

# ZWEI-REICHE-LEHRE UND LEHRE VON DER KÖNIGSHERRSCHAFT CHRISTI IN DER NEUEREN THEOLOGIEGESCHICHTLICHEN DISKUSSION<sup>1</sup>

Von Andreas Pawlas

1. Gegenwärtig ist eine Betrachtung der »Lutherischen Zwei-Reiche-Lehre« kaum noch möglich ohne Berücksichtigung der Rezeption und Kritik Karl Barths und ohne das von ihm zur Ablösung und Beseitigung dieser Lehre entwickelten Theorems von der »Königsherrschaft Christi«. Die nachfolgenden Ausführungen versuchen, diesem gegenwärtigen Diskussionsstand Rechnung zu tragen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg durchstanden Theologie und Kirche hitzige Debatten darüber, inwieweit diese beiden Denkfiguren das Verhältnis von Staat und Kirche, Christ und Welt, Christentum und Gesellschaft angemessen wiederzugeben vermöchten, und gaben einer Fülle von Veröffentlichungen weiten Raum<sup>2</sup>.

Auf den ersten Blick scheint sich gegenwärtig diese Debatte etwas beruhigt zu haben. Von daher gesehen wäre also kaum damit zu rechnen, mit der Einladung zu einer Erinnerung an diese theologischen Konzeptionen und zu einer kurzen theologiegeschichtlichen Besinnung über ihre Tragweite und über ihre Grenzen größeres Interesse wecken zu können.

Unübersehbar ist allerdings in jüngerer und jüngster Zeit die Fülle von Verlautbarungen, Stellungnahmen, Beschlüssen und sogar Aktionen, mit denen nach wie vor kirchliche Gremien, Einzelpersonen oder Gruppen mit mehr oder minder selbsternannter Autorität im Namen Jesu Christi zu politischen Fragen Stellung beziehen, Partei ergreifen oder unmittelbar auf staatliche Entscheidung Einfluß zu nehmen suchen, wozu ihnen von anderer Seite wiederum mit Entschiedenheit die Berechtigung abgesprochen wird.

In diesen mehr oder minder öffentlich »fortschwelenden« oder auch im-

<sup>1</sup> Leicht veränderte Fassung eines am 15. 9. 1987 in der Evangelischen Sozialakademie in Friedewald gehaltenen Vortrages.

<sup>2</sup> Nicht zuletzt ist zu erwähnen, daß der Lutherische Weltbund oder der Evangelische Kirchenbund der »DDR« hierzu eigene Studienprojekte förderten, welche allerdings keine grundsätzlich neuen Einsichten zu Tage brachten.

mer wieder hell aufflackernden Auseinandersetzungen ist nicht selten zu beobachten, wie sich z. T. die Gegner voller Unverständnis gegenüberstehen oder sich in diskriminierender Weise unlauterer Motive verdächtigen. Möglicherweise kann es aber in einer solchen Situation konfliktlösend oder -steuernd sein, wenn man sich drei Dinge ins Bewußtsein hebt: Einmal, welches Bezugssystem von Denk- und Glaubenstraditionen es ist, von dem her sich der jeweilige Kontrahent verpflichtet fühlt, sich in diesen sozial-ethischen Fragen derartig festzulegen.

Sodann, wo die betreffenden Kontroversen auf theologischen Voraussetzungen beruhen, welche so grundlegend differieren, daß jeder denkbare Kompromiß ebenso in den Grundlagen wie in den daraus abgeleiteten Konsequenzen nur als Preisgabe der eigenen theologischen Lebensgrundlagen und damit als Selbstaufgabe verstanden werden kann, was ihn dann unakzeptabel sowie jede weitere Erhitzung in neuen Diskussionsgängen überflüssig macht.

Zum Dritten, wo trotz aktueller Kontroversen und Trennungen theologische Verbindungslinien und Schichten einer gemeinsamen Basis des Glaubens und Denkens freigelegt werden können, die es dann zulassen, abweichende ethische Konsequenzen als gewissenbedingte andersartige Akzentuierungen aus der gleichen Glaubensbewegung zu verstehen und auch zu tolerieren. Möglicherweise gelingt es, hier ein wenig zur Klarheit zu kommen, wenn man sich in diesen schwierigen Fragen die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge vergegenwärtigt. Deshalb soll in diesem Beitrag aus theologiegeschichtlicher Perspektive mit einigen knappen Strichen die lutherische Zwei-Reiche-Lehre skizziert und in ihren verschiedenen Voraussetzungen und Konsequenzen reflektiert werden. Auf die Barthsche Lehre von der Königsherrschaft Christi, die als eigenständiger Reflex auf die Ausführungen des Reformators und insbesondere ihrer Wirkungsgeschichte zu verstehen ist, wird im Anschluß eingegangen.

2. Was nun allein den Terminus »Lutherische Zwei-Reiche-Lehre« anbelangt, so ist von unterschiedlichster Warte aus beinahe jedes Wort zum Diskussionsgegenstand geworden. Es gibt Stimmen, die meinen belegen zu können, daß an dieser Lehre wenig wäre, was originär Luther oder dem Luthertum zugewiesen werden müßte. Andere fordern eine »Drei-Reiche-Lehre«, oder es wird sogar eine Vierzahl ins Spiel gebracht. Wiederum andere wollen Wert darauf legen, daß es sich gar nicht um Reiche, sondern um Regimenter handle. Und am Ende wird mit ziemlichem Recht bestritten, daß man es bei dem Ganzen überhaupt mit einer »Lehre« zu tun habe.

Um beim Letzteren zu beginnen, so ist Martin Honecker unbedingt zuzustimmen, daß die Zwei-Reiche-Lehre weder eine Lehre in dem Sinne sei, »daß sie ein Glaubensgegenstand wäre, noch in dem Sinne, daß sie als

oberste Norm einsetzbar wäre, aus der einzelne Forderungen unmittelbar deduktiv abgeleitet werden könnten«<sup>3</sup>.

Angesichts der generellen Schwierigkeiten, die sich im Protestantismus immer dann auftun, wenn es gilt, verbindliche Lehraussagen zu machen bzw. systematisch eine oberste Norm zu formulieren, müssen jedoch diese Argumente des Bonner Theologen keine unmittelbare Abwertung dieser »Lehre« bedeuten. Eher dürften sie als Indiz dafür angesehen werden, daß diese mit dem Titel »Zwei-Reiche-Lehre« bezeichnete Denkfigur keinesfalls etwa als ein scharf abgrenzbarer Baustein innerhalb eines plausibel und übersichtlich durchkonstruierten theologischen Gebäudes isolierbar ist.

Vielmehr hat sie – wenn man einmal in diesem Bilde bleiben will – mit diesem umfangreichen Gebäude als Ganzes in der Weise zu tun, daß sie sich mit den Grundlagen der Theologie überhaupt befaßt und dabei eine Konsequenz der reformatorischen Sicht von Gott, Mensch und Welt darstellt<sup>4</sup>. Gegen alle kurzschlüssigen Versuche, diese »Lehre« als Mittel des 19. Jahrhunderts zu desavouieren, die These von der Eigengesetzlichkeit vieler moderner Lebensbereiche theologisch zu rechtfertigen<sup>5</sup>, kann sie daher Heinrich Bornkamm »als die unerläßliche Ortsbestimmung (charakterisieren), die der Christ immer wieder für seinen Stand und sein Tun in der Welt vorzunehmen hat«<sup>6</sup>, und Gerhard Ebeling sie als Anleitung würdigen, »das Verständnis des Christen zur Welt gesamttheologisch zu bedenken«<sup>7</sup>.

3. Bereits ein Blick auf die Vorgeschichte dieser »Lehre« – oder vielleicht besser der ethischen Perspektive des »coram Deo« und »coram hominibus« – macht deutlich, wie umfassend und gleichzeitig empfindlich abhängig von dem jeweiligen Vorverständnis der in ihr zur Sprache zu bringende theologische Horizont ist:

Zunächst schenkt man in diesem Zusammenhang bereits platonischen Unterscheidungen zwischen »innerem« und »äußerem« Menschen Beachtung<sup>8</sup>. Sodann meint man schon in der frühjüdischen Apokalyptik die dualistischen Grundelemente einer solchen Lehre identifizieren zu können, und zwar vermittels der dort vorgenommenen Unterscheidung zwischen dem

<sup>3</sup> Vgl. M. Honecker, Art. Zwei-Reiche-Lehre, in: EstL (3. Aufl.), Sp. 4113.

<sup>4</sup> Vgl. M. Honecker, Ebda.

<sup>5</sup> Vgl. hier vor allem K. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945, Zürich 1945, S. 113 oder S. 122.

<sup>6</sup> Vgl. H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, Gütersloh 1960 (2. Aufl.).

<sup>7</sup> Vgl. G. Ebeling, Leitsätze zur Zwei-Reiche-Lehre, in: Ders., Wort und Glaube Bd. III, Tübingen 1975, S. 574.

<sup>8</sup> Vgl. Platon, Politeia IX, 589a 7f.

alten Äon, d. h. der gegenwärtigen Weltzeit, und dem neuen, eschatologischen Äon, d. h. der zukünftigen Heilszeit. Dabei ist allerdings rein formal die zeitliche Aufeinanderfolge der beiden Äonen nicht direkt in Verbindung zu bringen mit der später in der Zwei-Reiche-Lehre vorgenommenen, zeitlich unabhängigen perspektivischen Unterscheidung.

In seiner umfangreichen Aufarbeitung dieser Vorgeschichte führt nun Ulrich Duchrow hinsichtlich der neutestamentlichen Grundlagen besonders Paulus zum Zeugen dafür an, daß im Neuen Testament eine analog apokalyptischen Vorstellungen vorgenommene dualistische Differenzierung zwischen dem »Leib Christi«, d. h. der Menschheit der Neuschöpfung, und allen anderen Menschen Gestalt gewinne.

In diesen Überlegungen schenkt Duchrow – kontrovers zum traditionellen Verständnis paulinischer Theologie – dem Gegenüber dieser beiden Bereiche weniger Aufmerksamkeit, sondern wendet sich besonders dem Umstand zu, daß nach der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben *auch* eine Befreiung des Christen zu Werken der Liebe in der Welt erfolgt. Indem er nun die aus dem Glauben quellenden Werke innerhalb der Welt bzw. alten Schöpfung über die Maßen hervorhebt, vermag er die Forderung nach einem deutlichen Einwirken des »Leibes Christi«, d. h. der Menschen der Neuschöpfung, auf die alte Welt, d. h. auch die politische Welt, zu entdecken und so zu einer im Ausgang der sechziger Jahre dieses Jahrhunderts populären Verbindung zwischen diesen beiden Reichen zu kommen. Der Apostel wird dann auf diese Weise bereits für ein kaum noch begrenzbares Maß an »Weltverantwortung« in Anspruch genommen<sup>9</sup>, für das dann offenbar ein eschatologischer Vorbehalt nicht existiert. Aus einer solchen Perspektive muß dann vieles, was mittelalterlich zu dieser Frage gearbeitet wurde, nahezu als Rückschritt empfunden werden.

Augustinus' markante Unterscheidung der beiden civitates<sup>10</sup>, in der die gegenwärtige bzw. eschatologische Kirche der civitas Dei zugeordnet und die civitas terrena mit der Herrschaft des Teufels gleichgesetzt wurde, muß daher als zu dualistisch abgewertet werden; denn naturgemäß konnte in ihr den Christen hinsichtlich politischer Aktivitäten innerhalb der civitas terrena nur erhebliche Zurückhaltung auferlegt sein<sup>11</sup>.

In mehr oder minder loser Verbindung zu Augustin finden sich sodann im Mittelalter eine ganze Palette weiterer Entwürfe eines »dualistischen«

<sup>9</sup> Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre*, Stuttgart 1970, S. 127 ff.

<sup>10</sup> Vgl. A. Augustinus, *De civitate dei*, ed. Dombart-Kalb, 2 Bde., Leipzig 1928.

<sup>11</sup> Vgl. insgesamt U. Duchrow, *Christenheit*, S. 317 f.

Weltverständnisses, in denen für die Machtansprüche und Befugnisse von imperium und sacerdotium Regelungen vorgestellt werden. Zwei imperia, potestates, gladii, lumina, familiae (Christi sive diaboli) u. a. m. sind die Ausdrücke und Denkfiguren, in denen sich diese Differenzierungen Gestalt verschaffen. Als deren Repräsentanten treten Kaiser und Papst auf, wobei das Papsttum den Vorrang beansprucht und ihn auch z. T. durchzusetzen vermochte.

4. Für Martin Luther ist nun die Zwei-Reiche-Lehre nicht die einzige ethische Konzeption, und über ihre Bedeutung innerhalb seiner Theologie bzw. Ethik ist noch kein endgültiges Urteil gefällt, was nicht hindert, die Art seiner perspektivischen Unterscheidung des »coram Deo« und »coram hominibus« theologiegeschichtlich als entscheidendes Faktum zu werten.

Den äußeren Anlaß zur Ausformung seiner später von Harald Diem als Zwei-Reiche-Lehre bezeichneten Position<sup>12</sup> gaben nun nicht etwa, wie man u. a. Helmut Thielicke und Franz Lau verstehen muß, Schwierigkeiten bei der Auslegung und Umsetzung der Bergpredigt<sup>13</sup> oder die Notwendigkeit, in der Debatte um die Aufhebung des Fehdewesens einzugreifen<sup>14</sup>, sondern das Verbreitungsverbot für seine Übersetzung des Neuen Testaments durch den Herzog Georg von Sachsen<sup>15</sup>. Das stellte den Reformator in besonderer Weise vor die Frage, wieweit für einen Christen und überhaupt die Befugnisse von »Obrigkeit« reichen, und ob auch Eingriffe der Obrigkeit in Gewissen und Glauben gehorsam hingenommen werden müssen – eine Fragestellung, deren Relevanz bis in die Gegenwart offensichtlich ist.

In der daraufhin 1523 verfaßten Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«, begründet er im 1. Teil die Einsetzung der Obrigkeit biblisch aus Römer 13 (in bemerkenswertem Kontrast zur 4. Antithese der Bergpredigt Mt 5,38f.), beschränkt im 2. Teil aber ihre Autorität auf den rein leiblichen Gehorsam. Den 3. Teil seiner Schrift bilden dann schließlich Richtlinien für die Amtsführung von Fürsten im Sinne eines Fürstenspiegels. Durch diese Beschränkung der weltlichen Autorität auf den leiblichen Gehorsam ist nun der Christ – der durch die Forderung nach

<sup>12</sup> Vgl. H. Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen – untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: »Gesetz und Evangelium«. München 1938 (= G. Sauter [Hrsg.], Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973, S. 1–173).

<sup>13</sup> Vgl. F. Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1953 (2. Aufl.), S. 21 und vgl. H. Thielicke, Theologische Ethik, Bd. I, Tübingen 1965 (3. unv. Aufl.), S. 589ff.

<sup>14</sup> Vgl. U. Duchrow, Christenheit, S. 545.

<sup>15</sup> Vgl. M. Honecker, aaO, Sp. 4115.

Auslieferung von Luthers neuer Übersetzung des Neuen Testaments zunächst in den Gewissenskonflikt gebracht worden war, ob er zu gehorchen hätte oder nicht – vom Gehorsam entbunden. Der Tenor dieser Weisung ist also keinesfalls ein »leidender Gehorsam« sondern »leidender Ungehorsam« gegenüber einer ungerechten Forderung der Obrigkeit<sup>16</sup>.

Auf das Ganze gesehen werden nun in diesem Traktat genauso wie in Luthers Schriften zum Bauernkrieg von 1525, der Schrift »Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können« von 1526 sowie in diversen Auslegungen und Predigten über die Bergpredigt immer wieder jene Fundamentalunterscheidungen zwischen Glaube und weltlichem Handeln des Christen thematisiert, zwischen Evangeliumsverkündigung (*sine vi, sed verbo*) und der Wahrung weltlicher Ordnung (*vi, non verbo*).

Als unübersehbarer Unterschied muß dabei aber zu den Vorgaben Augustins in Hinblick auf das weltliche Reich in dieser Aufteilung hervorgehoben werden, daß es Luther keineswegs mit der *civitas diaboli* identifiziert. Luthers Thema ist in diesem Zusammenhang eben nicht – was gegen Johannes Heckels Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre hervorzuheben ist<sup>17</sup> – eine Gegenüberstellung von *civitas Dei* und *civitas diaboli*, sondern allein die Darstellung zweier Perspektiven göttlicher Wirksamkeit, weshalb die von Duchrow und Huber geforderte »Drei-Reiche-Lehre«, in der beide Reiche Gottes und das Reich des Teufels eingeschlossen wären, nicht die zentralen Intentionen Luthers zur Geltung bringen würde<sup>18</sup>.

Bei einer weiteren Beschreibung der Zwei-Reiche-Lehre ist nun zu berücksichtigen, daß es Luther in seinen Publikationen nahezu ausschließlich um seelsorgerliche Stellungnahmen zu den verschiedenen jeweils drückenden Problemen ging und nicht um ein in sich geschlossenes konsistentes System. Es darf daher nicht verwundern, wenn in diesem Zusammenhang bei Luther begriffliche Unschärfen hingegenommen werden müssen oder Paul Althaus sogar einen Wandel im Gebrauch der Begriffe feststellen kann<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. M. Honecker, aaO, Sp. 4115.

<sup>17</sup> Vgl. J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers* (ThEx NF., 55), München 1957.

<sup>18</sup> Vgl. U. Duchrow, *Christenheit*, S. 526; vgl. ebenso W. Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, S. 439f; dagegen vgl. mit Entschiedenheit F. Lau, *Art. Zwei-Reiche-Lehre*, in: RGG VI (3. Aufl.), Sp. 1946; dagegen vgl. ebenso P. Althaus, *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, aus: *Art. Zwei-Reiche-Lehre*, in: EKL (2. Aufl.), Sp. 1929.

<sup>19</sup> Vgl. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, S. 55.

Das berechtigt jedoch keinesfalls dazu, so abwertend wie Johannes Heckel von einem »Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre«<sup>20</sup> zu sprechen.

Wählt man nun den Zugang zu diesen Überlegungen Luthers von der Funktion her, so läßt sich das Schema seiner Grundüberzeugung, daß Gott die Welt auf eine doppelte Weise regiert, folgendermaßen in knappster Form zusammenfassen<sup>21</sup>:

Mit der linken Hand führt Gott das weltliche »Regiment« oder Reich und hilft damit zur Erhaltung des leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens und überhaupt zur Erhaltung der Welt. Mit der rechten Hand führt Gott das geistliche »Regiment« oder Reich, in dem es um das Eigentliche geht, nämlich um ewiges Leben, um Erlösung der Welt. Der Christ ist dabei, wie Althaus immer wieder betont, »Bürger in zwei Reichen«<sup>22</sup>.

Durch diese deutliche Unterscheidung zwischen den beiden Reichen und Regimenten hat Luther nicht nur, wie primär beabsichtigt, die Kirche staatlichen Verfügungen enthoben, sondern ebenso den eigentlich erst dadurch aus der Taufe gehobenen neuzeitlichen Staat jeglicher Bevormundung der Kirche entzogen und allein der Verantwortung der weltlichen Vernunft und des weltlichen Rechts unterstellt. Dabei verstand er allerdings das Recht als eine *lex naturae* im Sinne eines – wenn auch oft verschütteten oder entstellten – Wissens aller Menschen und Völker um das Gesetz Gottes<sup>23</sup>.

Nun bedarf aber die jetzt bereits in ihrer Struktur hervorgehobene Unterscheidung zwischen den beiden Reichen oder Regimenten noch weiterer Konkretisierung:

Das Reich zur Rechten, um das es ja dem dreieinigen Gott eigentlich geht, ist für Luther ausschließlich dadurch gekennzeichnet, daß in ihm Christus durch Wort und Sakrament herrscht und daher dort Gleichheit zwischen allen Gliedern besteht, Gnade und Vergebung geübt und Gutes aus freien Stücken getan wird. Nicht das Gesetz, sondern einzig das Evangelium hat in diesem geistlichen Reich seinen Ort<sup>24</sup>. Auf der anderen Seite fundiert Luther die Existenz des weltlichen Reiches nun auf folgende Weise:

Aus dem schon angeführten Moment der Welterhaltung leitet er nun einerseits ab, daß allem Bösen, Zerstörerischen oder Chaotischen Einhalt geboten werden muß. Im Sinne des »*usus civilis*« des göttlichen Gesetzes hat hier der Staat, die Obrigkeit genauso wie der Hausvater oder jeder

<sup>20</sup> Vgl. J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers* (ThEx NF., 55) München 1957.

<sup>21</sup> Vgl. P. Althaus, *Luthers Lehre*, Sp. 1928.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. P. Althaus, aaO, S. 58 Anm. 50 oder P. Althaus, *Luthers Lehre*, Sp. 1930.

<sup>23</sup> Vgl. P. Althaus, *Luthers Lehre*, Sp. 1931.

<sup>24</sup> Vgl. WA 11, 250.

andere, der ein weltliches »Amt« hat, die Bösen zu zwingen und zu strafen<sup>25</sup>, um die Frommen und die Verkündigung des Evangeliums zu schützen. Insofern ist das weltliche Reich ein »Reich des Zorns«. Durch sein Ziel des Schutzes und der Erhaltung der Welt steht dieser »Zorn« aber im Dienst göttlicher Barmherzigkeit.

Andererseits folgt für Luther genauso aus dem übergeordneten Ziel der Welterhaltung, daß es eine Ordnung z. B. von Ehe und Familie, des Eigentums, aller Abhängigkeits- und Befehlsverhältnisse sowie eben auch den Staat als Ordnungsfaktor geben muß<sup>26</sup>.

Ohne mit dieser kurzen Skizze auch nur annähernd den vielschichtigen Gehalt dieser doppelperspektivischen Wahrnehmung christlicher Existenz – insbesondere hinsichtlich des Vernunft- und Kirchenbegriffs – entfaltet zu haben, sei schon an dieser Stelle angemerkt, daß ein großer Teil der Auseinandersetzung, die sich an dieser Betrachtung Luthers entzündet, damit zusammenhängt, welche Beziehung man zwischen diesen beiden Reichen annehmen und welchen Einfluß man ihnen auf den einzelnen Christen und dem einzelnen Christen als *cooperator Dei* auf sie jeweils zumessen will. Außerdem ist noch die Frage hineingewoben, welche Stellung man in dieser Konstruktion dem Begriffspaar »Gesetz und Evangelium« einräumen mag. Dabei stehen primär zwei Fragenkomplexe zur Debatte:

Einmal, ob dieses Reich zur Linken eventuell nur auf den Staat und die Institutionen zu beschränken sei in der Funktion des *usus civilis legis*, oder ob dieses Reich auch das Gesetz mit seinem *usus theologicus* umfasse; keinesfalls aber, daß durch dieses Reich Evangelium verkündigt werden könne. Sodann kann erörtert werden, ob und wie weit Evangelium – also das Reich zur Rechten – in das Reich zur Linken hineinwirken kann.

Das wirft dann aber weiter die Frage auf, ob man die zweifellos für den Christen als *cooperator Dei* vorhandene Weltverantwortung, zu der er als Gerechtfertigter befreit ist und in der er in Liebe mitgestalten soll, als eine Art »*usus politicus evangelii*« betrachten und derartig stark wie die Heidelberger Schule betonen muß, so daß der sicherlich so nicht beabsichtigte Eindruck entstehen kann, als dürfte die »*iustificatio sola fide*« vernachlässigt werden. Überzeugender ist hier die Position Honeckers, daß das Evangelium den Glauben freisetze zur Achtung des *usus politicus legis*, zur rechten Wahrnehmung der an alle Menschen, nicht nur die Christen, auch im öffentlichen Bereich gerichteten ethischen Forderung<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. WA II, 251.

<sup>26</sup> Vgl. P. Althaus, *Luthers Lehre*, Sp. 1929.

<sup>27</sup> Vgl. M. Honecker, aaO, Sp. 4123.

5. Mit der Unterscheidung zwischen diesen beiden Reichen oder Regimenten stand nun der Reformator keineswegs allein. Sie kann eigentlich als Gemeingut der Reformation angesehen werden<sup>28</sup>; denn sie bot doch das Konzentrat derjenigen Überlegungen und Glaubensüberzeugungen, durch die sich die Reformatoren legitimiert sahen, sich gegenüber jenem eigentlich nicht mehr so titulierbaren »corpus christianum«, in dem Kaiser und Papst gegen die Reformatoren zusammenwirkten, die notwendige Ausgangsbasis zu verschaffen.

Nicht ohne Not kam es in nachreformatorischer Zeit zu erheblichen Modifikationen dieser grundsätzlichen Unterscheidung und zur Herausbildung des sogenannten Landesherrlichen Kirchenregiments, in dem bis in die Neuzeit auf protestantischen Territorien Obrigkeit und Predigtamt in der Leitung der Kirche zusammenwirkten.

Vielleicht fiel es hier dem lutherischen Denken mit seiner Prämisse des »finitum capax infiniti« leichter, sich mit einer derartigen Verbindung von Staat und Kirche abzufinden, als es etwa je aus reformierter Sicht unter der Prämisse des »finitum non capax infiniti« denkbar wäre, ein Aspekt, der möglicherweise später in der Auseinandersetzung Barths mit den Lutheranern im Verborgenen eine Rolle spielt. Hinsichtlich dieser historischen Verbindung von Staat und Kirche ist jedoch nicht allein die Tatsache zu bedenken, daß unter landesherrlichem Kirchenregiment Kirche als Gemeinde bzw. Gemeinschaft der Christen keine selbständigen politischen und gesellschaftlichen Aufgaben mehr wahrnehmen konnte und sie sich angeblich nur auf eine restriktive Wahrnehmung ihrer seelsorgerischen und geistlichen Aufgaben beschränken mußte<sup>29</sup> – was dann offenbar die Basis für den später vor allem den lutherischen Kirchen entgegengehaltenen Quietismusvorwurf Max Webers und Ernst Troeltschs<sup>30</sup> bildete.

Es kann aber auch gefragt werden, ob ihr durch diese Verbindung mit der Obrigkeit nicht gerade das Forum gegeben war, in nicht immer unbedenklicher Weise auch politische Aufgaben wahrzunehmen. Wie dem aber auch sei, einer »Vermischung« beider Reiche, gegen die Luther vormals so gekämpft hatte, war in der damaligen Situation offenbar nicht zu entgehen.

Möglicherweise gerieten die Distinktionen der Zwei-Reiche-Lehre deshalb auch in Aufklärung und Pietismus aus dem Bereich der theologischen

<sup>28</sup> Vgl. z.B. Calvin, *Institutio* 1559 IV, 20, 1; III, 19, 15. 16; vgl. auch ähnliche Strukturen bei H. Zwingli, *Sämtliche Werke*, Bd. II, Leipzig 1908, S. 486 ff.

<sup>29</sup> Das behauptet M. Honecker, aaO, Sp. 4117.

<sup>30</sup> Vgl. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Reprint Aalen 1965, S. 597 ff; vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, S. 20.

Theoriebildung und fanden erst wieder Interesse, als die vornehmlich von liberaler Seite geforderte Trennung von Kirche und Staat dazu nötigten, die gesellschaftliche und politische Verantwortung und Stellung der Kirche neu zu überdenken. Außerdem mag eine Empfindlichkeit für die Fragen eine Rolle gespielt haben, die sich aus der dem lutherischen Denken zur Last gelegten Trennung von »Amtsmoral« und »Privatmoral« ergaben und die erst von Troeltsch und dann von Barth nicht unberechtigt als »Doppelmoral« angeprangert wurden<sup>31</sup>.

Wenn man jetzt nicht vorschnell die Ereignisse des 19. Jahrhunderts übergehen will und so, wie die Heidelberger Schule Heinz-Eduard Tödtts es hält, unter dem Eindruck der II. Barmer These den in diesem Zusammenhang formulierten Begriff der »Eigengesetzlichkeit« als den Herd eines ethisch ruinösen »Zwei-Reiche-Syndrom(s)« disqualifizieren will<sup>32</sup>, ist es notwendig, sich die Situation von Staat und Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts kurz vor Augen zu halten:

In Reaktion auf die existentielle Gefährdung von Staat und Kirche durch die Französische Revolution und die durch sie freigesetzten Kräfte kam es zu einem umfangreichen Zusammenwirken der Kirche mit dem Staat, dessen Umfang bisher bei weitem noch nicht ausreichend gewürdigt ist<sup>33</sup>.

Im Bereich theologischer Konzeptionen findet diese Bewegung später im Zeitalter der »Reaktion« ihren Ausdruck, als sich eine Gruppe lutherischer Ethiker der klassisch von Friedrich Julius Stahl formulierten Theorie des christlichen Staates anschließt und jede Autonomisierung der politischen Ordnung gegenüber der von der Kirche verwalteten christlichen Sittlichkeit bestreitet.

Zwar seien Staat und Kirche als »Naturordnung« und »Heilsordnung« beide göttliche Stiftungen und entwickelten sich nach eigenen Lebensgesetzen und -kräften, aber das eigene Gesetz des Staates hebe die politische Allgemeinverbindlichkeit des göttlichen Gesetzes nicht auf, sondern be-

<sup>31</sup> Vgl. Hierzu auch M. Honecker, aaO., Sp. 4119f.

<sup>32</sup> So Ulrich Duchrow, *Weltwirtschaft heute – Ein Feld für bekennende Kirche?* München 1986, S. 34. Vgl. dagegen die vorzüglichen Hinweise, die F. W. Graf, *Kulturluthertum und Eigengesetzlichkeit. Bemerkungen zum Verhältnis von Theologiegeschichtsforschung und kirchlicher Zeitgeschichte*. In: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte Folge 7*, S. 14ff., hier insbesondere S. 20 zur Geschichte des Eigengesetzlichkeitsbegriffes gibt.

<sup>33</sup> Um hier nur auf das Wirken Schleiermachers hinzuweisen vgl. A. Pawlas, *Militär, Freiheit und Demokratie in sozialetischer Perspektive. Texte und Kommentare zum Umbruch des Militärwesens und seiner geistigen Grundlagen im Zeitalter der Befreiungskriege*. Frankfurt/M./Bern/New York 1986, S. 76ff.

zeichne nur die spezifische Form staatlicher Durchsetzung des christlichen Ethos, den Rechtszwang gegenüber der gewaltlos und allein auf die Wirkung des gepredigten Gotteswortes vertrauenden Kirche<sup>34</sup>.

So groß auch das Erfordernis einer neuen Staatsbegründung und moralischer Legitimierung überkommener Ordnungen in dieser nachrevolutionären Zeit war, es regte sich vor allem gegen die Art und Weise Widerspruch, wie dieses Vorhaben verfolgt wurde: Einmal war keinesfalls eine in gewisser Verbindung zu Hegelschem Denken stehende »Hypostasierung« des »christlichen Staates« zu akzeptieren. Sodann gab es in weiten Teilen der damals erhebliche Glaubenskräfte entbindenden Erweckungsbewegung Tendenzen, sich mehr für das individuelle Erlebnis der »Wiedergeburt« zu interessieren als für staatspolitische oder sozialetische Fragestellungen<sup>35</sup>. Analog zur Struktur der Zwei-Reiche-Lehre lag es hier näher, zwischen Innerlichkeit und äußerem Leben zu unterscheiden.

Diese Einsprüche flossen teilweise zusammen, und so wurde nicht ohne Bezug zu der sich bereits bei v. Hofmann ankündigenden Lutherrenaissance von einer Großzahl lutherischer Theologen wieder die »Eigenständigkeit«, »relative Autonomie« und eben auch »Eigengesetzlichkeit« von Politik und Kultur betont, allerdings ohne einer *absoluten* Verselbständigung dieser Bereiche das Wort reden zu wollen<sup>36</sup>.

Die nationale Begeisterung, die nach der kleindeutschen Reichsgründung das Land ergriff, machte damals jedoch auch vor der Theologie nicht halt. So wurde der neue Staat durchaus als Sieg des Protestantismus gefeiert; denn die neue »protestantische« Macht Preußen hatte sich doch unter Bismarck gegen die alte »katholische« Macht Österreich durchgesetzt.

Kamen zu diesen bewegenden Ereignissen noch die beeindruckenden nationalen Erfolge in Wissenschaft und Technik, so waren das Gründe genug, um vielerorts nach einer »modernen« Theologie zu fragen, die alle diese Momente mit berücksichtigte. Und in der Folgezeit waren dann selbst diejenigen Theologen, die z. B. durch die betont lutherische, von der Perspektive der beiden Reiche geprägten Schule Alexander von Oettingens gegangen waren, wie Reinhold Seeberg oder Adolf von Harnack, in der Ausbildung solcher, sich mit dem modernen Staat und der modernen Ge-

<sup>34</sup> Vgl. hierzu das Referat von F. W. Graf, aaO, S. 24.

<sup>35</sup> Vgl. z. B. die Kritik A. v. Oettingens an J. C. K. v. Hofmann in seiner Lutherischen Dogmatik II/1, München 1900, S. 145 und S. 155, womit jedoch nicht die Erweckungsbewegung als Ganzes gemeint sein konnte, denn sie hatte ja auch durchaus sozial engagierte Christen wie z. B. J. H. Wichern hervorgebracht.

<sup>36</sup> Vgl. die Hinweise auf Luthardt, Harleß, C. H. Scharling, G. Schulze, H. J. Bestmann sowie zahlreiche Autoren der AELKZ bei F. W. Graf, aaO, S. 24 f.

sellschaft identifizierender Theologie, des sogenannten Kulturprotestantismus, so befangen, daß es bei ihren lutherischen Lehrern z. T. ernsteste Bedenken hervorrief.

6. Für Karl Barth, einen Schüler v. Harnacks, war es dann 1914 bei Kriegseintritt der Aufruf der 93 Professoren, der ihm die Fragwürdigkeit des Kulturprotestantismus, also dieser weitgehenden Identifikation des geistlichen mit dem weltlichen Reich, der Kirche mit dem Staat, deutlich machte. Diese Erkenntnis darf aber nicht, wie es aus späterer bruderschaftlicher Perspektive gern hätte interpretiert werden mögen, etwa als früher grundsätzlicher Reflex gegen alles Militärische verstanden werden, denn für Barth stand Wehrhaftigkeit z. B. der Schweiz als seines Heimatlandes nie in Frage. Entscheidend war hier vielmehr, wie in einer heute kaum noch nachvollziehbarer Weise dem Eintreten für den Staat und den Erfahrungen des Krieges beinahe Offenbarungscharakter zugesprochen wurde<sup>37</sup>.

Damit erhielten – um in den Kategorien von Gesetz und Evangelium zu reden – zumindest Elemente aus dem Reich zur Linken die Dignität des Evangeliums zugemessen, was keinesfalls etwa mit den Intentionen Luthers in Einklang zu bringen ist.

Der verlorene Erste Weltkrieg und die sodann verfassungsmäßig fixierte Trennung von Kirche und Staat vermochte in weiten Bereichen der Theologie diese Stellung zum Staat erstaunlicherweise nicht grundsätzlich zu ändern. Vielmehr gab es umfangreiche, aus der Bewegung um eine »moderne« Theologie stammende Bemühungen, das Verhältnis von Kirche und Staat auf der nationalsozialistisch geformten Grundlage von »Schöpfungsordnungen« zu entwickeln, wobei dem Begriff des Volkes besondere Bedeutung zugemessen wurde<sup>38</sup>.

Mit auch aus lutherischer Position unbestreitbarem Recht rief in dieser Situation Karl Barth in seiner »Theologie des Wortes Gottes« zur Besinnung auf die im Reich zur Rechten beheimateten Heilsverkündigung. Im Kirchenkampf kamen dann die ersten Anstöße zur Ausbildung der sogenannten Lehre von der Königsherrschaft Christi, die das lutherische, als quietistisch oder eben sogar machtpolitisch verstandene Denken ablösen und sich der von Barth so gesehenen theologischen Linie von Luther über Friedrich den Großen und Bismarck bis zu Hitler entgegenstellen sollte.

Es mindert nichts an dem Verdienst Barths, in dieser Zeit mit Gefahr für Leib und Leben seine Stimme erhoben zu haben, daß sein Widerspruch

<sup>37</sup> Vgl. hierzu die Belege bei K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870–1918), München 1971.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. nur das Vorwort Erich Seebergs zur Ethik seines Vaters Reinhold Seeberg (Christliche Ethik, Stuttgart 1936, S. Vf).

gegen die Zwei-Reiche-Lehre gerade nicht den Gehalt dieser Lehre, sondern den eigentlich erst mit ihrer Hilfe theologisch bestimmbareren Mißbrauch traf, wenn er – eben am Kern dieser Lehre vorbeigehend – 1939 schreibt:

»Das deutsche Volk leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist.«<sup>39</sup>.

Weiter ist seiner Genealogie von Luther zu Hitler entgegenzuhalten, daß als eigentlicher Ahnherr moderner Realpolitik nicht Luther, sondern Machiavelli anzusehen ist, und daß ferner die Autonomiebestrebungen des Weltlichen und der Kultur, die später ausführlich in der Säkularisierungsdebatte bedacht werden, bereits in frühester Theologiegeschichte zu entdecken sind – wenn man sie nicht sogar mit Karl Heim als Grundstruktur alles Weltlichen, nämlich »sich eine eigene Ewigkeit zu geben und da durch vom Schöpfer frei zu werden«, verstehen will<sup>40</sup>.

Jedoch, selbst noch für die Gegenwart kann den Barth'schen Einsprüchen ein gewisses Recht zugestanden werden, wenn man z. B. auf die Lau'sche Wiedergabe der Zwei-Reiche-Lehre schaut, der doch offensichtlich trotz gegenteiliger Beteuerungen bereit war, einen beträchtlichen Dualismus, also eine recht scharfe Trennung der beiden Reiche und Autonomie des Weltlichen, in Kauf zu nehmen.

Er stellte nämlich – sollte das durch seine Situation als unter eine atheistischen Regime lehrende Theologe bedingt gewesen sein? – dem Reich zur Rechten in aller Schroffheit gegenüber:

»Im Reich zur Linken herrscht nicht Christus, sondern der Kaiser, und zwar mit dem Schwert (oder ‚vi, non verbo‘), wird gestraft und gilt keine Gnadenordnung, sondern nur die Ordnung der Gerechtigkeit«<sup>41</sup>. Nur so eindrücklich vermag an solchen Formulierungen, wie sie Lau benutzt, stu-

<sup>39</sup> Vgl. K. Barth, *Eine Schweizer Stimme*, S. 113.

<sup>40</sup> Vgl. K. Heim, *Der Kampf gegen den Säkularismus*, in: H.-H. Schrey (Hrsg.), *Säkularisierung*, Darmstadt 1981, S. 118.

<sup>41</sup> Vgl. F. Lau, *Art. Zwei-Reiche-Lehre*, Sp. 1947, wo er allerdings dem weltlichen Reich auch die »Billigkeit« zurechnet und dann weiter erklärt: »Die Wendung ›nicht Christus, sondern der Kaiser‹ will natürlich das politische und soziale Leben nicht außerhalb der vom dreieinigen Gott, also auch von Christus geleiteten Weltordnung stellen. ›Ohne Christus‹ besagt nur, daß hier nicht auf den ›Christus expresse cognitus‹ (WA 56, 198, 24f) Bezug genommen werden kann und nicht das specialiter offenbarte Gotteswort gilt, sondern eine Vernunftordnung, eine *lex naturalis*...«.

diert werden, wie leicht jenes Mißverständnis gestreift werden kann, daß eben nach lutherischer Lehre das weltliche Reich in Politik, Ökonomie oder Naturwissenschaft ganz seinen Eigengesetzlichkeiten überlassen werde müsse – die dann zwar zunächst noch irgendwie als göttlich verursacht verstanden werden, bald aber ihre Ablösung und Autonomie von dieser Voraussetzung erreichen und sich sodann zum Widerspruch gegen das Evangelium erheben.

7. Karl Barth setzte nun dagegen die II. Barmer These, in der er alle Aufmerksamkeit auf das Reich zur Rechten lenkt und formuliert:

»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.«<sup>42</sup>

Dieses neutestamentlich gut belegte Kyrios-Bekenntnis leitete Christen nun dazu an, im Gegensatz zur Herrschaft des Nationalsozialismus die Herrschaft Christi »im Ganzen ihres Daseins durch welt(liches) Handeln aus dem Gehorsam des Glaubens zu bezeugen und damit zugleich ihre nüchterne Erkenntnis der entmythisierten Weltlichkeit der Welt als zu bewahrender Schöpfung Gottes zu bewähren.«<sup>43</sup>

Diese als Mitverantwortung verstandene Bewährung wurde sodann für alle Lebensbereiche, namentlich Staat, Politik, Recht oder Wirtschaft ausdrücklich gemacht. Dabei schickte Barth zwei Grundentscheidungen dem konkreten Zugang zu seinem ethischen Konzept voraus:

Einerseits ordnete er in ihren theologischen Funktionen das Evangelium vor das Gesetz, was in bewußtem Gegensatz zu der bei Luther gewählten Reihenfolge von Gesetz und Evangelium geschah, aber die Möglichkeit bot, leichter gegen eine angebliche Heilsnotwendigkeit von Schöpfungsordnungen anzugehen. Andererseits setzte er in der gleichen Logik die Königsherrschaft Christi über die Eigengesetzlichkeiten der Welt. Von diesen Ausgangspunkten her verhandelte er dann die Relation von Kirche und Staat, was er allerdings bezeichnenderweise – und vielleicht zu sehr auf übersichtliche eidgenössische Gegebenheiten bezogen – als Verhältnis von »Christengemeinde und Bürgergemeinde« in dem bekannten Bild zweier konzentrischer Kreise umschrieb<sup>44</sup>.

Dieses immer wieder diskutierte und nicht vor Mißverständnissen ge-

<sup>42</sup> Vgl. H. H. Wolf, Art. Barmer theolog. Erklärung, in: ESL (5. Aufl.), Sp. 137.

<sup>43</sup> Vgl. E. Wolf, Art. Königsherrschaft Christi, in: EstL (3. Aufl.), Sp. 1803.

<sup>44</sup> Vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1946, S. 5 f, S. 12 ff.

schützte Bild, in dem Christus im Zentrum steht und in dem der innere Kreis der Christengemeinde auch im Zentrum des umfassenderen Bereiches der Bürgergemeinde liegt, soll eigentlich und trotz gegenteiliger Wirkungsgeschichte nach Barthscher Auffassung nicht zur Begründung eines »christlichen Staates« oder auch derartiger Bestrebungen herangezogen werden<sup>45</sup>.

Hier ist Barth häufig »theokratisch« bzw. »christokratisch« mißverstanden worden, dabei geht es ihm nach Huber vielmehr darum, diese Lehre von der Königsherrschaft Christi als Aussage über das Verhalten des Christen und der Kirche für den politischen Bereich fruchtbar zu machen<sup>46</sup>.

So wichtig dieses Konzept für Theologie und Kirche in einer Zeit war, in der die beiden Reiche in katastrophaler Weise vermischt wurden, und so bedeutsam das Kyrios-Bekenntnis, daß »Christus sei mein Herr«<sup>47</sup>, als unablässige Begleitung des Christen in seiner geistlichen und weltlichen Existenz bleiben wird, so problematisch mußte sich die praktische Einlösung des Anspruchs Barthscher Theologie zeigen, in allen Lebensbereichen – abgesehen von dem Vernünftigen – deutlich sichtbare eigene theologische Vorstellungen durchsetzen zu wollen, ohne dabei dem Umstand Rechnung zu tragen, daß Christi Herrschaft bis zum Ende aller Zeiten im Verborgenen bleibt, ja daß er z. T. sogar, wie Luther sagt, »sub contrario« wirken kann.

So sehr ferner nach dem Zweiten Weltkrieg der Umfang einer derartigen durch das Konzept der Königsherrschaft Christi geforderten Aufgabe reizte und beträchtliche Kräfte bei Theologen und Laien entband, so war nicht die Gefahr von der Hand zu weisen, daß durch eine derartig intensive Beschäftigung mit »weltlichen« Dingen alle »Spiritualität« in einem gewissen Maße in Mitleidenschaft gezogen oder daß eine derartige Beschäftigung vielleicht sogar als Anstoß zu einer schwärmerischen »Politisierung« von Kirche und Pfarrerschaft verstanden werden mußte.

Davon abgesehen darf wirkungsgeschichtlich nicht die Tatsache übergangen werden, daß trotz erheblicher theologischer Anstrengungen weite Bereiche von Wirtschaft oder auch Naturwissenschaften einfach nicht in das Blickfeld der Barthschen dialektischen Theologie kamen<sup>48</sup>.

Weiter beschränkte sich ein guter Teil der Wirkungsgeschichte dieses ethischen Konzeptes darauf, durch die Konstruktion z. T. äußerst fragwürdiger Analogien zwischen Theologie und Politik nicht Christi verborgenes oder eschatologisches Reich, sondern lediglich einen Mangel an Sach-

<sup>45</sup> Vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, S. 18.

<sup>46</sup> Vgl. W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 461.

<sup>47</sup> Vgl. Luthers Erklärung zum 2. Artikel.

<sup>48</sup> Hinsichtlich z. B. der Naturwissenschaften und ihrer »Freigabe« vgl. K. Barth, KD III/1, Vorwort.

kenntnis zu offenbaren<sup>49</sup>. Andererseits wurde die im Kirchenkampf um des Evangeliums willen bezogene staatskritische Position nahtlos auf den neugegründeten bundesdeutschen Staat übertragen – was sich jedoch in den daraus resultierenden kirchlichen und politischen Auseinandersetzungen nicht immer als unfruchtbar erweisen sollte. Aber dennoch ist zu fragen, ob es am Ende wirklich noch jenem im Kirchenkampf erhobenen Anspruch einer Konzentration auf das Wort Gottes und auf das Evangelium entsprach, wenn Barth und seine Anhänger sich nicht nur in den Stellungnahmen zur Tagespolitik nahezu hemmungslos in das Gefolge einer bestimmten politischen Partei begaben, sondern sogar als Geistliche auch die Mitgliedschaft in dieser Partei suchten. Konnte damit nicht auf neue Weise das Mißverständnis genährt werden, als müsse angesichts dieser Bemühungen der für die Verkündigung von Gottes Wort Zuständigen dann doch Heil und Erlösung aus dem Reich zur Linken erwartet werden?

8. Im theologiegeschichtlichen Rückblick auf das Verhältnis von Christ und Welt, Staat und Kirche sind die engen Berührungspunkte zwischen der doppelperspektivischen Betrachtungsweise im Sinne der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der Barthschen Lehre von der Königsherrschaft Christi unübersehbar und offenbaren die beiden Lehren anhaftenden Vorzüge, aber auch Gefahren. Kaum mehr als einer Leerformel gleicht allerdings der Vereinigungsversuch Hubers, wenn er behauptet und dabei schlicht alles substantiell Divergierende zurückstellt:

»Versteht man die Lehre von der Königsherrschaft Christi nicht als eine Lehre von der Staatsbegründung, sondern als Lehre vom Verhältnis des Christen zu den beiden Reichen und von seinem Verhalten zu ihnen, dann steht diese Lehre zur Zwei-Reiche-Lehre nicht im Widerspruch.«<sup>50</sup>

Ähnlich werden beide Lehren – allerdings auf genauso wenig akzeptierbare Weise – zur Deckung gebracht, wenn die Zwei-Reiche-Lehre nahezu unter Vernachlässigung geistlicher Existenz im Reich zur Rechten zu einem Theologumenon zur Begründung intensiver Weltverantwortung umgeformt wird, so wie Duchrows es vorführt<sup>51</sup>.

Damit wird man aber keinesfalls der Unbedingtheit jenes im Reich zur Rechten geforderten Glaubens gerecht. Auf der anderen Seite ist aber mit jenem Glauben genau der Ort bezeichnet, aus dem in der Vorläufigkeit und Unüberschaubarkeit zeitlichen Menschenlebens unterschiedliche Formen

<sup>49</sup> Vgl. z. B. H. Thielicke, *Theologische Ethik II/2*, S. 714, wo er die Fragwürdigkeit von Barths Argumentationen zur Geheimpolitik und Geheimdiplomatie in Christengemeinde und Bürgergemeinde S. 38 aufzeigt.

<sup>50</sup> Vgl. W. Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, S. 458.

<sup>51</sup> Vgl. U. Duchrow, *Christenheit*, S. 506 f.

fließen können, sich als Christ im Reich zur Linken zu bewähren. Durch diese Fundierung *im Glauben* werden unterschiedlichste und phantasievollste Handlungen, Worte und Gedanken im Reich zur Linken für den, dem es wirklich um den Glauben geht, akzeptierbar; denn er ist sich ja bewußt, daß über die Berechtigung aller dieser Aktivitäten letztgültig erst am Ende aller Zeiten der Herr der Kirche sein Urteil sprechen wird.

Militärpfarrer Dr. Andreas Pawlas, Manteuffelstr. 20, 2000 Hamburg 55

## BUCHBESPRECHUNGEN

MARTIN NICOL, *Meditation bei Luther*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 34), 195 Seiten, kartoniert.

Die Dissertation des Erlanger Promoventen füllt eine Lücke nicht nur, weil über die Frömmigkeit Luthers bisher wenig gearbeitet und deshalb nicht genügend bekannt ist, sondern auch, weil selbst in christlichem Bereich mit dem Begriff der Meditation heute sehr viel Mißbrauch getrieben wird. Ist das Meditieren doch geradezu ein Trend geworden, wobei mangelnde Kenntnis des Inhalts und der Methode oft bis zu Anleihen bei nichtchristlichen Religionen führt oder menschliche Gedanken und Phantasien damit verwechselt werden.

Entsprechend ist es das Anliegen des Verf., an Luther zu zeigen, was rechte Meditation ist und wie sie zustande kommen kann. Als Folie dient ihm dazu zunächst allgemein und dann von Fall zu Fall mittelalterliche Praxis, von der Luther herkam, und besonders die der Augustinereremiten, die ihn im Erfurter

Kloster erfaßte, wobei Verf. bescheiden und zu Recht feststellt, daß gerade hier noch viel zu erforschen bleibt.

Anhand der Unterschiede gelingt es Nicol, wesentliche Momente der Meditation des Reformators aufzuzeigen, die z.B. keine Stufen geistlicher Übungen mehr zuläßt und deren Ziel nicht mehr ein mystisches Erlebnis ist, sondern die den Menschen in den Zwiespältigkeiten des Lebens gemäß Luthers Theologie in die Spannung von Anfechtung und Trost stellt, ohne diese beiden in irgendeiner Weise auszugleichen. Dafür bilden bei Luther die Heilige Schrift und der ihr verwandte Katechismus wesentliche Gegenstände der Meditation. Entsprechend kommt Verf. zu dem Ergebnis, »daß Meditation als eine klar umrissene Frömmigkeitspraxis im Umgang mit dem Wort Gottes für Luther das selbstverständliche Zentrum seines Lebens und Wirkens darstellt« (S. 182), wobei sich für den Nachvollzug dieser den ganzen Menschen in allen Bezügen seiner Existenz erfassenden Frömmigkeitspraxis Ratschläge und Regeln aufstellen lassen, die für Luther durch den besonderen