zwar bislang nicht bekannt, es scheint aber so gewesen zu sein, dass in kaum einer evangelischen Kirchengemeinde, weder auf dem Land noch – schon gar nicht – in der Stadt, nicht ein Kreis von Friedensbewegten zusammengekommen wäre.

Den Frieden angesichts der Bedrohung allen Lebens durch Massenvernichtungswaffen zu bewahren und ihn durch geeignete Maßnahmen zu fördern, galt als vordringliche Aufgabe nicht nur der Politiker, sondern der gesamten Bürgerschaft. Gerade Protestanten entdeckten in der Auseinandersetzung mit der bevorstehenden Aufstellung von neuen amerikanischen Atomraketen ihre christlich geforderte politische Aufgabe.[19] Dass das Politische sich derart tief in den Protestantismus eingesenkt hatte, dass die eigene Frömmigkeit jetzt nicht mehr in privater Innerlichkeit gelebt wurde, sondern Amtsträger der Kirche selbst als politische Akteure auftraten und wahrgenommen wurden, war nicht nur dem immensen Politisierungsschub geschuldet, der seit den ausgehenden 1960er Jahren Westdeutschland ergriffen hatte, sondern ist auch als eine Spätfolge des Versagens der Protestanten und vieler Landeskirchen im Dritten Reich zu beurteilen. Angesichts der nationalprotestantischen Verirrungen der jüngeren deutschen Geschichte sollte dieses Mal gerade von evangelischen Christen »den Anfängen« möglicher politischer Fehlentwicklungen gewehrt werden.[20] Viele evangelische Theologen verstanden ihre Kirche und damit auch sich selbst als Inhaber eines »Wächteramtes« gegenüber dem Staat.[21] Der Kirche sei aufgrund ihrer

18. Schmidtchen (wie Anm. 16), S. 166, S. 184-187. Er sieht diese Entwicklung in Zusammenhang mit dem religiösen Charisma des früheren Berliner Bürgermeisters und Bundeskanzlers Willy Brandt in den ausgehenden 1960er Jahren aufkommen.

19. Das Thema der Atomwaffen war seit dem Abwurf der Bomben auf Hiroshima und Nagasaki nicht neu. Vgl. Detlef *Bald*: Hiroshima, 6. August 1945. Die nukleare Bedrohung, München 1999. Negativ belastet in den Kreisen der Neuen Sozialen Bewegungen war das Wort »Atom« auch wegen der Diskussionen um die zivile Nutzung der Atomkraft in den Jahren seit 1975 und um die Neutronenbombe, die durch radioaktive Strahlung Menschen töten, Gebäude und Maschinen aber intakt lassen sollte.

20. Vgl. beispielsweise die Aufsätze in Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hrsg.): »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 162).

21. Der Terminus »Wächteramt« ist derzeit in der evangelischen Theologie kaum noch gebräuchlich. Er wird in aktuell herausgegebenen kirchlichen Papieren nicht mehr verwendet. In den 1980er Jahren bezeichnete man damit eine Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche, die sich von der reformierten Theologie Karl Barths mit dem Programmbegriff der »Königsherrschaft Christi« herleitete, um die Abkehr vom traditionell-konservativ-lutherischen Obrigkeitsgehorsam zu markieren. Der Begriff »Wächteramt der Kirche« wird in keinem theologischen Lexikon verwendet, findet

transzendentalen Bindung aufgetragen, bei »falschen« politischen Entscheidungen und Entwicklungen korrektiv in den Staat hineinzuwirken.

Auch der Bedeutungsgehalt des zentralen religiösen Begriffs »Frieden« veränderte sich: »Schalom« war nicht mehr nur ein Synonym für den Frieden, den Gott den Menschen schenkt und der im Herzen erfahrbar wird, Friede bezeichnete nicht mehr nur eine positiv freundliche Haltung gegenüber den Mitmenschen[22] – Frieden im Verhältnis zu den Staaten des Ostblocks und insbesondere zur UdSSR sowie zur DDR herzustellen, zu sichern und weiterzuentwickeln, galt vielmehr als zentrale christliche Forderung an den Bereich der Politik.[23]

Damit einher gingen eine abnehmende Bedeutung des Sicherheitsbegriffs und ein verändertes Menschenbild. Weil der Gegner und seine Kinder ebenso von der Atombombe bedroht seien wie man selbst (gesungen wurde im Jahr 1985 von Sting: »The Russians love their children too«), müssten Selbstentwaffnungsaktionen gestartet werden, um aus der Rüstungsspirale auszubrechen. Der Ton vieler Stimmen aus der damaligen Zeit ist visionär-utopisch-idealisch, so dass es den Gegnern des sich im Bonner Hofgarten präsentierenden Teiles der Friedensbewegung ein Leichtes war, die Versammelten als überspannt und weltfremd zu kritisieren.

Damit einher ging auch eine Verschiebung im Verständnis der lutherischen Zweireiche- und -regimentenlehre: Luthers erste Intention, die Bereiche des Weltlich-Politischen und des Geistlich-Kirchlichen zu scheiden und gerade dem erstgenannten Bereich ein genuines Recht und Selbstständigkeit gegenüber den Ansprüchen der mittelalterlichen Kirche zu geben, war gewissermaßen in ihr Gegenteil verkehrt worden: Nach jahrhunderte-

sich aber vielfach in älterer theologischer Literatur. Johanna Vogel: Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949-1956, Göttingen 1978 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 4), S. 23, 228-230, 263, führt den damit bezeichneten Auftrag der Kirche, gegenüber der Welt »das Richtige« zu bekennen – und in den Spuren der Bekennenden Kirche zu agieren – auf das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 zurück. Sie verwendet ihn synonym zu »politisches Mandat der Kirche«. Dieser Begriff geht zurück auf die Mandatenlehre Dietrich Bonhoeffers.

22. Vgl. zu diesen Spannungen in der EKD: Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 6. Aufl., Gütersloh 1984 (Erstaufl. November 1981). Hier werden die Positionen und Ansätze von vier innerkirchlichen Initiativen nebeneinandergestellt (besonders S. 41-44), um sie »fruchtbar zu machen« für einen »Friedensdienst mit und ohne Waffen« (besonders S. 58-62).

23. Zum Bedeutungswandel des Friedensbegriffs im Horizont der allgemein zu beobachtenden Politisierung von Theologie und Religion vgl. Hans-Richard *Reuter*: Frieden/Friedensethik, in: ders.: Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik, Leipzig 2013 (Öffentliche Theologie 28), S. 28-37.

langer Abhängigkeit der evangelischen Landeskirchen vom Staat bzw. von ihren jeweiligen weltlichen Herrschaften hatten diese im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (wie schon in den kurzen Jahren der Weimarer Republik) ihre Unabhängigkeit erhalten und sich national als EKD organisiert. Damit war aber noch keineswegs eine einmütige politische Option der Kirchenmitglieder verbunden. Deshalb konnten in der Kirche politische Meinungen aufeinanderprallen. Was im Herzen der einzelnen Protagonisten war, sollte und konnte nach außen drängen und sich in der Kirche wie im öffentlichen Leben zu realisieren trachten. Damit wurde der Protestantismus pluralisiert und demokratisiert.

Im Zentrum eines ersten Zugriffs auf das Thema soll die Untersuchung der am 10. Oktober 1981 in Bonn gehaltenen Reden von Albertz, Niemöller, Gollwitzer und Sölle stehen. Wie hielten sie es mit der Zweireiche- und -regimentenlehre Martin Luthers? Dann wird diese Frage in einem zweiten Zugriff an die Vertreter einer Friedensbewegung von gänzlich anderer Art gerichtet: an die Mitglieder des »Arbeitskreises Sicherung des Friedens«. Abschließend soll dann danach gefragt werden, ob eher die erstgenannte oder eher die zweitgenannte theologisch-politische Gruppierung als in der Traditionslinie von Luthers Zweireiche- und -regimentenlehre argumentierend beschrieben werden kann.

Unbestritten ist, dass die Ausgangssituation für die Neue Friedensbewegung eine konkrete politisch-militärische Situation war: Am 12. Dezember 1979 traten die Außen- und Verteidigungsminister von 14 NATO-Staaten zu einer Sonderkonferenz in Brüssel zusammen, um zu beschließen, dass 108 Raketen vom Typ Pershing II und 464 Cruise Missiles (bodengestützte Marschflugkörper) in der Bundesrepublik Deutschland, in Großbritannien und Italien stationiert würden, wenn die UdSSR nicht bis 1983 der Abrüstung der neu aufgestellten SS 20-Raketen zustimme. Dagegen formierte sich in der Bundesrepublik Deutschland, aber auch in anderen Ländern Europas und in den Vereinigten Staaten von Amerika eine breite Bürgerbewegung, die gegen die bevorstehende Stationierung neuer Waffen opponierte, obwohl die UdSSR in Afghanistan militärisch interveniert hatte. Die öffentliche Diskussion dieser weltpolitischen Lage war nun allerdings nicht von in engerem Sinne politischen oder militärisch-technischen Gesichtspunkten, sondern von moralisch-christlichen und romantisch-visionären Argumenten beherrscht. Dabei ging es niemals explizit um den Wittenberger Reformator Martin Luther und um dessen Zweireiche- und -regimentenlehre, selbst wenn die nun genauer zu charakterisierenden Akteure konfessionell lutherisch geprägte Theologen und Pfarrer waren.

2. Die Neue Friedensbewegung im Bonner Hofgarten

Albertz, Niemöller, Gollwitzer und Sölle werden mit der westdeutschen Friedensbewegung identifiziert. Alle vier waren versierte Prediger und hatten auch bereits einige Erfahrung im öffentlichen Auftreten vor Massen sowie in der Moderation und Modulation von deren Gefühlen und Erfahrungen.[24] Die drei Männer waren seit den 1950er Jahren als Kritiker der Wiederbewaffnung bekannt; Dorothee Sölle war die einzige Frau und die jüngste in dieser Riege. Auf ihr Engagement und Charisma geht die »Erfindung« des Politischen Nachtgebets beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln 1968 zurück. Alle vier galten in der Bundesrepublik Deutschland als »Linke«, pflegten Kontakte zu Personen, die in der westdeutschen Öffentlichkeit als »Terroristen« galten, hatten gute Kontakte in sozialistische Länder – nicht nur in die DDR –, publizierten auch in Verlagen, von denen bekannt war, dass Gelder aus der DDR die Druckmaschinen am Laufen hielten, und stilisierten sich zu Ikonen eines »besseren Deutschland«. Sie wirkten, als seien sie gewissermaßen »aus Prinzip unangepasst«. Mit der Friedensbewegung kam für die alten Herren und für die jüngere Dame eine neue große Zeit öffentlicher Wahrnehmung.

Heinrich Albertz[25] (1915-1993) wirkte nach dem Theologiestudium und einer pastoralen Tätigkeit für die Bekennende Kirche in der Hilfe für die Flüchtlinge aus dem Osten und als SPD-Politiker. Er wurde 1966 Regierender Bürgermeister von Berlin und war als solcher in der breiten Öffentlichkeit sehr bekannt. Als Sohn des Breslauer Hofpredigers und Konsistorialrates Hugo Albertz war er tief lutherisch imprägniert. Sein Regierungsamt legte er nach der Erschießung des Studenten Benno Ohnesorg bei den Demonstrationen gegen den Schah-Besuch in Berlin 1967 nieder und arbeitete von 1970 bis 1979 als Pastor in Berlin-Zehlendorf. Von 1976 an sprach er

24. Luc *Ciompi*/Elke *Endert*: Gefühle machen Geschichte. Die Wirkung kollektiver Emotionen von Hitler zu Obama, Göttingen 2011.

25. Jacques *Schuster*: Heinrich Albertz. Der Mann, der mehrere Leben lebte, Berlin 1997. Ein guter Überblick zu Albertz' Biographie findet sich in der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag, Reinhard Henkys [u.a.] (Hrsg.): Und niemandem untertan. Heinrich Albertz zum 70. Geburtstag, Reinbek (bei Hamburg) 1985, S. 13-44. Zu den insgesamt vier Herausgebern dieses Bändchens zählte auch Volkmar Deile, der (a.a.O., S. 114-121) selbst einen Aufsatz zum Thema Frieden beisteuerte – Vgl. zum Thema Frieden Heinrich *Albertz*: Abrüstung, Zerstörung der Menschheitsvernichtungswaffen. (Ansprache anlässlich der Verleihung des Gustav-Heinemann-Bürgerpreises an Albertz in Berlin am 2.11.1980), in: Bredthauer/Mannhardt (Hrsg.) (wie Anm. 6), S. 131 (gekürzt).

mehrmals das »Wort zum Sonntag« im Ersten Deutschen Fernsehen (ARD) – Samstagabends nach den Nachrichten gegen 22 Uhr und vor einem dann ausgestrahlten Spielfilm. Seine politische Bedeutung hatte, obzwar er 1981 erst 66 Jahre alt war, deutlich nachgelassen, was daran zu erkennen ist, dass er in wichtigen EKD-Gremien nicht vertreten war. Ebenso war er nicht mehr im (partei)politischen Raum aktiv.

Als erster und damit die fünf Stunden lang andauernde Hauptkundgebung eröffnender Redner schürte Albertz die Furcht, dass trotz der demokratischen Spielregeln die Ängste und Sorgen der Nachrüstungsgegner im politischen Betrieb unterdrückt würden. Tags zuvor hatte eine Bundestagsdebatte stattgefunden, in deren Verlauf ein Antrag der CDU/CSU-Fraktion abgelehnt worden war, der Bundestag möge beschließen: »[D]er Aufruf der Veranstalter zur Demonstration […] in Bonn richtet sich einseitig gegen die NATO und die Sicherheitsinteressen der Bundesrepublik Deutschland.«[26] Heinrich Albertz sagte dazu:

> »Natürlich: wir haben ein demokratisch gewähltes Parlament, eine aus diesem Parlament korrekt hervorgegangene Regierung. Aber wenn in diesem Parlament Abgeordnete, die unsere Ängste, unsere Fragen, unsere Hoffnungen vorzutragen wünschen, nicht mehr zu Worte kommen, dann müssen wir reden, hier auf diesem Platze, öffentlich, laut. Das ist nicht nur unser von der Verfassung geschütztes Recht, sondern unsere Pflicht.«[27]

Damit wurde die politische Frage der Nachrüstung zu einer Anfrage an das Funktionsprinzip der Demokratie. Die demokratischen Verfahren, der Bundestag sowie die gewählte Regierung wurden delegitimiert. In der rhetorischen Inszenierung Albertz' holte sich das Volk die den Politikern qua Wahl verliehene Macht zurück, weil die Abgeordneten ihr Mandat nicht so wahrnähmen, wie »das Volk« es sich wünsche. Bekanntlich haben Abgeordnete in Deutschland aber kein imperatives Mandat, sondern sind in jeder Hinsicht frei und allein an ihr Gewissen gebunden. Albertz lehnte also den Frakti-

26. Auszüge aus den Bundestagsreden am 9. Oktober 1981 von Bundeskanzler Helmut Schmidt, dem SPD-Bundesparteivorsitzenden Willy Brandt und dem Vorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion Helmut Kohl finden sich zusammen mit zeitgenössischen Kommentaren in: Archiv der Gegenwart 51/1981, S. 24977-24980. Vgl. auch Deutscher Bundestag DS 9/871 unter http://pdok.bundestag.de, letzter Zugriff am 19. August 2015.

27. Aktion Sühnezeichen Friedensdienste/Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (Hrsg.): Bonn 10. Oktober 1981. Friedensdemonstration für Abrüstung und Entspannung in Europa, Berlin 1981, S. 81 (im Folgenden zitiert als: ASF/AGDF).

onszwang ab, und er versuchte, wie das auch eine im politischen Vorfeld agierende Gruppierung versuchen würde, auf die gewählten Volksvertreter Einfluss zu nehmen, damit diese die Friedensfrage als Gewissensfrage ansähen und sich bei den zu erwartenden Abstimmungen entsprechend positionierten.

Die Biographie von Albertz war in der Öffentlichkeit gut bekannt, dafür hatte er selbst gesorgt. Als mutig galt er spätestens, seit er sich 1975 bei der Entführung des Berliner CDU-Vorsitzenden Andreas Lorenz durch die links-terroristische Gruppe »Bewegung 2. Juni« gegen die Geisel hatte austauschen lassen und mit den freigepressten Terroristen in den Jemen geflogen war. In der sehr populären »Rowohlt aktuell«-Reihe ließ er seine im Gespräch mit dem Westberliner Journalisten Gerhard Rein inszenierte Selbstdeutung als politischer Theologe drucken.[28] Und – ohne dass das laut gesagt würde – es stellte sich aufgrund der Biographie Albertz' die Assoziation ein, man müsse auch jetzt der schlechten Regierung widerstehen, so wie er damals dem Nazi-Regime widerstanden hatte. Entsprechend forderte Albertz die evangelische Kirche auf, sich gegen die Nachrüstung zu engagieren. Der Subtext lautete: Was damals im Nationalsozialismus auf breiter Front versäumt wurde, das soll jetzt kirchlicherseits beherzigt werden.

Albertz stellte sich mit einer Anspielung auf Luther dann auch explizit in die Fußstapfen des Wittenberger Reformators. Wie einst dieser vor Kaiser und Reich zu Worms, sagte sein Berliner Nachfolger fast 500 Jahre später in Bonn:

> »Ich stehe hier als einer, der versucht, ein Christ zu sein. Andere haben andere Überzeugungen. Ich achte sie. Ich habe keine Ängste vor einer breiten Front aller Gutwilligen. Aber gerade weil ich mich etwa der ›Aktion Sühnezeichen Friedensdienste‹[29] – seit den Tagen ihrer Gründung verbunden fühle, frage ich nun besonders die Kirchen in unserem Lande: Wie lange wollt ihr von Amtswegen das Sowohl-als-Auch noch durchhalten? Die Schaukelformel vom ›Friedensdienst mit und ohne Waffen‹ [Formel auf dem Evangelischen Kirchentag Hannover 1967][30]

28. Heinrich *Albertz*: Dagegen gelebt – von den Schwierigkeiten, ein politischer Christ zu sein. Gespräche mit Gerhard Rein, Reinbek (bei Hamburg) 1976 (rororo aktuell 4001), besonders S. 68-78, nach der Rückkehr aus Aden. Vgl. auch Henkys (Hrsg.): Niemandem untertan (wie Anm. 25), S. 30-33.
29. Zur Geschichte von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste vgl. Gabriele *Kammerer*: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. Aber man kann es einfach tun, Göttingen 2008; Anton *Legerer*: Tatort: Versöhnung. Aktion Sühnezeichen in der BRD und in der DDR und Gedenkdienst in Österreich, Leipzig 2011, besonders S. 138-143, 354-358.
30. Vgl. zur Geschichte der Friedensgedankens in der EKD und bei Kirchentagen Reuter (wie Anm. 23).

> ist nicht mehr haltbar, wenn unsere Soldaten gezwungen werden sollen, die Waffen der Massenvernichtung und damit eines neuen, unvorstellbaren Holocaust mit zu bedienen. Diese Waffen, das hat das II. Vatikanische Konzil schon vor Jahren festgestellt, sind ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen. Wollen wir alle Verbrecher werden? Wollen wir es?«[31]

Albertz machte deutlich, dass er zwar die demokratische Ordnung mit ihrer Meinungsvielfalt akzeptierte, dass er aber von der Evangelischen Kirche Eindeutigkeit im Zeugnis verlangte. Mit der ein Vierteljahrhundert zuvor getroffenen Entscheidung der Integration beider Richtungen in einem Formelkompromiss – die eine Seite für Wiederbewaffnung und Westbindung, die andere Seite für Neutralität und Wiedervereinigung – wollte er sich nicht länger abfinden. Massenvernichtungswaffen seien – so seine in Zeiten der Wiederbewaffnung gewachsene Überzeugung, die jetzt auf einmal breites Gehör fand – keine Waffen, die irgendwie dem Frieden dienen könnten. Als Subtext wurde durch die Verwendung des Begriffs »Holocaust« das Kirchenversagen im Dritten Reich unterstrichen. Und dann wurde noch die Katholische Kirche mit ihrem Reformkonzil aufgefahren, die im Hinblick auf die Massenvernichtungswaffen mit einer Stimme gesprochen habe. Tatsächlich hat Albertz hier aber nicht das 2. Vatikanische Konzil mit dessen Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« von 1965 zitiert,[32] sondern den Reformpapst Johannes XXIII. mit der Enzyklika »Pacem in terris« von 1963.[33] Albertz wandte sich als in öffentlichen Debatten erprobter Theologe an die eigene Kirche. Damit diese ihr »Wächteramt«[34] gegenüber staatlichen Stellen und Entscheidungen angemessen wahrnehmen könne, müsse sie jetzt mit einer Stimme sprechen. Das habe sie früher nicht getan, und das mache sie aktuell auch nicht. Albertz versuchte, die Evangelische Kirche zu einem öffentlichen Player zu formieren, der im Konzert der in einer Demokratie diskutierten Meinungen eine bestimmte, eindeutige Option zu vertreten habe. Es sei deren Aufgabe, die Soldaten, die Albertz mit dem zentralen Stichwort der Konzeption der Inneren Führung als »Staatsbürger in Uniform«[35] bezeichnete, davon abzuhalten, »Waffen der Massenvernichtung

31. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 81-83, hier S. 82.
32. Gaudium et spes 1965, abgedruckt in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 3, 1968, S. 241-592, hier S. 554f., Ziff. 80f.
33. Papst Johannes XXIII.: Pacem in terris (Enzyklika) 1963, im Internet unter: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, Ziff. 59f., letzter Zugriff am 19. August 2015.
34. Vgl. oben Anm. 21.
35. Vgl. zur Erfindung und Implementierung der Inneren Führung in die Bundeswehr Angelika *Dörfler-Dierken*: Ethische Fundamente der Inneren Führung. Baudissins Leit-

[…] zu bedienen«. Hier zeigte sich ein gewisser ältlich-lutherischer Paternalismus: Die Kirche soll die Staatsbürger – die mit und die ohne Uniform – lenken und leiten, ihnen mit höchster Autorität sagen, was »gut« ist.

Innovativ ist in Albertz' Ansprache ein anderer Aspekt: »Wir alle« würden zu »Verbrechern«, wenn wir die atomare Aufrüstung nicht stoppten. Zwar besaß die Formulierung »Verbrechen gegen Gott und die Menschen« wieder einen Anklang an politische und katholische Grundsatzdokumente – nicht nur an die Enzyklika des soeben schon genannten Papstes Johannes XXIII., sondern auch an die Nürnberger Prozesse und den dort juristisch neu eingeführten Sachverhalt »Verbrechen wider die Menschlichkeit«[36] –, aber Albertz konstruierte den Gedanken so, dass die Verbrechen der Wehrmacht, vor denen die (nicht nur) von Deutschen Christen regierten Landeskirchen die Soldaten nicht bewahrt hatten, unter demokratischen Bedingungen nicht auf die Amtsinhaber, sondern auf alle Staatsbürger zurückfielen. Zur schärferen Präzisierung des Unterschieds sei auf das im Jahr 1984 heftig umstrittene Tucholsky-Zitat »Soldaten sind Mörder« verwiesen: Albertz verwendete es nicht, sondern behauptete vielmehr, alle Bürger, die den Politikern im Parlament und auf der Regierungsbank nicht in den Arm fielen, seien Mörder. So werden die Soldaten in der Gemeinschaft der Bürger gehalten. Die »guten« unter den Bürgern belehren die »schlechten« unter ihnen, und zu diesen zählen die Politiker, die die Nachrüstung befürworteten. Die atomare Nachrüstung wurde so – ohne dass Atomwaffen eingesetzt worden wären, allein schon aufgrund der Drohung mit ihnen – zu einem »Verbrechen« im religiösen wie im politischen Sinne erklärt.

Die Berechtigung zu solch harschem Urteil über ein demokratisch legitimiertes Abstimmungsergebnis zog Albertz aus seinen eigenen religiösen, biographisch vermittelten Erfahrungen. Allerdings kam auffälligerweise das Stichwort »Gewissen« an keiner Stelle seiner Argumentation vor, denn das hätte die individuelle Besonderheit seiner Auffassung herausgestrichen. Er wollte aber vielmehr wirken als einer, der eine große Streitmacht anführte: die Friedensbewegung als außerparlamentarische, parteiische Bewegung. Als Individuum im Ruhestand führte er mit dem Megaphon einen Kampf mit zwei starken Gegnern: Auf der einen Seite gegen den Staat mit der Partei, deren Mitglied er selbst war, der SPD Helmut Schmidts, und auf der anderen Seite der Evangelischen Kirche, auf deren Bekenntnisschriften er sich im Ordinationsgelübde verpflichtet hatte. In diesem Kampf bediente er sich der Rhetorik des »Bürgers in der Demokratie«: Jeder einzelne Bürger, jede Bürgerin sei mitverantwortlich für dasjenige, was im Auftrag des Volkes von

gedanken: Gewissensgeleitetes Individuum – Verantwortlicher Gehorsam – Konflikt- und friedensfähige Mitmenschlichkeit, Strausberg 2005 (Berichte 77).

36. Vgl. Londoner Charta vom 8. August 1945.

Parlamentariern und Amtsträgern getan werde. So versuchte der erfahrene Politiker, jeden einzelnen seiner Zuhörer für die Einsicht zu gewinnen, dass sein je individuelles Engagement notwendig, eine Bürger- und Christenpflicht sei. Zugleich bestätigte er seine Zuhörer in der Meinung, zu denjenigen zu gehören, die auf der richtigen Seite der Geschichte stehen, weil sie in die Fußstapfen der Bekennenden Kirche träten und wie ihre geistigen Vorgänger damals sich gegen das politische Establishment stellten.

Martin Niemöllers[37] (1892-1984) Ansprache, die etwa zur Halbzeit bei der Hauptkundgebung zu Gehör gebracht wurde, musste verlesen werden, weil der 89-Jährige alt und krank war. Auch er kam aus einem lutherischen Pfarrhaus. Niemöller war im Ersten Weltkrieg U-Boot-Kommandant gewesen. Von seiner deutsch-nationalen Einstellung löste er sich unter dem totalitären NS-Regime und wurde zu einem der führenden Vertreter der Bekennenden Kirche, war deshalb von 1937 bis 1945 als persönlicher Gefangener Hitlers interniert und wurde nach dem Zweiten Weltkrieg Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie einer der sechs Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. Seine Ansprache stand unter dem Motto: »Für unser Handeln die Verantwortung tragen«:

> »Zu sehr haben wir damals [gemeint sind die Ostermärsche 1958[38] anlässlich der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland] der Obrigkeit vertraut, und ihr die ›Sicherung‹ des Friedens überlassen. In der jungen Generation gilt das heute nicht mehr. Die Jugend sucht nach Autoritäten, die sich als solche durch ihre Friedensarbeit erweisen, sich nicht als solche nur ausgeben.«[39]

37. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 111f. Vgl. auch den Abdruck von Niemöllers Rede »Man kann wieder von Frieden sprechen.« Ansprache auf der internationalen Abrüstungsmanifestation in Kaiserslautern am 26. Oktober 1980, in: Bredthauer/Mannhardt (Hrsg.) (wie Anm. 6), S. 127-130. Zur Biographie vgl. Matthias *Schreiber*: Martin Niemöller, 2. Aufl., Reinbek (bei Hamburg) 2008. Zu Niemöllers positioneller Nähe zur SED vgl. Knabe, Republik (wie Anm. 2), S. 243, der zwar nicht schreibt, dass Niemöller Inoffizieller Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit gewesen sei, aber doch betont: »In die meisten SED-nahen Friedensorganisationen war er [Martin Niemöller] fest eingebunden.« Knabe stellt a.a.O., S. 255, die Vermutung an, dass die Handakte Niemöller gezogen und vernichtet worden sei.

38. Holger *Nehring*: Die Friedensbewegung, Münster 2008; vgl. auch Vogel (wie Anm. 21); Detlef *Bald*: Die Bundeswehr. Eine kritische Geschichte. 1955-2005, München 2005; Detlef Bald/Wolfram Wette (Hrsg.): Alternativen zur Wiederbewaffnung. Friedenskonzeptionen in Westdeutschland 1945-1955, Essen 2008 (Krieg und Frieden. Beiträge zur Historischen Friedensforschung 11).

39. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 112. Richtig ist, dass die Demonstration in Bonn ebenso wie die beim Hamburger Kirchentag zumeist von jungen Menschen besucht wurde.

Als eine solche friedensorientierte Autorität wollte Niemöller sich gerne anbieten, schien die neu aufkommende Bewegung doch seinen Lebensentscheidungen endlich recht zu geben: 1954 hatte sich Niemöller radikalpazifistischen Positionen zugewandt, und seit 1958 engagierte er sich in der Kampagne »Kampf dem Atomtod«.[40] In den 1950er Jahren sprach er sich als einer von wenigen evangelischen Theologen gegen Wiederbewaffnung und Westbindung aus; sein Traum war ein vereinigtes neutrales Deutschland.[41] Seit 1967 war Niemöller Ehrenpräsident des Weltfriedensrates, seit 1976 Ehrenpräsident der Deutschen Friedensgesellschaft. Um des Friedens willen arbeitete er auch mit Kommunisten zusammen.[42] Er forderte die Übereinstimmung von Wort und Tat. Autorität solle derjenige genießen, der das Wort Frieden nicht nur im Munde führe, sondern durch Abrüstung handele:

> »Schluss mit dem Rüsten und statt dessen ernsthafte und ehrliche friedsame Arbeit bis zu dem Ziel einer solchen Solidarität [einer] bewußten, friedlich miteinander, beieinander und füreinander lebenden Erdbevölkerung, einer Menschheit, wie Gott sie haben will.«[43]

»Ernsthaft und ehrlich« solle die Friedensarbeit sein. Was Gott wolle, das solle auf Erden umgesetzt werden. Niemöllers Leitspruch und zentrales Kriterium für die Beurteilung politischer Entscheidungen lautete: »Was würde Jesus dazu sagen …?«

Es fällt nicht nur auf, dass die beiden als evangelisch-lutherische Pfarrer ausgewiesenen public intellectuals bei der Hauptkundgebung derart prominent platziert waren, sondern auch, dass sie biographisch den Bogen zum Widerstand im Dritten Reich schlagen konnten, denn sie kamen beide aus der Bekennenden Kirche. Die meisten ihrer Zuhörer waren sozusagen ihre

Aber es gab auch einen Aufruf von Älteren an Ältere zur Teilnahme an der Friedensdemonstration am 10. Oktober 1981 in Bonn; abgedruckt in: ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 48f.

40. Zu Kampf dem Atomtod vgl. Forschungsstelle für Zeitgeschichte Hamburg (Hrsg.): »Kampf dem Atomtod«. Die Protestbewegung 1957/58 in zeithistorischer und gegenwärtiger Perspektive, München/Hamburg 2009 (Hamburger Zeitspuren 6).
41. Zur Geschichte der Gesamtdeutschen Volkspartei vgl. Siegfried *Heimann*: Die Gesamtdeutsche Volkspartei, in: Richard Stöss (Hrsg.): Parteien-Handbuch. Die Parteien in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1980. Bd. II: FDP bis WAV, Opladen 1984, S. 1479-1508.
42. Vgl. Anm. 37.
43. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 112.

Enkel und Urenkel. Weil sie in Hitlers Deutschland Zeugen wider das Unrecht gewesen waren, genossen sie in der Bundesrepublik Deutschland ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit. Eben deshalb, weil die Kirchen, Kirchenvertreter und Christen damals versagt und mehrheitlich geschwiegen hätten angesichts von Judenverfolgung und -vernichtung, dürfe ein Christ jetzt nicht noch einmal schweigen und dulden, sondern müsse aktiv und mit aller Kraft dem Willen Gottes mit der Welt Bahn brechen. Während Albertz seine Forderung zur Vereindeutigung des Friedenszeugnisses speziell an die deutschen christlichen Kirchen richtete, hatte Niemöller die gesamte Erdbevölkerung im Blick, die in einem friedsamen, dem Reich Gottes ähnlichen Zustand leben solle.

Für beide Theologen war es offenbar selbstverständlich, den christlichen Gott als Referenzgröße für die Forderung nach atomarer Abrüstung in Anspruch zu nehmen. Es fällt auf, dass beide diejenigen Orte, auf die 1945 die ersten Atombomben gefallen waren, Hiroshima und Nagasaki, überhaupt nicht nannten; sie führten also keinen »Mitleidsdiskurs«. Sie behandelten die Frage der Stationierung von Atomraketen vielmehr als eine solche politische Frage, bei der das Verhältnis von Bundesregierung, Bundestag und Bevölkerung gestört sei. Obwohl niemand wissen konnte, wie groß die Zustimmung der westdeutschen Bevölkerung zur Stationierung von atomaren Mittelstreckenraketen in Deutschland 1981 tatsächlich war, wurde behauptet, die Bevölkerungsmehrheit sei dagegen.[44] Das war eine rhetorische Strategie der Vereinnahmung, die den Zuhörern bei der Kundgebung das Gefühl vermitteln konnte: Wir sind ganz Viele. Dass tatsächlich ein beachtlich großer Teil der Bevölkerung sich in dieser Weise hatte politisieren lassen, ist zwar daran zu erkennen, dass die Mobilisierung für die Bonner Demonstration als gelungen bezeichnet werden muss, aber eine Wahlentscheidung unterscheidet sich von einer sozialen Bewegung.

Die Friedensbewegung saugte viele andere Bewegungen und Strömungen in sich auf und fasste sie unter einem neuen Begriff, der mit einem Horrorszenario assoziiert wurde, zusammen, beispielsweise Bewegungen gegen Atomkraftwerke und Umweltzerstörung sowie die Frauenbewegung. Sie war überdies anschlussfähig für kommunistische Gruppierungen, weil sie sich auch gegen die NATO und die USA wandte. Die Breite des Adressatenkrei-

44. Vgl. zum zeitgenössischen sicherheitspolitischen Meinungsbild in Westdeutschland Hans *Rattinger*/Petra *Heinlein*: Sicherheitspolitik in der öffentlichen Meinung. Umfrageergebnisse für die Bundesrepublik Deutschland bis zum »heißen Herbst 1983«, Berlin 1986. Wichtig ist vor allem, dass die Autoren die Antworten zu sicherheitspolitischen Fragen in Beziehungen setzen zu denen anderer »Dimensionen« wie etwa ökonomische Sicherheit, und dass sie zwischen der Zustimmung zu »allgemeinen Zielen« und der zu den unterschiedlichen Wegen, diese zu realisieren, unterscheiden.

ses machte die Rhetorik von Albertz und Niemöller schroff, aber gleichwohl durch Verwendung unbestimmter Dualismen – hier das Leben, dort der Tod – verständlich.

Konfessionell-lutherisch war zwar die theologische Herkunft von Albertz und Niemöller, tatsächlich argumentierten sie aber überkonfessionell. Beide äußerten sich in der typisch lutherischen Terminologie von zwei Reichen, einem weltlich-irdischen und einem geistlich-himmlischen – egal, wie man diese Lehre genau fasst. Albertz' und Niemöllers Gemeinsamkeit ist darin zu sehen, dass beide das weltlich-irdische Reich verändern, verbessern wollten, indem sie es zum Vorschein des endzeitlichen Friedensreiches machen wollten. Oder, wenn man es in anderer Terminologie ausdrückt: Der Raum des Politischen sollte von der christlichen Ethik durchdrungen werden. Hierin kann man ein Echo der Lehre von der Königsherrschaft Christi Karl Barths mit dem Modell von Christengemeinde und Bürgergemeinde sehen, demzufolge die Christengemeinde die Mitte der Bürgergemeinde bildet und diese zum Guten hin bewegt.[45]

Eine »Eigengesetzlichkeit« des weltlichen Bereichs, eine eigene, ethischen Urteilen entzogene Logik des Politischen konnte von beiden Theologen nicht akzeptiert werden: Die politische Entscheidung sei nicht rational und sachlich – auch wenn Kanzler Helmut Schmidt und andere Politiker das behaupteten. Christliche Liebesethik solle die Politik durchdringen. Dazu benötige man keine Waffen für den Krieg, auch nicht solche zur Abschreckung. Albertz wie Niemöller wollten – auch das ist eine Gemeinsamkeit – Macht nicht als militärische Stärke definiert sehen, sondern als »gute« Macht. Waffen seien dagegen eine »schlechte« Macht. Die »gute« Macht sei dadurch ausgezeichnet, dass sie ohne Gewaltmittel auskomme. Der Grundgedanke Luthers, dass Macht notwendig ist, weil es um der Aufrechterhaltung von Recht und Frieden und um des Schutzes der Schwachen willen auch immer machtvoller Instrumente zu ihrer Durchsetzung bedarf, spielte für diese beiden Theologen keine Rolle mehr. Sie akzentuierten stattdessen die »ohnmächtige Macht« des Friedens und der Gewaltlosigkeit, welche die Menschen guten bzw. friedsamen Willens in den politischen Raum einbrächten. Versucht man das in die Reformationszeit zurückzuspiegeln,

45. Die Bedeutung des reformierten Modells im Unterschied zum lutherischen wurde in den 1980er Jahren sehr hervorgehoben, nachdem gerade aus den reformierten Niederlanden die Einflüsse gekommen waren, die das Moderamen des Reformierten Bundes dazu veranlasst hatten, sich mit größerer Eindeutigkeit als die EKD in der Friedensfrage zu positionieren. Das führte dann dazu, dass auf lutherischer Seite intensiv über die Zweireiche- und -regimentenlehre nachgedacht wurde. Vgl. Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, 2. Aufl., Stuttgart 1983.

dann argumentierten Albertz und Niemöller wie Anhänger des Täuferführers Menno Simon bzw. der sogenannten Stillen im Lande; diese hatten sich allerdings kaum in politische Diskurse einzumischen versucht.

Die Bedeutung von evangelisch-lutherischen Pfarrern für die Demonstration 1981 in Bonn zeigte sich nicht nur bei der Hauptkundgebung, sondern auch schon bei den Vorkundgebungen, die von 8 Uhr bis 10.30 Uhr an fünf verschiedenen Orten, den Sammelpunkten für die Demonstranten, die dann gemeinsam zum Hofgarten zogen, stattfanden: Hier sprachen unter anderem Dorothee Sölle und Helmut Gollwitzer.

Helmut Gollwitzer[46] (1908-1993) gehörte ebenfalls zur Bekennenden Kirche und hatte als Vertreter des inhaftierten Martin Niemöller in Berlin-Dahlem gewirkt, bevor er nach dem Zweiten Weltkrieg Theologieprofessor in Bonn und Westberlin geworden war. Schon in den 1950er Jahren engagierte er sich in der »Kampf dem Atomtod«-Bewegung. Er kam aus einem im fränkischen Luthertum gegründeten Pfarrhaus und hatte seine theologischen Studien als Schüler von Paul Althaus und Friedrich Gogarten in Erlangen und Jena begonnen, bevor er von Karl Barth in der Schweiz promoviert wurde. Gollwitzer sah sich selbst als »Lehrling Luthers«.[47] Christen sollten seiner Meinung nach – ähnlich wie bei Niemöller – »Vorhut« des Reiches Gottes auf Erden sein, sie sollten die Welt »Umkehr« lehren und vorleben.[48] Mit Albertz teilte Gollwitzer das basisdemokratische Denken. In Bonn forderte er: »Wir kümmern uns selbst um unsere Sicherheit.«[49] Gollwitzer kämpfte damit gegen das »alte bequeme Demokratieverständnis«, das sich in einem Gang zur Wahl alle vier Jahre erschöpfe. Anders als die bisher vorgestellten Redner sprach er von Sicherheit, die Voraussetzung von Frieden sei. »Jetzt kommt eine neue, eine echte Weise von Demokratie: Wir kümmern uns selbst um unsere Sicherheit, wir informieren uns selbst, wir urteilen selbst, und wir mischen uns ein.« Gollwitzer hob auf die Eigenverantwortung des Christen bzw. des Bürgers in der Politik ab und forderte sogar:

46. Vgl. autobiographisch Helmut *Gollwitzer*: Skizzen eines Lebens. Aus verstreuten Selbstzeugnissen gefunden und verbunden von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Gütersloh 1998. Vgl. historisch Claudia *Lepp*: Helmut Gollwitzer als Dialogpartner der sozialen Bewegungen, in: Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hrsg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 47), S. 226-246.
47. Helmut *Gollwitzer*: Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft, München 1976, S. 75-94, zu Gollwitzers Lutherrezeption.
48. A.a.O., S. 97-148, zum Friedensthema.
49. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 71.

> »Demokratie heißt nicht: Vertrauen zur Obrigkeit, sondern: Mißtrauische Kontrolle der Politiker durch die Bürger; heute erst recht. Denn heute ist am Tage, daß die Leute an der Macht in West und Ost samt ihren Experten die Menschheit an den Rand des Untergangs haben geraten lassen. Allein der Aufschrei der Völker kann das noch ändern – allein unsere Weigerung, das schwachsinnige Weitermachen auf dem Wege der Zerstörung der Erde und der Erhöhung der Kriegsgefahr weiter mitzumachen – allein unsere Entschlossenheit, das weitere Aufrüsten, angeblich um abzurüsten, zu verhindern.«[50]

Mit der Aufforderung, kritisch und misstrauisch gegenüber der Obrigkeit zu sein, hatte Gollwitzer die Bahnen der traditionell-(neu)lutherischen Auslegung der Obrigkeitslehre Luthers verlassen. Die Regenten träten den Untertanen nicht mehr gleichsam als »Väter« gegenüber, denen man im Zweifelsfall vertrauen und gehorchen solle, weil Gott selbst sie schon richten werde.[51] Nein, ein jeder Bürger in der Demokratie stehe in der Mitverantwortung und Mithaftung für den Umgang der Politiker mit der Macht.

Dies war – was die Rezeptionsgeschichte Luthers nicht vermuten lässt – ganz im Sinne des originären Ansatzes des Reformators gedacht: Obrigkeit ist da, wo das Gewaltmonopol ist. Die Inhaber des Gewaltmonopols waren in der Reformationszeit die Fürsten und der Kaiser. Da in der Demokratie die Gewalt vom Volk aber ausgeht, muss nun das Volk tätig werden. Das gilt insbesondere dann, wenn die politische Entwicklung apokalyptisch wird. Wir demonstrieren, so führte Gollwitzer aus, um eine Entwicklung in Gang zu bringen, die »unseren Politikern hilft, endlich den Absprung von der Talfahrt in den Untergang zu finden«. Das schaffe dann eine »neue Qualität von Demokratie«:

> »Jetzt wird das Volk störrisch und erkennt, daß der Friede zu wichtig ist, als daß man ihn den Politikern überlassen dürfte.«[52]

Diese Wendungen waren sehr populistisch – das Volk äußert sich selbst gegen seine Politiker, es tritt als geschichtsmächtiger Akteur auf – die Demokratie mit ihren komplizierten Verfahren hat faktisch ausgespielt ge-

50. Ebd.

51. Vgl. zur traditionellen lutherischen Obrigkeitslehre Angelika *Dörfler-Dierken*: Widerstand, in: Rochus Leonhardt/Arnulf von Scheliha (Hrsg.): »Hier stehe ich, ich kann nicht anders!« Baden-Baden 2015, S. 137-167.

52. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 72.

genüber der hier postulierten sogenannten Basisdemokratie. Diese wurde gerechtfertigt durch den Hinweis auf die aktuelle Notlage der parlamentarischen Demokratie, die sich der atomaren Herausforderung mit ihren auf Mehrheitsentscheidungen zielenden und mit Fraktionszwang arbeitenden Verfahren nicht angemessen stelle. Deshalb führte Gollwitzer eine höhere Instanz als das Parlament ein, eine vom christlichen Denken bestimmte Politik:

> »Die Christen unter uns könnten das alles längst wissen: aus dem Evangelium. Politik von Christen – das kann doch nur eine solche Politik sein, die alles daransetzt, diejenigen, die sich jetzt feindlich gegenüberstehen, zur gemeinsamen Arbeit für das Leben zu gewinnen. Wir fragen alle Christen in unserem Lande, ob sie heute anderswo stehen können als bei dieser Friedensbewegung, bei der Bewegung für das Leben gegen die Todesrüstung.«[53]

Mit den schroffen Antinomien »Leben« und »Tod« wurde eine zur Entscheidung drängende Dynamik erzeugt. Der Zuhörer sollte einer Bewegung beitreten, einer Bewegung, die das Leben bejahe und ihrerseits lebendig sei, einer Bewegung, die auf die Versöhnung derer abzielte, die einander feindlich gegenüberstanden – tue er das nicht, so sei er dem Tod verfallen. Rüstung stand für Gollwitzer eindeutig auf der Seite des Todes. Dass Rüstung – wie andere seinerzeit argumentierten – auch eine Abschreckungs- und damit eine Schutzfunktion habe oder zumindest haben könnte, spielte für den damals 73-jährigen Theologen keine Rolle. Obwohl er lange in russischer Kriegsgefangenschaft gewesen und daraus erst Ende 1949 zurückgekehrt war, agierte er nicht aus Angst vor der Sowjetunion. Für friedensfähig hielt Gollwitzer vielmehr nur denjenigen, der aus der Spirale der Rüstung zum Tode heraustrete und abrüstete, denjenigen, der sich zum Leben »bekehre«. Also dachte Gollwitzer im Grunde manichäisch: Das Gute steht gegen das Böse, das Leben wider den Tod, Abrüstung wider Rüstung. Die starke Polarisierung von Entscheidungsmöglichkeiten folgte der Rhetorik erwecklicher Mission. Unschwer lassen sich in dieser Argumentation biblisch-pietistische Motive von Konversionen finden: Abkehr vom alten, sozusagen »toten« Leben und Eintritt in ein neues, ein lebendig-bewegtes Leben. Ein solches neues Leben fordert von den dazu Erweckten, die sich bekehrt haben, das heißt die »umgekehrt« sind auf den Weg des Lebens, eine aktive Haltung: Sie sollten sich der Rüstung konsequent verweigern und sie verhindern:

53. A.a.O., S. 73.

> »Friedensfähig aber ist nur, wer abrüstungsfähig ist. Daß sie abrüstungsfähig werden, das müssen jetzt die Völker ihren Politikern beibringen durch konsequente Rüstungsverweigerung und Rüstungsverhinderung.«[54]

Wie Gollwitzer sich solches Handeln der Verweigerung und Verhinderung im Einzelnen vorstellte, wurde nicht deutlich. Es sollte offenbar hinreichen, dass eine Masse von kritischer Größe von Bürgerinnen und Bürgern sich dafür entschied, gegen die Vereinbarungen der Politiker aufzubegehren. Damit war Gollwitzer im Grunde völlig unpolitisch: Aus dem Leben bei Gott heraus folge das abgerüstete Leben – ob es dann noch Demokratie, mit Recht und Freiheit in Westdeutschland geben könne oder nicht, war Gollwitzer egal. In der Hauptsache kam es ihm darauf an, dass der wiedergeborene Bekenner den göttlichen Willen in der Welt bekenne; alle Folgen seiner politischen Konversion müssten den Überzeugungstäter nicht interessieren.

Dorothee Sölle[55] (1929-2003) ragt aus dieser Herrenriege nicht nur deshalb heraus, weil sie weiblich und jünger, sondern auch weil sie Theologin, Literaturwissenschaftlerin, Dichterin und Mystikerin war. Sie institutionalisierte 1968 die »politischen Nachtgebete« in Köln, in denen sie sich gegen den Vietnamkrieg engagierte, reiste nach Nordkorea sowie zu den Sandinisten nach Nicaragua und wurde dadurch zu einer Ikone der Anliegen der Befreiungsbewegungen der Dritten Welt in der Ersten. Auch sie stand für einen »anderen«, einen besseren, weil nicht obrigkeitstreuen Protestantismus. »Gott hat keine anderen Hände als unsere«, könnte als Merksatz über ihrer Theologie stehen.[56] Sölle forderte von den Demonstranten, »[e]inseitig für das Leben« zu arbeiten, weil der Atomtod nicht

54. A.a.O., S. 74.

55. Zu Biographie und Wirkung vgl. die Aufsätze in Hans Martin Gutmann/Alexander Höner/Swantje Luthe (Hrsg.): Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle. Die bleibende Provokation, Berlin 2013; Peter *Cornehl*: Dorothee Sölle, das »Politische Nachtgebet« und die Folgen, in: Hermle/Lepp/Oelke (Hrsg.) (wie Anm. 46), S. 265-284. Die Beliebtheit von Sölle ist leicht an den Verkaufszahlen ihrer Publikationen abzulesen: »Im Haus des Menschenfressers. Texte zum Frieden« (Reinbek bei Hamburg 1981) erschien in der 1. Auflage mit 15.000 Exemplaren im Juni 1981; die nächsten 10.000 Exemplare erschienen im Juli 1981 und weitere 10.000 Exemplare im September 1981. Innerhalb von vier Monaten erschienen demnach 35.000 Exemplare einer kleinen Sammlung von Gedichten und Texten.

56. Sölle hat damit eine Richtung der altprotestantischen Christologie beerbt, die aus der Überzeugung, dass Christus alles für die Gläubigen schon vollbracht hat, ableitet, dass den Gläubigen die Fortsetzung seines Werkes, die stellvertretende Ausübung seiner Herrschaft obliege. Christus non otiosus est (= Christus ist nicht müßig), er wirkt in den Gläubigen.

nur das Leben derjenigen bedrohe, die sich davor fürchteten, sondern »das Leben an sich« auf der Erde auszulöschen drohe – und das nicht nur wegen der unmittelbaren atomaren Wirkung, sondern auch wegen der biologischen Konsequenzen. »Stellt euch vor, das Volk erklärt der Regierung den Frieden«, entwarf sie als Perspektive. Dann könne durch die Herauslösung Westdeutschlands aus der NATO, durch den Verzicht auf den durch die US-Amerikaner gebotenen Schutzschirm der Friede ausbrechen. Dieser Friede wäre dann gekennzeichnet als Freiheit von der »Kriegssklaverei« und von der »Atomsklaverei«.[57] Er entstünde als »wirkliche Freiheit«, weil niemand mehr bedroht, belogen oder erpresst werden müsse (denn Drohung, Lüge und Erpressung seien die Logik der Abschreckung). Das Restrisiko, überfallen zu werden, müsse man eingehen. Damit erwies sich Sölle durchaus als etwas politisch realistischer als die Herren. Sie rechnete mit einem »Restrisiko«. Wer ein solches anerkannte, nahm – zumindest auf der rhetorischen Ebene – die Sorgen der Gegner der Abrüstung auf. Allerdings wurde das Risiko schon durch die Terminologie »Restrisiko« minimiert zu einer vernachlässigbaren Größe. Dann aber schloss sich die überraschende, allen Realismus überschreitende Volte in Sölles bisher stark an die Gollwitzers erinnernde Argumentation an:

> »Stellt euch vor, der Friede bräche aus. Nicht der bewaffnete Gewaltfriede, sondern der gewaltfreie Friede, für den wir hier stehen und um dessentwillen wir keine Gewalt anwenden, weil die Mittel des Kampfes auch das Ziel des Kampfes verformen. Wir können nur gewaltfreie Methoden anwenden, um den Frieden, den wir meinen, vorzubereiten. Wir mißtrauen der Regierung gerade darum, weil sie die gewaltsamste Methode der Weltgeschichte, die Massenvernichtung, anwenden will, um den Frieden zu sichern. Ihre Methode: aufrüsten widerspricht ihrem Ziel: abrüsten. Ihre Methode: Gewalt, Atomgewalt widerspricht ihrem Wunsch: Sicherheit. Wir wollen die Ziele und die Methoden unseres Lebens zusammenhalten.«[58]

Hier wurde philosophisch argumentiert. Ziel und Methode müssten zusammenstimmen. Ein gutes Ziel könne durch böse Methoden nicht erreicht werden. Deshalb müsse man ganz einseitig das gute Ziel Frieden mit ausschließlich friedlichen Mitteln erreichen:

57. »Sklaverei« wird hier metaphorisch zur Delegitimation der Stationierung von Pershing II-Raketen verwendet.

58. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 76.

»Wir haben eine ganz einseitige Auffassung, einseitig gegen die Massenvernichtungsmittel, die man so wenig Waffen nennen kann wie das Gas, das Hitler in Auschwitz verwenden ließ, eine ›Waffe‹ war.«[59]

Für den Fall, dass einer der Zuhörer noch immer nicht der Forderung nach Abrüstung hätte zustimmen wollen, wurde auch von Sölle die in Deutschland größtmögliche »rhetorische Keule« ausgepackt: Auschwitz. Atomwaffen seien so schlimm wie Zyklon-B-Gas, weil beides Massenvernichtungsmittel seien.

Auch Sölle arbeitete also mit starken Dichotomien, die überwunden werden sollten zugunsten einer neuen Einseitigkeit für »das Gute«, und propagierte einen Idealzustand, in dem die Unterscheidung von hier und dort, jetzt und später, zeitlich und endlich, Menschenreich und Gottesreich aufgehoben war. Eine solche bessere Welt sollte durch einseitige Abrüstung entstehen. Dazu kamen eine Prise Antiamerikanismus und die Idee des wiedervereinten Deutschlands. Die Friedensbewegung war für Sölle eine Bewegung, die das endzeitliche Heil in die Gegenwart hineinholte. Zwischen Ziel und Zweck, so könnte man philosophisch formulieren, sollte es keinen Hiatus geben. Sölle formierte – ebenso wie ihre männlichen Vorredner – eine monolithische Gemeinschaft gläubiger Individuen, die gekennzeichnet war durch die gemeinsame Tat.

Die Demonstration auf dem Bonner Hofgarten wurde vorbereitet von unterschiedlichen deutschen und niederländischen Friedensgruppen. Die Zusammenarbeit zwischen Aktion Sühnezeichen Friedensdienste und dem Interkirchlichen Friedensrat der Niederlande war Ende der 1970er Jahre entstanden. Die vom Interkirchlichen Friedensrat seit 1967 durchgeführten Friedenswochen wurden von der deutschen Organisation erstmals 1980 kopiert,[60]

59. A.a.O., S. 76.

60. Zur Entstehung der Demonstration im Bonner Hofgarten vgl. die Schilderung der damals verantwortlichen Organisatoren Volkmar *Deile*/Ulrich *Frey*: Wie es zur Demonstration vom 10.10.1981 in Bonn kam, in: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste/Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (Hrsg.): Bonn 10.10.81. Friedensdemonstration für Abrüstung und Entspannung in Europa. Reden, Fotos […] Redaktion: Volkmar Deile [u.a.], Bornheim 1981, S.13-24. Eine Übersicht über die zuletzt über 1.000 beteiligten internationalen, bundesweiten und lokalen Organisationen a.a.O., S. 26-39. Seit 1967 hatte der Interkonfessionelle Friedensrat (IKV) in den Niederlanden jährlich Friedenswochen veranstaltet. Seit 1977 wurden diese Friedenswochen durch die Kampagne »Schafft die Atomwaffen aus der Welt« ergänzt. Als einige ASF-Mitglieder zur Vorbereitung einer solchen Friedenswoche in Westdeutschland und Berlin die Kollegen aus den Niederlanden trafen, entstand eine Partnerschaft. Sekretär des IKV war zu dieser Zeit Mient Jan Faber. Dabei wurde als Partner für die Bewegung zuerst die Gruppierung um den Krefelder Appell identifiziert. Diese von der Stasi unterwanderte Gruppierung wollte sich allerdings nicht einer anderen Gruppe anschließen, sondern selbst die Deutungshoheit behalten.

sofort mit beeindruckendem Erfolg.[61] Die Niederländische Reformierte Kirche veröffentlichte 1979 eine Handreichung für die Gemeinden unter dem Titel »Kirche und Kernbewaffnung« und im November 1980 einen Pastoralbrief zur Frage der atomaren Aufrüstung.[62] Zur Auswertung der Ergebnisse der ersten deutschen Friedenswoche im Jahr 1980 trafen sich Deutsche und Niederländer im März 1981. Sie verfassten eine gemeinsame Erklärung für eine westeuropäische Friedensstrategie, die auf einer Pressekonferenz während des Atomkongresses in Groningen im April 1981 vorgelegt wurde, und vereinbarten, eine Demonstration in Bonn vorzubereiten, die der Initialpunkt für Friedensdemonstrationen in ganz Westeuropa werden sollte. Bei der Demonstration am 20. Juni 1981 (während des Deutschen Evangelischen Kirchentages) lud der Vorsitzende des Interkirchlichen Friedensrates, Ben ter Veer,[63] die 100.000 vorwiegend jungen Demonstranten in Hamburg nach Bonn ein. Die Voraussetzungen zur Organisation einer Friedensbewegung in Deutschland waren insofern schon weit gediehen, als Bürger mit wachsamen Augen nach Transporten von atomaren Sprengköpfen Ausschau hielten und ihre Kleingärten zu atomwaffenfreien Zonen erklärten. Diese Verbindung des »nahraumorientierte[n] politische[n] Handlungsansatz[es]«[64] ließ sich zwanglos einbinden in ein breiteres demokratietheoretisches Konzept, wie es die Theologen im Bonner Hofgarten den Versammelten vortrugen: Jeder einzelne Bürger übernimmt Verantwortung für den Frieden in seinem sozialen und politischen Umfeld.

Als wichtigster Organisator auf deutscher Seite ragt Volkmar Deile hervor, ein 1943 geborener Pfarrer, der von 1974-1985 der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste hauptberuflich vorstand.[65] Trotz der immensen Zahl von 1.000 an der Vorbereitung der Bonner Demonstration beteiligten Gruppierungen veröffentlichte die Presse den Aufruf vorerst nicht. Und auch zwischen den einzelnen Gruppierungen herrschte keine Einigkeit: Radikale Gruppen der Friedensbewegung und Anhänger von K-Gruppen kämpften

61. Im November 1981 fanden dann schon in 1.000 Kirchengemeinden in Westdeutschland Friedenswochen statt.

62. Abgedruckt in Baadte [u.a.] (Hrsg.) (wie Anm. 5), S. 99-103. Zur niederländischen Friedensbewegung vgl. Guido *Walraven*: Wirkungen der neuen Friedensbewegung in den Niederlanden 1977-1985, in: Janning [u.a.] (Hrsg.) (wie Anm. 5), S. 123-133.

63. Er war von Beruf Psychologe und Vertreter von Pax Christi beim Interkirchlichen Friedensrat der Niederlande.

64. Susanne *Schregel*: Der Atomkrieg vor der Wohnungstür. Eine Politikgeschichte der neuen Friedensbewegung in der Bundesrepublik 1970-1985, Frankfurt (am Main) 2011.

65. Deile war von 1987-1990 Mitglied in diversen Gremien des ÖRK, von 1990-1999 Generalsekretär von Amnesty International.

mit der betont gewaltlosen Aktion Sühnezeichen Friedensdienste um die Deutungsmacht.[66] Dagegen unterstrich die Gruppierung um Deile die Gewaltlosigkeit:

> »Wir sollen klar einstehen für das Erkannte [die Bedrohung des Friedens durch Atomwaffen], aber wir sollen dabei auf die Anwendung von Gewalt, von Gegengewalt verzichten! Praktische Liebe zum Gegner ist die intelligente und wirksamste Form, die Sache des Friedens zu vertreten«[67],

war das Credo. Diese offensive Bekundung von Gewaltlosigkeit dürfte tatsächlich die die Massen integrierende Kraft der Friedensbewegung begründet haben. Gewaltlosigkeit kann allerdings nur so lange mächtig sein, wie sie das sein darf.[68]

Allen diesen Initiativen gemeinsam war die Überzeugung, dass der Regierung – in Luthers Terminologie: der Obrigkeit – widerstanden werden müsse. Dadurch erhöhte sich der Druck auf die Kirchenleitungen, sich gegen die gewählte SPD/FDP-Regierung unter Bundeskanzler Schmidt zu positionieren. Einen besonderen »Drive« erhielt die Diskussion durch die vom Moderamen des Reformierten Bundes (Führungskreis der reformierten Gemeinden) für dessen Weltversammlung gefertigte Papier »Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche«, das im April 1982 in Auftrag gegeben wurde:

> »Dieses Bekenntnis unseres Glaubens ist unvereinbar mit der Meinung, die Frage des Friedens auf Erden unter den Menschen sei eine politische Ermessensfrage und darum unabhängig von der Friedensbotschaft des Evangeliums zu entscheiden.
> Angesichts der Bedrohung des Friedens durch die Massenvernichtungsmittel (A-B-C Waffen und konventionelle Massenvernichtungswaffen) haben wir als Kir-

66. So wollten die K-Gruppen beispielsweise 1981 eine Veranstaltung des Hamburger Kirchentages mit dem sozialdemokratischen Verteidigungsminister Hans Apel sprengen. Sie verkehrten das offizielle Kirchentagsmotto »Fürchte Dich nicht« in sein Gegenteil »Fürchtet Euch – der Atomtod bedroht uns alle«. ASF lehnte das ab und wandte sich gegen die Verhinderung der Veranstaltung mit Apel.
67. Vorgetragen in einer Diskussion mit Apel von Kurt Scharf.
68. Auch die Bundestagsdebatte über die Demonstration (vgl. Anm. 26) war nicht von Verständnis für die Demonstranten und ihr Anliegen geprägt. Durch die politischen Parteien und durch die Gesellschaft ging ein Riss – meist zwischen rebellischer Jugend und gesetztem, realpolitisch argumentierendem Alter. Später – bei der Prominentenblockade in Mutlangen, bei der sich die oben genannten Redner wieder beteiligten – sollte sich die ältere Generation in besonderer Weise angesprochen fühlen.

> che meist geschwiegen oder nicht entschieden genug den Willen des Herrn bezeugt. Jetzt, da stärker als zuvor die Möglichkeit des Atomkriegs zur Wahrscheinlichkeit wird, erkennen wir: Die Friedensfrage ist eine Bekenntnisfrage. Durch sie ist für uns der status confessionis gegeben, weil es in der Stellung zu den Massenvernichtungsmitteln um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums geht.«[69]

Entsprechende Überzeugungen waren zuvor von der Niederländischen Reformierten Kirche geäußert worden. Diese reformierte Position brachte eine zusätzliche Schärfe in die Diskussionen der Evangelischen Kirche. Sie führte dazu, dass zwischen den (ihrer Selbstdarstellung nach) »friedensorientierten« Reformierten und den (der reformierten Inszenierung nach) »konservativen« Lutheranern theologische Gräben ausgehoben wurden. Das konnte deshalb leicht gelingen, weil die Reaktivierung des Erbes des Kirchenkampfes, der sich seitens der Friedensbewegung leibhaftig in Niemöller, Gollwitzer und Albertz verkörpert darstellte, die alten Frontstellungen hinsichtlich der Barmer Theologischen Erklärung wieder aufleben ließ. Das konnte umso leichter gelingen, als die vorgestellten Ikonen der Friedensbewegung von Karl Barths Theologie durchaus beeinflusst waren. Die Lutheraner galten jetzt als diejenigen, die aufgrund ihres Festhaltens an der Zweireiche- und -regimentenlehre die Unterwerfung unter den Staat und seine Entscheidung hinsichtlich der Atomwaffen ethisch favorisierten und deswegen als nicht wirklich in der Demokratie angekommen galten.[70] Aus einer friedensethischen und friedenspolitischen Frage war so eine Bekenntnisfrage geworden. Dieser Eindruck verstärkte sich noch aufgrund des halböffentlichen Auftretens des Arbeitskreises Sicherung des Friedens.

3. Der Arbeitskreis Sicherung des Friedens

Den in Bonn aufgetretenen Protestanten sollen nun diejenigen, die sich im Arbeitskreis Sicherung des Friedens zusammengeschlossen hatten, gegenübergestellt werden. Auch hier spielte die »Großvätergeneration« eine herausgehobene Rolle. Bemerkenswerterweise handelte es sich ausschließlich um Männer. Schon beim ersten vergleichenden Blick erscheint die Neue Friedensbewegung als jung und bunt und weiblich – das gilt natürlich nicht für die Ikonen, die

69. Moderamen des Reformierten Bundes: Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche, These I. S. unter http://www.reformiert-info.de/230-0-56-3.html, letzter Zugriff am 19. August 2015.

70. Die Demokratiedenkschrift der EKD erschien erst 1985.

Redner in Bonn, die mindestens genauso alt waren wie ihre Pendants – der Arbeitskreis Sicherung des Friedens dagegen als alt und grau. Jeder Angehörige dieses Arbeitskreises hatte eine intensive persönliche, zum großen Teil auch eine berufliche Beziehung zur Bundeswehr.[71] Seiner öffentlichen Selbstinszenierung nach war der Arbeitskreis überparteilich angelegt, wollte weder eine radikalpazifistische noch eine radikalmilitaristische Position einnehmen, sondern vielmehr unter der Losung »Frieden in Freiheit« eine auf Dialog zwischen den Weltmächten und auf gemeinsame Abrüstung setzende Position vertreten.

Zu nennen ist als Vertreter von Sicherung des Friedens zuerst der von 1970 bis 1983 amtierende Chefredakteur der monatlich erscheinenden »Evangelischen Kommentare«, Pfarrer Eberhard Stammler (1915-2004).[72] Stammler war unter anderem stellvertretender Vorsitzender des »Gemeinschaftswerks der Evangelischen Presse«, Beiratsvorsitzender der »Selbstkontrolle der Illustrierten« (bestand bis 1971) und von 1958 bis 1978 auch Mitglied und zeitweilig Sprecher des zweiten »Beirats für Fragen der Inneren Führung der Bundeswehr«.[73] Er – protestantischer Journalist – war sehr gut vernetzt in der bundesdeutschen Medienlandschaft.

Schon 1960 hatte Stammler festgestellt, dass die evangelische Kirche sich schwertue mit den Gesetzen der Welt, dem »Gestrüpp moderner Institutionen […], die in ihrem komplizierten Maschennetz den Menschen nach den verschiedensten Seiten hin beanspruchen und in Beschlag nehmen«. Aber auch hinsichtlich der »Machtapparaturen der Politik« ergebe sich für die Kirchen die Forderung eines

> »jeweils […] sachgemäße[n] Mitspielen[s] und Funktionieren[s]. Jedes dieser Systeme hat seine eigenen Gesetze und »Spielregeln« entwickelt, und jedes erwartet von dem Betroffenen, daß er diese Gesetze beherrscht und sich ihnen einordnet.«[74]

71. Das heißt aber keineswegs, dass die Bundeswehr im Unterschied zur Gesellschaft ein homogener Körper gewesen sei. Im Gegenteil: Innerhalb der Bundeswehr konstituierte sich im September 1983 ein Arbeitskreis nachrüstungskritischer Soldaten, der sich bis heute »Darmstädter Signal« nennt. Vgl. Lothar *Liebsch*: Frieden ist der Ernstfall: die Soldaten des »Darmstädter Signals« im Widerspruch zwischen Bundeswehr und Friedensbewegung, Kassel 2003, S. 19-35.
72. Zur Biographie Stammlers vgl. das ausführliche Interview mit ihm: »Die Presse soll zur Kanzel führen«, in: Roland *Rosenstock*: Evangelische Presse im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002 (Christliche Publizistik 2), S. 355-396; vgl. auch unter Stammler im Register dieses Bandes.
73. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Beirat_Innere_F%C3%BChrung, letzter Zugriff am 19. August 2015. Stammler war (nach eigener Aussage) mit Baudissin (vgl. Anm. 8 und Anm. 86) eng befreundet. Vgl. Rosenstock (wie Anm. 72), S. 386f.
74. Eberhard *Stammler*: Protestanten ohne Kirche, Stuttgart 1960, S. 170f.

Die Vorstellung von diesen »Eigengesetzlichkeiten« geht von den »Naturgesetzen ähnlichen […] Zwangsläufigkeiten« aus, die nicht vom Katechismus oder von der Bergpredigt her zu beurteilen seien, sondern von der jeweiligen Sache und ihrer Sachlogik her.

> »Nicht dadurch kann der Christ sich mit den Gesetzmäßigkeiten dieser Welt fruchtbar auseinandersetzen, daß er sie an beliebigen Stellen durch die Weisungen aus der Bergpredigt aus den Angeln zu heben sucht, sondern daß er sie dort in Frage stellt, wo sie ihn selbst zu unsachlichen Entscheidungen verführen wollen.«[75]

Stammler bezog sich damit auf den Hamburger Sozialethiker Helmut Thielicke (1908-1986), den Gründungsdekan des Fachbereichs Evangelische Theologie in Hamburg und auf dessen voluminöse Ethik.[76]

Stammler forderte, »mit Nüchternheit und Gelassenheit [d]en Realitäten« der Welt entgegenzutreten.[77] In den »Eigengesetzen« der Funktionsbereiche der Welt »begegnet ihm [dem Menschen] nicht nur die Willkür menschlicher Einrichtungen, sondern ein Teil der Ordnung, mit der Gott die Welt zu erhalten gedenkt.«[78] In der bei den Mitgliedern des Arbeitskreises vorherrschenden Betonung von »Realpolitik« ist ein Echo der (neulutherischen) These von der »Eigengesetzlichkeit« des Staates bzw. des Politischen zu sehen.[79] Um diesen Gedanken in der öffentlichen Diskussion zu stärken, gründete Stammler im Sommer 1980 zusammen mit dem Theologen Dr. Eberhard Müller[80] (1906-

75. A.a.O., S. 172.
76. Vgl. Helmut *Thielicke*: Theologische Ethik, Bd. 2, T. 3 C: Die Botschaft der Kirche an die Welt unter dem Aspekt der theologischen Ethik, 4., unveränderte Aufl., Tübingen 1973, S. 535, 550. Thielicke sprach sich für eine »indirekte Einflußnahme [der Kirche] auf die Ordnungen [der Welt]« aus und betonte eine »gewisse Eigengesetzlichkeit« des Daseinsbereiches, in dem der Mensch wirke. Vgl. historisch zu Bedeutung und Wirkung Thielickes Norbert *Friedrich*: Helmut Thielicke als Antipode der sozialen Bewegungen, in: Hermle/Lepp/Oelke (Hrsg.) (wie Anm. 46), S. 247-264.
77. Stammler (wie Anm. 74), S. 172.
78. A.a.O., S. 173.
79. Vgl. Uwe *Rieske-Braun*: Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Gütersloh 1993.
80. Gertraud *Grünzinger*: [Art.] Müller, Eberhard, in: NDB 18, 1997, S. 355-357; Sabrina Hoppe: »Bekehrung der Strukturen« – ein protestantischer Aufbruch in den Gründungsjahren der Bundesrepublik. 70 Jahre Evangelische Akademie Bad Boll, in: SYM-Magazin der Evangelischen Akademie Bad Boll, 12/2015, H. 3, S. 16-17.

1989), dem Vorsitzenden der »Kammer für Soziale Ordnung« der EKD und Begründer des Evangelischen Akademiewesens[81], den Arbeitskreis Sicherung des Friedens, um ein Gegengewicht zur Neuen Friedensbewegung zu schaffen.[82] Müller war mindestens ebenso bekannt und gut vernetzt wie Stammler. Er hatte mit der Evangelischen Akademie Bad Boll, die er von 1945 bis 1971 maßgeblich prägte, einen Ort des Diskurses geschaffen, der von Politikern und in verantwortlichen Positionen der Wirtschaft Tätigen gern genutzt wurde. Anders als bei den bisher vorgestellten Rednern aus der Neuen Friedensbewegung setzte Müller immer wieder bei der Frage der Macht an. Macht sei seiner Meinung nach ein ambivalentes Phänomen; sie müsse zum Guten ausgeübt werden. Frieden könne nur dann erreicht und gestaltet werden, wenn er gewollt und durch Macht gesichert werde. Macht werde ihre positiven Eigenschaften nur dann entfalten können, wenn sie verantwortungsbewusst, rational und gemäßigt eingesetzt werde. Dies gelte für die internationale Macht genauso wie für die nach innen gerichtete.[83] Mit seinem Nachdenken über die Frage der Macht stand Müller im Arbeitskreis Sicherung des Friedens keineswegs allein. Viele seiner Mitstreiter verdeutlichten, dass bei der Anwendung von Macht die Interessen anderer und die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Interessen zur Kenntnis genommen und mit der Bereitschaft zum friedlichen Zusammenleben verbunden werden müsse. Der Wille zum Verzicht auf Gewalt müsse allerdings dort enden, wo Unabhängigkeit und Freiheit gefährdet seien. Müller gab den Anstoß zur Gründung des Kronberger Kreises, eines Arbeitskreises von evangelischen Christen in der eher katholisch geprägten CDU/CSU.[84]

Schon an den beruflichen Aktivitäten der vorgestellten Protagonisten des Arbeitskreises wird deutlich, dass das Gegengewicht zur Neuen Friedensbewegung nicht durch eine breit aufgestellte Volksbewegung entstehen sollte,

81. Zur Geschichte der Evangelischen Akademien vgl. Rulf Jürgen *Treidel*: Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung, Stuttgart [u.a.] 2001 (Konfession und Gesellschaft 22).

82. Vgl. zum Kronberger Kreis Thomas *Sauer*: Westorientierung im deutschen Protestantismus. Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises, München 1999. Vgl. auch unten Anm. 91.

83. Vgl. Eberhard *Müller*: Prioritäten der Menschlichkeit, in: Günter Brakelmann [u.a.]: Bändigung der Macht: Beiträge zur Friedenspolitik, Herford [u.a.] 1986, S. 59-64. Vgl. auch die autobiographischen Notizen von Eberhard *Müller*: Widerstand und Verständigung. 50 Jahre Erfahrungen in Kirche und Gesellschaft. 1933-1983, Stuttgart 1987, allerdings ohne Bezugnahme auf die Neue Friedensbewegung.

84. Vgl. zur Politik der CDU/CSU hinsichtlich der Atomwaffen Tim Matthias *Weber*: Zwischen Nachrüstung und Abrüstung. Die Nuklearwaffenpolitik der Christlich Demokratischen Union Deutschlands zwischen 1977 und 1989, Baden-Baden 1994 (Nomos Universitätsschriften, Politik 52).

sondern dadurch, dass man sozusagen im Verborgenen über Medien und Multiplikatoren in die Öffentlichkeit hineinwirkte. Diese Beobachtung wird unterstrichen, wenn man die anderen am Arbeitskreis Beteiligten in den Blick nimmt: Ihm gehörten (neben weiteren) der von 1966-1972 amtierende Generalinspekteur der Bundeswehr, General a.D. Ulrich de Maizière[85] (1912-2006) an, der frühere Militärgeneraldekan Albrecht von Mutius (1915-1985), der frühere Bundeswehr-General und damalige Direktor des Instituts für Sicherheitspolitik und Friedensforschung an der Universität Hamburg (1971-1984) Wolf Graf von Baudissin[86] (1907-1993), der Tübinger Neutestamentler Professor Martin Hengel (1926-2009), der sozialdemokratische Münchner Politikwissenschaftler Professor Kurt Sontheimer[87] (1928-2005), der auch Mitglied im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages war, der Göttinger Geschichtsprofessor Rudolf von Thadden (*1932) und der Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum, der Sozialethiker Günter Brakelmann (*1931).[88] Brakelmann verkörperte die personelle Kontinuität, denn er war für zwanzig Jahre in diesem Arbeitskreis tätig. Seine Auffassungen lassen sich schnell zusammenfassen: Macht muss Frieden sichern, Abschreckung ist besser als Krieg, und der ethische »Rigorismus« der Friedensbewegten ist »wirklichkeitsfern«.[89] Später traten hinzu und waren im Leitungsgremium des Arbeitskreises Sicherung des Friedens tätig der SPD-Verteidigungsminister a.D. Dr. Hans Apel[90] (1932-2011), der CSU-Po-

85. Vgl. John *Zimmermann*: Ulrich de Maizière. Eine deutsche Geschichte, Zürich 2014.

86. Zur Biographie vgl. die Aufsätze in dem Sammelband von Rudolf J. Schlaffer/Wolfgang Schmidt (Hrsg.): Wolf Graf von Baudissin. 1907-1933. Modernisierer zwischen totalitärer Herrschaft und freiheitlicher Ordnung. München 2007. In den Beiträgen fehlt jeder Hinweis auf Baudissins politisches und wissenschaftliches Wirken bei der NATO und in Hamburg. Vgl. zu ihm auch Anm. 8 und Anm. 73.

87. Vgl. zur Biographie und politischen Wirksamkeit: Wilhelm *Bleek*: Kurt Sontheimer. Politikwissenschaft als öffentlicher Beruf, in: Hans Karl Rupp/Thomas Noetzel (Hrsg.): Macht – Freiheit – Demokratie. Bd. 2: Die zweite Generation der westdeutschen Politikwissenschaft, Marburg 1991, S. 27-43.

88. Derzeit ist Brakelmann mit der Verwaltung des Erbes des Arbeitskreises beschäftigt und ediert einige von dessen programmatischen Äußerungen, s. Günter *Brakelmann*: Streit um den Frieden 1979-1999. Beiträge zur politischen und innerprotestantischen Diskussion im Rahmen des überparteilichen Arbeitskreises »Sicherung des Friedens«, Berlin 2013 (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 28).

89. Günter *Brakelmann*: Der friedenssichernde Auftrag der Macht, in: Brakelmann [u.a.] (wie Anm. 83), S. 15-30, besonders S. 25.

90. Apel war Verteidigungsminister unter Bundeskanzler Helmut Schmidt von 1978-1982. Vgl. Apels Erinnerung an die Friedensbewegung in seiner Autobiographie: Hans *Apel*: Hans, mach du das! Lebenserinnerungen, Gießen [u.a.] 2010, S. 46-51. Hier lässt der frühere Bundesminister der Verteidigung deutlich erkennen, wie gekränkt er von den

litiker und zeitweilige Vizepräses der EKD Dr. Günther Beckstein (*1943), der Brigadegeneral Dr. Dietrich Genschel (*1934), der von 1982 bis 1985 der Beauftragte für Erziehung und Ausbildung in der Bundeswehr war, der von 1974-1992 amtierende Militärgeneraldekan Reinhard Gramm[91] (*1929) und der Vizepräsident der Kirchenkanzlei der EKD i.R. D. Erwin Wilkens (1914 2000). In der Rückschau hat Brakelmann geurteilt: »Dieser beruflich bunt zusammengesetzte Kreis verhinderte die Flucht in Wünschenswertes«.[92] Als Youngster kam der CDU-Politiker und derzeitige Gesundheitsminister Hermann Gröhe (*1961) dazu. Die Mitglieder des Arbeitskreises kommunizierten untereinander in den »Gelbe[n] Briefe[n]« und veröffentlichten Sammelbände mit ihren Aufsätzen.[93]

1999 wurde der Arbeitskreis Sicherung des Friedens eingestellt, weil die EKD ihn nicht mehr finanzierte. Insofern dieser Arbeitskreis zuvor aus EKD-Mitteln unterhalten worden war und mehrere seiner Mitglieder in verantwortlichen kirchlichen Positionen tätig waren, trägt er ein deutlich offizielleres Gesicht als die Neue Friedensbewegung. In seiner Gründungserklärung vom Sommer 1980 forderte der Arbeitskreis zur Unterschrift unter seine Erklärung auf. Das Verfahren der Werbung um Zustimmung in der Öffentlichkeit war demnach genau dasjenige, das auch mit dem von

Protesten auf dem Hamburger Kirchentag 1981 war. Er nennt beispielsweise a.a.O., S. 49, Wolfgang Huber, den früheren Ratsvorsitzenden der EKD, einen »christliche[n] Fälscher«.

91. Reinhard *Gramm*: Zur Ethik der Verteidigung im Atomzeitalter, in: Brakelmann [u.a.] (wie Anm. 83), S. 49-58. Nach Auskunft von LMilDek a.D. Horst Heinz Scheffler war Gramm der geistige Vater des Kreises. Da die Initiative der Militärseelsorge nicht öffentlich erkennbar werden sollte, wurden andere Personen in den Vordergrund geschoben. Der Arbeitskreis Sicherung des Friedens war auch in Landesverbänden organisiert, die Veranstaltungen vor Ort durchführten (Scheffler an Vfin., E-Mail, 9. September 2015).

92. Brakelmann (wie Anm. 89), S. 9.

93. Die »Gelben Briefe« sind nicht historisch-kritisch ediert worden. Einige Beiträge finden sich in den zeitgenössischen Sammelbänden bzw. in dem von Brakelmann herausgegebenen Nachlassband (wie Anm. 89, hier eine Liste, S. 13-15). Zudem vgl. beispielsweise Günter Brakelmann/Eberhard Müller (Hrsg.): Abschaffung des Krieges. Beiträge zu einer realistischen Friedenspolitik, Gütersloh 1983. Veröffentlicht wurden in diesem Band Artikel von Baudissin, Brakelmann, Klaus-J. Citron, Horst Ehmke, Wilfried Fiedler, Heiner Geißler, Hengel, Carl-Gero von Ilsemann, Kurt Klein, Theodor Lorenzmeier, Ulrich de Maizière, Wolfhart Pannenberg, Herwig Pickert, Sontheimer, Stammler und Werner Steinjan, die – außer dem Einleitungskapitel – zuvor schon im Briefdienst des Arbeitskreises Sicherung des Friedens erschienen waren, vgl. a.a.O., S. 11. Die Mitglieder des Arbeitskreises haben eine beeindruckende Liste von Büchern und Zeitungs- sowie Zeitschriftenartikeln in die Öffentlichkeit gestreut.

DKP-nahen Kreisen und von der DDR finanzierten Krefelder Appell[94] gewählt worden war. Der Kernsatz des Arbeitskreises Sicherung des Friedens lautete:

> »Jedes Staatswesen ist verpflichtet, nach Kräften das Leben seiner Bürger und deren grundlegende Menschenrechte zu schützen. Dieser Schutz ist nicht nur gegenüber kriminellen Handlungen im Inneren, sondern auch gegen auswärtige Mächte erforderlich, die mit äußerer Gewalt die Freiheit und die Menschenrechte gefährden. Die Erhaltung und Wiederherstellung des Friedens muß dabei der leitende Gesichtspunkt sein. Soweit dafür eine militärische Sicherung nötig ist, bejahe ich sie. Ich bejahe vor allem jede Bemühung um Abrüstung auf der Basis eines ausgewogenen Kräfteverhältnisses.«[95]

Ausgeführt wurde dieser Grundgedanke in zehn Thesen, die sich dafür aussprachen, dem Staat die Machtmittel bereitzustellen, die nötig seien, um Gewaltakte des Ostblocks gegen Westdeutschland zu verhindern. Hier sind deutliche Reminiszenzen an die traditionelle Zweireiche- und -regimentenlehre zu erkennen, die von dem Gedanken getragen waren, dass eine Obrigkeit bzw. ein Staat der Gewaltmittel bedürfe, um die Schwachen zu schützen und seine eigene Existenz zu verteidigen. Als ein solches Gewaltmittel wurden auch die Raketen angesehen, die in Westdeutschland aufgestellt werden sollten. Zur besonderen Qualität von Atomwaffen äußerte sich der Arbeitskreis nicht, auch nicht zur Frage der Legitimität von Abschreckung. Entsprechend spielten die ethischen Fragen, die seitens der Neuen Friedensbewegung in die Diskussion eingebracht wurden, ebensowenig eine Rolle wie apokalyptische Szenarien.

Die beteiligten lutherischen Theologen und Wissenschaftler, die evangelischen Verteidigungspolitiker, die hochrangigen Soldaten und die Leitung der Militärseelsorge suchten im Arbeitskreis Sicherung des Friedens nach »Positionsbestimmungen«[96], um nicht nur den Frieden, sondern auch Demokratie und Menschenrechte zu sichern. Es war natürlich eine Unterstellung im Konkurrenzkampf um öffentliche Aufmerksamkeit und

94. Vgl. Knabe, Republik (wie Anm. 2), S. 244f.

95. Diese Worte wurden verwendet zur Charakterisierung des Arbeitskreises »Sicherung des Friedens« in der EKD-Friedensdenkschrift: Frieden wahren, fördern und erneuern, Gütersloh 1981, S. 23, wo ein Überblick über alle Bewegungen innerhalb der EKD, die sich Anfang der 1980er Jahre mit dem Thema Frieden auseinandersetzten, gegeben wurde.

96. Brakelmann (wie Anm. 89), S. 16.

Zustimmung, dass die Neue Friedensbewegung nicht Freiheit und Demokratie habe sichern wollen. Aber es war effektiv, insbesondere durch die Konzentration auf die Abwehr der sozialismusaffinen Vorstellungen der K-Gruppen, die sich auch in der Friedensbewegung engagierten, die Furcht vor der Übernahme des Westens durch den Kommunismus zu schüren. Der Arbeitskreis agierte bewusst überparteilich, da seine Mitglieder die Überzeugung teilten, dass zentrale Fragen einer sinnvollen Sicherheitspolitik nicht in die Mühlen kurzfristiger Parteipolitik geraten dürften. Im Einzelnen gab es unter den Mitgliedern Unterschiede in der Bewertung der Probleme; ihre Gemeinsamkeit sahen sie in dem christlichen Auftrag begründet, jede Form des Krieges zu verhindern – insbesondere einen atomaren Krieg. Gemeinsam war ihnen auch die Einschätzung, dass man Frieden nur sichern könne, wenn man über eine ununterbrochene Kette von Zwischenlösungen politischer, ökonomischer und sozialer Probleme eine Friedensordnung anstrebe, die auf den Prinzipien von Recht und Gerechtigkeit beruhe. Für illusionär hielten sie allerdings – und das ist die bedeutendste Gemeinsamkeit, die sie von der Neuen Friedensbewegung trennte – die Forderung, dass einseitiger Verzicht auf Rüstung den Frieden sicherer mache. Einzig konsequente Verhandlungen über Rüstungskontrolle und Abrüstung würden die reale Chance in sich bergen, zum allmählichen Abbau der nicht mehr zu verantwortenden Rüstungsausgaben in aller Welt zu kommen. Alles, was diesem Ziel diente, fand ihre Zustimmung. Die Mitglieder des Arbeitskreises Sicherung des Friedens sahen sich als Christen in praktischer und politischer Verantwortung. Sie teilten die Sorge, dass in ihrer Kirche die Diskussion der ihrer Meinung nach eigentlichen Sachprobleme zu kurz komme.

Die Veröffentlichungen aus dem Arbeitskreis atmen den Geist amtlicher Verlautbarungen, schreiend gelb-rote Cover und apokalyptische Klappentexte wie auf Seiten der Friedensbewegung gab es hier nirgends. Der Eindruck von Seriosität und Expertise sollte erzeugt werden.

Damit sind rezeptionssoziologisch zwei wichtige Unterschiede zur Friedensbewegung markiert: Diese setzte sich vorwiegend aus jungen Leuten zusammen und musste sich spektakuläre Aktionen einfallen lassen, um in den Tageszeitungen und Journalen überhaupt beachtet zu werden. Dagegen versuchte der Arbeitskreis Sicherung des Friedens nicht, eine breitere Bewegung auf die Beine zu stellen und Großveranstaltungen zu organisieren. Er wirkte subkutan gezielt auf die veröffentlichte Meinung ein. Die Bedeutung des Arbeitskreises und dessen zeitgeschichtlicher Einfluss sind schwer abzuschätzen. Einige der veröffentlichten Dokumente aus dem Arbeitskreis Sicherung des Friedens seien nun hinsichtlich der Auslegung der Zweireiche- und -regimentenlehre analysiert.

Am 6. Januar 1983 tagte der Arbeitskreis Sicherung des Friedens in Würzburg und veröffentlichte eine Erklärung zur damaligen Diskussion: Gewarnt wurde vor der Herbeiführung einer irrationalen Politik durch das Schüren von Angst vor einer atomaren Katastrophe. Eine realistische Gefahrenanalyse müsse nicht nur die von den Amerikanern ausgehende Hochrüstung in den Blick nehmen, sondern auch die »massiven Rüstungsanstrengungen« der Sowjetunion, die nicht »verharmlost oder gar entschuldigt werden« dürften.[97] Die Entspannungspolitik solle fortgesetzt werden, weil auch der Osten Sicherheitsinteressen habe und das Konfliktrisiko dadurch minimiert werde. Keine der beiden Seiten solle eine »Überlegenheit anstreben«. Aber die Verhandlungsposition des Westens dürfe auch nicht »erheblich geschwächt« werden durch die »Friedensbewegungen« – in der Vorlage in Anführungszeichen! –, die »einen einseitigen Rüstungsverzicht anstreben und die Bereitschaft zur Verteidigung infrage stellen«.[98]

> »Wir halten es […] für bedenklich, wenn gravierende Abrüstungsmaßnahmen als einseitige Vorleistung des Westens gefordert werden und dabei vorausgesetzt wird, dass die andere Seite darauf in gleicher Weise antworte, zumal dies durch die bisherigen Erfahrungen widerlegt wird.«[99]

Zusammengefasst: Die Bundesrepublik werde politisch erpressbar, wenn die Friedensbewegung Erfolg habe mit ihrer Abrüstungsforderung, weil der Osten »nach allen bisherigen geschichtlichen Erfahrungen« weiter rüsten werde.[100] Besonders fatal sei es, wenn die Forderung der einseitigen Abrüstung zum status confessionis erklärt werde, wie es im Moderamen des Reformierten Bundes erstmals geschehen sei. Hier würden Auffassungen absolut gesetzt, die »der Mehrheit der andersdenkenden Christen« den Glauben absprächen.[101]

> »9. Für die politischen Bemühungen um den Frieden kann es kein eindeutiges christliches Programm geben. Sie müssen vielmehr als Aufgabe einer Politik verstanden werden, die sich auf die geschichtlichen Realitäten mit ihren Machtkonflikten bezieht und durch verantwortliches Handeln Gefahren zu mindern und wirksame Kon-

97. A.a.O., S. 17, These 2.
98. A.a.O., These 4.
99. A.a.O., S. 17f., These 5.
100. A.a.O., S. 18, These 6.
101. A.a.O., S. 18, These 8.

fliktlösungen zu gewinnen sucht. Wir halten es für bedenklich, wenn Aussagen des Evangeliums, die für die christliche Gemeinde bestimmt sind und auf dem Wagnis des Glaubens beruhen, kurzschlüssig als Gebote auf einen säkularen Staat übertragen werden, und wenn der Eindruck erweckt wird, als ob der Krieg schon dadurch zu verhindern sei, dass man ihn im Namen des Glaubens verurteilt.«[102]

Der Frieden des Reiches Gottes sei nur von Gott zugesagt, er sei in der jeweiligen geschichtlichen Situation nur in vorläufigen Lösungen umzusetzen.[103]

4. Basisdemokratie gegen Amtsträgerdemokratie: Bewertung der Positionen aus der Perspektive von Luthers Zweireiche- und -regimentenlehre

Während Luther stets gesagt hatte, dass Gott über die Regenten herrsche und sein Urteil über sie abgab, dass die Sünden falscher politischer Entscheidungen den coram Deo Verantwortlichen und nicht den einzelnen untertänigen Christen zugerechnet würden, betonten die Redner der Neuen Friedensbewegung die Verantwortung eines jeden Einzelnen für die Politik. Dahinter stand einerseits die Idee der Basisdemokratie: Viele Demonstranten zwingen die Regierung zum Einlenken; auch wer für vier Jahre in sein Amt gewählt ist, darf nicht so regieren, wie es ihm angemessen erscheint, sondern soll sich am Willen der Basis ausrichten. Dabei zeigten sich die Demonstranten davon überzeugt, dass ihre politische Überzeugung mit dem Gemeinwohl und mit dem Willen Gottes deckungsgleich sei. Demokratie hieß nach der Narration der Demonstranten, dass sie »ihre« Überzeugungen von »unten« gegen »die da oben« durchsetzten. Politische Kompromisse – ein Wesenselement demokratischer Politik – könne es nicht geben, weil es um höchste Güter gehe: das Überleben der Menschheit und um die Erhaltung der Schöpfung. Weil auch die Politiker vom Frieden sprachen, wurden gegen den Frieden der Politiker der »wahre« Frieden, gegen ihr Freiheitsverständnis die »wahre« Freiheit, gegen die gewalttätige Macht die gewaltlose Macht gesetzt. Die Begriffe wurden durch die hinzugefügten Adjektive erst verdoppeldeutigt und dann vereindeutigt. Frieden wurde als falscher und wahrer Frieden,

102. A.a.O., S. 17f., These 5.
103. A.a.O., S. 18f., These 10.

Macht wurde als schlechte und gute Macht qualifiziert. Die Redner in Bonn einte ein integrierendes allgemein christliches Bewusstsein, das jesuanisch im Sinne der Bergpredigt imprägniert war:

> »Wir handeln aus dem Glauben, daß – auf weite Sicht – Geist stärker ist als Gewalt, und sind guter Zuversicht, daß sich Liebe, auch die zum sich feindlich gebärdenden Anderen, als die Vernunft des Überlebens erweisen wird. Liebe sucht zu gewinnen, zu überzeugen; sie verdammt nicht, sie will nicht irgendeinen anderen ausschalten oder vernichten«,

formulierten im »Aufruf zur Gewaltlosigkeit« Albertz, Gollwitzer und Kurt Scharf[104] (1902-1990) vor der Demonstration.[105] Die christliche Tugend der Liebe wurde damit aus dem zwischenmenschlichen Bereich in den politisch-öffentlichen überführt. Liebe sollte die westdeutsche Politik gestalten. Damit war die Basis des Denkens Luthers verlassen: Er ging immer davon aus, dass es im weltlichen Bereich der Macht und des Gewaltmonopols zur Durchsetzung von Recht und Aufrechterhaltung von Frieden bedürfe. Des-

104. Kurt Scharf (1902-1990) war von 1961 bis 1967 Vorsitzender des Rates der EKD und wurde 1965 zum Bischof von Berlin-Brandenburg gewählt, ein Amt, das er als Ausgebürgerter aus der DDR nur mit Schwierigkeiten wahrnehmen konnte. In dem ihm zum 80. Geburtstag gewidmeten Band schrieben zum Teil dieselben Autoren, die auch bei Pahl-Rugenstein (vgl. Anm. 8) abgedruckt wurden, zum Teil aber auch andere, vor allem Theologen. Autoren waren Alfred Mechtersheimer (Leiter des Forschungsinstituts für Friedenspolitik, Starnberg), Leopoldo J. Niilus (ehemaliger Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, Genf), Ulrike Berger (Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin), Jürgen Moltmann (Professor für Systematische Theologie, Tübingen), Friedrich Wilhelm Marquardt (Professor für Systematische Theologie, FU Berlin), Wolfgang Huber (Professor für Sozialethik, Marburg), Helmut Gollwitzer (Professor für Systematische Theologie, FU Berlin), H. Lamar Gibble (Kirche der Brüder, USA), Günther Bernd Ginzel (Journalist, Köln), Heinrich Albertz, Albrecht Schönherr (Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg), Philip Potter (Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen), Martin Stöhr (Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain), Dorothee Sölle (Theologin, Hamburg), Alan Geyer (Professor für Politische Ethik, USA), Philaret (Metropolit von Minsk und Weißrussland), Lars Carlzon (Bischof der Schwedisch-Lutherischen Kirche, Stockholm), Károly Tóth (Bischof der Reformierten Kirche in Ungarn), Rainer Öhlschläger (Vizepräsident von Pax Christi in der BRD, Limburg/Lahn), Guy Dilweg (Generalsekretär von Pax Christi in den Niederlanden), Willy Brandt (Vorsitzender der SPD), José Miguez Bonino (einer der sechs Präsidenten des Ökumenischen Rats der Kirchen), Paulos Mar Gregorios (Metropolit der Syrisch-orthodoxen Kirche in Indien), Bruno Kreisky (Bundeskanzler Österreich, Wien).

105. ASF/AGDF (wie Anm. 27), S. 40f. (aus Frankfurter Rundschau vom 8.10.1981).

sen soll es jetzt nicht mehr bedürfen, weil die Vernichtungspotentiale so immens groß geworden seien, dass die Idee eines machtgestützten Friedens schon durch das ungeheure Vernichtungspotential ad absurdum geführt sei. Luther war dagegen stets davon überzeugt, dass es nur wenige Christen, dafür aber viele Wölfe im Schafspelz gebe. Die Redner aus der Neuen Friedensbewegung differenzierten dagegen nicht zwischen dem Christen als Bürger und dem Bürger in der Politik. Von christlichen Vorstellungen und Werten sollte Politik geleitet sein.

In der Obrigkeitsschrift hatte Luther eingeschärft, dass man der Obrigkeit auch dann nicht widerstehen dürfe, wenn sie unrecht tue, denn das hieße »ungehorsam zu sein und Gottes Ordnung zu zerstören, die nicht in unserer Verfügung steht«. Selbst wenn die Obrigkeit für den Tod der eigenen Familie verantwortlich sei, dürfe man ihr, so Luther in der Kriegsleuteschrift, nicht widerstehen – denn »die weltliche Obrigkeit [kann] der [eigenen] Seele keinen Schaden zufügen«.[106]

> »Du aber, der du das Rechte tun und ein reines Gewissen behalten möchtest, lass Harnisch und Waffe liegen und kämpfe nicht gegen deinen Herrn oder Tyrannen. Leide lieber alles, was dir geschehen mag.«[107]

Das gelte auch dann, wenn die Obrigkeit gegen das von ihr selbst anerkannte Recht verstoße:

> »Gott hat uns in der Welt der Herrschaft des Teufels unterworfen. Wir haben hier also kein Paradies, sondern müssen zu jeder Stunde auf alles Unglück gefasst sein an Leib, Weib, Kind, Gut und Ehre. Und wenn in einer Stunde nicht zehn Unglücksfälle eintreten, ja, wenn du [überhaupt] eine Stunde leben kannst, sollst du sagen: Oh, welch große Güte erweist mir Gott, dass mir in dieser Stunde nicht alles Unglück zustößt!«[108]

Dem Pathos des Duldens setzte Luther allerdings in der Kriegsleuteschrift einen Gedanken entgegen, der die Verantwortung des Individuums für sein je eigenes Handeln herausstreicht: »Ein Christ ist eine Person für sich. Er glaubt

106. Martin *Luther*: Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, hrsg. im Auftrag des Evangelischen Militärbischofs von Angelika Dörfler-Dierken/Matthias Rogg, Delitzsch 2014, S. 41.

107. A.a.O., S. 42.

108. A.a.O., S. 49.

für sich selbst und für sonst niemanden.«[109] Gerade im Hinblick auf den Krieg gab Luther dem ihn befragenden Söldnerführer Assa von Kram eine Antwort, die diesem die Verantwortung für sein politisches Handeln auferlegte:

> »Was wäre, wenn mein Herr unberechtigt Krieg führte? Wenn du sicher bist, dass er unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen als den Menschen, Apostelgeschichte 5,29, und sollst nicht mitkämpfen noch dienen, denn du kannst [dabei] ja kein gutes Gewissen vor Gott haben.«[110]

Ohne je auf die Kriegsleuteschrift oder einen anderen Referenztext aus Luthers Feder Bezug zu nehmen, stützten die Redner in Bonn und ihre Follower sich genau auf diesen Gedanken. Das Gewissen des einzelnen Christen und Bürgers gebiete ihm den Widerstand, weil er als selbstverantwortliches Individuum über die Obrigkeit urteilen müsse, weil ein jeder in einer Demokratie für das Handeln der Regierung die letzte Verantwortung trage. Wenn nun die Politiker die Zerstörung von Gottes guter Ordnung betrieben, müsse jeder Christ und Bürger ihnen Einhalt gebieten.

Gegen diese Argumentation setzte der Arbeitskreis Sicherung des Friedens aus argumentationsstrategischen Gründen das Konstrukt eines Gegensatzes von Realpolitik bzw. Verantwortung und Utopismus bzw. Gesinnung. Ziel seiner Anstrengungen war es, die öffentliche Identifikation des Friedensbegriffs mit der Neuen Friedensbewegung zu unterlaufen. Deshalb setzte man viel Energie in die Kritik einer Politik der Liebe und der Ohnmacht.

Volkmar Deile, einer der wichtigsten der Organisatoren der Friedensbewegung, war Pfarrer der Berliner Landeskirche. Er wurde aus den Mitteln der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste finanziert, die ihre Mittel wiederum aus Spenden und von der EKD erhielt. Die EKD finanzierte auch den Arbeitskreis Sicherung des Friedens mit einem monatlichen Zuschuss. Das Bestreben der EKD ging dahin, die Widersprüche sich aussprechen zu lassen. Die erste EKD-Friedensdenkschrift, verfasst von der Kammer für Öffentliche Verantwortung unter Leitung des Münchner Sozialethikers Trutz Rendtorff (*1931) »Frieden wahren, fördern, erneuern« und im November 1981 veröffentlicht, suchte eine Position jenseits der beiden Lager.[111]

109. Ebd.

110. A.a.O., S. 69.

111. Vgl. Trutz *Rendtorff*: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart [u.a.] 1991, darin zum Thema Frieden: Die Zukunft des Friedens im Schatten der nuklearen Abschreckung (1984), S. 159-172; Die zehn Gebote für den Frieden (1982), S. 173-180, Herrschaft der Theologie in der Politik? (1985), S. 180-190; aus speziell

Theologische Diskussionen über die Zweireiche- und -regimentenlehre sowie die Widerstandslehre Luthers lassen sich in zahlreichen Diskussionen und Zeitschriftenartikeln Anfang der 1980er Jahre nachverfolgen.[112] Zwar waren Zweireiche- und -regimentenlehre kein wichtiges Stichwort in den öffentlichen Diskussionen, anders allerdings in den theologisch-kirchlichen.

Während die eine Gruppe den Titel »Friedensbewegung« bzw. »Neue Friedensbewegung« im öffentlichen Diskurs besetzt halten konnte und sich im westlichen Bereich international ausrichtete, war der Arbeitskreis Sicherung des Friedens ein verteidigungspolitisches Fachgremium und ein parteiübergreifender Politikerkreis, der vom Gedanken der Abschreckung unter den Bedingungen des Systemantagonismus her argumentierte, ausschließlich in Deutschland wirkte und kaum Kontakt zur Basis suchte.

Der Streit zwischen den beiden Gruppen galt aber letztlich weniger genuin theologischen Fragen – Spezifika reformierter Theologie im Vergleich zu denen lutherischer – als dem Demokratieverständnis: Den basisdemokratisch ausgerichteten Friedensbewegten und ihren wenigen Galionsfiguren aus dem Feld der Bekennenden Kirche standen Amtsträger der Bundesrepublik gegenüber. Dass die Mitglieder des Arbeitskreises die Politik der Bundesregierung vom Evangelium, vom endzeitlichen Friedensreich und von der göttlichen Schöpfung her hinterfragt sahen, zeigt, dass die Christen im Westen Deutschlands sich nicht mehr von Luthers Auslegung des 4. Gebotes im Großen Katechismus her verstanden, sondern als Bürger einer Demokratie, die ihre Gliedschaft in beiden Reichen, dem irdisch-weltlichen ebenso wie dem göttlich-himmlischen, wahrnahmen. Indem sie aber den irdischen Frieden mit dem geistlichen Frieden, den Gott schenkt, weitgehend gleichsetzten, beförderten sie die Selbstsäkularisierung des Christentums. So haben die westdeutschen Friedensbewegten Anfang der 1980er Jahre den lutherischen Kirchen wohl keinen Dienst erwiesen. Sie haben vielmehr mit ihrer Betonung des aus dem Glauben geborenen politischen Handelns eine geistliche Spaltung der Kirche befördert.

lutherischer Perspektive und grundsätzlich Trutz *Rendtorff* [u.a.]: Kirche für den Frieden. Internationale lutherische Beiträge zur Friedensethik, Stuttgart 1983. Vgl. zum Zusammenhang der EKD-Äußerungen Wolfgang Huber: Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden. Die Friedensethik der EKD in den letzten 25 Jahren, in: Hans-Richard Reuter (Hrsg.): Frieden – Einsichten für das 21. Jahrhundert. 12. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung. Juni 2008 in Münster, Münster 2009 (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 20), S. 147-170.

112. Vgl. beispielsweise Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, 2., verbesserte Aufl., Stuttgart 1983 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25).

Den Hiatus zwischen individuellen Gewissensüberzeugungen innerhalb ein und derselben Organisation und die Gewissensgeleitetheit des politisch Andersdenkenden auszuhalten, war nicht jedem gegeben. Bei manchem Gläubigen dürfte auch eine gewisse Enttäuschung über die Kirche in Rechnung zu stellen sein: Die einen waren enttäuscht, weil die Raketen nun doch stationiert wurden, die anderen, weil ihre religiös-politischen Überzeugungen als eigentlich un- oder unterchristlich gebrandmarkt worden waren. Zugleich aber war diese innerkirchliche, breite gesellschaftliche Kreise erfassende Diskussion der inneren Demokratisierung der evangelischen Kirchen förderlich. Seitdem ist der Protestantismus viel pluraler geworden. Bis heute zeigen sich allerdings auch noch immer Gräben zwischen den beiden Lagern, wie an erregten Diskussionen um die Friedensäußerungen kirchlicher Repräsentanten mit Regelmäßigkeit deutlich wird. Luthers Fokussierung auf die individuelle Verantwortung des Kriegsmannes für den Krieg, an dem er sich beteiligt, ist dagegen in den aktuellen Diskussionen weniger präsent.

An Heinrich Albertz' politisches Argument, »wir alle« seien verantwortlich für dasjenige, was Soldaten – und wie man heute hinzufügen müsste: Soldatinnen – tun, weil »wir« (nämlich alle Bürgerinnen und Bürger der Bundesrepublik Deutschland) das Parlament ermächtigt haben, diese in ihre Einsätze zu schicken, sollte unbedingt wieder erinnert werden.

Die Debatten im deutschen Luthertum um die Gewaltfrage in den »langen« 1960er Jahren

Alexander Widmann

Gegenstand des Beitrags ist die Gewaltdebatte im deutschen Protestantismus in den »langen« 1960er Jahren.[1] Um den Einfluss der Kontroverse um politisch motivierte Gewalt auf die protestantische Wahrnehmung und Bedeutung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre im geteilten Deutschland der langen 1960er Jahre genau herauszuarbeiten und abzuheben, bedarf es eines weiteren Ausblicks auf die Entwicklung in den späten 1970er Jahren, die mit der Veröffentlichung der Demokratie-Denkschrift der EKD 1985 ihren vorläufigen Abschluss fand. In dieser Zeit, so die These mit Blick auf die Leitfragen der Loccumer Tagung,[2] erfuhren die Zwei-Reiche-Lehre und das in ihrer Interpretation jeweils vorausgesetzte Verhältnis zwischen Staat und Kirche einen massiven Wandel. Dieser war angestoßen durch die seit Mitte der 1960er Jahre geführte Debatte um die sogenannte Gewaltfrage.

Anders als in den vorangegangenen wie auch nachfolgenden Debatten um die Legitimierung von Gewalt – genauer: zwischenstaatlicher kriegerischer Gewalt, ging es in den 1960er und 1970er Jahren vorrangig um die Frage, ob innerstaatliche Gewalt von »unten«, das heißt revolutionäre Gewalt gegen die Staatsmacht bzw. Obrigkeit, christlich legitimiert werden könne. Angesichts der internationalen Bezüge dieser in der Bundesrepublik Deutschland wie auch in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) innerkirchlich wie allgemein-öffentlich ausgetragenen Debatte ging es darüber hinaus um die Frage, ob diese Gewalt nicht nur theologisch sanktioniert, sondern seitens der Kirchen sogar aktiv gefördert werden könne. Die innerprotestantische Debatte lässt sich zusammengefasst in vier Teilkontroversen gliedern:[3]

1. Eric *Hobsbawm*: The Age of Extremes. A History of the World 1914-1991, New York 1994.
2. S. dazu die im Vorfeld der Tagung übermittelten Leitfragen, oben S. 17.
3. Zu den Debatten im Einzelnen vgl. Alexander *Widmann*: Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den

1. Die im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) mit Blick auf Lateinamerika und die Dekolonialisierung im südlichen Afrika geführte Debatte um eine »Theologie der Revolution«;

2. die im Kontext der »Studentenbewegung« der 1960er Jahre transnational verhandelte Gewaltfrage, die

3. angesichts des internationalen Linksterrorismus der 1970er Jahre ihre Fortsetzung fand, sowie

4. die Debatte um eine vermeintlich kirchliche Billigung bzw. Unterstützung linksterroristischer Gewalt.

Die letztere führte insbesondere in der Bundesrepublik angesichts der Anschläge der »Roten Armee Fraktion« (RAF) zu diskursiven Überschneidungen mit der ökumenischen Auseinandersetzung um das »Antirassismusprogramm« des ÖRK, das unter anderem eine finanzielle Unterstützung gewaltbereiter Freiheitsbewegungen im südlichen Afrika vorsah. In der Bundesrepublik war das ökumenische Programm besonders umstritten, zum einen vergangenheitspolitisch, das heißt mit Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus und den »Kirchenkampf«, während es zum anderen gegenwartspolitisch um die Frage ging, ob die Zuwendung westdeutscher Kirchensteuergelder an linksgerichtete Guerilla-Gruppen in Afrika legitim sei.

Vor diesem Hintergrund wurden die teilweise ineinander verschränkten Teilkontroversen immer auch in transnationalen Bezügen debattiert. Der auch vergangenheitspolitisch geführte Diskurs stand angesichts der deutschen Teilung darüber hinaus im ideologischen Spannungsfeld des Ost-West-Konfliktes und seinen Stellvertreterkriegen in Afrika und Südostasien (Vietnam). Angesichts der Ideologie- und Gewalterfahrung, die der deutsche Protestantismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit zwei Weltkriegen und dem Aufkommen zweier Diktaturen gemacht hatte, war die innerdeutsche Diskussion um eine protestantische Legitimierung politisch motivierter Gewalt besonders brisant und emotionsgeladen.[4]

Die Gewaltfrage, so die auf den gesamten deutschen Protestantismus einschließlich des Luthertums anwendbare Hypothese, erwies sich letztlich als neuralgischer Punkt, in der sich die gesellschaftlichen wie innerkirchlichen Polarisierungen um eine Politisierung von Religion bzw. eine Moralisierung von Politik brennglasartig verdichteten. Begriffe wie »Gewalt«, »Terror« und »Revolution« fungierten als Kampfbegriffe. Anhand der Befürwortung bzw. Ablehnung von Gewalt, so die Hypothese weiter, konnten sowohl politische als auch kirchlich-theologische Positionen legitimiert und de-legitimiert

1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2013.

4. Vgl. Arnulf *von Scheliha*: Die »Zwei-Reiche-Lehre« im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts, in: ZEvKR 59, 2014, S. 182-206.

werden.[5] Und auch die Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre war in diesen Auseinandersetzungen ein Mittel simplifizierender theologischer Polemik und weniger das Fundament theologischer Urteilsbildung. Aufgrund ihrer sozialethischen und ekklesiologischen Bezüge erwies sich die Gewaltdebatte als eine zentrale Anfrage an die lutherische Zwei-Reiche-Lehre. Schließlich handelt es sich hierbei um ein theologisches Modell aus dem 16. Jahrhundert.[6] Dabei geht es nicht um die Alternative Quietismus oder aktivistischer innerweltlicher Heilserwerb, sondern um das Handeln für andere im Wissen um die eigene Rechtfertigungsbedürftigkeit.

Die Rahmenbedingungen waren für die Christen und Kirchen in beiden deutschen Staaten höchst verschieden. Fest steht aber, dass sich die in ihrer Wesensart antagonistisch-konträren Gesellschaftsordnungen in der Bundesrepublik und der DDR im Laufe der »langen« 1960er Jahre massiv gewandelt haben. Die aufkommende Diskussion um eine »Entkirchlichung« bzw. Säkularisierung – nur als Beispiel – wurde im ost- und westdeutschen Luthertum freilich völlig unterschiedlich verhandelt. Entsprechend eigen-artig gestaltete sich die argumentative Indienstnahme der Zwei-Reiche-Lehre. Verbindend waren die NS-Erfahrung, der gemeinsame nationale Hintergrund und das gemeinsame theologische Erbe. Diese Gemeinsamkeiten, aber auch gesellschaftlich bedingte Unterschiede prägten wiederum die Art und Weise, wie die Gewaltdebatte und der Rekurs auf die Zwei-Reiche-Lehre in den Kirchen und Öffentlichkeiten beider deutschen Staaten geführt wurden. Entsprechend eigenartig war daher auch der deutsch-deutsche Dialog über die Gewaltfrage, der mit Verweis auf den Beitrag von Veronika Albrecht-Birkner weiter unten nur angeschnitten wird.[7] Die folgenden Ausführungen beschränken sich daher auf die Gewaltdebatten in der Bundesrepublik.

Mit Blick auf den Untersuchungszeitraum und die allgemeinen theologischen Auseinandersetzungen um den – mit Johannes Heckel zu sprechen – »Irrgarten« der Zwei-Reiche-Lehre sind folgende Punkte ergebnishaft festzuhalten:

Die von der protestantischen Ökumene Mitte der 1960er Jahre angestoßene Gewaltdebatte führte im Fall des deutschen Protestantismus und angesichts der Besonderheit des deutschen »Sonderwegs« zu diskursiven Schattengefechten zwischen den Anhängern des Deutungsmodells der Königsherrschaft Jesu und den Anhängern der Zwei-Reiche-Lehre. Diese sich

5. Ebd., S. 17.

6. Vgl. Eike *Wolgast*: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände: Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Göttingen 1977.

7. Vgl. den Beitrag von Veronika *Albrecht-Birkner* in diesem Band, S. 193-234.

erst allmählich legende innerprotestantische Polarisierung konnte sich anhand der Gewaltfrage entladen, schließlich war sie – um es nochmals zu betonen – der »neuralgische Punkt« einer Politisierung von Religion und einer Moralisierung von Politik. Ungeachtet aller Polemik leistete die über rund 15 Jahre hinweg geführte Auseinandersetzung einen nicht unwesentlichen Beitrag zur der Einsicht, dass beide Modelle einander nicht gegenseitig ausschließen, sondern – analog zu den Thesen II und V von Barmen – vielmehr aufeinander angewiesen sind. Entscheidende Wegstrecken waren dabei die 1970 seitens der Vollversammlung in Evian initiierten theologischen Studienprozesse im Lutherischen Weltbund (LWB), die Leuenberger Konkordie 1973, das theologische Gespräch im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK)[8] sowie schließlich das Barmenjubiläum im Jahr 1984 und die kurz darauf vorgelegte Demokratie-Denkschrift der EKD.[9]

Die Auseinandersetzungen verliefen quer zu den Konfessionsgrenzen. Im Falle der lutherischen Landeskirchen und in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands[10] entzündeten sich heftige Kontroversen über die Frage, wie die Zwei-Reiche-Lehre unter den Bedingungen einer sich gerade in den »bewegten« 1960er Jahren stark wandelnden, insbesondere sich ausdifferenzierenden und entkirchlichenden Gesellschaft konkret zu verstehen sei.

Letztlich entbrannte die Debatte um Gewalt 1966/1967 just zu jener Zeit, als Kirche und Öffentlichkeit ohnehin besonders intensiv die Frage diskutierten, ob bzw. wie die Kirchen angesichts ihres schwindenden Einflusses auf die Gesellschaft fortan Stellung zu gesellschaftlichen und politischen Fragen nehmen sollten – dies auch vor dem Hintergrund einer massen-medialisierten allgemeinen wie auch kirchlichen Öffentlichkeit. So bedingte der 1961 erfolgte Mauerbau eine stärkere Fokussierung auf den gesellschaftlichen Wandel in der Bundesrepublik. Die Diskussionsforen waren neben den Kirchentagen insbesondere die Evangelischen Akademien.[11] Kirchlicherseits

8. Vgl. Joachim Rogge (Hrsg.): Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin 1980.
9. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1985.
10. Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) sei an dieser Stelle ausgeklammert.
11. So war es kein Zufall, dass Egon Bahr die Linien der Neuen Ostpolitik in der Evangelischen Akademie Tutzing 1963 erstmals öffentlich skizzierte. Dazu Andreas *Vogtmeier*: Egon Bahr und die deutsche Frage. Zur Entwicklung der sozialdemokratischen Ost- und Deutschlandpolitik vom Kriegsende bis zur Vereinigung, Bonn 1996 (RPGG 44), S. 59-79.

wurde diese neue Art einer (streithaften) Diskussionskultur durch das 1962 einsetzende »Zeitalter der Denkschriften« befördert.[12] Doch bleibt die Frage, weshalb die zunächst im ÖRK geführte Diskussion über eine protestantische Neubewertung revolutionärer Gewaltanwendung bzw. des Widerstandsrechts in Deutschland anders als in anderen europäischen Staaten besonders heftige Kontroversen auslöste. Grund hierfür war neben der besonderen deutschen Gewalterfahrung insbesondere die Anschlussfähigkeit der Gewaltdebatte an weitere Kontroversen, die zu gravierenden innerkirchlichen wie auch gesamtgesellschaftlichen Polarisierungen führten; zu nennen sind hier

1. der von Otto Dibelius Ende der 1950er Jahre ausgelöste »Obrigkeitsstreit« um die Anwendbarkeit von Römer 13 auf die Verhältnisse in der DDR sowie

2. die Kontroverse um die Ostdenkschrift der EKD sowie der kurz darauf 1966 (mit Verspätung!) eskalierende exegetische »Streit um Bultmann« und die historisch-kritische Exegese, der in der breiten Öffentlichkeit als Diskussion um die »Moderne Theologie« rezipiert wurde.

Die wenig später einsetzende Debatte um die Rechtmäßigkeit einer die Anwendung von Gewalt implizierenden »Theologie der Revolution« wurde daher zunächst als weitere Erscheinungsform einer Modernen Theologie diskutiert. Während die 1966 gegründete konfessionsübergreifende »Bekenntnisbewegung ›Kein Anderes Evangelium‹« mit ihrem lutherischen Sprachrohr, dem Erlanger Theologen Walter Künneth, diese neue Form der Genetivtheologie als Widerspruch gegen das Evangelium deutete, führte die nationalistische Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher nicht nur theologische, sondern vor allem auch politische Gründe dagegen an. Die Debatte über die Anwendung von Gewalt sei primär Ausdruck einer internationalistischen Linksunterwanderung des ÖRK. Dieser sei nichts anderes als Moskaus (fromme) »fünfte Kolonne«. Mit der Ostdenkschrift, so der Dortmunder Pfarrer Alexander Evertz, während der NS-Zeit Mitglied der Bekennenden Kirche und später Soldat im Krieg gegen die Sowjetunion, habe die EKD denselben Pfad eingeschlagen.[13]

Theologisch versiertere Kritiker einer »Theologie der Revolution«, die auf der vom ÖRK organisierten »Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft« in Genf 1966 quasi ihre Geburtsstunde feierte, warnten wie der Berliner Alt-

12. Ludwig *Raiser*: Einführung. Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland als Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1/1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh 1978, S. 9-39.

13. Widmann (wie Anm. 3), S. 57-66.

bischof Otto Dibelius mit Blick auf diesen »dernier cri« vor einer über das kirchliche Mandat der Kirchen hinausgehenden Politisierung der Kirche. Dibelius bezog sich dabei vor allem auf den US-Amerikaner Richard Shaull und dessen geschichtstheologische Ausführungen vor dem Genfer Plenum. Mit Blick auf die rechtsgerichteten Staatsstreiche in Lateinamerika sah der Presbyterianer Shaull im linken Guerilla-Kampf eine Gottesoffenbarung: Gott wirke in diesem notfalls gewaltsamen Befreiungskampf auf Seiten der Guerilla. Der Zweck, so Shaull, rechtfertige daher durchaus die Mittel.[14]

Mit Blick auf die durch »Genf« nun ausgelöste Debatte fällt auf, dass die aus dem deutschen Protestantismus kommende Kritik sich weniger auf die sozialethische Implikation einer Rechtfertigung von Gewalt als *ultima ratio* bezog. Vielmehr wurde über Konfessionsgrenzen hinweg der eschatologische Ansatz kritisiert, und dies nahezu einhellig. Die Mehrheit der Stellung beziehenden deutschen Theologen deutete die international diskutierten Ansätze einer »Theologie der Revolution« als eine geschichtstheologische Wiederauflage der der nationalsozialistischen Deutschen Christen, nur unter nunmehr linken Vorzeichen. Die Ordnungstheologie, so das Fazit der Kritiker, werde damit quasi auf den Kopf gestellt.[15]

Aus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und den Landeskirchen wurden Stimmen laut, im ÖRK in Genf und bei der anschließenden Erörterung der Gewaltfrage seien die lutherische Theologie im Allgemeinen und die Zwei-Reiche-Lehre im Besonderen überhaupt nicht bedacht worden.[16] Ökumenisch engagierte Lutheraner sahen darin aber auch eine Chance, die Zwei-Reiche-Lehre gemäß den Bedingungen einer sich differenzierenden modernen Gesellschaft weiterzuentwickeln. In den durch den Geist der Studentenbewegung bereits aufgeheizten Debatten gingen differenzierende Meinungsäußerungen aber meistens unter; es überwog eine nicht selten marxistisch argumentierende Polemik gegen die Zwei-Reiche-Lehre.[17] Junge Theologen votierten vor dem Hintergrund der Reformationsfeiern im Jahr 1967 zugunsten von Thomas Müntzer, indem sie die Zwei-Reiche-Lehre als Wegbereiter für den deutschen »Sonderweg«

14. Otto *Dibelius*: Sollen die christlichen Kirchen revolutionär werden?, in: Berliner Sonntagsblatt. Die Kirche. Evangelische Wochenzeitung für Berlin-Brandenburg, Nr. 41, 9.10.1966, S. 1-2; Richard *Shaull*: Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Hanfried Krüger (Hrsg.): Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart/Berlin 1967, S. 91-99.
15. Vgl. Trutz *Rendtorff*/Heinz Eduard *Tödt*: Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt (Main) 1968.
16. Herbert *Krimm*: Theologie der Revolution?, in: DtPfrBl 68, 1968, S. 37-40.
17. Vgl. dazu Heinz Eduard *Tödt*: Die Marxismus-Diskussion in der ökumenischen Bewegung, in: Ulrich Duchrow (Hrsg.): Marxismusstudien, Bd. 6, Tübingen 1969, S. 1-42.

und die Traditionslinie Luther – Bismarck – Hitler brandmarkten. Dazu bemerkte der an der Universität Zürich lehrende Theologe und LWB-Mitarbeiter Christian Walther, die Theologie gleiche derzeit einem »Gummiband mit unbegrenztem Ausdehnungseffekt«.[18]

Die geschichtspolitischen Auseinandersetzungen machen deutlich, wie sehr sich die westdeutsche Debatte von der ökumenischen Debatte im übrigen protestantischen Europa – etwa in Norwegen, wo die Zwei-Reiche-Lehre angesichts der Besatzungserfahrung und dem kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus in einem anderen Licht neu interpretiert wurde – abgrenzte. Mit angestoßen durch die Veröffentlichung der Erstauflage von Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie meldeten sich nun auch zahlreiche Theologen wie Helmut Gollwitzer zu Wort, die eine kritische Revision überkommener Traditionen im deutschen Luthertum einforderten und vor einer internationalen Isolierung des deutschen Protestantismus warnten.[19]

Helmut Gollwitzer war auch einer derjenigen, die mit der Bundesrepublik der Adenauer-Zeit schonungslos ins Gericht gingen: An die Adresse der Bekenntnisbewegung gerichtet, behauptete er – wie einst Ernst Troeltsch[20] – einen abermaligen Rückzug der Christen in den Privatbereich mit der Folge, dass so die Politik ihrer vermeintlichen Eigengesetzlichkeit überlassen werde. Daraus resultiere vor allen Dingen die gängige Deutung des Staates als von Gott gegebene Ordnung, ob Monarchie, Diktatur oder Republik, ihr komme unbedingter Gehorsam zu. Und tatsächlich lehnten konservative Lutheraner wie Walter Künneth es weiterhin ab, die Autorität der bundesrepublikanischen Ordnung aus dem Gedanken der Volkssouveränität abzuleiten. Die Gewaltdebatte war insofern ein guter Indikator für das »unbewältigte Problem der Demokratie«.[21] Einerseits begründete die Bekenntnisbewegung die »Eigengesetzlichkeit« der politischen Sphäre und den christlichen Rückzug ins Private mit der Zwei-Reiche-Lehre. Ande-

18. Christian *Walther*: Theologie der Revolution?, in: LM 7, 1968, S. 221-224.

19. Helmut *Gollwitzer*: Der Christ als Verschwörer, in: Der Spiegel, Nr. 26, 19.6.1967, S.106-109; Eberhard *Bethge*: Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, München 1967.

20. Vgl. die demnächst erscheinende Wiederveröffentlichung im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe: Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), hrsg. von Friedrich W. Graf in Zusammenarbeit mit Diana Feßl und Hannelore Loidl (KGA 9/1-3).

21. Wolfgang *Trillhaas*: Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat, in: Hans Dombois/Erwin Wilkens (Hrsg.): Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, Berlin 1956, S. 22-33.

rerseits wetterten sie gegen die Zwei-Reiche-Lehre, die aus ihrer Sicht das Aufkommen totalitärer Ideologien und die angesichts der Entkirchlichung der 1960er Jahre nun beargwöhnte Säkularisierung der Gesellschaft mit begünstigt habe. Gollwitzer zog daraus – stellvertretend für die Anhänger einer »Theologie der Revolution« – radikale Schlüsse und forderte eine fundamentale Politisierung aller Lebensbereiche, also auch von Kirche und Glauben.

Gollwitzers Postulat deckte sich mit den Forderungen der Studentenbewegung, deren erklärtes Ziel es war, sämtliche gesellschaftlichen Normen und Konventionen zu revolutionieren. Vom Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) um Rudi Dutschke und Mitgliedern der Evangelischen Studentengemeinden organisierte Gottesdienststörungen machten dabei deutlich, dass die Kirche studentischerseits sowohl als Objekt wie auch als Träger dieses notfalls revolutionären Umbruchs zumindest anfangs betrachtet wurde. Die Zwei-Reiche-Lehre galt hierbei als Hindernis bzw. zu überkommendes Relikt der Vergangenheit. An ihrer Stelle erklang der Ruf nach »politischer Diakonie« bzw. aktiver Stellungnahme bzw. Einsatz zugunsten der Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt. Denn traditionelle Caritas, so Gollwitzer in seinem Referat vor der Synode der EKD 1968 in Spandau, reiche angesichts der Gewalt von oben nicht mehr aus.[22]

In den evangelischen Kirchen überwog eine insgesamt wohlwollende Sicht auf die Studentenproteste. Unter dem unmittelbaren Eindruck der in Straßenschlachten zwischen Demonstranten und Polizei ausartenden »Osterunruhen« ließ die Generalsynode der VELKD im Mai 1968 erkennen, dass die Proteste positive Impulse für einen kirchlichen Aufbruch zeitigten. Die Bischofskonferenz der VELKD betonte wiederum, »um des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt willen« müssten die Christen und die Kirchen politische Verantwortung übernehmen. Dabei dürften sie sich »nicht von denen hindern lassen, die den Glauben auf die Innerlichkeit beschränken oder gesellschaftliche Probleme ausklammern, oder von denen, die der Kirche aus gesellschaftspolitischen Gründen das Wort verbieten wollen.« Politische Verantwortung dürfe aber nicht zur Politisierung der Kirche führen.[23] Der Rat der EKD sprach in seinem Pressekommuniqué von einer »seit langem schleichende[n] Autoritätskrise«, die mit den Unruhen nun offen zum Ausdruck gekommen sei; ungeachtet des staatlichen Gewaltmo-

22. Wolfgang *Trillhaas*: Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, in: Erwin Wilkens (Hrsg.): Die Synode der EKD 1968 zur Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, München 1968, S. 69-96.

23. Widmann (wie Anm. 3), S. 229-232.

nopols könne die Autorität des Staates nicht mit Polizeigewalt, sondern nur von innen heraus wiederhergestellt werden.[24]

Gegen eine Politisierung der Kirche im Allgemeinen und eine »Theologie der Revolution« argumentierten auch kirchlich engagierte Politiker wie Helmut Schmidt.[25] Vor der Hamburger Synode gab der damalige stellvertretende SPD-Bundesvorsitzende zu verstehen, als Berufspolitiker grausten ihm die sogenannten Notstandspastoren, die uns »mit ihrer Gesinnung überschütten, von der Sache aber«, so Schmidt, »keine Ahnung haben.« Mit Blick auf die Osterunruhen und die von evangelischen Theologen bisweilen bejahte Anwendung von »Gewalt gegen Sachen« hatte Schmidt in einer Sonderdebatte des Bundestages kurz zuvor kritisiert, man ernte nun jene gefährliche Saat, die durch unbedachte Gedankenspiele gesät worden sei.[26]

Angesichts der Radikalisierung und Spaltung der Studentenbewegung und der zunehmend kirchenfeindlichen Aktionen SDS-naher Gruppierungen, die sich wie im Falle des Hamburger Landesbischofs Hans-Otto Wölber auch direkt gegen Kirchenvertreter richteten, wuchs im Laufe des Jahres 1968 allerdings die Skepsis gegenüber der Studentenbewegung. Der innerprotestantische Diskurs ließ dabei erkennen, dass sich viele Kirchenvertreter an die Zeit des eigenen »Kirchenkampfes« zurückerinnert fühlten. Publizistische Rückendeckung kam dabei von Axel Springer, der gegen den Linksprotestantismus privat wie auch beruflich zu Felde zog. Der Verleger betonte dabei stets die Bedeutung des – in Wahrheit jedoch alles andere als unpolitischen – Altonaer Bekenntnisses vom 11. Januar 1933, das ihn, seine Religiosität und seine Einstellung gegenüber Kirche, Staat und Gesellschaft tief geprägt habe.[27]

Die innerprotestantische Debatte um Gewalt und eine Politisierung der Kirche kam auch nach dem Ende der Studentenbewegung nicht zur Ruhe. Grund hierfür waren die Debatte um das ökumenische »Antirassismuspro-

24. Aufruf der Kirche zur Besinnung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 107, 8.8.1968, S. 4.

25. Von 1965 bis 1970 wirkte Schmidt als Synodaler der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate (so die damalige Bezeichnung der dortigen Landeskirche).

26. Helmut *Schmidt*: Theologie und Politik. Gesprächsbeitrag eines Politikers, in: LM 7, 1968, S. 277-280; Verhandlungen des Deutschen Bundestages: 5. Wahlperiode. Stenographische Berichte, Bd. 67, von der 169. Sitzung am 30. April bis zur 187. Sitzung am 27. September 1968, Bonn 1968, S. 9011.

27. Vgl. dazu Springers Auseinandersetzung mit der Evangelischen Akademikerschaft in Deutschland: Widmann (wie Anm. 3), S. 209-211. Zum Altonaer Bekenntnis Kurt *Nowak*: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen 1981, S. 225-227.

gramm« und die damit verschränkte Kontroverse um protestantische Sympathien für den Linksterrorismus.

Der Entschluss des ÖRK-Exekutivkomitees vom 2. September, 1970 auch gewaltbereite afrikanische Befreiungsbewegungen mit einem besonderen Fonds im Rahmen seines »Programme to combat Racism« (im Folgenden kurz: »Antirassismusprogramm«), zu unterstützen, bedeutete angesichts des westdeutschen Kirchenfinanzierungssystems die Gefahr, dass Kirchensteuergelder, die als kirchliche ÖRK-Mitgliedsbeiträge eingezahlt wurden, möglicherweise zum Kauf von Waffen verwendet – in der Perspektive der Kritiker: zweckentfremdet – werden konnten. Ein kleiner und daher in erster Linie symbolisch zu verstehender Finanzposten des Antirassmusprogramms, der sogenannte Sonderfonds, sah nämlich Finanzzuweisungen vor, die von den Empfängern nicht zweckgebunden verwendet werden konnten. Als dies in der Bundesrepublik im Herbst 1970 – inmitten einer Diskussion um die Entkirchlichung der Gesellschaft und der Frage, ob das Kirchensteuersystem weiterzuführen sei[28] – bekannt wurde, intervenierten die Vertreter von EKD, Landeskirchen und VELKD beim ÖRK vergeblich.[29] Dessen politisch links orientierter Genfer Stab erwiderte auf den öffentlich in allen Medien ausgesprochenen Widerspruch deutscher Theologen, der Sonderfonds sei eine symbolische Geste, und verwies dabei auf die besondere moralische Verpflichtung Deutschlands im Umgang mit den Opfern rassistischer Gewalt. Tatsächlich reagierten die Vertreter anderer europäischer Kirchen gelassener. Die deutschen Kritiker hielten weiterhin dagegen und betonten, der ÖRK werde zur kriegsführenden Partei. Mit dem Sonderfonds sei eine Linie überschritten worden, denn damit werde das kirchliche Mandat entfremdet. So kam es zum Disput zwischen LWB und VELKD, nachdem Mikko Juva, der neue Präsident des LWB, erklärt hatte, das Antirassismusprogramm sei ein »Akt des Glaubens«. Schließlich ruderte der LWB zurück und übernahm die Position der VELKD.[30] Deren Generalsynode hatte am 9. Oktober 1970 in Eutin erklärt, man verkenne nicht, dass es einzelnen »Christen geboten sein kann, das Recht des Nächsten notfalls auch mit Gewalt zu verteidigen oder zu erkämpfen […]. Die Kirche selbst aber würde durch Anwendung von Gewalt ihrem Zeugnis widersprechen und ihre Bemühungen um Versöhnung und Frieden unglaubwürdig machen.« Theo-

28. Vgl. Mit der Kirchensteuer am kritischen Punkt, in: Der Spiegel, Nr. 13, 24.3.1969, S. 52.

29. Dazu ausführlich Widmann (wie Anm. 3), S. 204-313.

30. Christel *Meyers-Herwartz*: Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD, Stuttgart 1979, S. 218-220.

logisch versierte Kommentatoren wie Heinz Zahrnt, Chefredakteur des Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes, deuteten diese Konzession eines gewaltsamen Widerstandsrechts als einen in der Geschichte des deutschen Luthertums »radikalen Schritt«, betonten aber, dass eine Unterscheidung in »Kirchen« und »Christen« in der Realität nur schwer durchzuhalten sei. [31]

Kirchliche Überlegungen zur Gewaltfrage und zum gemeinsamen theologischen Erbe führten nach Jahren der Auseinandersetzungen um das Antirassismusprogramm gegen Ende des Jahrzehnts zu einer Theologischen Konsultation zwischen der EKD und Vertretern des BEK in der DDR. Dabei ging es auch um die Frage, ob der schwarze Befreiungskampf in Südafrika nach der brutalen Niederschlagung des Soweto-Aufstandes kirchlicherseits auch als »gerechte Auflehnung« anzusehen sei.[32] Die deutsch-deutschen Konsultationen hatten zur Folge, dass vorherige Missverständnisse und Vorurteile im Dialog ausgeräumt werden konnten. Während man auf Seiten der EKD die Beweggründe für die positiven Stellungnahmen aus den Reihen des BEK zum Sonderfonds erfuhr – das SED-Regime begrüßte nämlich das Antirassismusprogramm und setzte die staatlicherseits beargwöhnten Kirchen damit unter weiteren Anpassungsdruck –, wuchs auf ostdeutscher Seite das Verständnis für die Skepsis der westdeutschen Brüder gegenüber theologischen Stellungnahmen, die den bewaffneten Kampf gegen das Apartheidsystem als notwendiges Übel begrüßten.[33]

Die Haltung der westdeutschen Kirchen war letztlich bedingt durch das angespannte innenpolitische Klima infolge der Eskalation linksterroristischer Gewalt in der Bundesrepublik, was innerkirchlich und gesellschaftlich zu heftigen Polarisierungen führte. Konservative und evangelikale Kritiker instrumentalisierten die Debatten um eine »Theologie der Revolution« und das Antirassismusprogramm und warfen der Kirche mit Verweis auf »Achtundsechzig« und die dadurch verursachten bzw. damit einhergegangenen kirchlichen Auf- und Umbrüche vor, mit dem Terrorismus nicht nur zu

31. Heinz *Zahrnt*: Kirche im Zwielicht, in: DASBl, Nr. 44, 1.11.1970, S. 3.

32. Weitere Impulsgeber waren der Entschluss der Vollversammlung des LWB vom Juni 1977 in Daressalam, die Frage des status confessionis mit Blick auf die Apartheid anzuerkennen und zu präzisieren, sowie das weltweit kontrovers diskutierte ÖRK-Hintergrundpapier »Südafrika heute – Hoffnung um jeden Preis?«, das die These vertrat, ein gewaltloser Wandel in Südafrika sei unmöglich geworden, was wiederum die ökumenische Definition einer just rebellion zwingend notwendig mache. Zu Daressalam vgl. epd-Dokumentation Nr. 30/1977; zum »Hintergrundpapier« und den kirchlichen Reaktionen vgl. epd-Dokumentationen Nr. 6/1978 und Nr.17/1978.

33. Widmann (wie Anm. 3), S. 459-471.

sympathisieren, sondern ihn auch aktiv zu unterstützen.[34] Nicht selten wurde dabei der Linksterrorismus in der Bundesrepublik mit dem »schwarzen« Terror im südlichen Afrika gleichgesetzt. Massenmedial inszenierte Skandalgeschichten wie der vermeintliche Kassiber-Schmuggel des Berliner Bischofs Kurt Scharf nach dessen seelsorgerlichem Besuch bei der inhaftieren RAF-Terroristin Ulrike Meinhof Ende 1974[35] bestätigte konservative Protestanten in ihrem Ruf nach einer »Tendenzwende«. Um dem beargwöhnten Linksprotestantismus in den eigenen Reihen Herr zu werden, wurden daher auch immer wieder Stimmen laut, die eine theologische Rückbesinnung auf Luther mit der Zwei-Reiche-Lehre als Brandmauer gegen kirchliches »Politisieren« forderten.[36]

Höhepunkt der Kontroverse war der »Deutschen Herbst« 1977, das heißt die Tage und Wochen nach der Entführung von Arbeitgeberpräsident Hanns-Martin Schleyer durch die RAF, in denen in der Bundesrepublik eine Art staatlicher Ausnahmezustand herrschte und die europäischen Nachbarn besorgt nach Westdeutschland blickten. Besonderes Aufsehen und Polemik erregte zunächst ein von Kurt Scharf, Heinrich Albertz, Helmut Gollwitzer und dem katholischen Schriftsteller Heinrich Böll abgegebener Appell an die Schleyer-Entführer. Völlig unbeachtet blieb von den Kritikern dabei aber die Tatsache, dass der Aufruf auf Bitte der baden-württembergischen Landesregierung Filbinger hin geschah.[37]

Mit größter Spannung wurde daher eine Erklärung des Rates der EKD vom 16. September 1977 erwartet. Diese begann – die spätere Demokratie-Denkschrift der EKD quasi vorwegnehmend[38] – mit einem klaren Ja »zu dem Staat, in dem wir leben«, sowie einem Ausdruck der Verbundenheit mit den Christen in aller Welt – so jedenfalls ein impliziter Hinweis in Richtung derjenigen, die der EKD im Streit um den Sonderfonds vorhielten, den Un-

34. Zum Wechselverhältnis »Kirche und Achtundsechzig« vgl. Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hrsg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2007 (AKiZ B 47).

35. Vgl. Heinrich Albertz [u.a.] (Hrsg.): »Pfarrer, die dem Terror dienen«? Bischof Scharf und der Berliner Kirchenstreit 1974. Eine Dokumentation, Hamburg 1974. Dazu Widmann (wie Anm. 3), S. 406-419.

36. Trotz personeller Bindungen zum konservativen protestantischen Milieu bleibt die Darstellung der »Tendenzwende« als Gegenströmung zum linken Zeitgeist der 1970er Jahre weiterhin ein Desiderat der evangelischen Zeitgeschichtsforschung, vgl. Peter *Hoerer*: Von der »Tendenzwende« zur geistig-moralischen Wende. Konstruktion und Kritik konservativer Signaturen in den 1970er und 1980er Jahren, in: VfZ 1/2013, S. 93.119.

37. Ebd., S. 437f.

38. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie (wie Anm. 9).

terdrückten im südlichen Afrika die gebotene Solidarität zu verweigern. Im Anschluss an ein Zitat der fünften These der Barmer Theologischen Erklärung[39] hieß es dann weiter in der Erklärung:

> »Nur ein starker Staat kann ein liberaler Staat sein. Stark aber ist der Staat in erster Linie durch die gemeinsamen Überzeugungen und Wertvorstellungen seiner Bürger. Die Verpflichtung auf die unserer gesellschaftlichen Ordnung vorgegebenen Werte bildet die Grundlage unserer politischen Existenz und ermöglicht den weiten Raum der Freiheit, in dem Menschenrechte und Menschenwürde beheimatet sind. […].«

Dem, so hieß es weiter, »tragen Gesetzgebung und Polizeigewalt in unserem Land Rechnung.«[40] Die Erklärung wurde in der aufgeregten Situation sehr gemischt aufgenommen. Insbesondere aus dem konservativen politischen Lager kam Kritik. Franz-Josef Strauß und CDU-Generalsekretär Heiner Geißler warfen dem Protestantismus vor, geistiger Wegbereiter des Terrors zu sein. Schließlich bekannte der Rat der EKD in seiner Erklärung eine »Mithaftung« der Evangelischen Kirche »am Geschehen dieser Wochen«. Der Rat ließ durchblicken, man sei dem Sympathisantentum in den eigen Reihen und der Polarisierung in der Gesellschaft nicht ausreichend entgegengetreten und habe dabei »Gebot und Verheißung Gottes nicht klar genug verkündigt.«[41]

Mit Blick auf die Zwei-Reiche-Lehre und die ersten beiden Leitfragen der Loccumer Tagung, den Fragen nach der staatlich-säkularen »Eigengesetzlichkeit« und danach, wie sich die christliche Seite mit der dieser in Beziehung setze, sei in Anbetracht des Beispiels des »Deutschen Herbstes« von 1977 betont, dass Politiker wie Bundeskanzler Helmut Schmidt in den Tagen der Entführung von Arbeitgeberpräsident Hanns-Martin Schleyer und der Lufthansa-Maschine »Landshut« durch deutsche bzw. palästinensische Terroristen das Angebot einer seelsorgerlichen Beratung durch evangelische

39. »Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.«

40. Zitiert nach Wolf-Dieter *Hauschild*: Kirche in Staat und Gesellschaft, in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 103/104, 1976/1977. S. 143f.

41. Ebd., S. 144. Vgl. Terrorismus in der Bundesrepublik. Eine Auswahl von Zitaten, hrsg. von der CDU-Bundesgeschäftsstelle, Bonn 1977.

ordinierte Amtsträger annahmen. Der Verantwortungsethiker Schmidt erkannte dies in einer Regierungserklärung vom 20. Oktober 1977 vor dem Deutschen Bundestag ausdrücklich an. Dabei dankte er dem Rat der EKD, ihm versichert zu haben, die Entscheidungen der Politiker »mit Vertrauen aufnehmen zu wollen.« Es sei ihm, so Schmidt, eine »große Hilfe« gewesen, »von der Bereitschaft der Kirche zu wissen, auch die Folgen gemeinsam zu tragen.«[42] Mit Blick auf die Frage, wie der Terrorismus zu überwinden sei, verwies der Bundeskanzler schließlich auf einen Bußgottesdienst des württembergischen Landesbischofs und amtierenden Ratsvorsitzenden der EKD, Helmut Claß. Dieser habe, so Schmidt, in seiner Predigt betont, es sei entscheidend, »das böse Geheimnis der Gesetzlosigkeit zu überwinden«. Diese Überwindung werde – so Claß – jedoch »große Anstrengungen aller notwendig machen«[43]

Resümee

Die hier vorgestellten Kontroversen sind zusammengenommen wichtige Etappen auf dem langen und von Polarisierungen gezeichneten Weg zu einem neuen protestantischen bzw. lutherischen Politik- und Staatsverständnis. Die anhand der Gewaltfrage aufgeworfenen Diskussions- und Streitpunkte, etwa die Frage nach dem staatlichen Gewaltmonopol und dessen Grenzen, wurden in der Demokratie-Denkschrift der EKD aufgegriffen und weiterentwickelt. Mit deren Veröffentlichung im Jahr 1985 verwirklichte die EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung schließlich »ein über ein Jahrzehnt von ihr verfolgtes Vorhaben«,[44] das sie im Anschluss an die Veröffentlichung ihrer Thesenreihe »Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft« 1973 in Angriff genommen hatte.[45] Um die Nähe des christlichen Glaubens zur Demokratie zu begründen, konzentrierte sich die Kammer auf die »Menschenwürde« und die daraus ableitbaren Grundrechte als Schlüsselbegriffe. Die Kontroversen über das Recht zur Anwendung von Gewalt der 1970er Jahre bildeten hierzu einen wichtigen Erfahrungshintergrund,

42. Vgl. Rainer *Hering*: »Aber ich brauche die Gebote …«. Helmut Schmidt, die Kirchen und die Religion, Bremen 2012.
43. Zitiert nach Hauschild (wie Anm. 41), S. 145.
44. Zitat Vorwort des Kammervorsitzenden Trutz Rendtorff, in: Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie (wie Anm. 9), S.7
45. Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten [1973], in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 1/2: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh 1978, S. 61-85.

denn bereits im ökumenischen Streit um den Sonderfonds und wenig später auch in ihren Stellungnahmen zur Terrorismusdebatte war die EKD dazu übergegangen, die Gewaltfrage in den größeren Kontext der Wahrung bzw. Durchsetzung der Menschenrechte zu stellen und entsprechend zu erörtern. In der von weltanschaulichen Grabenkämpfen gezeichneten Gewaltdebatte reifte somit innerprotestantisch die Erkenntnis, dass der Schwerpunkt der Betrachtung fortan weg von dogmatischen Fragestellungen bzw. metapolitischen Herangehensweisen hin zu Fragen der praktischen Anwendung verlagert werden müsse, um in der Ökumene wie auch der sich ausdifferenzierenden Gesellschaft mit ihren jeweiligen »Eigengesetzlichkeiten« weiterhin Gehör zu finden.

DDR

Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR

Veronika Albrecht-Birkner

1. Einstieg und Quellenlage

Am 1. November 1987 schloss der mit der Herausgabe der »Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR« aus den Jahren 1980-1987 beauftragte Herausgeberkreis seine redaktionelle Arbeit an der entsprechenden Publikation ab und stellte sie unter den Obertitel »Gemeinsam unterwegs«. Das Büchlein erschien allerdings erst 1989 und enthielt neben den im Titel angekündigten Dokumenten auch eine reichlich 40 Seiten umfassende, von dem vormaligen Leiter des Kirchenamtes der am 1.1.1989 aufgelösten VELKDDR Helmut Zeddies verfasste »theologische Reflexion«, die sich – so die Herausgeber – »als Interpretationshilfe im Blick auf die Standortfindung der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft versteht und dadurch alle Beiträge und Dokumente des Bandes in einen größeren Rahmen stellt«[1]. Diese »Interpretationshilfe« bildete innerhalb des Bandes einen eigenen Abschnitt unter dem Thema »Zwischen Anpassung und Verweigerung«[2] und trug den Titel »Zur Wirkungsgeschichte von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi in den evangelischen Kirchen der DDR«[3].

Diese zunächst einmal wenig aufregend erscheinende Beobachtung zu einem unscheinbaren Büchlein ist für das Thema »Zwei-Reiche-Lehre in der DDR« allerdings ein aufschlussreicher Einstieg – denn sie weist darauf hin, dass es der DDR-Kirchenbund jedenfalls gegen Ende der 1980er Jahre

1. Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980-1987, hrsg. vom Bund der evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1989, S. 333 (Nachbemerkung der Herausgeber).
2. Unter diesem Titel erschien nach dem Ende der DDR auch die zusammenfassende Publikation der Schriften des DDR-Kirchenbundes (Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, im Auftr. d. Rates der EKD hrsg. von Christoph Demke [u.a.], Leipzig 1994, [2]1995).
3. In: Gemeinsam unterwegs (wie Anm. 1), S. 289-232.

für sachgerecht hielt, seine Geschichte als Wirkungsgeschichte des mit den Begriffen »Zwei-Reiche-Lehre« und »Königsherrschaft Christi« gegebenen Narrativen zu erzählen. Dies war nicht selbstverständlich. Denn wenn man sich die für eine Untersuchung dieser Wirkungsgeschichte in Frage kommenden Quellen anschaut, stellt man fest, dass diese Begriffe explizit so häufig gar nicht vorkommen. Am ehesten finden sie sich in den fünfziger und den siebziger Jahren – letzteres v.a. im Kontext ihrer ausdrücklichen Thematisierung im Zuge des entsprechenden Lehrgesprächs zwischen der EKU/Bereich DDR und der VELKDDR ab der Mitte der 70er Jahre.[4]

Die Frage, was an diesem Punkt »explizit« heißt, verlangt allerdings eine kurze, grundlegende Verständigung über die Frage, was für Quellen für die Bearbeitung des Themas eigentlich zur Verfügung stehen.[5] Setzt man auf der Ebene dessen an, was in der DDR publiziert wurde, muss man sich zunächst die schlichte Tatsache ins Gedächtnis rufen, dass nur das publiziert werden konnte, was die Bücherzensur zuließ. Deshalb geht es hier wie bei allen Texten aus Diktaturen vielfach darum, ›zwischen den Zeilen zu lesen‹ – und dies um so mehr, als es sich bei Äußerungen über Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi per se um politische Äußerungen in theologischer Sprache handelte. Grundsätzlich werden auf der Ebene dessen, was in der DDR publiziert wurde, insofern die Stimmen wiederzufinden sein, die sich theologisch so positionierten, dass ihre Position einer staatsfreundlichen Gesinnung der Christen aus der Perspektive der Zensoren voraussichtlich förderlich war. Dies ist freilich auch ein gutes Parameter für das Eruieren theologischer Positionen, die als systemtreu eingeschätzt wurden. Grundsätzlich muss man mit einer besonders staatsloyalen Position immer bei den Universitätstheologen rechnen, auf deren Berufungen die Kirchen bekanntlich ja keinen Einfluss nehmen konnten.[6] Theologische Äußerungen von ih-

4. Vgl. Joachim Rogge/Helmut Zeddies (Hrsg.): Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin (Ost) 1980 (in erweiterter Fassung wiederabgedruckt in: Wilhelm Hüffmeier [Hrsg.]: Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Leipzig 2006, S. 107-170).

5. Vgl. zur Quellenlage auch Karl-Hermann *Kandler*: Politische Ethik zwischen Anpassung und Verweigerung. Die Standortbestimmung der Kirche in der DDR zwischen der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi, in: Adolf Künneth (Hrsg.): Der Christ in der politischen Verantwortung heute. Die Zwei-Reiche-Lehre auf dem Prüfstand, Herford 1997, S. 67-118, hier S. 67-70.

6. Vgl. hierzu grundlegend Friedemann *Stengel*: Die theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71, Leipzig 1998 (AKThG 3); ferner Gerhard *Besier*: »Politi-

rer Seite dürfen also keineswegs mit kirchlichen oder kirchlich approbierten Stellungnahmen verwechselt werden.

Auch Äußerungen von kirchlicher Seite – seien es die meist in der Ostberliner Evangelischen Verlagsanstalt erschienenen Publikationen oder die zahllosen hektographierten und mit dem Vermerk »nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch« und einer staatlich vergebenen Genehmigungsnummer kursierenden Vervielfältigungen von Texten wie z.B. von Synodenpapieren – sind stets unter dem hermeneutischen Filter der in der DDR gültigen Zensur zu lesen. Dasselbe Raster gilt auch für die sich religiösen Themen widmenden Zeitschriften. Hier sind neben dem Kirchlichen Amtsblatt die seit 1947 in der Evangelischen Verlagsanstalt erschienenen »Zeichen der Zeit« zunächst als im eigentlichen Sinn kirchliches Periodikum zu nennen. Dabei darf die gezielte ideologische Beeinflussung, insbesondere ab den 70er Jahren, auch bei dieser Zeitschrift allerdings nicht übersehen werden.[7] Zentrale Bedeutung hatte an dieser Stelle Gerhard Bassarak, der seit den späten 50er Jahren Redaktionsmitglied und Inoffizieller Mitarbeiter des Staatssicherheitsdienstes war. Die seit den 50er Jahren erschienenen systemtreuen DDR-CDU-Blätter »Glaube und Gewissen« und »Evangelisches Pfarrerblatt« wurden 1973 durch den »Standpunkt« abgelöst. Ab 1982 erschienen dann noch die »Weißenseer Blätter« des von der Staatssicherheit geförderten Weißenseer Arbeitskreises unter der Leitung des Berliner Theologen Hanfried Müller. »Standpunkt« und »Weißenseer Blätter« sind also als Organe anzusehen, mit Hilfe derer der SED-Staat unmittelbar auf die Pfarrer und die christlichen Bevölkerungsteile generell Einfluss zu nehmen suchte. In diesen Zeitschriften geht es, teils implizit und teils explizit, immer um das Verhältnis von Staat und Kirche und dies eben auch in Gestalt dezidiert theologischer Stellungnahmen.

Der Zwei-Reiche-Diskurs in der DDR ist freilich auch nicht losgelöst von den jeweils zeitgleich in der Bundesrepublik erscheinenden Publikationen und Verlautbarungen zu diesem Thema zu sehen. Grundsätzlich kann man von einem relativ hohen Rezeptionsgrad in der Bundesrepublik erschienener theologischer Publikationen im Osten ausgehen. Im Fall der Zwei-Reiche-Lehre

sche Reifeprozesse«. Zum Engagement des MfS an den theologischen Fakultäten bzw. Sektionen, in: Clemens Vollnhals (Hrsg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, Berlin [2]1997, S. 267-297. In der autobiographischen Sicht: Gert *Wendelborn*: Christentum und Sozialismus. Als Theologieprofessor in der DDR, Bonn 2010. Als zeitgenössisches Beispiel zum Thema Christentum und Welt: Hans Moritz (Hrsg.): Vom Weltbezug des Glaubens. Aus der Arbeit der Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität, Leipzig 1981 (WZ[L].GS 30, 1981, H. 6).

7. Vgl. hierzu Jens *Bulisch*: Evangelische Presse in der DDR. »Die Zeichen der Zeit« (1947-1990), Göttingen 2006 (AKIZ B 43).

versus Lehre von der Königsherrschaft Christi spielten unmittelbare Impulse aus der westlichen theologischen Literatur wegen der vollständig verschiedenen politischen Rahmenbedingungen insgesamt, so weit ich sehe, aber eine geringe Rolle. Ausnahmen bildeten hier die von Otto Dibelius und Karl Barth verfassten Publikationen der späten 50er Jahre, die zwar unmittelbar im Blick auf die DDR-Wirklichkeit verfasst waren, an dieser in verschiedener Hinsicht aber auch vorbeigingen.[8] Implizite Bezüge, insbesondere in Gestalt einer gegenseitigen Inanspruchnahme eines DDR-freundlichen bundesrepublikanischen Flügels in der DDR ebenso wie staatsloyaler DDR-Theologen in bestimmten bundesrepublikanischen Kreisen, sind aber auch später noch deutlich zu erkennen.[9] Für vereinzelt in der Bundesrepublik erscheinende Publikationen ostdeutscher Theologen wie auch für Lizenzausgaben westdeutscher Theologen in der DDR galten bekanntlich sensible Spielregeln hinsichtlich der Einhaltung der vom DDR-Staat hierfür gesetzten Bedingungen.

Von großer Bedeutung waren in der DDR darüber hinaus illegal, also ohne staatliche Genehmigung, vervielfältigte Texte – seien es Abschriften aus ›westlicher‹ Literatur oder in der DDR entstandener unveröffentlichter, teils explizit verbotener Texte. Eines der bekanntesten Beispiele für letzteres ist Heino Falckes auf der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1972 in Dresden gehaltener Vortrag »Christus befreit – darum Kirche für andere«, der als Synodenpapier nicht publiziert werden durfte, und dennoch rasch Verbreitung fand.[10] Auch Günter Jacobs Ausarbeitung unter dem Thema »Wider eine falsche Zweireichelehre« kursierte in der DDR mangels Druckgenehmigung zunächst maschinenschriftlich, bevor sie 1977 in der Bundesrepublik erschien.[11] Solche Texte sind freilich noch einmal zu unterscheiden von unveröffentlichten Manuskripten und Gelegenheitsäußerungen, die nie publiziert wurden, und die deshalb nur in privaten

8. Vgl. Otto *Dibelius*: Obrigkeit? Eine Frage an den 60jährigen Landesbischof, Berlin 1959; Karl *Barth*: Brief an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik, Zollikon 1. u. 2. Aufl. 1958, 3. Aufl. 1959.

9. Vgl. z.B. Karl *Barth*: Theologisches Gutachten … Zu den »Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche«, in: Junge Kirche 24, 1964, S. 647-651; Gerhard *Bassarak*: Das Verhältnis des Christen zum Staat. Dibelius im Widerspruch zur Schrift, in: SGKL 12, 1960, S. 73-76.

10. Erstpublikation in Heino *Falcke*: Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren. Mit einer Einführung von Albrecht Schönherr, Berlin (West) 1986, S. 12–32 (Wiederabdruck in: *ders.*, Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, hrsg. von Veronika Albrecht-Birkner/Heinz-Günther Stobbe, Leipzig 2014, S. 83-103).

11. Vgl. Günter *Jacob*: Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre, Stuttgart 1977, S. 7.

Nachlässen oder Archiven zu finden sind.[12] Zweifellos ist man mit solchen Primärquellen am nächsten am ›unzensierten‹ Zwei-Reiche-Diskurs ostdeutscher Theologen.

2. Forschungsstand und methodische Grundprobleme

Bei Lichte besehen, mangelt es nicht an Publikationen zum Thema »Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR«. Bekanntlich entstanden die ersten Überblicksdarstellungen, die diesem Thema explizit oder implizit gewidmet sind, schon in der DDR selbst.[13] Was für diese ersten Überblicke evident ist, trifft allerdings auch auf einen erheblichen Teil der nach dem Ende der DDR erschienenen Darstellungen zu: Ihre Verfasser waren mehr oder weniger direkt selbst am Zwei-Reiche-Diskurs in der DDR beteiligt, weshalb ihre Sicht zunächst einmal als eine Fortschreibung ihrer eigenen Positionen, nicht selten auch im Sinne einer nachträglichen Apologie derselben, teils dezidiert konfessionell konnotiert, zu lesen ist.[14] Zudem sind materialreiche Studien

12. Beispielhaft kann hier ein umfangreiches handschriftliches Manuskript von Werner *Krusche* zum Thema »Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in ihrer Bedeutung für die Stellung der Kirche in der Gesellschaft« für einen Vortrag am Theologischen Seminar Leipzig aus dem Jahr 1965 genannt werden, das mir aus dessen Nachlass freundlicher Weise Dr. Hagen Findeis zur Verfügung gestellt hat.

13. Vgl. Heino *Falcke*: Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Ulrich Duchrow (Hrsg.): Zwei Reiche und Regimente, Gütersloh 1977, S. 65-78; Götz *Planer-Friedrich*: Sozialethische Urteilsbildung im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 26, 1982, S. 246-278; Detlef *Pollack*: Religion und Kirche im Sozialismus, in: ZdZ 43, 1989, S. 6-14 [Lit.]; Zeddies (wie Anm. 3).

14. Vgl. v.a. Kurt *Nowak*: Der Protestantismus in der DDR – Erfahrungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zur Demokratie, in: ZEE 34, 1990, S. 165-173; Götz *Planer-Friedrich:* Einfallstore für die Stasi. Der Thüringer Weg systemkonformer Kirchenpolitik, in: EK 25, 1992, S. 75-79; *ders.*: »Einfallstore der Stasi …«, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.): Die evangelischen Kirchen und der SED-Staat – ein Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Frankfurt/Main 1993 (ArTe 77), S. 113-128; Martin *Seils*: Zweireichelehre in der Wende. Erfahrungen und Gedanken aus der ehemaligen DDR, in: NZSth 35, 1993, S. 85-106; Ulrich *Kühn*: Die theologische Rechtfertigung der »Obrigkeit«, in: Günther Heydemann/Lothar Kettenacker (Hrsg.): Kirchen in der Diktatur, Göttingen 1993, S. 238-258; Erhart *Neubert*: »Von der Freiheit eines Christenmenschen«. Protestantische Wurzeln widerständigen Verhaltens, in: Ulrike Poppe [u.a.] (Hrsg.): Zwischen Selbstbehauptung und Anpassung. Formen des Widerstandes und der Opposition in der DDR, Berlin 1993 (Forschungen zur DDR-Geschichte 6), S. 224-243; Günter *Krusche*: The church between accomodation and refusal. The significance oft the Lu-

jüngerer ForscherInnen unter verschiedenen Aspekten und Perspektiven erschienen, die dezidiert auch die Rolle der Zwei-Reiche-Lehre in der DDR thematisieren.[15]

Bei der Suche nach Literatur und Quellen zum Thema »Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR« steht man allerdings vor einem grundsätzlichen methodischen Problem – der Frage nämlich: Wonach suche ich eigentlich? Das klingt sehr banal, ist es bei genauerem Hinsehen aber nicht. Die Sache ist einfach, wenn eine Publikation oder ein Schriftstück den Ausdruck »Zwei-Reiche-Lehre« im Titel, im Sachregister oder sonst irgendwo explizit enthält. Vor allem bei den Quellen aus der DDR ist dies, wie eingangs schon angedeutet, aber eher selten der Fall. Vielmehr entsteht der Eindruck, dass der Ausdruck »Zwei-Reiche-Lehre« teils regelrecht umgangen wird, obwohl es von der Sache her offensichtlich doch darum geht oder man dies zumindest so interpretieren könnte. In Weiterführung von Zeddies' Ansatz könnte man andersherum so weit gehen zu sagen: Sämtliche theologischen und kirchlichen Texte aus der DDR sind potentielle Quellen für das Thema »Zwei-Reiche-Lehre« und / oder » Lehre von der Königsherrschaft Christi«, weil die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche durchgängig das Hauptthema war. Damit wird die Sache allerdings uferlos.

theran doctrine of the »Two Kingdoms« for the churches of the German Democratic Republic, in: RSS 22, 1994, S. 323-332; Kandler (wie Anm. 5); Reinhard *Steinlein*: »Obrigkeit«, »Nation« und »Politische Verantwortung der Kirche«. Die Bedeutung dieser Begriffe nach den Erfahrungen in zwei deutschen Diktaturen, in: Erfahrungen aus zwei Diktaturen in Deutschland und unsere politische Verantwortung im demokratischen Rechtsstaat. […], Wetzlar 1997 (idea Dokumentation 1/97), S. 46-56; Detlef *Pollack*: Kirchliche Eigenständigkeit in Staat und Gesellschaft der DDR, in: Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hrsg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945-1989/90), Göttingen 2001, S. 178-205 (u. andere Publikationen von Pollack); Heino *Falcke*: Was hatte die Barmer Theologische Erklärung den Kirchen in der DDR zu sagen?, in: ÖR 58, 2009, S. 28-37; Hanfried *Müller*: Erfahrungen, Erinnerungen, Gedanken. Zur Geschichte von Kirche und Gesellschaft in Deutschland seit 1945, Schkeuditz 2010.

15. Vgl. v.a. Thomas *Friebel*: Kirche und politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und der DDR. 1945-1969, Gütersloh 1992; Wolfgang *Thumser*: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel, Tübingen 1996 (BHTh 95); Michael *Haspel*: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997; Martin *Roy*: Luther in der DDR. Zum Wandel des Lutherbildes in der DDR-Geschichtsschreibung. Mit einer dokumentarischen Reproduktion, Bochum 2000 (Studien zur Wissenschaftsgeschichte 1); Hagen Findeis (Hrsg.): Das Licht des Evangeliums und das Zwielicht der Politik. Kirchliche Karrieren in der DDR, Frankfurt/Main 2002; Bulisch (wie Anm. 7); Hedwig *Richter*: Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR, Göttingen 2009 (KSG 186).

Es muss also eine Auswahl erfolgen, aber diese hängt außer von der Zugänglichkeit der Quellen eben davon ab, wie genau »Zwei-Reiche-Lehre« definiert werden soll. Die damit für den DDR-Kontext verbundenen besonderen Schwierigkeiten bestehen darin, dass man sich, wenn es in der DDR um das Verhältnis von Staat und Kirche ging, zu allen Zeiten und von allen Seiten bevorzugt auf die Barmer Theologische Erklärung als Gewährstext für die Richtigkeit der eigenen Position berief. Dabei konnten und können – je nachdem, ob mehr Barmen 2 oder Barmen 5 oder beides betont wurde – hinsichtlich Zuordnung zu Zwei-Reiche-Lehre oder Königsherrschaft Christi, wenn diese Begriffe denn explizit umgangen werden, schon sehr unterschiedliche Ergebnisse herauskommen. Noch komplizierter ist die Lage deshalb, weil zusätzlich häufig noch Bonhoeffer zur unhinterfragbaren Begründung konträrer Positionen herangezogen wurde.[16]

Die Gefahr, dass man quasi in einem Zirkelschlussverfahren faktisch nur das sucht und findet, was man finden will, ist insofern durchaus gegeben. Diese spezifische Gemengelage erklärt, weshalb in der Literatur zur Erschließung des Themas »Zwei-Reiche-Lehre in der DDR« nicht nur sehr unterschiedliche Quellen herangezogen wurden, sondern sich darüber hinaus zu denselben Quellen hinsichtlich ihrer Zuordnung zu Zwei-Reiche-Lehre oder Königsherrschaft Christi z.T. auch vollkommen gegensätzliche Interpretationen finden. Dies spielt allerdings v.a. dann eine Rolle, wenn in offensichtlich besonders hohem Maße eigene Interessen die Erkenntnis leiten.

Im Folgenden sollen zunächst Weichenstellungen der 50er Jahre hinsichtlich der Rolle der Zwei-Reiche-Lehre in der DDR erläutert werden. Auf die 60er, 70er und 80er Jahre gehe ich anschließend nur überblicksartig ein. Vor dem Hintergrund der genannten methodischen Probleme frage ich in beiden Abschnitten unter Rückgriff auf Überlegungen in Vorbereitung dieser Tagung außer nach expliziten Verwendungen der Denkfigur »Zwei-Reiche-Lehre« insbesondere nach Argumentationen, die die Säkularität der politischen Sphäre betonten.

16. Vgl. Wolf *Krötke*: Dietrich Bonhoeffer als Theologe der DDR. Ein kritischer Rückblick, in: Trutz Rendtorff (Hrsg.): Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien. Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München, 26.-28.3.1993, Göttingen 1993 (AKIZ B 20), S. 295-309.

3. Weichenstellungen der fünfziger Jahre

Die ersten expliziten Äußerungen zur Zwei-Reiche-Lehre in der DDR fallen in das Jahr 1952 – eine Zeit also, in der der SED-Staat dazu über ging, die Kirche unter dem Stichwort ›sozialistische Kulturrevolution‹ als rückständigen ›Überrest‹ einer bürgerlichen Kultur aggressiv und gezielt zu bekämpfen.[17] Nur drei Monate nach dem entsprechenden Beschluss der SED über diesen Kurs im Juli 1952 fand in Elbingerode im Harz die vierte Tagung der ersten Synode der EKiD unter dem Thema »Die öffentliche Verantwortung der Christen« statt – eine Tatsache, die sich der überraschenden Zustimmung von Ministerpräsident Otto Grotewohl verdankte und der Tagung unversehens erhebliche politische Brisanz verlieh.[18] Vor dem Hintergrund der aktuellen Vorgänge in Ostdeutschland votierte hier der Berliner Praktische Theologe Martin Fischer im Gegensatz zu dem ebenfalls referierenden Erlanger Walther Künneth zwar vehement für eine Anwaltschaft der Kirche für die »in ihren Rechten bedrohten Menschen«[19] gegenüber der ideologisierten Obrigkeit, blieb letztlich aber dabei, dass es in politischen Dingen nicht »um die Durchsetzung spezifisch christlicher Inhalte gehen könne, sondern um nichts anderes als um die Wiederherstellung von Nüchternheit und Vernunft« gehen müsse.[20] In der öffentlichen »Kundgebung« der Synode war von »Zwei-Reiche-Lehre« aber gar nicht die Rede.[21]

In demselben Jahr erschienen in der Evangelischen Verlagsanstalt in (Ost-) Berlin zwei für den »Zwei-Reiche-Diskurs« relevante Publikationen. Zu einen war dies die von dem inzwischen an der Berliner Humboldt-Universität tätigen Kirchenhistoriker Walter Elliger[22] publizierte Monografie »Luthers politisches Denken und Handeln«, deren Vorwort allerdings schon vom Juli

17. Vgl. Veronika *Albrecht-Birkner*: Vom Apostelkonzil bis zum Montagsgebet. Kirchengeschichte im Überblick, Leipzig 2014 (Theologie für die Gemeinde 6/1), S. 199f.
18. Vgl. Haspel (wie Anm. 15), S. 68-73 und Friebel (wie Anm. 15), S. 198-209 (mit gegensätzlichen Interpretationen); s. auch Thumser (wie Anm. 15), S. 89-92.
19. Friebel (wie Anm. 15), S. 201.
20. Thumser (wie Anm. 15), S. 92 (unter Einbeziehung weiterer Äußerungen Fischers aus den 50er Jahren, vgl. Lit. dort Anm. 93). Im Hintergrund stand in Elbingerode die »Kundgebung« der VELKD vom 12.3.1952 mit einem deutlichen Votum für ein Verständnis von Zwei-Reiche-Lehre, dem gemäß die Kirche nur ein sehr begrenztes politisches Mandat habe (vgl. Haspel [wie Anm. 15], S. 70; vgl. auch Dibelius' einleitende Rede in Elbingerode [hierzu Haspel, S. 71]).
21. Vgl. Haspel (wie Anm. 15), S. 73.
22. Zu Walter Elliger vgl. Siegfried *Bräuer*: »Kein Freund unserer Republik, sagt aber, was er meint«. Der Berliner Kirchenhistoriker Walter Elliger (1903-1985), in: ZThK 102, 2005, S. 435-471.

1949 datiert. Elligers Anliegen war es, eine Korrektur der »mehr oder minder radikale[n] Kritik vorzunehmen, die [s]eit langem versucht […], einen verhängnisvollen Einfluß Luthers auf die politische Entwicklung Deutschlands nachzuweisen«[23]. Ohne, so weit ich sehe, den Ausdruck »Zwei-Reiche-Lehre« zu verwenden, stellt er fest, dass

> »je tiefer man Luthers eigentliches Anliegen erfaßt und begreift, wie unbedingt und ausnahmslos er auch die Ordnung von Staat und Gesellschaft auf die Verantwortung des Menschen vor Gott gegründet, von daher Freiheit und Gebundenheit alles gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens bestimmt sein läßt, um so stärker drängt sich dem unbefangenen Beurteiler die Überzeugung auf, daß eine auch nur annähernde Befolgung der von Luther herausgestellten Prinzipien des politischen Handelns die verhängnisvolle Entwicklung zum totalen Machtstaat mit seiner innen- wie außenpolitischen Tyrannis schlechthin unmöglich gemacht hätte.«[24]

Es bleibe »ein unbestreitbares Verdienst Luthers, den Staat aus den Fesseln kirchlicher Bevormundung gelöst und ihm wieder zum Bewußtsein seines eigenen Rechtes und seiner eigenen Gesetzlichkeit, unabhängig von der Kirche, verholfen zu haben«[25]. Letztlich sei entscheidend, dass Gott »im Regimente« bleibe, »auch über absolute Monarchen und totale Staaten«[26]. Die Christen hätten deshalb »Recht und Pflicht zur positiven Mitarbeit am Staat in verantwortlichem politischen Handeln, zum Dienst am Nächsten im Gehorsam gegen Gott. Dazu gehöre es nicht zuletzt, wo es nötig ist, den Staat an die Grenzen seiner Macht zu erinnern […].«

In welchem Maß Elligers nicht nur für ein Theologenpublikum gedachtes, eher implizites Plädoyer für eine positive Anknüpfung an eine lutherische Zwei-Reiche-Lehre rezipiert wurde, ist freilich schwer rekonstruierbar. Deutlich bekannter wurde offenbar die den Begriff ganz in den Vordergrund stellende, ebenfalls bei der EVA erschienene Studie des Leipziger Kirchenhistorikers Franz Lau »Luthers Lehre von den beiden Reichen«.[27] Lau erklärt, dass es

23. Walter *Elliger*: Luthers politisches Denken und Handeln, Berlin (Ost) 1952, S. 7.
24. Elliger (wie Anm. 23), S. 169f.
25. Elliger (wie Anm. 23), S. 172.
26. Elliger (wie Anm. 23), S. 173. Hier auch das Folgende.
27. Franz *Lau*: Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin (Ost) 1952, 2. Aufl. Berlin (West) 1953 (Luthertum Heft 8). Vgl. hierzu Helmar *Junghans*: Franz Lau als Kirchenhistoriker, in: Markus Hein/Helmar Junghans (Hrsg.): Franz Lau (1907-1973). Pfarrer, Landessuperintendent und Kirchenhistoriker. Kolloquium zu Leben und Werk am 22.

ihm angesichts des Eindrucks, »als ob über der Lehre Luthers von den beiden Reichen die evangelische Christenheit sich entzweien wolle«, darum gehe klarzustellen, dass Luther mit dem, »was er über die beiden Regimente sagt, […] dem echten Anliegen derer, die die Verkündigung vor der Welt nicht schweigen lassen, und derer, die die Herrschaft Christi nicht verweltlichen wollen, gerecht werde«[28]. Lau thematisiert ausdrücklich die »Frage nach Umfang und Grenze der Gehorsamspflicht des Christen, namentlich gegenüber dem betont nichtchristlichen Staat« und stellt hier zunächst fest, dass auch eine solche Obrigkeit »Gottes Dienerin« bleibe.[29] Wenn es in Einzelfällen zu einem offensichtlichen Widerspruch zwischen dem Gehorsam gegen Gott und gegenüber der Obrigkeit komme, bestehe für den Christen allerdings »die Pflicht eines passiven Widerstandes und Ungehorsams« gegenüber der Obrigkeit.[30] Lau konstatiert, es werde »weithin als letztlich unbefriedigend empfunden, daß in der politischen Welt eigene Gesetze gelten sollen«, betont mit Luther aber die Unmöglichkeit, »durch Beeinflussung der Politik die Herrschaft Christi [zu] verwirklichen«[31]. Grundsätzlich sei »Luthers Lehre von den beiden Reichen […] auch heute die beste uns gegebene Hilfe, unser christliches Leben in der Welt zu leben, in der Christus noch nicht seine Herrschaft aufgerichtet hat, sondern andere Gewalten regieren«[32]. Lau schloss seine Darstellung mit einigen Sätzen zur praktischen Bedeutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, die unmittelbar in die Situation des Jahres 1952 gesprochen waren:

> »Bei Luthers Zweireichelehre bleiben, bedeutet praktisch, auch in den weltlichen Ordnungen heute noch Ordnung Gottes sehen und eine Möglichkeit, als Christ in der Welt und als Kirche in der Welt nicht nur im Protest, sondern im positiven Dienst und Gehorsam Gott gehorsam zu sein. Der gebotene Dienst kann auch im Widerspruch bestehen müssen, aber nur in einem solchen, der nicht ›Opposition‹, sondern echter Dienst ist, und der das Recht und die Ordnung erhalten oder wiederherstellen will. Vielleicht ist das die allerwichtigste Aufgabe der Stunde, daß die Kirche ihre kritische Funktion gegenüber der Welt, die sie zweifellos auszuüben hat, ausübt nicht herrschaftlich, sondern als Dienst und Gehorsam, demütig also.«[33]

Juni 2007 in der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Leipzig 2011 (HerChr.S 17), S. 15-25, hier 21-25.

28. Lau (wie Anm. 27), S. 6f.
29. Lau (wie Anm. 27), S. 84, 86.
30. Lau (wie Anm. 27), S. 85.
31. Lau (wie Anm. 27), S. 87, 89.
32. Lau (wie Anm. 27), S. 95.
33. Lau (wie Anm. 27), S. 96.

Lau formulierte im Zuge seines vehementen Plädoyers für eine Orientierung an der Zwei-Reiche-Lehre also deutlich auch den Gedanken eines Wächteramtes der Kirche gegenüber der Welt – nicht explizit gegenüber dem Staat, aber das ist hier vermutlich ›zwischen den Zeilen‹ zu lesen.[34] Sebastian Engelbrecht hat Franz Lau eingeschätzt als »kirchen- und theologiegeschichtlichen Ursprung des sächsischen Weges in der DDR« und sich dabei insbesondere auf dessen Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre bezogen.[35]

Seit der Mitte der 50er Jahre verkomplizierte sich die Diskussion um die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR insofern erheblich, als der SED-Staat theoretisch und praktisch nun vehement auf eine Trennung von Staat und Kirche im Sinne einer Zurückdrängung der Kirche aus der Gesellschaft setzte.[36] Walter Ulbricht hat diese Strategie in seiner 1958 erschienenen

34. Zu weiteren Publikationen Laus zur Zwei-Reiche-Lehre vgl. Friebel (wie Anm. 15), S. 156-158; Junghans (wie Anm. 27), S. 21, Anm. 27. 1956 hat Lau auch eine kritische Auseinandersetzung mit der die bundesrepublikanische Diskussion in den 50er Jahren stark prägenden Publikation von Johannes *Heckel*: Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, München 1953, vorgelegt (Franz *Lau*: Leges charitatis. Drei Fragen an Johannes Heckel, in: KuD 2, 1956, S. 76-89, wiederabgedruckt in: Heinz-Horst Schrey (Hrsg.): Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969 [WdF 107], S. 528-547). In der DDR-Diskussion spielte Heckels Publikation sonst keine explizite Rolle. Gottfried *Forck*, der 1959 in (Ost-) Berlin seine 1956 in Heidelberg verteidigte Dissertation unter dem Titel »Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther« veröffentlichte (2. erw. Aufl. Berlin [Ost] 1988), gab im Vorwort lediglich einen kurzen bibliographischen Überblick zu den diesbezüglichen Publikationen, ging aber nicht auf diese ein.

35. Sebastian *Engelbrecht*: Der sächsische Weg in der DDR, in: Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR, hrsg. von Thomas A. Seidel i. Auftr. d. Ev. Akademie Thüringen u. d. Gesellschaft f. Thür. Kirchengeschichte, Leipzig 2002 (HerChr.S 7), S. 57-67, hier S. 58-63, 66. Engelbrecht spricht von einer »theologiegeschichtlichen Linie«, die »am Ende den politischen Umbruch im Herbst 1989 katalysiert« habe (S. 66f.). Das ist sicher eine steile, aber untersuchenswerte These.

36. Vgl. Albrecht-Birkner (wie Anm. 17), S. 200-205. Diese Strategie entsprach den im Kommuniqué vom Juni 1953 festgelegten Bestimmungen: Von staatlicher Seite sei »das kirchliche Eigenleben nach den Bestimmungen der Verfassung der DDR zu gewährleisten«, von kirchlicher Seite »auf verfassungswidrige Eingriffe und Einwirkungen in das wirtschaftliche und politische Leben des Volkes zu verzichten« (Holger *Kremser*: Der Rechtsstatus der evangelischen Kirchen in der DDR und die neue Einheit der EKD, Tübingen 1993 [JusEcc 46] 1993, S. 162f., Zitat S. 162). Als unmittelbare Reaktionen auf die sich verkomplizierende Lage für die Kirchen in der DDR sind die »Theologische Erklärung der außerordentlichen Synode der EKD vom 27.-29. Juni 1956« und die »Entschließung der Synode der Evangelischen Kirche der Union vom 1.-6. Dezember 1957 in Berlin-Weißensee« zu lesen (abgedruckt z.B. in: Dokumente zur Frage der Obrigkeit. Zur Auseinandersetzung um die Obrigkeitsschrift von Bischof D. Otto Dibeli-

»Staatslehre des Marxismus-Leninismus« so auf den Punkt gebracht: »So sehr wir das Recht der religiös gebundenen Menschen anerkennen, ihren religiösen Gebräuchen nachzugehen – so bezieht sich das auf die Kirche, aber es bezieht sich nicht auf die Schule und nicht auf die Volksarmee. Das ist ein Unterschied.«[37] Ein aussagekräftiges Zeitzeugnis für die praktische Seite dieser Theorie ist eine aus vier losen Blättern bestehende Publikation aus dem Jahr 1956, die Heinrich Schwartze, zu diesem Zeitpunkt Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent am Institut für Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig,[38] vorgelegt hatte. Sie dokumentiert eine am 17.11.1955 von der Hochschulgruppenleitung der Freien Deutschen Jugend in Leipzig durchgeführte Veranstaltung unter dem Thema »Über den Mißbrauch der Religion zu irdischen Zwecken«. Der besondere Reiz dieses Propagandablattes bestand darin, dass es zehn ›Lehren‹ aus Otto Dibelius' »Grenzen des Staates«[39] zog, die nach Meinung des Verfassers »den Mißbrauch der Religion zu irdischen Zwecken überaus eindrucksvoll dartun«[40]. Sie würden zeigen, wie Dibelius die Christen in der DDR dazu »ermuntern« wolle, »den Sturz der Arbeiter-und-Bauern-Macht in der Deutschen Demokratischen Republik zu betreiben«. Dibelius sei nicht der Einzige, der solche Lehren vertrete, aber er beeinflusse und beeindrucke viele, und »[b]ei ihm bekommen wir den Mißbrauch der Religion zu irdischen Zwecken aus erster Hand«. Es existiere auch »eine evangelische Opposition gegen ihn«, die sich bislang nur nicht habe »durchsetzen können«. Der Zweck der Publikation bestehe darin, »die Christen zu nötigen, in einer Frage, die sie selbst aufgeworfen haben, nämlich der ihres Verhältnisses zum Staat der Arbeiter und Bauern, der Deutschen Demokratischen Republik, zu einer positiven Entscheidung zu kommen«[41]. Die Verfasser

us, Darmstadt 1960, S. 7-12).

37. Walter *Ulbricht*: Die Staatslehre des Marxismus-Leninismus und ihre Anwendung in Deutschland. Referat und Schlußwort auf der Babelsberger Konferenz am 2. und 3. April 1958, Berlin (Ost) 1958, S. 58.
38. Heinrich Schwartze (1903-1970) war bis 1951 im Dienst der Mecklenburgischen Landeskirche gewesen. Seit 1954 war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent für Geschichte und Ethik am Institut für Gesellschaftswissenschaften der Universität Leipzig tätig (vgl. Grete *Grewolls*: Schwartze, Heinrich, in: Wer war wer in Mecklenburg und Vorpommern. Das Personenlexikon, Rostock 2011 [DVD-Rom]). In der Broschüre selbst bezeichnete er sich als »Wissenschaftlicher Oberassistent« und »Lehrbeauftragter« (H[einrich] *Schwartze*: Über den Mißbrauch der Religion zu irdischen Zwecken. [Berlin] 1956 [Wissenschaftliche Beilage des FORUM 1956, 1], S. 3).
39. Erschienen in insgesamt 4 Aufl. Berlin (West)/Tübingen 1949.
40. Schwartze (wie Anm. 38), S. 6. Hier auch die folgenden Zitate.
41. Schwartze (wie Anm. 38), S. 3.

als Marxisten würden über Dibelius mit »nicht mehr Respekt« denken, »als Thomas Münzer Martin Luther gegenüber aufgebracht« habe.[42] Dieses letzte Zitat ist deshalb aufschlussreich, weil es deutlich macht, wie weit die SED-Propaganda in den 50er Jahren davon entfernt war, für ihre mit der Trennung von Staat und Kirche argumentierende Tagespolitik Luther und speziell Luthers Zwei-Reiche-Lehre zu beanspruchen – das sollte sich später ändern.

Das ›Sich-Einschießen‹ des SED-Staates auf Dibelius als Verkörperung der Einheit von Kirche und aggressivem Kapitalismus und somit als Hauptfeind auf kirchlicher Seite nahm im weiteren Verlauf der 50er Jahre bekanntlich noch ganz andere Formen an. Vor allem mit dem Erscheinen seiner ›Obrigkeitsschrift‹[43], in der er letztlich jedem modernen Staat eine theologische Qualifizierung als ›Obrigkeit‹ absprach,[44] hatte sich die von den Leipziger Marxisten 1955 noch vorausgesetzte Orientierung auch vieler Christen in der DDR an Dibelius als »ein[em] Kirchenführer, ein[em] Licht, das auf dem Altar brennt«[45], endgültig von selbst erledigt. Längst hatte sich innerhalb der DDR ein eigenes Spektrum an theologischen Meinungen gebildet, die sich hinsichtlich ihrer Antworten auf die Frage nach dem richtigen Verhältnis von Staat und Kirche zwar deutlich voneinander unterschieden, aber alle davon ausgingen, dass der SED-Staat jedenfalls als Obrigkeit im Sinne von Röm 13 anzusehen sei.

Am deutlichsten für eine klare Trennung des Politischen vom Religiösen, und zwar unter teils impliziter und teils expliziter Berufung auf Luther, hat sich auf kirchlicher Seite seit den 50er Jahren der Thüringer Bischof Moritz Mitzenheim ausgesprochen. Beispielhaft zitiert sei hier aus einer Rede Mitzenheims anlässlich des zehnjährigen Bestehens des »Thüringer Tageblatts« vom 2. Mai 1956:

> »Im öffentlichen Leben wird es immer nötig sein, Abgrenzungen zwischen den einzelnen Interessenbereichen zu treffen. So auch zwischen dem Politischen und Religiösen, zwischen Staat und Kirche. In einem freien Staatswesen und einem gesunden Volksleben muß es auch möglich sein, daß Staat und Kirche nebeneinander, jedes auf seine Weise, die Aufgaben zum Besten des Volkes erfüllen, die Staat und Kirche gestellt sind. Es darf nach dem Wort Luthers die Kirche nicht zum Rathaus gemacht werden, aber das Rathaus auch nicht zur Kirche. Ich denke, daß in diesem

42. Schwartze (wie Anm. 38), S. 16.
43. Dibelius (wie Anm. 8).
44. Vgl. zu Dibelius' Obrigkeitsschrift Thumser (wie Anm. 15), S. 82-84.
45. Schwartze (wie Anm. 38), S. 16.

> Sinne Ministerpräsident Grotewohl kürzlich seine Worte gemeint hat: ›Der Kirche, was der Kirche ist, und dem Staate, was des Staates ist.‹«[46]

Auf der Basis seines so fundierten bischöflichen Selbstverständnisses und zahlloser Äußerungen vergleichbarer Art avancierte Mitzenheim im Laufe der 50er Jahre zum bevorzugten Kontaktmann des Staates auf kirchlicher Seite.[47] So war er auch der kirchliche Wortführer bei dem Staat-Kirche-Gespräch von 1958, in dessen Ergebnis im Juli 1958 mit Hilfe einer langwierig-zermürbenden Gesprächsstrategie nicht nur der von kirchlicher Seite zuvor erhobene Vorwurf des Verfassungsbruchs zurückgenommen, sondern auch ein *Kommuniqué* verabschiedet wurde, das der Staat als reine Loyalitätsbekundung interpretieren und in den folgenden Jahrzehnten als Staat-Kirche-Konsens immer wieder beschwören konnte. Der entscheidende Passus lautete: »Ihrem Glauben entsprechend, erfüllen die Christen ihre staatsbürgerlichen Pflichten auf der Grundlage der Gesetzlichkeit. Sie respektieren die Entwicklung zum Sozialismus und tragen zum friedlichen Aufbau des Volkslebens bei.«[48] In demselben Monat beschloss der 5. Parteitag der SED, die Religionsausübung aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und »auf den kultischen Raum« zu beschränken.[49]

Zugleich arbeitete Hanfried Müller, der in Leipzig mit einer Arbeit über Bonhoeffer promoviert worden war und ab 1959 Systematische Theologie an der Humboldtuniversität in Berlin lehrte (seit 1954 Mitarbeiter des MfS), an einer theologischen Fundierung dieser als ›Normalisierung‹ des Staat-Kirche-Verhältnisses bezeichneten Bestimmungen.[50] Dabei rekurrierte er v.a. auf Barmen 5 und auf Bonhoeffers Rede von der religionslosen Welt, aber auch auf die frühe dialektische Theologie Karl Barths und lutherische Kreuzestheologie. In einem von ihm verfassten Artikel unter dem Thema »Der Christ in Kirche und Staat«, der 1958 in dem soeben gegründeten CDU-Organ »Hefte aus Burgscheidungen« erschien, heißt es:

46. Abgedruckt in: Moritz *Mitzenheim*: Politische Diakonie. Reden – Erklärungen – Aufsätze 1946 bis 1966, hrsg. von Gerhard Lotz, 2., erw. Aufl., Berlin 1967 (1. Aufl. [mit Texten bis 1964], Berlin 1964), S. 33-35, hier S. 33f.
47. Vgl. zu Mitzenheims theologischer Haltung und politischer Rolle z.B. Kremser (wie Anm. 36), S. 76, 91f. u.ö.; Thumser (wie Anm. 15), S. 86f., 194-197.
48. Zitiert nach Mitzenheim (wie Anm. 46), S. 173-175, hier S. 174.
49. Kremser (wie Anm. 36), S. 172.
50. Zu Müller vgl. Stengel (wie Anm. 6), S. 177-180, 348-354, 379-398, 402-411, 450-455, 569-573, 579-583, 619-628, 774-785 u.ö.; Friebel (wie Anm. 15), S. 228-233; Thumser (wie Anm. 15), S. 197-201.

> »Die Kirche ist Gegenstand des Glaubens und der Verkündigung […]. Der Staat dagegen ist Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und weltanschaulicher Erkenntnis, er ist im Gegensatz zur Kirche gerade eine anschauliche und nicht verborgene, eine dem Wissen und nicht dem Glauben zugängliche Größe. Das schließt nicht aus, daß gerade in der Respektierung dieser legitimen Säkularität und Profanität des Staates auch vom Glauben her einiges zum Staat zu sagen ist; es wird dies aber wesentlich die Mahnung sein, den Staat als ›rein natürlich Ding‹ in Worten und Taten anzuerkennen, ihn weder zu religionisieren noch zu klerikalisieren, sondern ihn geradezu zu profanisieren und zu säkularisieren.«[51]

Der Staat, so führt Müller weiter aus, habe »seine legitime Totalität«, die darin bestehe, dass »er alle Menschen seines Gebietes umfaßt und für sie alle da ist«, und in *allen* Bereichen, auch in der Kirche, für die »iustitia civilis zu sorgen« habe.[52] Auch wenn der Staat »seine legitime formale Totalität pervertiert in jene in der Barmer Verwerfung gekennzeichnete religiöse Totalität, in der er auch die Bestimmung der Kirche zu erfüllen versucht«, verbiete Röm 13 »dennoch unabdingbar den aktiven Widerstand aus religiösen Gründen«. Die Kirche habe »nicht das Recht, sich politisch zur Wehr zu setzen, wo sie sich durch staatliche Maßnahmen mit Recht oder Unrecht als Kirche getroffen« fühle. Es bliebe ihr in einem solchen Fall »nur der Weg des Leidens«. Lediglich wenn der Staat »inhaltlich in die Freiheit der Verkündigung des Evangeliums« eingreife, dürfe ihm nicht gehorcht werden. Da der Staat in einem solchen Fall aber »aus dem Aspekt des Staates in den Aspekt der falschen Kirche« trete, sei er ebenfalls nicht mehr »politisch, sondern allein in der Kraft des Wortes und des Heiligen Geistes zu bekämpfen«[53].

Pointiert formuliert könnte man also sagen, dass Müller in Umdrehung des christozentrischen Ansatzes von Barmen eine ›Königsherrschaft des Staates‹ propagierte. Diesen Ansatz hat er die gesamte DDR-Zeit hindurch (und darüber hinaus) weiter verfolgt und ausgebaut und in seiner 1978 erschienenen zweibändigen Dogmatik ausführlich entfaltet.[54] Jeglicher »Versuch einer

51. Hanfried *Müller*: Der Christ in Kirche und Staat, in: Hefte aus Burgscheidungen 4, 1958, S. 6.
52. Müller (wie Anm. 51), S. 18. Hier auch das Folgende.
53. Müller (wie Anm. 51), S. 18f.
54. Hanfried *Müller*: Evangelische Dogmatik im Überblick, 2 Bde., Berlin (Ost) 1978. Müller widmete seine Dogmatik »Meinen akademischen Lehrern Hans-Joachim Iwand † 1960. Karl Barth † 1968. Ernst Wolf † 1971 zum Gedächtnis« (Bd. 1, S. 5) und betonte somit sein Herkommen aus der reformierten (Königsherrschaft-Christi-)Tradition. Seine Lehre ließe sich freilich mühelos als Plädoyer für eine vollständige Eigengesetzlichkeit des Staates im Sinne einer rein dualistischen Zwei-Reiche-Lehre lesen, aber

positiven Verbindung materialer Glaubensinhalte mit Urteilsbildungen und Handlungen in der ›Welt‹«, sollten »als Akt religiöser Vereinnahmung, als Klerikalisierung der Welt entlarvt und zugunsten der vollen Anerkennung ihrer Diesseitigkeit und Religionslosigkeit zurückgewiesen werden«[55]. Das bedeutet, dass ihn mit Mitzenheim zwar das Plädoyer für eine strikte Trennung von staatlichem und kirchlichem Bereich verband, dass er sich von dessen Position aber faktisch und auch explizit abgrenzte, weil er »Eigeninteresse als Kriterium kirchlichen Handelns« ablehnte.[56]

Müller vertrat die Interessen des omnipotenten Staates, der sich für ›säkular‹ erklärte, als ›Eigentum‹ der SED faktisch aber in allen Bereichen der Gesellschaft eine »geistige Führungsrolle« unter den Prämissen der marxistisch-leninistischen Ideologie und insofern einer eben nicht religionslosen (wie Bonhoeffer gemeint hatte), sondern einer politischen Religion beanspruchte.[57] Durch die Ineinssetzung von Weltanschauungsstaat und Gesellschaft implizierte dies eine Ansiedlung der Kirche in einem »religiösen Sonderraum« mit der Forderung, »auf Öffentlichkeit und Gesellschaft« zu verzichten.[58] Diese faktisch erhebliche Differenz zwischen der auf ›Partnerschaftlichkeit‹ zwischen Staat und Kirche als gleichberechtigten Größen setzenden kirchlichen Position (für die 50er und 60er Jahre: Mitzenheim) und der auf eine Marginalisierung der Kirchen zielenden staatlichen Kirchenpolitik (hier theologische Fundierung durch Müller), die aber beide unter dem Etikett ›Trennung von staatlichem und kirchlichem Bereich‹ und gelegentlich auch explizit unter »Zwei-Reiche-Lehre« firmierten, bestimmte das Staat-Kirche-Verhältnis die gesamte DDR-Zeit hindurch.

explizit argumentiert Müller so nicht (das berücksichtigt Andreas *Stegmann*: Die Geschichte der Erforschung von Martin Luthers Ethik, in: LuJ 79, 2012, S. 211-304, hier S. 291, Anm. 158, anschließend an Eberhard Jüngel, nicht). Dies wird erneut deutlich in *ders.*: Beziehung zwischen theologischer und politischer Existenz der Christen heute, in: Hannelotte Reiffen (Hrsg.:) Christen und Marxisten in unserer Gesellschaft heute, Walter Kreck zum 75. Geburtstag. Festschrift, Köln 1983, S. 97-126.

55. Thumser (wie Anm. 15), S. 199.

56. Thumser (wie Anm. 15), S. 198. Der 1949 im Alter von 75 Jahren auf einen eigens für ihn geschaffenen religionssoziologischen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät Leipzig berufene religiöse Sozialist Emil Fuchs hingegen vertrat ein primär harmonisierendes Modell des Verhältnisses von SED-Staat und Kirche – unter der ab den frühen 60er Jahren von Walter Ulbricht favorisierten Prämisse, dass Christen und Marxisten letztlich dieselben Ziele verfolgen würden (vgl. Thumser [wie Anm. 15], S. 85f.; Friebel [wie Anm. 15], S. 233f.).

57. Vgl. Nowak (wie Anm. 14), Zitat S. 169.

58. Neubert (wie Anm. 14), S. 229.

Für den Umgang des SED-Staates mit den Kirchen bedeutete dies, dass Stimmen, die diese Differenz benannten oder gar – wie Lau 1952 – auf einem wie auch immer gearteten ›Wächteramt‹ der Kirchen gegenüber dem Staat insistierten,[59] unter das Verdikt der Einmischung in staatliche Angelegenheiten fielen und unter Verweis auf die vereinbarte Trennung des Politischem vom Religiösen in die Schranken gewiesen werden sollten. Beispielhaft sei hier Günter Jacob angeführt, der 1956 in seinem Vortrag »Das Ende des konstantinischen Zeitalters« – wie schon der Titel deutlich macht – eine Trennung von Kirche und Staat ja mit Nachdruck begrüßte. Zugleich kritisierte er diese Kirchenpolitik als Versuch des Staates, die Kirche auf den Bereich des Privaten zurückzudrängen, aber scharf:

> »Die Forderung besteht, daß die vom Staat als dem Instrument zur Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaftsordnung abgesteckten Grenzen von der Kirche respektiert werden. Die Kirche soll also den ihr zugestandenen Raum des Rein-Religiösen nicht überschreiten. Grenzüberschreitungen von seiten der Kirche werden immer als klerikale Machtansprüche interpretiert. Die Motive zu solchen Grenzüberschreitungen werden immer in politischen Bindungen und Interessen d.h. also in einer Sympathie mit dem Westen gesucht.«[60]

Jacob betonte weiter: »Ein Staat, der solche Bewegungsfreiheiten dann einschränkt und die Kirche in einen eng umgrenzten Raum verweist, weil er das gesamte Öffentlichkeitsterrain mit seiner Weltanschauung besetzen will, hört damit nicht auf, im Sinne von Röm. 13 Obrigkeit zu sein.«[61] Vielmehr müsse er von den Christen »in der von der Bibel gebotenen Loyalität respektiert werden. Diese Loyalität«, so meinte er weiter, werde aber »auch in der Gestalt sichtbar werden müssen, daß dem Staat im Konfliktsfall von der das Evangelium verkündigenden Kirche und auch vom einzelnen Christenmenschen bezeugt werden muß: ›Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen‹ (Apg. 5,29).«[62] Man sollte entgegen einer pauschalen theologischen Einordnungen Jacobs als Barthschüler an dieser Stelle auch berück-

59. Hierzu gehörte in den 50er Jahren z.B. der Dresdner Pfarrer Walter Feurich (1922-1981), der ab den 1960er Jahren aber auf einen deutlich systemkonformeren Kurs umschwenkte (vgl. Friebel [wie Anm. 15], S. 234-237).
60. Günter *Jacob*: Das Ende des konstantinischen Zeitalters (1956), in: *ders.*, Umkehr in Bedrängnissen. Stationen auf dem Weg der Kirche von 1936 bis 1985, München 1985, S. 43-59, Zitat 52.
61. Jacob (wie Anm. 60), S. 55. Hier auch das folgende Zitat.
62. Jacob (wie Anm. 60), S. 55f.

sichtigen, dass er aufgrund seiner Forschungen zu Luther von der Tübinger Theologischen Fakultät 1953 ehrenpromoviert worden war.[63]

Tatsache ist, dass sich Kritiker des Omnipotenzanspruches des DDR-Staates und somit einer ›unverhältnismäßigen‹ Begrenzung der Kirche auf einen privaten Bereich des Kultischen von Karl Barth kaum unterstützt sehen konnten. Denn dieser hatte 1955 im zweiten Teil des vierten Bandes seiner Kirchlichen Dogmatik im Blick auf die Kirche in der DDR zwar vielfach von einer »Kirche unter Druck« gesprochen[64] – in dem Sinne, dass ihr »durch eine allmächtige Staatspartei der Mund verschlossen werden soll«, die man von der Gesellschaft abzuschneiden, »auf den Kult zu reduzieren und in den Winkel zu drängen trachtet«, und »deren ›wichtigste Wortführer‹ man von ihr zu isolieren versucht«, um sie »›vermöge der öffentlichen und geheimen Organe‹ sehr energisch« unter die Führung des Staates zu bringen beabsichtigte.[65] In seinem 1958 in der Bundesrepublik und in der Schweiz erschienenen »Brief an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik« hingegen hat er unter offensichtlicher Präferierung seines politischen Ansatzes trotz aller Benennungen der »unerträglichen Machttaten des DDR-Staates«[66] den Christen in der DDR unter Bezugnahme auf Röm 13 und sein eigenes Verhältnis zur Schweizer Eidgenossenschaft »Loyalität« gegenüber diesem Staat empfohlen.[67]

63. Vgl. Günter *Jacob*: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen 1929 (BHTh 4) (Nachdruck Nendeln/Liechtenstein 1966; vgl. zu Jacobs Lutherstudie Annegret *Freund*: Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1994 [TBT 62], S. 27-30). Das vehemente Plädoyer für ein bewusstes Leben als Christ in der DDR verband Günter Jacob mit dem wohl bekannter gewordenen Johannes *Hamel*, dessen Buch »Christ in der DDR« von 1957 bis 1960 in 6 Aufl. in Berlin (West), 1958 in Genf in französischer sowie 1960 und 1961 in New York und London in englischer Übersetzung erschien (vgl. Friedrich *Winter*: Johannes Hamel [1911-2002]. Zeuge und Vordenker für ein christliches Leben in der DDR, in: Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte [= HerChr] 31, 2007, S. 127-142, hier S. 132f.; Seils [wie Anm. 14], S. 89f.; Friebel [wie Anm. 15], S. 245-248 u.ö.; Thumser [wie Anm. 15], S. 94f. u.ö.).

64. Karl *Barth*: Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV: Die Lehre von der Versöhnung, Teil 2, Zürich 1955, S. 750.

65. Wolf *Krötke*: Karl Barth als theologischer Gesprächspartner. Persönlich akzentuierte Erfahrungen zwischen Ost und West mit einer heraus fordernden Theologie, in: Georg Plasger (Hrsg.): »Ich glaube, darum rede ich« (2 Kor 4,13). Karl Barth (1886-1968). Münsteraner Beiträge und Beigaben 2010, Bünde 2013 (Schriftenreihe der Karl-Barth-Gesellschaft 15), S. 9-23, hier S. 16 (Wiederabdruck in: *ders.*, Karl Barth und der »Kommunismus«. Erfahrungen mit einer Theologie der Freiheit in der DDR, Zürich 2013, S. 21-58).

66. Krötke (wie Anm. 65), S. 18.

67. Barth (wie Anm. 8), S. 31. Hier auch das Folgende.

Dabei definierte Barth loyales Verhalten »gegenüber einer vorgegebenen Staatsordnung« als Anerkennung von »deren Gültigkeit und Maßgeblichkeit auch für sich« sowie Entschlossenheit, »sich in den Grenzen des ihm innerlich und äußerlich Möglichen an sie zu halten«. Dies schließe »den Vorbehalt der Gedankenfreiheit gegenüber der Ideologie, aber auch den Vorbehalt des Widerspruchs, eventuell des Widerstandes gegen bestimmte Explikationen und Applikationen einer vorgegebenen Staatsordnung in sich«. Die Bezeichnung des SED-Staates als »vorgegebene[n] Staatsordnung« erhielt bei Barth also ein derartiges Gewicht, dass sein Votum durchaus nach einem Insistieren auf einer ›Eigengesetzlichkeit des Staates‹ klingen musste. Dies aber prädestinierte ihn geradezu für eine systemstabilisierende ideologische Vereinnahmung durch den SED-Staat.

Wolf Krötke hat eindrücklich geschildert, wie ihn, der anderes erwartet hatte, diese Äußerungen Barths seinerzeit irritiert hätten.[68] »Geschluckt« habe er vor allem, »als Barth zu erwägen gab, ob der stark an der sozialen Frage orientierte Totalitarismus des kommunistischen Staates nicht als ›arg verzerrtes und verfinstertes […] Gleichnis‹ der aufs Ganze gehenden freien Gnade Gottes zu verstehen sei«[69]. »Diese Erwägung«, so Krötke, sei »für einen jungen Menschen wie mich, der ein Stasi-Gefängnis beim besten Willen nicht als Abglanz der freien Gnade Gottes wahrzunehmen vermochte, gänzlich nicht nachvollziehbar« gewesen. Krötke erklärte sich Barths Haltung damit, dass dieser »bei aller Anteilnahme an der Situation der Christenheit in der DDR aus der Ferne […] von der Realität dort offenkundig keine rechte Vorstellung« gehabt habe.[70]

Von kirchlicher Seite wurde auf die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in der DDR am Ende der 50er Jahre mit zwei umfangreichen (und insofern wohl nur auf der Ebene der Pfarrerschaft rezipierten) »Handreichungen« reagiert: Von Seiten der EKU 1959 unter dem Titel »Das Evangelium und das christliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik« und von Seiten der VELKD 1960 unter dem Titel »Der Christ in

68. Krötke (wie Anm. 65), S. 17-19.

69. Krötke (wie Anm. 65), S. 19. Hier auch das Folgende. Es darf bei Krötkes Ausführungen nicht übersehen werden, dass er 1958/69 aus politischen Gründen selbst in Waldheim/Sachsen inhaftiert gewesen ist.

70. Krötke macht dies an »einem schweren Schnitzer, den er sich gegen Ende dieses Briefes geleistet« habe, fest: Dort nämlich hatte Barth – an den politischen Realitäten hart vorbei – auch den Christen im »Warthegau« seinen Gruß entrichtet (vgl. Krötke [wie Anm. 65], S. 19). In der mir vorliegenden zweiten Auflage ist dieser Fehler aber bereits korrigiert: »Warthegau« ist hier durch »Oderbruch« ersetzt.

der Deutschen Demokratischen Republik«.[71] Theologisch unterschiedlich ausgerichtet – die EKU-Handreichung deutlich am Königsherrschaftsmodell, die VELKD-Handreichung explizit an der Zwei-Reiche-Lehre – ging es beiden Versuchen einer Richtungsweisung darum, entgegen dem Trend zur Flucht in die Bundesrepublik ein Leben als Christ in der DDR als theologisch vertretbare und praktisch machbare Option aufzuzeigen. Dabei war die Botschaft des EKU-Papiers hinsichtlich der theologischen Einordnung des Staates insgesamt merkwürdig ambivalent: So wurde als »Zielsetzung« des SED-Staates einerseits klar die Intention benannt, »die totale atheistische Gesellschaft zu schaffen« und »dem christlichen Dasein« keinen Platz mehr zu lassen, der der Christ »den Herrschaftsanspruch Jesu Christi« entgegenhalten müsse.[72] Unter Bezugnahme auf Barmen 2 und die »Freiheit in Christus«[73] war von »[u]nsere[r] Mithilfe bei der Aufrichtung und Findung des Rechts«[74] sowie von »kleine[n] tapfere[n] Entscheidungen« im Raum des nicht explizit Verbotenen[75] die Rede. Andererseits beharrte die Handreichung auf der Auffassung, dass auch ein »ideologisierter Staat« Werkzeug der »Bewahrungsgnade Gottes […] im Sinne von Römer 13«[76] sei, und kam zu Aussagen wie: »das Evangelium schärft uns die Augen zu entdecken, wo überall die Diktatur in ihren Anordnungen und Handlungen dem guten Willen Gottes faktisch dient und sie kraft seiner Anordnung tatsächlich für Leben, Frieden und Recht sorgt« oder: »Sofern die Diktatur über uns diese zeitliche Strafe des ewig gnädigen Gottes vollzieht, können wir sie in der letzten Freude über den Retter ertragen.«[77] Grundsätzlich votierte die Handreichung sowohl gegen einen »Rückzug in

71. Vgl. Das Evangelium und das christliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik. Handreichung, entgegengenommen durch die Synode der EKU im Februar 1959. Als Manuskript gedruckt, Witten/Ruhr [1959]; Der Christ in der Deutschen Demokratischen Republik. Handreichung der VELKD vom 3. November 1960, in: KJ 87, 1960, S. 238-255. Beide Handreichungen kursierten in der DDR nur in Form hektographierter Abschriften. Vgl. zu den Handreichungen Friedrich *Winter*: Die Evangelische Kirche der Union und die Deutsche Demokratische Republik. Beziehungen und Wirkungen, Bielefeld 2001 (UnCo 22), S. 100-108; Falcke (wie Anm. 13), S. 65-70; Zeddies (wie Anm. 3), S. 291-296; Friebel (wie Anm. 15), S. 265-271; Kandler (wie Anm. 5), S. 90-92. An den verschiedenen Studien zu den Handreichungen lässt sich zeigen, wie dieselben Texte teils nahezu gegensätzlich interpretiert werden.
72. EKU-Handreichung 1959 (wie Anm. 71), S. 70f.
73. EKU-Handreichung 1959 (wie Anm. 71), S. 40.
74. EKU-Handreichung 1959 (wie Anm. 71), S. 47.
75. EKU-Handreichung 1959 (wie Anm. 71), S. 32.
76. EKU-Handreichung 1959 (wie Anm. 71), S. 34f.
77. EKU-Handreichung 1959 (wie Anm. 71), S. 32f.

die Innerlichkeit« als auch gegen eine »Politisierung des Evangeliums« – also für eine klare Trennung von Politischem und Religiösem, aber nicht im Sinne der staatlich beabsichtigten Beschränkung der Kirche auf den Bereich des Privaten.[78] Im Denkmodell der Königsherrschaft wurde dem Staat dabei faktisch aber ein erhebliches Maß an ›Eigengesetzlichkeit‹ zugestanden.

Die Handreichung der VELKD betonte zunächst die Unmöglichkeit einer »in ihren Einzelheiten bestimmte[n] ›christliche[n]‹ Ordnung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft«, und dass folglich für den Christen »eine große Freiheit« bestehe, »indem er sich grundsätzlich in verschiedene Arten staatlicher, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ordnung als Mitarbeiter einfügen« könne.[79] Dieser Betonung der Eigenständigkeit des weltlichen Bereichs gegenüber religiösen Vorgaben folgten aber deutliche Formulierungen hinsichtlich der aus der Trennung der Bereiche resultierenden Beschränkung der staatlichen Kompetenz. So hieß es etwa: »Der Tatsache, daß es Gemeinde Jesu Christi auf Erden gibt, korrespondiert die Beschränkung der Kompetenz des Staatswesens auf die irdischen Dinge. Staatlicher Totalitätsanspruch führt zur Selbstvergötzung des Staates und zu einer Vergesellschaftung des Menschen, die jede Eigenbedeutung des einzelnen absorbiert. […] An der Evangeliumsverkündigung« treffe »die staatliche Versuchung zur Totalität auf ihre eigentliche Begrenzung.« Es heißt sogar, »die wirksame Anerkennung von Glaubens- und Verkündigungsfreiheit« sei »für das Selbstverständnis eines Staatswesens symptomatisch«. So wie es keinen im eigentlichen Sinn »christlichen Staat« geben könne, müsse auch »einem Staat widersprochen werden, der in dem Sinne atheistischer Staat« sei, »daß er selbst Atheismus propagiert, seinen Bürgern ein atheistisches Bekenntnis durch Wort oder Tat abnötigt und ihnen die Möglichkeit zum christlichen Gehorsam verwehrt. An dieser Stelle« beginne »für den Christen die Notwendigkeit, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen«.

»Die Predigt der Kirche«, so die VELKD-Handreichung weiter, verbinde »mit der Gehorsamsforderung gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit den Vorbehalt der Freiheit, die Inhaber staatlicher Gewalt auf die ihnen von Gott gesetzten Grenzen hin anzureden« – denn es sei »undenkbar, daß die Kirche der Reformation freiwillig darauf verzichtet, die Welt und ihre Ordnungen vom Worte Gottes her in Gesetz und Evangelium anzureden«[80]. Der einzelne Christ wiederum könne »die Tatsache, in einem atheistischen Weltanschauungsstaat zu leben, nur hinnehmen und erleiden, aber nicht billigen und fördern«, was

78. EKU-Handreichung 1959 (wie Anm. 71), S. 11f.
79. VELKD-Handreichung 1960 (wie Anm. 71), S. 240. Hier auch das Folgende.
80. VELKD-Handreichung 1960 (wie Anm. 71), S. 241.

weder »politischen Widerstand« noch »Republikflucht« bedeute, »sondern in christlichem Glauben und in christlicher Geduld ausharren in der Lage, in die Gott den Christen hineingestellt« habe.[81] Im Blick auf den einzelnen Christen machte die Erklärung im Gegensatz zu ihrer Sicht auf die Rolle der Kirche also ein deutlich quietistisches Element geltend. Bezeichnend ist, dass die Erklärung nur von den lutherischen Bischöfen Niklot Beste (Mecklenburg) und Gottfried Noth (Sachsen) unterzeichnet wurde, nicht aber von Mitzenheim.[82]

Im Jahre 1959 erschien in der DDR unter dem Titel »Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther« die 1956 in Heidelberg angenommene Dissertationsschrift von Gottfried Forck[83], der aber schon seit 1954 Studentenpfarrer in Ostberlin war. Forcks Plädoyer für die Verbindung des Ansatzes der Königsherrschaft Christi mit dem Denkmodell der Zwei-Reiche-Lehre muss vor allem deshalb erwähnt werden, weil diese Position in der DDR im Laufe der nächsten Jahrzehnte zunehmend an Bedeutung gewann.[84] Sie spielte bereits in der weniger bekannten, 1960 erschienenen Handreichung »Der Christ in unserem Staat« des Bischofswerdaer Arbeitskreises sächsischer Pfarrer, zu denen u.a. die späteren Bischöfe Werner Krusche und Johannes Hempel gehörten, eine wichtige Rolle.[85]

4. Überblick zur Rolle der Zwei-Reiche-Lehre in den 60er bis 80er Jahren

Die von der Konferenz der lutherischen und unierten Kirchenleitungen in der DDR 1963 vorgelegten »Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche in der DDR«[86] lehnten sich formal und inhaltlich an die Barmer theologische Erklärung an und setzten entsprechend eine Verknüpfung von Zwei-Reiche-Lehre

81. VELKD-Handreichung 1960 (wie Anm. 71), S. 248.
82. Vgl. Gottfried *Mau*: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990). Leipzig 2005 (KGE IV/3), S. 72.
83. Forck (wie Anm. 34). Vgl. zu Forcks Ansatz Stegmann (wie Anm. 54), S. 287f.
84. Vgl. »Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche in der DDR« vom 8.3.1963 (abgedruckt in: KJ 90, 1963, S. 181-185) sowie Belege in Anm. 120.
85. Abgedruckt in: KidZ 15, 1960, S. 213-216; vgl. hierzu Friebel (wie Anm. 15), S. 272-275; Engelbrecht (wie Anm. 35), S. 60f.
86. Zehn Artikel 1963 (wie Anm. 84). Zur Wahrnehmung dieses Textes in der Bundesrepublik s. Erwin *Wilkens*: Die Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche. Theologisch-politischer Kommentar, hrsg. von der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart/Berlin 1964 (2. Aufl. 1966).

und Lehre von der Königsherrschaft Christi fort. Dabei durchzieht die im Titel angesprochene Ambivalenz zwischen »Freiheit« und »Dienst« – mit einem Prä auf der Freiheit und mehreren dezidiert ideologiekritischen Formulierungen – sämtliche Artikel. So wird z.B. im Blick auf die »Obrigkeit« zwar betont, dass die »Träger staatlicher Macht […] in der Hand Gottes und unter seinem Auftrag« bleiben, »auch wenn sie diesen verfehlen, sich zu Herren der Gewissen machen und in das Amt der Kirche eingreifen.« Zugleich wird es für »Ungehorsam« erklärt, »wenn wir für die Wahrheit nicht einstehen, zum Mißbrauch der Macht schweigen und nicht bereit sind, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen«[87].

Es dürfte erneut Verwirrung hervorgerufen haben, dass gerade Karl Barth in seinem ›Theologischen Gutachten‹ über die Zehn Sätze diese nicht aufgehobene Ambivalenz von Freiheit und Dienst der Kirche kritisiert und stattdessen vorgeschlagen hat, von der »Freiheit der Kirche zum Dienst« zu sprechen.[88] »Der Anschein hätte dann«, so meinte er, »vermieden werden können, als ob der Nachdruck der ganzen Aussage […] doch mehr in der Verteidigung der ›Freiheit‹ der Kirche als in der Erklärung und Einschärfung ihres ›Dienstes‹ liegen möchte«[89]. Grundsätzlich hätte positiv der »Gehorsam des Glaubens« thematisiert werden müssen. Auch wäre »eine stärkere christologisch-eschatologische Konzentration und Expansion« notwendig gewesen und die Fokussierung auf »den Sinn eines Glaubensbekenntnisses«. Eben diese Barthschen Forderungen erfüllten – teils wörtlich – die sieben Sätze »Von der Freiheit der Kirche zum Dienen« des Weißenseer Arbeitskreises.[90] Dabei nahm der Abschnitt zum »politische[n] Leben« den breitesten Raum ein und stand wie auch der Absatz zu »Arbeiten und Denken« unter dem Stichwort »Glaubensgehorsam«. »Im Glaubensgehorsam«, so hieß es z.B., »werden wir die politische Ordnung unserer Gesellschaft, den Staat, weder fürchten noch lieben, sondern uns an der Erfüllung seiner von Gott angeordneten Aufgabe beteiligen.«[91] Mögliche Argumente für eine ideologiekritische Rolle der Kirche wurden explizit widerlegt. Die Weißenseer Sätze trugen unverkennbar die Handschrift Hanfried Müllers und verdeutlichen, warum und inwiefern ›Barthianismus‹ um die Mitte der 60er Jahre für eine Option des SED-Staates stand, theologische Denkmuster für die eigene Stabilisierung zu instrumentalisieren. Der Kampf um Barths persönliche

87. Zehn Artikel (wie Anm. 84), S. 184.

88. Barth (wie Anm. 9), S. 650.

89. Barth (wie Anm. 9), S. 651. Hier auch das Folgende.

90. Abgedruckt in: ZdZ 6, 1964, S. 234-237; KJ 90, 1963, S. 194-198. Die historischen Umstände von Entstehung und Publikation der zehn Artikel und der sieben Sätze sind bislang am genauesten rekonstruiert bei Bulisch (wie Anm. 7), S. 287-293, 352.

91. Sieben Sätze 1963 (wie Anm. 90), S. 197.

Gunst ging so weit, dass zu dessen 80. Geburtstag (1966) der Staatssekretär für Kirchenfragen Hans Seigewasser und der Ost-CDU-Vorsitzende Gerald Götting in einer russischen Limousine und mit einem Tee-Service aus Meißner Porzellan als Geschenk in Basel überraschend als Geburtstagsgäste auftauchten.[92]

Die andere theologische Option, die sich dem SED-Staat zur Untermauerung seiner Macht anbot, bestand weiterhin in dem nun als »Thüringer Weg« bezeichneten Alleingang Mitzenheims und seines in erheblichem Maße vom MfS unterwanderten Thüringer Landeskirchenamtes.[93] Als neuer Akzent gegenüber den 50er Jahren spielte dabei die von Walter Ulbricht in seiner »Programmatischen Erklärung« vom 4.10.1960 eingebrachte Rede von der Übereinstimmung des Christentums mit den Zielen des Humanismus eine wichtige Rolle.[94] In Thüringen wurde diese Entwicklung als Erfolg Mitzenheims gefeiert[95] und dieser übernahm nun endgültig die Rolle eines als ›Ältester unter den Bischöfen‹ kirchlicherseits vermeintlich legitimierten exklusiven Gesprächspartners Ulbrichts. Die innerkirchliche Isolierung wurde von staatlicher Seite durch Maßnahmen wie die Überreichung des Vaterländischen Verdienstordens in Gold 1961 kurz nach der Grenzschließung gezielt gefördert. Das zwischen Mitzenheim und Ulbricht 1964 geführte »Wartburggespräch« erlangte, wie Holger Kremser gezeigt hat, einen »staatlich-parteilichen Stellenwert, der die Bedeutung der formal geltenden staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der DDR-Verfassung [von]

92. Vgl. Krötke (wie Anm. 65), S. 20f. Man hatte sich zuvor bei Eberhard Jüngel erkundigt, was man Barth zum Geburtstag schenken könne (vgl. Eberhard Jüngel in der Diskussion zu Reinhard *Henkys*: Kirche im Sozialismus. Knotenpunkte im Verhältnis von evangelischer Kirche und Staat in der DDR, in: Protestantische Revolution [wie Anm. 16], S. 29-39, hier S. 37).

93. Vgl. Christoph *Markschies*: Kirchenhistorische und systematisch-theologische Bemerkungen zur Diskussion über den »Thüringer Weg«, in: Thomas A. Seidel (Hrsg.): Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens, Leipzig 1998 (HerChr.S 3), S. 209-221.

94. Vgl. Kremser (wie Anm. 36), S. 171-174; Thumser (wie Anm. 15), S. 86f., 194-197. Vgl. auf dieser Linie u.a. zahlreiche Artikel in den Heften aus Burgscheidungen (unter http://www.kas.de/wf/de/71.14116/ jetzt zugänglich als Teil der Geschichte der [West-] CDU) sowie Hermann *Matern*: Unser gemeinsamer Weg zur sozialistischen Menschengemeinschaft. Zwanzig Jahre Deutsche Demokratische Republik – die Entwicklung einer festen Zusammenarbeit von Marxisten und Christen, Berlin 1969.

95. Vgl. u.a. Gerhard *Lotz*: Die Bedeutung des Kommuniqués vom 21. Juli 1958, in: Domine dirige me in verbo tuo. Herr, leite mich nach deinem Wort! FS zum 70. Geburtstag von Landesbischof Moritz Mitzenheim, hrsg. von der Pressestelle d. Ev.-luth. Kirche in Thüringen i. Auftr. d. Landeskirchenrates, Berlin 1961, S. 340-350.

1949 übertraf«.[96] Dies spiegelt sich in der den Gesprächen folgenden breiten publizistischen Kampagne des SED-Staates.[97] Für die Mitzenheims Alleingang auf kirchlicher Seite zementierende Publizistik sorgte der Thüringer kirchliche Jurist, CDU-Funktionär und inoffizielle MfS-Mitarbeiter Gerhard Lotz.[98] Die 1967 von ihm herausgegebene Publikation von Reden und Aufsätzen Mitzenheims aus den Jahren 1946 bis 1966 trug den Titel »Politische Diakonie«, womit Lotz den Begriff aufnahm, den Mitzenheim seit 1963 für seinen Kurs verwendete.[99] Im Klappentext benannte Lotz explizit, dass Mitzenheims in dem Band dokumentierte, seit den 50er Jahren kontinuierliche politische Haltung »›Zum Besten unseres Volkes‹ […] in treuer Würdigung der Lehre von den zwei Regimenten« zu verstehen sei.[100]

Parallel und verstärkt im Blick auf das Lutherjubiläum von 1967 vollzog sich allmählich eine generelle Hinwendung des DDR-Staates zu einer positiven Lutherrezeption.[101] Im Hintergrund standen dabei durch systemnahe

96. Kremser (wie Anm. 36), S. 173.

97. Vgl. Christentum und Sozialismus heute. Ausführliche Fassung des Gesprächs des Vorsitzenden des Staatsrates der DDR, Walter Ulbricht, mit D. Dr. Moritz Mitzenheim auf der Wartburg bei Eisenach am 18. August 1964 und weitere wichtige Dokumente und Materialien, hrsg. vom Sekretariat des Nationalrates der Nationalen Front des Demokratischen Deutschland, [Berlin] 1964 (zugleich u. d. Titel Marxisten und Christen wirken gemeinsam für Frieden und Humanismus […], hrsg. vom Staatsrat der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin 1964 [Schriftenreihe des Staatsrates der Deutschen Demokratischen Republik 1964/5]); Humanismus heißt miteinander leben. Gespräch Walter Ulbricht – Moritz Mitzenheim, Berlin 1966; Humanistische Verantwortung heute bedeutet, sich für den Sozialismus zu entscheiden. Dokumente der Begegnung auf der Wartburg am 19. Aug. 1969 anläßlich des 5. Jahrestages des Gesprächs zwischen Walter Ulbricht und Moritz Mitzenheim, hrsg. vom Sekretariat des Nationalrates der Nationalen Front des Demokratischen Deutschland, Berlin 1969.

98. Vgl. Gerhard *Lotz*: Moritz Mitzenheim. Dem ganzen Volk zugute, Berlin 1966 (Christ in der Welt 10) (2., erw. Aufl. 1969); Mitzenheim (wie Anm. 46); *ders.*: Aus christlicher Verantwortung. Beiträge zu einer humanistischen politischen Diakonie. Reden, Erklärungen und Aufsätze zu politisch-gesellschaftlichen Problemen aus den Jahren 1967-1970, hrsg. von Gerhard Lotz, Berlin 1971.

99. Vgl. Gerhard *Lotz*: Ein Nachwort als Vorrede, in: Mitzenheim (wie Anm. 46), S. 177-191, hier S. 179.

100. Mitzenheim (wie Anm. 46), Klappentext. Exemplarisch deutlich wird Mitzenheims Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre in Moritz *Mitzenheim*: Wortlaut der Ansprache des Landesbischofs Dr. Mitzenheim in Tabarz 17.1.1964, in: *ders.*, Ein Lebensraum für die Kirche. Die Rundbriefe von Landesbischof D. Mitzenheim 1945-1970, hrsg. von Thomas Björkmann, Lund 1991 (BHEL 28), S. 303-306. S. auch Anm. 47.

101. Vgl. Roy (wie Anm. 15), v.a. S. 149-176; Gerhard *Ringshausen*: Das 450. Reformationsjubiläum 1967 in West und Ost, in: KZG 26, 2013, S. 373-399. Nicht berücksichtigt wurden bislang die für das Lutherjubiläum von 1967 in der DDR relevanten Bestände

Theologen wie Rosemarie Müller-Streisand vorgelegte Lutherstudien, die auch die explizite Aufforderung an die Protestanten enthielten, die sozialistische Obrigkeit entsprechend Luthers Zwei-Reiche-Lehre zu akzeptieren.[102] In der Propagandaversion von Gerhard Bassarak hieß das 1967 schlicht, die Christen sollten »in der richtigen Stunde, zur notwendigen Zeit zum Hammer […] greifen, um gemeinsam mit den Marxisten an der richtigen Stelle zuzuschlagen«[103]. Intern war vom Anliegen der Zurückdrängung des »politischen Klerikalismus« die Rede.[104] Gleichwohl finden sich in den 60er Jahren auch – nicht publizierte – Versuche einer Anknüpfung an die Zwei-Reiche-Lehre jenseits ihrer den SED-Staat unterstützenden Verwendung.[105]

Mit der aus Ungarn übernommenen Selbstdefinition als »Kirche im Sozialismus« – wie auch immer diese Formel im Laufe der Jahre näher erläutert wurde – übernahm die seit 1969 eigenständig organisierte Kirche in der DDR ab 1973 eine Redeweise, die den marxistischen Staatsbegriff voraussetzte und Ausdruck einer sich reduzierenden Distanz zum »marxistischen Staatsbegriff« und »zu dem damit verbundenen poietischen Politikverständnis« war.[106] Dies unterschied sie von den ebenfalls gegen eine Zurückdrängung aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit offensiv argumentierenden Vorgängerformeln »Zeugnis und Dienst« sowie »Kirche für andere« – wobei auch hier schon von der Bereitschaft die Rede war, »eigene Positionen aufzugeben und das Eigene in den Denkvoraussetzungen des andern auszudrücken«, und zudem die Frage im Raum stand, ob der Kirche »ein Wächteramt« nicht

aus dem Ev. Zentralarchiv (vgl. u.a. EZA 102/244 u. 246, 104/893, 107/285).

102. Rosemarie *Müller-Streisand*: Die negative Theologie des jungen Luther in ihrer kirchenkritischen Bedeutung, Habil. Berlin [Humboldt] 1959; *dies.*: Luthers Weg von der Reformation zur Restauration. Die kirchenkritische Theologie des frühen Luther und die Grundlagen ihrer Wandlung, Halle 1964. Vgl. Roy (wie Anm. 15), S. 101-107, zur Zwei-Reiche-Lehre bei Müller-Streisand (1964) S. 106f., 124.

103. Zitiert nach Bulisch (wie Anm. 7), S. 297.

104. »Entwurf einer politisch-ideologischen Konzeption zur Vorbereitung und Durchführung des 450. Jahrestages der Reformation« (SAPMO-BA DY 30/JIV), zitiert nach Roy (wie Anm. 15), S. 311-316, hier S. 316.

105. Vgl. Krusche (wie Anm. 12). Hier heißt es u.a.: »Die Kirche predigt nicht ein bes[onderes]geistl. Leben abseits des gesellschaftl. Lebens, sondern sie predigt, daß der Ort der Heiligung, der Bewährungsraum für den in der Liebe tätigen Glauben die Gesellschaft ist. Sie wird also ihre Glieder nicht auffordern, sich aus der Politik herauszuhalten.« (Bl. 8^{r})

106. Vgl. Thumser (wie Anm. 15), S. 67-73, hier S. 72. Vgl. zu den Entwicklungen der 70er Jahre Veronika *Albrecht-Birkner*: Weichenstellungen in der politischen Ethik des Protestantismus in der DDR seit den 70er Jahren und ihre Auswirkungen auf dessen Verhältnis zur EKD, in MKiZ 10, 2016, S. 73-101.

doch nur gegen sich selbst »zugestanden werden« könne.[107] Für das Selbstverständnis des Kirchenbundes spielte dabei die schon von Hanfried Müller vertretene Gleichsetzung des atheistischen Weltanschauungsstaates mit der von Bonhoeffer propagierten ›mündig gewordenen‹, säkularen Welt eine zentrale Rolle – bei der man freilich ausblendete, dass man es eben nicht mit Säkularität, sondern mit einer Ideologie zu tun hatte, die hinsichtlich ihrer unmündig machenden Potenz gerade einer Religion im Sinne Bonhoeffers entsprach.

Von hier aus entwickelte sich der auf Konfliktvermeidung zielende Kurs des Kirchenbundes unter der Leitung von Albrecht Schönherr primär im Sinne der »Sieben Sätze« von 1963. Vor dem Hintergrund des ›Klerikalismusvorwurfs‹, also des Vorwurfs unsachgemäßer Vermischung von ›Kirche‹ und ›Welt‹, ging es dabei namentlich um den Verzicht auf ein ›Wächteramt‹ der Kirche gegenüber dem Staat.[108] Der Begriff des »Wächteramtes« wurde von staatlicher Seite als kirchliche Intention, die gesellschaftliche Entwicklung in eine andere Richtung zu lenken – also systemkritisch –, gelesen. Staatlichem Drängen darauf, den Begriff aus dem kirchlichen Sprachgebrauch zu entfernen, gab Schönherr ab 1972 deshalb nach.[109] Gleichzeitig votierten Theologen wie Heino Falcke oder der Görlitzer Bischof Hans-Joachim Fränkel, die ebenfalls eine grundsätzliche Bejahung des Sozialismus als Staatsform voraussetzten, für eine Betonung der »Befreiung durch Christus zur Mündigkeit in einer durch ihre totalitäre Ideologie entmündigenden Welt« und für einen »verbesserlichen Sozialismus«.[110] Sie knüpften vor allem an die ideologiekritischen, ›wächteramtlichen‹ Potentiale der »Zehn Artikel« an, die sich aus dem Denkmodell der Königsherrschaft Christi speisten.

Obwohl dem Kirchenbund eine Übernahme der Formel »Kirche im Sozialismus« ausdrücklich nahe gelegt worden war,[111] wurde diesem Ausdruck wegen seiner Uneindeutigkeit in der parteiinternen Semantik die Formel »Thüringer Weg« weiterhin als inhaltlich präziser vorgezogen. Dies hatte

107. Heinrich *Rathke*: Kirche für andere – Zeugnis und Dienst der Gemeinde [Vortrag vor der Bundessynode des BEK im Juli 1971 in Eisenach], abgedruckt in: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, S. 173-184, hier S. 179, 184.

108. Vgl. Thumser (wie Anm. 15), S. 261-268.

109. Vgl. »Information über das Gespräch des Staatssekretärs mit dem Vorstand des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR am 26.6.72«, abgedruckt bei Thumser (wie Anm. 15), S. 391.

110. Albrecht-Birkner (wie Anm. 17), S. 214.

111. Vgl. Johannes *Wallmann*: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, Tübingen ^{6}2006, S. 306.

damit zu tun, dass der SED-Staat den »Thüringer Weg« als exemplarisch für das von ihm gewünschte Verständnis von »Kirche im Sozialismus« ansah – und zwar aufgrund der von dem nun amtierenden Bischof Ingo Braecklein weitergeführten Verknüpfung mit den staatsunkritischen Implikationen der Zwei-Reiche-Lehre. So betonte Braecklein als leitender Bischof der VELK-DDR anlässlich des 25jährigen Jahrestages der Gründung der DDR 1974, dass bei der Interpretation der Begriffe »Kirche im Sozialismus« und »sozialistischer Staatsbürger christlichen Glaubens« »von den biblischen Erkenntnissen der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ausgegangen werden« müsse.[112] Auch sonst wurde auf kirchlicher bzw. theologischer und DDR-CDU-Seite – in den Freikirchen möglicherweise bevorzugt[113] – mit der Zwei-Reiche-Lehre seit den 1970er Jahren teils dezidiert für eine unkritische Haltung gegenüber dem SED-Staat argumentiert (z.B. Walter Saft, Gert Wendelborn, Carl Ordnung, Rosemarie Müller-Streisand). Gerhard Bassarak trat vielfach und unter Heranziehung der Termini »Heil« und »Wohl« für eine gesellschaftspolitische Abstinenz der Christen im SED-Staat ein.[114] Der Rekurs auf Luther ging temporär einher mit einer neuen Dimension von sozialistischer ›Lutherehrung‹, die ihren Höhepunkt in den staatlich organisierten Feierlichkeiten anlässlich von Luthers 500. Geburtstag fand.[115]

112. Ingo *Braecklein*: 25 Jahre DDR [aus dem Bericht der II. Generalsynode der VELKDDR], in: ZdZ 28, 1974, S. 361.

113. Vorliegende Arbeiten geben hierfür implizit Anhaltspunkte (vgl. z.B. Richter [wie Anm. 15], u.a. S. 257f., 271f.; Andreas *Liese*: Zur politischen Haltung der Freikirchen in den beiden Diktaturen, in: Irene Dingel/Christiane Tietz [Hrsg.]: Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011 [VIEG 87], S. 345-362, hier S. 354-360), thematisieren die Frage nach der Rolle der Zwei-Reiche-Lehre aber nicht.

114. Vgl. Planer-Friedrich (wie Anm. 13), S. 246-250; ders. 1993 (wie Anm. 14), S. 123f.; Kandler (wie Anm. 5), S. 97-99; Albrecht-Birkner (wie Anm. 106), S. 75f. Zudem Rosemarie *Müller-Streisand*: Zum Luther-Jubiläum, in: Weißenseer Blätter [1], 1982, H. 2, S. 3-14 u. H. 3, S. 21-34; im Kontext der Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung *dies.*: Was bedeutet »Barmen heute«?, in: Standpunkt 2, 1974, S. 129-133; zu diesem Argumentationsmuster auch bei Hanfried Müller s. Anm. 54. Eine ausführliche Analyse der Zwei-Reiche-Lehre lieferte den DDR-Theologen 1978 der slowakische Lutheraner Igor Kišš, in der er die These aufstellte, dass die »Idee einer klerikalen Theologie […] überwunden und die Zukunft der modernen wissenschaftlich-technischen säkularen und sozialistischen Gesellschaftsordnung […] auch die Zukunft der Zwei-Reiche-Lehre in der christlichen Theologie, vor allem in der theologischen Ethik« sei (Igor *Kišš*: Fünf Formen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers, in: ZdZ 32, 1978, S. 1-16, hier S. 16).

115. Vgl. Roy (wie Anm. 15), S. 177-251; Peter *Maser*: »Mit Luther alles in Butter?« Das Lutherjahr 1983 im Spiegel ausgewählter Akten, hrsg. vom Berliner Institut für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung unter Mitarb. von Johannes Gruhn, Berlin 2013.

Vor diesem Hintergrund erklärt es sich, dass der SED-Staat fortan zur Einforderung der von ihm gewünschten Lesart der Formel »Kirche im Sozialismus« selbst bevorzugt mit einer dualistisch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre argumentierte. Ein Insistieren auf einer systemkonformen Lesart, für die einzelne Theologen weiterhin die Argumente lieferten, spielte insbesondere in der Phase der vom Staat befürchteten Erosion der Formel »Kirche im Sozialismus« am Ende der 1980er Jahre noch einmal eine erhebliche Rolle. Dem Vorwurf, die Kirche »entwickele sich immer mehr zu einer Oppositionspartei«, entsprach der Vorwurf der Verletzung des »Prinzip[s] der Trennung von Kirche und Staat«.[116]

Dem gegenüber standen auf kirchlicher Seite nicht nur Stimmen, die wie Günter Jacob die staatsfreundliche Version von Zwei-Reiche-Lehre aus der Perspektive des Modells der Königsherrschaft Christi kritisierten,[117] sondern erneut auch Theologen, die mit der Zwei-Reiche-Lehre für eine kritische Haltung gegenüber dem SED-Staat votierten (z.B. Gottfried Noth, Werner Krusche, Johannes Hempel, Reinhard Steinlein, Karl-Hermann Kandler).[118] Die im Auftrag des Theologischen Studienausschusses des Nationalkomitees des LWBDDR von 1975 bis 1977 durchgeführte Ekklesiologiestudie verfolgte ebenfalls das Anliegen, einer Instrumentalisierung der Zwei-Reiche-Lehre durch den SED-Staat entgegenzuwirken.[119] Insgesamt setzte sich als theolo-

116. Martin *Ziegler*: Spitzengespräche. Zur Gesprächsstrategie des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR 1978-1989, in: MEAKiZ 19, 2001, S. 31-65, hier S. 49 (betr. Gespräch vom 19.2.1988). Vgl. u.a. auch [ZK-Arbeitsgruppe Kirchenfragen, etwa 22.9.1987]: Redemanuskript, abgedruckt in: Anke *Silomon* u. Mitw. von Ulrich *Bayer*: Synode und SED-Staat. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987. Mit e. Einführung in das Forschungsprojekt »Kirche und Staat in der DDR« von Joachim Mehlhausen, Göttingen 1997 (AKIZ B 24), S. 331-335, hier S. 334f.; [Redaktion]: Luther und das »neue Denken«, in: Weißenseer Blätter [7], 1988, S. 31-34; Anlaß zu Rückblick und Ausblick [Interview mit Landesbischof Dr. Werner Leich], in: Die Kirche. Evangelische Wochenzeitung, Berlin, 28.2.1988, [S. 1]. Die Dissertation von Norbert *Müller*: Evangelium und politische Existenz. Die lutherische Zweireichelehre und die Forderungen der Gegenwart, Berlin 1983, ließ sich in ihren ambivalenten Aussagen durchaus systemkonform lesen (vgl. hierzu Kandler [wie Anm. 5], S. 83-87). Maser hat gezeigt, dass der restriktive, mit der Trennung von Staat und Kirche argumentierende Kurs ab der Mitte der 80er Jahre eine dezidierte Kurskorrektur des SED-Staates gegenüber dem maßgeblich von Erich Honecker betriebenen ›Lutherkurs‹ von 1983 bedeutete (vgl. Maser [wie Anm. 115], v.a. S. 415-419).

117. Vgl. Jacob (wie Anm. 11).

118. Vgl. Albrecht-Birkner (wie Anm. 106), S. 75; Karl-Hermann *Kandler*: Glaubensfreiheit und Glaubensgehorsam – Hören und Gehorchen. Referat auf der Tagung der Generalsynode der VELKDDR, Dresden, 03.06.1988, in: epd-Dok 32, 1988, S. 61-64, v.a. S. 63f.

119. Vgl. Kandler (wie Anm. 5), S. 99-102; *ders.*: Die Verantwortung des Christen für die Welt. Zum Pastoralkolleg der VELK über die Zwei-Reiche-Lehre, in: ZdZ 32, 1978, S.

gischer Kurs der protestantischen Kirchen in der DDR ab der zweiten Hälfte der 70er Jahre der Trend durch, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi nicht als Gegensätze, sondern als einander ergänzende Denkmodelle zu verstehen. Dies bezog sich insbesondere auf die von den Modellen jeweils korrigierend einbringbaren systemkritischen Potentiale.[120] Zweifellos ist diese theologische Entscheidung auch als eine Reaktion zu verstehen auf die aus den Erfahrungen v.a. der 60er Jahre resultierende Einsicht, dass sich die protestantischen Landeskirchen konfessionell bedingte ernsthafte Lehrdifferenzen politisch nicht leisten konnten, wenn sie dem ideologischen Druck wenigstens ansatzweise widerstehen wollten. Der Anstoß aus Leuenberg hat diese Tendenz befördert.

5. Abschließende Überlegungen

Es kann festgehalten werden, dass mit der Denkfigur der Zwei-Reiche-Lehre in der DDR sowohl systemkritische als auch dezidiert systemkonforme Positionen begründet wurden, wobei der ›Thüringer Weg‹ für letzteres das bedeutendste Beispiel darstellt. Zur Begründung systemkonformen Agierens eignete sich die Formel immer dann, wenn dem SED-Staat von kirchlicher Seite die vermeintliche Säkularität der als totaler Staat agierenden marxistisch-leninistischen Partei tatsächlich ›abgekauft‹ und der damit verbundenen Marginalisierung der Kirchen zugestimmt wurde. Dabei spielte der Rekurs auf und die Übertragung von Bonhoeffers Postulat einer säkularen Welt als ›mündig‹ auf Staat und Gesellschaft der DDR eine große Rolle. Dieser Begründungszusammenhang begegnet aber ebenso bei zu Systemkonformität neigenden Theologen, die eher das Modell der Königsherrschaft Christi verfolgten und unter dem Motto »Kirche im Sozialismus« teils den Kurs des

22-26.

120. Vgl. Falcke (wie Anm. 13); Kirchengemeinschaft 1980 (wie Anm. 4); Gottfried *Forck*: Die Aktualität der Zwei-Reiche-Lehre, in: Joachim Rogge/Gottfried Schille (Hrsg.): Themen Luthers als Fragen der Kirche heute. Beiträge zur gegenwärtigen Lutherforschung, Berlin 1982, S. 63-75; *ders.*: Die Verwerfungsformel der zweiten These von Barmen und die Lutherische Lehre vom regnum Christi und regnum mundi, in: Barmen 1934-1984. Beiträge zur Diskussion um die Theologische Erklärung von Barmen, hrsg. im Auftr. d. Bundes d. Ev. Kirchen in der DDR von Rudolf Schulze, Berlin (Ost) 1983, S. 31-39; Zeddies (wie Anm. 3); Kandler (wie Anm. 5), S. 89-91, 102-104; Mau (wie Anm. 82), S. 137-139; Michael *Beintker*: Der theologische Ertrag und die bleibende Bedeutung der Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: Kirchengemeinschaft 2006 (wie Anm. 4), S. 9-28, hier S. 20-23; Falcke (wie Anm. 14), S. 31.

Kirchenbundes ab den 70er Jahren prägten. Alle verband die dezidierte Berufung auf Barmen – erstere mehr auf Barmen 5, letztere auf Barmen 2.

Seit den 60er Jahren versuchte der SED-Staat, die Kirche mithilfe ihrer eigenen theologischen Denkfiguren auf einer systemkonformen Haltung zu behaften. Hierzu gehörte, theoretisch fundiert durch die unmittelbar staatsnahen Theologen der Berliner Humboldt-Universität, ebenfalls die dezidierte Berufung auf Bonhoeffer und Barmen. Einer relativ kurzen Phase in der Mitte der 60er Jahre, in der man dabei gezielt auf Barth setzte, wozu dieser explizit Anlass gegeben hatte, folgte eine zunehmende Fokussierung auf Luther und auch auf die Zwei-Reiche-Lehre. Dabei spielte eine entscheidende Rolle, dass sich im kirchenpolitischen Tagesgeschäft der ›Thüringer Weg‹ als der am zuverlässigsten systemkonforme erwiesen hatte. Theologen, die sich der Marginalisierung der Kirchen im omnipotenten Staat zu widersetzen versuchten, wurde unter diesen Prämissen stets eine unsachgemäße Einmischung in den Bereich des Politischen vorgeworfen und dabei unterstellt, im Auftrag des westlichen Klassenfeindes zu agieren.

Aufgrund des Befundes, dass es in der DDR keinen eindeutigen Zusammenhang zwischen der Favorisierung des Denkmodells der Zwei-Reiche-Lehre oder der Königsherrschaft Christi und einer systemkritischen oder systemkonformen Position gab, haben Detlef Pollack und Hagen Findeis grundlegende Zweifel an der »Möglichkeit, kirchliches Handeln theologisch zu steuern und theologisch begründet zu kirchenpraktisch und kirchenpolitisch eindeutigen Aussagen zu kommen«, erhoben.[121] Solche Zweifel sind zu diskutieren. Dabei ist es allerdings noch einmal ein Unterschied, ob man (wie Pollack) behaupten will, theologische Positionen seien für politisch-ethische Entscheidungen letztlich beliebig oder irrelevant, oder ob man erwägt, dass theologische Positionierungen politischen Optionen letztlich immer nachgeordnet werden. Dann ginge es gerade bei den Diskussionen um Königsherrschaft Christi und Zwei-Reiche-Lehre auch in der DDR weitgehend um politische Auseinandersetzungen in theologischen Denkfiguren.[122]

Problematisch wäre es, wollte man, wie Hans-Hermann Kandler das unternommen hat,[123] unter Synonymisierung von »Zwei-Reiche-Lehre« und »Luthertum« den historisch ohnehin nicht zutreffenden Beweis führen wol-

121. Detlef *Pollack*: Kirchliche Eigenständigkeit in Staat und Gesellschaft der DDR, in: Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hrsg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945-1989/90), Göttingen 2001, S. 178-205, hier 189.

122. Vgl. hierzu schon Hans-Walter *Schütte*: Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Anselm Hertz [u.a.] (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg/Gütersloh 1978, S. 339-353.

123. Kandler (wie Anm. 5).

len, dass *die* Zwei-Reiche-Lehre und somit *das* Luthertum in der DDR politisch im Grunde immer auf der ›richtigen‹ Seite gestanden hätte.[124] Hier wäre dann von einer unsachgemäßen Instrumentalisierung einer wesentlich komplexeren Geschichte für gegenwärtige konfessionelle Interessen zu reden, für die sich die Rede vom »Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre«[125] erneut aufdrängen würde.

124. Dasselbe gilt freilich von der Gegenposition, dass Karl Barth und somit die reformierte Konfession stets ›auf der richtigen Seite‹ gestanden hätte (vgl. zuletzt Wolf *Krötke*: Die Religion wollte partout nicht absterben. Dem Theologen Karl Barth [1886-1968] ist der Vorwurf gemacht worden, sich in den Dienst des Kommunismus gestellt zu haben. Eine Korrektur, in: ders., Karl Barth und der »Kommunismus« [wie Anm. 65], S. 9-20). Während es Krötke um den Nachweis geht, dass es die »Wurzeln von Barths Engagement für eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens« gewesen seien, »die auch und gerade in der DDR Blüten von weltgeschichtlicher Bedeutung [gemeint ist die friedliche Revolution von 1989, d. Vf.in] sprießen ließen« (S. 8), hat Eberhard Jüngel bereits in den frühen 90er Jahren behauptet, Barth habe in der DDR »keinen Einfluß« gehabt (Jüngel [wie Anm. 92], S. 37).

125. Vgl. Johannes *Heckel*: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1956.

Das Verhältnis von Staat und Kirche im Verständnis von Bischof Hans-Joachim Fränkel 1973

Martin Naumann

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der DDR und die Frage nach einer Positionsbestimmung der Kirche innerhalb der sozialistischen Umwelt war besonders in den 1960er und 1970er Jahren ein viel diskutiertes Thema, das einen gewissen Höhepunkt Anfang der 1970er Jahre erreichte, bevor durch das Staat-Kirchen-Gespräch am 6. März 1978 ein »Burgfrieden«[1] geschlossen wurde.

Der vorliegende Beitrag macht es sich zur Aufgabe, das Verständnis des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat vorzustellen, wie es sich bei Bischof Hans-Joachim Fränkel[2] darstellt. Dies soll exemplarisch anhand zweier Vorträge geschehen, die Fränkel 1973 kirchenöffentlich hielt und an denen sich in besonderer Weise sein Verständnis dieses Verhältnisses zeigen lässt, stellen sie doch einen Höhepunkt in der Auseinandersetzung des Bischofs mit dem Staat dar. Diese Beschränkung soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Thema des Verhältnisses von Staat und Kirche, dialektischem Materialismus und Evangelium ein bestimmendes während der gesamten kirchlichen Amtszeit Fränkels war. Bei den beiden hier untersuchten Vorträgen

1. Vgl. Reinhard Henkys: Kirche im Sozialismus – Kontenpunkte im Verhältnis von evangelischer Kirche und Staat in der DDR, in: Trutz Rendtorff (Hrsg.): Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politscher Kontext, theologische und historische Kriterien, Göttingen 1993 (AKZG.B 20), S. 17-29, hier S. 20.
2. Hans-Joachim Fränkel: * 31.8.1909 in Liegnitz; 1928-1933 Studium der Theologie in Bethel, Breslau und Tübingen; 1936 Ordination in den Dienst der Bekennenden Kirche durch Ernst Hornig; 1940-1943 Wehrdienst; ab 1947 Mitglied der Schlesischen Landeskirchenleitung; ab 1951 Oberkonsistorialrat; 1964-1979 Bischof der Evangelischen Kirche von Schlesien (seit 1968 Kirche des Görlitzer Kirchengebiets); 1972/1973 Vorsitzender des Rats der EKU; 1979 Ruhestand und Übersiedlung nach Marburg; † 21.12.1996 in Marburg.

handelt es sich zum einen um den Bischofsvortrag, den Fränkel während der Tagung der Provinzialsynode der Evangelischen Kirche im Görlitzer Kirchengebiet im März 1973 mit dem programmatischen Titel »Ein Wort zur öffentlichen Verantwortung der Kirche in der gegenwärtigen Stunde«[3] hielt, und zum anderen um das Referat, das er in der Dresdener Annenkirche am 8. November 1973 auf Einladung des Landesbruderrates der Landeskirche Sachsen unter dem Titel »Was haben wir aus dem Kirchenkampf gelernt?«[4] vortrug.

Beide Vorträge haben im Wesentlichen das gleiche Ziel, nämlich die Begrenzungen des Staates aufzuzeigen, die diesem in der Gesellschaft auferlegt sind. Es geht also darum zu eruieren, ob es Bereiche in der Gesellschaft oder im Leben des Individuums gibt, in denen jeweils allein der Staat oder allein die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen Einfluss nehmen, oder ob Bereiche zu benennen sind, in denen beide einen Einfluss haben. In den beiden Vorträgen zeigt sich eine je unterschiedliche Herangehensweise und Argumentationsbasis Fränkels. In dem ersten Vortag bezog sich Fränkel sehr stark auf Texte, die staatlicherseits verfasst worden waren oder auf die sich die DDR-Regierung wenigstens verpflichtet hatte oder in absehbarer Zeit noch verpflichten wollte. Der Dresdener Vortrag ist dagegen deutlich stärker theologisch-kirchengeschichtlich geprägt, wenn Fränkel ausgehend von der Barmer Theologischen Erklärung argumentiert und immer wieder auf die Zeit der Bekennenden Kirche Bezug nimmt.

1. Die Position Fränkels charakterisiert anhand zweier Vorträge von 1973

Es kann hier nun nicht darum gehen, die Vorträge vollständig wiederzugeben, sondern es werden einige Argumentationslinien und Schwerpunkte herausgestellt, die das Verständnis des Bischofs erkennbar werden lassen.

Fränkel formuliert in sehr klarer Form, dass »Kirche allein mit ihrer Existenz, mit ihrem Zeugnis und ihrem Dienst eine politische Dimension hat, ob sie will oder nicht«, und »[e]s […] eine große Selbsttäuschung [wäre], wenn

3. Der vollständige Text des Vortrages u.a. in: KJ 100, 1973, S. 182-190.

4. Vollständig (inklusive Kennzeichnung der Abweichungen zwischen Textvorlage und gesprochenem Wort) in: Dietmar *Neß*: Die evangelische Kirche im Görlitzer Kirchengebiet im SED-Staat. Beobachtungen, Analysen, Dokumente, Düsseldorf [u.a.] 2004 (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 5), S. 133-143.

die Kirche meint, unpolitisch zu sein.«[5] Weil die Kirche diese Dimension habe, folgert Fränkel, dass ihr »unverzichtbar die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung aufgegeben ist.«[6] Diese Wahrnehmung beinhalte auch, sich zu politischen und gesellschaftlichen Fragen zu äußern.[7] Auch wenn die Kirche nicht als politische Institution gestiftet sei, so habe doch das Evangelium durchaus Bezug zu Fragen des öffentlichen Lebens, wodurch sich die öffentliche Verantwortung der Kirche ableite, denn »in allen Bereichen unseres Lebens [unterstehe der Christ] der Herrschaft Jesu Christi«[8]. Begründet liege dieser Auftrag in der Botschaft der Versöhnung Gottes, die zur »Liebe Gottes und zur Liebe des Nächsten«[9] einlade und auffordere. Um die Reichweite dieser versöhnenden Botschaft zu umreißen, geht Fränkel von der sechsten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 aus und betont, dass das Evangelium an alles Volk zu verkünden sei und man sich nicht »auf den Kreis [… der eigenen Gemeinde]Glieder zurückzieh[en]«[10] dürfe. Denn »eine Trennung in einen sogenannten religiösen Bereich und einen ethischen Bereich«[11] sei durch das Versöhnungshandeln Gottes ausgeschlossen. Alle Versuche, Kirche auf den religiösen Bereich zu beschränken, würden ihren Sendungsauftrag bestreiten und tasteten sie damit in ihrem Wesen an.[12] Damit sei gleichermaßen die innere Emigration[13] gemeint, denn auch eine »innere Emigration wäre

5. Beide Zitate in: Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 182.
6. Ebd.
7. Vgl. ebd.: »Der Wunsch, die Kirche möge sich aus dem politischen und gesellschaftlichen Bereich heraushalten, ist für Fränkel immer dann »verdächtig, wenn sie von dem dringlichen Wunsch geleitet ist, sich in seinen Existenzbereich jede Störung durch das Wort Gottes vom Leibe zu halten. Besonders peinlich wird die Sache, wenn sich der Wunsch nach systemgebundener politischer Rede mit der Ermahnung der Beschränkung auf das ›rein Religiöse‹ verbindet und damit die Kirche eine sie lähmende Situation der Unwahrhaftigkeit und Unglaubwürdigkeit gebracht wird.« Zitat ebd.
8. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 139.
9. Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 183.
10. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 138.
11. Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 183.
12. Ebd. Schon 1968 formulierte Fränkel in seinem Bischofsvortrag: »Weil Gottes Ja zur Welt ein universales Ja ist, darum sagen wir zu der großen Versuchung nein, die Botschaft von Christus auf den privaten und innerseelischen Bereich zu beschränken[,] und halten daran fest, daß der Herrschaftsanspruch Jesu Christi in Gericht und Gnade für alle Bereiche und Fragen, also auch die öffentlichen, wie Recht, Wirtschaft, Frieden usw. zu verkündigen ist.« Dieses Zitat in: Archiv des Evangelischen Kirchenkreisverbandes Schlesische Oberlausitz 10/2713, Anlage 6, S. 3.
13. Vgl. dazu Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 184.

der Verzicht, aus der Versöhnungsbotschaft zu leben«[14] und verleugne sogar den Auftrag der Kirche, die sich in der Gesellschaft für alle zuständig zu wissen habe, da doch die erlösende Botschaft Christi am Kreuz für alle ergangen sei und nicht nur für diejenigen, die »noch sogenannte religiöse Bedürfnisse haben«[15].

Weil diese Versöhnung Gottes mit der Welt nicht zu beschränken sei und in die Gesellschaft hineinwirke, habe sie auch »einen unmittelbaren Bezug zu Ordnungen und Strukturen«[16], die das Zusammenleben regelten. Aber sie sei kein Gestaltungsprinzip, denn das würde zu einer »Vermischung von Reich Gottes und Welt führen«[17]. Es bedeute aber, und das ist eigentlich der Kern des Verständnisses des Bischofs, »daß [die Strukturen und Ordnungen] daraufhin zu prüfen sind, ob sie die Annahme der Botschaft von der Versöhnung erleichtern oder erschweren«[18]. Es geht Fränkel dabei nicht darum, dass die Kirche sich an einem speziellen Auftrag des Staates beteiligen, mitregieren oder der Politik Vorschriften machen soll, sondern ihre Aufgabe sei es, Grenzen aufzuzeigen, deren Beachtung für ein politisches Handeln zum Wohle der Menschen konstitutiv sei.[19] Dabei könne sie sich nicht beliebig politisch anpassen, sondern werde dann besonders glaubwürdig, wenn sie versuche, »in Wort und Tat der Versöhnung Gottes mit der Welt gleichnishaft zu entsprechen«[20]. Entscheidend sei, dass die Kirche den Menschen in einer Gesellschaft, in der der dialektische Materialismus zur Norm erhoben werde, dabei helfe, die Macht des Schöpfers auch über diese Gesellschaft zu glauben. Denn eine Gesellschaft, über der der Schöpfer nicht steht, ist für Fränkel undenkbar. Diese Einsicht hat auch in der »vom dialektischen Materialismus geprägten Gesellschaft eine entscheidende Bedeutung.«[21] Denn der dialektische Materialismus und das Evangelium Jesu Christi stünden in einem Gegensatz, der nicht überbrückt werden könne. Daraus ein totales Nein[22] zu dieser Gesellschaft abzuleiten, ist für Fränkel nicht

14. Ebd., S. 182.
15. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 138.
16. Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 183.
17. Ebd.
18. Ebd.
19. Vgl. ebd., S. 184.
20. Ebd.
21. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 136.
22. Schon 1968 formulierte Fränkel in seinem Bischofsvortrag, man könne kein globales Nein zum Sozialismus sagen, denn aus dem Evangelium solle keine »Antiideologie« werden. Die Kirche müsse sich davor hüten, sich auf den unüberbrückbaren Gegensatz von dialektischem Materialismus und Evangelium zu konzentrieren. Denn die Kirche

möglich.[23] Denn täte man dies, würde man nur die Sicht der Marxisten stärken, die im Christentum lediglich eine Antiideologie vermuteten. Darüber würde man vergessen, dass auch über der sozialistischen Gesellschaft »die Macht des Schöpfers und Erlösers zu glauben«[24] sei. Durch diese Macht »wird jeder ideologische Absolutheitsanspruch begrenzt.«[25] Auch »der entschlossene Wille, den dialektischen Materialismus für alle verbindlich durchzusetzen«, so formuliert Fränkel einen zentralen Satz beider Reden, »kann Gott nicht daran hindern, uns in unserer Gesellschaft Gutes zu tun, mit deren Willen, ohne deren Willen und auch gegen deren Willen.«[26] Er griff damit die bekannte Formulierung von der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft auf, die auf der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1971[27] aufgetaucht war, und stellte sein eigenes Konzept daneben. Weil die Allmacht des Schöpfers nicht mit dem Machtanspruch einer Ideologie verwechselt werden dürfe, könne der Christ nicht sagen, dass eine Mitarbeit in der Gesellschaft der DDR untersagt werde. Das heiße nichts anderes, als dass der Christ von den gottlosen Bindungen an die Welt befreit sei und aus die-

lebe nicht aus einem Gegensatz heraus, sondern aus dem Zuspruch Gottes für die Welt und seinem Wirken in allen Bereichen der Welt. Vgl. dazu Hans-Jochen *Kühne*: Frei für Gott. Die Bischofsvorträge Hans-Joachim Fränkels, in: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 88/89, 2009/2010, S. 19-56, hier S. 29, und den Text des Vortrages in AKKVSOL (wie Anm. 12).

23. Vgl. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 136. »Ich will einmal ganz davon absehen, daß eine Kirche, die ein totales Nein spräche, sich damit selbst zur Liquidierung in unserem Staat anmelden würde.« Zitat ebd.
24. Ebd., S. 137.
25. Ebd.
26. Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 184, und so auch in fast wörtlicher Übereinstimmung im Vortrag in der Annenkirche, vgl. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 137.
27. Die genaue Formulierung lautet: »In dieser so geprägten Gesellschaft, nicht neben ihr, nicht gegen sie.« Zu finden in: Roswitha *Bodenstein* (Red.): Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Bischof Albrecht Schönherr zum 70. Geburtstag, Berlin (Ost) 1981, S. 172. Zu denken wäre aber auch an Hermann *Dembowski*: Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi, München 1969. Dessen Gedanken werden in Joachim Rogge/Helmut Zeddies (Hrsg.): Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines Theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin (Ost) 1980, S. 18, wie folgt zusammengefasst: »die Herrschaft Christi wird […] so ausschließlich als reine Dienstschaft und Christi Macht so uneingeschränkt als die ohn-mächtige Macht seiner Liebe verstanden, daß das verborgene Weltregiment des dreieinigen Gottes und die Mitherrschaft Christi in demselben, mit der Gott diese Welt auch ohne und gegen ihren Willen um des Evangeliums willen erhält, als unzulässige Glaubensvorstellungen gestrichen wird […].« Allerdings war nicht zu klären, ob Fränkel die Darstellungen Dembowskis überhaupt kannte.

ser Gewissheit und Souveränität heraus zwischen »dem gebotenen Dienst an der Erhaltung des Lebens und der gebotenen Verweigerung der atheistischen Bindung zu unterscheiden«[28] habe. Genau darin liege auch eine Aufgabe der Kirche, nämlich ihren Gliedern diese Unterscheidung deutlich zu machen und sie mit ihnen einzuüben – auch wenn Fränkel einräumte, dass es je unterschiedlich sein könne, woran man eine atheistische Bindung erkenne.

Von dieser Vorstellung des Wirken Gottes in der Welt herkommend kann Fränkel sagen, dass die öffentliche Verantwortung nicht in einer verfassungsrechtlichen Ermächtigung liege, sondern im Sendungsauftrag der Kirchen. Die Trennung von Kirche und Staat, die auch Fränkel bejaht, ist dabei keine Bestreitung der öffentlichen Verantwortung. Es liegt in der Verantwortung des Staates, Bedingungen zu schaffen, die eine Entfaltung der Kirchen und damit der Versöhnungsbotschaft begünstigen. Dabei wendet er sich gegen alle ideologisch begründeten Versuche, für die Kirche einen Raum in der Gesellschaft zu definieren, mit dem Ziel, sie von ihrem Auftrag zu entbinden und damit aus der Gesellschaft zu verdrängen.[29] In diesem Zusammenhang spricht er den Grundlagenvertrag[30] an, der die »Wahrung der Menschenrechte und [die] Nichtdiskriminierung«[31] beinhalte, die schon in der Charta der UNO festgeschrieben seien und die die DDR im September 1973 ratifiziert habe.[32] Das Ziel dieser Argumentation war, die DDR-Führung auf diese Rechtsnormen immer wieder anzusprechen, die sie selbst für sich anerkannt hatte. Dies tat Fränkel in der Folgezeit auch immer wieder.[33] Nach seiner Meinung müssten sich der Grundlagenvertrag und die Aufnahme in die UNO auch nach innen entspan-

28. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 137.
29. Vgl. dazu schon die Aussagen im Synodenvortrag von 1968, in: AKKVSOL (wie Anm. 12), S. 9: »Als Christen bejahen wir den Staat, und zwar als Rechtsstaat.« Zu dem Abschnitt vgl. Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 184.
30. Besonders Artikel 2: »Die Bundesrepublik Deutschland und die Deutsche Demokratische Republik werden sich von den Zielen und Prinzipien leiten lassen, die in der Charta der Vereinten Nationen niedergelegt sind, insbesondere der souveränen Gleichheit aller Staaten, der Achtung der Unabhängigkeit, Selbständigkeit und territorialen Integrität, dem Selbstbestimmungsrecht, der Wahrung der Menschenrechte und der Nichtdiskriminierung.« Zitiert nach Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 185f.
31. Ebd., S. 186.
32. Vgl. ebd., S. 187: »Die zu erwartende Aufnahme beider deutscher Staaten in die UNO […]«.
33. So konnte er formulieren: »Die DDR hat ihre Aufnahme in die UNO mit besonderer Entschlossenheit angestrebt. Mit der Erreichung dieses Zieles gewinnt sie eine neue Qualität, denn sie tritt in einen Weltverantwortung ein, die ihr Staatsverständnis beeinflusst und auf die hin sie angesprochen werden kann und muß.« Zitat in: Fränkel, Wort (wie Anm. 3), S. 187.

nend auswirken.[34] Denn es gebe eine Spannung, die durch die DDR-Verfassung entstehe, indem diese auf der einen Seite die Glaubens- und Gewissensfreiheit nenne, aber in ihrem Wesen als sozialistische Verfassung auch die Gesellschaft unter der Zielsetzung präge, alle Bürger zu sozialistischen Persönlichkeiten erziehen zu wollen. Diese Spannung könne nicht dadurch gelöst werden, »dass diese Menschenrechte an das Maß der Leistung für den Sozialismus gebunden« würden und damit deren Erfüllung erst nachträglich für eine Leistung gewährt werde.[35] Die Menschenrechte seien ihrem Wesen nach vorgegeben und nicht an »das Soll einer bestimmten Gesinnung«[36] gebunden.

2. Fränkel und die Zwei-Reiche-Lehre

Wie sich aus den bisherigen Ausführungen ergibt, passen die Vorstellungen Fränkels vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht ohne weiteres in das Schema der Zwei-Reiche-Lehre.[37] Als gemeinsam mit der Zwei-Reiche-Lehre kann der Anspruch gelten, die Welt nicht mit dem Evangelium regieren zu wollen[38] und auch einen atheistischen Staat anzunehmen, in ihm mitzuarbeiten und ihn immer wieder auf Gottes Willen und Gebot hin anzusprechen und auf die Grenzen seines Anspruches hinzuweisen.[39] Das Fränkelsche Verständnis von Obrigkeit legt eine gewisse Nähe zur Zwei-Reiche-Lehre nahe, dahingehend, dass diese einen Raum schaffen müsse, in welchem das Evangelium verkündet werden könne. Daran – so auch Fränkels Auffassung – müsse sich jede Obrigkeit messen lassen. Insgesamt sind die Berührungspunkte mit einer Zwei-Reiche-Lehre aber eher gering. Lohnenswerter ist es, einen Blick auf die Lehre von der Königsherrschaft Christi zu richten, deren prägende Elemente sich in fast allen Vorträgen des Bischofs wiederfinden lassen. Die Herrschaft Christi über alle Lebensbereiche, auch über weltliche Gewalten,[40] wird von ihm betont. Allein Christus sei der

34. Vgl. ebd.: »Man kann nicht außenpolitisch koexistieren und innenpolitisch diffamieren.«
35. Vgl. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 141.
36. Ebd.
37. Es gibt einige Berührungspunkte. Diese resultieren daraus, dass die Zwei-Reiche-Lehre und die Königsherrschaft Christi, als dessen Vertreter Fränkel gelten kann, grundsätzlich einige gemeinsame Elemente aufweisen. Vgl. dazu ausführlich Rogge/Zeddies (wie Anm. 27).
38. Vgl. ebd., S. 13.
39. Vgl. ebd., S. 24.
40. Vgl. Mt 28,18ff.

Christ Rechenschaft schuldig. Die beiden geforderten Aufgaben, das Weitertragen des Evangeliums und ein von der Liebe Christi geleitetes Leben zu führen, zielten auf die Verbesserung der konkreten Lebensumstände der Mitmenschen, auch in Wahrnehmung der öffentlichen Verantwortung und dem Bemühen, bedrängende[41] Umstände zu verändern.[42] Diese besondere Stärke der Lehre der Königsherrschaft, dass der Glaube des Christen auch in sein politisches Handeln wirkt, ist wesentlich für Fränkel und fand bei ihm eine besondere Ausprägung, indem er (unter Einbeziehung dieser reformiert-barthianischen Vorstellungen) immer wieder auf das Wächteramt zurückgriff, das vor allem einen Staat ablehne, der sich selbst absolut setze und überhöhe. Die Begründung ist dann ganz einfach: Christus ist der alleinige Erlöser. Gleichzeitig ist das auch die Begründung dafür, eine Übernahme staatlicher Aufgaben durch die Kirche abzulehnen.[43] So konnte Fränkel in seinem Vortrag im März 1973 formulieren, dass es »eine große Selbsttäuschung« sei, wenn die Kirche behaupte, überhaupt unpolitisch zu sein. Für Fränkel ist es unmöglich, dass sich die Kirche ihrer Umwelt entzieht. Im Gegenteil trage sie dafür Verantwortung, das Wort von der Versöhnung Gottes zu den Menschen zu tragen und deren Wirkung auf die Gesellschaft immer wieder neu zu betonen. Die Struktur der Gesellschaft und damit zwangsläufig die Haltung des Staates sei nun immer wieder darauf zu prüfen, ob sie die Annahme der erlösenden Botschaft Gottes erleichtere – oder eben nicht. Dieses Kriterium ist für Fränkel ein wesentliches. Ein Gradmesser einer solchen Atmosphäre stellt für ihn das Einhalten der Glaubens- und Gewissensfreiheit dar, die zugleich eine Begrenzung des Staates in all seinen ideologischen Bemühungen markiert. Das heißt für ihn dann konkret: Wenn die DDR Mitglied der UNO sein will und damit die dort ausgearbeiteten Menschenrechte anerkennt, dann gelten Glaubens- und Gewissensfreiheit uneingeschränkt und dürfen eben nicht »unter das Soll einer bestimmten Gesinnung gestellt werden«[44].

Damit stellte Fränkel sein Konzept des Verhältnisses zwischen Kirche und

41. Vgl. dazu Rogge/Zeddies (wie Anm. 27), S. 56f.: »Die Lehre von der Königsherrschaft Christi leitet dazu an, in der Nachfolge Jesu aufzuspüren, wo Menschen in ihrer Bedrängnis unserer Hilfe bedürfen; sie hilft dazu, zu entdecken, wo in dem gegenwärtigen Klassenkampf sogar eine Parteinahme geboten ist.« Parteinahme versteht sich in diesem Zusammenhang als »konkrete Äußerung oder Handlung« im Gegensatz zur Parteilichkeit, bei der von einer »grundsätzlichen Haltung« die Rede ist. Vgl. dazu ebd., S. 53.

42. Vgl. ebd., S. 16.

43. Vgl. Cornelia von *Ruthendorf-Przewoski*: Der »Prager Frühling« und die evangelischen Kirchen in der DDR, Diss. masch., Leipzig 2012, S. 433.

44. Fränkel, Kirchenkampf (wie Anm. 4), S. 141.

Staat neben die verschiedenen anderen Versuche, dieses Verhältnis zu beschreiben und zu lösen.[45]

Der Ort des Ringens zwischen Glaube und Weltanschauung umfasse eben die gesamte Gesellschaft und nicht separate Bereiche, wie sie eine stark lutherisch geprägte Richtung betone. Auch die »positive Loyalität« oder politische Zurückhaltung gegenüber dem Staat, wie Braecklein[46] sie formuliert hatte, beschrieb für Fränkel nicht die Haltung, wie die Kirche sie einzunehmen habe.[47]

Eine »Kirche für andere«[48], wie es Heinrich Rathke[49] aus Mecklenburg schon 1971 auf der Bundessynode formuliert hatte, ist deutlich stärker als bei Fränkel am Individuum als direktem Gegenüber ausgerichtet. Die Kirche habe sich für die Menschen einzusetzen und nicht für oder gegen Systeme, denn Christus wolle »mit seiner Gemeinde für jeden anderen da sein und nicht bei einer Gruppe, [oder] einer Partei stehenbleiben«[50].

Auf dieser Synode formulierte Albrecht Schönherr[51] 1971 auch, dass sich der Dienst des Bundes in der sozialistischen Gesellschaft vollziehe, und

45. Eine theoretische Grundlegung und eine ausführliche Darstellung der unterschiedlichen Positionierungen kirchenleitender Geistlicher zur Frage der Kirche im Sozialismus bietet Wolfgang *Thumser*: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel, Tübingen 1996 (Beiträge zur historischen Theologie 95).

46. Ingo Braecklein: * 29.8.1906 in Eisenach; † 5.8.2001 in Triptis; 1970-1978 Bischof der thüringischen Landeskirche.

47. Betont sei hier, dass Braecklein selbst auch nicht für die von staatlicher Seite geforderte »Kirche für den Sozialismus« eintrat. Er betonte ein von der Zwei-Reiche-Lehre geprägtes Obrigkeitsdenken, in dem der Staat die Verhältnisse ordne und der Christ eine positive Loyalität zu zeigen habe, und plädierte angesichts dessen für eine politische Zurückhaltung der Kirche. Heino Falcke verstand den »Thüringer Weg« als Verfälschung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, die sie zu einer »ideologischen Anpassungsideologie« verkürze. Vgl. dazu Heino *Falcke*: Die Synode des Kirchenbundes in Dresden 1972. Bericht eines Beteiligten (2007), in: ders. (Hrsg.): Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, Leipzig 2014, S. 104-123, hier: S. 114.

48. So der Titel des Vortrages von Bischof Rathke vor der Bundessynode im Juli 1971 in Eisenach, in dem er diese Formel begründete und dabei immer wieder auf den Titel zurückgriff. Für den vollständigen Text vgl. u.a. Bodenstein (wie Anm. 27), S. 173-184.

49. Heinrich Rathke: * 12.12.1928 in Mölln (Mecklenburg); 1971-1984 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburg.

50. Hans-Gerhardt *Koch*: Staat und Kirche in der DDR. Zur Entwicklung ihrer Beziehung von 1945-1974, Stuttgart 1975 (Darstellung, Quellen, Übersichten), S. 183. Zur Position Rathkes vgl. ebd.

51. Albrecht Schönherr: * 11.9.1911 in Katscher (Landkreis Leobschütz, Schlesien); † 9.3.2009 in Potsdam; 1972-1981 Bischof der Region Ost der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg.

schloss die häufig rezipierte Formel an: »nicht neben ihr, nicht gegen sie.«[52] Zugleich betonte er die politische Bedeutung der DDR und forderte sowohl ihre Aufnahme in die UNO als auch die Einberufung einer Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE). 1973 wiederholte er die Formel auf der Bundessynode in Schwerin, dann als »Kirche im Sozialismus« bei gleichzeitiger Zurückweisung der Rede Paul Verners[53] von der »sozialistischen Kirche«[54].

Eine besondere Nähe des Fränkelschen Konzeptes zu Heino Falcke[55] ist festzustellen. Dieser gründet die Mitarbeit im Sozialismus in der Sendung Jesu Christi, die das gesamte Leben bestimme. Unter der Verheißung Christi werde man die Gesellschaft nicht loslassen mit der Hoffnung[56] eines »verbesserlichen Sozialismus«[57]. Es ging Falcke um eine differenzierte Mitarbeit aller Christen in der DDR. Dabei lehnte er sowohl eine totale Zustimmung als auch totale Ablehnung des Staates als Alternativen ab, die je nur ein pauschales Ja oder Nein zulassen würden.[58] Er verstand vielmehr die Lebenssituation als eine offene, die Raum für Gestaltungsmöglichkeiten biete.[59]

Gemeinsam mit Falcke teilte Fränkel die Auffassung, dass die befreiende und erlösende Botschaft des Evangeliums für alle Menschen in allen Bereichen wirke: Einen staatlichen und christlichen[60] Bereich nebeneinander zu verstehen, sei nicht möglich. Gott als Erlöser sei über jeder Gesellschaft zu

52. Das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Aus dem Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitung vor der Synode des Bundes im Juli 1971 in Eisenach, in: Bodenstein (wie Anm. 27), S. 172-173, Zitat S. 172.
53. Paul Verner: * 26.4.1911 in Chemnitz; † 12.12.1986 in Ost-Berlin; seit 1963 Mitglied des Politbüros des Zentralkomitees der SED in der DDR und seit 1981 stellvertretender Vorsitzender des Staatsrats der DDR.
54. Vgl. Koch (wie Anm. 50), S. 191. Beide Zitate finden sich in KJ 100, 1973, S. 181.
55. Heino Falcke: * 12.5.1929 in Riesenburg (Westpreußen); 1973-1994 Probst des Probstsprengels Erfurt der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen.
56. Sie ist dabei als Hoffnungszusage und eben nicht als von theologischer Einbettung losgelöst zu verstehen. Vgl. dazu Falcke (wie Anm. 47), S. 115.
57. Heino *Falcke*: Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptreferat auf der Synode des Kirchenbundes 1972 in Dresden, in: ders. (Hrsg.): Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, Leipzig 2014, S. 83-103, hier: S. 98.
58. Vgl. Koch (wie Anm. 49), S. 188.
59. Er konnte die Gesellschaft als offen formulieren, weil sich (seiner eigenen Aussagen zufolge) die äußeren Faktoren günstig verändert hatten: der »Übergang von der Ulbricht-Ära zur Honecker-Ära, die Ostpolitik der Bundesregierung, die […] den Grundlagenvertrag […] brachte [und] den Helsinki-Prozess«, waren die ausschlaggebenden Faktoren. Zitat in: Falcke (wie Anm. 47), S. 116.
60. Christlich und kirchlich fallen bei Fränkel in eins.

glauben, und damit selbstverständlich auch über der sozialistischen. Aus dieser Souveränität werde Gott »uns in unserer Gesellschaft Gutes […] tun, mit deren Willen, ohne deren Willen und auch gegen deren Willen.«[61] Aus dieser Gewissheit heraus konnte Fränkel dann deutlich stärker als Falcke die Rolle der Kirche als mahnende Stimme des Gewissens betonen und sich nicht auf einen innerkirchlichen, religiösen oder kulturellen Bereich einschränken lassen, denn eine Beschränkung auf diesen Bereich im Sinne einer Emigration der Kirche bedeute eine Verleugnung des Sendungsauftrages Gottes. Damit verbunden war die Ermunterung, die Grundrechte einzufordern, die Fränkel besonders in der Ausübung der Glaubens- und Gewissensfreiheit sah.

61. Wie Anm. 26.

Von der »Deutschen Demokratischen Republik« zur »Deutschen Pastoren Republik«? Mecklenburgische und pommersche evangelisch-lutherische Predigten von 1989/90 als Spiegel der Interpretationen einer lutherischen Zwei-Reiche-Lehre im 20. Jahrhundert[1]

Birge-Dorothea Pelz

Einleitung

In »ruhigen«, demokratischen Verhältnissen werden Fragen nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, Christsein und Bürgersein zwar gestellt, entbehren jedoch meist einer gewissen tagesaktuellen Relevanz und Brisanz. Ist der Staat hingegen eine »Diktatur des Proletariats« mit grundsätzlich atheistischer Weltanschauung, müssen sich Christen über ihre gesellschaftliche Rolle innerhalb ihres Heimatlandes notgedrungen häufig Gedanken machen. Wieviel Staatsgehorsam muss, wieviel darf sein? Was ist des Kaisers und was Gottes? Wann handelt es sich lediglich um eine Trennung von Staat und Kirche und von welchem Punkt an um gezielte Diskriminierung Gläubiger? Inwieweit dürfen, ja müssen sich Christen und Kirchen in politische Angelegenheiten einmischen im Sinne eines Wächteramtes?

Solche Fragen stellten sich evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer in der DDR immer wieder. In den Jahren 1989/1990 wurden sie ob der sich rasant wandelnden Tagespolitik brandaktuell, sowohl während der »friedlichen Revolution« als auch nach den ersten freien Wahlen 1990.[2]

1. Dieser Aufsatz ist die ausgearbeitete und erweiterte Version des Vortrags »Die Wirkung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre auf mecklenburgische und pommersche evangelisch-lutherische Predigten 1989/90« am 25.2.2015 in Loccum.
2. Die geschichtlichen Fakten zu Revolution 1989 und deutscher Wiedervereinigung 1990

Für die jeweilige Position der Predigerinnen und Prediger spielte neben der persönlichen Sozialisation auch die je eigene Theologie eine wichtige Rolle.[3] Letzteres lässt sich wie in einem Brennglas am Beispiel der Interpretation der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre veranschaulichen.

Zu welchen Schlussfolgerungen kommen Prediger, die sich während einer sich in Auflösung befindlichen Diktatur auf jene Lehre beziehen? Wie definieren sie die Aufgabe von Kirche in der Gesellschaft? In welchem Verhältnis stehen in ihren Augen Staat und Kirche? Anhand dieser zwei genannten Themenfelder soll der Einfluss der Zwei-Reiche-Lehre auf die Verkündigung während der »friedlichen Revolution« 1989 im vorliegenden Aufsatz nachgezeichnet werden.[4]

Quellen

Quellengrundlage hierfür sind zum größten Teil unveröffentlichte Predigten, gehalten 1989 und 1990 von einer Pastorin und 34 Pastoren[5] aus der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburg (ELLM) und der Pommerschen Landeskirche (PEK), ehemals Evangelische Landeskirche Greifswald (ELKG). Zudem fließen die Ergebnisse aus 16 Fragebögen mit ein, die damals aktive Pastoren beantwortet haben. Zeitzeugnisse und Retrospektive ergänzen einander.[6]

werden als bekannt vorausgesetzt. Für weiterführende Literatur siehe den sehr guten Ost- und Westperspektiven bietenden Überblick von Andreas *Rödder*: Deutschland einig Vaterland. Die Geschichte der Wiedervereinigung, Bonn 2010.

3. Diese Beobachtung widerspricht Detlef *Pollack*/Hedwig *Richter*: Protestantische Theologie und Politik in der DDR, in: HZ 294, 2012, S. 687-719. Dort behaupten die Autoren, Theologie habe in der DDR ausschließlich auf die politischen Verhältnisse reagiert, statt selbst politische Haltungen vorzugeben. Das erscheint als eine angesichts der analysierten Predigten von 1989/1990 unhaltbare Einschätzung.
4. Für einen Überblick über Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre in der DDR vergleiche auch den Aufsatz von Veronika *Albrecht-Birkner* im vorliegenden Band.
5. Aufgrund der männlichen Dominanz wird in den nachfolgenden Bezeichnungen stets das Maskulinum verwendet, es sei denn, es handelt sich um Predigten der einen Pastorin.
6. Der vorliegende Forschungsertrag ist Teil der Arbeit an meiner Dissertation »Die ›friedliche Revolution‹ auf der Kanzel«, die voraussichtlich 2017 erscheint. Einen kurzen Überblick über die Arbeitsweise bietet der meine Magisterarbeit zusammenfassende Aufsatz »Die ›friedliche Revolution‹ auf der Kanzel. Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in Rostocker evangelischen Predigten und Andachten während der deutschen Vereinigung 1989/90«, in: MKiZ 7, 2013, S. 181-205. Meine

Aufgrund fehlender Predigtsammlungen aus der ELLM und der ELKG/PEK kam der Quellensuche eine besondere Bedeutung zu. Aus Pommern veröffentlichten die Pastoren Reinhard Glöckner[7] und Wilfried Engemann[8] ausgewählte Kanzelreden aus der Wendezeit, aus Mecklenburg Paul-Friedrich Martins[9]. Der Nachlass von Pfarrer Reinhard Glöckner im Stadtarchiv Greifswald enthält neun Predigten und Fürbittgebete zwischen 1982 und 1990. Die Rostocker Gebetsandachten sind im Wendearchiv der Universität Rostock zu finden. Da insgesamt also kaum Predigten in veröffentlichter Form vorlagen, kam der Bereitschaft zur freiwilligen Kooperation der Pastoren besondere Bedeutung zu.

Entsprechend mühsam war die Suche nach Sonntagspredigten. Viele Pastoren fürchteten, in so kleinen Landeskirchen wie der ELLM und der PEK seien anonyme Auswertungen von Predigten gar nicht möglich, andere meinten, Nachgeborene könnten die Situation und die Predigten von 1989/1990 nicht richtig nachvollziehen – ein von Zeitzeugen gegenüber Zeithistorikern häufig vorgebrachter Einwand, der jedoch methodisch nicht standhält.[10] Viele Absagen wurden mit fehlendem Material begründet. Vor allem ältere Pastoren haben ihre Predigtmanuskripte oftmals vor dem Umzug ins Altenheim weggeworfen. Andere erklärten, nur mit Stichpunkten frei gepredigt zu haben. Dieses Phänomen gilt vor allem für die extrem schnelllebige Zeit des Herbstes 1989, da vielen Pastoren angesichts ihrer gesellschaftlichen Aufgaben schlicht die Zeit für eine ausformulierte Predigt fehlte. Vereinzelt wurde theologisch argumentiert, eine Predigt habe ihren konkreten Ort im Gottesdienst, jegliche spätere Lektüre entreiße sie somit ihres Zusammenhanges, »alte Gäule« solle man nicht mehr hervorholen. Daneben antworteten vor allem pommersche Pastoren, keine Predigten schicken zu können, weil ich als Forscherin erstens aus Mecklenburg käme und sie mich zweitens nicht kennten; sie lehnten aber auch das Angebot des gegenseitigen Kennen-

Dissertation mit dem Titel »Die »Friedliche Revolution auf der Kanzel. Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in evangelischen Predigten während der deutschen Vereinigung 1989/1990. Dargestellt anhand von Predigten aus der Mecklenburgischen und der Greifswalder Landeskirche« wurde im Januar 2016 von der LMU München mit »magna cum laude« bewertet. Sie erscheint im Herbst 2017 bei Vandenhoeck & Ruprecht in der Reihe »Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte«.

7. Vgl. Reinhard *Glöckner*: Vertrauen wagen, keine Gewalt! Christvespern, Friedensgottesdienste, Ansprachen 1975 bis 1990, Rostock 2009.
8. Vgl. Wilfried *Engemann*: Wider die Verdummung des Salzes: Predigten aus dem Bauch der »Dicken Marie«, Leipzig 1993.
9. Vgl. Paul-Friedrich *Martins*: Texte aus bewegter Zeit. Predigten und Ansprachen, Rostock 2012.
10. Vgl. Horst *Möller*: Erinnerung(en), Geschichte, Identität, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 28, 2001, S. 10.

lernens ab. Insgesamt kamen knapp ein Drittel der angefragten Pastoren der Bitte, Predigtmanuskripte zur Verfügung zu stellen, nach.

Eine Einschränkung stellt die skizzierte Auswahl der Predigten selbstredend dar. Die hier untersuchten Predigten bilden keineswegs das gesamte Spektrum der Predigtkultur in Mecklenburg und Vorpommern 1989/1990 ab, sondern sind vor allem ein Spiegel der politisch aktiven Prediger, die auch über 20 Jahre später noch zu ihren alten Predigten stehen. Methodisch lässt sich dieses Problem nicht gänzlich auflösen. Bei der Bitte um Predigtmanuskripte wurde aber ausdrücklich betont, dass alle Texte anonym ausgewertet würden und keine nachträgliche Verurteilung erfolge.

Insgesamt wurden 343 Predigten aus Gemeindegottesdiensten von 34 Pastoren (19 Pommern und 15 Mecklenburgern) gesammelt und ausgewertet, darunter 138 aus der ELKG/PEK und 205 aus der ELLM. Dies entspricht zwar quantitativ nicht einmal 1% der 1989/1990 gehaltenen Kanzelreden,[11] qualitativ besteht aber aufgrund der sich wiederholenden Aussagen in den Predigten sowie im Vergleich mit veröffentlichten Kanzelreden[12] eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass die ausgewerteten Texte die Art und Weise politischer Zeitpredigt 1989/1990 einigermaßen repräsentativ widerspiegeln. Alle unveröffentlichten Predigten und Fragebögen befinden sich in Kopie im Privatarchiv Pelz; sie werden im Folgenden anonymisiert zitiert. Anhand der Signatur lassen sich die relevanten Daten entnehmen. Der erste Buchstabe steht für Mecklenburg (M) bzw. Pommern (P). Dann folgt die Einteilung in Stadt (S) oder Land (L). Die folgenden Zahlen geben den Altersbereich der Prediger in den Jahren 1989/90 an: 17-30, 31-40, 41-50 und 51-65 Jahre. Abschließend steht ein Identifizierungsbuchstabe, der nicht mit dem Anfangsbuchstaben des Nachnamens identisch ist.

Zwischen der Greifswalder und Mecklenburgischen Landeskirche gab es im Umgang von Staat und Kirche kirchenpolitisch gewichtige Unterschiede, die differenziert betrachtet werden müssen. Die lutherische ELLM galt als feindlich-negative Landeskirche,[13] die offiziell unierte, aber lutherisch beken-

11. Diese Zahl ergibt sich, wenn man davon ausgeht, dass jeder der rund 400 Pastoren der beiden Landeskirchen an mindestens 50 Sonn- bzw. kirchlichen Feiertagen im Jahr predigte.
12. Vgl. zum Beispiel Günter *Hanisch*: Dona nobis pacem. Herbst 89 in Leipzig. Friedensgebete, Predigten und Fürbitten, 2. korrigierte Aufl., Berlin 1996; Friedrich *Schorlemmer*: Es ist nicht umsonst. Predigten und Reden 1983-1993, Leipzig 1994; Andreas Ebert/Johanna Haberer/Friedrich Kraft (Hrsg.): Räumt die Steine hinweg. DDR Herbst 1989: geistliche Reden im politischen Aufbruch, München 1989.
13. Vgl. dazu ausführlich Rahel *Frank*: »Realer – Exakter – Präziser«? Die DDR-Kirchenpolitik gegenüber der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs von 1971 bis 1989, 2. überarbeitete Aufl., Schwerin 2008.

nende ELKG galt als staatsnah und loyal.[14] Die Predigten werden unter der Primärannahme gelesen, dass die Auseinandersetzung mit den politischen Fragestellungen der Zeit vornehmlich in lokal organisierten, oft kirchennahen Kreisen stattfand, deren Ergebnisse sich wiederum in den »normalen« Predigten spiegelten, da viele Pastoren, andere kirchliche Mitarbeiter und christlich geprägte Laien auch in den Bürgerbewegungen aktiv waren.

Anhand zeitlich und lokal eingegrenzter Beispiele wird so versucht, die mannigfachen Beziehungen zwischen DDR-Staat, Kirche und Predigt aufzuzeigen. Ebenso ist jedoch zu beachten, dass grundsätzlich im untersuchten Zeitraum in der gesamten DDR ähnlich gepredigt wurde. Letzteres ist erstens den hier untersuchten Predigten zu entnehmen, die zwar durchaus den Akzent auf lokale Probleme setzen, diese aber immer in den nationalen Kontext einbetten. Zweitens zeigen dies frühere Forschungsarbeiten über Predigten zur Wendezeit, deren Forschungsansätze sich zwar von dem hier zugrundegelegten unterschieden, deren Gegenstand jedoch vergleichbar ist. Kay-Ulrich Bronk[15] hat sich auf Gebetsandachten in Wittenberg beschränkt und lediglich den Zeitraum vom 10. Oktober bis 5. Dezember 1989 untersucht. Hermann Geyer[16] hat die Leipziger Friedensgebete aus ritologischer Perspektive analysiert. Und Karl-Hermann Kandler[17] hat zwar eine ähnlich breite Auswahl an Predigten genutzt, jedoch unter anderen Gesichtspunkten – und als damals selbst agierender Pfarrer. Er hat sächsische Predigten von 1989/1990 unter der Fragestellung untersucht, ob das Evangelium verkündet und die Chance zur Mission genutzt worden ist.

Predigten als Quellen bieten besondere Möglichkeiten. Sie benennen zum einen, indem sie die Lebenswirklichkeit der Hörer zum Thema machen, tagespolitisch aktuelle Probleme. Zum anderen rücken sie diese Ereignisse ins Licht der christlichen Verkündigung, benennen also nicht nur, sondern versprachlichen die Lage der Hörer religiös und bieten somit eine »kulturhermeneutische Interpretation des situativen Elements«[18]. Damit erleichtern sie

14. Vgl. dazu ausführlich Rahel von Saß: Der »Greifswalder Weg«. Die DDR-Kirchenpolitik und die Evangelische Landeskirche Greifswald, 1980 bis 1989, Schwerin 1998.
15. Vgl. Kay-Ulrich *Bronk*: Der Flug der Taube und der Fall der Mauer. Die Wittenberger Gebete um Erneuerung im Herbst 1989, Leipzig 1999.
16. Vgl. Hermann *Geyer*: Nikolaikirche, montags um fünf. Die politischen Gottesdienste der Wendezeit in Leipzig, Darmstadt 2007.
17. Vgl. Karl-Hermann *Kandler*: Situationsbezogene Verkündigung. Die Predigt während der »Wende« 1989/90 in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, Leipzig 1996.
18. Andreas *Kubik*: Was ist eine homiletische Situation? in: International Journal of Practical Theology, 15,1, 2011, S. 107.

Kirchenhistorikern das Verständnis dafür, wie die damalige Situation erlebt wurde, weil zumindest eine zeitgenössische Deutung, nämlich die des Predigers bzw. der Vorbereitungsgruppe, immer schon mitgeliefert wird.

Neben den Predigten werden Zeitzeugeninterviews aus der Literatur[19] und ein selbst erstellter Fragebogen für die Pastoren ausgewertet. Fünf Pastoren erklärten sich zu ausführlichen Interviews (von ein bis vier Zeitstunden) bereit. Diese Zeitzeugnisse können zwar nicht den Blick in Geschichtsbücher und Chroniken ersetzen, da sie Erlebnisse und keine Gesamtzusammenhänge schildern, sind aber als Teil des geschichtlichen Begreifens wertvoll, um die Predigten aus dem Abstand von mehr als 25 Jahren besser verstehen zu können. Sie leisten aus der Sicht der Protagonisten dasselbe wie der Forscher: Sie interpretieren die Geschichte nachträglich aus dem gegenwärtigen Bewusstsein heraus.

Historische Vorbemerkungen

Alle untersuchten Predigten stammen aus den beiden Landeskirchen, die bis 1989 in den drei Nordbezirken der DDR ihren Ort hatten. Die ELLM umfasste die 1934 zum Land Mecklenburg vereinten Gebiete und behielt Größe und Namen auch nach der Auflösung der Länder 1952 bei. Dass an der Spitze dieser evangelischen Kirchen weiterhin ein Landesbischof amtierte und »Mecklenburg« im Namen enthalten blieb, war dem Staat bis zuletzt ein »revisionistischer« Dorn im Auge.

Auch die PEK kämpfte lange erfolgreich um ihren Namen. Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gehörte ein Großteil der bis dahin bestehenden Provinzialkirche zu Polen, die vorpommerschen Gemeinden wurden im neuen Land Mecklenburg-Vorpommern verwaltet. Das Stettiner Konsistorium siedelte in das unzerstörte, weil kampflos übergebene Greifswald um

19. Vgl. Susanne *Höser*/Richard *Scherer*: Wir hatten Hoffnung auf eine Demokratie. Rostocker Protestanten im Herbst [redacted]9, Mössingen-Talheim 2000; Lother *Probst*: »Der Norden wacht auf«. Zur Geschichte des politischen Umbruchs in Rostock 1989-1991, Bremen 1993; Jens P. *Rosbach*/Stefan *Baerens*: das land. die zeit. der mensch. gespräche in mecklenburg und vorpommern. biographische interviews, Rostock 1995; Dirk *Mellies*/Frank *Möller*: Greifswald 1989. Zeitzeugen erinnern sich, Marburg 2009; Hagen Findeis/Detlef Pollack: Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben: 17 Interviews, Berlin 1999; Evelyn *Finger*: Kirchliche Opposition in der DDR: Auftrag erledigt! Warum die kirchliche Opposition der DDR nach der Wende so schnell verschwand. Ein Gespräch mit dem Theologen Erhart Neubert, in: Die Zeit, 26.9.2010 (http://www.zeit.de/2010/39/Interview-Neubert).

und nahm unter Leitung des Greifswalder Stadtsuperintendenten Karl von Scheven seine Arbeit auf. Im September 1946 wurden alle kirchlichen Besitzungen auf polnischem Gebiet enteignet und die evangelischen Gemeinden in die altpreußische Union der Evangelisch-Augsburgischen Kirche Polens eingegliedert. Folgerichtig wählte die pommersche Provinzialsynode wenige Monate später von Scheven zum Bischof ihrer nun sehr kleinen, aber verselbständigten Landeskirche, die mit ihrem Namen ausdrücklich an die landschaftliche Eigenart und heimatliche Tradition erinnern wollte.

Nach 1952 war die PEK neben dem vorpommerschen Dekanat der katholischen Kirche die einzige Institution, die ihrem Namen und Gebietsbestand nach die »Erinnerung an Pommern in Vorpommern wachhält«.[20] Erst 1968 beugte sich die PEK dem staatlichen Druck und benannte sich in ELKG um. Wie ungern dies geschah, zeigt die sofortige Rückbenennung in PEK im Jahr 1990. Obgleich in der PEK als Teil der altpreußischen Landeskirche 1817 die Union von Lutheranern und Reformierten eingeführt wurde, blieb dieser Akt in Vorpommern doch rein formeller Natur. Einen reformierten Kirchenkreis mit größeren Gemeinden gab es auf dem Gebiet der PEK und späteren ELKG nach 1945 nicht. Dennoch wirkt diese politische Entscheidung König Friedrich Wilhelm III. bis in die Gegenwart nach: die PEK gehört sowohl zur Union Evangelischer Kirchen als auch seit 1956 zum Lutherischen Weltbund.

Bis zur Nordkirchenfusion 2012 waren ELLM und PEK selbständig, seitdem bilden sie jeweils einen eigenständigen Kirchenkreis.

Die Prediger und Adressaten

Drei der 34 Pastoren gingen 1990 ganz in die Politik. Das prominenteste Rostocker Beispiel ist Joachim Gauck. Reinhard Glöckner, der schon zu DDR-Zeiten gleichzeitig Pastor und Stadtparlamentarier für die CDU-Ost in Greifswald war, amtierte von 1990 bis 1992 als Oberbürgermeister von Greifswald und trat danach von allen politischen Ämtern zurück, 1995 auch aus der CDU aus und ging zurück ins Pfarramt. Er hatte seine politische Lebensaufgabe erfüllt und sah keinen Grund mehr, weiterhin parteipolitisch aktiv zu sein. Bis auf drei Ausnahmen übernahmen 1989/1990 alle anderen 31 Pastoren Aufgaben in Parteien, Initiativen und an »Runden Tischen«.

Predigthörerinnen und -hörer in den Städten waren kirchlich sozialisierte

20. http://pix.kirche-mv.de/fileadmin/PEK-Downloadtexte/PommKirchengeschichte.pdf, S. 14.

Gemeindeglieder aus allen Generationen und verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen, »vom Arbeiter auf der Werft bis zum Ingenieur, von der Hausfrau bis zum Dozenten der Universität, von der Krankenschwester bis zum selbständigen Gewerbetreibenden«, erinnert sich ein 1989 junger, mecklenburgischer Pastor. Lehrer waren wegen der meist staatstreuen Gesinnung kaum vertreten, Polizisten und Offiziere aus eben diesen Gründen gar nicht. Vor allem jüngere Menschen und Familien, die ihre Kinder »alternativ zu der vom DDR-Staat geförderten Kinderbetreuung[21] erziehen wollten, waren 1989/1990 aus einer Protesthaltung heraus«[22] kirchlich ansprechbar, pflichtet ihm ein knapp zehn Jahre älterer Kollege bei. Daneben bildeten die »Antragsteller«[23] auf Ausreise aus der DDR eine größere Interessengemeinschaft, so ein gleichaltriger Pastor. Für 1989/1990 ist jedoch grundsätzlich kein Anstieg der Zahl der Gottesdienstbesucher an Sonntagen zu verzeichnen gewesen.

Die Gemeinden auf dem Land wurden durch große Landwirtschaftsbetriebe, Volkswerften und die Nähe zu militärischen Einrichtungen geprägt, was gerade 1989 zu hitzigen Diskussionen über die Ziele einer Veränderung in der DDR führte.[24] Gleichzeitig herrschten hier teilweise noch »volkskirchliche Verhältnisse: D.h. z.B. nichtkirchlich beerdigt werden gilt als Schande und ist sozial nicht akzeptiert«[25], so ein 1989 junger pommerscher Dorfpfarrer. Dabei war zu unterscheiden zwischen landwirtschaftlich geprägten Dörfern, die weithin kirchlich (40 bis 90% Gemeindeglieder) blieben, während ehemalige Gutsdörfer schon stark der Kirche entfremdet waren.[26] Großflächige Gemeinden erforderten ein hohes Maß an überörtlicher Vernetzung, so dass vielfach gemeindeübergreifende Rüstzeiten für Kinder, Jugendliche, Familien und Senioren angeboten wurden.[27]

Die Aufgabe der evangelischen Kirchen

Die Frage nach der Aufgabe der evangelischen Kirchen in der DDR wird in den Predigten so allgemein und explizit nicht gestellt. Ihre Beantwortung

21. Fragebogen (M/S/31-40/M) vom 1.11.2011.
22. Fragebogen (M/S/41-50/V) vom 27.11.2011.
23. Fragebogen (M/S/41-50/E) vom 10.12.2011.
24. Vgl. Hinrich *Kuessner*: Greifswald im Herbst 1989. Herbst 1999, ergänzt 12/2001 und 5/2009 (im Privatarchiv Pelz), S. 8-9.
25. Fragebogen (P/L/31-40/E) vom 30.12.2013.
26. Vgl. ebd.
27. Vgl. Fragebogen (P/L/51-65/G) vom 13.3.2014.

bietet aber einen wichtigen Hintergrund für das theologisch verantwortete, gesellschaftliche Handeln kirchlicher Mitarbeiter im Herbst 1989. Daher wurden den Predigten zur Verfügung stellenden Pastoren standardisierte Fragebögen zugesandt, die unter anderem Auskunft über die Aufgabe der Kirche in DDR-Zeiten erbaten. Somit handelt es sich bei den folgenden Antworten um Retrospektiven, die nie ganz frei von nachträglichen Interpretationen sein können.

Vor allem jüngere, das heißt 1989 unter 50-jährige Pastoren haben die Konzentration der Kirche auf ihre speziellen Fähigkeiten und Angebote betont. So erinnert sich ein mecklenburgischer Stadtpastor, wie »heilsam es war für unsere Kirche, dass wir gezwungen waren, uns auf das Eigentliche zu konzentrieren, […] was nur wir anzubieten haben.«[28]

Andererseits entsprach jedoch gerade dieser Rückzug auf »das Eigentliche« den Erwartungen staatlicher Kirchenpolitik, »Kirche auf reine Kulthandlungen zu beschränken. Gegen solche Ghettoisierung mussten wir uns zur Wehr setzen«[29], widerspricht vehement ein über 50-jähriger mecklenburgischer Pastor. Daraus spricht eine für seine Generation typische Haltung. Besonders den älteren, seinerzeit über 50 Jahre alten Pastoren lagen nämlich Kampf und Stärkung »gegen die Atheismuspropaganda«[30] am Herzen. Denn »Gott hatte einen Teil des deutschen Volkes Leuten in die Hand gegeben, deren erster Glaubenssatz war: ›Wir sind erklärte Feinde Gottes […].‹«[31] Dafür waren fünf der an meiner Predigtstudie teilnehmenden Pfarrer nach Abschluss ihres Theologiestudiums Mitte der 1950er Jahre eigens aus dem Westen Deutschlands in die DDR zurückgekehrt, »um Gemeinden zu sammeln, vom Ev(angelium) zu ermutigen«[32].[33]

In den analysierten Predigten lässt sich diese Unterteilung in jüngere und ältere Pastoren mit Blick auf die Auseinandersetzung mit der atheistischen Weltanschauung der DDR nicht strikt fortführen. Zwar überwiegt bei den jüngeren, unter 50 Jahre alten Pastoren eine positiv gestimmte Wertschätzung des Sozialismus bis Mitte 1990. Dennoch wird der Atheismus grundsätzlich von allen Pastoren kritisch bewertet.

28. Fragebogen (M/S/41-50/V) vom 27.10.2011.
29. Fragebogen (M/S/51-65/N) vom 30.10.2011.
30. Ebd.
31. Fragebogen (M/L/51-65/V) vom 9.3.2014.
32. Fragebogen (M/L/51-65/S) vom 24.3.2014.
33. Vgl. dazu die aufschlussreiche Studie von Claudia *Lepp*: Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau, Göttingen 2015.

Konkretisiert wird die Aufgabe der evangelischen Kirchen in den analysierten Predigten im Rückblick auf die »friedliche Revolution«. Gerade dass diese Revolution ohne Blutvergießen verlief, schreiben alle mecklenburgischen Pastoren dem »Beitrag der Kirche mit Gebetsandachten, Predigten und synodalen Erklärungen«[34] zu. Kirche habe als »Schutzmantel für die Andersdenkenden[35] fungiert. Haben wir nicht alle in diesen letzten Wochen mit Staunen erlebt, welch eine hohe Verantwortung uns als Kirche zugemutet und getraut wird, damit die Revolution im Geist Jesu Christi läuft?«, predigt ein Pastor und stellt weiter fest: »Wir, die schwache, zusammengeschmolzene Kirche in der DDR, wir haben plötzlich diesen Auftrag gehört: Jetzt bist du für dieses ganze Volk da! […] Welch ein Herr, der Kranke zu Krankenträgern macht!«[36]

Und ein gleichaltriger Pastor geht gar so weit, die friedliche Revolution allein der Macht der Christen zuzuschreiben: »Kann man sagen, wir[,] die Gemeinden und die Kirchen haben es geschafft?«[37] Die evangelische Kirche wird hier eindeutig als »Motor« der Revolution interpretiert. Ohne deren Einsatz wäre die Revolution erstens nicht friedlich verlaufen und zweitens wahrscheinlich gar nicht erfolgreich gewesen, so der Grundtenor in den Predigten zwischen Dezember 1989 und Ende 1990. Dass Kirche und Christen dies der Führung Gottes verdanken, ist für die mecklenburgischen Pastoren ohne Zweifel.

Demgegenüber warnen zwei pommersche Prediger vor kirchlicher »Selbstgefälligkeit« oder gar »Triumphialismus«[38] angesichts des Erreichten. Kirche dürfe sich nun nicht stolz auf die Schulter klopfen und damit einer »teuflischen Selbstgerechtigkeit« verfallen. »Die Kirche hat nichts durchgesetzt, sie hätte sich stärker machen sollen – und hat es oft nicht getan. […] Christen haben die kommunistische Vorherrschaft abgelehnt – und womöglich heimlich gehofft, stattdessen selber einst die Herrschenden sein zu können und es den anderen mal zu zeigen …«[39]. Doch auch in der pommerschen Landeskirche sind sich die Pastoren darin einig, dass die revolutionäre Bewegung »ein gutes Stück von unseren Kirchen ausgegangen und ein Ergebnis der wachen Haltung vieler Christen« ist, weil Christus selbst seiner Kirche gebietet, »das Wächteramt wahrzunehmen.«[40] So hätten die

34. Predigt am 25.2.1990 (M/S/51-65/V), S. 2.
35. Predigt am 4.3.1990 (M/S/51-65/N), S. 3.
36. Predigt am 17.12.1989 (M/L/51-65/P), S. 2-4.
37. Predigt am 25.2.1990 (M/L/51-65/T), S. 1.
38. Predigt am 12.11.1989 (P/S/51-65/T), S. 6.
39. Predigt am 19.11.1989 von Ludwig *Seyfarth*: »Umkehr oder nur Wende?« in: Ebert (wie Anm. 8), S. 84-85.
40. Predigt am 26.11.1989 (P/S/31-40/U), S. 28.

Friedensgebete auch in Greifswald den »politischen Advent«[41] mit eingeleitet. Auf diese Weise werden Friedensgebete und Demonstrationen nicht nur in einen chronologischen, sondern auch kausalen Zusammenhang gebracht. Religiöse Überzeugungen mahnten somit als »Fundament«[42] zu sittlichem Handeln, aus Beten sollte ebensolches Agieren resultieren.

Politik und Christentum – Die Aufgabe von Christen in der Gesellschaft

Deutungen der Zwei-Reiche-Lehre in Predigten vor der Volkskammerwahl am 18. März 1990

Bis zur freien Volkskammerwahl am 18. März 1990 bewerteten alle Pastoren das politische Engagement kirchlicher Mitarbeiter positiv und begründen diese Haltung in ihren Predigten dezidiert theologisch in Rückgriff auf die Zwei-Reiche-Lehre. Fünf häufige Deutungen sollen an dieser Stelle exemplarisch vorgestellt werden. Als christlich-ethisches Allgemeingut haben verantwortungsethische und diakonische Ansätze kirchlichen, gesellschaftlichen Agierens zu gelten. Stärker systematisch-theologisch begründet sind daneben die Warnung vor einer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre, das prophetische Wächteramt der Kirche und die Begrenzung des Staates durch den christlichen Glauben.

Vor allem jüngere Pastoren argumentierten aus einer ethischen Begründung heraus für gesellschaftspolitisches Engagement von Christen. Weil der christliche Glaube alle Lebensbereiche umfasse, sei es in Fragen der Ökologie die Verantwortung aller Menschen einschließlich der Christen, »dass Gottes gute Schöpfung nicht ständig weiter zerstört wird«[43], predigte im April 1989 ein mecklenburgischer Pastor. Was heute banal klingt, hatte 1989 durchaus kritisches Potential, galten doch Umweltdaten in der DDR als streng gehütetes Staatsgeheimnis. Wenn von der Zerstörung der Schöpfung gepredigt wurde, war dies ein impliziter Angriff auf die staatliche Umweltpolitik. In einem Land, in dem »die Partei« immer Recht hatte, war dies ein Unding. Diakonisch begründete ein noch jüngerer Amtskollege christliches Gesellschaftsengagement Ende Oktober 1989. Die Freude des Evangeliums befreie

41. Predigt am 3.12.1989 (P/S/51-65/T), S. 1.
42. Regina *Fritz*: Ethos und Predigt. Eine ethisch-homiletische Studie zu Konstitution und Kommunikation sittlichen Urteilens, Tübingen/Göttingen 2011, S. 227.
43. Predigt am 16.4.1989 (M/S/41-50/C), S. 3.

und ermutige Menschen, »ihre Angst abzulegen und offen zu sagen, was sie bedrückt.« Damit leisteten Christen »einen diakonischen Dienst […] an unserer kranken Gesellschaft, die sich langsam auf den Weg der Genesung begeben will.«[44]

Ein älterer, mecklenburgischer Amtsbruder schrieb der Kirche die Rolle einer prophetischen Wächterin zu: Sicher sei es ein Verlust, dass die Kirche nun Mitarbeiter für die Politik beurlauben müsse, beklagte er Ende 1990. »Aber einen politischen Einsatz für Befreiung […] kann die ev[angelische] Kirche nicht bremsen, sie wäre sonst dem prophetischen Wort ungehorsam.« Gleichzeitig gab er seiner Hoffnung Ausdruck, dass durch den hohen Anteil von Christen im Wahlkampf dieser nicht in Verleumdungen und gegenseitige Schuldzuweisungen ausarte: »Jetzt könnte die Mitwirkung von Christen dazu beitragen, daß der Kampf um die Macht nicht brutal geführt wird.«[45]

Ein gleichaltriger, pommerscher Amtsbruder warnte Ende Oktober 1989 dezidiert »vor einer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre.« Zwei Extreme gebe es »in dieser bewegenden Zeit«: den Rückzug ins Private als Trennung der zwei Reiche oder politische Vereinnahmung im Sinne einer unzulässigen Vermischung der beiden Reiche. Einerseits »kann man sich als glaubender Mensch ganz zurückziehen von allem in sein Kämmerlein zum Gebet und die Welt Welt sein lassen.« Oder man lässt sich »politisch völlig vereinnahmen […]. Ich frage mich: ist das eine nicht zu eng und das andere nicht zu weit?«[46] Stattdessen plädiert er in seiner Predigt drei Wochen später explizit für eine politische Rolle der Kirche auf Zeit. Manchmal müsse die Kirche stellvertretend für andere »Dinge sagen, die vielleicht mehr in das Gebiet Gesellschaft und Politik gehören. Das tun wir dann, weil es um den ganzen Menschen geht und nicht nur um einen frommen Teil am Sonntagvormittag. Aber wir werden auch immer wieder schnell zu unserem eigentlichen Auftrag zurückfinden müssen […].«[47]

Dieser eigentliche kirchliche Auftrag und echte Reformen ergänzten einander zwangsweise, so ein jüngerer pommerscher Pastor Ende Oktober 1989. Zuerst müsse der Glauben reformiert werden, müssten die Menschen zu Gott zurückkehren und sich von den falschen Götzen lossagen. Jeder bedürfe der Einsicht: »Ich hatte im Grunde andere Götter als Dich[,] Gott […]. Ich habe mich vor den Tatsachen gebeugt, wie vor einem Gott. Ich habe dem göttlich-absoluten Anspruch menschl(icher) Geschichts- und

44. Predigt am 29.10.1989 (M/L/31-40/U), S. 3.
45. Predigt am 25.2.1990 (M/S/51-65/V), S. 2.
46. Predigt am 22.10.1989 (P/S/51-65/T), S. 2f.
47. Predigt am 12.11.1989 (P/S/51-65/T), S. 6.

Gesellschaftstheorien nicht widersprochen.«[48] Die Besinnung auf den einen Gott führe dagegen zu echter Befreiung. Denn wo Rechtfertigung herrscht, da wird unserer überzogener Optimismus des Machbaren relativiert; da verfallen wir aber auch nicht einer billigen Totalkritik, die den Staat bei Dingen behaftet, die er schlechterdings nicht leisten kann.« Er kam daher zu dem Schluss, eine gottesdienstliche Gemeinde sei im unpolitisch scheinenden Gotteslob am politischsten, denn dort bewahre sie die Menschen »vor der Vergöttlichung des Politischen« und weise Staat und Politik stattdessen »den Raum des jetzt Möglichen und Machbaren«[49] zu. Dabei bleiben Glaube und Evangelium Zentrum des Lebens und strahlen in alle Bereiche desselben aus. Eine klare Trennung der zwei Bereiche bedeutete für diesen Pastor gerade keinen Rückzug ins Private oder aus der Verantwortung, sondern die Zurückweisung jeglicher Form totaler Herrschaftsansprüche staatlicher oder ideologischer Art. Die Zwei-Reiche-Lehre weist hier den Staat in seine Grenzen, ohne selbst staatliche Aufgaben zu übernehmen.

Deutungen der Zwei-Reiche-Lehre in Predigten nach der Volkskammerwahl am 18. März 1990

Nach der Volkskammerwahl am 18. März 1990 stellte sich die Frage nach der Aufgabe von Kirche und Christen in Politik und Gesellschaft neu: Mit dem Argument, der Christ sei Bürger zweier Reiche, wurden in den Predigten nun ganz gegensätzliche Folgerungen verbunden.

Extrem nimmt sich die Haltung eines älteren, mecklenburgischen Pastors gegenüber kirchlichen Mitarbeitern in der Politik heraus. Heute bestehe die Gefahr, wetterte er Anfang August 1990, »den Gehorsam unter Gott mit gesellschaftlichen Vorteilen zu verwechseln. In allen Regierungsebenen kirchliche Mitarbeiter, eine äußerst versuchliche Situation. Kaum, daß wir einen widerwärtigen Weltanschauungsstaat abgeschüttelt haben, erhebt die Sünde in Gestalt klerikaler Ansprüche schon wieder ihr Haupt, um uns erneut in Banden zu schlagen. Gott hat wohl nicht den Sturz der Parteisekretäre herbeigeführt, damit ein paar ganz schlaue Weltkinder unter dem Mäntelchen des Christlichen nach der eben verwaisten Macht ungeniert greifen können. Christliche Mitarbeit an der Welt hat eine andere Blickrichtung.«[50] Der Christ ist Bürger zweier Reiche mit zwei voneinander unterschiedenen Regimenten. Ziel christlicher und insbesondere kirchlicher Arbeit müsse die

48. Predigt im Oktober 1989 (P/S/41-50/O), S. 2.
49. Ebd., S. 4.
50. Predigt am 5.8.1990 (P/L/51-65/T), S. 2.

Verkündigung des Reiches Gottes bleiben. Klerikale Machtansprüche jeglicher Couleur sind, so lautet sein hartes Urteil, Spielarten der Sünde.

Nicht minder deutlich lehnte auch ein jüngerer, mecklenburgischer Pastor seine Amtsbrüder in der Politik ab. Manche würden nun »ihren Pastoren-Beruf (und vielleicht ihren Glauben an die weltverändernde Kraft der Güte und der Liebe) an den Nagel hängen […], um endlich Wohlstand und Einfluß zu genießen – während die anderen sich ganz neu und bewußt besinnen auf das, was eigentlich ihre [der Christen] Sache ist: Das Beten und das Bekennen und das Tun des Gerechten unter den Leuten.«[51] Welcher Gruppe sich der Prediger zurechnete, bedarf keiner näheren Erläuterung.

Im Juli 1990 verschärfte sich sein Ton noch einmal. Inzwischen, so predigte er, werde die DDR schon ironisch »Deutsche Pastoren Republik« genannt, in allen Parteien tummelten sich hauptamtliche kirchliche Mitarbeiter. Hierfür gebe es mindestens drei verschiedene Erklärungsversuche: psychologische (40 Jahre lang hat sie niemand gefragt), ideologische (»hätten sie gekonnt, hätten sie ja sicher anderes studiert«[52]) und materielle (statt 800 Mark pro Monat verdienten sie nun bis zu 16.000 D-Mark). Nach all diesen aus der Öffentlichkeit aufgenommenen Anschuldigungen betonte der Prediger, dass es keine einfache Antwort gebe. Der Aufbruch brauche fähige Leute mit besonderem Charisma, was manche Pastoren eben hätten. Dennoch bat er die Pfarrer zusammen mit den alleingelassenen Gemeinden, im kirchlichen Dienst zu bleiben, und mahnte: »Was tun wir, daß unsere Pastoren uns nicht verlassen, sondern dem Dienst in der Gemeinde treu bleiben?? […] Wo sind die Christen in den Gemeinden, die für ihre Pastoren beten?«[53] Auch jetzt sei nichts anderes wichtiger als der Glaube, auch keine Politik.

Dieselbe theologische Figur der Zwei-Reiche-Lehre aufnehmend, verteidigte ein gleichaltriger, mecklenburgischer Kollege das 1989/1990 notwendige politische Engagement von Christen. Weil Jesus Christus seine Jünger in die Welt gesandt habe, sei ein Christ unauflösbar Bürger beider Reiche. Sich als Christ nicht in Staatsdinge einmischen zu dürfen, sei das kirchenpolitische Credo von Staat und Partei in der DDR gewesen. So hieß es damals: »Christen, besonders Pastoren, haben sich in die Politik nicht einzumischen. Das sei ein weltliches Geschäft, von dem sie auch viel zu wenig verstünden.« Demgegenüber ist er sicher, »dass Jesus und Christen nicht mit Scheuklappen gewollt hat. Die Treue zu seinem Herrn« habe im letzten Jahr für so manchen Christen und Pastor auch bedeutet, »einen politischen Auftrag« zu übernehmen. Jetzt aber, 1990, »wo fähigere Leute da sind«, werde sich

51. Predigt am 18.3.1990 (M/S/41-50/E), S. 10f.
52. Predigt am 8.7.1990 (M/S/41-50/E), S. 2.
53. Ebd., S. 4f.

(hoffentlich) »manch einer aus Treue zu ebendiesem Herrn nunmehr […] auch wieder aus der Politik zurückziehen, um sich zuerst um die Seelsorge an der Gemeinde und die heute verstehbare Verkündigung des Evangeliums zu kümmern.«[54]

Noch weiter geht ein älterer, mecklenburgischer Pastor in seiner Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre und bildet damit den direkten Gegenpol zur Ansicht »Pastoren in der Politik = Sünde«. Im Rückblick schrieb er im Fragebogen, dass jeder Christ Bürger beider Reiche sei. Das mache sowohl ein parteiloses, politisches Engagement von Christen als auch Parteipolitik möglich, weil Christen »Vollmitglieder unserer Gesellschaft«[55] sind. Christsein und Bürgersein ließen sich nicht trennen. In einer Predigt Anfang Mai 1990 verurteilte er den Rückzug in eine kirchliche Nische scharf und zog einen drastischen Vergleich: »So hätten es alle Politiker gern, wie es Hitler einmal den englischen Bischöfen gesagt hat: »Kümmern Sie sich um den Himmel, das deutsche Volk überlassen Sie gefälligst mir!« Damit griff er auf ein absolutes Totschlagargument zurück, denn mit Hitler wollte sicher niemand in seiner Gemeinde paktieren. Er schlussfolgerte: »Bei aller Behutsamkeit, das Politische und das Geistliche nicht in unverantwortlicher Weise zu vermischen, wir können andererseits doch auch nicht das Christsein und das Bürgersein in uns so säuberlich voneinander trennen, als hätten beide nichts miteinander zu tun.«[56] Politisch engagierte Christen und christliche Politiker sind für ihn aus seiner theologischen Überzeugung und aus der »Lehre der Geschichte« die logische Konsequenz.

Fazit

Bei der Frage, ob sich Kirche als Institution politisch engagieren sollte, sprechen sich die meisten Pastoren lediglich für eine Rolle auf Zeit in einer gesellschaftlichen Notsituation aus. Begründet wird dies sowohl mit dem kirchlichen, prophetischen Wächteramt als auch mit dem in den Augen des jeweiligen Predigers rechten Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre. So wird sowohl vor dem Rückzug ins Private als auch vor kirchlicher Vereinnahmung gewarnt und die politische Funktion des unpolitisch scheinenden Gottesdienstes betont, der der Welt ihre eigenen Aufgaben zugesteht, sie dabei kritisch begleitet und auf ihre Fehlbarkeit hinweist. Unabhängig von der politischen Lage sehen sich alle Pas-

54. Predigt am 2.9.1990 (M/S/41-50/C), S. 2.
55. Fragebogen (M/S/51-65/N) vom 30.10.2011, S. 2.
56. Predigt am 6.5.1990 (M/S/51-65/N), S. 1.

toren als »Mund der Stummen« und Benachteiligten. Diese Funktion erfordert von Kirche eine gewisse Distanz zur Parteipolitik.

Ob Pastoren hingegen selbst politisch aktiv werden dürfen wird zwar unterschiedlich bewertet, aber mehrheitlich abgelehnt. Es gab 1990 Fälle, in denen Pastoren zeitgleich Bürgermeister im Ehrenamt waren. Die zwei Pastoren, die eine derartige Aufgabe übernommen hatten und sich für diese Untersuchung zur Verfügung gestellt haben, empfanden dies jedoch als Überforderung, weil man als Pastor für alle, vor allem die Schwachen, da sein müsse, als Bürgermeister hingegen für die Mehrheit. Dies sei nicht vereinbar. Ein junger Pastor, der 1990 zugleich ehrenamtlicher Bürgermeister und Pastor seines Dorfes war, forderte aufgrund seiner Erfahrungen sogar das kirchenrechtliche Verbot, als Pastor einer Partei angehören zu dürfen.

Trotz der kirchenpolitischen Unterschiede zwischen der mecklenburgischen und der pommerschen Landeskirche lassen sich keine inhaltlichen Predigtunterschiede bezüglich einer Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre feststellen. Auffällig ist aber, dass die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche in mecklenburgischen Predigten häufig aufgeworfen und beantwortet wird, während dieses Thema in pommerschen Predigten verhältnismäßig selten auftaucht. Die verschiedenen Interpretationen der Zwei-Reiche-Lehre können auch nicht einer Altersgruppe zugeordnet werden. Sie hängen individuell von der Theologie, Sozialisation und politischen Überzeugung des einzelnen Pastors ab.

Von sozialen und diakonischen Implikationen der Zwei-Reiche-Lehre, einer Trennung der beiden Bereiche bis zum gesellschaftspolitisch aktiven Leben des Christen in der Welt reicht das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre in den analysierten Predigten. Sie demonstrieren eindrucksvoll die Bandbreite der Interpretationen dieser lutherischen Lehre im 20. Jahrhundert – und das, obwohl der revolutionäre Geschichtsrahmen für alle Pastoren 1989/1990 derselbe war.

International

Diskussionen um die ›Lehre‹ von Zwei Reichen und Regimenten und die Konsequenzen
Ein persönlicher Rück- und Vorblick

Ulrich Duchrow

1975 schrieb mir der damalige Geschäftsführer des Theologischen Ausschusses der VELKD, Lutz Mohaupt, einen Brief, in dem er feierlich feststellte, ich hätte mit meinen Veröffentlichungen und der Arbeit der Studienabteilung des LWB, deren Direktor ich damals war, dem deutschen Luthertum den Fehdehandschuh hingeworfen, und man würde diesen Handschuh aufheben.[1] Das ist lange her, und ich hoffe, dass wir heute gemeinsame Schritte zu Gerechtigkeit und Frieden tun können. Denn darum geht es vor allem in Luthers Zweireiche- und Zweiregimentenlehre (ZRRL).

1. Der Streit zwischen dem ›deutschen Luthertum‹ und der internationalen Studienkommission und -abteilung des Lutherischen Weltbunds (LWB) 1970-1977 – die hermeneutische Frage

Der damalige Streit ist gut dokumentiert und leicht nachzulesen in einer Veröffentlichung, die der damals sehr viel kooperativere Ökumenische Ausschuss der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des LWB (DNK) durch seinen Geschäftsführer Niels Hasselmann im Zusammenhang einer Tagung in Pullach (1977) herausgeben ließ.[2] Der Stein des Anstoßes waren verschiedene Veröffentlichungen von mir und der Studienkommission des

1. Mohaupt an Duchrow, 11.12.1975. Brief im Privatbesitz des Vfs.
2. Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2 Bde., Hamburg 1980.

LWB gewesen: meine Habilitationsschrift »Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre«, drei Quellenhefte zur Geschichte des Themas 1. bis Luther, 2. zur Vorbereitung der später erst so genannten ZRRL im 19. Jahrhundert. und 3. zur Ambivalenz der ZRRL im 20. Jahrhundert; schließlich eine Serie von Fallstudien unter dem Titel »Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert«.[3] Letztere wiesen nach, dass die ZRRL im Neuluthertum zu 80% als Legitimation zur Anpassung an ungerechte Machtverhältnisse bis hin zum NS-Staat verwendet wurde und nur zu ca. 20% als Anleitung zu kritisch-konstruktivem oder Widerstandshandeln im Sinn Luthers. Und gerade dieses kritische Ergebnis gefiel einigen Protagonisten des ›deutschen Luthertums‹ nicht.

Wenn ich mich heute frage, warum damals so erbitterter Widerstand aus dem ›deutschen Luthertum‹ kam – jedenfalls dem institutionellen und nicht nur aus Deutschland, sondern auch teilweise aus den USA und aus Skandinavien –, so darf man den zeitgeschichtlichen Kontext nicht außer Acht lassen. Es ging nicht nur und wahrscheinlich nicht einmal vorrangig um den historischen Streit. Es gab viele aktuelle Anlässe, die in die wissenschaftlichen Kontroversen hineinspielten. Ich erinnere an einige.

1968 war gerade der Höhepunkt der Studentenbewegung gewesen. Und da kam ein 35jähriger, gerade habilitierter Theologe frisch von der Uni, holte weitere junge Leute aus allen Erdteilen dazu (wir waren auf dem Höhepunkt Mitte der 1970er Jahre 30 MitarbeiterInnen, davon 15 wissenschaftliche und 15 nicht-wissenschaftliche) und versuchte, die ebenfalls stark von der Jugend und von Frauen bestimmten Beschlüsse der LWB-Vollversammlung in Evian von 1970 umzusetzen. Ich hatte sieben frühere Einzelkommissionen in eine einzige, interdisziplinäre zusammenzuführen. Die bedeutendste der Vorgängerkommissionen, die Theologische, war besetzt gewesen mit würdi-

3. Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart (1970), 2. Aufl. 1983; Ulrich Duchrow/Heiner Hoffmann/Christof Windhorst (Hrsg.): Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther, Gütersloh 1972, 2. Aufl. 1978 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 17); Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber/Louis Reith (Hrsg.): Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1975; Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber (Hrsg.): Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976; Ulrich Duchrow (Hrsg.): Zwei Reiche und Regimente – Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1977. Die Texte sind teilweise auch in Englisch erschienen, hrsg. von Karl Hertz.

gen Ordinarien der Theologie. Ihr Vorsitzender war Mikko Juva gewesen. Er wurde von 1970 an zum Präsidenten des LWB gewählt. Hinter ihn steckten sich die Kritiker der Studienabteilung. Denn er war Rektor der Universität Helsinki und hatte als Vater und Verantwortlicher für seine Institution das Problem, dass seine Tochter und sein Sohn den dortigen sozialistischen Studentenbund führten. Wir hatten den Eindruck, dass er seine Probleme zu Hause auf die jungen Leute der Studienabteilung projizierte. Kurz, ein Hintergrund des Streites um die ZRRL waren die universitären Umbrüche und die Reaktion derer, die darin eine Gefahr für die traditionellen kirchlichen und gesellschaftlichen Rollen sahen.

Das wurde noch einmal verschärft dadurch, dass wir in der Studienabteilung die erste ökumenische Einrichtung waren, die das Thema Geschlechtergerechtigkeit auf die Tagesordnung setzten. Als die dafür verantwortliche junge Theologin und Soziologin Eva Zabolai-Czekme versuchte, eine Unterkommission für die Arbeit mit Frauen aufzubauen und das dänische Kommissionsmitglied, Prof. Anna Marie Aagaard, dafür die Frau des Attentatsopfers Rudi Dutschke, Gretchen Dutschke, vorschlug, ohne das Dänische Nationalkomitee des LWB einzubeziehen, steckte sich dieses hinter Mikko Juva und erreichte ein Verfahren, in dem Eva Zabolai-Czekme und ich gefeuert werden sollten. Die Gruppe verlor aber die Abstimmung 1973 mit einem Stimmenverhältnis von 14:6. Mit dieser Mehrheit konnten wir dann bis zur LWB-Vollversammlung in Dar-es-Salaam 1977 gut weiterarbeiten. Das Projekt ›Frauen als Innovationsgruppe‹, koordiniert von Dr. Gerta Scharffenorth, wurde dann sogar vom Deutschen Nationalkomitee adoptiert und produzierte neun vorzügliche Studienbände.

Ein weiteres, ebenfalls zum Teil persönliches Problem war, dass Heinz Eduard Tödt, dessen Kollege ich in der FEST und an der Uni gewesen war, vom Exekutivkomitee nach der Vollversammlung als Berater der Studienkommission gewählt wurde. Da er einen vielbeachteten Vortrag vor dem Plenum der Vollversammlung gehalten hatte, hätten ihn viele gern als deutsches Mitglied der Studienkommission gesehen. Er konnte aber nicht direkt gewählt werden, weil wegen der notwendigen interdisziplinären Zusammensetzung der neunköpfigen Kommission bereits der aus dem Physiker-Theologen-Gespräch stammende Deutsche Dr. Jürgen Seetzen den Platz eingenommen hatte. Gleichzeitig hätte aber auch Trutz Rendtorff, der wiederum in VELKD und EKD eine besondere Rolle spielte, gern diese Position besetzt, so dass eine gewisse Spannung zwischen ihm und den Heidelbergern blieb, obwohl ja das Exekutivkomitee diese Entscheidungen gefällt hatte. Natürlich standen dahinter inhaltliche Differenzen, die dann auch bei der erwähnten Tagung in Pullach diskutiert wurden. Aber wenn es darum geht, auch die persönliche Seite des Streits zu schildern, so gehört auch dies ins Bild.

Ein Feld des damals aktuellen Streits mit den deutschen Kirchen, in den nicht nur unsere Abteilung, sondern der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) verwickelt war, betraf die Apartheid in Südafrika und Namibia. Darüber gibt es inzwischen reichlich Literatur, so dass hier nur an die spezifische Fragestellung im Zusammenhang der Studienabteilung erinnert zu werden braucht. Diese hatte als zentrale Studie aller Unterabteilungen eine Ekklesiologiestudie auf den Weg gebracht unter dem Titel »Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen«. In dieser ging es im Südafrikateil um die Vorbereitung dessen, was dann bei der LWB-Vollversammlung in Dar-es-Salaam 1977 dazu führte, dass die Apartheid zu einem Fall für den status confessionis erklärt wurde.[1] Das war Neuland, und es war nicht einfach, lutherische Kirchen, die weitgehend immer noch in Kategorien der neulutherischen Zweireichelehre zu Hause waren, davon zu überzeugen, dass eine gesamtgesellschaftliche Frage wie Apartheid die Qualität einer entscheidenden Glaubensfrage haben könne. Seit der Barmer Theologischen Erklärung war ein solcher Fall nicht wieder institutionell beschlossen worden. Und in Deutschland war dieses Thema besonders heikel, weil ja die weißen Lutherischen Kirchen in Südafrika, die ausdrücklich Apartheidkirchen waren, von der EKD gefördert wurden, aber auch Wirtschaft und Politik die Apartheid unterstützten. Immerhin ist zu sagen, dass Georg Kretschmar als Vorsitzender des Ökumenischen Ausschusses der VELKD und des DNK in Dar-es-Salaam die Erklärung dann ausdrücklich unterstützte. Ich habe über diese und andere Erfahrungen mit dem LWB ausführlich Rechenschaft abgelegt in meinem Buch »Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?«[2]

Schließlich will ich einen Bereich erwähnen, der sich bis heute immer deutlicher als das entscheidende Konfliktthema im Zusammenhang mit der neulutherischen Zweireichelehre herausstellte: das Weltwirtschaftssystem. In den 1970er Jahren wurde es im LWB unter dem Motto »Root causes of poverty and injustice« verhandelt. Während die Studienkommission und die Vertreterinnen des globalen Südens im Exekutivkomitee die Frage systemisch angingen, tendierten die Abteilung Weltdienst und viele VertreterInnen des Nordens dazu, die Frage diakonisch und entwicklungspolitisch systemintern anzugehen. Wir veröffentlichten dazu auch eine Studie, die zeigte, dass die kirchlichen Hilfsorganisationen dazu neigten, die sozialen und öko-

1. Vgl. Lutherischer Weltbund: Daressalam 1977, in Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung., Frankfurt 1977 (epd-Dokumentation 18), S. 212.
2. Ulrich *Duchrow*: Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?, München 1980.

nomischen Fragen unpolitisch anzugehen, um ihr Spendenaufkommen im Norden nicht zu gefährden.[3] Hier zeigte sich, dass die neulutherische Zweireichelehre wieder als Anpassungsideologie funktionierte, um nicht in harte Konflikte mit Macht und Geld verwickelt zu werden.

Seit dem 50jährigen Barmenjubiläum 1984 gab es weitere Konfliktfelder in diesem Fragebereich.[4] In Deutschland gibt es bis heute keine Einigung in diesem Konflikt. Gesamtökumenisch aber hat sich der systemkritische Ansatz durchgesetzt, zuerst im Lutherischen Weltbund bei der Vollversammlung in Winnipeg 2003 mit der Erklärung zur Globalisierung (deren kritische Abschnitte in der Veröffentlichung durch das Deutsche Nationalkomitee des LWB ausgelassen wurden), weiter im Reformierten Weltbund mit dem Accra-Bekenntnis von 2004[5], dann mit den beschlossenen Dokumenten bei der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 und dem Apostolischen Brief von Papst Franziskus »Evangelii Gaudium«[6], in dem die Frage auf den Punkt gebracht wird mit den Sätzen »Diese Wirtschaft tötet« – darum

- Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung
- Nein zur neuen Vergötterung des Geldes
- Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen
- Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt.

Auf diese Texte gibt es bisher von Theologie und Kirchen in Deutschland keine Antwort. Das wirft das grundsätzliche Problem auf, mit welcher

3. Jørgen *Lissner*: The Politics of Altruism. A Study of the Political Behaviour of Voluntary Development Agencies, Genf 1977; David *Millwood*: The Good Samaritans: The Politics of Altruism in Voluntary Aid Agencies, Genf 1977.
4. Nachzulesen in mehreren Veröffentlichungen: Ulrich *Duchrow*: Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche?, München 1986, 2. Aufl. 1987; Ulrich *Duchrow*: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft – Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1994, 2. Aufl. 1997; Ulrich *Duchrow*/Franz *Hinkelammert*: Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel 2002, 2. Aufl. 2005; Ulrich Duchrow/Franz Segbers (Hrsg.): Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der Kirche an die Macht der Wirtschaft, Oberursel 2008; Ulrich *Duchrow*: Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013.
5. Kairos Europa (Hrsg.): Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung – Von Winnipeg 2003 über Accra 2004 nach Porto Alegre 2006, Heidelberg 2005.
6. Alle diese Texte sind dokumentiert und kommentiert in: Kairos Europa (Hrsg.): Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! »Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens« – Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch für das Leben?, Heidelberg 2013.

Methodik eigentlich solche scheinbar rein historischen Streitfragen über den Umgang mit theologischen Traditionen zu bearbeiten sind. Offenbar spielen hier unaufgeklärte Wechselwirkungen zwischen eigenen Kontexten und Interessen einerseits und Interpretation von Vergangenheit andererseits eine zentrale Rolle. Das sollte an sich als hermeneutisches Problem klar sein, ist es aber nicht, was sich daran zeigt, dass die gleichen Probleme über die letzten Jahrzehnte hinweg in immer neuen Konstellationen wieder auftauchen. Das Reformationsjubiläum 2017 sollte deshalb Anlass bieten, die hermeneutische Frage nach dem heutigen Umgang mit der Reformation im Allgemeinen und der Frage der Lehre von Reichen und Regimenten im Besonderen grundlegend neu aufzuwerfen und zu beantworten.

Genau dies hat eine Gruppe von etwa vierzig TheologInnen und SozialwissenschaftlerInnen aus allen Kontinenten in einem mehrjährigen Projekt versucht, das den Titel trägt: »Die Reformation radikalisieren – provoziert von Bild und Krise«. Es geht von der umfassenden Krise des Lebens heute aus und blickt darauf und auf die Reformation samt Wirkungsgeschichte gleichzeitig aus der Perspektive heutiger sozialgeschichtlicher Bibellektüre, das heißt inhaltlich aus der Perspektive der Befreiung zum Leben in gerechten Beziehungen. Denn das hatte Luther ja gefordert: alle kirchlichen Traditionen an der Heiligen Schrift zu überprüfen. Dabei galt für ihn primär der historische Schriftsinn, der inzwischen zur kontextuellen, sozialgeschichtlichen Methode weiterentwickelt wurde.[7] Hier ist also aus Luthers eigenem Ansatz heraus die erste zentrale hermeneutische Grundregel festzuhalten: Alle Aussagen über scheinbar rein historische Traditionen müssen an den biblischen Schriften überprüft werden, was wir in dem damaligen Streit nicht wirklich getan haben.[8] Da Luther aber den Bezug auf das Wort der Bibel als *viva vox evangelii* begreift, ist bei dem Rückbezug auf die Bibel der damalige und heutige Kontext mit zu reflektieren. Das ist die Lehre, die aus diesem Streit zu ziehen ist. Ich will versuchen, dies mit den weiteren Überlegungen zu demonstrieren.

Wenn man die Ergebnisse der kontextuellen, sozialgeschichtlichen Bibelforschung zugrunde legt, kommt man zu dem Kanon im Kanon der biblischen Schriften: Gottes Gerechtigkeit, die Israel und aus dieser Wurzel hervorgehend Menschen aus allen Völkern zur Teilnahme an dieser Gerech-

7. Vgl. Ulrich *Duchrow*: ›Nur die Schrift‹. Hegemoniales Prinzip oder Gegenkultur?, in: Texte und Kontexte 37, 2014, Nr. 141-143, S. 104-119, dito in kürzerer Fassung in: Carsten Jochum Bortfeld/Rainer Kessler (Hrsg.): Schriftgemäß – Die Bibel in Konflikten der Zeit, Gütersloh 2015, S. 207-228.

8. In keinem der beiden in Anm. 2 genannten Bände zur Dokumentation des Streits findet sich auch nur ein einziger ausdrücklicher biblischer Beitrag.

tigkeit und ihrer Verwirklichung befreit.[9] Das Ziel ist shalom, umfassender Friede in gelingenden Beziehungen. In dieser gleichzeitig historischen und eschatologischen Dynamik tritt Gott als die Mitleidende den Opfern von Ungerechtigkeit und Gewalt an die Seite und inspiriert diese mit transformativem Geist, um sie selbst zu Subjekten neuer Gemeinschaften zu machen. Dies ist nicht zu verstehen als dogmatisch-begriffliche Quintessenz, sondern als der Horizont, in dem die konfliktreichen Texte der Großen biblischen Erzählung zu lesen sind.

Bei dieser Art von Fragestellung haben wir in diesem Projekt eine interessante Entdeckung gemacht. Die Kultur der Moderne, die durch Kapitalismus, Kolonialismus und kalkulierenden Individualismus gekennzeichnet ist, hat ihre Vorgeschichte in den Entwicklungen des Alten Orient (von China bis zum Mittelmeer) genau in der Zeit seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z., in denen der Großteil der biblischen Schriften entstanden ist.[10] Der Philosoph Jaspers nennt diese Geschichtsepoche die Achsenzeit, weil dort alle bis heute wirksamen Philosophien und Weltreligionen entstanden sind. Was er nicht beachtet, ist allerdings die sozialgeschichtliche Beobachtung, dass gerade in dieser Zeit die frühe Geldwirtschaft entsteht und sich mit den Imperien verbindet. Der Höhepunkt dieser frühen Entwicklung sind die hellenistischen Reiche und das Imperium Romanum – letzteres ist der Kontext der messianischen Schriften des Neuen Testaments. Das heißt, die biblischen Schriften beziehen sich explizit kritisch auf die Mechanismen der Geldwirtschaft, die Verbindung mit imperialer Politik und Verhaltensweisen, deren neue Stufe im Frühkapitalismus Luther erlebte und deren Klimax wir heute im imperialen Finanzkapitalismus erfahren. Somit ist über die Kontextanalyse ein hermeneutischer Zusammenhang zwischen Bibel, Reformation und gegenwärtiger Krise auszumachen, den es im Einzelnen zu bearbeiten gilt.

Genau dies ist der Sinn der zweisprachigen Publikationsreihe unter dem Titel »Die Reformation radikalisieren«, von der bisher fünf Bände erschienen sind.[11] Sie zielt auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen so-

9. Vgl. z.B. Walter *Dietrich*: Der rote Faden im Alten Testament, in: Evangelische Theologie 49, 1989, Nr. 3, S. 232-250.

10. Vgl. ausführlich Duchrow, Geld (wie Anm. 7).

11. In der Einleitung zu den fünf Bänden findet sich eine ausführliche Darlegung der hier nur angedeuteten hermeneutischen Fragen: Ulrich Duchrow/Carsten Jochum-Bortfeld: Befreiung zur Gerechtigkeit/Liberation toward Justice, Münster [u.a.] 2015 (Die Reformation radikalisieren 1); Ulrich Duchrow/Hans G. Ulrich (Hrsg.): Befreiung vom Mammon/Liberation from Mammon, Münster 2015 (Die Reformation radikalisieren 2); Ulrich Duchrow/Martin Hoffmann (Hrsg.): Politik und Ökonomie der Befreiung/Politics and Economics of Liberation, Münster 2015 (Die Reformation radikalisieren 3); Ulrich Duchrow/Craig Nessan (Hrsg.): Befreiung von Gewalt zum

zialgeschichtlicher Bibelexegese, Reformationsgeschichte und kritisch systematischer Theologie angesichts der epochalen Krise, in der wir uns befinden. Die Publikationen enthalten auch 94 Thesen, die die Kapitel der fünf Bände zuspitzen. Blicken wir von diesen hermeneutischen Vorüberlegungen aus auf die Fragen der ZRRL im Einzelnen.

2. Biblische Überprüfung der Vorstellung von ›Zwei Reichen‹

Für diejenigen, die die frühere Diskussion nicht kennen, möchte ich kurz die Elemente und Struktur der ZRRL vorstellen, wie ich sie in »Christenheit und Weltverantwortung« herausgearbeitet hatte, und dann fragen, wie dieses Ergebnis möglicherweise verändert werden muss, wenn wir heutige sozialgeschichtliche Erkenntnisse zu den biblischen Schriften zugrunde legen.

Der Begriff ›zwei Reiche‹ als feststehende Bezeichnung geht zurück auf Augustin. In ihm sind biblische und auch griechische Elemente verarbeitet. Augustin spricht von zwei *civitates*, was ich im Blick auf den damaligen Sinn als ›Herrschaftsverbände‹ übersetze. Deren einer ist von Gott als Liebe bestimmt, der andere von der Macht des Bösen als Selbstliebe. Es geht dabei keineswegs nur um Individuen, sondern um Völkergemeinschaften und sogar kosmische Mächte, damals Engel und Dämonen genannt. Der Anlass seiner Schrift »De civitate dei«, in der er seine Theorie zusammenfasst, ist die Zerstörung Roms durch die Westgoten im Jahr 410. Auf diesem Hintergrund rechnet er mit dem römischen Imperium ab und verfolgt dieses Muster zurück bis in die Anfänge der Menschheit und der Schöpfung des Kosmos. Beide civitates liegen miteinander im Kampf gegeneinander, bis Gott im Eschaton alles in allem sein wird. Darauf baut Luther seit seiner ersten Psalmenvorlesung sein eigenes Konzept von zwei Reichen und zwei ihnen zugehörigen Menschengruppen auf.

Blickt man auf die biblischen Grundlagen dieser Konzeption aus sozialgeschichtlicher Perspektive, so ergibt sich ihr gegenüber ein differenzierteres Bild. Denn die augustinisch-lutherische Konzeption verlegt das Problem auf die abstrakte Ebene Gott – spirituelle Mächte – Menschen an sich – Welt

Leben in Frieden/Liberation from Violence for Life in Peace, Münster 2015 (Die Reformation radikalisieren 4); Ulrich Duchrow/Karen Bloomquist (Hrsg.): Kirche – befreit zu Widerstand und Transformation. Church – Liberated for Resistance and Transformation, Münster 2015 (Die Reformation radikalisieren 5); Ulrich Duchrow/Hans G. Ulrich (Hrsg.): Religionen für Gerechtigkeit in Palästina-Israel. Jenseits von Luthers Feindbildern, Münster 2017 (Die Reformation radikalisieren 7).

an sich. Die Bibel dagegen erzählt Geschichte und deutet so die Realität. In ihrer kanonischen Endgestalt sieht sie eine erste Phase, in der die Menschheit ihren Schöpfungsauftrag durch Gewalttätigkeit verfehlt. Von Kain (Gen 4) bis zum babylonischen Imperium (Gen 11) feiert die Gewalt – unterbrochen von der Sintflut und dem Noahbund – eine Orgie nach der anderen. Nach Gen 12 beruft dann Gott Abraham, der mit Gott eine andere Welt möglich machen soll als Segen für die Völker. Seine Nachkommen tauchen dann als versklavte Hebräer in Ägypten, dem Imperium am Nil, auf. Hier offenbart sich Gott dem Mose mit dem Namen JHWH, »ich bin da«, mit euch in dem Kampf um die Befreiung aus der Sklaverei und die Gründung einer neuen Gemeinschaft in Solidarität.

Betrachtet man das Wenige, das man historisch aus dieser Zeit ab 1250 v.u.Z. weiß, so lässt sich feststellen, dass dies eine Schwächezeit der Reiche der Ägypter am Nil und der Hethiter in Kleinasien sowie deren Vasallen in Form von Stadtkönigtümern in den Küstengebieten Palästinas (Kanaans) war. Hingegen kann man ab dieser Zeit in den schwach besiedelten Berggebieten Palästinas das Aufblühen einer auf Familien- und Stammessolidarität basierenden Kultur feststellen, die sich offenbar als Alternative zu den politischen Herrschaftsformen der Reiche und Stadtkönigtümer verstand. Diese Zeit erzählt das Richterbuch. Die Ethnologie spricht hier von »regulierter Anarchie«, die alttestamentliche Wissenschaft von »Kontrastgesellschaft«.[12] Hier liegt meines Erachtens der Ursprung für die Vorstellung zweier sich gegenüberstehender Gemeinschaften, der einen unter der sklavenbefreienden und Solidarität wirkenden Gottheit und der anderen unter Göttern, die versklavende, gewalttätige und monarchische Herrschaft stützen.

Nach dieser Vorphase der ›Vätergeschichten‹ und einer ersten Phase der Geschichte des Alten Israel – immer verstanden als erzählerische Konstruktion des Kanons, nicht notwendigerweise des nachprüfbaren historischen Ablaufs – beginnt eine neue unter monarchischer Herrschaft auch in Israel ab ca. 1000 v.u.Z. (vgl. 1 Sam 8 und Ri 9), die dann historisch schon genauer zu fassen ist. Hier nun stellen Propheten wie Elija das Volk vor die Entscheidungsfrage »Gott oder Baal«. Die Probleme dieser Periode werden nun aber seit dem 8. Jahrhundert verschärft durch das Eindringen einer neuen Wirtschaft, basierend auf Geld und Privateigentum, in das tägliche Leben.[13]

12. Rainer *Neu*: Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen 1992; Ulrich Duchrow: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft – Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1994, 2. Aufl. 1997; Teil II mit weiterer Literatur.

13. Vgl. ausführlich Duchrow, Geld (wie Anm. 7), mit weiterer Literatur.

Durch diesen Prozess, der sich von Griechenland bis China in ganz Eurasien entfaltet, wird gleichzeitig die Mentalität der Menschen verändert. Egozentrierte, kalkulierende Individualisierung, Gier nach grenzenloser Geld- und Besitzvermehrung und Entsolidarisierung breiten sich aus. Die Gesellschaft wird zunehmend gespalten in verschuldete Bauern, die ihr Land verlieren und in die Schuldsklaverei müssen, auf der einen und Großgrund- und Sklavenbesitzer auf der anderen Seite. Das Patriarchat verschärft sich dadurch, dass nur Männer Eigentum besitzen dürfen.

Dagegen stehen die Propheten auf, zuerst Amos, dann Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia, und rufen nach Gerechtigkeit im Namen JHWHs. Ihre Minderheitsposition führt in der Phase des Königs Joschija zu ersten Rechtsreformen, konkret festgehalten in den ältesten Schichten des Buches Deuteronomium (vgl. besonders Dtn 15). Unter anderem Zinsverbot, Schuldenerlasse und Sklavenbefreiung alle sieben Jahre im Sabbatjahr sollen die Verarmung der Mehrheit der Bevölkerung verhindern. Da die Nachfolger Joschijas hinter diese Reformen wieder zurückfallen, zerstören die Babylonier Jerusalem und führen die Oberschicht ins Exil – so unter anderem die Interpretation des deuteronomistischen Geschichtswerks. Hier beginnt nun in den verschiedenen judäischen Gruppierungen ein Umdenken, fassbar im priesterlichen Heiligkeitsgesetz (Lev), bei Ezechiel, Deuterojesaja usw.

Real umgesetzt werden diese Reformen aber erst nach Rückkehr aus dem Exil unter dem mit persischer Regierungsmacht ausgestatteten Statthalter Nehemija und dem Priester Ezra im 5. Jahrhundert v.u.Z. (Neh). Hier wird die Tora als Grundgesetz vom Volk demokratisch angenommen und die Ordnung von Autonomie und Egalität im Gegensatz zu den umliegenden Völkern formuliert. Ton Veerkamp nennt dies die »Thorarepublik«.[14] Hier sind also die ›zwei Reiche‹ verstanden als zwei grundlegend verschiedene politisch-ökonomische Gesellschaftssysteme. Es geht dabei nicht um ethnische Absonderung der genetischen Judäer von anderen ›Rassen‹, sondern um die mögliche Umsetzung einer ausbeutungsfreien Gesellschafts- und Lebensordnung gegenüber der ›altorientalischen Normalität‹.

Diese Semi-Autonomie unter den Persern wird durch die hellenistischen Reiche und das Imperium Romanum abgeschafft. In diesen totalitären Systemen sind die expansive Geldwirtschaft und imperiale Herrschaft untrennbar miteinander verbunden. Die Tora lässt sich nicht mehr umsetzen. In dieser Situation entsteht einerseits der militärische Widerstand der Makkabäer und andererseits die chassidische Untergrundliteratur der Apokalyptik, die gewaltfreien Widerstand befürwortet. Sie findet ihren kanonischen Aus-

14. Ton *Veerkamp*: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg 2012.

druck im Buch Daniel. Kapitel 7 entwickelt nun das für die spätere ZRRL grundlegende Konzept des Reiches Gottes mit menschlichem Gesicht, das die Weltreiche überwindet, die mit gierigen, gewalttätigen Raubtieren symbolisiert werden. Hier ist also keine gegenwärtige Umsetzung der Alternative Gottes, zusammengefasst in der Tora, mehr möglich. Der einzige Ausweg ist Widerstand und geduldiges Warten auf Gottes messianisches Eingreifen zur Aufrichtung des Gottesreiches gegen die Reiche dieser Welt.

An diese Tradition knüpft Jesus von Nazareth im Kontext des Römischen Reiches und der mit diesen kollaborierenden judäischen Eliten an. Er verkündigt allerdings, dass Gottes rettendes Handeln für eine gerechte Welt schon jetzt mit seinem Reden und rettendem Handeln beginnt. Er ruft zur Entscheidung zwischen (dem biblischen) Gott und Mammon auf. Ihre jeweiligen Anhänger konstituieren nun die Gefolgschaft zweier Reiche. Neue Gemeinschaften der Solidarität entstehen in der Perspektive von Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit (Mt 6 und Mt 25,31ff.) und stellen sich der Normalität der römischen Gesellschaft entgegen. Wichtig ist hervorzuheben, dass Joh 18,36 (»Mein Reich ist nicht von dieser Welt«) nicht ein jenseitiges Reich meint, sondern »Mein Reich ist nicht von der Art dieser Welt« bedeutet, das heißt der Art des Römischen Reiches mit seiner auf militärische Gewalt und Privateigentum aufgebauten Pax Romana.

Diesen Ansatz halten die urchristlichen Gemeinden nach der Apostelgeschichte durch. Sie entwickeln Gemeinschaften, in denen das absolute Eigentumsrecht nicht gilt, sondern freies Teilen, so dass es gemäß Dtn 15 keine Armen unter ihnen gibt (Apg 4,31ff.). Das wird als die Folge von Jesu Auferweckung verstanden, die eine neue Menschheit beginnt. Jesu Wirkkraft zum Aufbau der neuen Gemeinschaft aus allen Völkern ist der heilige Geist. Seine Ausgießung wird geschildert als Gegenbild zu den Imperien dieser Welt, auf der mythologischen Ebene Babylon (Gen 11), auf der realpolitischen Rom.

Wichtig ist es, die neue Paulusforschung im Verhältnis zu Luther wahrzunehmen.[15] Die Damaskuswende wird hier interpretiert als die Einsicht, dass im totalitären System des Römischen Reiches die alternative gerechte Lebensordnung Gottes nicht durch Abgrenzung innerhalb des Systems möglich ist, sondern nur durch Revolutionierung des Systems selbst.[16] Die ganze Zivilisation ist von asebeia und adikia, von Götzendienst und Ungerechtigkeit durch-

15. Beginnend mit Krister *Stendahl*: Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, München 1978; zuletzt Brigitte *Kahl*: Paulus und das Gesetz im Galaterbrief: Römischer Nomos oder Jüdische Tora?, in: Ulrich Duchrow/Carsten Jochum-Bortfeld (Hrsg.): Befreiung zur Gerechtigkeit, Münster [u.a.] 2015 (Die Reformation radikalisieren 1), 78-109.

16. Veerkamp (wie Anm. 17), S. 253ff.

drungen (Röm 1,18), selbst die Einsicht in die auf Leben zielende Tora und der Wille zum Tun werden durch die Macht der Sünde, die im Römischen System durch die Gier herrscht, daran gehindert, die Tora zu tun (Röm 7). Darum muss das ganze System revolutioniert werden durch messianische Gemeinschaften, die schon jetzt damit beginnen, alle Herrschaftsverhältnisse zu überwinden, nämlich die zwischen Juden und Heiden, Herrn und Sklaven, (patriarchalischem) Mann und (unterworfener) Frau (Gal 3,28). Zentral ist dabei, dass Paulus deutlich zwischen Tora und Römischem Gesetz unterscheidet. Die Tora wird aufgerichtet und auf neue Weise erfüllt (Röm 13,10) dadurch, dass sie aus der Gefangenschaft in das legalistische und auf Durchsetzung des Eigentumsrecht zielende Römische Gesetz befreit wird. Besonders für den Galaterbrief ist nachgewiesen worden, dass sich Paulus hier nicht gegen Juden und Tora oder gegen Judenchristen richtet, sondern gegen das imperiale Gesetz, das nur den Juden den Kaiserkult nachlässt, nicht aber den Unbeschnittenen (Galatern).[17]

Wenn nach Luther alle Tradition an der Schrift geprüft werden muss, so hat diese neue kontextuelle Paulusdeutung gravierende Folgen auch für das Verständnis von ›Zwei Reichen‹ bei Luther.

1. Im Gottesverhältnis geht es Paulus nicht abstrakt um die Erlösung des »westlichen Ichs« (Stendahl), das erst seit Augustin in die Rechtfertigungslehre eingedrungen ist. Es geht vielmehr – im Anschluss an die Tradition Israels seit der Befreiung der Sklaven aus Ägypten – um eine grundsätzlich andere Weltordnung, eine andere Gesamtzivilisation, eine neue Menschheit (Röm 5) mit Auswirkungen auf alle Kreaturen, die unter der menschlichen Verderbtheit stöhnen und auf die Freiheit der Kinder Gottes warten (Röm 8). Darin sind dann selbstverständlich die einzelnen Personen eingeschlossen, aber eben in all ihren gesellschaftlichen und – heute würden wir sagen – ökologischen Relationen. Das hat insbesondere große Auswirkungen auf die Beurteilung des Streits zwischen Luther und den Täufern, die aus dem Glauben konkrete Folgerungen für das gesamtgesellschaftliche Leben ziehen wollten, worauf zurückzukommen ist. Allerdings ist Luther selbst dem Individualismus der Moderne nicht erlegen, wohl aber die meisten ihm folgenden Traditionen.[18]

2. Es geht bei Paulus nicht um eine abstrakte Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, schon gar nicht um einen Gegensatz von Christen und Juden. ›Christen‹ gibt es noch gar nicht. Paulus ist messianischer Jude. Er

17. Ebd. und Brigitte *Kahl*: Galatians Re-imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished, Minneapolis 2010.

18. Vgl. Ulrich *Duchrow*: Luthers Stellung zum Individualismus des modernen Geldsubjekts, in: Ulrich Duchrow/Hans G. Ulrich (Hrsg.): Befreiung vom Mammon, Münster 2015 (Die Reformation radikalisieren 2), S. 142-186.

setzt sich von pharisäischen Juden ab, weil er die Tora, die im Unterschied zu den Gesetzen des Imperiums dem Leben dient, im Kontext des herrschenden totalitären Systems nicht umsetzen kann. Er sieht, dass sie nicht durch Abgrenzung umgesetzt werden kann, weil diese von Rom in der Strategie des ›Teile und Herrsche‹ instrumentalisiert wird, um Juden und Völker gegeneinander auszuspielen. Darum überwindet er das von der Sünde beherrschte Leben im Imperium dadurch, dass er die unterdrückten Völker von den Armen und Verachteten her (1 Kor 1,26ff.) in die Verheißungen an Israel einbezieht und so subversive neue messianische Gemeinschaften baut. Diese überwinden alle Herrschaftsverhältnisse und breiten so Gottes Reich in dieser Welt aus.

Luthers Grundfehler ist – von Paulus und der gesamten Bibel her gesehen –, dass er nicht zwischen Tora und Herrschaftsgesetzen der Imperien unterscheidet. Damit entgeschichtlicht er das Evangelium und das Reich Gottes. Er entgeschichtlicht auch die Sünde – wie allerdings schon Augustin in seiner Erbsündenlehre. Dadurch verliert er auch den strukturellen Charakter der Sünde in konkreten Kontexten aus dem Blick und fasst sie abstrakt. Dadurch schreibt er in die Rechtfertigungslehre einen binären Code hinein, der den Code der Feindschaft zwischen Uns und den Anderen festschreibt: Wir gegen die Anderen – wir, die evangelischen Protestanten des Evangeliums gegen die gesetzlichen Katholiken, Juden, Türken, Schwärmer, Bauern, woraus dann später die Abgrenzung des Luthertums gegen Befreiungs-, Frauen-, Arbeiterbewegungen usw. als Vertreter des Gesetzes folgt. Dabei geht es Paulus im Gegensatz zu dem imperialen Gesetz der Zertrennung und Beherrschung der Menschen gerade um die Einbeziehung der Anderen, also der Völker, der Frauen und der Versklavten im Messias Jesus, das heißt, in seine messianische Gemeinschaft.

Was Luther aber auf seine Weise im Unterschied zur späteren lutherischen Traditionen festhält, ist der Kampfcharakter der Reiche, das heißt der alternativen persönlichen und kollektiven Lebensweisen durch Gottes Geist im Gegensatz zu von Gier, Macht und Gewalt getriebener Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Mentalität. Das ist festzuhalten, wenn wir nun die biblische Überprüfung der Regimentenlehre versuchen wollen.

3. Biblische Überprüfung der Regimenten- und Ständelehre

Wie in den oben zitierten Büchern zur ZRRL nachgewiesen, zeichnet Luther die Lehre vom komplementären geistlichen und weltlichen Regiment Gottes

in die augustinische Tradition der antagonistischen zwei Reiche ein. Beide dienen nämlich dem Kampf gegen das Reich des Bösen und seinen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Auswirkungen. Dabei knüpft Luther an die mittelalterliche Unterscheidung von zwei Gewalten, Schwertern usw. an, verwandelt sie aber grundlegend.

Von Gottes geistlichem Regiment für die Erneuerung des Gottesverhältnisses der Menschheit in Dienst genommen, verliert die kirchliche Institution ihren Gewaltcharakter und wird zu einem reinen Dienst mit Wort, Sakrament usw. (»non vi, sed verbo«). Damit wird aber nicht nur die kirchliche Usurpation weltlicher Gewalt im Mittelalter delegitimiert, sondern auch die Reichtumsanhäufung der Kirche durch die Perversion des Bußsakraments im Ablasshandel. Ebenfalls bleibt die ekklesiologische Perspektive des allgemeinen Priestertums aller Getauften zentral wichtig. Alle diese Elemente sind auch angesichts heutiger biblischer Erkenntnisse grundlegend und gültig (vgl. unter anderem Mk 10,41ff.; 1 Kor 12).

Das Problem ist eher, dass Luther seine eigene theologische Einsicht angesichts der Bedrohungen der Reformation nicht durchgehalten hat. Das betrifft einerseits seine Zustimmung zum landesherrlichen Kirchenregiment, das zunächst als Notordnung gedacht war, dann aber zur Regel wurde. Dadurch wurde für lange Zeit eine obrigkeitliche Kirchenordnung festgeschrieben, die sich bis heute in vielen lutherischen Kirchen und der Mentalität ihrer Mitglieder auswirkt. Vor allem aber hat er die obrigkeitliche Gewalt zur Verfolgung der sogenannten Schwärmer, Täufer, Juden und Muslime aufgerufen, was nicht nur in seiner Zeit zu grausamer Gewalt und Blutvergießen, sondern zu schlimmsten Folgen bis zur Judenverfolgung im Nationalsozialismus geführt hat. Der LWB hat zwar 2010 gegenüber Mennoniten um Verzeihung gebeten, aber die lutherischen Kirchen sollten diese Umkehr auf alle betroffenen Gruppen ausdehnen und spätestens 2017 ein umfassendes Schuldbekenntnis ablegen und Wiedergutmachung leisten. Gleichzeitig sollte überprüft werden, wo und inwieweit dieser Rückfall Luthers in konstantinisches Christentum bis heute wirksam ist. Anders ausgedrückt, lutherische Kirchen sollten eine postkoloniale Selbstüberprüfung vornehmen.

Was die Indienstnahme der weltlichen Gewalt durch das weltliche Regiment Gottes betrifft, so ist dieser Fragebereich sehr umfangreich und komplex, so dass in dem hier gegebenen Rahmen nur eine Skizze vorgelegt werden kann. Biblisch gesehen stützt sich Luther hier vor allem auf Römer 13,1-7 (»Jeder Mensch soll sich den Gewalten unterordnen, die an der Macht sind …«) und Mk 12,13-17 parr (»Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört«). Luther macht daraus allgemeine Grundsatzaussagen, ohne den Kontext von Paulus und die jüdischen Traditionen zu beachten. Das ist aber bei einer heutigen biblischen Über-

prüfung Luthers unverzichtbar.[19] Einerseits geht es hier um die Frage einer Loyalitätserklärung gegenüber der herrschenden politischen Macht, also der römischen. Andererseits verkünden die Jesus nachfolgenden Gemeinschaften einen Messias, der von eben diesen Römern ans Kreuz geschlagen wurde – bekanntlich die Strafe für Aufständische und entlaufene Sklaven. Das heißt, wie sollen sich die messianischen Juden und Menschen aus den Völkern – die Bezeichnung ›Christen‹ gab es damals noch nicht – in ihrer Lebenspraxis zwischen Widerstand und Loyalität bewegen?

Hier ist zunächst der engere literarische Kontext von Römer 13,1-7 zu beachten, also die Kapitel 12 und 13. Röm 12,1-2 beginnt mit der klaren Einleitung, dass die im Sinn der vorangegangenen Kapitel aus der Wurzel der jüdischen Tradition heraus von Gottes Geist aus der Herrschaft der Sünde Befreiten sich nicht an die Strukturen der römischen Weltordnung anpassen sollen. Im späteren Kapitel 12 (V. 14-21) werden sie eingewiesen, wie sie sich in den Konfliktsituationen dieser Weltordnung gegenüber Feinden, in Verfolgungen, im Erleiden von Bösen angesichts der öffentlich zu bezeugenden Vergeltung durch Gott in ihrer Lebenspraxis verhalten sollen. Sie sollen Böses mit Gutem vergelten und Gott die Vergeltung überlassen. Das entspricht dann dem Schluss von Kapitel 13, der darauf hinweist, dass Gott bald mit dieser sündigen Weltordnung Schluss machen wird. Der Finsternis von Sünde und Tod wird Licht und Leben folgen. In diesem Rahmen ist Römer 13,1-7 zu lesen: »Das Gute, durch das das Böse besiegt wird, ist hier konkret die Unterordnung unter die staatliche Gewalt« (Schottroff 17). Das heißt, der Sitz im Leben dieses Textes ist die Vorbereitung der Gemeinde auf die Verfolgungssituation. Die späteren Märtyrerakten zeigen, dass die angeklagten Christen vor den Autoritäten diesen Text als Loyalitätserklärung zitieren – dann allerdings doch hingerichtet werden (wie ja übrigens Paulus später selbst).

Den Römern reicht diese Loyalitätserklärung nicht. Warum? Die Römer verfolgten eigentlich eine integrative Religionspolitik. Sie ließen den unterworfenen Völkern ihre Götter, zwangen sie allerdings auch, die römischen Götter anzuerkennen, vor allem aber den Kaiser als Gott zu verehren, d.h. die Absolutheit des römischen Systems anzuerkennen. Das aber war für alle Gruppierungen des Judentums, einschließlich der messianischen, wegen ih-

19. Ich folge hier vor allem Luise *Schottroff*: »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört«. Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation, in: Jürgen Moltmann (Hrsg.): Annahme und Widerstand, München 1984, S. 15-58. Vgl. auch Ernst Käsemanns und Robert Jewitts Römerbriefkommentare. Ich habe auch selbst in »Christenheit und Weltverantwortung« eine ausführliche Analyse vorgenommen, die ich hiermit teilweise ergänze und korrigiere, insbesondere was den historischen Kontext betrifft (Kap I.B.).

res Vertrauens in den einen Gott unmöglich. Die judäischen Juden hatten mit Rom den Kompromiss ausgehandelt, dass sie im Tempel täglich ein Opfer für den Kaiser darbrachten. Die messianischen Gemeinden des Paulus aus Juden und den Völkern hatten diese Möglichkeit nicht. Darum ist die paulinische Loyalitätserklärung in Röm 13,1-7 für die Römer nicht ausreichend. Denn Paulus lässt aus seiner Anerkennung des römischen öffentlichen Rechts am Anfang den cultus publicus, die öffentliche Kaiserverehrung weg und erklärt sich nur dem Straf- und Steuerrecht gegenüber loyal. Damit steht Paulus in der Tradition der Passion Jesu und vieler ihm nachfolgenden Jüngerinnen und Jünger. Schottroff nennt dies die »Politik der kleinen Leute«, die im Imperium eben weder Macht noch Reichtum haben. Die Römer sahen dies zu Recht als Widerstand.

Dem Unrecht keinen Widerstand leisten, auf Vergeltung verzichten, aber Gottes Gericht ankündigen und Liebe auch den Bösen gegenüber praktizieren, ist auch die in der Bergpredigt im Matthäusevangelium sichtbare Verhaltensweise der JüngerInnen Jesu. Dies ist auch auf das Verhalten im Angesicht ungerechter Gewalt von Machthabern anwendbar. Gebt Raum für den Zorn Gottes, heißt es in Röm 12,14-21. Damit soll die Spirale von Unrecht und Gewalt gebrochen werden.

Auf diesem Hintergrund ist nun Röm 13,1-7 neu zu lesen. Dort geht es um die Unterordnung unter faktische Macht, ohne zwischen gerechter und ungerechter Herrschaft zu unterscheiden. Voraussetzung ist auf jeden Fall, dass die Mächte wie alle, auch die spirituellen Mächte, unter Gott sind, ihre Grenze haben und insgesamt, eschatologisch gesehen, nicht bleiben werden. Dass sie unter Gott eine Grenze haben, ist für Paulus in jüdischer Tradition selbstverständlich. Auch die Weltreiche im Bild der wilden Tiere in Dan 7 sind im Rahmen von Gottes Macht und damit als Gottes Werkzeuge angesehen. Es geht also um das »Handeln Gottes im Bereich der faktisch gegebenen politischen Machtverhältnisse«.[20] Darum ist in diesem Rahmen gewaltsamer Widerstand gegen die Machthaber verboten, während der Widerstand gegen Satan als Macht des Bösen und der Sünde geboten ist. Gegen den Gott dieses Äon (2 Kor 4,4) hilft das Vertrauen auf Gottes Macht (dynamis). Es ist nötig, diese als »geistliche Rüstung« anzulegen.

Darum ist die Widerstandspraxis differenziert. Umfassend gilt: »Gebt Gott, was Gott gehört.« Das heißt, der ganze Mensch, der Gottes Bild trägt, ist zum Dienst Gottes gerufen und befähigt. Deshalb ist der Kaiser nicht ein Teilbereich, der außerhalb dieses Gottesdienstes läge. Vielmehr ist es Gottes Wille, dem Kaiser (begrenzte) Loyalität zukommen zu lassen, und wenn dies Rom nicht reicht, müssen die Gerechten zum Martyrium bereit sein. In

20. Schottroff (wie Anm. 22), S. 37.

diesem Sinn gilt: dem Kaiser ist Ehre zu erweisen, Gott aber die Ehrfurcht. Dabei ist die Loyalität, nicht straffällig zu werden oder Steuer nicht zu verweigern, gleichzeitig ein Beweis, dass man das Gute tut, und deshalb Gottes Vergeltung zu erwarten ist, wenn die Behörden trotzdem die Jesus Nachfolgenden verfolgen. Die furchtlose legitime Widerstandspraxis ist aber vor allem darin zu sehen, dass die Gemeinde anders lebt als die sie umgebende Gesellschaft. Sie lebt als Gemeinschaft ein anderes ›Reich‹. Dazu gehört die Solidarität (*agape*), die die Fülle der Tora ist, das Teilen des Eigentums und die Armenfürsorge in und zwischen den Gemeinden, die ganz im Sinn des alternativen alttestamentlichen Ansatzes auf Gleichheit (*isótes*, 2 Kor 8,14) zielt. »Die Differenz zwischen dem Leben innerhalb der Gemeinden und der gesellschaftlichen Realität ist [Gemeinden, die ganz im Sinn des alternative dem auch die Konflikte mit der nichtchristlichen Bevölkerung und staatlichen Behörden ausgingen.«[21]

Blickt man von dieser Dialektik des Widerstands und der leidensbereiten, weil auf Gottes Gerechtigkeit vertrauenden Loyalität aus auf Luther, so muss man natürlich von dem unterschiedlichen Kontext ausgehen. In seiner Zeit liegt keine Verfolgungssituation vor. Trotzdem muss seine Anschauung von der prinzipiellen Indienstnahme der Obrigkeiten durch Gottes Regiment zur Linken und dessen Paralellisierung mit dem geistlichen Regiment von der Bibel her kritisch befragt werden. Ist es ein Zufall, dass sich gerade in der Nachfolge Luthers Untertanengehorsam gegenüber allen Arten von Obrigkeiten entwickelte? Nur dem kirchlichen Amt räumte er die Aufgabe der Kritik an den Obrigkeiten ein, nicht dem ›gemeinen Pöbel‹. Das widerspricht den biblischen Traditionen, die grundsätzlich herrschaftskritische Züge tragen und die Autonomie und Egalität der Mitglieder des Volkes Gottes, neutestamentlich der ekklesia, in den Mittelpunkt rücken.

Allerdings ist seine Aufforderung zum Rechtsverzicht bei gleichzeitigem ›Recht-bekennen‹ ein wichtiger Beitrag zum Ernstnehmen der Bergpredigt im öffentlichen Bereich. Luther hatte die Ansicht vertreten, dass ein Christenmensch, wenn es um persönliche Unrechtserfahrung geht, der Bergpredigt gemäß sein Recht nicht mit Gewalt erzwingen, wohl aber es ›bekennen‹ soll. Das heißt, er soll öffentlich das Unrecht beim Namen nennen bei gleichzeitiger Bereitschaft, Unrecht zu leiden – eine Vorform von gewaltfreiem Widerstand. Nach Luther soll aber jemand im politischen Amt, wenn es um Unrecht an anderen geht, diesem Unrecht – notfalls mit Gewalt – wehren. Aber auch hier geht Luther nicht weit genug, wie ein Vergleich mit Gandhi zeigt. Auch dieser knüpft nämlich über Tolstoi bewusst an die Bergpredigt an. Dabei geht er aber über Luther hinaus, denn die Wirkungsgeschichte von dessen Position zeigte,

21. Ebd., S. 48.

dass das aktive Element des Friedenshandelns nach der Bergpredigt verlorenging. Schon Luther selbst in den Bauernkriegsschriften zeigt einen Sündenfall an, der zwar historisch erklärt werden kann, der aber die Schwäche seines Ansatzes zeigt. Die Christperson geht über der Weltperson verloren. Und diese handelt, in Weberschen Kategorien gesprochen, nach den Eigengesetzlichkeiten der Politik, und diese ist durch Gewalt gekennzeichnet. Die Eigengesetzlichkeit politischer Gewaltausübung bestimmt die neuzeitliche Form des Politischen. Allerdings unterscheidet sich Luther von den späteren mechanistischen modernen Anschauungen deutlich dadurch, dass er das Politische als ›Dienst für andere‹ versteht, was die Betonung der Verhältnismäßigkeit und Billigkeit (aequitas) bei seiner Bestimmung staatlichen Handelns erklärt. Aber auch hier ist eine Schwäche zu konstatieren, insofern nämlich bald das Handeln ›für andere‹ in ein Handeln anstelle anderer übergeht.[22] Spätere westliche Politik wird nämlich durch Repräsentation, nicht durch Partizipation bestimmt.

Gandhi sieht in der physischen, verletzenden Gewalt den Abbruch jeglicher Kommunikation. Das gilt sogar für den zu schützenden Nächsten. Dieser wird nicht gefragt, ob er gewaltsam geschützt oder dem Evangelium entsprechend Unrecht leiden und so die Gewalt entlegitimieren will. Er wird ungefragt zum Objekt des gewaltsamen Schutzes gemacht. Dieter Conrad fasst dies so zusammen: »Gandhis ›Neu‹-Entdeckung in der Politik bestand im Genau-Nehmen dessen, was ›Handeln für andere‹ bedeutet, und damit der systematischen Exploration einer Möglichkeit zwischen strategischem Kollisionshandeln und ›untätiger‹ Kommunikation […] Gandhis politische Botschaft ist nicht Gewaltlosigkeit, sondern gewaltlose Aktion; daher seine Bemühungen, alles Negative aus Begriff und Terminologie zu tilgen, die Ersetzung von non-resistance[23] oder passive resistance[24] durch Satyagraha (Festhalten an der Wahrheit, Festigkeit in der Wahrheit). […]«[25] »Verzicht auf Gewalt heißt im Rahmen von Satyagraha, dass die Aktion in keinem Falle die Re-Aktion des anderen durch Zerstörung der Person oder Verhinderung ihrer Entschließung ausschalten darf. Und zwar gilt dies nach beiden Seiten: Das Eintreten für andere darf nicht

22. Vgl. Dieter *Conrad*: Gandhi und der Begriff des Politischen – Staat, Religion und Gewalt, München 2006, S. 121.
23. ›Verzicht auf Widerstand‹.
24. ›passiver Widerstand‹.
25. Satyagraha von skr. Satya »Wahrheit (das Seiende)« und agraha »Festhalten, Festigkeit in«, wörtlich »Festhalten an der Wahrheit, Festigkeit in der Wahrheit«. »Its root meaning is holding on to truth« (Gandhi vor der Hunter-Commission am 5.1.1920, Collected Works 16:368).

zur Ausschaltung des Vertretenen, das Entgegentreten nicht zur Ausschaltung der gegnerischen Person getrieben werden. Weder darf dem einen die ungefragt gewährte Hilfe, Vertretung, Beschützung gegen seinen Willen aufgenötigt bleiben, noch darf dem andern die Entschließung zur Änderung seines Verhaltens abgeschnitten werden. Aber: die Anderen werden nicht gefragt, ob überhaupt etwas geschehen soll. Sie werden in eine Lage gebracht, in der sie sich entschließen müssen zu handeln, wenn sie ihren Willen zur Geltung bringen wollen. Sie geraten in Zugzwang.«[26]

Immerhin hat Luther im Politischen einen Schritt in diese biblische Richtung getan. Wo er hingegen an der biblischen Tradition strikt festhält, ist sein kritisches Verhältnis zur Wirtschaft, der oekonomia, der dritten Dimension der Institutionen, die Gott in Dienst nimmt (neben ekklesia und politia). Schon in seinem Angriff auf die Käuflichkeit des Heils in der Handhabung des Bußsakraments kritisiert er implizit den Frühkapitalismus, der in seinem Ökonomismus die Kirche kooptiert hat. Explizit wird diese Kritik dann in seinen Schriften »Von Kaufshandlung und Wucher« von 1524 sowie in seiner »Vermahnung an die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen« von 1540. Hier geht er so weit, systemische Kritik am System selbst und nicht nur an einzelnem Fehlverhalten zu üben. Zu den Institutionen der damaligen länderübergreifenden Bank- und Handelsgesellschaften à la Fugger sagt er:

> »Darumb darff niemant fragen, wie er muge mit gůtem gewissen ynn den gesellschafften seyn. Keyn ander rad ist Denn: Las Abe, Da wird nicht anders aus. Sollen die gesellschafften bleyben, so mus recht und redlickeyt untergehen. Soll recht und redlickeyt bleyben, so mussen die gesellschafften [Jes 28,20] unter gehen.«[27]

Dies ist ein wichtiger Hinweis im Blick auf den heutigen Widerstand gegen die Herrschaft der Transnationalen Konzerne (TNCs) und Finanzmärkte als System. Auch greift er die Obrigkeiten an, weil sie nicht intensiv um des Gemeinwohls willen in den Markt eingreifen – denn »sie haben kopff und teyl dran«.[28]

Spätestens an dieser Stelle ist auf den heutigen Kontext zu blicken. Er ähnelt dem des totalitären Römischen Reiches, nicht dem der Propheten unter den Königen in Judah, der noch am ehesten der Situation Luthers angesichts

26. Conrad (wie Anm. 25), S. 137ff.
27. Luther, WA 15, 313. Zum Fragebereich Luther und Kapitalismus habe ich inzwischen eine ausführliche Monographie geschrieben: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden, Hamburg/Oberursel 2017.
28. Ebd.

von ›christlichen‹ Fürsten vergleichbar ist. Die ›Pax Americana‹ berief sich unter George W. Bush ja ausdrücklich auf die ›Pax Romana‹.[29] Was Luther im Blick auf den Frühkapitalismus zu Beginn der Moderne beobachtete, dass nämlich die Fürsten mehr und mehr in Abhängigkeit von den Kapitaleigentümern gerieten wie zum Beispiel Kaiser Karl V. von den Fuggern, ist am Ende der Moderne fast totale Realität. Die USA und Europa gebärden sich als erste Diener des imperialen transnationalen Kapitals, das global die gesamte Zivilisation einschließlich der Mentalität der Mehrheit der Menschen bestimmt. Diese fragen bei jeder Entscheidung: ›Rechnet sich das für mich?‹ Und weil es (im Unterschied zum Geld als nützlichem Instrument für reales Wirtschaften) das Wesen des Kapitals ist, dass es wachsen muss, muss auch die Wirtschaft wachsen, obszöne Ungleichheit und ökologische Desaster produzierend. Das herrschende System ist buchstäblich zu einer Maschine der Ungerechtigkeit und des Todes geworden, wie es Paulus in apokalyptischer Tradition diagnostizierte. Das ist, wie gesagt, auch inzwischen in der weltweiten Ökumene Konsens, wenn man das Accra-Bekenntnis des Reformierten Weltbundes von 2004, die Dokumente des ÖRK bei seiner letzten Vollversammlung in Busan und den Apostolischen Brief des Papstes Franziskus von 2013 betrachtet. Das ist nur noch nicht in den deutschen Kirchen angekommen, die sich im Impulspapier »Kirche der Freiheit« an das individualistische und quantitative Denken angepasst haben und in ihren Verlautbarungen zum Thema wie der Unternehmerdenkschrift oder dem letzten gemeinsamen Sozialwort weiterhin das illusionäre Bewusstsein stärken, wir lebten noch in einer Sozialen Marktwirtschaft – ganz zu schweigen von der Tatsache, dass das klassische Modell der Sozialen Marktwirtschaft auf maximalem Wachstum aufgebaut war.[30] Luthers Einsicht in den Kampfcharakter der zwei Reiche muss also neu mit den apokalyptischen Traditionen verschärft werden, die sich im Gegenzug zu den totalitären Imperien des Hellenismus und Roms entwickelt hatten. Er selbst neigte auch immer mehr dazu, den »lieben Jüngsten Tag« herbeizusehnen, als er sah, dass seine konstruktiven Vorschläge für Kirche und Gesellschaft kaum in die Realität umgesetzt wurden. Allerdings führte das bei ihm auch zu schlimmen Positionen wie in den Juden- und Türkenschriften.

Angesichts der Situationen damals und heute wird auch deutlich, dass die Täufer zur Reformationszeit eine wichtige biblische Einsicht festgehalten ha-

29. Project For The New American Century: http://de.wikipedia.org/wiki/Project_for_the_New_American_Century.

30. Vgl. Ulrich Duchrow/Franz Segbers (Hrsg.): Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der Evangelischen Kirche an die Macht der Wirtschaft – Beiträge zur Kritik der Unternehmerdenkschrift der EKD, Oberursel 2008.

ben, die bei Luther unterbelichtet ist, dass nämlich die christliche Gemeinde bei aller leidensbereiten Unterordnung grundsätzliche Distanz zur weltlichen Macht halten, vor allem aber selbst die Alternative Gottes in der Selbstorganisation und in ihrem wirtschaftlichen Verhalten leben muss – als Salz der Erde und Licht der Welt. Auch Luther hielt fest, dass 1. Satan die Institutionen der Politik und der Wirtschaft systemisch pervertieren kann und darum Widerstand geboten ist, und 2. kirchliche Einrichtungen »sollen leuchten und gutt exempell geben den weltlichen«[31]. Er hielt das aber, wie gesagt, in den entstehenden Kirchentümern nicht durch. Auf der anderen Seite entwickelten die täuferischen Gemeinschaften aber eine Tendenz zur Abschließung nach innen und ließen die Welt Welt sein. Dagegen ist die starke Betonung Luthers, dass Gott die Menschen schuf, um MitarbeiterInnen in der Schöpfung zu haben, und dass deshalb der Gottesdienst in allen weltlichen Strukturen und Berufen stattzufinden hat,[32] unaufgebbar, um die politische Zielsetzung der biblischen Erzählungen festzuhalten. Ich sehe also als zentrale Aufgabe heute, den Dialog zwischen den historischen Friedenskirchen, die aus der täuferischen Bewegung hervorgegangen sind, und den Großkirchen der Reformationstradition intensiv zu führen, um in biblischer Perspektive die Stärken beider Traditionen zu vereinen und die Schwächen abzubauen.

Eine Vermittlung dazu bieten die verschiedenen befreiungstheologischen Ansätze an. Dabei liegt der biblische Ansatzpunkt bei der Wiederentdeckung der Tatsache, dass die Rechtfertigungslehre des Paulus nach dem Muster der Exoduserzählung konstruiert ist. In der ersten der 94 Thesen unseres Projekts drücken wir das so aus:

> »Biblisch gesehen ist die erste und eigentliche Tat Gottes Befreiung. Auch die messianische Befreiung im Neuen Testament ist nach dem Muster des Exodus gestaltet. Im Römerbrief geht es Paulus darum, dass Christus Befreiung von der ›Schreckensherrschaft der Sünde‹ im Kontext des Römischen Reiches bringt (Röm 5,12-8,2). Wird Rechtfertigung dagegen nicht im Exodus-Muster verstanden, sondern wie weithin üblich in der Linie Augustin/Anselm von Canterbury auf (Ur-)Schuld und Vergebung reduziert, bedeutet das eine problematische Verengung mit erheblichen Verlusten gegenüber dem sozialen und politischen Reichtum der Bibel.«

Das bedeutet in Luthers Sprache, dass aus biblischer Perspektive das geistliche Regiment Gottes ganzheitlich auf umfassende Befreiung in allen Di-

31. WA 15, 59.

32. Vgl. Duchrow, Christenheit (wie Anm. 3), S. 512ff.

mensionen zielt. Um dies konkret umsetzen zu können, bedarf es aber auch einer neuen politischen Theorie, da die Obrigkeitstheorie nicht nur biblisch, sondern auch zeitgeschichtlich gesehen obsolet ist. Eine solche kann zum Beispiel der lateinamerikanische Befreiungstheologe und Philosoph Enrique Dussel bieten.[33] Er geht von der systemischen Korruption der Politik unter der Herrschaft der Finanzmärkte aus und fragt, wie diese zu überwinden ist. Er setzt an bei der Frage nach Ursprung und Struktur von Macht. Macht ist den Menschen schöpfungsmäßig (von Gott) geschenkt, nämlich in dem ursprünglichen Willen der Menschen zu leben. Diese ursprüngliche Macht eines Volkes nennt Dussel *potentia*. Gegen den Anarchismus stellt er fest, dass ohne Selbstorganisation diese potentia nicht real umgesetzt werden kann. Darum wählt oder anerkennt das Volk Repräsentierende seiner eigenen, ursprünglichen Macht. Diese repräsentierende Macht nennt er *potestas*. Nun vergessen diese RepräsentantInnen regelmäßig, dass sie nur Delegierte des Volkes sind, entweder im Eigeninteresse oder aus Selbsterhaltungsinteressen der Institutionen. Dadurch werden die Lebensmöglichkeiten von einzelnen Gruppen im Volk immer wieder eingeschränkt oder gar abgeschnitten. Diese müssen sich also in sozialen Bewegungen organisieren und rebellieren, um zu erreichen, dass alle Menschen der betreffenden Gemeinschaft wieder die Voraussetzungen zum Leben haben.

Diese in ihren Grundelementen kurz zusammengefasste Theorie lässt sich ausgezeichnet mit biblischen Einsichten verbinden. Immer wieder wird dort hervorgehoben, dass Gott die Schreie seiner Menschen in ungerechten Situationen hört, sich an ihre Seite stellt und ihnen zur Hilfe eilt, um sie von ungerechter Macht zu befreien. Der klassische Fall ist die Exodusgeschichte (Ex 3ff.). Die biblische Gottheit offenbart sich geradezu in ihrem Wesen als Sklaven befreiende, was deshalb vor den Zehn Geboten als Präambel steht: »Ich bin Adonaj, deine Gottheit, weil ich dich aus Ägypten, dem Haus der Sklavenarbeit, befreit habe« (Dtn 5,6). Leider hat Luther diese Präambel im Kleinen Katechismus weggelassen, so dass im Luthertum der biblische Gott als Befreier zurücktrat und alle möglichen anderen Gottesvorstellungen bis hin zum militaristischen Gott, der Eisen wachsen ließ, in die Vorstellungen der Lutheraner eindringen konnten.

Man kann die politische Theorie Dussels, angeleitet von Luthers Vorstellung des Menschen als *cooperator dei*, im Licht biblischen Glaubens in der Situation der Tod produzierenden kapitalistischen Systems anwenden. Dann gehört die Kirche an die Seite der vorrangigen Opfer dieses Systems, die sich zusammen mit solidarischen Menschen in sozialen Bewegungen or-

33. Enrique *Dussel*: 20 Thesen zu Politik, mit einem Geleitwort hrsg. von Ulrich Duchrow, Münster 2013.

ganisieren. Dabei spielen auch befreiungstheologische Bewegungen in anderen Religionen und Philosophien eine wichtige Rolle als Bündnispartner, worauf ich hier nicht eingehen kann, was ich aber ausführlich in meinem Buch »Gieriges Geld« entfaltet habe. Genau dies fordern auch die genannten ökumenischen Dokumente von Busan bis zum Vatikan.

Wenn wir also heute die wichtigen Einsichten von Luthers Reiche- und Regimentenlehre fruchtbar machen wollen, haben wir eine große hermeneutische Leistung zu vollbringen. Wir müssen sie 1. nach Luthers eigener Anweisung an der Heiligen Schrift überprüfen (was in dem angesprochenen Streit unterblieb), 2. in ihrer kontext-gebundenen Fassung verstehen, 3. die Schwachstellen, die sich nur allzu deutlich in ihrer Wirkungsgeschichte gezeigt haben, korrigieren, und schließlich 4. müssen wir an der missio dei in der gegenwärtigen Kampfsituation Gottes mit den lebenszerstörenden Mächten dieser Welt mitleidend teilnehmen.

Ich schließe mit der 21. aus den 94 Thesen des Projekts »Die Reformation radikalisieren«:

> »Luthers Lehre von den zwei Reichen und Regimenten wurde in der späteren Wirkungsgeschichte weitgehend zur Rechtfertigung des Quietismus und des Untertanengehorsams (nach Röm 13,1) missbraucht. Sie muss deshalb neu interpretiert werden als Ruf zu politischer Wachsamkeit und zum Engagement der Christinnen und Christen, damit sie ihre öffentliche Verantwortung für die ›Nächsten‹ wahrnehmen, indem sie sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Befreiung der Schöpfung einsetzen.«

Ob sich das kirchliche und akademische ›deutsche Luthertum‹ heute auf eine biblische Überprüfung der lutherischen ›Zwei Reiche und Regimente‹ unter (selbst)kritischer Reflexion des eigenen Kontextes einlassen kann?

Bekennen, Überleben und Modernisieren
Die lutherische Kirche in Ungarn in der Zeit der sozialistischen Diktatur (1945-1990)

András Korányi

Vorbemerkungen

Sieht man heutzutage das imposante Gebäude des Parlaments am Ufer der Donau in Budapest, das schon vor mehr als einem Jahrhundert – zwischen 1885 und 1904 – gebaut wurde und seit 111 Jahren als politisches Zentrum des Landes funktioniert, so erweckt es mindestens den Eindruck eines ambitiösen mittelgroßen Reiches. Die monumentale Struktur und prächtige Ausstattung spiegeln eine optimistische Perspektive für die Zukunft wider und lassen nichts ahnen vom dramatischen Zerfall des historischen ungarischen Königreiches, der schon damals vor der Tür stand und nach wenigen Jahren – mit der Weltkatastrophe des großen Krieges – Realität wurde. Es gab noch Bestrebungen in diesen Jahren, für das Königreich Ungarn mehr Einfluss und Dominanz in der Region der österreich-ungarischen Monarchie zu gewinnen, sie führten das Land in der Zwischenkriegszeit jedoch in eine erneute weltpolitische Krise. Diese politischen Ideen brachen dann mit der kommunistischen Ära im Schatten der Sowjetunion nach 1945 endgültig zusammen.

Die Problematik der grundsätzlichen strukturellen und politischen Transformation Ungarns im 20. Jahrhundert und deren Auswirkung auf die »zwei (oder drei) Regimente« Staat, Kirche(n) und Gesellschaft kann aber nur irreführend verstanden werden, wenn wir einen wichtigen Aspekt der neuzeitlichen Geschichte des Landes außer Acht lassen, der schon vom Reformationszeitalter an ein schwieriges Hindernis bedeutete: die realpolitischen Gegebenheiten. Ungarn war im Laufe der Neuzeit anderen Großmächten unterworfen, zunächst den Osmanen, dann den (österreichischen) Habsburgern. Dadurch fehlte es an Attributen einer eigenständigen Entität ebenso wie an einer sich prägenden und ausgestaltenden Souveränität. Soll

also die politische oder theologische Konstellation der zwei Regimente oder Reiche analysiert werden, stoßen wir immer wieder auf diesen irritierenden Faktor: nebeneinander und gegeneinander stehende äußere und innere Interessen der verschiedenen »Regimente«, der staatlichen und kirchlichen Akteure – die muslimischen Osmanen, die katholischen Habsburger, die protestantischen Adeligen, die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen.

Einige Konklusionen können und sollen aus der neuzeitlichen Geschichte Ungarns in diesem Kontext vor Augen treten:

- Die wechselseitigen Beziehungen der weltlichen und kirchlichen »Regimente« waren in der Neuzeit von verschiedenen äußeren Machtinteressen (der Osmanen und Habsburger) stark beeinflusst.

- Die Positionen der unterschiedlichen Konfessionen (Katholiken, Calvinisten, Lutheraner und Unitarier/Antitrinitarier) waren taktisch und praktisch von unmittelbaren Maßnahmen der äußeren und inneren Obrigkeiten (wie zum Beispiel Belästigungen durch die Polizei) geprägt.

- Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre kann nur im Kontext der speziellen Perspektive einer muslimischen wie später bis zum Ende des 17. Jahrhunderts einer stark katholischen Obrigkeit analysiert werden, zumal sich das Luthertum vom 17. bis 20. Jahrhundert infolge gegenreformatorischer Maßnahmen und Gewalt in einer Minderheitenposition befand.

- Die Transformation Ungarns nach dem Ersten Weltkrieg brachte nicht nur die Souveränität, sondern auch den Zerfall des historischen Königreiches Ungarn mit sich. Diese Wende war ihrem Wesen nach eine Neugründung und Neugestaltung des Staates in allen Bereichen, politisch, wirtschaftlich, infrastrukturell und kulturell – und ebenso veränderten sich die Strukturen der Kirchen mit weitgehenden Konsequenzen. Das Jahr 1945 stellte einen weiteren Wendepunkt in dieser grundsätzlichen Neugestaltung und einen Endpunkt der revisionistischen Träume und Bestrebungen dar und war zugleich mit einer Suche nach neuen Modellen für die Zukunft verbunden, die dann der linksradikale Machtwechsel drastisch durchkreuzte.

1. Die Lutherische Kirche nach 1945 und die Kirchenpolitik in der Zeit der Diktatur

Die doppelte (deutsche und sowjetische) Okkupation Ungarns 1944 hob dessen Souveränität wieder auf. Die unbeschränkte Anwesenheit der sowjetischen Staatsicherheit und der Roten Armee ließ keinen Zweifel daran zu, dass die Errichtung eines sozialistischen Regimes schon vom ersten Moment der Nachkriegszeit an prädestiniert war.[1] Die politisch radikal Linken benötigten nur einige wenige Jahre, um mit skrupellosen Methoden und sowjetischem Begleitfeuer zur Macht zu gelangen, und schon 1948 entfaltete sich die totalitäre stalinistische Diktatur in Ungarn vollends. Im gleichen Jahr begann auch die erste unmittelbare Konfrontation mit den christlichen Kirchen. Nach einem Schauprozess wurde der lutherische Bischof Lajos Ordass inhaftiert und Staatsverträge mit den Konfessionskirchen der Lutheraner, Reformierten und Katholiken unter diesem Druck unterschrieben.

Als Grundelement bei der Untersuchung der Diktatur in Ungarn bzw. der ost-mitteleuropäischen Region nach 1945 ist der Zeitfaktor zu beachten. Die sozialistische Ära dauerte bis 1990, währte also insgesamt 45 Jahre. Für diese lange Epoche ist mit mindestens drei Generationswechseln zu rechnen, die bedeutsame Änderungen in der Methodik und teils auch in den Richtlinien des politischen Systems mit sich brachten. Diese Phasen der Diktatur sollten immer in Parallelität zum Stand des Kalten Krieges und der politischen Entwicklung des Ostblocks gesetzt werden, um die charakteristischen Punkte der Analyse angemessen hervorheben zu können. Da die kommunistisch-sozialistische Diktatur ideologisch totalitär und monolithisch war, hilft die Wahrnehmung dieser Phasen, die Akzentwechsel im Bereich der Kirchenpolitik besser zu verstehen.

Wie jedes Ostblockland wies auch die Ungarische Volksrepublik während der sozialistischen Zeit eigene Charakterzüge auf. Für Ungarn sind folgende Zeitphasen zwischen 1945 und 1990 zu skizzieren:

1. Der sogenannte Churchill-Stalin-Pakt war eine 1943 getroffene Vereinbarung, in welcher die beiden Politiker über die beabsichtigte Aufteilung des europäischen Kontinents nach dem Zweiten Weltkrieg entschieden. Diese Vereinbarung war in den betroffenen Ländern lange nicht bekannt; gleichzeitig erfolgten in dieser Zeit bilaterale Verhandlungen mit den Engländern über die Frage, ob sie eine Kapitulation Ungarns annehmen würden, um so zu verhindern, dass sich das Land nicht den Sowjets würde ausliefern müssen. Das musste Churchill selbstverständlich deutlich sein – aber: pacta erant servanda.

- 1945-1956: Diese Jahre waren geprägt durch das klassische stalinistische Modell des Kommunismus, eine totalitäre Konfrontation und Eroberung der staatlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Positionen unter der »moskowitischen« Parteileitung, deren emblematische Figuren aus dem Kreis der ungarischen Altkommunisten/Exilkommunisten aus der Sowjetunion nach Ungarn transplantiert wurden. In dieser Phase kam es zu kompromisslosen ideologischen Attacken gegen die Kirchen – mit Schauprozessen und Inhaftierungen (Kardinal Mindszenty, Erzbischof Grősz sowie die lutherischen Bischöfe Lajos Ordass und Zoltán Túróczy). Das Ziel der staatlichen Kirchenpolitik war eine völlige Isolierung der Kirchen in der Gesellschaft, die Liquidation der »kirchlichen Reaktion« außer- und innerhalb der Kirchen und ein massiver Druck auf die Kirchen mit dem Ziel ihrer Vernichtung und Auflösung innerhalb von 20 Jahren.[2]

- 1956-1963: Die Revolution und der Freiheitskampf 1956 weckten für einige Wochen die Hoffnung, die Diktatur zumindest in Richtung eines demokratischen Sozialismus verändern zu können. Die blutige und skrupellose Rache (1956-1963) der von der moskowitischen Linie befreiten, im Ergebnis aber doch wieder triumphierenden kommunistischen Partei unter János Kádár ließ keinen Zweifel daran zu, dass der sowjetische Kommunismus ohne absehbare Zeitgrenze in Ungarn prolongiert wurde. Die in den Tagen der Revolution in ihre Ämter zurückkehrenden kirchenleitenden Personen – wie Kardinal Mindszenty, der lutherische Bischof Lajos Ordass oder der reformierte Bischof László Ravasz – wurden erneut aufgrund staatlicher Intervention verdrängt. Der »Fall Mindszenty«, der 1956 in der Budapester Botschaft der USA Asyl fand, war eines der Symbole der Aggression in der ungarischen Gesellschaft und ein wichtiger Stein in der »Mauer«, die Ungarn und seine sozialistische Führungsriege in diesen Jahren im internationalen Umfeld isolierten. Auch die Entfernung von Bischof Ordass, Vizepräsident

2. In den Staatsverträgen mit den sogenannten historischen Konfessionen wurde eine Zeitperspektive von 20 Jahren festgelegt – deren wichtigstes Element war die radikale Kürzung der staatlichen Subvention der Kirchen bis 1968 samt der kompletten Verstaatlichung des kirchlichen Eigentums. Vgl. mit András *Korányi*: Hanem szeretni is. Káldy Zoltán püspöki szolgálata itthon és külföldön (Sondern auch lieben – Bischof Zoltán Káldy im ungarischen und internatiolen Kontext), Budapest 2012.

des Lutherischen Weltbundes, aus dem Amt löste ein negatives Echo im Luthertum weithin in Europa aus.

- 1963-1975: Diese Jahre sind die Blütezeit der sogenannten Nomenklatur, einer Generation, die sich schon im Kommunismus sozialisierte. Im Konzept der sozialistischen »Konsolidation« nach 1956 stand als Alternative eine Legitimation des nach 1956 als illegitim anzusehenden Kádár-Regimes im Focus. Kádár zog 1963 eine Grenze für den offenen Terror und bot der Gesellschaft eine Alternative in der Volksfrontpolitik an, deren Motto er der Bibel entlieh: »Wer nicht gegen uns ist, ist mit uns.«[3] Auf der einen Seite begann er eine heterodoxe Wirtschaftsreform im Rahmen des sowjetischen Blocks, um die Sympathie der Bevölkerung mit einem höheren Lebensniveau zu gewinnen und das Land vor den ideologischen Zwängen der Großmächte zu bewahren. Auf der anderen Seite beendete er den totalitären Stalinismus, baute aber – auf der Basis der Staatssicherheitsdienste – ein alternatives Kontrollsystem in der Gesellschaft auf. Die Kirchen wurde ein breiterer Spielraum in der offiziellen Volksfrontpolitik zugestanden, aber auch besonders für die außenpolitischen Interessen der Regierung instrumentalisiert. Die Isolation und Kontrolle der Kirchen durch die Staatssicherheit bestand jedoch unverändert fort, auch wenn sie nicht mehr mit einem direkten staatlichen Auflösungsplan konfrontiert waren.

- 1975-1990: Diese Jahre kann man als Phase des Aufstiegs der kommunistischen Technokratie bezeichnen. Die nun prägende Generation der Kommunisten verstand die kommunistisch-sozialistische Ideologie als eine formale Basis, auf die sich eine technokratische Regierungsform im Alltag stets berufen kann, völlig überzeugt, dass das Überleben des autoritären und monopolistischen Regimes mit allen Mitteln – also mit einer Kombination von blendender Flexibilität und Zweckmäßigkeit – erreicht werden könne. Ungarn als »die lustigste Baracke« und Kádár als »Lieblingsdiktator« genossen eine Brückenposition zwischen dem Osten und dem Westen in der Zeit des Kleinen Kalten Krieges (1979-1985) und pflegten enge Beziehungen auch zu westlichen politischen Kreisen. In dieser pragmatisch orientierten Phase erfuhren die Kirchen eine tiefe Ambivalenz

3. Vgl. Markus 9,40.

in der staatlichen Kirchenpolitik: Auf der einen Seite wurde die Stasi-Kontrolle durch den Einsatz von immer mehr Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie steigender Aktivität verstärkt, auf der anderen Seite zeigte sich die Regierung überraschend tolerant, denkt man etwa an den ersten Besuch von Billy Graham in Ungarn 1977 oder an die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984.

2. Gesellschaftliche und theologische Positionen der lutherischen Kirche in Ungarn nach 1945

Das historische Luthertum pflegte drei verschiedene Traditionen im Königreich Ungarn: deutsche, slowakische und ungarische.[4] Dieses bunte Erbe generierte steigende Spannungen besonders im 19. und 20. Jahrhundert, als die Ideen des Nationalismus und des Liberalismus einen breiteren Raum auch in der evangelisch-lutherischen Kirche fanden. Mit dem nach dem Ersten Weltkrieg im Trianon-Palast 1920 geschlossenen Friedensvertrag verlor das historische Königreich Ungarn zwei Drittel seines Territoriums, damit befanden sich aber auch 64% der bisherigen lutherischen Bevölkerung in den neugestalteten Nachbarländern.[5] Die dramatische Veränderung der Anzahl der Kirchenglieder und die funktionellen und strukturellen Störungen im zerfallenen Ungarn prägten alle Kirchen, aber vor allem die evangelisch-lutherische Kirche grundlegend 1945 wurde ein neuer historischer Tiefpunkt erreicht, als ein großer Teil der deutschen Minderheit (katholisch wie lutherisch) entweder nach Deutschland ausgesiedelt oder in die Sowjetunion deportiert wurde. Die tschechoslowakischen Beneš-Dekrete und der sogenannte »Bevölkerungsaustausch« führten zu einem weiteren Verlust bei der Mitgliederzahl der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn – es handelte sich um eine staatlich oktroyierte Aussiedlung der Ungarn aus der Slowakei und eine Auswanderung der Slowaken aus Ungarn. Mit diesem drastischen Eingriff ging das Luthertum nicht nur von 14% auf 4% der ungarischen Bevölkerung zurück, sondern veränderte sich auch das kulturelle

4. Der Anteil der drei wichtigsten Nationaltraditionen war wesentlich einander gleich groß.

5. In Zahlen: 1.340.000 (ca. 14% der Bevölkerung) gehörten vor 1920 zur lutherischen Kirche. Nach dem Friedensvertrag von 1920 sank diese Zahl auf ca. 485.000 (5%), und nach den Maßnahmen gegen die deutsche Minderheit und den Beneš-Dekreten 1945 ging sie auf 430.000 (4%) zurück.

und liturgische Gesamtbild der Kirche grundlegend. Ihr traditionell intellektueller Charakter und ihre starke Prägekraft in Bildung, Kunst, Politik und im öffentlichen Leben wurden elementar und nachhaltig beschädigt.

Die kommunistische Macht überrollte 1948 die lutherische Kirche in allen Segmenten. Trotz des strukturellen und kulturellen Zusammenbruchs mussten die Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen die enormen Kriegsschäden in der Nachkriegszeit sanieren. Die frontale Attacke der Diktatur begann mit der Verstaatlichung kirchlicher Gebäude und Einrichtungen – vor allem der Schulen –, dann mit einem staatlich erzwungenen Wechsel in den obersten Positionen unter den Kuratoren, darauf folgte die Inhaftierung und die Absetzung der noch autonom gewählten Bischöfe. Die Behörden machten dem Religionsunterricht in den Schulen ein Ende, und die öffentlichen Dienste der Kirchen standen unter starker Kontrolle und Zensur. Im nächsten Schritt wurde die theologische Ausbildung in Budapest umgesiedelt, wie auch die historische Struktur der Diözesen aufgelöst – Anfang der 1950-er Jahre kam es zu einer neuen Form, sie wurden zusammengelegt, in der Hauptstadt zentralisiert und damit direkt der Aufsicht der Behörden unterstellt.

Die symbolische Figur der »Bekennenden Kirche« zu dieser Zeit war Lajos Ordass.[6] Als Bischof lehnte er die Verstaatlichung der Schulen in kirchlicher Trägerschaft – die meistens durch Spenden von Adeligen und aus den Gemeinden gegründet waren – konsequent ab. Deswegen verhaftete und vernahm ihn die Staatspolizei in ihrem gefürchteten Zentrum Andrássy út 60, dem heutigen Museum »Haus des Terrors« in Budapest. Einige Wochen später begann der gegen ihn geführte Schauprozess; er wurde zu einer Gefängnisstrafe verurteilt. Sein Standpunkt war kirchenpolitisch und theologisch klar: Die Kirche gründete und finanzierte ihre Schulen aus eigenen Mitteln und verstand den Unterricht als einen gesellschaftlichen Dienst an den Jugendlichen. Die Eltern vertrauten die Erziehung ihrer Kinder der Kirche an, was theologisch wie auch rechtlich ein klares Mandat bedeutete.[7]

6. Lajos Ordass (geb. Lajos Wolf) war Bischof in der lutherischen Kirche von 1945 bis 1978, aktiv übte er das Amtsperiode 1945-1948 und 1956-1958 aus. Von 1948 bis 1950 war er inhaftiert, durch die kommunistische Diktatur aus seinem Amt entfernt von 1950 bis 1956 sowie von 1958 bis 1978. Ordass nahm aktiv an der Gründung des LWB teil und wurde als Vizepräsident für zwei Perioden von 1948-1952 und 1957-1963 gewählt. Er starb 1978 in Budapest. Er ist eine symbolische Hauptfigur der christlich Bekennenden in der Zeit des kommunistischen Regimes.

7. Der Widerstand der norwegischen Kirche gegen die deutsche Besatzung (1940-1945) hatte auf Ordass einen direkten Einfluss auch in dieser Frage. Eivind Berggrav, der Präses von Oslo, gab ihm Ratschläge aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen mit Blick auf eine wahrscheinliche Konfrontation mit dem kommunistischen Regime.

Er sah die Bischöfe in der Pflicht, in diesem Sinn diesen kirchlichen Dienst fortzuführen und zu schützen. Ordass verstand also die religiöse Erziehung als eine wichtige, zum Kern ihrer Tätigkeit und ihrer Berufung gehörende Leistung der christlichen Konfessionen.

Es gab auch einen alternativen Standpunkt in der Kirchenleitung, den ein anderer kirchenpolitisch schon im Fadenkreuz stehender Bischof, Zoltán Túróczy, vertrat. Túróczy war eine führende Persönlichkeit der pietistischen Erweckungsbewegung, die – unter finnischem Einfluss – eine zentrale Rolle in der lutherischen Kirche Ungarns in den Nachkriegsjahren spielte. Er zählte zu den bedeutendsten evangelistischen Predigern. Seine pietistische Prägung zeigte sich auch in seiner kirchenpolitischen Haltung, nach der zur Aufgabe der Kirche vor allem die Verkündigung, die Seelsorge und die Gemeindearbeit gehörten, die gesellschaftlichen Dienste aber – wie Schulwesen und Diakonie – nicht von zentraler Wichtigkeit seien. In den Verhandlungen mit dem kommunistischen Staat legte er stets einen Akzent auf die »kirchliche« Arbeit in diesem engeren Sinn. Diese Unterschiede zwischen Ordass und Túróczy schlugen sich im Text des Staatsvertrags mit der lutherischen Kirche vom Dezember 1948 nieder, mit dem unter anderem die Verstaatlichung der Schulen erzwungen wurde, und den Túróczy – da Ordass schon im Gefängnis war – im Namen der Kirchenleitung unterschrieb. Es fällt umso mehr auf, dass die kommunistischen Verhandlungspartner die vorhandenen theologischen Unterschiede präzise verstanden und ausnutzten.

Nach der Niederschlagung der Revolution 1956 wollte die restaurierte Diktatur ähnliche Karten ausspielen. Nachdem sich die zum System loyalen Bischöfe der 1950er Jahre – die Ordass und Túróczy in ihrem Amt damals ablösten – selbst diskreditierten und nicht ohne Weiteres wieder an die Macht zurückkehren konnten, wollte die Kádár-Regierung neue Personen in der Kirchenleitung sehen. So wählte man einen Dekan, Zoltán Káldy, aus, um ihn auf diese Position anzusprechen und ihm als einzigen Kandidaten mit staatlicher Zulassung ins Bischofsamt zu verhelfen. Trotz dieses kompromittierenden Hintergrundes wurde Káldy von den Gemeinden gerne zum Bischof gewählt, da er zu den berühmtesten und beliebtesten Predigern der pietistischen Erweckungsbewegung zählte. Die Süd-Diözese führte ihn dann im November 1958 ins Bischofsamt ein; seine lange Amtszeit währte bis 1987, also fast bis zum Ende des kommunistischen Regimes.

Káldy regte die Konzeption eines neuen Kirchenverständnisses schon in seiner Antrittsrede[8] an. Seine Position in dieser Frage war aus mehreren

8. Zoltán *Káldy*: Elindulás a diakónia útján (Aufbruch auf dem Weg der Diakonie), in: ders.: A diakónia útján, Budapest 1979, S. 13-34.

Gründen umstritten. In der lutherischen Kirche – verstärkt von den dramatischen Ereignissen und Verlusten der letzten Jahrzehnte – hatten die traditionelle volkskirchliche Identität und Organisation Vorrang gehabt. Unter den Umständen der prolongierten atheistisch-sozialistischen Diktatur konnte man in der Kirche aber die Augen vor dem Fehlen einer neuen Konzeption nicht länger verschließen. In einem Vortrag vor Theologiestudenten – unter dem Titel »Der fünfte Weg«[9] – skizzierte Káldy die für die Zukunft der lutherischen Kirche in Ungarn bestehenden Alternativen:

- Die Hierokratie. Darunter wäre eine Haltung zu verstehen, mit der die Kirche für sich eine »triumphierende (privilegierte) Position« beanspruchen und ihre Umwelt aus diesem Selbstverständnis heraus schulmeistern würde.
- Der Konformismus. Er bedeutete ein Selbstverständnis der Kirche, bei dem sie mit ihrem politischen und gesellschaftlichen Kontext durch Selbstaufgabe eins würde.
- Das Ghetto. In diesem Fall würde sich die Kirche aus Selbstverteidigung »ins Ghetto« zurückziehen, weil ihr die politischen oder gesellschaftlichen Umstände widrig seien.
- Die Opposition. Bei einem solchen Selbstverständnis würde sich die Kirche in eine aktive Oppositionsrolle begeben und jede Form einer Kooperation mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld ablehnen.

Die fünfte Möglichkeit in einem sozialistisch-atheistischen Kontext sei »der Weg der Diakonie«. Mit dieser Wahl erkenne die Kirche, dass sie für sich eine neue Lebensform und Strategie finden müsse, die drei verschiedene Herausforderungen reflektiere:

- eine Distanzierung zu ihrer traditionellen volkskirchlichen Prägung,
- ein Engagement zur eigenen Modernisierung und Erneuerung,
- eine Bereitschaft zu einer begrenzten Kooperation auch mit der atheistischen Obrigkeit im gesellschaftlichen Bereich.

Am Ende des Vortags wandte sich Káldy an die Studenten:

9. Zoltán *Káldy*, Az ötödik út (Der fünfte Weg), in: *ders.*: A diakónia útján, Budapest 1979, S. 35-42.

> »Wir rufen auch euch, auf diesem Weg mitzukommen, weil ihr nicht einfach irgendwo in der Welt allgemein dienen werdet, sondern hier in Ungarn, wo der Sozialismus gebaut wird, wer auch immer anders gedacht hat oder heute noch denkt, dass die lutherische Kirche ihren Dienst in einem anderen historischen Kontext in der Zukunft leisten wird. Ihr sollt im Sozialismus dienen, und die neue Generation soll dem Weg der Diakonie folgen.«[10]

Káldys kompromissloser Realismus entstammte nicht nur einer »sozrealen« Situationsanalyse, sondern ist auch aus seinen persönlichen Erfahrungen in der Kooperation mit der ungarischen Regierung und der Staatssicherheit erwachsen. Er verfolgte parallel drei Zielsetzungen:

- ein »aggiornamento« der lutherischen Kirche in Ungarn,
- einen »modus vivendi« mit der sozialistischen Diktatur und
- eine theologische Reflexion im sozialistischen Kontext.

Die diakonische Theologie als theologische Konzeption zählt zu den kontextuellen Theologien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die – zusammen mit mehreren ähnlichen Konzepten auf beiden Seiten der bipolaren Weltordnung – als ein typisches Phänomen für christlich-marxistischen Dialog gilt. Obwohl die Diakonie (diakonein) kein zentraler Begriff im Neuen Testament ist, erweiterte Káldy deren Deutungsfeld in eine christologische Richtung: Christus als Diakonos habe einen Dienst für die Menschen und ihr Heil mit seiner Predigt, Lehre und Heilung, mit seinem menschlichen Leben und dem Tod am Kreuz geleistet. Die reine Verkündigung des Evangeliums und die richtige Austeilung der Sakramente spiegelten eine diakonische Dimension bei Christus wider, und auf diese Weise sei ein diakonisches Verhalten auch zugleich eine elementare Verteidigung des Evangeliums in der christlichen Nachfolge. Die atheistische Ideologie und die christliche Theologie blieben klare Gegenpole, aber in der Praxis könnten die christliche Kirche und der sozialistische Staat kooperieren. Um für das Wohlergehen der Menschheit zu arbeiten (wie soziale Gerechtigkeit, Weltfrieden, nukleare Abrüstung usw.), sei dies nicht nur eine Möglichkeit, sondern auch eine Verpflichtung der Kirche.

Viele kritische Fragen ergeben sich im Zusammenhang mit dieser Konzeption. Die schwierigste ist wahrscheinlich, ob ein kooperatives Verhalten im Kontext der kommunistischen Diktatur nicht direkt die Ziele einer athe-

10. Káldy (wie Anm. 8), S. 41.

istischen Ideologie unterstützt. Eine weitere Frage ist, wie eine diakonische Theologie in einem gesellschaftlichen Umfeld legitimiert werden kann, in dem die Kirche gerade in ihrer diakonischen (öffentlichen) Praxis erheblich eingeschränkt existiert. Und inwiefern geht die Chance zu christlicher Kritik verloren, wenn die Kirche ihre Kooperationsbereitschaft zu einem modus vivendi immer wieder in einer ideologisch anders beherrschten Öffentlichkeit aussprechen soll? Und nicht zuletzt: Auf dem Hintergrund welcher Exegese ist das theologische Monopol dieser Konzeption zu rechtfertigen, da Káldy sie doch – in autoritärer Weise – als »meine Theologie«[11] apostrophiert hat?

Auf der anderen Seite ist klar, dass die Kirchen für die Existenz der kommunistischen Diktaturen nicht verantwortlich gemacht werden können. Obwohl eine direkte Auflösung der Kirchen nicht mehr auf der Agenda des Kádár-Regimes stand, blieb deren gesellschaftliche Isolation ein erwünschtes politisches Ziel bis zur Wende 1990. Káldy und der diakonischen Theologie ist zugute zu halten, dass die kirchliche Präsenz in der Gesellschaft für ihre Überlebensstrategie mindestens ebenso wichtig war wie eine gesicherte Position in der Zeit des sozialistischen Regimes. In diesem Rahmen sollten auch die Kirchen – fast ein halbes Jahrhundert lang! – ihren Spielraum finden, wie es Káldy 1985 formulierte:

> »Die lutherischen Kirchen in Ostmitteleuropa leben in einer Gesellschaft, die ihr soziales, wirtschaftliches und politisches System auf dem Grund des Marxismus-Leninismus aufbaut. Diese Kirchen leben seit 40 Jahren in diesem Kontext. Sie sind schon in Glaube, Hoffnung und Liebe geprüft. In einer atheistischen Umwelt sollten sie in an ihrem Christusglauben festhalten und nicht völlig isoliert werden. Sie waren mit vielen Herausforderungen konfrontiert. Meiner Meinung nach sollte man diese Kirchen nicht nur ›von außen‹ kritisieren, sondern auch lieben.«[12]

3. Konklusion

Bei einer systematischen Reflexion über die Zwei-Reiche-Lehre in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn in der Zeit der kommunistisch-sozialistischen Diktatur, kann man richtig enttäuscht sein, man kann aber auch viele

11. Zoltán *Káldy*: Vallomás az elmúlt 25 évről (Rückblick auf die letzten 25 Jahre), in: Lelkipásztor 58, 1984/1, S. 1-10.
12. András *Korányi*: Hanem szeretni is. Káldy Zoltán püspöki szolgálata itthon és külföldön (Sondern auch lieben – Bischof Zoltán Káldy im ungarischen und internatiolen Kontext), Budapest 2012.

Argumente finden, warum für eine kleine Minderheitskirche gerade in der Zeit einer Reihe von historischen Krisen und existenziellen Erschütterungen nur eine Menge von Nebenaspekten zu diesem Thema genannt werden kann.

Steht aber das Interesse an einer Minderheitskirche im Vordergrund, die gerade in Zeiten historischer Krisen und existenzieller Erschütterungen standhaft war und unter dem Druck von Modernisierung, äußerer Gewalt und der Notwendigkeit des Überlebens auch in ihrer lutherischen Identität durchhalten wollte, sind kommen doch wichtige Aspekte zu den Themen Kirche und Staat sowie Kirche und Gesellschaft in der Nachkriegszeit auch aus der Perspektive der klassischen Zwei-Reiche-Lehre in den Blick.

Two Kingdoms
Die Zwei-Reiche Lehre in den Vereinigten Staaten

A. G. Roeber

1.

Das Problem der Zwei-Reiche-Lehre in den USA des 20. Jahrhunderts entfaltete sich als das Ergebnis dreier historischer Einflüsse der vorigen Jahrhunderte. Erstens hatte Philipp Melanchthon diese Lehre anders als Martin Luther konzipiert, denn Melanchthon verstand die Rolle des Magistrats als Kustos beider Tafeln des Dekalogs. Darauf aufbauend etablierten protestantische Theologen eine Verbindung zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit, die fatale Konsequenzen für die Zukunft von Luthers Zwei-Reiche-Lehre hatte. Luther verstand die Zwei Reiche nicht als „two similar magnitudes of heavenly and earthly things aligned in a vertical series, but the kingship of God the Creator manifests its rule in earthly masks of three coeval estates established at the creation: the domestic economy, the church, and the state. Before God these three estates are equal just as they are autonomous in relation to each other.« In seinen »Loci communes theologici« hat Melanchthon das Thema Familie und Ehe nur am Ende behandelt, wie der kanadische Theologe John Stevenson treffend bemerkt hat. Melanchthon hat die Ehe hier als einen Teil der weltlichen Ordnung verstanden. Hinsichtlich der sozialen und politischen Praxis war die »Drei-Stände-Lehre« vom Ordo oeconomicus, dem Ordo politicus und dem Ordo ecclesiasticus in den protestantischen Ländern des Reiches viel einflussreicher als die Theologie Luthers, der ursprünglich die Ehe und Familie als die zweite unter den drei Schöpfungsordnungen bezeichnet hatte. Melanchthon interessierte sich nicht für die mystische Tradition Johannes Taulers oder für die »Theologia Deutsch«. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit hatte auch keinen prägenden Einfluss auf seine Theologie. Für ihn galt die humanistische Sympathie für Freundschaft und Gefühle, und die Ehe »war für ihn ein permanenter Lern-prozess, der sich sogar noch nach dem Tode fortsetzt.« Obwohl

Melanchthon Luthers Lehre zur Ehe und Familie als »die Pflanzstätten der Kirche und der Gesellschaft« akzeptierte, war es ihm nicht gelungen, theologisch zu erklären, ob und in welcher Weise Ehe und Familie als Pilgerschaft unter dem Kreuz verstanden werden könnten und durch den Heiligen Geist eine Heiligung, eine Annäherung an Gott ermöglichen sollten. Vielmehr übernahm Melanchthon das allgemeine Urteil, dass Ehe und Familie sowie soziales und politisches Leben insgesamt Teile der »weltlichen« Sachen seien.[1] Luther hingegen unterschied – viel subtiler – zwischen dem Reich des Teufels und dem Reich Christi. Eine solche Unterscheidung ermöglichte es ihm, den Menschen als Sünder und zugleich als vor Gott als gerechtfertigt zu verstehen. Darüber hinaus hat Luther zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche unterschieden, um so zu beschreiben, wo Gläubige durch das Evangelium und mithilfe der Gebote in Form von liebender Zuwendung Gottes *communio* mit Gott erleben, und wo doch zugleich auch Nichtgläubige dem Wort Gottes begegnen. Außerdem hat er zwischen Vernunft und Glaube, natürlicher Erkenntnis und durch Offenbarung vermittelter Erkenntnis unterschieden, und schließlich auch zwischen den beiden Weisen, Gerechtigkeit – aktiv oder passiv – zu verstehen.[2]

Zweitens spiegelt die christliche Bevölkerung Nordamerikas vom 17. bis zum 20. Jahrhundert den Einfluss des reformierten und freikirchlichen Protestantismus wider. Dessen Mitglieder standen der Zwei-Reiche-Lehre der europäischen Kirchen eher skeptisch, wenn nicht sogar ablehnend gegenüber. Man darf diesen Teil ihrer Lehre als »Wirkungsgeschichte« verstehen. Einerseits charakterisierten Gewissensfreiheit und furchtsame Ablehnung der Staatsmacht in religiösen Fragen die amerikanischen Freikirchen bis ins späte 20. Jahrhundert. Andererseits herrschte gleichzeitig aus einem reformierten Verständnis heraus die Überzeugung, dass die weltliche Obrigkeit

1. Paul R. *Hinlicky, Jr.*: [Rezension von:] John Witte, Jr.: Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation, in: Sixteenth Century Journal XXXV/2, 2004, Cambridge 2002, S. 534-536, hier S. 536. John *Stevenson*: The Two Governments and the Two Kingdoms in Luther's Thought, in: Scottish Journal of Theology 34, 1981, S. 321-337. A. G. *Roeber*: Hopes for Better Spouses: Protestant Marriage and Church Renewal in Early Modern Europe, India, and North America, Grand Rapids [u.a.] 2013, S. 32-42. Inge *Mager*: »Die Ehe ist eine fortwährende Lebens-Schule«: Philipp Melanchthon im Kreise seiner Familie, INTAMS Review in: Journal for the Study of Marriage and Spirituality 18:1, 2012, S. 76-88, hier S. 82f.

2. John *Witte, Jr.*: Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation, Cambridge/New York 2002, S. 87-117, hier S. 89. Zu früheren Zitaten Hinlicky, Law and Protestantism (wie Anm. 1), S. 536. Zum Problem der Theologie Melanchthons und der Zwei-Reiche-Lehre s. Paul R. *Hinlicky*: Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom, Grand Rapids/Cambridge 2010, S. 105-107, 306-308, 341-357.

sich der Aufgabe zu widmen habe, eine christliche Gesellschaft zu schaffen. Dies ist auch als eine Voraussetzung für das sogenannte »Benevolent Empire« der Social Gospel- und der Reformbewegungen des amerikanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert zu verstehen. Trotz dieser Wirkungsgeschichte entstand eine Gegenreaktion, die sich in der Form der offiziellen Säkularität des amerikanischen Bundesstaates manifestierte, als die »Founding Fathers« zwischen 1789 und 1791 keinerlei Verbindungen zwischen der politischen und wirtschaftlichen Verwaltung des Bundesstaats und der Religion erlaubten. In diesem Sinne signalisierte insbesondere das Recht auf persönliche religiöse Freiheit, dass sich die neue Republik bewusst außerhalb des Bereiches des »Christentums« verortete. Weitaus gravierender war allerdings die Wandlung des Verständnisses des Christen nicht zur Person, sondern zum autonomen Individuum, dessen Religion eine reine Privatsache ohne besondere Anknüpfung an das öffentliche Leben sei. Obwohl Theologen davor gewarnt hatten, die Zwei-Reiche-Lehre mit einer Trennung von Kirche und Staat gleichzusetzen, breitete sich dieses Verständnis der Lehre – basierend auf einem Missverständnis Luthers – weiter im amerikanischen Kontext aus.

Drittens übernahmen amerikanisch-lutherische Theologen erst nach 1945 die Zwei-Reiche-Lehre in ihrer »reinen« Form, die schon lange vorher angesichts der obengenannten, miteinander verbundenen Kontexte und Einflüsse zu einer Art Dualismus, ja einem theologischen Manichäismus geführt hatte.[3] Das Verständnis des Gewissens als innere, individuelle Freiheit, abgekoppelt von einer moralisch-autonomen Welt, beschreibt ein nicht zu überwindendes Begründungsproblem für diese Lehre. Mit dem Zusammenbruch des Kulturprotestantismus während der 1960er Jahre entstand in einer Art Protestbewegung der Versuch, den Mythos Amerika als »Christian Nation« zu konstruieren. Derlei Bemühungen stützten sich vor allem auf Texte evangelikaler Prediger, deren Vorgänger früher auf einer strikten Trennung zwischen Staat und Freiheit des Gewissens in religiösen Fragen beharrt hatten. Konfrontiert mit einem wachsenden (kulturellen wie religiösen) Pluralismus, besteht bis heute der Einfluss der »Christian Right«, obwohl sich unter ihren repräsentativen Theologen kaum einer auf die Zwei-Reiche-Lehre beruft – und falls doch, dann nie in zutreffender Weise.[4] Als beständige Kritiker der Lehre waren die Täufer, die Quäker und alle Mitglieder der »Pea-

3. William J. *Wright*: Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism, Grand Rapids 2010, S. 17-20.

4. Ohne hier aus Platz- sowie Zeitmangel diese Beispiele gründlich analysieren zu können, meine ich Gestalten wie Jerry Falwell oder Francis Schaeffer. Dazu besonders zu empfehlen ist Grant *Wackers* »The Christian Right«; http://nationalhumanitiescenter.

ce Churches« des 17. bis zu den Theologen des 20. Jahrhunderts bekannt, zum Beispiel Stanley Hauerwas oder John Yoder. Nur wenn man sich diesen Kontext vergegenwärtigt, versteht man, warum sich die Übernahme der Zwei-Reiche-Lehre auf Seiten der lutherischen Theologen in den USA erst so spät entwickelt hat und unter welch schwierigen Umständen sie endlich ins Rampenlicht der theologischen Bühnen Amerikas gerückt ist.[5]

Entsprechend der Meinung vieler Theologen blieb selbst für zahlreiche Lutheraner die Wirkungsgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre inadäquat; man sah in ihr »not an adequate structure on which to build a positive social ethics for the church […] too often a boundary mentality has discouraged a creative and positive involvement on the part of the church in society. […] ideas of a moral nature that recognize a common humanity among all people […] lift up the ideal of justice and community (the realm of law in Lutheran language) […] [that] are not ideas generated by the church's gospel […] but are derived from convictions concerning the God of creation.«[6]

Der Verfassungsentscheidung von 1789/1791 zum Trotz beeinflusste die Trennung zwischen Kirche und Staat die breite, im Volk verankerte Unterstützung für eine enge Beziehung zwischen dem selbstbewusst individualisierten, protestantischen Glauben und den gesellschaftlichen Normen vom Anfang des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts nur geringfügig. Die elitäre Hoffnung auf eine künftige aufgeklärte, säkulare Gesellschaft stolperte über die weitaus einflussreicheren Erweckungsbewegungen der Jahre zwischen 1799 und 1830 sowie über die Sozialreformen (zum Beispiel gegen Alkoholkonsum) des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts (1890-1920). Die Katastrophe des Amerikanischen Bürgerkrieges erschütterte das Vertrauen vieler in Kirche, in Gott und in den Mythos von den Amerikanern als »erwähltem Volk«. Ebenso fanden elitäre Politiker, Schriftsteller und

org-tserv/twenty/tkeyinfo-chr_rght.htm (Zugriff am 02.12.2014).

5. Jan *Stievermann*: »A Plain, Rejected Little Flock«: The Politics of Martyrological Self-Fashioning among Pennsylvania's German Peace Churches, 1739-65, in: William and Mary Quarterly 3 LXVI, April 2009, S. 287-324. Stanley *Hauerwas*/William H. *Willimon*: Resident Aliens: Life in the Christian Colony. A Provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong, 1. Aufl. 1989, Nashville 2014. John Howard *Yoder*: The Politics of Jesus. Vicit Agnus noster, 1. Aufl. 1972, 2. Aufl. Grand Rapids 1994. Zur Frage der Nachwirkung amerikanischer Freikirchen: Frank *Lüdke*: »Von Bonifatius bis Willow Creek – eine kurze Geschichte der englisch-amerikanischen Einflüsse auf das Christentum in Deutschland«, in: Frank Lüdke/Norbert Schmidt (Hrsg.): Die neue Welt und der neue Pietismus: Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus, Berlin 2012, S. 5-33.

6. Paul *Jersild*: Spirit Ethics: Scripture and the Moral Life, Minneapolis 2000, S. 98-101, hier S. 100.

Juristen,zum Beispiel Abraham Lincoln, Oliver Wendell Holmes Jr., Emily Dickinson und Herman Melville zu einem Gott »they found in their hearts«, das heißt, sie entfernten sich vom institutionalisierten Christentum. Bis 1919 verbreitete sich zumindest unter den elitären (gebildeten) Schichten allmählich ein Misstrauen gegenüber der Kirche. Zu einer Untersuchung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre kam es, nachdem die Verbindung zwischen kulturellem Protestantismus und elitärem Säkularismus bereits zu bröckeln begonnen hatte. Damit war es allerdings zu spät, um den Amerikanern die Zwei-Reiche-Lehre näherzubringen, das heißt, ihnen die subtilere Version von Luthers sozial-ethischer Lehre verständlich zu machen, verbunden mit der Möglichkeit zu deren Umsetzung in die Wirklichkeit.[7]

Unter Lutheranern hatte es vor 1918 keine methodisch stringente theologische Untersuchung der Zwei-Reiche-Lehre gegeben. Als Wirkungsgeschichte der Frage nach der Obrigkeit, und als Teil der Zwei-Reiche-Lehre galt hingegen die Auslegung von Römer 13. Diese Auslegung formierte sich erst während des Siebenjährigen Krieges. Nach dem Ende dieses Krieges versuchte Großbritannien. seine Schulden unter anderem durch die Verabschiedung des Stempelsteuergesetzes zu tilgen, was zu einem heftigen Protest überall in Nordamerika führte. Zur Neutralität in diesem Kontext rief auf Seiten der deutschsprachigen Bevölkerung der ehemalige Göttinger Student, Hannoversche Untertan und Prediger Heinrich Melchior Mühlenberg auf. In einer langen Predigt plädierte Mühlenberg 1766 dafür, die Staatsobrigkeit als eine gottgegebene anzuerkennen: »Der König war von Gott als Obrigkeit über Pennsylvania ›verordnet‹, und solange keine andere von Gott verordnete Obrigkeit sichtbar war, weigerte sich Mühlenberg, seinem König und Kurfürsten abzuschwören.«[8] Nur 1776/1777, als zwei Obrigkeiten auf den Plan traten – der König und das selbstproklamierte, unabhängige Pennsylvania – fühlte sich Mühlenberg gezwungen, Pennsylvania den Treueid zu schwören, aber »ein solcher Treueid [meinte] nicht die Billigung des neuen Staates selbst […], sondern nur die Anerkennung, dass dieser wie alle andere

7. William G. *McLoughlin*: Revivals, Awakenings, and Reform, Chicago 1978. Mark Noll: America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln, New York 2002, S. 438.

8. Hermann *Wellenreuther*: Heinrich Melchior Mühlenberg und die deutschen Lutheraner in Nordamerika, 1742-1787: Wissenstransfer und Wandel eines atlantischen zu einem amerikanischen Netzwerk, Berlin 2013, S. 135. Die Zwei-Reiche-Lehre wurde anders interpretiert von deutschsprachigen »Peace Churches«, deren Geschichte und Perspektive in diesem Beitrag aber nicht verhandelt werden können. Dazu S. Jan *Stievermann*: »A Plain Rejected Little Flock«: The Politics of Martyrological Self-Fashioning Among the German peace Church of Pennsylvania, 1739-1765, in: William and Mary Quarterly 3 LXVI, 2009, S. 287-324. Perry *Busch*: Two Kingdoms, Two Loyalties: Mennonite Pacifism in Modern America, Baltimore/London 1998.

Staaten ein Werk Gottes war, gleichgültig, wie sich dieser Staat gegenüber seinen Bürgern verhielt. […]«[9] Ob Mühlenberg Luthers Schrift »Warnung an seine lieben Deutschen« von 1531 kannte, in der Luther kleinere Fürsten aufrief, das Recht ihrer Untertanen gegen die Obrigkeit eines untreuen Kaisers zu verteidigen, bleibt unklar. Sicher ist aber, dass diese Differenzierung zwischen einer Obrigkeit letzter Instanz und einer Obrigkeit in nächster Nähe in Nordamerika bis zum Bürgerkrieg von 1861 bis 1865 lebendig blieb.[10] Es war den Lutheranern der Südstaaten gelungen, auf den Standpunkt Mühlenbergs zurückzugreifen, als die Synode von Nordkarolina 1862 erklärte, dass die neue Konföderation der Südstaaten sich als nähere Obrigkeit etabliert habe. Damit hatte jeder Lutheraner »the duty of rendering obedience to rulers and magistrates, as those ordained by God«, und das waren eben nicht die Magistrate der Bundesregierung, sondern die der neuen Konföderation.[11] Darüber hinaus engagierten sich die reformierten Protestanten Nordamerikas im Zusammenspiel mit der ernsthaften Auseinandersetzung über die Zwei-Reiche-Lehre sowohl gegen den Alkoholkonsum als auch für die Heimkehr der befreiten Afrikaner und für die Abschaffung der Sklaverei. Presbyterianer wie der Südstaatler James Henley Thornwall und Charles Hodge aus dem Norden diskutierten jene Fragen während der1840er Jahre mit dem Ergebnis, dass, obwohl die Kirche sich als Kirche nicht in solche gesellschaftlichen Probleme einmischen dürfe, sich der überzeugte Protestant als Individuum sehr wohl als aktiver Teil der Arbeit der linken Hand Gottes verstehen und engagieren soll.[12] Als Kirche der Migranten, deren Mitglieder die englische Sprache nur in bescheidender Weise beherrschten, distanzierte sich die Mehrheit der Lutheraner von den politisch-sozialen Herausforderungen des 19. Jahrhunderts. Selbst Theologen, die einen renommierten Ruf in Europa genossen, verteidigten zwar die Bekenntnisschriften ihrer Kirche, wagten es aber nicht, die Zwei-Reiche-Lehre anzutasten.[13] Dazu zählten

9. Wellenreuther/Mühlenberg (wie Anm. 8), S. 516.
10. Quentin *Skinner*: The Foundations of Modern Political Thought Vol. 2: The Age of Reformation, Cambridge 1978 S. 194-206.
11. E. Clifford *Nelson*/Theodore G. *Tappert*: Lutherans in North America, Philadelphia 1975, S. 245. Das gleiche Argument galt für die Missouri Synode und die von C. F. W. Walter vollzogene Anerkennung der Obrigkeit von Gouverneur C. F. Jackson – der Sympathisant der Südstaaten war –, ohne dass Walter die Sklaverei für gerechtfertigt erachtet hätte. Frederick C. *Luebke*: Politics and Missouri Synod Lutherans: A Historiographical Review, in: Concordia Historical Institute Quarterly XIV:2, 1972, S. 141-158, hier S. 151.
12. David van *Drunen*: Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought, Grand Rapids/Cambridge 2010, S. 256-275.
13. Paradebeispiele für dieses Phänomen sind unter anderen Charles Porterfield *Krauth*:

auch die Rolle und die Bedeutung von Martin Luther, die nirgendwo kritisch durchgearbeitet worden waren. Ganz im Gegenteil:

> „[E]rst in der Phase der Ernüchterung, die der Propaganda und der Politisierung des Jahres 1917 folgte […] entstand in Amerika in den 1920er und 1930er Jahren jenes geistige Klima, in dem sich amerikanische Forscher intensiv und mit Gewinn mit dem frommen Bibeltheologen Luther beschäftigten und in dem auch die neuere deutsche Lutherforschung […] die sogenannte Lutherrenaissance, rezipiert werden konnte.«[14]

Dieses Urteil gilt auch für die Geschichte und Nachwirkung der Zwei-Reiche-Lehre. Vor allem ist zu bemerken, dass der theologische Diskurs Amerikas weitestgehend vom Calvinismus geprägt wurde und sich im Zuge dessen eine »Ein-Reich-Lehre« entwickelte. Diese Lehre führte zur Überzeugung, das Reich Christi solle alle Dimensionen des Lebens durchdringen und heilig werden lassen. Darüber hinaus gestattete sie unvorsichtigen Christen den Gedanken, dass Amerika am Endpunkt einer linear konzipierten Heilsgeschichte steht, worin sich das Reich Gottes auf Erde realisiert. Als diese Vorstellung allerdings infrage gestellt wurde – wie schon zu Beginn des 20. Jahr-

The Conservative Reformation and Its Theology: As Represented in the Augsburg Confession, and in the History and Literature of the Evangelical Lutheran Church, Philadelphia 1888. Wenn auch etwas »liberaler« in seinem Urteil, Samuel S. *Schmucker*: Elements of Popular Theology, with special reference to the Doctrines of the Reformation, as avowed before the Diet at Augsburg, in MDCCC, 2. Aufl. New York 1834, S. 271-287, On Civil Governments, S. 271-287: »legitimate political enactments are good works of God […] it is lawful for Christians to hold civil offices, to pronounce judgment and decide cases according to the imperial and other existing laws; to inflict just punishment, wage just wars and serve in them; to make lawful contracts; hold property; to make oath when required by the magistrate, to marry and be married […] had the divine Saviour prescribed any form, it would doubtless have been the republican; for such is essentially the form of government which he gave to his church […]« S. 271, 275. Schmucker kritisierte eine passive Haltung zur Obrigkeit unter konservativen Lutheranern und bevorzugte eine völlige Trennung zwischen Kirche und Staat im Namen der Gewissensfreiheit, ohne eine Erklärung zu geben, wie er seine Lehre mit der Zwei-Reiche-Lehre verknüpfen könnte. Dazu Samuel S. Schmucker: The American Luther Church, Historically, Doctrinally, and Practically Delineated in Several Occasional Discourses, 1. Aufl. 1851, New York 1969, S. 230.

14. Hartmut *Lehmann*: Die Lutherjubiläen 1883 und 1917 in Amerika, in: ders., Luthergedächtnis 1817 bis 2017, Göttingen 2012, S. 78-93, hier S. 93. Zur Frage des früheren Verständnisses Luthers s. Hartmut *Lehmann*: Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts, in: Bernd Moeller (Hrsg.): Luther in der Neuzeit, Gütersloh 1983, S. 35-43.

hunderts – verschwand die religiöse Basis des weltlichen Reiches und wurde für die Geschichte des industriellen und wirtschaftlichen Riesens Amerika letztlich irrelevant.[15] Das Urteil eines amerikanischen Lutheraners aus den 1960er Jahren fasst die Entwicklung der Zwei-Reiche-Lehre in den Vereinigten Staaten am Anfang des 20. Jahrhunderts wie folgt zusammen:

> »In a strange way the liberal doctrine of the essentially private nature of religious associations and the Lutheran doctrine of two kingdoms proved to be functional equivalents under the pluralistic conditions of American life. For the ›life of faith‹ defined a private piety; the public sphere, one affirmed implicitly at least, lay beyond the reach of the gospel. The legislative hall, the courtroom, the market, the ship, even the school, ran on their own inherent principles […] two swords and two kingdoms had meaningful institutional referents; they existed alongside one another in organized form. But within the community we do not have church (singular) but churches – of diverse traditions, sizes, and theological persuasions. […].«[16]

2.

Als die Lutheraner in Amerika den Niedergang des Deutschen Reiches 1918 verkraften mussten, war Melanchthons Lehre von der Obrigkeit des Staates oder des Princeps noch weniger anwendbar als je zuvor. Kurz danach regte sich unter den amerikanischen Lutheranern die Bereitschaft zur Kritik an der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Die amerikanischen Lutheraner versuchten nun, den Wert eines freien politischen Systems mit den moralischen und politischen Werten von Luthers Zwei-Reiche-Lehre zu vereinen. Mit dem Zusammenbruch des alten Spannungsfeldes zwischen Aufklärungsidealen und Kulturprotestantismus entdeckten jene Lutheraner nun, wie schwach diese Allianz war, und infolge dessen entwarfen sie als Gegenmodell die Vorstellung von einem individualisierten säkularisierten Pluralismus in Staat und Gesellschaft.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges waren die Deutsch-Lutheraner Nordamerikas plötzlich zur Auseinandersetzung mit der schwierigen Frage gezwungen, inwieweit die Obrigkeit der amerikanischen Regierung

15. Annette G. *Aubert*: The German Roots of Nineteenth-Century American Theology, New York 2013. E. Brooks *Holifield*: Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War, New Haven/London 2003, S. 291-305, 368-394. Walter H. *Conser, Jr.*: Church and Confession: Conservative Theologians in Germany, England, and America, 1815-1866, Macon [u.a.] 1984, S. 217-309.

16. Karl H. *Hertz*: Two Kingdoms and One World, Minneapolis 1976, S. 328, 327.

gilt, insbesondere da sich die Vereinigten Staaten ab 1917 im Krieg mit dem Deutschen Reich befanden. Der offiziellen Distanz gegenüber der Außenpolitik des Deutschen Reiches zum Trotz und obwohl sie auch kontinuierlich die unierten Kirchenbekenntnisse in Deutschland offen zurückgewiesen und missbilligt hatte, fiel die Synode von Missouri unter den Verdacht, sie sei eine Anhängerin des Kaiserreiches. Aus diesem Grund sympathisierte die Führung der Synode auch 1933, als die von der NSDAP propagierte Gleichschaltung politisch umgesetzt wurde, weitaus mehr mit der Praxis des politischen und gesellschaftlichen Wiederaufbaus Deutschlands als mit dem Phänomen des Kirchenkampfes. Bis 1941 rief die Synode zur Neutralität auf, was von 1939 an schrittweise durch Walter A. Maier kritisiert wurde. Mit seinem Rundfunkprogramm »The Lutheran Hour« erreichte und beeinflusste Maier Millionen Lutheraner weltweit. Darüber hinaus behandelte er Themen wie Diskriminierung und Gewalt gegen Schwarz-Amerikaner in den USA sowie Antisemitismus in Amerika und Deutschland. Viel wichtiger war der Synode von Missouri allerdings eine öffentliche Distanzierung von den Deutschen Christen und der in Deutschland proklamierten »Volkskirche«, weil eben jede Art von Nationalkirche die Zwei-Reiche-Lehre verrate und nur zur weiteren Abschleifung und Vermischung der lutherischen und reformierten Bekenntnisse führen könne. Für die Missouri-Synode waren weder die Deutschen Christen noch die Bekennende Kirche akzeptabel, weil beide sich geweigert hatten, eine strikte Trennung zwischen Kirche und Staat anzuerkennen, aufzubauen und zu erhalten. Erst 1945 veröffentlichte das »Concordia Theological Monthly« in zurückhaltender Weise die Kritik von Karl Barth, dass die Lutheraner »were too passive and docile in political matters […]«. Die Kritik an liberalen Theologen wegen ihrer »politischen Predigten«, das heißt ihr Engagement gegen das NSDAP-Regime, basierte ebenfalls auf der Zwei-Reiche-Lehre. Daher wagte es auch der Executive Secretary des National Lutheran Council, Ralph H. Long, nicht, für eine theologisch begründete Auseinandersetzung mit der Frage der Zwei-Reiche-Lehre zu plädieren.[17] Eine »mässige Passivität« unter dem Einfluss des skandinavischen Pietismus schilderten die norwegischen, schwedischen und deutschsprachigen Lutheraner außerhalb der Missouri-Synode. Beispielsweise mahnte Ernst Philip Pfatteicher 1935, Lutheraner sollten sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen. Gleichzeitig allerdings verband er da-

17. Frederick C. *Luebke*: Politics and Missouri Synod Lutherans: A Historiographical Review, in: Concordia Historical Institute Quarterly XIV:2, 1972, S. 141-158. Kenneth C. *Barnes*: The Missouri Synod and Hitler's Germany, in: Yearbook of German-American Studies 24, 1989, S. 131-147, hier S. 144. Ronald *Webster*: American Luther Opinion Makers and the Crisis of German Protestantism under Hitler, in: James W. Albers/David J. Warluft (Hrsg.): Interpreting Lutheran History: The Lutheran Historical Conference Essays and Reports 17, Valparaiso/St. Louis 1999, S. 203-218.

mit auch die Warnung, dass soziale Probleme im Grunde genommen »ein Problem des Individuums« seien. Dagegen und unter dem Begriff »Gott ist Liebe« schrieb Alvin Daniel Mattson, der seit den 1930er Jahren besonders in sozialpolitischen Bewegungen aktiv war, in seinem 1960 erschienenen Buch »The Social Responsibility of Christians«, dass Lutheraner „need to learn from some of the more activistic Protestant groups that the church cannot remain satisfied with a mere private type of piety […] the will of God [must] be done not only in the private but also in the public affairs of men.«[18] Sehr beeindruckt von der »Social-Gospel-Bewegung« arbeitete Mattson in der Augustana Synod für soziale Gerechtigkeit und verstand die Zwei-Reiche-Lehre eher im Sinne seiner Freunde Richard und Reinhold Niebuhr, die aus einer reformierten Perspektive vom Reich Christi lehrten. Mattson engagierte sich für die Gewerkschaften Amerikas und war einer der ersten lutherischen Pfarrer und Theologen, der sich für die amerikanische Bürgerrechtsbewegung (Civil Rights Movement) einsetzte.[19]

Erst während der 1950er Jahre erschienen in den USA Arbeiten von Theologen, die sich systematisch und gründlich mit der Zwei-Reiche-Lehre befassten. George Forell (1919-2011) wurde in Breslau geboren und kam 1939 als Flüchtling in die Vereinigten Staaten, wurde dort als Pastor tätig, lehrte aber hauptsächlich als Professor an der University of Iowa. Zwischen 1954 und 1956 veröffentlichte er seine Bücher »Faith Active in Love« und »Ethics of Decision«. Und William Lazareth (1929-2008), um noch ein zweites Beispiel zu nennen, wurde 1929 in New York geboren und studierte Geschichte an der Princeton University. Als Theologe promovierte er 1958 am Union Theological Seminary der Columbia University. Unter seinen zahlreichen Arbeiten gilt das Buch »Christians in Society: Luther, the Bible, and Social Ethics«[20] gemeinhin als das Meisterstück seiner Karriere.

Für Forell – ebenso wie für Lazareth und spätere Theologen – ist der Einfluss der reformierten Theologen H. Richard und Reinhold Niebuhr kaum zu überschätzen. In seinem Werk »Kingdom of God in America« 1935 hatte Richard Niebuhr 1935 seine Meinung zu einem »constructive Protestan-

18. Ernst Philip *Pfatteicher*: The Gospel Approach to the Social Question, in: Augustana Quarterly 14, 1935, S. 196-208. A. D. *Mattson*: The Social Responsibility of Christians, »The Knubel-Miller Lectures, No. 15«, Philadelphia 1960, zitiert in: Hertz, Two Kingdoms (wie Anm. 16), S. 282-286, hier S. 283. Ernst Philip *Pfatteicher*: Christian Social Science, New York 1933.

19. Karl J. *Mattson*: A. D. Mattson and Social Justice, unveröffentlichtes Manuskript: www.Augustanaheritage.org-A.D. Mattson-by-Karl-J.Mattson.pdf (Zugriff am 25.09.2014).

20. William *Lazareth*: Christians in Society: Luther, the Bible, and Social Ethics, Philadelphia 2001. George *Forrell*, Faith Active in Love: An Investigation of the Principles Underlying Luther's Social Ethics, Minneapolis 1954.

tism« dargelegt, wobei er das Luthertum wesentlich als durch die Lehre von Ernst Troeltsch, Werner Elert und Albrecht Ritschl interpretiert verstand. Irrtümlich hat Niebuhr deswegen das Luthertum als »unrealistisch« bewertet – und zwar insofern, als die Lutheraner gepredigt hätten, die habe Welt mit dem Evangelium nichts zu tun. Luther selbst habe (so Niebuhrs Darstellung) die Welt »with a monastic or pietistic indifference« betrachtet.[21] In seinem Buch, das sechs Jahre nach dem seines Bruders erschien, griff dann Reinhold Niebuhr noch stärker auf eine reformierte Perspektive zurück und bezeichnete die Zwei-Reiche-Lehre als »a complete severance between the final experience of grace and all the proximate possibilities of liberty and justice […]«.[22]

In seinen späteren Arbeiten hat Richard Niebuhr dann das Luthertum unter dem Stichwort »Christ and Culture in Paradox« genauer diskutiert: Verkündigung, Geburt, Tod und Auferstehung Christi retteten die Schöpfung aus Liebe; die Vollkommenheit bleibe als eschatologische Hoffnung. Die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung ermögliche es dem einzelnen Christen, sich auch als Mitarbeiter bzw. Teil Gottes zu verstehen und zu leben, aber nur durch Gottes Gnade (immer noch stark von »Natur« entfernt) sich für die Welt einzusetzen. Die paradoxe Spannung zwischen dem Evangelium und dem Gesetz entschuldige jedoch keinen einzelnen Christen vom Missbrauch der Freiheit des Evangeliums und von fehlender Nächstenliebe.[23] Gegen die Perspektive der Brüder Niebuhr wandte sich 1954 zuerst Forell, indem er das Kernproblem des Missverständnisses identifizierte. In seinem Werk »Ethics of Decision« berücksichtigte Forell die alte Vorstellung von der oikonomia, der Regierung des Hauses, als Basis für das Obrigkeitsverständnis. Genau wie in einer christlichen Familie gelte auch im politischen Bereich: »[T]he realm of political power as one who rules and as one who is ruled, the Christian expresses his faith in Jesus Christ by his life in this realm. For him the political realm is not some horrible snakepit from which he hopes to be redeemed but a realm in which the fact that Christ is Lord and Saviour is relevant and must be lived […] the Christian citizen attempts to show with his life that the power of government is also borrowed power […]

21. Helmut Richard *Niebuhr*: The Kingdom of God, Chicago [u.a.] 1937, S. 38, 201.

22. Reinhold *Niebuhr*: The Nature and Destiny of Man, 2 vols., New York 1941, S. 193.

23. Helmut Richard *Niebuhr*: Christ and Culture, New York 1956, S. 149. In seinem (1942 geschriebenen, aber unveröffentlichten) Vorwort beharrte Niebuhr darauf, Luthers Theologie als radikal dualistisch zu beschreiben, und folgerte deswegen: »peace and righteousness are therefore impossible […] the moral life […].not only receives its energy from outside itself but also its meaningfulness from beyond itself […] the gospel applies to man's inner being, not to his works in society […].« Christ and Culture, expanded edition, 2001, S. LII.

dependent upon and derived from the power of God.« Es sei irreführend gewesen zu denken, ein christliches Leben reflektiere einen gefrorenen, erstarrten Zustand als Konsequenz der Kategorien Sünder und Gerechtfertigter. Basierend auf Luthers Tauflehre insistierte Forell: »We never are Christians in the sense that we have arrived and can now rest on our laurels. We are always becoming Christians.«[24]

Drei Jahre später erschien die dreibändige Ausgabe von Harold Letts «Christian Social Responsibility«. William Lazareth, Joseph Sittler und Jerald Brauer lehnten die Arbeit der Brüder Niebuhr explizit ab; Lazareth formulierte schließlich, dass »there is no sphere of life which is a law unto itself, autonomous of the absolute sovereignty of God, however free it must remain from ecclesiastical domination.«[25]

Dieser hochintelligenten und theologisch präzisen Rehabilitation der echten Zwei-Reiche-Lehre Luthers zum Trotz ließ sich keine direkte Nachwirkung jener Lehre auf das Civil Rights Movement, den Protest gegen oder die Unterstützung für den Krieg in Südostasien oder auf die Auseinandersetzung mit der Feminismusbewegung der 1960er und 1970er Jahre beobachten. Dass die Rehabilitation erfolglos blieb, hat möglicherweise verschiedene Gründe; Erstens, wie Robert Benne bemerkt hat, dass jedes Mal, wenn die Kirche als solche eine institutionalisierte Version von Sozialhilfe, Schulen oder Krankenhäusern aufbaue, werde sie sofort mit moderner Bürokratie, Professionalisierung, Steuer- und Geldfragen konfrontiert, womit sich die Kirche der Macht des öffentlichen Marktes öffne. Unter solchen Umständen sei es für die Kirche schwer, Distanz zu halten und Kritik aus eigener ethischer Perspektive zu äußern.[26] Zweitens hätten geteilte Wahrnehmungen der Zwei-Reiche-Lehre unter Lutheranern ziemlich schnell diejenigen Pfarrer enthüllt, die in die amerikanischen »culture wars« eingebunden gewesen seien. Überraschend hätten Soziologen festgestellt, dass je konservativer und bekenntnisbewusster jüngere Pfarrer waren, dies sich desto mehr auf der Basis der Zwei-Reiche-Lehre in sozialpolitischen Fragen engagiert

24. George Wolfgang *ForRell*: Ethics of Decision, Philadelphia 1955, S. 121-155, hier S. 124, 153. Brent *Sockness*: Luther's Two Kingdoms Revisited: A Response to Reinhold Niebuhr's Criticism of Luther, in: Journal of Religious Ethics 20/1, Spring 1992, S. 93-110.

25. William *Lazareth*: Christian Faith and Culture, in: Harold C. Letts (Hrsg.): Christian Social Responsibility: A Symposium in Three Volumes, III, Philadelphia 1957, S. 74. Zur weiteren Geschichte der Antworten auf Niebuhr von der lutherischen Seite, s. Robert *Benne*: The Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century, Minneapolis 1995, S. 63-103. Lazareth, Christians in Society (wie Anm. 20), S. 25-30.

26. Benne, Paradoxical Vision (wie Anm. 25), S. 196-198. Zum älteren Verständnis s. Wright, Luther's Understanding (wie Anm. 3).

hätten. In einer Gesellschaft, in der Amerikaner keine Einigung über Gott, soziale oder politische Gerechtigkeit erzielt hätten, seien sehr unterschiedliche Bewertungen der Zwei-Reiche-Lehre auch unter Lutheranern bestehen geblieben.[27] Drittens (und vielleicht viel treffender) habe die alte amerikanische Neigung zur Gewissensfreiheit und zum autonomen Individualismus ziemlich rasch zu einem neuen Missverständnis von Luthers Freiheit des Christenmenschen geführt.

In ihrem 2010 veröffentlichten Buch »America's Four Gods« (»Die vier Götter der Amerikaner«) haben die Soziologen Paul Froese und Christopher Bader eine (in alphabetischer Reihenfolge angeordnete) Konzeption des Wirkens Gottes vorgestellt wird: entweder A – autorativ, B – benevolent, C (deutsch: K) – kritisch oder D – distanziert.[28] Die Mehrheit der Amerikaner betrachte Gott zwar als »benevolent«, der aber in einem distanzierten, wenn nicht völlig unengagierten Verhältnis zum Kosmos stehe. Von einer Wertschätzung der Theologie der Zwei-Reiche-Lehre bleibe nichts zu spüren.

Noch gravierender ist eine Untersuchung von Christian Smith und Melinda Denton, die 2005 erschien und in der festgestellt wurde, dass amerikanische Jugendliche – unabhängig davon, ob sie sich zu einer Religion bekennen würden oder nicht – einen Glauben entwickelt hätten, den man als »Therapeutic Moral Deism« bezeichnen könne. Gott (in dieser Form verstanden) werde zwar als Helfer angerufen, wenn es jemandem, der Leid erfahre, passend erscheine. Gottes Geboten folge man allerdings gar nicht oder nur teilweise und in voller individueller Freiheit, die im Namen sozialer oder politischer Ordnungen behauptet werde. Im Übrigen bleibe »Gott« der Welt weit entfernt, das heißt: irrelevant. Die Frage nach der Verbindung zwischen privatem Gewissen, Gemeindeleben, Gott und der Welt – hier als praktisch autonome und mit keiner echten Verbindung zu Gott als Liebendem und als Schöpfer vorgestellt – fehle komplett.[29]

Dementsprechend müssen amerikanische Theologen, die sich immer noch intensiv mit der Lehre beschäftigen, ihre Bemühungen darum im gegenwärtigen pluralistischen Kontext als vox clamantis in deserto akzeptieren. Dies entspricht der Haltung des Theologen Carl Braaten, als er über die

27. Jeff *Walzs*/Steve *Montreal*/Dan *Hofrenning*: Pastors in the Two Kingdoms: The Social Theology of Lutheran Clergy, in: Richard Cimino (Hrsg.): Lutherans Today: American Lutheran Identity in the Twenty-First Century, Grand Rapids/Cambridge 2003, S. 143-165.

28. Paul *Froese*/Christopher *Bader*: America's Four Gods What We Say About God & What That Says About US, New York 2010, S. 10-24.

29. Christian *Smith*/Melinda Lundquist *Denton*: Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers, New York 2005.

Verbindung zwischen eschatologischer Hoffnung und ethischem Engagement geschrieben hat: »Christian ethics is not to be understood as the means of reproducing the future kingdom of God, but only as annunciation, anticipation, and approximation, let us say as ›signs of the coming kingdom.‹«[30] Gravierend bleibt vor allem die Frage, ob Gewissensfreiheit im Kontext ethischen Engagements nicht eingegrenzt werden müsste – das heißt, ob angesichts der historischen Erinnerung die Kirche nicht verpflichtet sei, Staat und Politik nicht so sehr als »Obrigkeit« zu verstehen, sondern vielmehr als eine unentbehrliche Grundlage dafür, Gott selbst in seiner Offenbarung zu erkennen und sich zu ihm zu bekennen zu können. Das betrifft selbstverständlich auch alle Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis des Menschen als Person und seiner Zukunft. Für Theologen wie James Childs stellt das Wort Gottes im Sinne der Heiligen Schrift die Basis und den Prüfstein für die Frage dar, wie man – wenn nicht mit Sicherheit, so doch zumindest mit Vertrauen – das Engagement eines Christen betrachten könne.[31] Ob dieser Ansatz das Problem des individualisierten Gewissens gegenüber der Schrift selbst löst, ist damit jedoch unbeantwortet.

Obwohl der Theologe Paul Hinlicky den Arbeiten von Lazareth zum größten Teil positiv gegenüber steht – insbesondere dessen »Unity of justification and sanctification in Luther's theology« –, so hat er jedoch auch davor gewarnt, dass ein im Sinne Luthers verstandener Dualismus ein völlig anderer sei als die Phantasiefreiheit, welche das Gesetz Gottes als didaktisches Zeichen seiner Liebe zu seinen Kreaturen missachte. Lazareth hat durchaus richtig erkannt, dass Luther das Gesetz theologisch sowie politisch funktionalisiert, und zwar als »God's twofold rule of humanity against Satan within the two realms of creation and redemption«. Jedoch weist Hinlicky darauf hin, dass Dualismus bedeuten muss, »that the fundamental nature of all theological ethics as such is staked on some such ›dualism.‹ A God without an eternal will for the creation self-destructs on grounds of criminal negligence and sheer incompetence […] God creates in order to redeem and God redeems just that which he has created.«[32] Hinlicky benennt letztendlich aber nicht nur den Einfluss der Reformierten oder das amerikanische Missverständnis der Gewissensfreiheit als grundlegende Erklärung für den

30. Carl E. *Braaten*: Eschatology and Ethics, Minneapolis 1974, S. 110.

31. James M. *Childs, Jr.*: Ethics and the Promise of God: Moral Authority and the Church's Witness, in: Karen L. Bloomquist/John R. Stumme (Hrsg.): The Promise of Lutheran Ethics, Minneapolis 1998, S. 97-114, 106-108, 113: »the final piece in the authority puzzle is the integrity of our witness.«

32. Paul R. *Hinlicky*: Autonomy is Heresy, in: Lutheran Forum 36, Easter-Spring 2002, S. 38-45, hier S. 43. Lazareth, Christians in Society (wie Anm. 20), S. 242.

bedauerlichen Zustand der Zwei-Reiche-Lehre. Stattdessen kritisiert er Melanchthon als Hauptsünder. Die Trennung zwischen justificatio imputatio und sanctificatio als Wirkung des Heiligen Geistes führte dazu, dass „the double-sided development in which the organic relation of Christ and Spirit in justification and sanctification was sundered within Christian life just as Protestant church life entered upon its tragic path of uncritical subjugation to secular power."[33]

Genau dieses Muster – »subjugation to secular power« – beschreibt schrittweise das Aussterben der Zwei-Reiche-Lehre in den Vereinigten Staaten des 20. Jahrhunderts. Nach dem Zweiten Weltkrieg und mitten im Kampf gegen den atheistischen Kommunismus wurde im Westen die »Identifizierung der Kirchen mit [der] Politik« immer stärker. Dies erwies sich allerdings als »zweischneidiges Schwert«. Denn die kulturprostantisch orientierte Obrigkeit der Kirchen führte zu »polarisierten« Gemeinden, die sich von säkularisierten Maßstäben in moralischen und in Erziehungsfragen beeinflussen ließen. Mehr noch: Ungeachtet dessen, ob irgendeine Kirche lehrt oder predigt, die »issues regarding abortion, homosexuality, and the preservation of family […] are issues generated by the state, to which the churches merely respond, largely in a defensive manner."[34]

Es bleibt schließlich die Frage, ob es aus ökumenischer Perspektive ein Heilmittel gibt, das mehr ist als eine bloße Verteidigungsmaßnahme, sondern vielmehr eine wirksame und positive Hilfe, die aus der Zwei-Reiche-Lehre selbst entwickelt werden und die die Amerikaner zu einem echten Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre führen kann. Hinlicky ruft seine Kirche zum echten Lutherbild und insbesondere zu Luthers Beziehung zu Augustin zurück. Darüber hinaus geht er besonders scharf gegen den Mythos des selbständigen Individuums an, der, so Hinlicky, eine falsche Vorstellung von der Freiheit des christlichen Menschen sowie vom »De servo arbitrio« entwerfe, was treffender als »Von dem Heiligen Geist« übersetzt werden müsse. In seinem 2010 erschienenen Buch hat er zwischen Luthers Verwendung von *voluntas* und *arbitrium* differenziert, um Luther vor einer nominalistischen Identitätszuschreibung zu retten und um dessen Verbindung zu Augustin wieder hervorzuheben. Nur dadurch, so argumentiert Hinlicky, sei Luthers theologische Anthropologie wieder erkennbar. In seiner späteren Arbeit »Enarrationes in Genesin« habe Luther schließlich den Mensch als Person, die mit dem Heiligen Geist zusammenarbeite, charakterisiert, folglich kom-

33. Hinlicky, Autonomy (wie Anm. 32), S. 42.

34. Introduction: Nancy Christie/Michael Gauvreau (Hrsg.): The Sixties and Beyond: Dechristianization in North America and Western Europe, 1945-2000, Toronto/Buffalo/London 2013, S. 1-38, hier S. 13f.

me nichts – inklusive »der Welt« – zu einer selbständigen, autonomen civitas terrena-Immunität vor dem menschlichen Bestreben nach der Einheit mit Gott.[35] Die Kirche aber, so Hinlicky, habe Luther, dessen Anthropologie und dadurch auch das richtige Verständnis seiner Zwei-Reiche-Lehre verdrängt. Ein erster und bedeutungsvoller Schritt aus diesem Missstand heraus bestünde für Hinlicky in der Etablierung eines echten Gedächtnisses und der Akzeptanz, dass die Lehre in einer pluralistischen und nicht-christlichen Gesellschaft nur eine prophetische und eschatologische Rolle spielen könne. Ob akademische Theologen diese Rolle annehmen und als Verteidiger gegen den Gedächtnisverlust dienen wollten, müssten die evangelisch-lutherischen Theologen selbst beantworten. Historisch gesehen obliege dies dem Bischof, weil er im Kontext der Liturgie der Lehre *kata paradosis* verpflichtet sei.[36] Auf das Problem des Gedächtnisverlusts hatte Hinlicky bereits 2006 hingewiesen, als er auf Papst Benedikts XVI. »Deus Caritas Est« kritisch antwortete:

> »The two-kingdoms theology requiring the patient, political, non-utopian work for justice in society. The redemption and sanctification of eros rather than its suppression or renunciation. The primacy of grace over human choice. The real presence of Christ in the Eucharist as the source of Christian discipleship […] all this ›taught with authority, unlike the scribes and the Pharisees‹ Shall I go on? Is it any wonder that Lutherans who have any substantial memory of their own tradition slip away to the bosom of the erstwhile foe where that theological tradition, though not (yet) honored by name, is nevertheless honored in fact?«[37]

Nicht nur lutherische Theologen wie Hinlicky, sondern auch Katholiken und orthodoxe Theologen wie Vigen Guroian rufen gemeinsam gegen eine Trennung von Glaube und Politik auf, da jede Art einer solchen Trennung und forcierten Verpflichtung »denies that there is a serious connection bet-

35. Paul R. *Hinlicky*: Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom, Grand Rapids/Cambridge 2010, S. 153-162. Und weiter: Paul R. *Hinlicky*: Beloved Community: Critical Dogmatics after Christendom, Grand Rapids/Cambridge 2015, »Augustine and the Critique of the Sovereign Self«. Weiter zur Bedeutung der »Ennarationes« und Luthers Kosmologie, Schöpfungs- und Ständelehre Mickey L. *Mattox*: Hierarchy in the Hierarchies? Martin Luther's Lectures on Genesis, Society for Sixteenth Century Studies Annual Conference, New Orleans 2014, unveröffentliches Manuskript.

36. Alistair C. *Stewart*: The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities, Grand Rapids 2014, S. 323-337.

37. Paul R. *Hinlicky*: A Luther Encyclical: Benedict's Deus Caritas Est, in: Journal of Lutheran Ethics (online) 6:8, 2006, S. 8. (Zugriff am 26.11.2014).

ween religious practice and belief and the conduct of worldly affairs or even worldly justice.« Gleichzeitig lehnen sie aber auch eine christliche Gesellschaft ab, welche sich mit der Gewalt des Schwertes durchsetzten könnte. Die historische Erfahrung der Kirche spricht gegen die Verquickung von Glaube und Politik, weil ein solches Verständnis der Kirche bedeuten würde, dass »the field of the Church's mission is nothing less than the whole fabric of human life […] the social, economic, and political relations, the institutions and values of human community […] Here, perhaps, Orthodoxy has a positive lesson to learn from the representatives of the American free church Protestant tradition. By attending to and practicing their particularity as discrete disciplined communities of faith, they have exercised a freedom vis-à-vis the culture which only the monastic communities of an earlier era obtained elsewhere […] a renewed emphasis upon the catholicity of the Church experienced and expressed eucharistically rather than judged by the external standards of the civil religion or any political ideology (means) that […] in the Eucharistic gathering under the presidency of the bishop, Christ is totally present; and those gathered have a taste of the unity of life and peace which the nations promise but are unable to deliver. A people with just this knowledge and the conviction to give expression to it wherever they go, in word and in deed, by loving acts and by entering into just relations with others, by timely rebuke of economic and political evils, and by pioneering new forms of human association and human service […]«.[38]

Genau darin liegt die Zukunft der Zwei-Reiche-Lehre. Bemerkenswert ist, dass es heute so scheint, als ob diese Lehre, wenn sie richtig verstanden wird, sogar Verbündete in Bereichen finden könnte, die sich Luther selbst zu seiner Zeit kaum hätte vorstellen können. Wenn sich die Lehre weiter so im ökumenischen Dialog entwickelt, so ist das ein Zeichen dafür, dass die Zwei-Reiche-Lehre, recht verstanden und fest im Gedächtnis verankert, in Nordamerika wie auch weltweit eine prophetisch-eschatologische und eben auch eine realpolitische Zukunft hat.

38. Vigen *Guroian*: Orthodoxy and the American Order: Symphonia, Civil Religion or What?, in: Vigen Guroian (Hrsg.), Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics, Notre Dame 1987, S. 140-165, 159, hier S. 143, 164f.

20 Years of Democracy or Demo-crazy
A Free and Slave Person

Ndanganeni P. Phaswana

Introduction

»A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none.«
»A Christian is a dutiful servant of all, subject to all.«[1]

At the height of apartheid's actions of detaining its opponents for as long as 90 days without trial, the Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (ELCSA) sent a delegation to the apartheid government represented by the then Minister of Justice, Mr Jimmy Kruger, in 1977, with the hope of convincing them to stop continuous detention of anti-apartheid activists, pastors and deans with specific mandate to discuss the release of the then Dean T. S. Farisani, Dean of Devhula/Lebowa Circuit, from detention. The said delegation, comprising of the then Presiding Bishop P. B. Mhlungu and Bishop S. E. Serote, met with the said Minister of Justice who indicated to them, through their report to the Church Council, the great responsibility that is placed in his hands, for the security of the nations and its people.

> »He showed and also read portions from some letters of people from the African Community especially from Soweto. Several of those letters were praising him for his firm action, and the manner in which his department was handling the internal situation in the country […]. On the basis of the reception, we still have hope that doors of negotiation are still open. It must be noted that the Minister is a representative of a certain people and their government, who hold certain philosophies dearly […]«.[2]

1. The Freedom of a Christian, in: Career of the Reformer LW 31, p. 344.
2. M. D. Assur (ed): Handbook of the Evangelical Lutheran Church in Southern Africa: 1985; ELCSA Hand Book 1977, p. 93.

The ELCSA delegation gave an impression that the Minister listened and sympathized with them. They too were not persuasive because they believed his side of the story. The positive outcome of this encounter is that Dean Farisani was released at the time they were with the Minister. It was clear that his release was resolved before the delegation met with the Minister.

Following the Lutheran teachings on the responsibilities of a Christian in Church and society, we recognize the inevitable that we cannot deal with the topic of celebration of democracy or »demo-crazy« without reflecting extensively on Luther's teaching on the doctrine of two kingdoms. South Africa as a country, especially under apartheid, was deeply regarded as a Christian one. The system of apartheid or separate development, as it was propagated under this philosophy, was propagated as Bible-centred or Christocentric. Biblical texts such as Genesis 11:1-9 (The Tower of Babel), Romans 13:1-7 (Submission to authorities), etc., formed a strong »theological« foundation in supporting the apartheid system. Luther's teachings on the two kingdoms, though not quoted or referred to extensively by the supporters of the system, caused division within the Lutheran communities which resulted in the perpetuation of racially segregated church membership and worship services. This divide still exists though there are people of colour who now worship in the formerly White only Lutheran churches. This is mostly done out of defiance more than a rule. We will come to this point later in the paper. Let's reflect on the marriage between state and religion under the Afrikaners' state theology.

1. Theological Justification of Separate Development

In dealing with this rubric, Wolfram Kistner traced and located the racial problem to a period between 1652 and 1967. He argues that the Dutch Reformed Theologians, especially missiologists such as Professor du Plessis who was influenced by Gustav Warneck, advocated for the establishment of indigenous churches amongst the Bantu as a permanent solution to racial problem. He was supported by his successor Professor G. B. A. Gardner in this thought. The latter though was of the opinion that religion could not be divorced from social aspect. Gardner advocated for a constructive partial segregation for both races. He argues: »It alone ensures the best White influence with the largest opportunity to the Native, the simplest, most stimulating course to the White Man and the safest war to both.«[3]

3. Wolfram *Kistner* in: Lutheran Theological College Musicological Institute 1967, p. 192.

Kistner noted the shift by Afrikaner missiologists from Ham's curse which was appropriated to the Black people during the 18th and the 19th centuries to the acknowledgement of richness of each culture and the need to protect it (especially Bantu culture). Kistner traced Gardner's influence to a German missiologist Gutmann who »sees in the original forces of folk culture, a protection against sin and evil. To him, national culture is a constitutive element of the church in a certain people. It is the task of the mission to renew folk culture by infusing the Gospel into it. For Gutmann, relation to a neighbour and love towards one's neighbour as enjoyed by the Scriptures applies to the relations within the social order of a people.«[4]

According to this trend, a culture of the Bantu must be protected against degenerating influences of Western civilization. The Afrikaner was convinced, that it was his calling to protect a Bantu culture and elevate Bantu values so that a Bantu child should be proud of his/her cultural values rather than emulating white cultural values. An example of the nation of Israel was cited as an indication that God would use a nation that has retained its pure identity by refusing to integrate with other nations.

This would not be a challenge in a homogeneous society. The whole philosophy, in an apartheid South African context is nothing else but a theological cushion for racism so that it would bolster and massage the White supremacy and exploitation of Blacks as if Christ did not die for them as well. Therefore this argument does not hold water. In the context of South Africa, the White race is not homogenous either. There are Afrikaners, English speaking people or British, Italians, Polish, Germans, Russians, Greeks, etc., therefore if separate development were to be pursued to its logical conclusion, white communities should have been equally divided and balkanized.

Equally, equating Israel with a White race which wanted to continue to exploit other races, especially the Bantu or Non-Whites, was unfortunate. Israel was chosen and set aside for a particular reason. Their separation was not eternal because after the death and resurrection of Jesus Christ, nations are no longer separated. Paul could write that in Christ there is neither male nor female, Jew nor Gentile, master nor slave, etc. That means Christ has broken the dividing wall so that humanity becomes one irrespective of its different roots and cultures or social status. Hence Peter could challenge the Sanhedrin Council which wanted to impose or to gag the disciples of Jesus Christ not to preach the Gospel in the name of Jesus. »We gave you strict orders not to teach in this name,« he (the high priest), said. »Yet you have filled Jerusalem with your teaching and are determined to make us guilty of this man's blood.« Peter and the other apostles replied: »We must obey

4. Ibid.

God rather than men!«[5] Peter was simply stating a fact as the disciples were instructed by Jesus to proclaim the Gospel throughout the whole world. Therefore Sanhedrin order could not be obeyed without compromising the Gospel.

There were, in South Africa, however, some different voices, such as that of Dr I. J. van der Walt, within the Afrikaans community which rejected the notion of establishing an indigenous church as a shift away from the Scripture or the teaching about the Kingdom of God to ethnology. »Dismissing such a theology of promoting and protecting indigenous cultures, Dr van der Walt maintains, these theologians have curtailed in a far-reaching way the biblical conception of the church as the unique revelation of the body of Christ which can only take place on the foundation of the Scriptures.«[6]

The other voice from the same Afrikaans community is that of Professor H. D. A. du Toit who also added a critical voice to the support of the development of indigenous churches. He argued that church and state should be separated because the opposite is »anomaly for, if church and nation are identical, the church can never draw the attention of the nation to its sin.«[7]

This now leads us to reflect on the Lutheran ethics as envisaged in Luther's teaching on two kingdoms doctrine. I will refer now and then to the theological injunction as advanced by the apartheid clergy especially within the homelands or Bantustans. The faithful officers in the Bantustans didn't wink an eye at forcing compliance with the apartheid laws. The main emphasis was on submission to the authorities.

2. Submission to the Authorities

> »Everyone must submit himself to the authorities, for there is no authority except that which God has established. The authorities that exist have been established by God […] This is also why you pay taxes, for the authorities are God's servants, who give their full time to governing. Give everyone what you owe him: If you owe taxes, pay taxes; if revenue, then revenue; if respect, then respect; if honour, then honour.«[8]

5. Acts 5:28-29 NIV.
6. Van der Walt in Missiological Institute in the Lutheran Theological College 1967, cf. Wolfram *Kistner*: The Inter-relation between Religious and Political Thinking with regard to The South African Racial Problem, in: G. Lislerud (ed.): Lutheran Theological College Missiological Institute, Umpumulo 1968, p. 214-215.
7. Du Toit, ibid., p. 215.
8. Romans 13:1-7 NIV.

In concluding his paper at the Missiological Institute at LTC in 1967, Wolfram Kistner articulated an observation to the fact that Afrikaans speaking churches have been struggling with the concept of church in the context of separate development. The said struggle for clarity did not receive much attention from other churches as Kistner argued:

> »It is to be regarded as a great misfortune that the Afrikaans churches, their theological problems, their spiritual strength and their weaknesses, have not received the attention that they deserved from other churches. One has the impression that the judgment passed on these churches, in ecumenical circles, has not always been free from prejudice. Today, we are witnessing an intensive search in the Afrikaans churches, for clarity about the nature and the task of the church. We have to ask ourselves whether we are prepared to accept the challenge of this development. As the Lutheran church, we are bound to be involved whenever Christians are looking for guidance by exposing the intricacies of their life, including their national and church life, to the Word of God.«[9]

It is a well-known fact that the majority of the Afrikaner theologians and missiologists supported the system of separate development. The highly cherished and exposed idea was that of using the Scripture to subdue Black parishioners not to raise any question concerning the racial inequality that was practiced in church and the nation. Church services were segregated and the Black parishioners would be reminded of the Ten Commandments whilst their fellow White parishioners would receive sermons based mainly on the Gospels. The kind of submission preached to the Blacks was that of »blind obedience« to the authorities regardless of the unjust laws that were promulgated or passed by Whites only parliament whose sole aim was to discriminate against Blacks. Any dissenting voice was dismissed as Communism in disguise.

The introduction of myriads of draconian laws in the 1950s to mid 1980s was aimed at proving a point that a Bantu child should never aim at attaining what his/her White peer was up to. For example the passing of Bantu Education in 1953 was aimed at depriving a Bantu child to be taught subjects such as mathematics and physical science thereby reinforcing or justifying job reservations as many Blacks would not have access to professions that required mathematics and physical science knowledge such as geology, aviation, civil engineering, to mention just few fields. Few professions/fields were open for Blacks. Some of them were being a police officer, agriculturist,

9. Romans 13:1-7 NIV.

teacher, lawyer for those who could go to one of the three universities that were designated to receive a Bantu child. These were Fort Hare, Turfloop or University of the North (now Universitiy of Limpopo) and University of Zululand. The introduction of Bantu Education Act prompted a mass resignation of Black teachers as a sign of disapproval of the action that was designed to make a Bantu child a perpetual worker not a creator of jobs.

Many schools and colleges that were owned and administered by missionaries were nationalised for fear that they would not adhere to the Bantu Education syllabi (this is my personal opinion). The apartheid government did not encourage the continuation of independent schools owned by mission societies. Similarly, some mission societies did not want to continue running those schools as they had become liabilities. But other mission societies refused to hand over their institutions to the apartheid government. The Berliner Missionswerk (BMW) did not resist such a nationalisation of its institutions.

The statement on the history of the BMW in South Africa articulates these mixed feelings of loose and relief:

> »It was painful for the members of our churches to relinquish mission schools and hospitals to the state. These institutions had been the first to enable blacks to receive education and thereby status within the white culture. The clinics and hospitals had provided them with their first chance to receive medical care.
>
> The surrender of these institutions demanded by the government mostly happened without friction or resistance. Although the missionaries lost many opportunities for work and influence because of this, they also were relieved of a heavy load. The financial situation made it impossible to maintain private schools or hospitals without state subsidies.
>
> Even though our decision was considered inevitable for financial reasons, the result was that our partner church lost all influence in educational and health matters and cannot live up to its responsibilities in this areas. […] Today we recognise and deplore: We did not prevent the apartheid regime's forced takeover of our schools and hospitals because of the financial reasons and thereby lost an important sphere of influence in the community for our church.«[10]

Yes the government did not want to birth a situation where she would find

10. Berliner Missionswerk: Statement on the History of the Berlin Mission in South Africa, 2000, p. 9.

herself contending with educated Blacks on better life for all. Granted, there were dissenting voices within the Afrikaans churches such as eight theologians who, in 1965, released a public letter airing their opposition to the church being in bed with the government. They objected to the call by some members of the same church who expressed different political views contrary to separate development/apartheid, to be subjected to church discipline. They

> »refuted a conception of the church according to which it is to be regarded as a bulwark of the Afrikaans people. The church was not to be subjected to the interests of the Afrikaans people. The church may never lose its essential mark of being the church of Christ. It may not become a church for specific people […] The church is bound to the Word of God. Discipline can be applied only if it can be proved that members deviate from the confession and doctrine of the church.«[11]

One of the dissenting voices within the Afrikaans churches was that of Dr Beyers Naudé or Oom Bey as he was affectionately known amongst the anti-apartheid activists, both clergy and laity. He was banned by the apartheid regime and excommunicated by the Dutch Reformed Church (DRC) because of his unwavering Christian convictions against injustices meted out to the Black communities.

This is another indication that separate development brought division even within the church of similar confession and doctrine. The popular misinterpretation of the Romans 13:1-7 affected all Christian denominations in South Africa. Police officers, especially the Special Branch (SB), were trained to deal ruthlessly with political activists especially the anti-apartheid ones. The state expected blind obedience from all its citizens and churches were expected to teach submission as one of Christian virtues. Any dissenting voice, even if it was that of a clergy, was dismissed as a »wolf in sheep's skin« – that meant that it was inspired by the anti-Christ spirit.

The freedom of a Christian was constrained or limited to expressing the popular political opinion as it was propagated by the state and blessed by the state theology. It was worse in the Venda homeland which was declared »independent« in September 1979. A period leading to that »celebration« was a hectic one. Churches were grouped according to their regions and instructed to have gatherings and prayer meetings preparing prayerfully for the September day. Sermonettes and homilies were expected to endorse the concept of independence. Pastors who expressed dissenting views were strictly warned to banish their thinking for »believers must obey the authorities,« quoting Romans 13. It was clear that those chapter and verses were quoted out of contexts, but who cared?

11. Ibid., p. 212.

As the homelands were created to deprive Africans of their citizenship in the land of their birth – South Africa – any act of enforcing that status was highly appreciated by the apartheid regime. Once a homeland/Bantustan is declared »independent«, its ethnic group would become foreigners in the country of their birth. There were four homelands namely Transkei, Bophuthatswana, Venda and Ciskei (TBVC) who were once declared independent between 1975 and 1981.

> »These homelands never came close to acquiring economic self-sufficiency. As a contribution to their viability, the South African government introduced incentives for business to locate to their borders. The major source of income, however, was always work in the core (now white) economy. Bantustans were justified primarily as political homes for supposedly distinct African peoples. Ethnicity was the principal foundation of homeland self-government, and ethnic affiliation was intended to displace South African nationality as the basis of African political identification.«[12]

In its desired efforts to bolster economic development in the homelands, some homeland leaders such as Chief G. Buthelezi, Chief K. D. Matanzima, Chief Lucas Mangope, Chief Minister C. Phathudi, Chief Wessels Mota allowed their faces to be displayed in newspapers and magazines outside South Africa with the hope to lure investors to start factories inside not at the borders of their homelands. Buthelezi opposed disinvestment or withdrawal of capital from some companies that did business in South Africa. He was once quoted as having said:

> »What we need is not disengagement but full foreign participation in South Africa's overall economic development to create more jobs, higher wages and better training opportunities. I am no apologist for apartheid, but a realist who knows that a job may make the difference between living and starving for many Black families in South Africa.«[13]

The South African government was hell bound to sell the separate development policy to the homelands in such a way that it even established Bantu Investment Corporation to see to the economic development in the homelands. But members of the board of directors were government appointees. Chiefs Buthelezi and Mangope pursued the idea of having Development

12. Anthony Butler (ed.): Cyril Ramaphosa, Johannesburg 2007, p. 14.
13. Jeffrey Butler [et al.] (ed.): The Black Homelands of South Africa, Berkeley 1977, p. 98.

Corporation whose terms of reference and directorship will be drawn by and Blacks will also be members of the board. Bophuthatswana was the first to have such a corporation and later in all homelands that were declared independent or given a self-governing status had their own corporations. These corporations assumed homeland names within which they were operating such as Venda Development Corporation (VDC) or Lebowa Development Corporation (LDC), etc.

Again the question of blind obedience to the governing authorities was out as these homeland leaders were also questioning the same policy they were made to implement. Buthelezi refused to accept »independence« for Kwa-Zulu. Mangope accepted it for Bophuthatswana after Matanzima had done it for Transkei in 1975.

Needless to say homeland policy never enjoyed legitimacy amongst the majority of African people. Therefore the question of blind submission was out. Butler underlined this point by referring to a poem written by Tshenuwani Farisani, one of the leading pastors in Venda at the height of apartheid and who was assigned a preaching task on the day the said homeland was declared »independent«. The poem goes:

> »You pushed me from the fat of the country to the homelands.
> You fed me a bogus independence.
> You made me a citizen of banana republic.
> And made babies my rulers.
> You banned me from my country of birth,
> And called me citizen undetermined.«[14]

My submission is that if the majority of homeland citizens had embraced the said policy, we would have witnessed a fierce resistance to the incorporation back to South Africa on April 27, 1994. The fact that there was no such an action vindicated those political activists who even laid down their lives in search of a free and democratic/united South Africa.

Farisani and Ramaphosa were some of prominent Tshivenda-speaking anti-apartheid activists who were detained at different times. As Lutherans, both Ramaphosa and Farisani would not like to compromise their faith by living a dichotomized life. Human life could not be divided into sacred and secular or spiritual and temporal.

14. Butler, Ramaphosa (s. fn. 12), p. 14.

»Spiritual liberation and political justice were simply different aspects of the same whole. Moreover, Martin Luther's teachings did not allow a person to acquire righteousness before God through personal striving. Rather, Luther believed [and taught] that one had to be accounted and then made righteous by God's grace, which believers received only through faith.«[15]

3. Faith Active in Love

»Suppose a brother or sister is without clothes and daily food. If one of you says to him [her], ›go, I wish you well; keep warm and well fed‹, but does nothing about his/her physical needs, what good is it? In the same way, faith by itself, if it is not accompanied by action, is dead.«[16]

Martin E. Marty, in reflecting on the same concept of faith being active in charitable deeds starts by asserting that:

»The Reformation began with and lives on the proclamation of a Word that announces and imparts to humankind freedom in Christ, freedom from oppressive powers, freedom through faith, freedom from others and for others.«[17]

Reflecting on Luther's teaching on the doctrine of two kingdoms, Marty observed that Luther was preoccupied with the ethics of love more than the observation of the law. Any law that hinders one to love one's neighbour should not be obeyed. To Luther, love is the only absolute:

»Therefore, when the law impels one against love, it ceases and should no longer be a law; but where no obstacle is in the way, the keeping of the law is a proof of love, which lies hidden in the heart. Therefore you have need of the law, that love may be manifested; but if it cannot be kept without injury to the neighbour, God wants us to suspend and ignore the law.«[18]

15. Ibid., p. 17.
16. James 3:15-17 NIV.
17. Martin E. *Marty*: Luther on Ethics. Man Free and Slave, in: H. O. Kodai (ed.): Accents in Luther's Theology, St. Louis 1967, p. 200s.
18. Ibid., p. 205.

This should not be confused with work-righteousness as a means of attaining salvation. For Luther, charitable deeds are inevitable results of a saved life. Hence Luther could say:

> »If it [human soul] has the Word of God it is rich and lacks nothing since it is the Word of life, truth, light, peace, righteousness, salvation, joy, liberty, wisdom, power, grace, glory, and of everything incalculable blessing.«[19]

The freedom of a Christian, as taught by Luther is not immune from distortion. Some theologians or ethicists may find it easy to confine it to the spiritual realm. Love in spirit and unity in spirit but not in concrete or situational life. Unity talks between denominations of the same confession may be relegated to this spiritual realm thereby, in my view, ridiculing the message of the cross, which was physical not spiritual, that Christ came so that we might have life in its fullness.[20]

Others may take it as a license to denounce law regardless thereby rendering it into antinomianism. In this context, the law then is regarded as »a tyrant, an enemy of [humankind]; it cannot be dragged into the sanctuary through the back door as it were.«[21] What this school of thought elevates is the concept of freedom as it is summed up in the first line: »A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none.«[22] The challenge with this trend is inter alia, what happens when love breaks down? Where there is no law there is no order.

Viewed positively, the law does not only convict Christians of sin but opens the doors for love of God and neighbour to be practiced so that the neighbour can hear the Gospel as preached and lived by the preacher. The two, law and love, should not be seen in isolation because they are intertwined. It is a matter of Law and Gospel. Therefore, freedom of a Christian is always exercised in love as a sign of obedience to Christ's law of being neighbourly to one's neighbour.

This neighbour need not necessarily be a Christian. In this world Christians and non-Christians live side by side. Each is given a neighbour to love and serve. Luther was passionate about sensitizing Christians to be other-centred. Luther said that the »Christian could turn out new Decalogs according to the need of the neighbour.«[23]

19. Martin *Luther*: Works, ed. by Helmut T. Lehmann [et al.], Vol. 31, Philadelphia 1957, p. 345.
20. John 10:10.
21. Marty 1967, p. 207.
22. Ibid., p. 208.
23. Ibid., p. 213.

I agree with Marty who asserts that Luther did not abstract faith as he always located it within love for God and neighbour. He taught that »A Christian lives in Christ through faith and in his neighbour through love […] Christian freedom means that one is free from the concern over his salvation, his merit, his good works; it is freedom for finding joy in the act of meeting the neighbour's need.«[24]

Luther continues to argue that these acts of love are not obligatory but inevitable because they are anchored in Jesus Christ through faith. Consequently, faith in God does not ignore the needs of one's neighbour. Luther emphasized:

> »Faith is directed toward God, love toward man and one's neighbour, and consists in such love and service for him as we have received from God without our work and merit. Thus, there are two things: the one, which is the most needful, and which must be done in one way and no other; the other, which is a matter of choice and not of necessity, which may be kept or not, without endangering faith or incurring hell. In both, love must deal with our neighbour in the same manner as God has dealt with us; it must walk the straight road, straying neither to left nor to the right. […] Love, therefore, demands that you have compassion on the weak, as all the apostles had. […] I will constrain no man by force, for faith must come freely without compulsion. Take myself as an example.
>
> I opposed indulgences and all the papists, but never with force. I simply taught, preached, and wrote God's Word; otherwise I did nothing. And while I slept [cf. Mk 4:26-29], or drank Wittenberg beer with my friends Philip and Amsdorf, the Word so greatly weakened the papacy that no prince or emperor ever inflicted such losses upon it. I did nothing; the Word did everything.«[25]

Armed with this kind of faith, Luther denounced greedy and individualism. He charged:

> »Nobody extends a helping hand to the other, nobody seriously considers the other person, but everyone looks out for himself and his own gain, insists on his own way, and lets everything else go hang. […] And if you will not love one another, God will send a great plague upon you; let this be a warning to you, for God will not have his Word revealed and preached in vain.«[26]

24. Ibid., p. 215.
25. LW Vol. 51, 1980, p. 75-77.
26. Ibid., p. 96.

The presence of Christ in one's neighbour demands that love of God and one's neighbour be taken seriously. Marty commented that Luther declined to name charitable deeds for the simple reason that Christ did not itemise them either. Luther also declined to name them arguing:

> »Give these works names, define them, and you have codified and limited them – then you cannot be a perfect servant, subject to his needs. […] Christ's servanthood was not named or defined or limited in lists or codes. His love was perfect and whole, even to death on the cross. Love will busy itself discerning the neighbour's demands made upon it.«[27]

Luther was aware that a human being is both a saint and sinner at the same time. Therefore, a human being is a paradox. As a saint a human being is expected to do nothing at all because Christ has accomplished everything in his/her place. He/she is liberated from the demands of the law. He/she is so liberated that it is possible »to disagree on less important matters, for instance, the nature and form of apostolic ministry, ceremonial and administrative details, even the precise nature and content of Christian obedience«,[28] without developing animosity. But as a sinner, he/she is under the curse of the law and he/she is enslaved by its demands. He/she is obliged to obey the law.

4. *Simul Justus et Peccator* – Saint and Sinner at the Same Time

Truly Luther was not perfect. The fact that he taught that a human being is both saint and a sinner at the same time is problematic. It presents dual nature of a human being. One can choose to do good or not. It may also mean that one may dichotomize a human being into spiritual and physical being or soul and body. As a soul one's relationship with God is untainted by sin. One has access to all spiritual matters and therefore one has no need to be neighbourly to one's neighbour. It may lead to the privatization of salvation. Hence a popular question amongst some born-again-Christians is: are you saved my brother or sister? Soul-salvation was popular during the apartheid era and many international evangelists such as Bonnke, Billy

27. Marty 1967, p. 221.
28. Klaus *Nurnberger*: Martin Luther's Message for us Today. A Perspective from the South, Pietermaritzburg 2005, p. 279.

Graham, etc., were granted visa to visit South Africa and conduct crusades and rallies without government interference because they were focusing on the soul not challenging the apartheid system. One can say that most of their sermons were relevant to directing souls to go to heaven prematurely.

The opposite is that as a flesh or body one is bound to do what is demanded by the flesh and all that represents it. This may explain why in the same church some members support the government of the day irrespective of whether secular laws violate the love of God and neighbour or not. During the arbitrary arrests in Venda, the ELCSA requested its parishioners to pray for the release of the detainees. Some pastors refused to obey such a request because they were convinced that those who oppose the government should be punished. Pastors who were detained had themselves to blame because they chose not to obey the apartheid or homeland authorities. Other lay members refused to contribute financially to the church as they were equally convinced that their money was used to buy weapons to fight the apartheid regime.

Although this was not true, many innocent parishioners believed them. Fortunately many people believed the Word of God and were willing to be transformed by it. Many denominations increased their membership during the period in question. I witnessed the increase in my Tshakhuma parish as I baptized more than hundred high school and tertiary students when I was released from detention. As the same expression can be used to dehumanize parishioners and people of colour, some young Lutheran theologians used it to restore the dignity and worthiness of all God's people. Most congregants were yearning to hear the Word of God affirming them as created, loved and redeemed by God through faith in Jesus Christ. They did not pay much attention to the divided humanity in them but that the division was rendered ineffective by God's grace through faith in Jesus Christ. They embraced the simul justus et peccator positively. In this way they threw away the spiritual drugs distributed by the soul savers who ignored the fact that salvation is for the whole person.

5. The Role of the Church in a Democratic South Africa

The role of the church was easily defined during apartheid era. Although the church as an institution could not be prophetic but individuals and church councils could release statements denouncing atrocities such as forced removals, detention without trial, torture and deaths in detention, etc. the South

African Council of Churches (SACC) played a prominent role as a voice of the voiceless because political organisations that were spearheading the liberation struggle in the 1950s to 1960s were outlawed. There were countless moments of prayers and the call for eradication of apartheid but churches, apparently, did not plan for the life and the continuation of the prophetic voice after the demise of apartheid. There was no emphasis on living for God and neighbour. After the introduction of democracy in 1994, everyone wants to be a billionaire. Materialism has become our little god. Human identity if defined in terms of material possessions not in the image of God. Many still believe that politics is a dirty game played by corrupt and corrupters.

But many clergy of different denominations became members of parliament. We were encouraged by such a move. Even during apartheid era, some members of the clergy were active in anti-apartheid movements such as Black People's Convention (BPC) and its Black Consciousness affiliates such as South African Student Organization (SASO). They also became leading figures in the United Democratic Front (UDF). I can mention Reverend Dr A. Boesak, Reverend Dr Frank Chikane, Reverend Dr T. S. Farisani, Father S. Mkhatshwa, etc.

After the Sharpeville massacre, the church woke up to the reality of racial violence which had the government's approval. The establishment of the Christian Institute (C.I) rocked her into theological reflections in denouncing apartheid. For example the C.I issued a principle statement in response to the question of White immigration to South Africa and the development of the marginalized neighbour:

> »The main principle of the Gospel of Jesus Christ is that man must love God and his fellow human-beings. Man's love for God must also be shown in his conduct towards his neighbour. Thus God requires of man to respect the life, opportunities and property of his fellow man. This means that he must promote the interests of others, protect the property of others, and provide the opportunities for the unrestricted development of his neighbour a far as possible.«[29]

Sadly the church has lost that vision maybe because she trusted that the country was in the hands of the responsible people including some members of the clergy. She had retreated to her denominational boundaries. There was a perception that she was meddling in politics as she was the voice of the voiceless and after the unbanning of political organizations, the voice of the voiceless was restored. She seemed to have been comfortable in becoming apolitical.

29. Christian Institute: White Immigration to South Africa, 1974, p. 3.

6. The Myth of Being Apolitical

The most popular teaching of state theology was the myth that Christians should not be active in political affairs as politics is a dirty game. What this teaching did not tell us was that in apartheid South Africa to be apolitical was to fertilize the tree of separate development, tribalism and racism. In other words to be apolitical was to be supportive of the apartheid regime. The myth of white superiority was nourished by false teaching that blacks were inferior to white people. Any resistance to this teaching would be met with harsh realities of detention without trial, torture and even death in detention. Yet evil of apartheid claimed many lives though they faked it as many were mere existing in hollow bodies for real humanity was a stranger to its host. Some people learnt to live a double standard life. They would live to please their masters' voices but were animated at night and when the masters were far away.

The irony of this kind of life is that real prophets could not be silenced. They became aware that keeping quiet during the conflict would deprive them of meaningful reconstruction of their communities or society when the conflict is over. Gudina Tumsa expressed this understanding in the following words when he resisted to be »exiled« to Tanzania for his own safety's sake, as Paul Wee narrates the encounter between Gudina Tumsa and Krause:

> »Here is my church and my congregation. How can I, as a church leader, leave my flock at this moment of trial? I have again and again pleaded with my pastors to stay on.«

Gudina Tumsa then quoted 2 Cor. 5:15:

> »Christ died for all, that those who live should no longer live for themselves, but for him who died for them and was raised again.«[30]

The church that keeps quiet during the war cannot speak after the war. Yet speaking during the war means denouncing evil for what it is. This is appreciated in so far as it does so for the sake of advancing the wellbeing of God's people especially the oppressed and marginalized. Bonhoeffer spoke and taught that a Christian could break the state law for the sake of obedience

30. GTF 2010, p. 46.

to Christ. This was a stance expressed by St Peter in Acts 5:29 when he said: »We must obey God rather than men.« The church in modern or democratic South Africa is in search of finding its identity so that she can articulate and advance a new theology. This is not only applicable to her political prophecy but within her realm as well. When the prophets are persecuted by the church or some members of the church, she needs to stand up and speak with one and loud voice in denouncing evil. This really does not matter whether the prophets of doom are members of the clergy or episcope. She must be proactive rather than reacting to a situation. In a democratic South Africa, thanks be to God, political activists are no longer subjected to arbitrary detention, torture or even execution. This applies to all democratic countries in the world. This was not the case in Ethiopia under Mengistu, Chile under Pinochet, South Africa under B. J. Vorster, Uganda under Idi Amin, etc.

Gudina Tumsa was detained and executed on the same day. This account was given by one of the Central Committee members who was also a Deputy Foreign Minister under Colonel Mengistu:

> »In the anti-religious fanaticism, people like Reverend Gudina Tumsa were executed […] I remember seeing several Amnesty International appeals for Reverend Gudina's release from prison – but he never spent a day in prison. He was executed the day he was caught, in silent anonymity, as were so many others in Ethiopia before and after him. As always, incidence of this sort backfired, creating martyrs; and today more people go to church or mosque in Ethiopia than at any time in recent history.«[31]

Strangely, a Christian is expected to be a peacemaker by carrying the cross of Jesus Christ thereby overcoming evil with good. Then Christians are called sons and daughters of the most High God who calls them and send them to the world to be messengers of peace and reconciliation.[32] God sends them like sheep amongst wolves. They are to embody the love of God and be prepared to carry the marks of the Body of Jesus Christ in their own bodies. Granted, there are some Christians who do not want to suffer as Christ did. Resisting evil is part and parcel of carrying out the gospel imperative. Evil or oppression robs humanity of abundant life. Jesus says: »I have come that they might have life in its fullness (John 10:10).«

31. Ibid., p. 47.
32. Dietrich *Bonhoeffer*: The Cost of Discipleship, 1959, p. 102.

Working for peace means one must denounce oneself and also being prepared to build bridges between different communities, races or even ethnic groups. It means preaching a reconciling Gospel between white and black, male and female, master and servant, etc. This is one of the opportunities BMW missed through some of her missionaries who ministered to both black and white communities under apartheid but never stirred both racial groups into action whereby they could have challenged apartheid regime through words and deeds. BMW Statement confesses this kind of sin of omission.[33] We should avoid committing a similar sin for the sake of being politically acceptable by the ruling authorities.

7. Education

In this democratic South Africa much has been achieved. As I said earlier there is no more a culture of arresting the opponents of the government. The political atmosphere is conducive for peace to be experienced. However, much still needs to be done. The closure of colleges of education at the dawn of democracy was a crazy idea. The fact that most student teachers were trained on human sciences not maths and physical science should not have led to the closure of those colleges but »beefing« them up so that there could be more science and maths teachers graduating each year.

This is not the case. Hence Alex Boraine made an observation that the majority of teachers in public schools are »inadequately trained or they do not have the commitment to do the job they are paid to do.«[34] He further referred to Bloch who asserts that »only about 35 per cent of young children in South Africa can truly read or count.«[35] This observation is based on a report entitled »The state of literacy teaching and learning in the foundation« phase was published by the National Education and Evaluation Unit which was released in May 2013. The said report paints a dismal picture:

> »The majority of learners in poor schools start falling behind required literacy and numeracy levels in their first year, and by the time they end the foundation phase in grade 3, many have effectively dropped out and will predictably fail to master the

33. BMW Statement, 2000.
34. A. *Boraine*: What's Gone Wrong? On the brink of a failed state, Johannesburg/Cape Town 2014, p. 115.
35. Ibid.

> curriculum in later years. This is the main reason why 50% of children drop out of school before they rich Matric. For example, last year's [2012] Matric class started grade 1 in 2001 as a group of 1,150,637 learners but only 551,837 wrote the 2012 national senior certificate examination.«[36]

Although private schools are doing a fantastic job in teaching and learning, they only cater for 10% of learners and the accessibility is limited to those whose parents can afford to pay higher fees charged by these institutions. I also submit that the solution can also be found in church-run schools as it was the case before the apartheid government nationalized them. Those schools admitted children from both township and rural areas because they also offered scholarships to the needy children. Churches may also partner with schools for the sake of supporting them and partnering them with their partners abroad who are interested in helping to improve the standard of education in South Africa.

The poor education impacts negatively on ministry training as well. Once the pew grew taller than the pulpit, sermons do not only bore the elite but chase them away from the church or a particular denomination. If they do not leave the church they do not contribute meaningfully to its budget. People want to experience and reap the fruits of their financial contributions without falling into the perception of buying salvation.

It is important that the government focuses on quality education by adequately training educators and investing on learners so that the economy can grow, the country can develop and compete with other developing countries in the globe. The foundation for this to happen is quality education, otherwise our disadvantaged children will remain unprepared to compete for jobs in the economy which requires adequate skills. The gap between the rich and the poor will continue to widen each passing day. Peace will elude the country as it happened in Arab Africa.

8. Public Health

Services in most public health facilities leave much to be desired. The poor always get a raw deal. It is not exaggerating to say the majority of outpatients do experience drug shortages in public clinics and hospitals. What is heart-breaking is that the majority of such patients live very far from the hospitals or clinics. Some sleep on the benches a night before their ap-

36. Ibid.

pointment with the doctor, only to be told at the dispensary that their medicine is not available. They must go home and return the following day.

Part of the challenge is caused by some health workers. They are either inadequately trained or they lack commitment to do the job they are employed to do. Some of these health workers do excellent job in private clinics or hospitals. The rich have access to better medical treatment because they are members of medical schemes.

Churches should establish health centers where congregants and members of the community may access medication. Where the church cannot establish those centers she should continue to lobby the authorities on behalf of the marginalized. Justice must be meted out to all God's people irrespective of their class. The church, through SACC, did a sterling job in calling for the government under the former President Thabo Mbeki to administer retroviral drugs to mothers who were infected with HIV/AIDS so that the country could achieve a zero new infection.

In this context, the message of Memorandum of The Pastoral Institute is still relevant today as it was in 1967. It stated:

> »Having reviewed this doctrine of the two kingdoms biblically and historically, we came to the conclusion that the church has an active and responsible service to the state and society; the church shall protest to the temporal authority when evident injustices have been committed. She is also entrusted with the positive function to interpret and counsel the temporal authorities in terms of the ordinances of creation given for the support and performance of human life […] This entails intelligent and responsible political participation on the part of the believers.«[37]

Tying this inevitable commitment of a Christian, Huber made an observation on the double-sidedness of a Christian, as Luther taught, »that he did not brush aside the riddles and hopelessness of life. The freedom he taught includes the preparedness to bear temptations and assaults on the soul. Here his [Luther's] gaze at the suffering Jesus helped him to endure the hiddenness of God, instead of whitewashing it or drowning it out. […] Because God has taken the suffering on Godself we can turn to God with our painful experiences, too. […] But because for Christian faith the cross stands at the centre, Christians can look beyond suffering and pain.«[38]

37. Memorandum of The Pastoral Institute in LTC Missiological Institute, 1967, p. 223.
38. Wolfgang *Huber*: This I Trust, Geneva 2014, p. 86.

This pain should not be bandaged/glossed over because the injustice meted out to God's people impedes human dignity. Christ came that all people may have life and life in its fullness. The duty of the church is to protect God's people against evil rulers. This the church does through the Word not by the sword. It is so because although a Christian is a free lord subject to none, he/she is also a dutiful servant subject to all. It is this conviction that both spheres are under the divine rule that moved some Christians to actively resist tyrants in their countries such as Nazi Germany and apartheid South Africa. It is of vital importance to always remember that Christians involve themselves in charitable/diaconal deeds because they live in Christ, in faith and in their neighbour through love. This has nothing to do with earning salvation but the other way round. Charitable deeds are inevitable fruits of a justified life.

The church should consider reclaiming her institutions that were confiscated or nationalized by the apartheid regime. The culture of learning and teaching in public schools leaves much to be desired. Church-run and owned schools used to be an envy of communities they were serving.

The church is duty-bound to sensitize its parishioners and members of the community that they should demand humane service from these institutions.

9. Conclusion

The apartheid regime tried to silence the church's voice through detention without trial but the method failed. Christians all over the world joined hands in isolating the apartheid state. The church cannot abdicate her responsibilities of serving God and neighbour. She cannot be engaged in party politics but she has no room to be apolitical because the poor have a vote but no voice.

The church cannot afford the luxury of retreating into the spiritual realm whilst God's people are being exploited and marginalized by their own government. Without quality education, Blacks will remain at the bottom rung of the economic ladder. Luther's teaching on the doctrine of two kingdoms liberates Christians to serve the neighbour freely. This is a real display of loving God and loving one's neighbour.

The same goes to the public health institutions. The standard of service has declined so much that many patients prefer to die at home rather than to go to public clinics or hospitals. It is very common that patients are told that the facilities are out of drugs. They are then requested to return the following day. Some patients then resort to sleeping on the benches in the

outpatient hall so that they would be the first to be served on the following day.

We highlighted the fact that for poverty to be eradicated the government should invest in basic education through adequate training of educators and creating an atmosphere conducive for proper teaching and learning to take place. We also asserted that all these things are done as a display of loving God and one's neighbour because God does not need our bread but the neighbour does. We also highlighted the fact that diaconal activities are inevitable fruits of a justified life.

References

Assur, M. D. (ed.): Handbook of the Evangelical Lutheran Church in Southern Africa: 1985, ELCSA

Berliner Missionswerk: Statement on the History of the Berlin Mission in South Africa: 2000, Berliner Missionswerk, Berlin

Boraine, A.: What's Gone Wrong? On the brink of a failing state: 2014, Jonathan Ball Publishers, Johannesburg & Cape Town

Butler, A.: Cyril Ramaphosa: 2007, Jacana Publishers, Johannesburg

Butler, .J et al. (ed.): The Black Homelands of South Africa: 1978, University of California Press

Christian Institute: White Immigration to South Africa: 1974, Zenith Printers

Grimm, H. J. (ed.): Luther's Works Vol.31 Career of the Reformer: 1: 1957, Fortress Press, Philadelphia

Hoffmann in Gudina Tumsa Foundation, 2010

Huber, W.: This I Trust: 2014, WCC, Geneva

Kistner, W.: The Inter-relation between Religious and Political Thinking with regard to The South African Racial Problem, in: Missiological Institute (Lislerud, G. ed.): 1968, Lutheran Theological College, Umpumulo

Marty, M. E.: Luther on Ethics Man Free and Slave, in: Accents In Luther's Theology (Kodai HO ed): 1967, Concordia Publishing House, St. Louis

Nurnberger, K.: Martin Luther's Message for us today: A perspective from the south: 2005, Cluster Publications, Pietermaritzburg

Spiritualia carnalia (Luth)

Mary Philip

A thunderstorm in 1505 leading to the striking of a thundering blow to papacy and the then Catholic church! Who would have thought that a vow taken by a frightened young law student, Martin Luther, would unleash a chain of events that changed the course of history? October 2017 marks five hundred years since Reformation. The years that have gone by have indeed shown an ebb and flow in Lutheranism with the demographics itself having drastically changed. However Luther's theology still manages to hold court as has been the case in the conference of the two kingdoms doctrine (hereafter referred to as 2KD) held at Loccum (near Hanover, Germany).

Luther's theology, be it the 2KD, theology of the cross, the law-gospel dialectic, the mammoth amount of literature – this is not free size or a fit for all. Luther's theological concepts are often viewed as a key, but for what? »If we receive it only to construct locks to fit the key, it will not open anything other than the lock itself. […] The key is a real gift if, and only if, it opens the lock that holds us captive. The doctrine of justification, or any other doctrine, is irrelevant if it does not fit [address] the plea of the supplicant heart, the broken soul and the damaged life.«[1] In India the 2KD does not work but the people live out the theology of the cross. The freedom of a Christian is a genius of a doctrine but will break the back bone of a caste driven society like India and much as I wish it, that won't fly in India.

Luther's 2KD is neither a curio nor a relic. Yet it has come to be the gauging stick for Lutheranism; a litmus test for Lutherans, as a sort of an ID. An ID gives me a label by which I will be tagged or referred to. But identity is much more than a label. It is how I live out my life as a Lutheran and the label will not tell that. The question that needs to be posed is: How has the 2KD been transformative or life giving? Has it been transformative? If it has

1. Vítor *Westhelle*: Transfiguring Lutheranism: Being Lutheran in New Contexts, in: Karen L. Bloomquist (ed.): Identity, Survival, Witness: Reconfiguring Theological Agendas, Geneva 2008 (Theology in the life of the church 3), p. 11-23.

not, it is high time we asked »why not.« The text by Luther called »How People Should Regard Moses« is pertinent here. It is about how we understand the written texts and scriptures, and it's the relevance or irrelevance for our times. The same goes for Luther. Or as Vítor Westhelle would say, Luther needs to be a *figura*.[2] If not, it is time to rethink or even cast out the relics. But I love the old and the relic and I am not ready to cast Luther or Luther's concepts out, at least not yet.

A lot of interpretations have been made on the 2KD and so rather than adding yet another one to it I would like to suggest how it might be relevant in our times from an Indian perspective. But herein presents another problem. India, as is known, has a population of 1.2 billion people who belong to 29 states and seven union territories. The country has 800 languages and 1.000 dialects, not to mention the 22 official languages (including Hindi and English). When I say 22 official languages it means that a student in India can ask for her exams to be written in any of these 22 languages. But it is also a fact that in India we are fleshy people. Our context is fleshy, where the body really matters. So, while the 2KD helps us understand the intricacies of the spirit and flesh, it takes away something. This distinction into two kingdoms – spirit/Word and the flesh – what happens is that it takes away from or diminishes the fleshiness of our context. We faithfully recite the creed and say that the Word became flesh but how much of that do we really mean, let alone live out? For us the Word becoming flesh has consequences that are far too significant and even quite scandalous.

I cannot speak for the 1.2 billion people in India and so I have chosen to speak from the perspective of an Indian living in diaspora in Canada and using the village I grew up, Kumbanad, as my place of departure. Lutheranism means differently in different parts of the world. It takes a life of its own in the places they grow, and that is how it should be. It could even be that those that identify as cradle Lutherans may have very little or no idea what the Small and the Large Catechism is, let alone the 2KD. However, most Lutherans would know the hymn »A Mighty Fortress«. So, how would one explain the 2KD to a seventh grader?

Spiritualia – You sit quietly in your room and say things for no one to listen but God, and you know that this is ok and no one else needs to know.

Carnalia – You send a message to your friend for a happy hour, google some information for a paper you need to write, do your homework, take care of the home chores, and on Sundays go to church, go to play, knowing

2. For an explication of this see Vítor *Westhelle*: Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology, Eugene 2016.

always that you will inevitably mess up something.[3]

This is not only simple to understand but also makes perfect sense! The 2 K D, one of the Word (spirit) and the other of the flesh. How can it be that simple when the Word became flesh? I am reminded of C. S. Song's words here: The Word-become-flesh theology is a dangerous theology.[4] He goes on to say, »It is dangerous because it asks questions that are not asked by conventional faith«[5] and not to mention, conventional contexts. «It is dangerous because it ventures into areas that are out of bounds for traditional theology.[6] So, how can this Lutheran doctrine of 2KD be presented from the perspective of the people in Kumbanad? As Song said, it opened my eyes to sights not found in theological textbooks. The 2 KD, I say, is problematic for a particular reason but as an identifying label makes perfect sense though not for the reasons you may think of.

First, as to why the 2KD is problematic for the fleshy people that Indians are, I start with a poem – Eve's Side:

»Come
sit beside me and I'll tell you
how it really began
How God said
the tree was good and meant it was good
How Adam was born a big man-baby the first
days breast-feeding from God's mango tit
juice dripping down his chin down
his neck past his toes
into earth

Come to my side
I will plait your hair
tell you how

3. This explanation was given to me by my friend to whom I asked for a simple definition of the 2KD.
4. C. S. *Song*: Context and Revelation with One Stroke of an Asian Brush, in: Susan Brooks Thistlethwaite/Mary Potter Engel (eds.): Lift *Every Voice:* Constructing Christian Theologies from the Underside, Maryknoll 1998, p. 92-95.
5. Ibid., p. 93. Full quote is: »It is also dangerous because it does not prejudge what it sees, hears and feels with a set of theological presuppositions formulated outside its own context. […] The dangerous theology of the word-become-flesh is a very exciting theology. It opens our eyes to sights not found in our theological textbooks; it tunes our ears to music unfamiliar in our liturgy; and it gives us glimpses of God's strange ways with the nations.«
6. Ibid., p. 94-95.

God pulled me from her splaying side
birthed me breaching and bucking into
the world screaming
Her hip still tenders
at the thought of how I began strong even
in a garden with no rain an Eden with no
harvest or hardwork no tilling ground
no ploughshares rained
and rusting

Back then I sighted seeds
wanted a watermelon to grow
in my stomach to conceive
birth and death and moon fruits
flaunting from trees as heavy milky breasts
bending boughs child ripping skin
splitting legs pain strong through
my side like God's heavy hand
on my forehead
Adam's
on my thigh

And I desired dark
to take the earth in my teeth
and nibble nightskin
It tasted like sun
like thighs like Adam's earlobe dangling on high
above my ready tongue salt sea surging
inside the brine deep and climbing
So when God said drink
I knew
she meant commune She meant

let it dance on your tongue
like stars like moon-sky
My daughters
I was on the cusp of the world falling eyes
flinging body into air into sun tide moon swaying
summer hips slicing center swimming river
I was
morning I was evening I was the first day
breaking mountain into valley carving
canyon womb soft-skinned summer
peaches paring apples
sweating wedges

Sidle up to me
Today I rose
before you before let there be light
I've grown round with apple skins
and cider all the time splicing sidewinder
into woman into walking dreaming baby of breasts
and one extra rib
So this seventh day when God
is at rest I sheath myself in Eden's fallow
fields ready to birth a second earth
to offer you this breath this life
this splitting supple side«[7]

This poem is about being fleshy, of body. What I see, what I do, what I experience, it is all through my body. This quote from Michael Polanyi says it all: »The body is the ultimate instrument of all our knowledge; whether intellectual or practical […] experience is always – be it that of the divine or of you – [] in terms of the world to which we are attending from our body.«[8] Would Luther have beaten himself up so much worrying about a merciful God if he had not experienced all that he had done with his body? The distinction of the two kingdoms – Word and flesh, *spiritualia* and *carnalia* cannot but collapse for the people of Kumbanad because they do not have the luxury to have that choice. If there was that option, it would be oppressive rather than liberative. In Kumbanad, over 50 % of the people are untouchables or Dalits. Day to day, life is a literal struggle for existence for Martha or Maria or Tharamma or Babu, the Dalits there. This division of the 2KD isn't fair to any of them and to the millions of untouchables, my fellow human beings who are struggling to make it through the day. And, all they know and work with is that body. This not to say that the spiritual kingdom is not a reality but that the spirituality is realized in the carnality or the flesh.

As per the doctrine, God's activity in the world comes in a twofold way, in two »kingdoms« – the earthly or the *carnalia*, which is a place of conflict and coercion, and the spiritual or *spiritualia*, which is undergirded by the Word (spirit and grace). This distinction runs the risk of culpable inaction in the face of grave injustice. This is especially true in the case of the indigenous people of India – the Dravidians or the untouchables or the Dalits as they are referred to, and the women across the board (though if you are an untouchable you get a double portion of the oppression diet). As mentioned

7. Rebecca *Lauren*: Eve's Side, The Other Journal. Eugene 2014, p. 1-2.
8. Michael *Polanyi*: The Tacit Dimension, London 1967, p. 15.

earlier, the Dalits or untouchables make up most of the village's people. I was looked after by an untouchable woman, Tharamma (Dalit version of Sara). She may have been an illiterate untouchable but she taught me more than someone with an advanced academic degree; she taught me the lessons of life. The 2KD, this separation into the spiritual and earthly does not do her and the millions of Dalits and the women any justice. The fact is that we not only have bodies, we are bodies.[9] And if the bodies are to be alive they have to have the breath of life. One does not rule out the other; rather one cannot be without the other. And, for Luther, the body, matter, mattered to him and so did the spirit. There is this perception that spirit is not matter. Is it really matter? Spirit is *ruah*, air that we inspire and expire. We know the hymn »Come Holy Ghost, our hearts inspire«. But what is this spirit or the air we inspire or which inspires us? It is matter! The definition of matter is that it has to have mass and take up space. When you see trees swaying you know the wind is blowing. The force of the wind, the pressure that it exerts is what makes the tree swing. Pressure is force per unit area, so if there is pressure, you know the air must have mass. So you see air, spirit is matter! And to add, it is a form of matter than can change shape (just squeeze a balloon). And, this matter matters – that is one of the first things that I learned from Tharamma. Almost 30 years later I come to North America and my teacher says that Luther said the same.

Years ago, one late afternoon I was lying on her lap by the stream next to her hut – a hut made of coconut leaves for the roof and cow dung for the basic structure. She said to me: »Kochu thambrati, a aruvi kando? kunju endha kanunne?« (»രകാച്ചു തമ്പ്രാട്ടി ആ അരുവി കണ്ടോ? കുഞ്ഞു എന്താ കാണുന്നതെ?«) Translated it means, little princess, do you see that stream? What do you see when you look at it? The little kid that I was and quite content on her lap, looked at the stream and said: »vellam ozhukunnu« (»വെള്ളം ഒഴുകുന്നു«), which meant that the water was flowing.

She nudged me and said, »sookshichu nokku« (»സൂക്ഷിച്ചു നോക്കു«): »Look carefully«, in other words. I looked again and said: »Tharaamma para gnan enna kananam« (»താറാ അമ്മ പറ ഞാൻ എന്നാ കാണണം«) »Why don't you tell me what you want me to see?« She then asked me if there was a difference on the sides of the stream as opposed to the middle. I said that the water was flowing in the center and it was stinky and sort of stagnant at the sides; in the center the water was much clearer though it was pulling the dirty water from the sides into it. And what

9. Allen *Jorgenson*: Awe and Expectation. On being stewards of the Gospel, Eugene 2010, p. 72.

Tharamma told me next stayed with me all these years. »vellam ozhukunnidatha jivan; ennumparanju athu shudhavellam onum alla. nischala jalathu azhukku kooduthala; pakshe nallathum theeyathum koodiya nadukkathe ozhukku. Aathmavum shareeravum randa pakshe randalla« (»വെള്ളം ഒഴുകുന്നിടത്താ ജീവൻ; എന്നുംപറഞ്ഞു അത് ശുദ്ധവെള്ളം ഒന്നും അല്ല. നിശ്ചല ജലത്ത് അഴുക്കു കൂടുതലാ; പക്ഷെ നല്ലതും തീയതും കൂടിയാ നടുക്കതെത ഒഴുക്ക്. ആത്മാവും ശരീരവും രണ്ടാ പക്ഷെ രണ്ടല്ല«). Translation: »Still water quickly collects silt. It is where the water flows that life happens. It does not mean the water in the center is pure but you can see things clearly; life happens when the good and the bad go together. Spirit and the body may be two but not divided. They flow together.« These are the words of a bent, illiterate woman who had not heard of Chalcedon or the 2KD. But she lived out the 2KD, I believe, the way Luther intended it to be.

Just as the earth cannot be separated from the air, the body cannot be separated from the breath or the spirit. Just as earth without air is devoid of life, body without breath is dead. The two go together. The Sara, Martha and Maria (or Mary) that we read about in the bible were chosen ones but the chosenness of Thara, Martha and Maria in this text is of a different kind. Their chosenness is because their lives didn't matter! They are no people; they are disposable. They live for their masters and mistresses; their lives don't actually belong to them. Martha works in the paddy fields and the land of one of the prominent families in the village. Maria works in the same house, cooking and cleaning and such. They are there at the crack of dawn and go home only after night has fallen. If they don't come the next day, there will be much to pay but it is not that they are indispensable. Their masters will find someone else! The distinction of two kingdoms – *spiritualia* and *carnalia* – in the context of that village and so many of the other villages in India is about shirking of responsibility. This distinction gives me a way out. I can keep from having to see them, to be responsible for Martha and Maria. By saying that there is this kingdom where one can sit and talk to God and no one else and another kingdom where one kills oneself to live and make ends meet, I am washing my hands off. Love your neighbour as yourself is gone with the wind! Tharamma and Maria cannot afford to make that distinction. It needs to go together for life to happen, for life to flow from one moment to next. Everything is felt and done through the body!

Have you heard of Devadasis? They are women set apart as helpers in the temple. Narayani was a devadasi in the temple in the nearby village. Narayana means God and so Narayani means Goddess. But in reality she was the object of pleasure for the pujari or the temple priest. To the outsiders she was a temple prostitute. What would the 2KD mean to her? Every time she is vio-

lated, her body is screaming out to God; not silently talking to God but in her silent submission crying out. I am sure she would have loved to say things for no one to listen but God, and know that it is ok and no one else needs to know. But she cannot afford that. Her body, the body that does the various chores and eats and pays the bills, those that belong to *carnalia*, that same body is the temple, kingdom of *spiritualia*! It is embodiment par excellence! Luther, I am sure, had good intentions when he came up with the 2KD but it is not applicable to Narayani, to Tharamma, to Martha, to Maria in Kumbanad and to my friends. It is not possible to make that distinction because everything that they feel is through the world that they toil in or better would be to say the world that toils them in. It is through the flesh, the body that they experience and do everything. The spiritual realm and the carnal realm cannot be separated. They have to go together for life to happen.

Now, to why the socalled doctrine makes perfect sense. What you see below is the picture of the golden eagle, Aquila chrysaetos (Linn).



It is the national bird of Germany. *Aquila chrysaetos* is the scientific name of the golden eagle. This type of classification is called binomial nomenclature and it is part of modern taxonomy. It is the system of giving a scientific name to living things, thanks to Carolus Linnaeus. According to this system, any given animal or plant is given a scientific name consisting of two parts – genus and species. The typical rules are the following:

1. The first word refers to the name of the genus and the second word to the name of the species.
2. The name of the genus should start with a capital letter and the name of the species with a small letter.
3. Both the names should be in italics or else they should be underlined separately. For example, *Aquila chrysaetos* or Aquila chrysaetos.
4. The name of the scientist who first identified and described the species should be abbreviated and written after the species name, preferably in brackets. For example, the name of human beings is written as Homo sapiens (Linn).

A species is a group of organisms that typically have similar anatomical characteristics and, in sexual reproducers, can successfully interbreed to produce fertile offspring. It is used to identify a particular species as separate from others belonging to the same genus. Genus is a more general taxonomic category than is species. For example, the generic name Aquila represents wedge tailed eagles, spotted eagles, booted eagles, and imperial. Together, the genus plus the specific epithet is the full scientific name for an organism. It is something that identifies the organism. Just one of the names does not give a full picture. Only when the two are put together does it work as an identifying mark. The two names constitute part of a communicating system. What would be the comparable concept in theology? It is two natures, one person! Chalcedonian formula in life! Fully human and fully divine! Without division, without separation, without confusion and such. What *communicatio idiomatum* is to the person of Jesus can be applied to the relationship between the two kingdoms – *spiritualia* and *carnalia*. It is not about two kingdoms but one that has two natures or characters – spiritual and carnal. What can be said of the spiritual can be said of the carnal and what can be said of the carnal can be said of the spiritual. Just as Jesus' divinity was fully realized in his divinity so it is in the case of the 2KD: the spiritual kingdom manifests itself in the debased conditions of the carnal kingdom. The »inspirations« of the spiritual kingdom are made meaningful in the flesh. The spirituality is fully expressed in the carnality and vice versa. When I say I am hungry, I can say that of my body and my spirit

as well. The food for each will differ but hunger is there for both my body and spirit. It is equally true that when my body is fed I am in better spirits so to speak! When I am violated it is not just my body that is violated, I can say that of my spirit too. It goes without saying that we have bodies but as mentioned earlier, what is more important to note is that we are bodies. The analogy of map and territory by Juan Luis Segundo would be helpful here. I can know some things about the territory of India by looking at a map of Asia. But I have to be careful not to take the map for the territory;[10] I cannot »mix the qualities coming from the map with the qualities coming from the territory.«[11] To quote Segundo again, »I cannot directly know from the size of the map the actual extension of the territory.«[12] I can infer it from the scales. One allows us to interpret the other. So, if we were to apply this to the 2KD it could be renamed *Spiritualia carnalia* (Luth).

Genus *Spiritualia* – this is the more general taxonomic category. Therefore the general characteristic I employed is that all of us have the breath of life, *ruah*, the spirit.

Species *carnalia* – the characters are more defined and specific. It is also the case that it can be in opposition to the genus name and does not have to agree in gender. So in *carnalia* it can be male, female, LGBTQH, Hindu, Buddhist, Roman Catholic, Indian, Brazilian, Danish, S. African, even German Lutherans!

And to follow the rule, the abbreviated name of the person who first identified and described the species is added in brackets and so we have (Luth). And thus we are: *Spiritualia carnalia* (Luth) and this would indeed be the litmus test or the identifying mark for Lutherans because that is what we are – spiritual and carnal beings – *Spiritualia carnalia* (Luth). Did Luther have this in mind when he came up with the 2KD? It may be the case that this is a stretch but this is one of the ways that the 2KD can be seen.

Another example from India will further my argument – Kama Sutra! Kama Sutra and 2KD side by side! Crazy, scandalous, however one labels it, let's take a look, shall we? Kama Sutra is believed to have been written in the 6th century. So, it is quite possible that Luther was not only aware of its existence but also put it into practice! Vātsyāyana, the Hindu philosopher, is believed to be the author of Kama Sutra. Not much is known about him though his treatises prove that he was well versed in the Vedic tradition. His premise was that human sexual behavior was the route to attaining spirituality. In other words,

10. Juan Luis *Segundo*: Is Chalcedon Out of Date? First of the two lectures at Toronto School of Theology.
11. Ibid.
12. Ibid.

Kama Sutra is the coming together of the spiritual and the carnal. Kama Sutra falls under the tantric tradition. The spiritual concept and practices of tantra informs sexual behavior. However, tantra is not simply »spiritual sex«, which seems to be the general perception. It is a spiritual practice and involves *gnana*, *yoga*, *kriya* and *charya*. *Gnana* is knowledge that takes reality of the world as well as the transcendant seriously; *yoga* is not the yoga ball exercises in a gym but contemplative practices as prescribed in vedic scriptures; *kriya* includes actions and deeds both ritual and otherwise and *charya* are both religious and secular commands. It is similar to the simple explanation of the 2KD which involved the quiet conversations with God as well as the activities and chores in the mundane world. Kama Sutra covers it all.

Sexual activity guided by tantric principles brings about liberation of the consciousness into a unity with the divine and it is not through any rigorous spiritual routines but through ordinary acts of eating, breathing and making love.[13] Everything in creation is a form of the one divinity; it is an aspect, analogy, or expression of the One.[14] »Tantra asserts that spirituality devoid of the physical is facile and sex without the spiritual is shallow. So, lovemaking is a strong vehicle for spiritual formation and transformation.«[15] The sexual act integrates the physical, emotional, mental, and spiritual and provokes spiritual responses. It results in the transformation of the physical, carnal, sexual energy into spiritual energy. Athanasius' words »God became man so that man might become a god«[16] expresses a similar idea. So, when I say that the sexual act of making love brings about transformation, it means that there is an organic, reciprocal and palpable relationship between our sensual experience and our spiritual experience.[17] Succinctly put, »bodily experience can reveal the divine […]«[18] In addition to this, the principle of tantric Kama Sutra is seen in various other theological precepts. Theosis, anamnesis, communion, prayer, shabbat are just to name a few.

The intention here is not to get into the details of Kama sutra or tantric practices but bring to the table that while Luther's 2KD as two distinct kingdoms, one of spiritual and the other of carnal, is not a practicable doctrine

13. Brad *Lemley*: The Art of Sexual Magic, in: New Age Journal, March/April 1996, p. 74-79.
14. Philip *Rawson*: The Art of Tantra, New York 1978, p. 50-6
15. Ronald K. *Bullis*: Biblical Tantra: Lessons in Sacred Sexuality, in: Theology and Sexuality 9, 1998, p. 101-116, p. 103.
16. Cf. St. *Athanasius*: De Incarnatione or On the Incarnation 54:3, PG 25:192B. also Catechism of the Catholic Church, New York 1994; dt.: München 1993, § 460.
17. Bullis (cf. fn. 15), p. 109.
18. Christine *Gudorf*: Body, Sex and Pleasure. Reconstructing Christian Sexual Ethics, Cleveland 1994, p. 217.

for the context that I come from, it is nevertheless our identifying label, our scientific name as Lutherans – *Spiritualia carnalia* (Luth) and I add, for all human beings. We belong to genus *Spiritualia* and species *carnalia*, each with its characteristics but communicating. So, how does all this come together? I will end with an illustration of this.

Strangler figs are parasitic epiphytes. An epiphyte is a plant that grows on another plant, most often a tree. The host provides the plant a space for it to anchor itself. Seeds of strangler figs are deposited by birds and squirrels on the branches and stems of the larger trees that grow in the forests. It takes a while for the roots to come out but once they do, there is a spurt of growth and they send their roots to all around the tree and downwards to the ground. So, what is the connection between strangler figs and the 2KD?

I now invite you to the northeastern state of Meghalaya in India. Meghalaya has the record of highest rainfall in the world and during monsoon season and for that matter for a good part of the year, villages are cut off by the rising water and overflowing rivers. Communication is completely cut off. Children cannot go to school and adults cannot conduct their day to day business, meet their livelihood. But then the people of Meghalaya found an ingenious solution to their problem. For more than 500 years the local khasi people have guided roots of the strangler figs and rubber tree across rivers, using hollow trunks of betel nut trees to create root guidance systems. They coax the roots into the hollow trunk. When the roots reach the opposite bank they grow into the soil. It will be a decade before the bridge becomes fully functional. But, in time, a sturdy living bridge is produced.



Photograph taken by Cheryl Miriam Philip, July, 2014.

This is the 2KD. Spiritual on the one hand, carnal on the other; not cut off but communicating and creating a pathway, a bridge for life to happen, and that is all that matters. The 2KD is a living bridge; it needs to be a living bridge, a commuter route that connects people, which makes communication possible because that is what identifies us. As a living bridge it can survive any deluge, it will live for generations, for our children and our children's children. Going back to where I started – Luther's 2KD is not a curio or a relic; it is not a doctrine; it is a practice that identifies us human beings – *Spiritualia carnalia* (Luth), something by which we live.



Photograph taken by Cheryl Miriam Philip, July, 2014.

The Distinction of Régimes and Institutional Spheres in Latin American Context

Vítor Westhelle

1. Terminological Queries

We need to begin by clarifying some concepts. The so-called »Two kingdoms Doctrine« (*Zwei-Reiche-Lehre*) is a 20th century creation. The notion regarding this doctrine, as it used in contemporary discussions, goes back to an essay by Franz Lau published in 1933.[1] The main focus of the argument is the distinction between the spiritual reality (*spiritualia*) and the earthly institutions, as the *carnalia* are defined. The *carnalia* for Lau are an expression of the *lex naturae*, but conditioned to change according to the *jus positivum*, the positive law that adjusts itself to changing circumstances: *tempora mutant leges ed mores*.[2] The spiritual reality is timeless; it is presence itself (*nunc aeternum*).

What was it that made this »doctrine« to be regarded as a central piece in Lutheran theology,[3] when it has such a remarkably short history *as a »doctrine«*? It could be argued that it was because of the way the relationship between grace

1. Franz *Lau*: »Äußerliche Ordnung« und »weltlich Ding« in Luthers Theologie, Göttingen 1933. Others would date it to the publication of H. Diem's seminal work on Luther's hermeneutics: Harald *Diem*: Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus: ein Beitrag zum Problem »Gesetz und Evangelium«, in: Gerhard Sauter (ed.): Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973. See Martin *Honecker*: Soziallehre zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen 1977, p. 176.
2. Lau (s. fn. 1), p. 38.
3. »For the last two or three decades, the ›doctrine of the two kingdoms‹ has been one of the most debated aspects of Luther's theology.« Heinrich *Bornkamm*: Luther's Doctrine of the Two Kingdoms in the Context of His Theology, transl. Karl H. Hertz, Philadelphia 1966, p. 1. Heinrich *Bornkamm*: Luthers Lehre von den Zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, Gütersloh 1958, p. 5. G. Ebeling sees in »the doctrine of the two kingdoms […] the fundamental problem of theology« being expressed; see Gerhard *Ebeling*: The Necessity of the Doctrine of the Two Kingdoms, in: Word and Faith, trans. James W. Leitsch, Philadelphia 1963, p. 389.

– justification and justice – and social existence was framed, and particularly so in the European situation in the middle decades of the 20th century. Of recent, most of the discussions on justification an justice have been defined by systems and institutions that control and regulate *public* life, and thus confined to distinctive characteristics of modern European institutions and their legitimacy crisis.[4]

Luther's own view of the issue came from a different world and addressed problems of that context. The very inconsistency of the Reformer in the use of language to describe the distinction between the worldly and the spiritual realities makes things significantly more complicated. In German he uses *Reich* (Kingdom), but also *Regiment* (governance). In Latin he uses only *Regnum*. Speculation about a hidden system in this varied terminology yields little results. Gustaf Törnvall has listed some 38 different terminological uses Luther employs that point to the same distinction of régimes, which all point to a constellation of interrelated issues but hardly allow for a formulation of a consistent doctrine.[5]

This picture becomes even more complicated if we compound it with another set of distinctions Luther adopted from the traditional medieval system of the hierarchies, or estates (*Stände*): *ecclesia*, *politia*, and *oeconomia* (which before the industrial revolution included labor, market, and – where the term comes from – household). They were categories of social orders that Luther inherited from medieval tradition as a matter of course: »First, the Bible speaks and teaches about the works of God; no doubt about that. But these works are divided in three hierarchies: economy, politics, and church.«[6] Around 1530, Luther's more general references to the worldly régime (weltlichen Regiment) became nuanced with the underscoring of the »orders«. He was already familiar and had used the popular medieval division of society into three »estates« or »hierarchies«,[7] making clear distinctions between the church (*ecclesia*), the civil governance (*politia*), and the household (*oeconomia*) quite early on. The first time the three estates are mentioned in Luther was in 1519.[8] But the distinction became most prominent with and after his »Catechisms« and the »Confession Concerning Christ's Supper« of 1528.

4. See Jürgen *Habermas*, Legitimation Problems in the Modern State, in: Communication and the Evolution in Society, Thomas McCarthy (transl.), Boston 1979, p. 178-205.
5. Gustaf *Törnvall*: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, München 1947, p. 94f.
6. WA TR 5, 212.
7. Luther names them variously as *Orden, Stifte, Stände, Hierarchien, Ertzgewalten, fora, mandata,* etc. Cf. Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, p. 503f.
8. See his pamphlet »The Holy and Blessed Sacrament of Baptism«: LW 35, 38-41; WA 2, 734.

While *ecclesia* and *oeconomia* could be easily assumed to belong to the prelapsarian condition as orders instituted by God in Paradise, the fundamental problem of the theology of the orders of creation has to do with the place of the state, namely of *politia*. Opinions diverge whether *politia* was instituted before or after the Adamic fall.[9] What all agree on is that Luther is ambiguous on the issue and that a choice has to be made to understand the consequences of the human social and political engagements.

Acknowledgement of these institutional spheres and their distinctiveness is crucial for understanding how Luther framed the distinction of régimes as I prefer to call the two kingdoms doctrine. These institutional spheres belong to the earthly régime, including the *ecclesia*. The Reformer understood them as *larvae dei*, as masks of God.

When Luther employs the distinction between *politia* and *oeconomia* he does it in order to stress two distinct forms in which these institutions offer differentiated manners through which humans cooperate with God,[10] where God does not work without us. This cooperation is carried out as through instruments or masks.

The use of these two metaphors, instrument (*Werkzeug*/*instrumentum*) and masks (*Larven*/*larvae*), even though he uses them interchangeably,[11] is revealing. *Werkzeug* is an instrument or a tool for a work or labor to be accomplished, a metaphor imported from the economic, or *poietic*, sphere, serving therefore as a *synecdoche* by which a part (tool) is taken for the whole (labor). *Larva* is a mask taken from Greek theater by an actor to represent a given role a person plays or from the medieval carnival to represent an impersonation. The mask is the metaphor appropriate to describe the political person, the one who speaks on behalf of a cause, a person or a group representing and communicating interests on account of the common good,

9. Although Luther in most of his treatment of it did not recognize the political order as belonging to the prelapsarian condition, he also knew that politics is grounded in economy – resulting in an ambiguous treatment of the issue. Twentieth-century theologians were divided in the interpretation of Luther's intention. Some would defend the prelapsarian origin of the state. (See in this respect Lau [s. fn. 1], p. 13f.; Werner *Elert*: Morphologie des Luthertums, 2. Soziallehre und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1953, p. 49-65; and, in a peculiar way Törnvall [s. fn. 5], p. 38.) Others would argue that it was an external medicine (*externum remedium*) instituted as a result of the fall. See Diem (s. fn. 1), p. 56-59, 70-72; Johannes *Heckel*: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre: Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957 (Theologische Existenz heute. Neue Folge 55), p. 343-345; Bornkamm, Luther's Doctrine (s. fn. 3), p. 34f.

10. LW 33, 243.

11. See the use of these two terms used for politics in the Lectures on Galatians: LW 26, 96; WA 40 I, 176.

functioning thus as a *metonymy*; it suggests the roles one plays acting in the world theater, in the public world. However, for the Reformer it is clear that the agent behind the tool or the mask is either God or the devil and the final end is accordingly decided. The use of these figures of speech (instrument, mask) is important for the discussion on the distinction of régimes. It refers to the two senses entailed in the English notion of »representation«. The first sense is of a pictorial nature, as in the German *Darstellung* or *Vorstellung*. The second has the political or juridical sense of being a proxy, along the German sense of *Vertretung*. But the point here is only to single out the fact that the earthly régime with the institutions is about representation, while the spiritual régime is about presence, real presence; it is about *parousia*, not about re-presentation.[12]

2. The Latin American Context

With this clarification as far as Luther's thesaurus is concerned we turn into the Latin American situation, looking into some significant episodes in which Lutheran theology played a role – or not! In fact, neither was Luther's thought regarding the régimes, nor his adoption of the medieval orders used explicitly. They were not used to justify blunt injustices; neither were they used to condemn the same, at least, initially.[13] This is unlike the case of Germany, in which Luther was indeed used politically, either to justify or to condemn political systems, which is all the more telling. The absence of the use of Luther to justify or condemn socio-political injustices does not mean that Luther's motifs were not at work. The distinction of régimes simply does not appear as an operational concept or a doctrine.[14]

12. Ulrich *Asendorf*: Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967, p. 127. The author distinguishes the »Totalaspekt der Rechtfertigung from the Partialaspekt der Heiligung«. Doxological language adresses the »breaking in of the eschaton in time«.
13. But see Lambert *Schuurman*: Some Observations on the Relevance of Luther's Theory of the Realms for the Theological Task in Latin America, in: Lutheran Quarterly 22/1970, p. 86-91. Schuurman was Dutch Reformed theologian teaching at ISEDET in Buenos Aires.
14. It became an important theoretical resource in the 1970s when Lutherans began to argue theologically in favour of a critical voice in societies experiencing deep injustices and abuses of human rights. This was the time the LWF's Commission on Studies, under the leadership of Ulrich Duchrow, undertook a concerted effort to study regionally the impact of the »Two Kingdom Doctrine« in several parts of the world. See Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber (eds.): Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976. In English one text of documentation

Three cases in Latin America where issues pertaining to the distinction of régimes appeared will be employed to further my argument. The first will be the Evangelical Lutheran Church in Chile that lost most of its members and another church was formed (the Lutheran Church in Chile); the largest Lutheran Church in Latin America, the Evangelical Church of the Lutheran Confession in Brazil (ECLCB) provides the second example; and finally I will consider the Evangelical Lutheran Church of El Salvador. These three examples were chosen because in each case there was a crisis in the relationship between the church's identity and social responsibility. The problem of social responsibility is the ideal locus to detect the role of Luther's distinction of régimes.

The first observation (already made) is that the distinction of régimes under its traditional codename of »Two Kingdoms Doctrine« hardly appears during the time in which the crucial issues regarding the distinction were at their most pressing moments. However, issues that emerged, if dealt with in confessional terms would be suited to be framed along the lines of the distinction of régimes, or of the institutional spheres. The right to resist, the »orders of creation«, »autonomy« (*Eigengesetzlichkeit*) of the secular orders, church state relation, ethnicity and nationalism are some of these issues to be mentioned. They appear occasionally, but are not framed in any systematic way.

In »orders of creation«, for example, there is no reference to Luther's use of the medieval tripartite division of institutional orders or spheres through which God, in cooperation with human beings, governs the world »as through masks and instruments«. But in each of the cases there is one particular institutional sphere that receives prominence. In one it was basically a political problem; in another the main concerns focused on the household/ *oeconomia*; in a third one it was about the church and its identity. So, at the end, the separation of régimes (worldly and spiritual), and the discrimination of the different spheres (church, household, and politics) point to problems that, were they to be discussed explicitly, would have been helpful. The separation of the spheres is of particular importance here. This clear distinctiveness and complementarity of the three spheres was an important issue for Luther as well,[15] even as he saw each of the spheres in a functional way as the display of human fundamental faculties, namely, social activities (*praxis*), labor (*poiesis*), and religious practices. Each one of these faculties is shared in common by humanity, and we are thus all involved in each of

and another of studies were published: Karl H. Hertz (ed.): Two Kingdoms and One World, Minneapolis 1976, and Ulrich Duchrow (ed.): Lutheran Churches – Salt or Mirror of Society, Minneapolis 1977.

15. Vult Deus esse discrimina ordinum (WA 44, 440, 25).

them. But the point here is to show that each of the discrete faculties create their own spheres of representation.

Each one of the spheres represents a different challenge in relating the two régimes. In the political sphere (*politia*) the basic issue is the one of representation (in the sense of *Vertretung*) in the public sphere. To follow Luther's metaphor of the mask (*larva*), the question is how one presents oneself in the public sphere, in one's social interaction. With which face do we interact in the public realm? Whose interests do we stand for? Which are the ones we represent?

In the economy/household (*oeconomia*) the representation entails the question of identity. Representation is a work, as if in a work of art (in the sense of *Darstellung*). Who am I? How do I show how I am even before social interaction and intersubjective activity take place? How do I present myself, or make myself to be? This acceptation of *oeconomia* is important to comprehend. It is to this sphere that the ethnic identity is referred to, since *oeconomia* entails both production (for the sustenance of life – Luther: *neheren*) and reproduction (procreation of life – Luther: *mehren*). In Latin American Lutheranism, shaped largely by immigrants the notion of oeconomia is coextensive with the concept of *Deutschtum*.

Finally, in the church (in *ecclesia*) the question is somehow different. The church is still a space of representation with its offices, different vocations, polities, structures and the like. But this ecclesial space is *sui generis*. It borrows representational procedures of the *oeconomia* (as the space of worship, the ornamentation, and other things deemed as important [*bene esse*], but *adiaphora* [*non esse*]), as well as from *politia* (policies, administration, committee meetings, formulation of statutes, implementation of procedural rules, and so forth). But the uniqueness of the church is that the uses of representation are only there to create a space in which representation is only a resource to create a space in which one finds oneself without any need to be represented. To acknowledge the church as an earthly institution, and yet working itself in counter-institutional practices was the genius of the ecclesiology the Reformation.

3. Stepping by Faith into the *politia*: Political Freedom

Taking the »political« sphere, the case of the Evangelical Lutheran Church in Chile seems exemplary for the way in which the distinction of régimes works when in interface with the political order. In the now symbolic 9/11, but of 1973 (!), the military took over the democratically elected government of

Chile headed by President Salvador Allende. Much has been said and written about the brutal *coup-d'état* headed by the military with General Pinochet as its head. Also known is the way the churches have reacted to it.[16]

But the point here is the reaction of the Evangelical Lutheran Church of Chile (ELCC). The ELCC was a small church providing religious services for a significant amount of German descendants in Chile. Services would be held in the mother-tongue. Most of the pastors serving the congregations were missionaries sent by Germany and later also by the USA. After the coup happened most of the pastors entered into the political arena. The presiding pastor (also titled as bishop, even though there was no episcopal system in the church) Helmut Frenz, a German missionary, took the public lead and was followed by almost all the pastors of the church (except one out of a dozen, and another stayed neutral) in denouncing the government, working with ecumenical peace organizations, and also smuggling out refugees during the night to foreign embassies. Frenz was one who started the process of creating a new Lutheran Chilean church by opening the first Spanish speaking congregation in a working class neighbourhood in Concepción, not far from the capital, Santiago. Other pastors, as the USA missionary James Savolainen, followed suit. By 1975, some two years into the coup, things precipitated, some of the pastors were deported, others, as Savolainen, had to flee the country with a family of five, overnight with few hours of notice to prevent from being in the list of the »disappeared«. No Lutheran lingo was used and yet some pastors and lay leaders, mostly from the newly formed Spanish-speaking congregations, took a decision to represent in the political realm what their faith stood for. They represented their experience of presence (*parousia*).

By this time the situation was somehow irreversible. The military régime had already established its hegemony. The church, as an organization, was in shambles. About 93 % of its members left the ELCC while 85 % formed a new church, named Lutheran Church of Chile (LCC). The majority of the pastors stayed or had to leave the country. Bishop Frenz had his visa revoked and had to return to Germany.[17] In the case of Chile there was no use of Lutheran theology neither to support, nor to denounce the situation. Bishop Frenz made use of the cross motif to account for the predicament of those who were persecuted by the Pinochet dictatorship. But the references were biblical, with only a side reference that it was the theology

16. Among the Protestant Churches only the ELCC and the Wesleyan Pentecostal Church did not sign a manifesto in support of the coup.

17. See his biographical account in Helmut *Frenz*: Mi Vida Chilena. Solidaridad con los oprimidos. Traducción de Sonia Plaut, Santiago 2006.

of the cross that also animated the Reformation movement.[18] Also biblical prophetism was used to explain the risky acts of denunciation and protest that mostly pastors were engaged in. The pro-Pinochet party of the vast majority of Lutherans did not appeal to Luther either, with the exception of an indirect reference in the Declaration of Principles of the newly formed denomination saying the church should be of and for the laity.[19] This could be construed as a veiled reference to Luther's doctrine of the priesthood of all believers, but was not used in this explicit way. The reference to Luther's distinction of régimes and their interface appears only and for the first time in the analyses and theological reflections done after the dramatic events in order to explain the situation and denounce it. Helmut Frenz compares the Chilean situation of the mid-1970s to Nazi Germany of the 1930s designating both by using the expression *Kirchenkampf* (viz. *lucha eclesiástica*).[20]

There is ample evidence to suggest that the Lutheran distinction of régimes was helpful to examine the practice and to denounce abuses of the church. But there is no indication that the distinction of régimes in Luther was ever used to justify the stance of the church vis-à-vis the political government. The analyses offered on the situation have been further assisted by Luther's transactional analysis of the institutional spheres operating in the earthly régime. The Chilean example is an exemplary case of the *oeconomia* taking over the *ecclesia*. Hence it was not only a problem of interpreting the régimes, but the way in which the spheres of the *oeconomia* and of *ecclesia* were not discriminated. The institutional church was being used to justify and support the German-Chilean »household«. Instead of having the church as this space for the Shabbat to happen, away from idols and demons, the majority of the Chilean Lutherans caved into the idol of the »household« of the Germanic identity and took the church along. If the pastors and some members became politically engaged in the moment of crisis is because the *politia*, as the sphere that establishes public accountability, was the one to be called upon to preserve the vocation of the church distinct from the one of the ethnic household to which it was subsumed.[21]

18. Ibid.

19. See Vítor *Westhelle*: Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano, in: Estudos Teológicos 18,2, 1978, p. 77-94.

20. Frenz (s. fn. 17).

21. This reduction of the church to the »german household« was such that when the church was first formed of the merger of synods it was called the German-Evangelical Church of Chile that in 1937 pledged allegiance to the Reich. Many of its pastors were

What was considered an inappropriate political activity of the pastors, did not start by participation in any resistance to the military coup or by offering help to refugees. It started in the late-1960s with the creation of the first Spanish-speaking congregations and the modest but significant influx of non-Germanic descendants into the ranks of the church, and the change to Spanish as the language of Worship. This was essentially a political act of stepping into the public square. The support of many pastors to the Allende government was initially both an opening of the church to the Chilean socio-political reality as well as ethical support for the policies implemented to meliorate the condition of poor Chileans. Among these measures was mainly the agrarian reform that directly affected the German-Chileans among whom were many of the largest land-owners in the country. It can be said that politics came as the unavoidable result of the attempt to differentiate between the *ecclesia* and the *oeconomia*, between the freedom to preach the Gospel and *Deutschtum*, »Teutonism«. Political freedom was the way to liberate the church from its bondage to ethnic purity of the German household in Chile.

4. Stepping by Faith into the *oeconomia*: The Freedom of the Household

The case of the Brazilian church, the ECLCB, shows some similarities with the Chilean, especially in the church's self-understanding and politics, but a crucial difference is that in the Chilean case the political option adopted by the majority of the members of the church in support of the military dictatorship was to preserve intact the pact between *oeconomia* and *ecclesia*, between the Germanic household and its investments and the church. In Brazil it was said that *Deutschtum* had almost become a *nota ecclesiae*.[22] This has some truth to it, but nothing compared to the case of Chile where *Deutschtum* was not a nota, but the *articulus stantis aut cadentis*,[23] the justification for the very existence of the church.

members abroad of the National-Socialist Workers Party of Hitler. See Fritz *Mybes*: Die Geschichte der aus der deutschen Einwanderung entstandenen lutherischen Kirchen in Chile. Von Anfängen bis zum Jahre 1975, Düsseldorf 1993, p. 190f; and Daniel *Lenski*: La División de la Iglesia Evangélica Luteranaen Chile 1974/1975, Köln 2012, p. 20.

22. Martin N. *Dreher*: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Doctoral Dissertation, University of Munich 1975, p. 4.

23. As traditionally quoted the sentence might have been based in other expressions of Luther as in (WA 40 III, 352, 3): »[…] quia isto articulo stande stat Ecclesia, ruenteruit

The case of Brazil was different in this regard. In Brazil the German household was itself broken up, fragmented. The social stratification among German immigrants was significant and growing. With the military coup of 1964 and the new agrarian policy that privileged large farm (*latifúndios*) monoculture »extractivism« for export affected directly a significant part of the members of the church who were small farmers that sustained themselves by a small scale and diversified agriculture. Many of them, driven into debt by the newly implanted agricultural policies lost their land or became so impoverished that their option was to sell their small portion of land to a large farmer and migrate to the city in search of a low paying job.[24] With the downward mobility the ethnic identity could no longer be sustained and the economic struggle triggered the awareness of the confusion of spheres. The household had no longer a single construction of its identity. To use Luther's metaphor of the mask, the facade of who the German Lutherans produced themselves to be was cracked. It was the economy that raised the awareness that no possible harmonious relation between the *oeconomia* and the *ecclesia* could be sustained.

As the architect of the formation of the Brazilian church and its first national leader, Pastor Hermann Dohms, gave expression to this conviction that the household provided the identity of the people to be Christian and citizen. He was impressed by the work of the champion of the Inner Mission in Prussia in the middle of the 19th century, Johann Hinrich Wichern. So re-interpreting Wichern he concluded: »[…] the family is the necessary and inevitable intermediary between the divine will and the national history« that is the political state.[25] »Orders of creation« (*Schöpfungsordnungen*) was the term used to describe this ensemble of language, ethnicity, and nation, which encompassed the two spheres of household and politics. This »orders« were seen as being ordained by God and enjoyed a certain autonomous character »as God's order for our salvation.«[26] Significantly it was not the ecclesia but the *oeconomia* the institutional form, the instrument through which God's will was made manifest. But when the household was found in disarray, there is where the crisis manifested itself.

The realization came not directly (as in Chile) by the political coup (which

Ecclesia« (»Because if this article [of justification] stands, the church stands; if this article collapses, the church collapses.«).

24. In addition to that the construction of immense hydroelectric dams, particularly the one of Itaipú in the west of the state of Paraná expelled many farmers whose land were close to the river, many among them were Lutherans of German descent.

25. Hans-Jürgen *Prien*: Identity and Problems of Development, in: Duchrow (ed.): Lutheran Churches, p. 204.

26. See Prien, ibid., p. 205, citing Dohms.

in Brazil has taken place already a decade before the Chilean coup, in 1964), but by an ecclesial event that brought to the fore that the Brazilian Lutheran church no longer had the household it thought it had in *Deutschtum*. The household was in disarray. The Fifth Assembly of the LWF was set to take place in Porto Alegre, Brazil, in 1970. This was to be the first assembly of the worldwide organization to take place outside the north-Atlantic axis. The venue was changed at short notice to Evian, France, due to protests concerning the violation of human rights in Brazil.[27] This cancellation was the proverbial last drop, a wake-up call in the wait. The idol of a Germanic church in Brazilian soil fell to the ground. The identity of the church presumed to be glued together by the household was no longer holding.

In 1970 a group of pastors and theologians produced a manifesto (since then known as The Curitiba Manifesto, named after the city where the drafting group met), which was later that year adopted by the General Council of the Church. The language of the Manifesto called for the church to take a stance on public issues that pertained to people beyond the German household. Although it is normally regarded as a political call, it was primarily something more elemental. The language of that manifesto was shaped around the question of church and politics, recognizing them as different spheres in life. But what it was implicitly acknowledging was that the problem lay in the distinct sphere of the *oeconomia*.

The Curitiba Manifesto was a call for the church to follow its own flock into the social spaces of its people, to their home as it were, the changed character in the profile of the household. This is the reason that it has been described as a move from ghetto to participation,[28] from the illusion of a single household to many different and stratified domestic spaces. With some irony, the church was in fact living out and putting to effect the theme of the planned Assembly: »Sent into the world«. The church was no longer being conceived as a guesthouse where even strangers could come in and be tolerated, but as pilgrim church in search for a household that it could claim as home, for the old home was no more – at least not for the majority of Lutherans facing the gruesome economic realities of the new times.

27. For an account of these events and the controversial see Jens Holger Schjørring/Prasanna Kumari/Norman A. Hjelm (ed.): From Federation to Communion: The History of the Lutheran World Federation, Minneapolis 1997, p. 59-61, 382-396.

28. See Rolf *Schünemann*: Do Gueto à Participação: O Surgimento da Consciência Sóciopolítica na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975, São Leopoldo 1992.

As it has been already documented,[29] internal tensions and unrest in the self-identity of the household of Lutherans in the country could be registered since Worldwar II when Brazil joined the Allied Nations and sent troops to fight in Europe (in the case of Brazil: in Italy), and later with the coup of 1964 and the imposed wave of nationalism (»Brazil, love it or leave it«) the unease and discomfort started to send premonitory signs of what was to come. The change of venue of the Fifth Assembly of the LWF only opened up a sore wound of a household that no longer existed. It is like an old photograph in which time had taken care to fade out the distinction of characters portrayed and blended them into the background. That household was a chimera, a figment of their imagination.

The affirmation of a former president of the Rio Grande Synod – the more German on ecclesiastical affairs the more Brazilian in political matters one must be – may have reflected the actual situation, although it was meant with the supposition that »German« stood for a self-explanatory identity. In this it precisely missed the point; it harmonized and acknowledged the distinction of *politia* and *ecclesia*, but missed altogether the *oeconomia*, leading to a tumultuous, and disaggregated state of affairs. It was already observed that much earlier, starting in the 1930s »the former economic and social homogeneity of the settlers had given place to marked difference in their economic and social status.«[30] But this would come into sharp focus in the late 1960s and 1970s. Students at the Faculty of Theology abandoned studies to work in factories, to live with the people, to be small farmers, lay people and pastors joined the ecumenical works of the Commission on Land (CPT) along with Roman Catholics. A yearly publication of homiletic help to preachers and leaders was created in 1974 called »Proclamar Libertação« (»Proclaim Liberation«) and continues through its 41st volume this year. In addition, a ministry called Lutheran Grassroots Ministry (PPL), emerged.[31] All this was an expression of a church maturing its understanding of the true household of its people.

29. See Dreher (s. fn. 22); Hans-Jürgen *Prien*: Identity and Problems of Development, in: Duchrow (ed.), Lutheran Churches (s. fn. 14), p. 192-242; Westhelle, Considerações (s. fn. 19), p. 77-94; Schünemann (s. fn. 28).

30. Käthe *Harms-Baltzer:* Die Nationalisierung der deutschen Einwanderer und ihrer Nachkommen in Brasilien als Problem der deutsch-brasilianischen Beziehungen 1930-1938, Berlin 1970, p. 13f.

31. The comic remark made in the US to whoever tries a complex explanation for the cause of a certain problem – it is the Economy stupid – applies in this case as a glove.

5. Stepping by Faith into the *ecclesia*: Freedom to be Church

The case of the Evangelical Lutheran Church of El Salvador offers yet another possible variation of how the cluttering of the earthly spheres defines the problem of the régimes. The basic issue is still the same. The muddling of the distinction of earthly spheres in the case of El Salvador was still different from the cases of Chile and Brazil. In Chile the church and the Germanic household were indistinguishable requiring the political dimension to come to the fore. In Brazil the adjustment of the church to the political order was shaken when the awareness of the disarray in the household became obvious requiring the church to address the plea of its own people that joined the ranks of the oppressed and were socially marginalized.

The Lutheran church of El Salvador, a very small church, result of the branching out of a Guatemalan mission of the LCMS, started to claim their rights to be church while politics excluded the people from participation and the economy expelled the people from their own household. The struggle over politics was producing victims in indescribable brutality, and the economic order was generating famine and poverty. This was the background for the decisive work of the church in El Salvador to carve out a sphere for the Shabbat where the Word of God could be proclaimed giving voice to the voiceless, exorcizing the political demons that sequestered free speech and destroying the idols of an economic system that demanded devotion to gods the oligarchy had erected.[32] From there came a »theology of life«, the self-understood expression of the theology of liberation for the small Lutheran Church of El Salvador.

The constitutive element in this affirmation of the healing function of the church has been most visibly expressed in the work in defense of the persecuted, tortured and fugitives that found sanctuary in the »Fe y Esperanza« hostel for refugees and victims of torture exercising Christian love that started its work in 1985.[33] But of theological and ecclesiological significance was the appeal made to the concept of the priesthood of all believers as the corner-stone on which the conception of this church was built.[34] This took concrete form with the ordination of a number of »lay pastors« among them

32. For the argument that the evil in the politia results in demonry and in the oeconomia creates idols see Vítor *Westhelle*: The Church Event: Call and Challenge of church Protestant, Minneapolis 2010, p. 84-105.

33. Medardo *Gómez*: Fire Against Fire, Minneapolis 1990.

34. Medardo *Gómez*: Teología de la Vida, ed. Immanuel Zerger, Managua 1992.

many women.[35] The term »lay pastors« was still remnant of a hierarchical turf-mentality that was meant to indicate that those who were preaching and administering the sacraments were indeed pastors, minus the fact that they did not have a required special theological training in a theological seminary. Coming from a missionary work of a church that does not ordain women, to allow women to have a voice in the church, when many men were dead, disappeared or imprisoned, was an act of reclaiming a space to be true church in which *presence* was proclaimed by word, bread, cup and water.

The intentional use of Luther's argument for the priesthood of all baptized allowed voices to utter words of proclamation that could neither be curbed by politics, nor controlled by economic interests. With that claiming of a space in which another word could be uttered, a third space, as it were, the Lutheran Church of El Salvador gave life to an institution that recreated Luther's own figure for the church, the Shabbat. This is the image of the church that Luther championed as the church of Adam and Eve and their descendants; this was truly a universal church that encompassed all religions.

Medardo Gómez, the bishop of the church (ordained in 1971 and consecrated bishop in 1986), and himself a victim of torture and exile has been the catalyst figure of a church emerging. Even without explicit reference to Luther's thought on the spheres of life to which the church belongs as one of the ordered institutions, his theology reflected the teachings regarding the distinction of régimes. But the church he led was in this respect faithful to the ideas of the Reformer. Medardo Gómez has been viewed by many as the emblematic successor of his compatriot, the martyred Roman Catholic bishop Oscar Romero († 1980). Obviously the comparison is quantitatively out of proportion since the Lutheran church in El Salvador are less than 0,3 % of the population and at most 0,6 % of the population that professes themselves as Roman Catholics (over 55 % of the population). But quantities only detect; they do not define theology at the heart. Core theological issues define that which matters. In this case it was the priesthood of all the baptized that became the touch-stone for the church to be church. And this is possibly the great contribution of the Lutheran Church of El Salvador: to explain to us all what Luther referred to as the manifestation of the Christian order of love that surpasses even the domestic vocation and the political duties and come alive in the ecclesial sphere in the defense of proclaiming the Word that gives life.[36] But what is so important and illustrative in the El

35. Heli *Aaltonen*: Fe y Esperanza: Women's Road to Ministry in the Lutheran Church of El Salvador 1952-2009, Åbo (Finland), p. 201.

36. See LW 37, 67: »Above these three institutions and orders is the common order of Christian love, in which one serves not only the three orders, but also serves every

Salvadorian church was the unique gesture of bringing the church's role to prominence, a church that was an absolute minority, yet it came to be the church catholic. As salt of the Earth this church vindicated a sabbatical space for the Whole – *kata-holos*, truly catholic being a minority as it is.

6. And What About the Régimes?

The distinction of régimes appears transversally in the cases presented. It was not a theme for discussion. The spheres (institutional orders) were the point of debate. Their distinctiveness were confused. The crises in each of the churches discussed were struggles to clarify the relative autonomy each one had to maintain for the institutional order to work properly. These three traditional institutions as they emerged in the middle ages to account for the order of the worldly régime go back to Aristotle in classical philosophical antiquity. But in modem times, especially since the Industrial Revolution they went through revisions.[37] But what remains is the valid concern in keeping the spheres distinct, even as they may be multiplied; the perspicacity, the shrewdness of discernment is to be preserved. This leaves us with the question not addressed of the régimes. If in the discussion of the spheres a certain symmetry among the spheres in kept, in discussing the relationship between things worldly and the spiritual reality there is no symmetry. The relationship is between presence and re-presentation, between *parousia* and all the penultimate stuff we encounter in our everyday world.

The courage to step into the stuff of this world and claim it as God's holy orders for the preservation and promotion of life is in itself an act of faith in not allowing this space open for our sanctification to be interpreted as orders of salvation. Luther uses a helpful distinction between these two. Salvation (*selig sein*) and sanctification (*heilig sein*) are completely different things, as he says it in the »Confession« of 1528. When this distinction is not kept then we have emergence of idols (as in the use of *Deutschtum* in Latin America) and demons as in the suppression of the right for anyone to have an authentic voice. This is why in these examples given the principle of the distinction of régimes is that which was at work. The intervention into politics, into the

needy person in general […]«.

37. See for example how Bonhoeffer in his »Ethics« separates the *oeconomia* into »labor« and »marriage«. Hannah Arendt in »The Human Condition« distinguishes between »labor« and »work« as a modern phenomenon that dismembers the oikos and affects politics as well.

household sphere and into the church to reestablish their place in the kingdom of this world was not only faith acting out in love, but faith activating love.

This faith emboldened people to call the idol for what it is and exorcised the demons that suppressed the voices of women and men. The relation of this faith to the love exercised in this world restored the masks of God in the world and turned people as instruments cooperating with God's governance of the Earth.

Personenregister

Aagaard, Anna Marie 315
Abraham 321
Adam 30, 38, 390f., 414
Ahrendt, Hannah 415
Albertz, Heinrich 193, 195, 201-205, 209-211, 219, 229, 233, 245
Albertz, Hugo 202
Albrecht, Ulrich 195
Albrecht-Birkner, Veronika 20, 236, 295
Allende, Salvador 407, 409
Althaus, Paul 5, 12, 15, 18, 66, 75-80, 82, 85, 87, 89-91, 151-153, 160, 181, 211
Amin, Idi 381
Amos 322
Amsdorf, Nikolaus von 376
Anselm (von Canterbury) 333
Apel, Hans 218, 223
Aristoteles 56, 415
Arndt, Ernst Moritz 80
Asmussen, Hans 117
Athanasius der Große 398
Augustinus (von Hippo) 9, 29-31, 52, 56, 320, 324f., 333, 362
Aulén, Gustav 13

Bader, Christopher 360
Bahr, Egon 237
Barth, Hans-Martin 32
Barth, Karl 12, 19, 76f., 88, 92-94, 148, 152, 168, 180, 187f., 199, 210f., 219, 254, 264f., 268f., 273f., 281f., 356
Bassarak, Gerhard 253, 276, 278
Bastian, Gert 195f.
Baudissin, Wolf Graf von 196, 223f.
Bechert, Karl 195
Beckmann, Joachim 163
Beckstein, Günther 224
Benedikt XVI. (Papst) 363
Benne, Robert 359
Berger, Ulrike 229
Berggrav, Eivind 21, 342
Beste, Niklot 272
Bethge, Eberhard 240
Beyer, Leonhard 41
Biel, Gabriel 36f.
Billing, Einar 88
Bismarck, Otto von 240
Bloch, Graeme 382
Böhm, Hans 116
Böll, Heinrich 197, 245
Boesak, A[llan] 379
Bonhoeffer, Dietrich 85, 87, 167, 174-178, 183, 200, 240, 257, 264, 266, 277, 280f., 380, 415
Bonino, José Miguez 229
Bonnke, Reinhard 377
Boraine, Alex 382
Bornkamm, Heinrich 171
Braaten, Carl 360
Braecklein, Ingo 278, 291
Brakelmann, Günter 223f.
Brandt, Willy 199, 203, 229
Brauer, Jerald 359
Bronk, Kay-Ulrich 298
Brunner, Benedikt 19
Bugenhagen, Johannes 41
Burkhardt, Georg (Spalatin) 41
Bush, George W[alker] 332
Buthelezi, G[…] 372
Butler, Anthony 373

Carlzon, Lars 229
Chikane, Frank 379
Childs, James 361
Christus s. Jesus von Nazareth
Churchill, Winston 338
Citron, Klaus-J[…] 224

Claß, Helmut 247
Conrad, Dieter 330

David 30
Deile, Volkmar 197f., 202, 217f., 231
Dembowski, Hermann 287
Denton, Melinda 360
Dibelius, Otto 18, 127, 238f., 254, 258, 262f.
Dickinson, Emily 352
Diem, Harald 12f., 84, 149
Diem, Hermann 156, 158-161, 163
Dilweg, Guy 229
Dörfler-Dierken, Angelika 20
Dohms, Hermann 410
Du Plessis, Johannes 366
Duchrow, Ulrich 14f., 17, 23, 31, 58, 83-85, 126, 404
Dussel, Enrique 334
Dutschke, Gretchen 315
Dutschke, Rudi 241, 315

Ebeling, Gerhard 22, 171, 173
Eck, Johannes 35f.
Ehmke, Horst 224
Einsiedel, Gebrüder von (Heinrich Hildebrand und Heinrich Abraham) 43
Elert, Werner 87-91, 181, 358
Elija 321
Elliger, Walter 20, 258f.
Engelbrecht, Sebastian 261
Engemann, Wilfried 296
Eppler, Erhard 197
Eva 390, 414
Evertz, Alexander 238
Ezra 322

Faber, Mient Jan 216
Falcke, Heino 254, 277, 291-293
Falwell, Jerry 350
Farisani, Tshenuwani Simon 365f., 373, 379
Feder, Gottfried 95f.
Feurich, Walter 267
Ficino, Marsilio 44
Fiedler, Wilfried 224
Filbinger, *Hans* Karl 245
Findeis, Hagen 255, 281
Fischer, André 18
Fischer, Fritz 153
Fischer, Martin 258
Forck, Gottfried 261, 272
Forell, George 357-359
Fränkel, Hans-Joachim 6, 21, 277, 283-293
Franziskus (Papst) 317, 332
Frenz, Helmut 407f.
Frey, Ulrich 194
Frick, Wilhelm 96
Friedrich Wilhelm III. (König in Preußen) 300
Froese, Paul 360
Fuchs, Emil 266

Gandhi, Mohandas Karamchand 329f.
Gardner, G[…] B[…] A[…] 366f.
Gauck, Joachim 300
Geißler, Heiner 224, 246
Genschel, Dietrich 224
Georg der Bärtige (Herzog in albertinisch Sachsen) 40, 42-44
Geulen, Christian 146
Geyer, Alan 229
Geyer, Hermann 298
Gibble, Hiram *Lamar* 229
Ginzel, Günther Bernd 229
Glöckner, Reinhard 296, 300
Götting, Gerald 274
Gogarten, Friedrich 181, 211
Gollwitzer, Helmut 157f., 186, 193, 201f., 211-215, 219, 229, 240f., 245
Gomes, Francisco da Costa 196
Gómez, Medardo 414
Graf, Friedrich Wilhelm 123, 143
Graham, Billy 341, 377f.

Gramm, Reinhard 224
Grane, Leif 52
Gregorios, Paulos Mar 229
Gröhe, Hermann 224
Grősz, József 339
Grotewohl, Otto 258, 264
Guha, Anton-Andreas 195
Guroian, Vigen 363
Gutmann, Bruno 367

Härle, Wilfried 88
Ham 367
Hamel, Johannes 268
Harbottle, Michael 196
Hardtwig, Wolfgang 67
Harleß, Adolf von 10
Harnack, Adolf von 65
Hasselmann, Niels 313
Hauerwas, Stanley 351
Haugg, Werner 107, 110
Hauptmann von Kapernaum 61
Heckel, Johannes 15, 82, 85, 123, 151, 170-172, 236, 261
Heinemann, Gustav 162f., 197
Hempel, Johannes 272, 279
Hengel, Martin 223f.
Herms, Eilert 84
Hilbert, Gerhard 74
Hinlicky, Paul 361-363
Hirsch, Emanuel 18, 87, 175
Hitler, Adolf 95, 98-102, 104, 106, 108, 112, 146f., 207, 209, 240, 308, 409
Hodenberg, Christina von 145
Hodge, Charles 353
Hofmann, Andrea 18
Hoffmann, Adolph 71
Holl, Karl 79, 160, 174
Holmes Jr., Oliver Wendell 352
Honecker, Martin 83
Hosea 322
Huber, Wolfgang 58, 86, 126, 224, 229, 384

Ihmels, Ludwig 65
Ilsemann, Carl-Gero von 224
Iwand, Hans-Joachim 265

Jacob, Günter 254, 267f., 279
Jaspers, *Karl* Theodor 319
Jeremia 322
Jesaja 322
Jesus von Nazareth 13, 20f., 29f., 33, 38-40, 45, 49f., 61-64, 77, 89-92, 97, 102, 112, 128, 131, 148, 152, 157, 164, 167f., 170f., 173, 176-180, 183, 185, 189-192, 197, 208, 214, 218, 260, 270f., 277, 285f., 289-292, 303, 307, 323, 327-329, 345, 358, 362, 366-368, 374-378, 380f., 384f., 396
Jewitt, Robert 327
Johannes XXIII. (Papst) 206
Johannes der Täufer 30
Jordan, Hermann 55-59, 61, 63
Joschija 322
Jüngel, Eberhard 266, 274, 282
Junghans, Helmar 36
Juva, Mikko 243, 315

Kádár, János 339f.
Kade, Gerhard 195f.
Käsemann, Ernst 327
Káldy, Zoltán 343-346
Kalinna, Georg 19, 194
Kampmann, Jürgen 18
Kandler, Karl-Hermann 279, 281, 298
Kant, Immanuel 129
Karl V. (Kaiser des Heiligen Römischen Reichs) 332
Kelly, Petra 197
Kern, Udo 83, 88
Kierkegaard, Søren 137
King, Martin Luther 197
Kistner, Wolfram 366f., 369
Kišš, Igor 83, 278

Klein, Kurt 224
Knabe, Hubertus 207
Kohl, Helmut 203
Korányi, András 21
Kortheuer, August 61-64
Koselleck, Reinhart 143-145
Kram, Assa von 231
Krause, Christian 380
Krauss, Ernst Emanuel 105
Kreisky, Bruno 229
Kremser, Holger 274
Kretschmar, Georg 316
Krötke, Wolf 269, 282
Kruger, Jimmy 365
Krusche, Werner 255, 272, 279
Künneth, Walter 74, 238, 240, 258

Lagarde, Paul de 147
Lau, Franz 20, 85, 122, 169, 259-261, 267, 401
Lazareth, William 357, 359, 361
Leif, Thomas 198
Leo X. (Papst) 33
Letts, Harold 359
Lienemann, Wolfgang 15
Lilje, Hanns 186
Lincoln, Abraham 352
Lindt, Andreas 11
Linnaeus, Carolus s. Linné, Carl von
Linné, Carl von 395f.
Lohse, Bernhard 37
Long, Ralph H[…] 356
Lorenz, Andreas 204
Lorenzmeier, Theodor 224
Lotz, Gerhard 275
Luthardt, Ernst 10
Luther, Martin 5, 9f., 12-20, 22f., 27-52, 54-59, 61-65, 69, 77-79, 82-85, 89, 101f., 106, 122f., 126, 129-133, 149, 151-153, 160-162, 164, 168-171, 189, 200f., 204, 210-212, 218, 228-233, 240, 258-260, 263, 268, 272, 276, 278, 281, 314, 318-320, 323-327, 329-335, 348-350, 352-354, 357, 361, 363f., 368, 374-377, 384f., 388f. 392-394, 397f., 400-406, 408, 414f.
Lutz, Dieter S[…] 195

Maier, *Walter* Arthur 356
Maizière, Ulrich de 223f.
Mangope, Lucas 372
Mantey, Volker 34
Maria (Schwester von Martha) 394
Marquardt, Friedrich Wilhelm 229
Marshall, John 196
Martha (Schwester von Maria) 394
Martins, Paul-Friedrich 296
Marty, *Martin* Emil 374, 376f.
Maske, Achim 195
Matanzima, Kaiser Daliwonga 372
Mattson, Alvin Daniel 357
Maury, Philippe 179
Mbeki, Thabo 384
Mechtersheimer, Alfred 195, 229
Meinhof, Ulrike 245
Meiser, Hans 112
Melanchthon, Philipp 348f., 355, 362, 376
Melville, Herman 352
Mengistu, Haile Mariam 381
Meyenfeld, M[…] Hermann von 196
Mhlungu, P[…] B[…] 365
Micha 322
Mindszenty, József 339
Mitzenheim, Moritz 263f., 266, 272, 274f.
Mkhatshwa, Smangaliso 379
Moeller, Bernd 31
Mohaupt, Lutz 313
Moltmann, Jürgen 229
Mose 40, 321, 389
Mota, Wessels 372
Mountbatten, Louis Lord 195
Mühlenberg, Heinrich Melchior 352f.
Müller, Eberhard 221f.

Müller, Erwin 195
Müller, Hanfried 253, 264-266, 273, 277
Müller, Karl 48
Müller-Streisand, Rosemarie 276, 278
Müller-Schwefe, Hans-Rudolf 150f.
Müntzer, Thomas 33, 239, 263
Mutius, Albrecht von 223

Naudé, Christiaan Frederick *Beyers* (Oom Bey) 371
Naumann, Friedrich 11
Naumann, Martin 21
Nehemija 322
Nicolaisen, Carsten 87
Niebuhr, H[…] Richard 357-359
Niebuhr, Reinhold 357-359
Nieden, Marcel 17
Niemöller, Martin 187, 193, 195, 201f., 207-211, 219
Niilus, *Leopoldo* Juan 229
Noth, Gottfried 272, 279
Nowak, Kurt 70
Nygren, Anders 13, 85

Oberman, Heiko Augustinus 43, 46f.
Ockham, Wilhelm von 36f., 56,
Öhlschläger, Rainer 229
Ohnesorg, Benno 202
Oom Bey s. Naudé, Christiaan Frederick *Beyers*
Ordass, Lajos 21, 338f., 342f.
Ordnung, Carl 278

Padua, Marsilius von 36
Pannenberg, Wolfhart 224
Pasti, Nino 195-197
Paulus 30, 34, 36, 45f., 324-328, 332f., 367
Pechmann, Wilhelm Freiherr von 68
Pelz, Birge-Dorothea 21
Petrus 35f., 51, 367f., 381
Pfatteicher, Ernst Philip 356
Phaswana, Ndanganeni 23
Phathudi, Cedric 372
Philaret (Metropolit von Minsk und Weißrussland) 229
Philip, Mary (Joy) 22
Philipp I. (Landgraf von Hessen) 48
Pickert, Herwig 224
Pinochet, *Augusto* José Ramón 381, 407f.
Polanyi, Michael 392
Pollack, Detlef 281
Potter, Philip 229
Pressel, Wilhelm 54
Prierias, Silvester 35
Pyta, Wolfram 73

Raiser, Ludwig 187
Ramaphosa, Cyril 373
Ranke-Heinemann, Uta 197
Rathke, Heinrich 291
Ratschow, Carl Heinz 167, 181
Ravasz, László 339
Rein, Gerhard 204
Rendtorff, Trutz 127, 231, 315
Ridder, Helmut 195
Ritschel, Albrecht 358
Roeber, Gregg 21
Romero, Oscar 414
Ruddies, Hartmut 11
Rückert, Hanns 84

Saft, Walter 278
Sanguinetti, Antoine 196
Sara 394
Sauter, Gerhard 83, 123
Savolainen, James 407
Schaeffer, Francis 350
Schall, Theresa 194
Scharf, Kurt 218, 229, 245
Scharffenorth, Ernst-Albert 124f., 137
Scharffenorth, Gerta 315
Scheffler, Horst Heinz 224
Scheliha, Arnulf von 174f.

Scherf, David 18
Scheven, Karl von 300
Schleiermacher, *Friedrich* Daniel Ernst 150f.
Schleyer, Hanns-Martin 245f.
Schlink, Edmund 155f.
Schmidt, Helmut 203, 206, 210, 218, 223, 242, 246f.
Schmucker, *Samuel* Simon 354
Schönherr, Albrecht 229, 277, 291
Scholder, Klaus 66, 69, 71, 146
Schottroff, Luise 328
Schrey, Heinz-Horst 162
Schwartze, Heinrich 262
Schwarzenberg, Johann Freiherr von 42
Schweitzer, Wolfgang 163f.
Scott King, Coretta 197
Seeberg, Reinhold 65
Seetzen, Jürgen 315
Segundo, Juan Luis 397
Seigewasser, Hans 274
Serote, S[…] E[…] 365
Shaull, Richard 239
Simon, Menno 211
Sittler, Joseph 359
Smend, Rudolf 68
Smith, Christian 360
Sölle, Dorothee 193, 201f., 211, 214-216, 229
Sohm, Rudolf 36
Song, Choan-Seng 390
Sontheimer, Kurt 223f.
Spalatin s. Burkhardt, Georg
Springer, Axel 242
Stammler, Eberhard 220-222, 224
Stammler, Georg 105
Stapel, Wilhelm 151
Stegmann, Andreas 37
Steinjan, Werner 224
Steinlein, Reinhard 279
Stelling, Meindert F[…] J[…] 195
Stendahl, Krister 324
Stevenson, John 348
Sting 200
Stoecker, Adolf 69, 147
Stöhr, Martin 229
Strauß, Franz-Josef 246

Tauler, Johannes 348
Thadden, Rudolf von 223
Thielicke, Helmut 5, 19, 121, 124-139, 167, 181, 221
Thornwall, James Henley 353
Tietz, Christiane 16
Tödt, Heinz Eduard 315
Törnvall, Gustaf 170, 402
Toit, H[…] D[…] A[…] du 368
Tolstoi, Lew Nikolajewitsch 329
Tóth, Károly 229
Traub, Theodor 59-61, 63
Troeltsch, Ernst 11, 78, 155, 249, 358
Tucholsky, Kurt 206
Tumsa, Gudina 380f.
Túróczy, Zoltán 339, 343

Ulbricht, Walter 261, 266, 274

Valla, Lorenzo 45f.
Vātsyāyana Mallanaga 397
Veer, Ben ter 217
Veerkamp, Ton 322
Verner, Paul 292
Vorster, Balthazar Johannes 381

Walt, I[…] J[…] van der 368
Walther, Christian 174, 240
Warneck, Gustav 366
Weber, Max 11, 78
Wee, Paul 380
Wendelborn, Gert 278
Wendland, Heinz-Dietrich 19, 149f., 164f.
Westhelle, Vítor 22, 389
Wichern, Johann Hinrich 410
Widmann, Alexander 19

Wilhelm II. (deutscher Kaiser und König in Preußen) 60f., 65
Wilkens, Erwin 224
Wölber, Hans-Otto 242
Wolf, Erik 154
Wolf, Ernst 6, 18, 83, 123, 138f., 167-174, 176-186, 188-192, 265
Wolgast, Eike 31
Wright, Jonathan 67
Wright, William John 44-46, 49
Wurm, Theophil 112

Yoder, John 351

Zabolai-Czekme, Eva 315
Zahrnt, Heinz 244
Zeddies, Helmut 251, 256

Ortsregister

Ägypten 321, 324, 334
Äthopien 381
Afghanistan 201
Afrika 235, 383
Amerika 350f., 354-357
Arnoldshain 229
Asien 397
Auschwitz 216

Bad Boll 222
Bamberg 42
Basel 274
Berlin 73, 195, 229, 238
Berlin (Ost-) 187, 194, 196, 261, 264, 272, 292
Berlin (West-) 199, 202, 204, 211, 216
Berlin-Brandenburg (Evangelische Kirche) 229, 231, 291
Berlin-Dahlem 211
Berlin-Spandau 241
Berlin-Weißensee 261
Berlin-Zehlendorf 202
Bischofswerda 272
Bochum 223
Boll s. Bad Boll
Bonn 18f., 83f., 168, 186, 193f., 198, 201, 204, 207-209, 211, 216f., 219f., 229, 231
Bophuthatswana 372f.
Brandenburg s. Berlin-Brandenburg
Brasilien 409-413
Brasilien (Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses) 405, 409, 411
Breslau 113, 202, 357
Brüssel 201
Budapest 21, 336, 339, 341f.
Busan 317, 335

Chemnitz 292
Chicago 22
Chile 381, 407, 409f., 413
Chile (Deutsche Evangelische Kirche) 408
Chile (Evangelisch-Lutherische Kirche) 405-407
China 319, 322
Ciskei 372

Dar-es-Salaam s. Daressalam
Daressalam 244, 315f.
DDR s. Deutsche Demokratische Republik
Deutsche Demokratische Republik 6, 19-21, 142, 188, 193f., 196, 200, 202, 225, 229, 234, 236, 238, 244, 249, 251-258, 261-263, 265f., 269f.,

272, 275f., 278, 280-283, 287f., 290, 292, 294f., 298f., 301-304, 307
Deutsches Reich (1871-1919) 65f., 69, 71, 355f.
Deutsches Reich (1933-1945) 13, 18, 21, 64, 99, 106f., 141, 209, 268, 355, 385, 408
Deutschland 16, 18f., 21, 25, 60, 64, 66-69, 71-75, 82, 97, 99, 107, 110-113, 152, 154f., 159, 195, 202, 208f., 216f., 232, 234, 238, 243, 259, 314, 316f., 341, 356, 396, 407
Deutschland (Bundesrepublik 1949-1990/Westdeutschland) 6, 19, 119, 124, 127, 141-143, 150, 154, 156, 160, 167, 177, 185, 191-197, 199, 201f., 207, 209, 214-217, 225, 227, 232-237, 240, 243-245, 253f., 268, 270, 272, 288, 302
Devhula/Lebowa Circuit 365
Donau [Fluss] 336
Dortmund 238
Dresden 254, 267, 284

Eisenach 291
El Salvador 413
El Salvador (Evangelisch-Lutherische Kirche) 405, 413f.
Elbingerode (Harz) 258
England 64
Erfurt 31, 37, 67
Erfurt (Propstsprengel) 292
Erlangen 5, 55, 66, 211, 238, 258
Essen 17
Eurasien 322
Europa 195, 292, 332, 412
Eutin 243
Evian 237, 314, 411

Frankfurt (Main) 188
Frankreich 64, 70, 196

Garmisch-Partenkirchen 168
Genf 229, 238f.
Görlitz 21
Görlitz (Kirchengebiet) 284
Göttingen 18f., 167f.
Golgatha 157
Grafenwöhr 18
Greifswald 55, 296, 299f., 304
Greifswald (Evangelische Landeskirche) 295-298, 300
Griechenland 322
Groningen 217
Großbritannien 196, 201, 352

Halle (Saale) 18, 168
Hamburg 127, 150, 195, 197, 207, 217f., 221, 223f. 229, 242
Hannover 204
Heidelberg 15, 23, 84, 188, 261, 272
Helsinki 315
Hessen-Nassau (Evangelische Kirche) 207
Hiroshima 199, 209

Imperium Romanum 319f., 322, 328, 333
Indien 22, 229, 388f., 392, 397, 399
Iowa 357
Italien 196, 201, 412
Israel 318, 321, 324f., 367

Jemen 204
Jena 83, 88, 211
Johannesburg 23
Jerusalem 157, 322, 367
Judah 331

Kanaan 321
Kanada 389
Kansas 21
Katscher (Landkreis Leobschütz, Schlesien) 291
Kerala 22
Kiel 149
Kleinasien 321
Koblenz 146

Köln 202, 214, 229
Kumbanad 389f., 392, 395
Kwa-Zulu 373

Lateinamerika 7, 22, 235, 239, 401, 405, 415
Lebowa Circuit s. Devhula/Lebowa Circuit
Leipzig 21, 168, 255, 259, 262-264, 266, 298
Limburg (Lahn) 229
Limpopo 370
Loccum 9, 234, 246, 294, 388

Mainz 18, 59, 83
Marburg 229
Mecklenburg (Evangelisch-Lutherische Landeskirche) 262, 272, 291, 295-297, 299f., 309
Mecklenburg (Land) 297, 299
Mecklenburg-Vorpommern (Land) 299
Meghalaya 399
Missouri (Lutheran Church-Missouri Synod) 356
Mölln (Mecklenburg) 291
Moskau 194
München 21, 37, 87, 101, 231, 296
Mutlangen 218

Nagasaki 199, 209
Namibia 316
Nassau s. Hessen-Nassau
Nicaragua 214
Niederlande 196f., 210, 216f., 229
Niederlande (Reformierte Kirche) 219
Nil [Fluss] 321
Nordamerika 349, 352-355, 364, 393
Nordkarolina (Synode) 353
Nordkorea 214
Norwegen 13, 240
Nürnberg 19

Oslo 342
Osmanisches Reich 130
Osnabrück 167, 181
Ost-Berlin s. Berlin (Ost-)
Ostblockstaaten 194, 200, 225, 338
Ostmitteleuropa 346

Palästina 321
Pennsylvania 352
Polen 299
Polen (Evangelisch-Augsburgische Kirche) 300
Pommern 300
Pommern (Evangelische Landeskirche) 295-297, 299f., 303, 309
Porto Allegre 411
Portugal 196
Potsdam 20, 291
Prag 168
Preußen 71, 410
Pullach 313, 315

Riesenburg (Westpreußen) 292
Römisches Reich s. Imperium Romanum
Rom 320, 323, 325, 328, 332
Rostock 168, 296, 300
Russland 64, 70, 112

Sachsen (Evangelisch-Lutherische Landeskirche) 272, 284
Sachsen (Herzogtum) 43
Sachsen (Kurfürstentum) 43
Sandau (Elbe) 55
Santiago de Chile 407
Schweiz 211, 268
Schwerin 292
Siegen 20
Skandinavien 314
Slowakei 341
Soweto 365
Sowjetunion 200f., 213, 227, 238, 336, 341

Starnberg 229
Stettin 299
Stockholm 229
Stuttgart 59
Südafrika 23, 244, 316, 366-368, 370-373, 378-383, 385
Südliches Afrika 235, 245f.
Südliches Afrika (evangelisch-lutherische Kirche) 365f.
Südostasien 235, 359
Südstaaten (der Vereinigten Staaten von Amerika) 353

Talheim (Kirchenbezirk Tübingen) 84
Tansania 380
Thüringen 96
Transkei 372f.
Triptis 291
Tshakhuma 378
Thüringen (Evangelisch-Lutherische Kirche) 114f., 263, 274, 291
Tübingen 18, 83f., 229, 268
Tutzing 237

UdSSR s. Sowjetunion
Uganda 381
Ungarn 7, 21, 229, 276, 336-341
Ungarn (Evangelisch-Lutherische Kirche) 343-346
Ungarn (Königreich) 336f., 341, 345
Ungarn (Volksrepublik) 338
USA s. Vereinigte Staaten von Amerika

Vatikan 335
Venda 372f.
Vereinigte Staaten von Amerika 7, 21, 158, 196f., 201, 229, 314, 332, 339, 348, 351, 356f., 362, 407
Versailles 66
Vietnam 235
Vorpommern 297, 300
Vorpommern s. auch Mecklenburg-Vorpommern

Waldheim (Sachsen) 269
Waterloo (Kanada) 22
Wartheland (Reichsgau) 94, 111f., 269
Warthegau s. Wartheland
Weimar 39
Weimarer Republik 18, 66-68, 71, 73, 75, 80, 87, 201
West-Berlin s. Berlin (West-)
Westdeutschland s. Deutschland (Bundesrepublik 1949-1990)
Westeuropa 217
Wien 168, 229
Winnipeg 317
Wittenberg 37, 56, 201, 298, 376
Worms 204
Würzburg 227
Wuppertal 186
Wuppertal-Barmen 91

Zürich 240
Zululand 370