

Wie ungeheuer ist doch das Geheimnis

1. Johannes des Täufers

2. Christi

3. der Apostel.

Versuche du nicht jene göttliche Äneis, sondern bete tiefgebeugt ihre Fußspuren an.

Wir sind Bettler; das ist wahr« (WA 48,241; Tr. Nr. 5677 und 5468, WATr V,317f und 168; Karl Holl: Luther, S. 577).

Professor Dr. Albrecht Peters, Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen

GLAUBE UND POLITISCHE MACHT *

Von Martin Honecker

I.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und politischer Macht bereitet evangelischen Christen besondere Schwierigkeiten und Verlegenheiten. Wer die Ausstellung »Preußen. Versuch einer Bilanz« besucht hat, ist versucht, zu formulieren: Glaube *an* die politische Macht – und er wüßte zugleich, daß dies schwerlich christlicher Glaube sein kann. Wer die Ereignisse dieser Tage anläßlich der Häuserräumungen in Berlin betrachtet, dem liegt es nahe zu formulieren: Glaube angesichts politischer Ohnmacht. In dieser Situation seien drei Überlegungen angestellt, nämlich 1. zu Symptomen, 2. zu geschichtlichen Ursachen und 3. zu theologischen Aufgaben, vor welche dieses Thema stellt.

* Vortrag in Berlin am 23. September 1981 vor der Landesgruppe Berlin der Luther-Gesellschaft.

Der Vortrag nimmt teilweise Gedanken und Formulierungen auf aus meiner Abhandlung »Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem« Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 254, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981. Dort finden sich auch umfassendere Literaturnachweise.

1. *Symptome* für eine verbreitete Unsicherheit in der Einstellung von evangelischen Christen zur politischen Macht sind unübersehbar: Kein Protest, keine Demonstration braucht auf eine Beteiligung evangelischer Namen und Gruppen zu verzichten. Auch in der aktuellen politischen Diskussion um den Frieden spielt die Einschätzung politischer Macht eine zwar hintergründige, aber gleichwohl zentrale und reale Rolle. So hat die Kirchenkanzlei der EKD im Juli 1981 auf eine »Anfrage evangelischer Christen in politischer Verantwortung an die Kirche« aus dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU-CSU eine Antwort gegeben, zu der sie aufgefordert war. Diese Anfrage des Evangelischen Arbeitskreises der CDU geht beispielsweise von der »Solidarisierung« evangelischer Pastoren mit Hausbesetzern aus und erweiterte dies grundsätzlich zur Frage: »Entschuldigt oder rechtfertigt eine verständliche Empörung über einen Mißstand, auch dann wenn sie im Gewissen begründet ist, die Gefährdung oder gar Zerstörung der – gewiß vorläufigen – Rechtsordnung?« Andere Anfragen beklagen sodann das Ersetzen politischer Auseinandersetzungen durch bekenntnishafte Entscheidungen oder die Gefahr, daß Sachentscheidungen religiös aufgeladen werden. Strittig ist gegenwärtig vor allem die Frage der Friedenssicherung: Ist nur derjenige Christ, der auf Waffengebrauch prinzipiell verzichtet? Oder gibt es nicht auch eine theologische und sittliche Berechtigung dazu, das Leben und Recht von Mitmenschen äußerstenfalls auch durch die Androhung und den Einsatz von Gewalt zu schützen? Gibt es nicht auch die Pflicht, die Rechtsordnung als relative Ordnung deshalb zu schützen, weil man »ihre Funktion als von Gott gegebene Notordnung« achtet? Diese Anfrage spitzt sich zu auf die Frage nach dem demokratischen Rechtsstaat, der – so die 5. Barmer These – »nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen«. Oder kann und muß vielleicht sogar heute, zum Teil unter Berufung auf den Absolutheitsanspruch Christi, die christliche Haltung nur die einer »konsequenten Verweigerung« sein? »Die Frage nach dem Staat stellt sich um so dringender, als auch innerhalb der Kirche der in unserer Gesellschaft weitverbreitete Widerspruch sichtbar wird, daß der Staat einerseits im Leistungsbereich immer weiter in Anspruch genommen wird, während seine Kompetenz im Ordnungsbereich immer mehr angezweifelt wird«. Im Bild gesagt: Auch in der Kirche ist es gelegentlich üblich, sich vom Staat verköstigen zu lassen; zugleich aber hält man es für zulässig, diesen Staat zu beschimpfen, ja gelegentlich auch nach ihm zu treten. Darin zeigt sich doch wohl eine große geistige Verunsicherung.

2. Die Kirchenkanzlei der EKD hat auf diese Anfrage hin sich deutlich

und differenziert geäußert. Sie hält die Besorgnis im Blick auf das Staatsverständnis grundsätzlich für berechtigt. Freilich ist die Antwort der Kirchenkanzlei mit Schuldzuweisungen im einzelnen zurückhaltend, zurecht: Denn wichtiger als die beste Theorie ist »die in anschaulichen und werbenden Vorbildern repräsentierte konkret gelebte Überzeugung«. Auch haben alle Parteien in Wahlkämpfen und öffentlichen Äußerungen immer wieder nicht der Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit gedient. Sie selbst treten häufig genug mit Bekenntnissen, statt mit Sachargumenten, hervor, etwa mit Bekenntnissen zur Wirtschaftsordnung, zur Marktwirtschaft. Bereits in der Zeit der Weimarer Republik beklagte der Staatsrechtler Rudolf Smend gleiches: »Der Gegenwart droht der Staatsbürger unterzugehen im Anhänger der politischen Konfession, in den absorptiven, religionsähnlichen Ansprüchen der großen politischen Bewegungen«¹.

Ferner: Zwar gibt es heute unbestreitbar eine Politisierung der Kirche. Aber die Ursache dieser Politisierung liegt nicht nur in der Kirche selbst. Politiker aller Parteien haben in den letzten Jahren die Politisierung aller Lebensbereiche zugelassen und gefördert. Daß es in der Politik zu Glaubenskämpfen kommt, ist also nicht allein und nicht vor allem der Kirche anzulasten, auch wenn es ein schwerer Mißstand ist, wenn politische Gegensätze innerhalb der Kirche zum Glaubensstreit führen.

3. Diese ganze, so aktuelle, Thematik führt also vor das Verhältnis von Glaube und Politik, oder wie ich genauer sagen möchte: von *christlichem* Glauben und politischer Macht. Denn christlicher Glaube hat von seinem Ursprung her ein anderes Verhältnis zur politischen Macht als etwa der Islam, der nicht die Unterscheidung von Religion und Staat kennt und dessen originäre Staatsidee deshalb nicht der weltliche Staat, sondern die Theokratie ist. Aber auch vom alten Israel unterscheidet sich das Christentum, indem es die Gemeinde, die Ekklesia vom nationalen Verband löst und die Kirche als das Volk *Gottes* nicht schon durch die Volkszugehörigkeit bestimmt ist. So hat Max Huber, ein in der ökumenischen Bewegung sehr engagierter Schweizer Jurist, bereits 1934 gesagt: »Das Kreuz von Golgatha ist aber nicht nur das radikale Nein Gottes zu dem politischen Messianismus der Juden, sondern zu allem politischen Messianismus wie zu aller menschlichen Selbstvergottung«². Insofern ist eine Theopolitik zwar im Judentum theologisch möglich, wenn auch unter den Bedingungen einer industrialisierten, aufgeklärten Gesellschaft nur sehr schwer

¹ R. Smend, Bürger und Bourgeois, in: Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin, 1968², S. 324.

² Max Huber, Evangelium und soziale Bewegung, in: Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart, 1935², S. 45-77. S. 60.

durchführbar. Aber mit christlichem Glauben ist eine derartige Auffassung kaum vereinbar, auch wenn es einzelne evangelische Theologen gibt, welche das Reich Gottes irdisch verwirklicht sehen wollen.

Ich möchte nun nicht derartige Symptome weiter beschreiben und aufzählen. Wer sich informiert, besitzt dazu hinreichendes Anschauungsmaterial. Vielmehr soll dies lediglich Anlaß zu grundsätzlichen Überlegungen sein. Die angedeuteten Schwierigkeiten sind ja nicht nur vereinzelte Mißstände und Entgleisungen, sondern Symptome einer hintergründigen oder untergründigen Verlegenheit, Unsicherheit, welche die Gesamtlage in der evangelischen Kirche und Theologie kennzeichnen. Will man diese Lage freilich verstehen, so kann man nicht an deren Ursachen in der jüngsten deutschen Geschichte und Kirchengeschichte vorbeigehen.

II.

1. Martin Luther hatte sich 1526 in der Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können« gerühmt, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit niemals so klar beschrieben und herrlich gepriesen worden sei, wie sogar seine Feinde bekennen müßten³. Der Reformator wollte mit dieser Erklärung damals sich gegen den Vorwurf schützen, die reformatorische Lehre richte sich aufrührerisch gegen die Obrigkeit. Damit verglichen lassen es heutige Stimmen aus evangelischer Theologie und Kirche zweifelhaft werden, ob von der Theologie sinnvollerweise *theologische* Aussagen zum Staat überhaupt gemacht werden können. Wolfgang Trillhaas, ein von lutherischer Tradition geprägter Theologe, meinte bereits 1956, »daß bis zur Stunde die Demokratie für sie (die lutherische Theologie) das eigentlich unbewältigte Problem darstellt«⁴. Die reformatorischen Gedanken über die weltliche Gewalt reichen kaum noch aus zur Bewältigung unserer heutigen Staatsprobleme. Bischof Otto Dibelius, ein bekanntermaßen konservativer Mann, hat zeit seines Lebens – und nicht erst in der Obrigkeitsdebatte 1959 – den modernen Staat als

³ M. Luther, Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können, 1526, WA 19,625, 15–17.

⁴ Wolfgang Trillhaas, Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat, in: Hans Dombois/Erwin Wilkens (Hg), Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, 1956, S. 22–33, Zitat S. 26.

einen Leviathan bezeichnet, dem die Kirche nur widerstehen kann und muß. Der Staat tritt in diesem Bild heutiger politischer Wirklichkeit lediglich als der natürliche Feind Jesu Christi in Erscheinung.

Bevor kurz erörtert werden kann, welche geschichtlichen *Ursachen* zu dieser Veränderung in der Beurteilung des Staates geführt haben, sind jedoch zwei grundsätzliche Einsichten festzuhalten, die nicht aufgegeben werden können.

a) Evangelischer Glaube verfügt nicht über eine zeitlos gültige, in sich geschlossene *Staatslehre*. Die evangelische Staatslehre gibt es nicht; deshalb ist in der Überschrift bewußt die Rede gewesen von »politischer Macht«. Die wenigen Anweisungen des Neuen Testaments zum Verhalten des Christen gegenüber der Obrigkeit sind zeit- und situationsbedingt; sie betreffen die damaligen staatlichen Gegebenheiten. Eine heutige ethische Antwort kann daher ihrerseits nicht anders gegeben werden denn so, daß man sie als *Reaktion* auf *Herausforderungen* und Probleme versteht, vor die wir heute gestellt sind. Man muß deshalb die Fragen bedenken, auf welche die Antworten sich beziehen sollen. Dabei wird dann jeweils zu prüfen sein, ob diese Antworten mehr als rein zeitbedingte Elemente und Aussagen enthalten, ob also ausschließlich die historische Situation die Antworten bestimmt und bestimmen darf. Ethik ist freilich mehr als Paränese, welche den Christen in konkreten Situationen anspricht, ermuntert und tröstet. Sie drängt zu über die Situation hinausreichenden Einsichten, auf Klärung von Prinzipien, Grundsätzen. Ethik muß daher dem Staat vorgegebene Maßstäbe, wie Menschenrechte, Grundnormen menschlichen Zusammenlebens und anderes mehr beachten.

b) Theologische Reflexion auf das Staatsverständnis bezieht immer auch ein das *Verhältnis von Kirche und Staat*, das sich zunächst einmal und vornehmlich im Staatskirchenrecht ausprägt. Aber es greift zugleich weit über die institutionelle Ordnung der Beziehungen von Staat und Kirchen hinaus und umfaßt die gesamte Einflußnahme der Kirche auf das politische Geschehen in ihren vielfältigen Formen. Dazu gehört der sogenannte Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, der ja nicht nur an die Träger der politischen Macht, sondern auch an die gesamte Gesellschaft sich wendet. Es wäre also hier das gesamte Geflecht der Beziehungen von Kirche, Staat und Gesellschaft mitzubetrachten. Von diesem Aspekt muß hier abgesehen werden, wengleich er den Hintergrund aller Überlegungen zum Staatsverständnis abgibt.

2. Zum Verständnis der heutigen Problemlage sind drei geschichtliche Erfahrungen in Anschlag zu bringen.

a) Nicht erst der Kirchenkampf stellt einen Wendepunkt in der evangelischen Sicht des Staates dar. Der Sturz der Monarchie in Deutschland 1918

erschütterte bereits die geschichtlich gewordenen Grundlagen der evangelischen Kirche und der *Kirchenverfassung*.

Seit dem Reformationsjahrhundert war die kirchliche Verfassung im landesherrlichen Kirchenregiment mit der staatlichen Obrigkeit und Verfassung eng verbunden. Die Forderung der Trennung des Staates von der Kirche traf deshalb die evangelische Kirche ungleich stärker als die katholische, deren Hierarchie in einer Weltkirche Rückhalt finden konnte und die bereits im Kulturkampf gegenüber dem Staat Distanz gewonnen hatte.

Die das 19. Jahrhundert bestimmende Idee eines universalen christlichen Staates war freilich schon zuvor durch den Kirchenrechtler Rudolph Sohm und die Lutherforschung erschüttert worden. Für Sohm ist die Kirche rein geistlich; die Rechtsordnung ist eine rein weltliche Angelegenheit. Er meinte, ebensogut wie von einem christlichen Körperschaftsbegriff könne man von einem christlichen Begriff eines Schießgewehrs sprechen⁵. Es sei eine Folge der im Katholizismus vollzogenen Vermengung des Christlichen mit dem Rechtlichen, wenn man sich einen christlichen Staat vorstelle.

Karl Holl, der große Lutherforscher erklärte gleiches: »Einen christlichen Staat kennt Luther eben sowenig wie ein christliches Schusterhandwerk«⁶. Die Einsicht, daß der Staat weltlich, »säkular« sei, hatte sich also schon vor 1918 durchgesetzt. Dies besagt zugleich, daß es nicht Sache evangelischen Glaubens sein kann, einen »christlichen« Staat zu fordern. Die Unterscheidung von Staat und Kirche war also theoretisch bereits anerkannt. Dennoch wurde eine radikale Trennung 1918 nur von Außensternern verlangt. Sie wurde dann auch von der Weimarer Reichsverfassung und vom Bonner Grundgesetz praktisch nicht radikal durchgeführt. Man kann die Stimmung nach dem Sturz der Monarchie nicht besser kennzeichnen, als wenn man aus der Rede eines preußischen Generalsuperintendenten auf dem Dresdner Kirchentag 1919 zitiert: »Die Herrlichkeit des deutschen Kaiserreichs, der Traum unserer Väter, der Stolz jedes Deutschen ist dahin. . . Mit ihr der hohe Träger der deutschen Macht, der Herrscher und das Herrscherhaus, das wir als Bannerträger deutscher Größe so innig liebten und verehrten. . . Das deutsche Volk, durch unabsehbare Opfer an Gut und Blut, durch vieljähriges Hungerleiden in eine Umwälzung . . . aller öffentlichen Verhältnisse hineingestürzt, liegt gebrochen am Boden und blutet noch immer aus tausend Wunden. In diesen

⁵ Rudolph Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1912², S. 28 Anm. 17.

⁶ Karl Holl, *Luther I*, 1932, S 347.

Zusammenbruch ist die evangelische Kirche der deutschen Reformation tief hineingezogen«⁷.

Im Zusammenbruch des Kaiserreiches galt damals deswegen die erste Sorge der Kirchenleitungen der Organisation der Kirchenverfassung und der Sicherung des kirchlichen Bestandes. Aber die Bedenken betrafen nicht nur die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche, also das Staatskirchenrecht. Sie erstreckten sich auch auf das Staatsverständnis, auf die Legitimität der neuen republikanischen Staatsordnung. Wie tief die Gegensätze reichten, ließe sich anhand eines Vergleichs der Aussagen von Karl Barth und Emanuel Hirsch zeigen. Für E. Hirsch war der Staat der Träger und Vollstrecker des Willens Gottes in der Geschichte, eine Schöpfungsordnung, in welcher der Mensch sich erst über die Tierheit zu erheben vermag⁸. Der junge Karl Barth hingegen wertet den Staat als den Widersacher der »Revolution Gottes schlechthin«⁹. Während der eine die Verabsolutierung des Staates vorbereitete, begründete der andere die Möglichkeit einer grundsätzlichen Ablehnung und Verneinung des Staates. Diese prinzipielle Einstellung freilich war in beiden Fällen ein Hindernis für die Wahrnehmung der konkreten institutionellen Probleme des Staates. Die Theologie verursachte dadurch mit einer Blindheit für die wirklichen Aufgaben der Schaffung einer rechtsstaatlichen und demokratischen Staatsordnung. Daraus folgt, daß die Ursachen des Versagens der evangelischen Kirche gegenüber dem totalen Staat nicht nur im Zeitgeschehen, sondern auch in einer unzulänglichen theologischen Klärung des Staatsproblems als solchem zu suchen sind. Unter den Pastoren und bei kirchlichen Persönlichkeiten führte die Erschütterung des Protestantismus durch das Ende des ersten Weltkrieges zu einer weithin vorbehaltlosen Identifikation mit dem nationalen Gedanken, zu dem, was man »Pastorennationalismus« nannte.

b) Der *Kirchenkampf* traf 1933 die evangelische Kirche und Theologie also faktisch unvorbereitet. Daraus erklärt sich die kritiklose Zustimmung zur nationalsozialistischen Staatsvorstellung, nicht nur bei den Deutschen Christen. Bekanntlich bewertet der Ansbacher Ratschlag die nationalsozialistische Staatsordnung als »gut Regiment«, ein Regiment mit »Zucht und Ehre« und sieht den Totalitätsanspruch dieses Staates legitimiert in

⁷ D. Moeller, Kirche und Monarchie, Ansprache auf dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden 1919, zit. bei: Karl Kupisch (Hg), Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus, 1960, S. 143 f.

⁸ Emanuel Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 1920.

⁹ Karl Barth, Der Römerbrief, 1. Ausgabe 1919, S. 380.

Luthers Obrigkeitslehre. Gegen solche »Politische Theologie«, gegen welche das Luthertum nicht immun war, hatte freilich zuvor schon die Barmer Theologische Erklärung Maßstäbe gesetzt und Kriterien genannt. »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 seiner Anordnungen 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.« Der in diesen Sätzen bewußt vollzogene Verzicht auf eine Aussage über das *Wesen* des Staates ermöglicht eine klärende Bestimmung der *Aufgaben* des Staates. Das setzt voraus die Unterscheidung von Kirche und Staat, darum die Absage an ein Verständnis des Staates als »die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens«. Der Staat wird, gemessen an der Aufgabe der Kirche, zu einer Sache *menschlicher* Einsicht und *menschlicher* Verantwortung und soll dem Recht und Frieden dienen. Der Staat wird vermenschlicht. Er ist nicht der irdische Gott. Diese theologische Aussage bot nach 1945 den Ansatz für eine eindeutige Annahme der rechtsstaatlichen Demokratie durch die evangelische Sozialethik. Dazu steht die Barmer Erklärung mit ihrer zweiten These, wonach Jesus Christus der Herr aller Lebensbereiche sei, freilich in Spannung. Während die 5. These mit ihrer Unterscheidung der Aufgaben von Kirche und Staat im Sinne der Zweireichelehre zu deuten ist, bot die 2. These den Anknüpfungspunkt für die Programmformel der Königsherrschaft Christi. Auf diese Spannung wird sogleich im grundsätzlichen Bereich noch zurückzukommen sein.

c) Neben der rechtlichen Verselbständigung der evangelischen Kirche gegenüber dem Staat (1918) und den Erfahrungen mit dem totalitären Staat ist nun als dritter Faktor nach 1945 der totale Zusammenbruch und die *Teilung Deutschlands* zu nennen. Damit war die Einheit der Nation beseitigt und die nationale Identität wurde fraglich. Das Kriegsende hinterließ zudem ein politisches Vakuum, das den Kirchen zwar große Entfaltungsmöglichkeiten einräumte, das aber zugleich Chancen und Gefährdungen enthielt. Denn es bestand die Versuchung, daß die Kirche selbst sich als *politischer Faktor* zur Geltung zu bringen trachtete. Den Kirchen, der evangelischen wie der katholischen, wuchs eine politische Autorität zu, die sich auf evangelischer Seite in Formulierungen wie »Wächteramt der Kirche«, Öffentlichkeitsauftrag und Öffentlichkeitsanspruch der Kirche niederschlug. Zugleich freilich ging der Reiß der Teilung Deutschlands

ebenfalls durch die Evangelische Kirche hindurch, die sich bis 1969 als letzte gesamtdeutsche Institution verstand. Diese Betonung der Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland über die politischen und ideologischen Grenzen hinweg, kostete viele Kräfte und zwang zu schwierigen Balanceakten. Im politischen Bereich barg sie außerdem die Versuchung einer gespaltenen Loyalität gegenüber den beiden Staaten in sich. Die Geschichte des Verhältnisses von Protestantismus und Bundesrepublik steht bis heute im Schatten des Bestehens *einer* evangelischen Christenheit in *zwei* Staaten mit gegensätzlichen Staatsordnungen.

3. Damit habe ich die einzelnen Wendemarken wenigstens im Groben gekennzeichnet, welche in der evangelischen Theologie zu einer Neubestimmung auf das Verhältnis von Glaube und politischer Macht führten. Es waren nämlich *geschichtliche Erfahrungen*, die zur Aufgabe führten, die Sicht des Staates in der theologischen Ethik neu zu durchdenken. Es wäre reizvoll, die unterschiedlichen Ansätze in der theologischen Ethik kurz mit Nennung von Namen und Argumenten vorzustellen. Aber dafür ist hier nicht der Ort: Die Stichworte Ordnungstheologie, christologische Staatsbegründung und eschatologische Verneinung des Staates können nur gestreift werden.

Lutherische und reformatorische Theologen sahen zunächst einmal im Staat eine Ordnung, eine Verordnung Gottes, durch die Gott mithilfe der »Staatlichkeit« menschliches Leben erhalten und sichern will und die Sünde eingedämmt werden soll. Karl Barth wandte sich gegen eine mißbräuchlich im 3. Reich theologisch ausgemünzte Ordnungstheologie und suchte mithilfe einer christologischen Staatsbegründung den Staat als den äußeren Herrschaftsbereich Christi, als »Außenposten des christlichen Gemeindelebens«¹⁰ zu erfassen. Die Position Barths wird mit dem Stichwort »Königsherrschaft Christi« gekennzeichnet, weil nach ihr Christus auch in der Welt, in der Gesellschaft seine Herrschaft ausübt. Radikalisiert wird diese Position, wenn man die Alternative aufstellt, man könne entweder Gott oder der politischen Macht gehorchen. Bei Barth war beides noch vereinbar. Der Marxist Ernst Bloch hat bereits vor einem halben Jahrhundert im Buch »Geist der Utopie« diese These auf die griffige Formel gebracht »aut Caesar aut Christus« – entweder der Kaiser oder Christus. Auf evangelischer Seite führt die Übernahme dieser These dazu, daß man lediglich Widerstand und Protest noch als christlich zulässige Haltungen gelten läßt. Nur mit einem einzigen Zitat sei diese Position wenigstens belegt. Da wird davon ausgegangen, es bestehe die Aufgabe christlich politischer Bewegung im Kampf um gesellschaftliche Gerechtigkeit und

¹⁰ Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 1938, S. 33.

politische Freiheit«, in der »Parteinahme für die konsequenteste Bewegung im Kampf um gesellschaftliche Gerechtigkeit und politische Freiheit, im Anschluß an die »permanente Revolution« einer »Bewegung auf die konkrete Utopie hin«¹¹. Denn der Staat, der – nach der Barmer Erklärung – für »Recht und Frieden« zu sorgen habe, sei gar kein Wesen, keine Hypostase, das losgelöst über der menschlichen Gesellschaft wäre¹². Vielmehr sei der Staat, die politische Macht stets doch nur Sachverwalter von Interessen. Darum sei es notwendig, die richtigen Interessen durchzusetzen, dann verschwinde nämlich auch der Staat von selbst. Er werde überflüssig. Das Problem der politischen Macht erledigt sich also nach dieser, marxistisch inspirierten, Ansicht dadurch, daß Macht als solche für böse gehalten wird, daß man aber, wenn man schon Macht einzusetzen hat, diese wenigstens den *richtigen* Interessen dienen müsse. Da diese Interessen aber heute nicht angemessen zum Zuge kommen oder kommen können, kann es die Aufgabe von Christen allein sein, ihre Stimme zum *Protest* zu erheben. Diese Einstellung scheint mir freilich weder theologisch überzeugend begründet zu sein, noch im Umgang mit politischer Macht zu einem ethisch vertretbaren Ergebnis zu führen. Deshalb seien nun, nachdem von Symptomen der Unsicherheit in der Einstellung der Christen zur politischen Macht ausgegangen wurde und sodann Ursachen für diese Einstellung in der jüngsten Geschichte benannt wurden, wenigstens umrißhaft Aufgaben einer evangelischen Ethik des Politischen erörtert.

III.

I. Zunächst einmal scheint sich eine Fülle möglicher Ansätze einer evangelischen Ethik des Politischen abzuzeichnen. Aber dieser Eindruck ist irreführend, denn sieht man von gewiß beachtenswerten Nuancen ab, kann man die Fragestellung auf zwei Grundmodelle zurückführen. Diese Grundmodelle werden üblicherweise mit den Schlagworten »*Zweireichelehre*« und »*Königsherrschaft Christi*« bezeichnet. Man hat diese beiden Modelle auch als »duale« und »monistische« Struktur der Ethik gekennzeichnet – so etwa Erwin Wilkens¹³. Der monistische Ansatz der Königs-

¹¹ Helmut Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, 1978, S. 154.

¹² Gollwitzer, S. 202.

¹³ Erwin Wilkens, *Die politische Verantwortung der Kirche in der Gegenwart*, in: *Zur politischen Verantwortung der Kirche*, Bensheimer Hefte 45, 1973, S. 24–52, S. 33 ff.

herrschaft Christi leitet unmittelbar aus dem Evangelium einzelne politische Forderungen und Ansprüche ab. Er kann daher entschieden politische Position unter Berufung auf theologische Grundsätze beziehen. Solche enge Verbindung von Theologie und Politik ist gleichzeitig seine *Schwäche*, da er nur zu leicht dem Sog politischer Heilslehren verfällt. Der duale oder besser zweifache Ansatz der Zweireichelehre hingegen unterscheidet zwischen Glaube und Welt, zwischen Theologie und Politik; er ist somit offen für eine rationale Prüfung politischer Entscheidungen und läßt Raum für Ermessensfragen. Diese Zurückhaltung gegenüber Weisungen politische Theologie oder einer Theopolitik kann jedoch auch zur Schwäche werden: Der Rückzug aufs Grundsätzliche begünstigt unter Umständen eine »Bewahrung des Bestehenden«, in manchen Fällen erlaubt er sogar eine schicksalsergebene Haltung der Resignation.

Man kann diese gängige Charakterisierung der praktischen Wirkung beider Modelle dann gelten lassen, sofern man sich dessen bewußt ist, daß das eigentlich schwierige Problem *der Vermittlung* von politischer Wirklichkeit und ethischer Forderung damit nur oberflächlich und unzureichend bestimmt ist. Die heutige gängige Alternative von »Zweireichelehre« und »Königsherrschaft Christi« ist zudem erst im 20. Jahrhundert so gestellt worden. Sie ist auch nicht mit der Verschiedenheit von lutherischer und reformierter Theologie zu erklären. Denn die sogenannte Zweireichelehre war die gemeinsame Überzeugung der Wittenberger und Genfer Reformation, auch wenn das calvinistische Gemeindeverständnis eine theokratische Tendenz eher zuließ als das landesherrliche Kirchenregiment deutschen Luthertums.

Das Wort »Zwei-Reiche-Lehre« kam außerdem erst im Kirchenkampf auf und hat sich vor allem nach 1945 als Kurzformel eingebürgert und dabei sogleich von einem Wegweiser in einen »Irrgarten« (Johannes Hekkel) verwandelt. Inzwischen hat man Grund zu zweifeln, ob das Wort sich noch sinnvoll und klärend in der theologischen Ethik verwenden läßt oder ob es nur noch als bloßes Etikett taugt. Dazu gibt es zu unterschiedliche Interpretationen dieses Begriffs und zu verschiedene Vorstellungen, die mit ihm verbunden werden. Daher hat man sich bei der Verwendung dieses Terminus zunächst einmal gegen eine ganze Reihe von Mißverständnissen und Mißdeutungen abzugrenzen.

Die Zweireichelehre ist nicht eine ausgearbeitete, etwa gar geschlossene Theorie. In dieser Hinsicht ist sie beispielsweise mit der katholischen Soziallehre oder auch mit manchen Naturrechtstheorien nicht einmal in ihrem *Anspruch*, geschweige denn in ihrer *Ausführung* zu vergleichen. Zweireichelehre bezeichnet vielmehr eine Interpretationshilfe, eine Anleitung zur Unterscheidung von Welt und Gott, von politischem Umgang mit

weltlicher Macht und christlichem Glauben an *Gottes* Macht. Sie hält dazu an, zu unterscheiden, was vor Gott (*coram deo*) gefordert und was in der Welt (*coram hominibus*) zu tun, notwendig und geboten ist. Diese Unterscheidung ist dabei in jeder Situation neu zu vollziehen.

Sodann verführt allein schon das Wort »Reich« zu Mißdeutungen. Eine neuere Interpretation schlägt daher vor, den Begriff Reich durch das Wort »Regierweise« zu ersetzen¹⁴. Von Luther selbst werden die Begriffe Reich und Regiment nämlich wechselweise benutzt. Versuche, eine *Zweireichelehre* und *Zweiregimentenlehre* bereits bei Luther zu unterscheiden, haben zu keiner überzeugenden Lösung geführt. Das Wort »Zweireichelehre« befördert außerdem das Mißverständnis, als gehe es hierbei um eine Scheidung zweier »*Bereiche*«, zweier »*Räume*« und um die Sanktionierung und Rechtfertigung einer »*Doppelmoral*«, während es doch um eine Unterscheidung *innerhalb* einer bestehenden, vorausgesetzten Zusammengehörigkeit geht: Beide Reiche, das geistliche Reich wie das weltliche Reich, sind doch *Gottes* Reiche, in denen er jedoch seine Herrschaft auf unterschiedliche Weise ausübt.

Dazuhin kommt in der Diskussion um die Zweireichelehre vielfach die Verquickung von historischer Lutherinterpretation und heutiger Anwendung, welche sie zu einem kaum noch entwirrbaren Problemknäuel werden ließ. Für die historische Deutung Luthers ist überdies zu beachten: Einmal hat Luther keine eigene politische Theorie entworfen. Auch die Zweireichelehre will dies gerade nicht sein. Vielmehr wurde Luther zu theologischen Antworten auf politische Fragen konkret herausgefordert. Seine Unterscheidung von zwei Reichen oder Regimenten Gottes bot ihm dabei eine Orientierungshilfe angesichts konkreter Anfragen und Sachproblemen. Zum anderen hat Luther diese Fragen nicht ausschließlich und systematisch von der Zweireichelehre her theologisch beantwortet. Seine Deutungsmuster waren vielfältiger: Er griff beispielsweise auf die Dreiständelehre, auf die tradierte Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gerechtigkeit, auf konventionelle Gerechtigkeitsvorstellungen, auf den Epieikie-Gedanken zurück. Man tut Luther historisch Gewalt an, wenn man seine weithin eher zufällig veranlaßten Äußerungen durchgehend systematisiert. Umgekehrt ist es eine unreflektierte Vergegenwärtigung, wenn man meint, die Zweireichelehre lasse sich gegenwärtig nur so übernehmen, daß man an ihren einzelnen Inhalten und Wertungen festhält, also die Äußerungen Luthers und des Luthertums zu Todesstrafe,

¹⁴ N. Hasselmann (Hg), *Gottes Wirken in seiner Welt*, Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Heft 2, 1980, S. 162–172: Thesen des Theologischen Ausschusses der VELKD: »Die beiden Regierweisen Gottes.«

Widerstandsrecht, Obrigkeitsstaat, Ständeordnung und vielem anderen mehr heute noch für verbindlich erklärt. Alle diese Konkretionen sind heute zu überprüfen aufgrund veränderter Lebensverhältnisse und neuer Einsichten. Dabei hat die Zweireichelehre den Sinn, zwischen Glaube und Handeln des Christen, zwischen Person und Werken, zwischen geistlicher Gewalt und politischer Gewalt unterscheiden zu lehren. Sie ist Anleitung zur Wahrnehmung christlicher Verantwortung im weltlichen Leben. Dabei nimmt sie die Einsichten der Vernunft und die geschichtlichen Umstände ernst.

Das führt zum Einwand, die Zweireichelehre diene der Anpassung an die vorfindlichen Verhältnisse. Dieser Einwand, die Zweireichelehre führe zu einer Legitimation des Bestehenden, steht hinter der Formel »Königsherrschaft Christi«. Diese Formel war ursprünglich eine Reaktion auf den Mißbrauch der Zweireichelehre im Dritten Reich, durch welche der Totalstaat mit dem christlichen Glauben für vereinbar erklärt wurde. Die Berufung auf die »Königsherrschaft Christi« sollte in dieser Situation den Totalitätsanspruch des Staates auch theologisch als unzulässig abweisen. Die Formel »Königsherrschaft Christi« war also eine Protestformulierung, ein Einspruch gegen politische Totalitätsansprüche. Bestritten wird in ihr der Totalitätsanspruch des Staates, indem diesem der Herrschaftsanspruch Christi ebenso absolut und total entgegengesetzt wird¹⁵. Aus der negativen Abgrenzungsformel wurde dann nach 1945 – aufgrund der veränderten Situation – eine positive Programmformel.

Als positiver Programmsatz ist diese Formel jedoch überfordert: Ihre Stärke zieht sie nämlich aus der Ablehnung totalitärer politischer Ansprüche: Der christliche Glaube entzieht sich politischer Verfügbarkeit, da ihm Gott nicht im politischen Geschehen offenbarend begegnet, sondern Gottes Herrschaft unter dem Kreuz verborgen bleibt. Aus dieser Glaubensaussage sind keine einzelnen politischen Handlungsanweisungen abzuleiten, zu deduzieren. Bedenkt man dies, dann führt eine theologische Interpretation der Berufung des Glaubens auf das Herrsein Christi ihrerseits auch auf die Fragestellung der Zweireichelehre zurück.

2. Grundlegend für die reformatorische Zweireichelehre ist die Unterscheidung zwischen *Vollmacht des Wortes* und *politischer Macht, von Wort und Schwert*. Das Schwert ist das anschauliche Symbol politischer Macht. Freilich darf man Macht nicht mit Gewalttätigkeit gleichsetzen. Das Phänomen der *Macht* gehört vielmehr zu den Grundgegebenheiten

¹⁵ Vgl. Hans-Walter Schütte, Königsherrschaft Christi, Thesen zur Funktion einer theologisch-politischen Formel, in: Manfred Baumotte (u. a.), Kritik der politischen Theologie, ThExh NF 175, 1973, S. 16–28.

vorwegnehmen wollen, und denen deshalb politische Ordnung als Verkörperung von Macht von vornherein verdächtig ist. Gewiß kennzeichnet eine Zweideutigkeit alle politischen Herrschaftsgebilde; diese Zweideutigkeit, Ambivalenz verleiht dem Staat ein Janusgesicht. Man kann diese Zweideutigkeit in den Satz fassen, es gelte »die Macht zu gebrauchen, um den Mißbrauch der Macht zu verhindern«¹⁶. Theologische Deutung sieht aufgrund dieser Ambivalenz die politische Macht, den Staat in der Spannung zwischen dem *Mandat Gottes*, nach dem er der Erhaltung der Welt zu dienen hat, und der Verkehrung dieses Mandats in den der Macht des Bösen verfallenen Schrecken politischer Gewalttätigkeit. Wegen dieser Beziehung des Staatsgedankens auf den Gottesgedanken verbietet es sich theologischer Ethik, den Staat zu vergötzen, zu hypostasieren: »Nicht göttlich ist der Staat, sondern er hat Gott zu dienen«¹⁷. Reformatorische Theologie sieht zudem im Staat ein Werkzeug des verborgenen Gottes; sie sieht in ihm nicht die offenbare Macht Gottes am Werk. Die »Zwiegesichtigkeit« des Staates gründet in der Zwiegesichtigkeit des in der Geschichte überhaupt verborgenen Gottes. Der Staat selbst wird infolge dieser Unterscheidung von menschlicher Macht und Gottes Macht zu einer *profanen*, einer *weltlichen* Angelegenheit. Diese Unterscheidung schließt zudem die Absage an alle totalitären politischen Ansprüche ein. So hat 1956 die EKD-Synode erklärt: »Das Evangelium widerstreitet jedem Versuch, eine bestimmte menschliche Gesellschaftsordnung als absolut zu behaupten und sie mit Gewalt als letztes Ziel der Menschheit durchzusetzen. . . Das Evangelium rückt uns den Staat unter die gnädige Anordnung Gottes, die wir in Geltung wissen, unabhängig von dem Zustandekommen der staatlichen Gewalt oder ihrer politischen Gestalt. Das Evangelium befreit uns dazu, im Glauben Nein zu sagen zu jedem Totalitätsanspruch menschlicher Macht, für die von ihr Entrechteten und Versuchten einzutreten und lieber zu leiden, als Gott-widrigen Gesetzen und Anordnungen zu gehorchen«¹⁸. Aber ist diese Auffassung von politischer Macht noch möglich, wenn die Spannung zwischen *politischer Macht* und *Glaube* an die Macht Gottes nicht mehr in Sicht ist?

Damit bricht eine sehr tiefreichende und schwer eindeutig zu beantwortende Frage auf, nämlich die, ob eine letzte Sinndeutung des Staates ohne Religion überhaupt möglich ist. Für die Begründung politischer Macht wie für die Begründung des Rechts wurde von jeher Religion beansprucht. Der menschlichen Lebens überhaupt. In Beziehung zu ihm hat sich darum auch christlicher Glaube auszulegen. Die Vorstellung, eine theologische

¹⁶ Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, 1979, S. 484.

¹⁷ Ebeling III, S. 490.

Sicht des Lebens könne am Phänomen der Macht vorbeigehen, ist grundsätzlich abwegig. Denn Macht und das Streben, Macht zu gewinnen, kennzeichnet nicht nur politische Vorgänge, sondern bereits die alltäglichen Beziehungen zwischen Menschen. Das Phänomen der Macht ist aber in sich selbst strittig. Geht man von der Möglichkeit des Mißbrauchs der Macht aus, so liegt das weithin anerkannte Urteil nahe, »Macht an sich sei böse«. Aber ein solches Urteil verkennt, daß nicht nur das Böse, sondern auch Gerechtigkeit und Liebe Macht haben können und der Macht bedürfen, um wirksam zu werden. Geht man von diesen ganz allgemeinen Überlegungen zum Phänomen der Macht als menschlicher Grundgegebenheit aus, so ist davon die Gestaltung und Ausformung von Macht in politischen Herrschaftsgebilden nicht auszunehmen. Das ist kritisch einzuwenden gegen theologische Tendenzen, welche eine herrschaftsfreie Gesellschaft anstreben und diese zumindest in der Kirche zeichenhaft Mißbrauch solcher Legitimation ist Zynismus und Heuchelei, die Benutzung der Religion in einer instrumentalisierten »Politischen Theologie« (z. B. bei Macchiavelli) entlastet freilich nicht von der Frage, ob der Staat nur als Zweckeinrichtung, als funktionstüchtige Maschinerie legitimiert werden kann oder ob er nicht einer tieferen Begründung bedarf. Diese Frage freilich stößt weit ins Grundsätzliche vor: »Ob eine auf rein rationale Zweckmäßigkeitserwägungen begründete Auffassung des Politischen tragfähig ist, hängt von der weitergreifenden Frage ab, ob das humane Ethos, das geschichtlich mit demokratischem Denken verbunden ist, lebensfähig bleibt, wenn es von seinen ursprünglichen religiösen Wurzeln völlig abgetrennt sein wird«¹⁹.

3. Bisher galten die Überlegungen der *Einstellung* des Christen zu politischer Macht, also dem, was man herkömmlich *Staatsgesinnung* nennt. Eine Staatsform ist daraus unmittelbar nicht abzuleiten. Karl Barths Modell einer Analogie von Christengemeinde und demokratischem Rechtsstaat ist in dieser Hinsicht problematisch: Es gibt keine theologische *Lehre* von den *Staatsformen*.

Institutionen, nicht nur, aber vor allem auch politische Institutionen sind zudem jeweils Ergebnis geschichtlicher Erfahrungen. Man kann beim Versuch, die jeweilige Verfassung eines Staates zu verstehen, nicht von dessen Geschichte absehen. Institutionen sind weder Entwürfe reiner zeitloser Vernunft, noch auch einer außergeschichtlichen Offenbarung entstammende Gebilde. Darum wird sich gerade evangelische Ethik hüten

¹⁸ EKD-Synode 27.–29. Juni 1956. Zur Stellung der Kirche zum Staat in Ost und West, zit. nach: Violett-Buch zur Obrigkeitsschrift von Bischof Dibelius 1963³, S. 8.

¹⁹ Ebeling III, S. 485.

müssen, bestimmte geschichtliche Entwicklungen mit dem Unbedingtheitsanspruch des Ewigen gleichsam zu überwölben.

Bedenkt man diese grundsätzliche Einschränkung, so folgt daraus freilich keineswegs, daß für christliche Ethik die Verfassung eines Staates beliebig sei. Evangelisch bestimmte Ethik ist bei der Beurteilung von Staatsformen nicht in der Situation dessen, für den in der Nacht alle Katzen grau sind. Arthur Rich hat erst vor kurzem das Verständnis von Gottes Macht als gerechter Macht und ihrer Unterscheidung von der Zweideutigkeit menschlicher Macht – unter Berufung auf Schweizer Rechtsphilosophen – zugespitzt zur These, wonach die rechtsstaatliche Gewaltenteilungslehre »säkularisierte Trinität« sei²⁰. Während ein auf Alleinherrschaft abgestelltes, »monokratisches« Machtverständnis zur Idee des bloßen Machtstaates führt, ergibt sich nach Rich aus einem dialogischen Machtgebrauch die Idee der Gewaltenteilung und der politischen Beteiligung der Bürger. Rechtlich legitimierte Macht bedarf nämlich einer Begrenzung des immer möglichen Machtmißbrauchs. Bereits Montesquieu hat dies in gleicher Weise begründet: »Damit man die Macht nicht mißbrauchen kann, ist eine Ordnung der Dinge nötig, kraft derer Macht Macht aufzuhalten vermag.«²¹. Diese These ist zwar nicht unanfechtbar: Denn weder die Entwicklung des Trinitätsdogmas noch die Entstehungsgeschichte und die Interpretationsfragen der Gewaltenteilungslehre lassen eine unmittelbare Entsprechung von Trinitätslehre und politischer Gewaltenteilung zu. Dennoch enthält diese These einen wichtigen Hinweis: Denn das christliche Bekenntnis zur Kondeszendenz Gottes, zur Menschwerdung, bewirkt eine Wandlung im Gottesverständnis und wird eben dadurch zur Wurzel christlicher Trinitätslehre. Die Trinität ist neben dem Kreuz das Grundsymbol christlichen Glaubens. Dieses Grundsymbol deutet zugleich im umfassenden Sinne Wirklichkeit und läßt dabei auch die politische Wirklichkeit nicht unverwandelt. Aus dem Trinitätsglauben folgt eine Unterscheidung von politischer Macht und Glaubenszeugnis, konkret von Staat und christlicher Gemeinde, weil der dem Glauben offenbare Gott in der politischen und geschichtlichen Realität verborgen ist und bleibt.

Diese Spannung zwischen Glauben an die Macht Gottes und Einsicht in die Notwendigkeit, wie Zweideutigkeit politischer Macht, scheidet für den recht verstandenen christlichen Glauben die Möglichkeit der Theokratie wie ihrer profanen Varianten ideologischer Tyrannei aus. Christlicher

²⁰ Artur Rich, *Radikalität und Rechtsstaatlichkeit*, 1978, S. 27–60: Das Problem des Rechtsstaates aus der Sicht christlicher Radikalität.

²¹ Montesquieu, *De L'esprit des Lois* XI, 4.

Glaube kann, recht verstanden, sich allerdings auch nicht zum Anwalt einer anarchistischen, herrschaftsfreien und machtlosen Gesellschaft aufschwingen. Er enthält vielmehr eine Nähe zu gemäßigten Staatsauffassungen, in denen die Macht durch das Recht und durch geordnete institutionelle Verfahren gebändigt wird. Die Ausgestaltung solcher rechtsstaatlichen Staatsordnung ist im einzelnen dann freilich eine Sache politischer Vernunft und geschichtlicher Erfahrung. Im Rahmen des Grundverständnisses christlichen Glaubens und der darin eingeschlossenen Sicht vom Leben des Christen in der Welt, auch und gerade in der politischen Welt, hat darum eine rechtsstaatliche Gewaltenteilungslehre ihren Sinn und ihren Ort. Diese Gewaltenteilungslehre hat sich dann freilich in ihrer politischen und rechtlichen Verwirklichung dadurch als zweckdienlich und richtig auszuweisen, daß sie menschliche Freiheit und Verantwortung schützt. Dabei sind dann Kriterien der Ethik, gerade auch einer christlichen Tradition verpflichteten theologischen Ethik, im einzelnen zur Geltung zu bringen.

4. Das Christentum hat von Anfang an die Überzeugung vertreten, daß das *Gewissen* die *Macht* und nicht die *Macht* das *Gewissen* zu beurteilen habe. Diese Überzeugung enthält nicht den Anspruch, die rechte Staatslehre zu besitzen und daher in der Erkenntnis politischer Realität dem Unglauben, der »bloßen« Vernunft überlegen zu sein. In einer weltanschaulich pluralistischen, säkularen Gesellschaft kann überdies heute der Staat seinen Anspruch auf politische Gestaltung nicht anders denn mit allgemein einsichtigen Argumenten vertreten. Gerade die im christlichen Glauben beschlossene Entmachtung jeden politischen Anspruchs, letzte verbindliche Autorität zu sein, gibt aber auch den Staat frei. Sie setzt ihn zwar nicht frei von ethischen Bewertungen, wohl aber gewährt sie ihm die Freiheit zu sachbezogener, zweckdienlicher Gestaltung politischer Verhältnisse. Politische Prophetie der Kirche oder politische Theologie, die dem Staat Gestaltung und Handeln vorschreiben wollen, werden damit entbehrlich. Sie können sogar politisch verhängnisvoll sich auswirken. Die unverstellte und offene Wahrnehmung politischer Wirklichkeit und die fehlende Eindeutigkeit jeglicher politischer Macht, sollte Christen davor warnen, die politische Prophetie dahingehend mißzuverstehen, »als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen« (5. Barmer These). Die Botschaft der Kirche enthält allein den *Ruf zum Glauben*. Der Ruf zum Glauben trifft aber auf eine Lebenswirklichkeit, zu der nicht zuletzt die Probleme des Staates als organisierter, politischer Macht gehören. Er kann nicht ohne solchen Bezug und ohne Folgen für die Lebenswirklichkeit laut werden und sich vernehmbar machen. Darum können

die Probleme staatlichen Handelns und politischer Ethik gar nicht außen vor der Kirchentür bleiben. Evangelischer Glaube sieht sich hier in eine Spannung versetzt. Christian Graf von Krockow hat diese Spannung formuliert, wenn er einerseits feststellt: »Menschliche Politik – eine Politik die Freiheit und Würde des Menschen achtet und wahrt – ist nur in einem Horizont des Unglaubens möglich«²², und andererseits zugleich fragt: »Ist ungläubige Politik ohne ihre Spannung zum Glauben hin möglich? Muß sie, als Vorletztes absolut genommen, nicht im Opportunismus verdorren und am Letzten scheitern«²³? Das ist und bleibt in der Tat letztlich eine offene Frage, weil die Beantwortung nur eine Antwort des Gewissens sein kann, die sich gerade dem direkten politischen Zugriff entzieht und eben deshalb zur konkreten Verantwortung für einen menschenwürdigen Staat verpflichtet.

Jesus hat seiner Zeit auf diese Frage eine Antwort gegeben in der Zinsgroschenperikope: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Markus 12,17). Leopold von Ranke nannte diese Antwort das wichtigste und folgenreichste Wort Jesu²⁴. Diese Wertung ist sicherlich übertrieben. Aber in der Auslegung dieses Wortes und in Auseinandersetzung mit ihm haben seit zwei Jahrtausenden Christen das Verhältnis von Glaube und politischer Macht je neu zu bestimmen gehabt. Eine schieflich-friedliche Trennung von Politik und Glaube, von theologischer Reflexion und staatlicher Realität wird diesem Bibelwort so wenig gerecht, wie eine Vermischung von Theologie und Politik. Die hier gerade theologisch gebotene Differenzierung wird darum jene Spannung niemals aufheben können, in welcher nach dem Johannesevangelium die Konfrontation zwischen Jesus und Pilatus, zwischen der Macht des Glaubens und der Macht der Politik sich abspielt. Jesu Machtanspruch ist zwar nicht der eines politischen Machthabers, wenn er Pilatus antwortet: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« (Joh 18,36). Die Autorität des Staates beruht nicht auf seiner Anerkennung seitens des christlichen Glaubens. Dennoch weist Jesus auch Pilatus auf seine Verantwortung vor Gott hin, wenn er ihn daran erinnert, daß auch er keine Macht über ihn hätte, sie würde ihm denn von oben gegeben (Joh 19,10). Dieses Wort Jesu zeigt, wie das gesamte Neue Testament, dem Christen einen anderen Weg als er im damaligen Judentum vertreten wurde: Weder der politische Kampf der Zeloten, noch

²² Christian Graf von Krockow, Verantwortung für den Unglauben – ein politisches Traktat über den Glauben, in: Heinrich Albertz/Joachim Thomsen (Hg), Christen in der Demokratie, 1978, S. 197–209, Zitat S. 197.

²³ Krockow, S. 209.

²⁴ L. von Ranke, Weltgeschichte III,1 1883, S. 161 ff.

der Rückzug aus der politischen Welt kann der Weg der Jünger Jesu sein. Von ihnen wird vielmehr praktischer Gehorsam in der Welt erwartet, ohne daß dazu für das konkrete Verhalten in Staat und Gesellschaft ins Einzelne gehende Vorschriften gegeben würden. Deutlich ist nur das eine, daß alle irdische Ordnungen, alle Reiche dieser Welt im Schatten des kommenden, in Jesus anbrechenden Reiches Gottes und seines Anspruchs stehen. Aber: Solange das Reich Gottes nicht das Reich des Kaisers, die politische Macht beseitigt hat, gilt es auch für Christen, in Verantwortung und Nüchternheit sich gerade aufgrund ihres Glaubens um den rechten Gebrauch, um die rechte Ordnung politischer Macht unablässig zu mühen²⁵. Darum hat der christliche Glaube Folgen auch für das politische Leben, weil er eine Grundeinstellung zur politischen Macht und eine Einschätzung der Aufgaben des Staates in der noch nicht erlösten Welt vermittelt, deren Vergessen und Mißachtung sowohl Glaube als auch Politik beeinträchtigen und schaden.

Professor Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn 1

BUCHBESPRECHUNGEN

GOTTFRIED W. LOCHER, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1979, 714 Seiten.

Der emeritierte Berner Dogmatiker und Sozialethiker, der sich mit anderen Schweizer Forschern seit langem bemüht hat, das Bild Zwinglis aus dem Schatten zu lösen, in den es durch den übermächtigen Zwang der auf Luther konzentrierten Forschung und Reformationstheologie geraten war, legt mit diesem umfangreichen Buch eine Zwingli-

summe und ein Handbuch der schweizerischen Reformationsgeschichte vor. Damit ist zugleich gesagt, daß es kein im ganzen lesbares, sondern ein Buch zum Arbeiten und Nachschlagen ist; als solches wird der wissenschaftliche Theologe und Historiker es ungewöhnlich hilfreich finden. Nach einem Kapitel über Quellen und Literatur unterrichten fünf Kapitel über die schweizerischen Zustände am Vorabend der Reformation. Fünf weitere Kapitel behandeln Schritt für Schritt Zwinglis Biographie und die Züricher Entwicklung bis 1530, endend mit einem zusammenfassenden

²⁵ Vgl. Wilhelm Schneemelcher, Kirche und Staat, Festschrift Hermann Kunst, 1967, S. 1-18, v.a. S. 6ff, 9.