

Wie so oft gewinnt die Position Luthers ihr Profil in seiner Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Für die Frage, ob denn die Gesetze des Reiches Gottes, ob die Zeugenschaft des Gekreuzigten auch Leitlinie für das bürgerliche Leben sei und darum nur ein Regiment gelte und nicht zwei, würde Luther denn wohl sagen: Schwärmererei!

Man kann ja durchaus fragen, ob die Geschichten, die der Brief des Fuldaer Abts aufzischt, nicht an den Haaren herbeigezogen sind. Unbestreitbar dagegen ist, dass auch moderne Bibelfundamentalisten häufig durch ihren militant-gnadenlosen Rigorismus gegenüber solchen Christen auffallen, die anders leben, anders denken oder anders glauben.

Bearbeiter: Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, Himmelreichstr.3, 80538 München

EIN GOTT – ZWEI REGIMENTE

Überlegungen zur »Zwei-Reiche-Lehre« Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel

Von Friedrich Lohmann

Es gibt nicht eben viele Bestandteile aus der Theorietradition der protestantischen Ethik, die in der außertheologischen Öffentlichkeit gegenwärtig Beachtung finden. Zu ihnen gehören zweifellos diejenigen Überlegungen Martin Luthers zur Ethik des Politischen, für die sich die Bezeichnung »Zwei-Reiche-Lehre« eingebürgert hat. Die Stellungnahmen reichen dabei von harscher Ablehnung bis zu freundlicher Zustimmung. Zwei neuere Beispiele mögen zur Illustration genügen.

(1) Der britische Historiker Patrick Collinson geht in einem Beitrag zur Frage »Religion und Menschenrechte: Die Rolle des Protestantismus« auch ausführlich auf die Luthersche Zwei-Reiche-Lehre ein. Durch Zitate u. a. von Schriften Luthers zum Bauernkrieg sucht er zu belegen, dass es Luther um eine »streng[e]« »Trennung der beiden Reiche«¹ gegangen sei,

¹ Patrick Collinson, Religion und Menschenrechte: Die Rolle des Protestantismus, in: Olwen Hufton (Hg.), Menschenrechte in der Geschichte. The Oxford Amne-sty Lectures 1994, ²1999, 27–65, 50.

bei der Gott »außerhalb der Geschichte in einem losgelösten spirituellen Reich« zu stehen komme². Schlussfolgerung: Die Zwei-Reiche-Lehre stellte eine »Sackgasse« für die Entwicklung der Menschenrechtsbewegung dar³.

(2) Ganz anders fällt die Wertung aus, die Otfried Höffe der Zwei-Reiche-Lehre zukommen lässt. Höffe, Sozialphilosoph in Tübingen, vertritt bezüglich ihrer Bedeutung für die Heraufkunft des neuzeitlichen Menschenrechtsgedankens genau die gegenteilige Meinung: »Nicht etwa wegen der Zwei-Reiche-Lehre [...] sondern sich die protestantischen Kirchen von der westeuropäischen Freiheits- und Menschenrechtsentwicklung ab«, kann man bei ihm lesen⁴. Höffe führt stattdessen mehrere andere Gründe an, an erster Stelle die »Verquickungen« des Protestantismus »mit der absolutistischen Obrigkeit«⁵. Die Differenz Höffes zu Collinson ist aber bei näherer Betrachtung kleiner, als es zunächst den Anschein hat. Wenn Höffe den Einfluss der Zwei-Reiche-Lehre eher positiv bewertet, so muss man seine Menschenrechtstheorie als Ganze im Auge behalten. Denn diese Theorie bemüht sich um eine weltanschauungsfreie Begründung der Menschenrechte und der gesamten Ethik des Politischen⁶. Dieser Begründung steht die Zwei-Reiche-Lehre in seiner Sicht nicht im Wege; ja sie ist ihr sogar förderlich, sofern sie selbst Weltanschauung und Politik trennen will. D. h. aber: Auch Höffe hat ein Bild der Zwei-Reiche-Lehre vor Augen, wonach diese sich für eine strikte Trennung von geistlichem und politischem Bereich ausspricht. Weil dieses schieflich-friedliche Nebeneinander von Weltanschauung und Politik, von Liebe und Recht der Theorie Höffes entspricht⁷, deshalb nimmt er die Zwei-Reiche-Lehre vor Kritikern im Stile Collinsons in Schutz. Die Differenz zwischen Höffe und Collinson beruht also auf einer unterschiedlichen Einschätzung der Bedeutsamkeit eines weltanschaulich-religiösen Hintergrunds für die Menschenrechtsidee, *nicht* jedoch auf einer grundsätzlich anderen Sicht auf die Zwei-Reiche-Lehre.

Solche Äußerungen wie die Collinsons und Höffes nehmen die Theologie in die Pflicht. Es besteht Klärungsbedarf. Entspricht das hier ausge-

² A. a. O., 59.

³ A. a. O., 50.

⁴ Otfried Höffe, Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, 1996 (stw 1270), 89.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. dazu das Kapitel über Höffe in meiner Habilitationsschrift: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, 2002, 276–319.

⁷ Vgl. etwa Höffe, a. a. O. (s. o. Anm. 4), 105.

sprochene und bloß unterschiedlich bewertete Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre als dualistischer Theorie den Intentionen Luthers? Wenn nein: Wie ist sie dann sachgemäß zu interpretieren? Und: Ist sie als Grundlage einer Ethik des Politischen heute noch vertretbar? Wenn man mit solchen Fragen im Hinterkopf auf die Deutungen der Zwei-Reiche-Lehre blickt, wie sie im ureigenen Bereich der protestantischen Theologie in den letzten Jahrzehnten vorgetragen wurden, so bietet sich ein zwiespältiges Bild. Zunächst fällt die Zahl der Beiträge ins Auge: Wohl kaum ein Systematiker oder Reformationsgeschichtler, der nicht wenigstens anmerkungsweise in Anknüpfung und Widerspruch zur Zwei-Reiche-Lehre Stellung bezogen hätte! Nicht wesentlich geringer als diese dürfte aber zugleich die Zahl der ausgetragenen Differenzen sein. Das oft zitierte Wort Johannes Heckels vom »Irrgarten«, in dem sich wiederfinde, wer sich der evangelischen Theologie auf dem Weg zu einem angemessenen Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre anvertraue⁸, kann immer noch Gültigkeit beanspruchen, auch wenn der Pulverdampf der großen Debatten seit etwa 20 Jahren verraucht ist. Bei diesen Debatten möchte ich im folgenden einsetzen, wobei mein besonderes Interesse der Auseinandersetzung zwischen eben Johannes Heckel und Paul Althaus gilt. Es werden sich dabei methodische und inhaltliche Einsichten ergeben, die zu einer Versachlichung der Diskussion beitragen könnten.

1. Streit um die Zwei-Reiche-Lehre

Auch wenn man die Zwei-Reiche-Lehre – wie ich es im folgenden tun werde – als primär *ethische* Theorie versteht und die insbesondere von Gerhard Ebeling thematisierte Frage nach ihrem Stellenwert in der gesamten Theologie Luthers beiseite lässt, waren sie und das Problem ihrer rechten Interpretation im nunmehr vergangenen Jahrhundert nicht weniger als

⁸ Vgl. Johannes Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers*, 1957 (TEH.NF 55). Der Titelbeitrag ist wieder abgedruckt in: ders., *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, ²1973, 317–353. Heckel hat bei der Rede vom »Irrgarten« allerdings nicht die Vielzahl divergierender Meinungen in der Luther-Forschung im Blick, sondern das unvollkommene und irreführende Bild, das diese von der Zwei-Reiche-Lehre zeichne. Vgl. den Anfangssatz: »Luthers Lehre von den beiden Reichen gleicht in der Wiedergabe durch die evangelische Theologie einem kunstvoll angelegten Irrgarten, dessen Schöpfer mitten im Werk den Plan verloren hat, so daß nicht mehr herausfindet, wer sich ihm anvertraut« (a. a. O., 3; im Wiederabdruck: 317).

dreimal Anlass zu ungewöhnlich scharf geführten theologischen Auseinandersetzungen⁹. Der erste hier zu nennende Konflikt betraf die These, das deutsche Luthertum hätte im Kirchenkampf versagt, da es der zu obrigkeitshörigen Zwei-Reiche-Lehre gefolgt sei; eine These, die wohl am deutlichsten Karl Barth mit dem Ausziehen einer Linie von Luther zu Hitler

⁹ Eine gelungene Zusammenfassung der Debatten enthält: Bernhard Lohse, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi; in: Gottfried Forck, Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther (1959), ²1988, 155–167. Die im Text angesprochene These Ebelings lautet, dass in der Zwei-Reiche-Lehre kein spezifisch ethisches Problem, sondern »das Fundamentalproblem der Theologie zur Debatte [steht] [...] wie das Evangelium als Evangelium zu Gehör kommt« (Gerhard Ebeling, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen; in: ders., Wort und Glaube I, 1960, 407–428, 410). Ebeling bemängelt eine ethische »Verengung« (a. a. O., 409) und bezieht die Frage nach dem Verhältnis der beiden Reiche »grundlegend« auf das von Gesetz und Evangelium, wobei das eine regnum der lex, das andere dem Evangelium zugeordnet sei (vgl. a. a. O., 410). Wenn im vorliegenden Text dieser These nicht gefolgt wird, dann liegt das nicht an einer Geringschätzung des dogmatischen Hintergrunds der Zwei-Reiche-Lehre – die Frage nach ihm wird vielmehr ausdrücklich gestellt werden. Auch der Zusammenhang mit der für Luthers Theologie grundlegenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium soll nicht bestritten werden. Das Problem von Ebelings Interpretation besteht jedoch darin, dass die Zwei-Reiche-Lehre bei ihm zu einer Metapher für den mit der Formel »Gesetz und Evangelium« umschriebenen Sachverhalt zu werden droht. Dies ist nun seinerseits eine Engführung, wie die personalistische Zuspitzung der Zwei-Reiche-Lehre auf zwei fora im menschlichen Gewissen, die Ebeling im genannten Aufsatz vornimmt, belegt. Es ist auch deshalb misslich, weil das Handeln Gottes in Gesetz und Evangelium *ganz* in den Bereich der Soteriologie gehört und das Gesetz innerhalb dieser Formel gemäß des zweiten, theologischen Gebrauchs zu verstehen ist, während die Zwei-Regimente-Lehre, wie sie Luther etwa in der Obrigkeitsschrift entwickelt, gerade auf den primus usus legis abhebt, der das Gesetz gerade nicht auf das Evangelium – als dessen hinführenden Gegenpart – bezieht, sondern als usus *civilis* bewusst auf das bürgerliche Leben – in relativer Unabhängigkeit von der Heilsfrage – bezogen ist. Eine schematische Zuordnung von lex und regnum mundi einer- sowie Evangelium und regnum Christi andererseits wird der – natürlich auch Ebeling bekannten – Vielschichtigkeit von Luthers Gesetzesbegriff nicht gerecht, der dem Gesetz nach dem zweiten Gebrauch eben auch einen Platz im regnum Christi zuweist (während umgekehrt das Evangelium auch für das Handeln im regnum mundi nicht ohne Belang ist).

ausgesprochen¹⁰ und die dann in der Nachkriegszeit bis zum Vorschlag einer vorläufigen »Suspendierung« der Zwei-Reiche-Lehre geführt hat¹¹.

Ging es hier nicht zuletzt um die Frontstellung zwischen Lutheranern und Reformierten und die Bewertung der Zwei-Reiche-Lehre an sich, so stand später die Frage ihrer rechten Auslegung bei grundsätzlicher Zustimmung im Zentrum innerlutherischer Debatten. Die eine wurde in den 70er Jahren ausgelöst durch die Habilitationsschrift Ulrich Duchrows und drei anschließende, von Duchrow mit anderen herausgegebene Quellensammlungen, die seine Sicht der Zwei-Reiche-Lehre Luthers sowie ihrer Vor- und Nachgeschichte stützen sollten. »Dokumentation als Kirchenpolitik« nannte das Trutz Rendtorff in einer scharfen Kritik¹². Auch von anderer Seite wurde der Widerspruch so groß, daß sich die VELKD gezwungen sah, eigens eine Konsultation zum Austausch der Argumente und zur Schlichtung des Streits einzuberufen¹³.

Die Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre in der protestantischen Ethik des 20. Jahrhunderts verlief also alles andere als konfliktfrei. Dies zeigt auch die dritte Auseinandersetzung, auf die ich nun etwas ausführlicher einge-

¹⁰ Vgl. Karl Barth, Ein Brief nach Frankreich (1939); in: ders., Eine Schweizer Stimme 1938–1945 (1945), Zürich ³1985, 108–117, 113: Das deutsche Volk »leidet [u. a.] an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher Ordnung und Macht [...]. Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden.«

¹¹ Vgl. Werner Schmauch/Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat, 1958 (TEH.NF 64). Der Band gibt die Beiträge einer Tagung der Kirchlichen Bruderschaften (die sich als Nachfolger der Bekennenden Kirche verstanden) wieder. In den im Anhang abgedruckten »Thesen« heißt es u. a. (a. a. O., 65f): »Es geht um die Befreiung von einem statisch-institutionellen Denken in überkommenen Schemata (Theologie der Ordnungen usw.) [...]. Zugleich damit sollten wir auch auf den verschiedenartigen Gebrauch der sogenannten Lehre von den beiden Reichen vorläufig verzichten und ihrem Mißbrauch wehren, weil und sofern sie nicht nur das Verharren im institutionellen Denken stärkt, sondern vor allem, weil sie dazu verführt, die Inanspruchnahme des ganzen Lebens durch unseren Herrn (These 2 der Barmer Erklärung) für bestimmte weltliche Bezirke zu suspendieren.« Vgl. auch schon vorher im Aussprachebericht (a. a. O., 62): »Es bestand ferner Bereitschaft, die *Lehre von den beiden Reichen* vorläufig zu suspendieren.«

¹² Vgl. Trutz Rendtorff, Dokumentation als Kirchenpolitik? Kritik einer Textsammlung zur Zwei-Reiche-Lehre; in: ZEE 20 (1976) 64–70.

¹³ Vgl. Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2 Bde. Hg. v. Niels Hasselmann, 1980. Die Konsultation fand 1977 in Pullach statt.

hen will, da sich an sie gut grundsätzliche Erwägungen zur Interpretation Luthers im allgemeinen und seiner Ethik im besonderen anschließen lassen. Zeitlich liegt sie genau zwischen der durch den Kirchenkampf und der durch Duchrows Thesen ausgelösten Debatte: Ich meine die Diskussion um das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre, die in den 50er Jahren zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel geführt wurde. Sie ist dokumentiert an prominenter Stelle: im Evangelischen Kirchenlexikon. Zugleich ein ungewöhnlicher Ort für ein Streitgespräch! Es mag ja vorkommen, dass die Herausgeber eines Lexikons einen strittigen Artikel mit verbindlichen Worten einführen oder das ihrer Ansicht nach Fehlende in einer Art Kommentar ergänzen. Dass aber zwei gegensätzliche Auffassungen zu einem theologischen Topos hintereinander abgedruckt werden, hat bei einem theologischen Lexikon sicherlich Seltenheitswert. Doch genau dies geschieht beim Artikel »Zwei-Reiche-Lehre« im Evangelischen Kirchenlexikon von 1959¹⁴: Althaus und Heckel kommen nacheinander zu Wort, ohne die gegenseitigen Differenzen zu kaschieren. Dies tun nur die Herausgeber, indem sie durch eine Gliederung in Teil A, B und C einen Gedankenfortschritt suggerieren, den es freilich nicht gibt. Worum geht es?

Der Kirchenrechtler Johannes Heckel hatte wenige Jahre zuvor, 1953, unter dem Titel: »Lex Charitatis« eine »juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers« vorgelegt. In ihr trägt Heckel in einer eigenständigen Interpretation der Schriften des Reformators die These vor, Luther habe eine originelle und sachgemäße Auffassung vom Kirchenrecht als christozentrisch gefasstes Liebesgebot in strikter Differenz vom weltlichen Recht vertreten. Der Bezug zur Zwei-Reiche-Lehre besteht darin, daß Heckel in »Luthers Lehre von den beiden Reichen« die »Grundlage seiner Rechtslehre« erblickt¹⁵. Heckels Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, die er in den folgenden Jahren weiter ausbaute, sieht Luther über das Mittelalter hinweg auf Augustin und dessen Rede vom Kampf zwischen dem Reich Gottes bzw. Christi und dem Reich der Welt bzw. des Teufels zurückgreifen¹⁶. Insofern Luther den Gedanken der Kirche als corpus permixtum abgelehnt habe, erweise er sich sogar »in der Durchführung des Augustinischen Ansatzes der Zwei-Reiche-Lehre stren-

¹⁴ Vgl. Paul Althaus/Johannes Heckel, Art. Zwei-Reiche-Lehre, in: EKL 3 (1959) 1927–1947.

¹⁵ Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), 32.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 32f: »Luthers Ausgangsposition ist das Vorhandensein und rechtliche Verhältnis zweier Reiche, des Reiches Christi und des Reiches der Welt. Vorbildlich ist dafür im Abendland die Schilderung AUGUSTINS in seinem Werk De civitate Dei geworden. Auf den Grundbegriffen Augustins ruht auch Luthers Rechtsauffassung.«

ger als sein großes patristisches Vorbild«¹⁷. Der »Dualismus von geistlichem Naturgesetz und weltlichem Naturrecht« entspreche bei Luther »der Spaltung der Menschheit in Freunde und Feinde Gottes«¹⁸. Die so von Heckel ausdrücklich als dualistisch gekennzeichnete »Reichslehre im Grundsinn« sei dann die Basis nicht nur von Luthers Rechtslehre, sondern auch seiner »Regimentenlehre«¹⁹, die von Heckel folgendermaßen interpretiert wird: »Demselben Dualismus begegnet man im Blick auf die *Standes- und Amtsverfassung* der beiden ›Völker‹ der Menschheit. Die Christen leben in geistlicher, die Unchristen in widergeistlicher Standesgenossenschaft. Jedem Stand hat Gott ein Regimentsamt zugewiesen, den Christen das *Predigtamt*, den Unchristen die weltliche *Obrigkeit*«²⁰.

Dieser hier im Grundzug referierten Konzeption Johannes Heckels wurde von Paul Althaus energisch widersprochen. Auch ohne dass Namen genannt werden, ist klar, gegen wen sich Althaus richtet, wenn er im genannten Lexikonartikel fordert: »Luthers zwei Reiche darf man nicht mit dem Gegensatz von Gottesreich und Satansreich zusammenbringen«²¹. Althaus interpretiert Luthers Zwei-Reiche-Lehre als Regimentenlehre, als Reflexion auf die zwei Weisen, in denen der eine Gott die Welt regiert²². Er unterstellt Luther eine ausdrücklich anti-dualistische Tendenz, wenn er schreibt: »Die beiden Regimente wollen zunächst in ihrer tiefen *Einheit*,

¹⁷ Heckel, Irrgarten (s. o. Anm. 8), 22/335.

¹⁸ Johannes Heckel, Art. Zwei-Reiche-Lehre; in: EKL 3 (1959) 1937–1945, 1940.

¹⁹ A. a. O., 1937.

²⁰ A. a. O., 1940f. Vgl. Johannes Heckel, Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre (1958); in: ders., Das blinde, undeutliche Wort ›Kirche‹. Gesammelte Aufsätze. Hg. v. Siegfried Grundmann, 1964, 49–110, 104: »Dem naturrechtlichen Dualismus der Rechtslehre des Reformators entspricht der Dualismus seiner Sozialtheologie. Er ist unter dem Namen der Zwei-Reiche-Lehre bekannt. Sie gründet sich auf den Gegensatz zweier geistlicher Stände in der Menschheit, auf den Christenstand einerseits, den Stand der Nichtchristen andererseits. Ihr Unterscheidungsmerkmal ist der Glaube oder Unglaube.«

²¹ Paul Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre; in: EKL 3 (1959) 1928–1936, 1929. Vgl. a. a. O., 1933.

²² Vgl. die einleitenden Sätze a. a. O., 1928: »Gott regiert die Welt auf eine doppelte Weise: die eine hilft zur Erhaltung dieses leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens, damit zur *Erhaltung* der Welt, die andere zum ewigen Leben, das heißt: zur *Erlösung* der Welt. Das erste Regiment führt Gott mit der linken, das zweite mit der rechten Hand. An diesem liegt ihm alles. Das andere ist untergeordnet.«

dann in ihrer *Verschiedenheit* gesehen werden.²³ »Es ist der eine und selbe Gott, der beide Regimente verordnet hat.«²⁴ Eine »Eigengesetzlichkeit« des Politischen habe Luther nicht vertreten, und wenn ihn Landesherrn so interpretiert hätten, um kirchliche Kritik abzuweisen, so sei dies »ein klarer Mißbrauch Luthers« gewesen, der ihm »nicht zur Last gelegt werden« könne.²⁵ Hinter der vordergründigen Verschiedenheit der Regimente stehe bei Luther der eine Liebeswille Gottes. Althaus führt die »ethische Paradoxie des Christen« auf die »theologische Paradoxie des Handelns Gottes« zurück, dessen Gericht in seinem Liebeswillen begründet sei.²⁶ Mit dieser letztlich theozentrischen Interpretation der Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimente-Lehre ordnet Althaus sie schlüssig in seine Gesamtdeutung Luthers ein. Denn nach Althaus erhebt sich die gesamte Ethik des Reformators »auf dem Boden der Rechtfertigung«²⁷, und diese wiederum sei »für Luther ganz und gar begründet in seinem Grundsatz von Gottes alleini-

²³ A. a. O., 1929. Vgl. Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 1965, 59–64: Auch hier beginnt Althaus sein Referat mit der »Einheit der beiden Regimente« und geht von da zu ihrer »Verschiedenheit« über.

²⁴ A. a. O., 59.

²⁵ Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre (s. o. Anm. 21), 1935. Das Stichwort »Eigengesetzlichkeit« fällt a. a. O., 1934. Althaus reflektiert an dieser Stelle nicht zuletzt die Option mancher Lutheraner in der Nazi-Zeit und die sich daran anschließende pauschale Kritik am Luthertum. Aber schon weit vor 1933, 1921 nämlich, hatte Althaus geschrieben: »Man pflegt als lutherisch die Lehre von der Eigengesetzlichkeit der geschichtlichen Lebensordnungen hinzustellen. Der Ausdruck bezeichnet Luthers Standpunkt nicht ausreichend« (Paul Althaus, *Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik*, 1921 [SASW 5], 78; einige Auszüge dieser Schrift sind abgedruckt in: *Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*. Hg. v. Ulrich Duchrow u. Wolfgang Huber, 1976 [TKTG 22], 37–40, Zitat: 39).

²⁶ Althaus, *Ethik* (s. o. Anm. 23), 82. Althaus fährt fort: »Man erkennt daraus, wie wenig seine [sc. Luthers] Lösung des Problems der Christ im politischen Amte einen Kompromiß darstellt. Sie ist tief in seiner Erkenntnis Gottes begründet« (a. a. O., 82f). Fast gleichlautend heisst es schon mehr als 40 Jahre früher: »Die Liebe muß manches harte Werk vollziehen. *Aber diese Paradoxie ist nicht größer, nicht schwerer zu ertragen als die Paradoxie des Handelns Gottes.* Es ist prachtvoll, wie Luther die ethische und die theologische Paradoxie nebeneinander setzt. Man lernt ahnen, wie wenig seine Lösung des schweren Problems ein [sic] Kompromiß darstellt, wie tief sie vielmehr in seinem Gottesbilde begründet ist« (Althaus, *Religiöser Sozialismus* [s. o. Anm. 25], 87f, im Wiederabdruck: 39).

²⁷ Althaus, *Ethik* (s. o. Anm. 23), 11. Dort heißt es erklärend weiter: »Luthers Ethik wird in ihrem Ansatz und ihren Grundzügen ganz und gar bestimmt von der Mitte seiner Theologie her, von der Rechtfertigung des Sünders durch die in Jesus

gem Schöpfertum«²⁸. Dass »Gottes Gottheit« der »Sinn der Rechtfertigungslehre« Luthers sei²⁹, ist ja eine spezifische These von Althaus' Luther-Interpretation³⁰.

So weit die gegensätzlichen Positionen von Heckel und Althaus! Wem ist Recht zu geben? Die naheliegendste Antwort auf diese Frage wäre es, den Wortlaut der ethischen Texte von Luther selbst direkt zu befragen. Nun ist aber Luther par excellence das, was Karl Barth einen »irregulären Dogmatiker« genannt hat: kein methodisch und systematisch kontrolliert vorgehender Theologe³¹. Als existentieller Denker neigt er zu polemischen Spitzensätzen und lässt scheinbare Widersprüche unaufgelöst ste-

Christus erwiesene und allein im Glauben empfangene Gnade. Die Rechtfertigung bestimmt die Ethik, indem sie erstens das Vorzeichen des sittlichen Lebens und zweitens seine Quelle wird.«

²⁸ Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (1962), ²1963, 118. Das »alleinig« belegt wiederum die anti-dualistische Tendenz von Althaus' Luther-Deutung.

²⁹ A. a. O., 109.

³⁰ Vgl. Paul Althaus, *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers* (1931); in: ders., *Theologische Aufsätze. Zweiter Band*, 1935, 1–30. Althaus bezieht sich dort vor allem auf die Bedeutung, die das erste Gebot des Dekalogs für Luther zweifellos hatte. Als Zusammenfassung vgl. a. a. O., 29: »Das Evangelium ist das ›Gesetz‹, durch welches Erkenntnis der Sünde kommt. Eben als Ausdruck des Evangeliums ist das erste Gebot das entscheidende. So beherrscht ein in sich einheitlicher Gottesgedanke, der des Evangeliums, das gesamte Denken des Glaubens, die ganze Theologie. *Das als Evangelium verstandene erste Gebot ist die Dominante der Theologie.*« Nicht nur diese Passage lässt an Karl Barth denken (vgl. ders., *Das erste Gebot als theologisches Axiom* [1933]; in: ders., *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge 3, Zollikon 1957, 127–143*), sondern auch die folgende: »Das anthropozentrische Verständnis der Rechtfertigung liegt dann, auf die innere Geschichte gesehen, näher als das theozentrische, ist in der Erlebnisfolge weithin ›früher‹ als dieses. Aber zuletzt kommt doch alles auf die *wesentliche, sachliche* Ordnung der Gedanken an. Darüber kann kein Zweifel sein, daß der theozentrische Gesichtspunkt der Rechtfertigung, einmal erfaßt, nunmehr das ganze christliche Denken *beherrschen* muß« (a. a. O., 30).

³¹ Vgl. Karl Barth, *KD I/1*, 294: »Luther war im Unterschied zu Melancthon und Calvin ein geradezu charakteristisch irregulärer Dogmatiker.« Zu Barths Begriff der »irregulären Dogmatik« vgl. Michael Trowitzsch, »Nachkritische Schriftauslegung«. Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung; in: *Karl Barths Schriftauslegung*, hg. v. Michael Trowitzsch, 1996, 73–109, 102. (Der Vortrag ist unter dem Titel: »Nachkritische Schriftauslegung bei Karl Barth« wieder abgedruckt in: ders., *Über die Moderne hinaus. Theologie im Übergang*, 1999, 88–119. Die Vergleichsstelle findet sich dort S. 113.)

hen. Hinzu kommt, dass er manche theologische Position im Laufe seines Lebens verändert hat. Dies alles gilt auch für seine Ethik des Politischen³². Es verwundert daher nicht, wenn sowohl Heckel als auch Althaus für ihre Interpretation jeweils eine Fülle von Belegen anführen können. Darum muss, über den Einzelbeleg hinweg, nach der dahinterstehenden Gesamtanschauung und Wirklichkeitssicht gefragt werden, in den Termini der klassischen Hermeneutik: nach dem »Geist«, der sich im »Buchstaben« ausdrückt. Auch unsere beiden Opponenten machen sich diesen hermeneutischen Grundsatz zu eigen: Für Althaus wurde oben bereits darauf hingewiesen, wie er versucht, Luthers »Regimentenlehre« in dessen Gesamtdenken zu verankern, und auch Heckel möchte seine Rechtslehre aus der Rechtfertigungslehre als dem »Hauptartikel« der lutherischen Theologie gewinnen³³. Ihre Debatte lässt sich somit auf die grundsätzliche Frage zurückführen, ob Luthers Denken primär von einer einheitlichen oder einer dualistischen Wirklichkeitssicht geprägt war.

Stellt man die Frage aber so, dann scheint es relativ klar, welche der beiden Alternativen die angemessenere ist: Mit Althaus ist von einem in der Person Gottes begründeten Einheitshorizont auszugehen, der allen Äußerungen Luthers, auch den dualistischen, zugrunde liegt. Dies lässt sich am deutlichsten zeigen, wenn man seine Aussagen zu demjenigen Topos betrachtet, der in der christlichen Theologie von jeher am stärksten dualistischen Tendenzen offenstand: der Frage nach dem Bösen und dessen Herkunft.

Schon in der Römerbrief-Vorlesung 1515/16 hatte sich Luther im Rahmen der Auslegung von Röm 9 mit diesem Thema zu befassen. Er folgt dabei der Position, die sich aus dem paulinischen Text erheben lässt. Nicht nur das Heil wird allein Gott zugeschrieben³⁴, sondern im Anschluss an Röm 9,18 – »So erbarmt er sich nun, wessen er will, und verstockt, wen er will« – wird auch der menschliche Widerstand gegen den göttlichen

³² Vgl. Hans-Joachim Gänßler, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, 1983 (VIEG 109). Gänßlers These: Luthers Scheidung ist weniger als Lehre, eher als »situationsbedingter Ratschlag« zu verstehen.

³³ Vgl. Heckel, *Lex* (s. o. Anm. 8), 16: »Einzig und allein von diesem Hauptartikel der lutherischen Theologie aus kann und von daher muß die Rechtslehre Luthers verstanden werden. Nur ein Rechtsbegriff, der im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre steht, darf als genuin lutherisch gelten.«

³⁴ Vgl. WA 56; 91,26 (in der lat.-dt. Ausgabe, Darmstadt 1960: II, 156): »ut ipse solus salvet« (Gl. zu 9,16).

Heilswillen als Verstockung auf Gott zurückgeführt³⁵. Den Versuch, die hierin liegende scheinbare Ungerechtigkeit Gottes dadurch abzumildern, dass gesagt wird, Gott lasse die Verstockung lediglich zu, sei also nicht auch aktiv am Vorgang der Verstockung beteiligt, wird von Luther an der gleichen Stelle ausdrücklich abgewiesen, wie auch schon in der Interpretation des ersten Kapitels bezüglich des Bösen³⁶. Gott »will« das Böse. Vor der letzten Konsequenz, Gott direkt zum *auctor mali* zu erklären, schreckt Luther allerdings zurück³⁷. Wird so von Luther zwar nicht die Allein-, aber doch die Allwirksamkeit Gottes auch hinsichtlich des Bösen ausgesagt³⁸, so folgt er Paulus auch darin, dass er als paradoxes *Movens* hinter dem Verstockungshandeln auf das Erbarmen Gottes verweist³⁹. In diesem Heilshandeln »*sub contrario*« sieht Luther in der ganz von der *theologia crucis* durchdrungenen Vorlesung gerade die Natur des göttlichen Willens verwirklicht⁴⁰.

³⁵ Vgl. WA 56; 404,14f (lat.-dt.: II, 168): »[...] Quod sit miserentis Dei, si quis currat, Et si non velit neque currat, sit non miserentis, Sed indurantis« (zu 9,17).

³⁶ Vgl. WA 56; 182,26f (lat.-dt.: I, 66): »Quomodo enim mali esse et malum facere possent, si ipse non permitteret? Et quomodo permitteret, nisi vellet?« (Corol. zu I,24).

³⁷ Vgl. Reinhold Bernhardt, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, 1999, 82.

³⁸ Mit der terminologischen Unterscheidung von All- und Alleinwirksamkeit folge ich einem Vorschlag Reinhold Bernhardts, der damit die Differenz zwischen der (richtigen) These: »Gott wirkt in allem« und der jegliche menschliche Verantwortlichkeit erstickenden, auch die Urheberschaft des Bösen Gott allein zuschreibenden Aussage: »Gott wirkt alles« zum Ausdruck bringen will (vgl. a. a. O., 395f). Für die gleiche Unterscheidung plädiert: Thomas Reinhuber, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, 2000 (TBT 104), 118.

³⁹ Vgl. WA 56; 91,27; 92,12–14 (lat.-dt.: II, 157): »Conclisit Deus omnia in incredulitate, (non crudeliter, Sed) ut omnium misereatur. i. e. omnibus misericordiam possit facere, quam alius non faceret neque posset resistente nostre Iustitie presumptione et superbia« (Gl. zu 9,15). Die zitierte Bezugsstelle ist Röm 11,32. Vgl. auch die Fortsetzung des Zitats in Anm. 36 (WA 56; 182,28f; lat.-dt.: I, 66): »Et ideo vult, ut bonum oppositum magis elucescat.«

⁴⁰ Vgl. WA 56; 450,19–22 (lat.-dt.: II, 278): »Quia hec est natura Voluntatis divine, I. Reg. 2.: »Mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.« Hoc enim dum malefacit, benefacit; dum displicet, optime placet; dum destruit, perficit« (zu 12,2). Das Stichwort »*sub contrario*« fällt bei der Auslegung von Röm 9,3 (WA 56; 392,28f; lat.-dt.: II, 146): »Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, Ut *sub contrario* absconditum sit.«

Das in der Römerbrief-Vorlesung sichtbare Verständnis der Wirklichkeit, in der es keinen Bereich gibt, der außerhalb der Wirksamkeit des *einen* Gottes läge, bestimmt auch »De servo arbitrio«. Wie Reinhold Bernhard jungst in seiner Habilitationsschrift über die Vorsehungslehre wieder gezeigt hat, ist »De servo arbitrio« geprägt vom Gedanken der Allwirksamkeit Gottes, neben die nach Luther keine gleichberechtigte Zweitursache gestellt werden darf⁴¹. Auch die bekannte Rede vom *Deus revelatus* und *Deus absconditus* sollte nicht dualistisch interpretiert werden: Die Aufspaltung des Gottesbegriffs dient gerade dazu, die dunklen Seiten der Wirklichkeit in das Wesen Gottes hinein aufzuheben – im dreifachen Sinn von wegnehmen, höher postieren und aufbewahren⁴². Soll die All-

⁴¹ Vgl. Bernhard, Handeln (s. o. Anm. 37), 61–86.

⁴² Die einheitliche Gottesvorstellung Luthers auch in »De servo arbitrio« hat bereits Hellmut Bandt betont (vgl. ders., Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie, 1958 [ThA 8], 175–177, sowie die Kritik an der dualistischen Deutung Otto Ritschls a. a. O., 157f). Bandt vertritt in der Sache auch die oben im Text ausgesprochene These von der Aufhebung, wenn er den Ausgangspunkt Luthers beim gnädigen *Deus revelatus* herausstellt (vgl. a. a. O., 171; 203) und auf den Zusammenhang zwischen der Vorstellung der Allmacht Gottes und der eines *Deus absconditus* hinweist – wobei die Alternative zur Annahme eines *Deus absconditus* wäre, ein metaphysisches Allmachtsprinzip anzunehmen (vgl. a. a. O., 133), also letztlich eine blinde Notwendigkeit. Vgl. in diesem Sinne auch Peter Steinacker, Luther und das Böse. Theologische Bemerkungen im Anschluß an Luthers Schrift »De servo arbitrio« (1525); in: NZStH 33 (1991) 139–151, 146: »Dennoch begründet Luther den Gedanken der doppelten Prädestination in tröstender Absicht als Wirkung der Allmacht damit, dass sonst Gott zur blinden Schicksalsgöttin, zum Zufallsgott verkomme.« Trotz der tröstenden Absicht wird der Prädestinationsgedanke Luthers allerdings von Steinacker in der Folge verworfen: Im Anschluß an Luthers Gedanken der Flucht zum gekreuzigten Christus sei die »Prädestinationslehre [...] am Maß Christi preiszugeben und die Veränderlichkeit Gottes zu lehren, die das Maß der gnädigen Kontinuität in Jesus Christus und seiner Treue findet« (a. a. O., 150). Auch Reinhuber hat eine Rede von zwei Göttern bei Luther ausgeschlossen: »Die Spannung des Wiedereinanders kann nicht auf zwei verschiedene Götter verteilt werden, sondern muß in der Einheit des einen Gottes zusammengehalten werden« (Reinhuber, a. a. O. [s. o. Anm. 38], 134). Stärker als Bandt, Steinacker u. a. betont Reinhuber jedoch, dass diese Einheit nur eine geglaubte ist, die im Kampf des Glaubens mit der Anfechtung immer wieder neu gewonnen werden muss. Luthers Flucht zum gütigen *Deus revelatus* sei erst dann vor verharmlosender Interpretation geschützt, wenn man sie in der Suche nach Heilsgewissheit angesichts der durch die Erfahrung des *Deus absconditus* zerschlagenen »Grundgewissheit« Luthers verankere: »Das wirkliche Wesen Gottes, so Luther, kenne ich nur, wenn ich Gottes Herz kenne, und Gottes Herz

macht als Allmacht des gnädigen Gottes verstanden werden, so lassen sich angesichts des Bösen in der Welt Denkschwierigkeiten nicht vermeiden (s. o. die Bemerkungen zur Frage nach der Urheberschaft des Bösen). Genau hier setzt Luthers Lösung an, durch die Rede vom *Deus absconditus* (1) sich einer theoretischen Meisterung dieser Aporien zu widersetzen und dabei zugleich (2) an der Einheit der Wirklichkeit festzuhalten, indem diese – wie auch der Gottesbegriff – (3) vom gnädigen Handeln des *Deus revelatus* aus gedacht wird.

Interessant ist in bezug auf Althaus' Luther-Deutung, dass Luther selbst in »*De servo arbitrio*« im Zusammenhang von u. a. I Sam 2,6 von »Paradoxa« des Glaubens spricht⁴³. Paradoxa sind freilich keine Antinomien, und es ist ebenso interessant, daß Althaus den letzteren Begriff, der in der Luther-Deutung von Holl und Hirsch ebenso wie zeitgleich bei Karl Jaspers⁴⁴ große Bedeutung erlangt hatte, weitgehend vermeidet. Dahinter könnte wieder die Bedeutung stehen, die Althaus der *Einheit* Gottes beimisst. Was »neben der Meinung« ist, ist weniger spannungsvoll als das, was »gegen das Gesetzte« geht. Dementsprechend soll bei Holl und Hirsch die Antinomie das Paradox an Paradoxalität noch überbieten⁴⁵. Damit wird einer *Anti-Rationalität* das Wort geredet, die über Luther hinausführt. Gilt dies schon für »*De servo arbitrio*«, so tritt in den späteren Schriften Luthers der hinter der Rede vom *Deus absconditus* und *revelatus* stehende Glaube an den *einen*, hinter der gesamten Wirklichkeit stehenden Gott noch deutlicher hervor⁴⁶. Wenn aber der Gottesbegriff Luthers selbst dem Bösen keine »Eigengesetzlichkeit« erlaubt, dann kann eine solche erst recht nicht dem Bereich des weltlichen Zusammenlebens zugesprochen werden.

kenne ich nur in Christus, der aber im Wort und in der Kraft des Geistes zu mir kommen und Heilsgewißheit schaffen muß und nicht in der Grundgewißheit schon einfach da oder mitenthaltend ist. Weil ihm die Grundgewißheit, daß ein vernünftiger und insofern guter Gott hinter allem steht, von der Erfahrung des *deus absconditus* zerschlagen ist, hängt Luther mit allen Fasern seines Daseins und Denkens an der einen Heilsgewißheit durch den offenbaren, gepredigten Gott« (a. a. O., 139).

⁴³ Vgl. WA 18; 634, I. 14.

⁴⁴ Vgl. Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*; Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), 1994 (FSÖTh 72), passim; Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), ⁶1971, 232–247.

⁴⁵ Vgl. Assel, *Aufbruch* (s. o. Anm. 44), 83–86; 182 Anm. 58.

⁴⁶ Vgl. Bandt, *Luthers Lehre* (s. o. Anm. 42), z. B. 181. Als Beleg bei Luther vgl. nur WA 40 III; 584, 15–17: »Wir sollen uns nicht mehrere Götter erdenken wie die Manichäer, ein Prinzip der guten und ein Prinzip der bösen Dinge, als wenn Gott nicht auch die Übel über uns brächte!«

Ein Argument gegen die dualistische Deutung von Luthers Reiche- bzw. Regimentenlehre liefert schließlich die Obrigkeitsschrift selbst als deren Hauptquelle. Sie kann in der Abfolge ihrer drei Teile nicht anders als mit Althaus so interpretiert werden, dass es der einheitliche Liebeswille Gottes ist, der sich in den beiden Reichen bzw. Regimenten nur jeweils unterschiedlich äußert. Zwar bezeichnet Luther den zweiten, von nicht wenigen Dualismen geprägten Teil als »heubtstück«⁴⁷, doch wird dieser eben eingerahmt von den Teilen 1 und 3, die die hinter der Obrigkeit stehende göttliche Einsetzung und den darin sich ausdrückenden Liebeswillen Gottes herausstellen. So sehr Luther von der Realität des Teufels und des Reichs des Bösen überzeugt war, so zutreffend es ist, ihn mit Oberman als »Mensch zwischen Gott und Teufel« zu bezeichnen⁴⁸, so sehr vertraute er im Letzten auf den einen gnädigen Gott, der alle Dinge in Händen hält. Anders als Augustin war Luther in seiner Jugend eben kein Manichäer, sondern von der Mystik eines Tauler und ihrem umfassenden Gottesbegriff beeinflusst.

Als Fazit ergibt sich: Althaus scheint mir den Grundsinn der Zwei-Reiche- bzw. -Regimente-Lehre Luthers erfasst zu haben, während ihn Heckel verfehlt. Nicht die von einem fundamentalen Gegensatz ausgehenden Aussagen Luthers machen den »Grundsinn« seiner Ethik des Politischen aus, sondern die, die die Tätigkeit des einen Gottes in zwei unterschiedlichen Weisen hervorheben. Da die Rede von den beiden Reichen zu stark dualistisch konnotiert ist, werde ich im folgenden stets von der Zwei-Regimente-Lehre Luthers sprechen, »Regiment« mit Heinrich Bornkamm verstanden als »Regierweise« Gottes⁴⁹. Dadurch wird zugleich einer Beschränkung des dahinter stehenden Gedankens auf *nur* den politischen Bereich gewehrt und der Zusammenhang mit Luthers gesamter Theologie und dem sie leitenden Gedanken eines *Heilshandelns* Gottes in den zwei Weisen von Gesetz und Evangelium gewahrt.

2. Methodische Folgerungen für die Auslegung der Zwei-Regimente-Lehre

Aus dem Streit zwischen Althaus und Heckel lassen sich wichtige Einsichten auch für den heutigen Umgang mit Luthers Lehre gewinnen.

⁴⁷ WA II; 261,27.

⁴⁸ Vgl. Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 1982.

⁴⁹ Vgl. Heinrich Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie (1958), ³1969.

Zunächst eine Forderung, in der sich beide prinzipiell einig sind: Luthers Ethik muss im Kontext seines gesamten Denkens gelesen werden⁵⁰. Collinsons und Höffes Interpretationen sind Beispiele für das, was passiert, wenn dieser hermeneutische Grundsatz nicht befolgt wird. Bei Collinson bleibt völlig unberücksichtigt, wie aus Luthers Rechtfertigungslehre heraus das schlichte Tun im weltlichen »Amt« in seiner Befreiung von Heilsanstrengungen gerade gewürdigt und nicht etwa dem Teufel anheim gegeben wird⁵¹. Höffe kommt der Sache zwar näher, etwa mit der wichtigen Unterscheidung von Luthers Lehre selbst und den späteren »Verquickungen«, übersieht aber ebenfalls den bei Luther gegenwärtigen Einheitshorizont.

Zwei weitere Punkte ergeben sich, wenn wir uns der Frage zuwenden, in welchen hermeneutischen Unzulänglichkeiten die Missdeutung Luthers durch Heckel begründet ist. Ich lasse dabei beiseite, daß Heckel – nun sei es gesagt – schon bei der Interpretation der Einzelbelege manch unverständliche Entscheidung trifft⁵². Die Notwendigkeit einer philologisch exakten Interpretation braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Verführerischer ist die Gefahr, einen zu interpretierenden Autor zu stark von seinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zu wenig von dem her zu deuten, was er gegenüber diesen Voraussetzungen gerade an Neuem bringt. Genau dies passiert aber in Heckels Luther-Deutung, wenn er Luther zwar vom Spätmittelalter entschieden abhebt, ihn dafür aber um so näher an Augustin und dessen Zwei-Reiche-Schema rückt. Man kann

⁵⁰ Diese Forderung hat bereits Franz Lau aufgestellt und sich zu eigen gemacht. Vgl. Franz Lau, »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie, 1933 (SSTh 12), 5: »Unsere Untersuchung sucht das ›theologische Problem‹ aufzuhellen und sucht den Zusammenhang von L.s Aussagen über ›die Ordnungen‹ in L.s Theologie aufzuweisen; denn die Abstraktion davon scheint die Ursache des merkwürdigen Bildes zu sein, das die Luther-Forschung in bezug auf die bezeichneten Punkte bietet.«

⁵¹ Dass man von historischer bzw. philosophischer Seite diesen Gedanken durchaus erfassen kann, zeigt Charles Taylor: Er arbeitet in seinem Buch »Quellen des Selbst«, 1994, TB 1996, bündig heraus, wie die reformatorische »Lehre von der Priesterschaft aller Gläubigen« (a. a. O., 385) eine positive Einstellung zu den Dingen der Welt, eine »Bejahung des gewöhnlichen Lebens« (a. a. O., 371; 386), impliziert und damit sowohl alte jüdisch-christliche Gedanken aufnimmt als auch wegweisend für die Entwicklung der Neuzeit wird.

⁵² Ein Beispiel: Heckel gibt einerseits freimütig zu, dass Luther die Kirche als »corpus permixtum« angesehen habe (vgl. Heckel, Irrgarten [s. o. Anm. 8], 335), sucht aber andererseits aus Luther zu belegen, dass diese Auffassung falsch sei (vgl. ders., Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre [1962]; in: ders., Lex [s. o. Anm. 8], 354–408, 365f).

Heckel und seinen modernen Nachfolgern einen methodischen Hinweis Franz Laus entgegenhalten. Lau ist ein unverdächtiger Zeuge, weil sein für die Deutung von Luthers Ethik klassisches Werk »Äußerliche Ordnung und ›Weltlich Ding‹ in Luthers Theologie« zwanzig Jahre vor Heckels »Lex charitatis« erschienen ist. Es klingt verblüffend vorausschauend, wenn Lau dort schreibt: »Für den Historiker kann es sehr reizvoll sein, von dem Zweireichschema auszugehen und zu untersuchen, welche Gestalt es bei L. angenommen hat (eventuell auch, über welche Zwischenstadien hinweg). Aber da, wo es sich um eine sachliche Interpretation des systematischen Problems der Ordnungen handelt, ist das Schema von den zwei Reichen *kein* möglicher Ausgangspunkt. Eine Begrifflichkeit, die nicht von der Grundintention her gebildet, sondern vorgegeben ist, kann nicht direkt ins Zentrum der Sache führen.«⁵³ Es gilt also, Luther aus sich selbst heraus und nicht aus eventuellen Vorläufern zu verstehen. Das gleiche gilt natürlich auch für eventuelle Nachfolger. Die Wirkungsgeschichte einer Lehre ist für das Verständnis dieser selbst wichtig, sofern sie auf – positive oder negative – Fortbildungsmöglichkeiten hinweist, die in ihr bereits angelegt sind. Der Schluss vom Späteren auf das Frühere sollte aber behutsam erfolgen und etwaige Uminterpretationen berücksichtigen. Für Luthers Zwei-Regimente-Lehre heißt dies vor allem: Sie kann nicht pauschal für ihre Instrumentalisierung seitens einiger Regenten – von lutherischen Duodezfürsten bis zum Dritten Reich – verantwortlich gemacht werden. Wohl aber gilt es nach möglichen Einfallstoren zu fragen, die sie solcher Indienstnahme bietet.

Ist Laus Warnung vor allem an die Historiker gerichtet, so besteht für den heutigen Ethiker, der an Luther herangeht, eine andere Gefahr: die nämlich, in Luther moderne Probleme hineinzulesen und ihn so zu stark an die eigene Sicht der Dinge anzunähern. Auch hier, an diesem dritten Punkt, bildet Heckels Luther-Deutung ein gutes Anschauungsmaterial. Denn wenn man »Lex charitatis« und andere Schriften Heckels aus der gleichen Zeit liest, dann wird das zeitgenössische Interesse Heckels deutlich: Es geht ihm um eine Erneuerung des Kirchenrechts als dezidiert *geistliches* Recht⁵⁴. Im Hintergrund von »Lex charitatis« steht der Wider-

⁵³ Lau, Ordnung (s. o. Anm. 50), 11.

⁵⁴ Vgl. Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), 11, wo als der unbefriedigende *sensus communis* die These angeführt wird: »Alles Recht ist weltlich«. Demgegenüber möchte Heckel »dem Kapitel ›Reformation und Recht‹ endlich seinen wahren geistigen Mittelpunkt [...] geben. Er heißt *lex spiritualis*« (a. a. O., 17). Die Folgerung: »Durch die Begründung auf die *lex charitatis spiritualis* unterscheidet sich das menschliche Kirchenrecht oder, wie Luther sagt, ›die Ordnung christlicher Ge-

spruch gegen drei Auffassungen von Kirchenrecht, die von Heckel allesamt als Anheimgabe oder Anpassung des Kirchenrechts an das weltliche Recht verstanden werden: die im Luthertum verbreitete Auffassung von der rechtssetzenden Gewalt der weltlichen Obrigkeit auch auf dem Gebiet des Kirchenrechts⁵⁵, die römisch-katholische Sicht des Kirchenrechts als in den kirchlichen Rechtscodices positiviertes göttliches Recht⁵⁶ und schließlich die These Rudolph Sohms, das Kirchenrecht stehe – nämlich wegen seines durch und durch weltlichen Charakters – mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch⁵⁷. Der Gedanke, all diesen Auffassungen gegenüber habe Luther das nur scheinbare hölzerne Eisen eines geistlichen Kirchenrechts vertreten, leitet Heckels Luther-Interpretation – wie sich zeigte – in eine falsche Richtung.

3. Inhaltliche Folgerungen mit besonderem Bezug auf Althaus' Ethik

»Luther aus dem Grundsinn seiner Wirklichkeitssicht heraus interpretieren«, »ihm selbst mehr als seinen Vorgängern und Nachfolgern das Wort geben«, »Vorsicht auf die eigenen erkenntnisleitenden Interessen« – mit diesen drei methodischen Warnungen im Hinterkopf möchte ich nun nach dem Erkenntnisgewinn der oben angestellten grundlegenden Überlegungen für das Verständnis des *Inhalts* von Luthers Lehre fragen. Die oben ausgesprochene Zustimmung zu Althaus im Grundsätzlichen impliziert nicht, dass alle seine konkreten ethischen Positionen von mir geteilt würden. Einige von ihnen können vielmehr auf der Basis des Gesagten einer immanenten Kritik unterzogen werden. Althaus' Ethik des Politischen gilt der kritischen Nachwelt als Musterbeispiel konservativer, obrigkeitshöriger lutherischer Ethik. Dieses Urteil wird gern mit seinem Verhalten in der ersten Zeit des Kirchenkampfs, namentlich seiner Beteiligung am

meine, ›der Kirchen Ordnung‹ von allem andern irdischen Recht. Es gibt also nach Luther ein *ius utrumque*, ein kirchliches und ein weltliches Recht« (Heckel, Kirche und Kirchenrecht [s. o. Anm. 52], 377). *Quod erat demonstrandum!*

⁵⁵ Vgl. Heckel, Marsilius (s. o. Anm. 20), 109f, wo auf entsprechende kirchenrechtliche Eingriffe von lutherischen Landesherrn schon in den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts hingewiesen und diese Entwicklung als Sieg der »Gedanken des Marsilius über das Amt der Obrigkeit in Kirchensachen« (a. a. O., 109) gedeutet wird. Vgl. Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), 291f: Um 1600 sei an die Stelle des dualistischen Rechtsbegriffs Luthers ein monistischer, ganz von der philosophischen Rechtslehre geprägter getreten.

⁵⁶ Vgl. Heckel, Kirche und Kirchenrecht (s. o. Anm. 52), 394.

⁵⁷ Vgl. Heckel, Lex (s. o. Anm. 8), 7.

gegen die Barmer Theologische Erklärung gerichteten »Ansbacher Ratschlag« begründet. Legt man freilich die einschlägigen Veröffentlichungen aus den 50 Jahren zwischen 1916 und Althaus' Tod zugrunde, so muss das Urteil differenzierter ausfallen.

Klaus Scholder hat gezeigt, wie bereits während des Ersten Weltkriegs bei Althaus der Gedanke der Bindung der Sozialethik an den Volksgedanken starke Bedeutung erhielt, die dann im Lauf der Weimarer Zeit noch zunahm⁵⁸. Scholder hat an dieser Stelle Althaus zu Recht neben Emanuel Hirsch gestellt und die Problematik dieses Gedankens hervorgehoben. Wenn Scholder allerdings den »Grundirrtum dieser Form der politischen Theologie« schon darin sieht, dass die Gemeinschaft den Einzelnen übergeordnet wird⁵⁹, so ist dies dahingehend zu korrigieren, dass mit der Betonung des Gemeinschaftsgedankens an sich der Boden des theologisch Akzeptablen noch nicht verlassen wird. Dies geschieht erst, wo dem »Volk« und anderen »natürlichen Ordnungen« göttliche Weihe, ja Offenbarungscharakter beigemessen wird, wie es bei Althaus in der fraglichen Zeit zweifellos der Fall ist und geradezu definitorisch im »Ansbacher Ratschlag« ausgesprochen wird: »Das Gesetz, nämlich der unwandelbare Wille Gottes [...] begegnet uns in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens, wie sie durch die Offenbarung Gottes ins Licht gesetzt wird. [...] Es [...] verpflichtet uns auf die natürlichen Ordnungen, denen wir unterworfen sind, wie Familie, Volk, Rasse (d. h. Blutzusammenhang)«⁶⁰. Verbun-

⁵⁸ Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, 1977, 125f; 140–142.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 141: »Die zentrale theologische Aussage, die diese Forderungen an die Kirche tragen sollte – und zugleich das proton pseudos, der Grundirrtum dieser Form der politischen Theologie – lautete: [...] Gott will nicht nur die Einzelnen heiligen, sondern um die Familien und Völker als Ganzheiten ringen. Die Völker als ganze haben ihren Beruf in der Gottesgeschichte.« Im Kontext geht es um Althaus' Rede auf dem Königsberger Kirchentag von 1927 zum Thema »Kirche und Volkstum«. Vgl. schon die Kritik a. a. O., 126 (»Und da dem Anspruch der Gemeinschaft auf den Einzelnen grundsätzlich ein höherer sittlicher Wert beigemessen wurde als dem Anspruch des Einzelnen auf sich selbst, bedeutete dies tatsächlich das Ende des liberalen Individualismus.«) sowie den ebd. in kritischer Absicht zitierten Satz Althaus' von 1919: »Das Volk ist vor dem Einzelnen da, zeitlich und wesentlich.«

⁶⁰ Der »Ansbacher Ratschlag« zur Barmer »Theologischen Erklärung«, in: *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd. 2: Das Jahr 1934. Ges. u. eingel. v. Kurt Dietrich Schmidt, 1935, 102–104 (Wiederabdruck: *Die Ambivalenz* [s. o. Anm. 25], 55–57). Zitat: 103 bzw. 56.

den mit dem zweiten Gedanken, dass die Ausgestaltung⁶¹ dieses göttlichen »Gesetzes« historisch wandelbar und in konkreter Zuspitzung erfolgt, war der Weg zur theologischen Legitimation des NS-Führerstaats damit gegeben: der Wille Gottes binde »uns auch an den bestimmten historischen Augenblick der Familie, des Volkes, der Rasse, d. h. an einen bestimmten Moment ihrer Geschichte. [...] In dieser Erkenntnis danken wir als gläubende Christen Gott dem Herrn, daß er unserem Volk in seiner Not den Führer als »frommen und getreuen Oberherrn« geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung »gut Regiment«, ein Regiment mit »Zucht und Ehre« bereiten will.«⁶²

Gerade dieser zweite Gedanke zeigt nun aber, daß das Etikett »konservativ« oder »antimodernistisch«⁶³ für diese Theologie nicht ohne weiteres angemessen ist. Nicht der Wunsch nach Festhalten am Bestehenden, sondern eine Art von politischer Akkomodationstheorie des Wortes Gottes, die gerade der *veränderten* Wirklichkeit des Heute Offenbarungscharakter zuschreibt, steht im Hintergrund⁶⁴. Bibel, Reformatoren und Bekenntnisschriften werden von Althaus noch 1936 »der Wirklichkeit, die Gott auch in der politischen Welt immer neu und konkret bereitet«, untergeordnet⁶⁵.

⁶¹ Vgl. Paul Althaus, Zum gegenwärtigen lutherischen Staatsverständnis, in: Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart (1934)², 1935 (Kirche und Welt. Studien und Dokumente. Hg. von der Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum Bd. 3), 6–9, 9 (hier bezogen auf das Verhältnis von Kirche und Staat): »Welche *Gestalt* die nötige Abgrenzung und Verbindung der beiden Ordnungen annimmt, ist von der besonderen geschichtlichen Lage abhängig. [...] Das gesunde Verhältnis ist in der Geschichte immer neu aufgegeben.«

⁶² »Ansbacher Ratschlag« (s. o. Anm. 60), 103/56.

⁶³ Vgl. Christofer Frey/Peter Dabrock/Stephanie Knauf, Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie, ³1997, 172f.

⁶⁴ Vgl. auch Althaus, Drittes Reich und Reich Gottes, 1933, zit. Scholder, Kirchen (s. o. Anm. 58), 130: »Jeder Zeit ist das eine ewige Evangelium zu verkündigen. Aber jeder Zeit ist es wieder anders zu verkündigen, als Antwort auf ihre besondere Frage. [...] Wir sind heute durch und durch ein politisches Geschlecht.«

⁶⁵ Vgl. Paul Althaus, Obrigkeit und Führertum, 1936, 6f: »Der Wandel der evangelischen Lehre vom Staate ist begründet in dem Wandel der politischen Welt selbst. Es gibt nicht »den« Staat, sondern nur ganz bestimmte, immer neue Staatswirklichkeit. [...] Daher kann es auch keine zeitlose christliche Lehre vom Staate geben. Die theologische Ethik hat vielmehr die Aufgabe, in der jeweils ganz neuen politischen Wirklichkeit ihrer Gegenwart der Erkenntnis des Willens Gottes zu dienen. Paulus, Luther, unsere Bekenntnisschriften geben nicht »die« christliche Lehre vom Staate, sondern die Weisung für den konkreten Staat, mit dem ihre Hörer und Leser zu ihrer Zeit zu tun haben. [...] Es wäre daher ein Mißbrauch des

Dem entspricht es, wenn er in seiner »Theologie der Ordnungen« aus der gleichen Zeit den *dynamischen* Charakter der Ordnungen hervorhebt⁶⁶. Und die »heute« besonders verpflichtende Ordnung ist eben das Volk, dem man angehört⁶⁷. »[D]as ist als bewußte Erkenntnis eine junge Wahrheit.«⁶⁸. Die Theologie des Politischen, wie sie Althaus in den 20er und 30er Jahren vertreten hat, will sich einen bewusst *modernem*, »jungen« Anstrich geben. Scholders Bezeichnung als »politische Theologie«⁶⁹ – die sicher nicht unbewusst die unter diesem Namen bekannte Theologie der Revolution der 60er und 70er Jahre anklingen lässt – ist daher ebenso angemessen wie der Hinweis Karl Barths auf die unterschwellige Verbindung zum Neuprottestantismus und dessen dezidiert aktualisierendem Offenbarungsverständnis, wie sie Barth der gesamten nationalistischen Theologie der 30er Jahre attestiert hat⁷⁰. Erst in zweiter Linie – indem eben das Zeitgemäße

Neuen Testaments, der Reformatoren und der Bekenntnisschriften, wenn die christliche Ethik heute die politische Pflicht, aber auch die politische Problematik auf das beschränken wollte, was Bibel und Bekenntnis davon sehen lassen. Wir haben zwar nicht eine selbsterwählte politische *Ideologie* in die christliche Lehre hineinzutragen, aber wir haben die politische *Wirklichkeit* ethisch zu bedenken, die vor allen unseren Gedanken unser konkretes geschichtliches Schicksal ist. Dazu gehört seit über 100 Jahren vor allem die Beziehung des Staates auf das Leben eines Volkes. Es ist sinnlos, gegenüber den theologischen Bemühungen um rechte Lehre vom Volke auf das Schweigen des Neuen Testaments und der Bekenntnisse hinzuweisen. Das heißt, Bibel und Bekenntnis gesetzlich mißbrauchen zum Vorbeigehen an der Wirklichkeit, die Gott auch in der politischen Welt immer neu und konkret bereitet.«

⁶⁶ Vgl. Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 1934, 13: »Gott will das Besondere, und Gott will das Neue. Sein Schaffen setzt nicht die Einzahl der abstrakten Ordnung ›an sich‹, sondern die Mehrzahl der konkreten Gestalten der Ordnung, nicht die Statik einer fertigen Welt mit ›natürlichen‹, ›ewigen‹, unwandelbaren Gestalten der Ordnungen, sondern die Dynamik, die zu immer neuen Gestalten drängt.«

⁶⁷ Vgl. z. B. Althaus, *Obrigkeit* (s. o. Anm. 65), 5 f.

⁶⁸ A. a. O., 6.

⁶⁹ Vgl. Scholder, *Kirchen* (s. o. Anm. 58), 130.

⁷⁰ Vgl. Karl Barth, *Abschied von »Zwischen den Zeiten«* (1933); in: *Anfänge der dialektischen Theologie II*. Hg. v. Jürgen Moltmann (1963), ³1977, 313–321, 316f: »Ich kann in den Deutschen Christen nichts, aber auch gar nichts anderes sehen als die letzte, vollendetste und schlimmste Ausgeburt des neuprotestantischen Wesens, das die evangelische Kirche, wenn es nicht zu überwinden ist, romreif machen muß und wird.« Barth sah eine Verbindung zu dem Verhalten seiner wichtigsten theologischen Lehrer beim Kriegsausbruch 1914 – durchaus zu recht. Vgl. Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in*

gerade die althergebrachten Ordnungen sind – entsteht aus dem fundamentaltheologisch modernen Ansatz eine inhaltlich konservative Position. Die weitergehende Frage an dieser Stelle wäre, ob nicht *jede* theologische Konzeption, die sich emphatisch auf die »heutige Wirklichkeit« bezieht, zwangsläufig eine Tendenz zur Affirmation des Bestehenden erhalten muss. So sehr mit dem Neuprottestantismus – und Althaus – die Notwendigkeit einer auf die jeweils zeitgenössischen Bedingungen eingehenden Theologie zu betonen ist, so sehr ist es notwendig, sich der damit gegebenen Gefahren bewusst zu sein.

In der Theologie Althaus' sind freilich – anders als etwa bei Emanuel Hirsch – von Beginn an Schranken gegenüber einer vollständigen deutsch-nationalen Vereinnahmung des Christentums eingebaut, die ihn ja dann auch recht bald dazu bewegen, sich von der Reichskirchenregierung zu distanzieren. Die Stapelsche These vom Volksnomos hat er bereits 1935 bestritten⁷¹. Und wenn er in den 50er Jahren schreibt: »Christi Reich hat innerweltliche Präsenz in den christl. *Personen*, und zwar nur in ihnen, nicht in christl. *Institutionen*«⁷², so impliziert das nicht nur eine Selbstkritik an der allzu starken Betonung der »Ordnungen«, sondern greift zurück auf die im Kern bereits ebenso personale Deutung der Zwei-Regimente-Lehre in der Schrift »Religiöser Sozialismus« von 1921⁷³.

Damit sind wir bei der Zwei-Regimente-Lehre und ihrer Stellung im Rahmen von Althaus' »Politischer Theologie« angelangt. Die hier vertretene Sicht lautet: Zumindest bezüglich Althaus' ist die oben zitierte These Karl Barths, wonach ein Zusammenhang zwischen Zwei-Regimente-Lehre und der oft unbefriedigenden Haltung lutherischer Theologen in der

Berlin, 2001 (Industrielle Welt 61), 640: »In der emphatischen protestantischen Hingabe an eine imaginierte historische Zeitenwende weisen ,1914' und ,1933' mancherlei Parallelen auf.«

⁷¹ Vgl. Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 21935.

⁷² Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre (s. o. Anm. 21), 1931. Diese Aussage hindert Althaus freilich nicht, weiterhin seine Sozialethik als Ethik der Ordnungen zu konzipieren (vgl. Paul Althaus, *Grundriß der Ethik*, 21953, 110–175).

⁷³ Vgl. z. B. Althaus, *Religiöser Sozialismus* (s. o. Anm. 25), 76 (im Wiederabdruck: 38): »diese Lösung ist für Luther nur dadurch möglich geworden, daß nach ihm Jesu Wille nicht auf Weltordnungen, sondern auf die Tiefe der Gesinnung geht. Reich Gottes ist ihm nicht eine bestimmte Gestaltung der Weltverhältnisse, sondern eine bestimmte Haltung und Verbundenheit der Herzen.« Dieses personhafte Moment spielt auch in Althaus' Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung und ihrem Vorkämpfer Wilhelm Hauer eine Rolle: Wo Hauer von tragischer, durch die Verhältnisse bedingter Schuld spricht, ist nach Althaus das eigentliche, das »*personhaft*-Böse aber, das Böse der Gesinnung« noch

Zeit des Dritten Reiches bestand, unbegründet. Bei Althaus wirkte die Zwei-Regimente-Lehre vielmehr als Bremse der aus anderer Quelle – politische (Ordnungs-) »Wirklichkeit« als Offenbarung Gottes, s. o. – fließenden deutschnationalen Tendenzen. Dies lässt sich besonders gut an einem 1930 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel: »Der Geist der lutherischen Ethik« zeigen. Ausgehend von dem oben bereits genannten Gedanken einer Zentralstellung der Gottheit Gottes⁷⁴ wird in diesem Text das »moderne christliche Reich-Gottes-Ethos« von der lutherischen Ethik abgegrenzt. Ersteres sei »verflochten mit einer *Geschichtsphilosophie*, nämlich mit dem Gedanken der fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes oder wenigstens seines Vorgesmackes«⁷⁵, während die letztere gerade als »*eschatologische Ethik*« die Differenz zwischen Letztem und Vorletztem wahre⁷⁶, mit der Konsequenz: »Eschatologische Ethik, die um den Tod und die Möglichkeit des Antichristen weiß, hat also nichts mehr zu tun mit dem Wahn und Übermut, das Reich Gottes heraufzuführen oder auch nur vorzubereiten«⁷⁷.

Was im Text gegen Aspirationen, die in der Ökumenischen Bewegung »von angelsächsischer Seite« aus vorgetragen wurden, adressiert ist⁷⁸, ent-

gar nicht erreicht (Paul Althaus, Schuld und Verantwortung im Deutschglauben. Zur Auseinandersetzung mit Wilhelm Hauer (1935); in: ders., Theologische Aufsätze. Zweiter Band, 1935, 135–150, 145).

⁷⁴ Vgl. Paul Althaus, Der Geist der lutherischen Ethik (1930); in: ders., Theologische Aufsätze. Zweiter Band, 1935, 121–134, 125: »Das Evangelium ist zuerst und zuletzt das Wort von Gottes Gottheit [...]«

⁷⁵ A. a. O., 130.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., 131: »Auch die lutherische Ethik ist allerdings von einer Hoffnung geleitet und getragen [...]. Sie lebt von einer Eschatologie und ist *eschatologische Ethik*. Aber Eschatologie und Geschichtsphilosophie sind zweierlei. Die Eschatologie hat es mit den letzten Dingen zu tun, nicht mit der Zukunft der Geschichte, sondern mit ihrem Ende, ihrer Grenze, die Jesu Tag ihr setzt. Die Geschichtsphilosophie, auch eine christliche, hat es mit vorletzten Dingen zu tun, mit dem kommenden Geschichtslaufe. Davon redet echte Eschatologie nichts.« Der Rekurs auf die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem verbindet die Ethik Althaus' mit der des »dialektischen« Karl Barth (vgl. ders., Der Christ in der Gesellschaft [1919]; in: Anfänge der dialektischen Theologie I. Hg. v. Jürgen Moltmann [1962], 21966 [ThB 17/1], 3–37, 35) und der Dietrich Bonhoeffers (vgl. ders., Ethik. Hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, 1992 [DBW 6], 137–162) – mit jeweils charakteristisch unterschiedlicher Akzentsetzung.

⁷⁷ A. a. O., 132.

⁷⁸ Vgl. a. a. O., 129: »Auf der Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum 1925 konnte man von angelsächsischer Seite Worte wie diese hören: ›Wir

hält durch das Stichwort »Geschichtsphilosophie« und die inhaltlichen Bezüge auch eine implizite Distanzierung von Emanuel Hirschs »Politischer Theologie« (um einmal mehr das Stichwort Klaus Scholders aufzugreifen). Hirsch hatte in seiner Programmschrift »Deutschlands Schicksal«, die er nach der als nationale Katastrophe empfundenen Wende von 1918/19 entworfen hatte, eine dezidierte Geschichtsphilosophie vorgelegt, sich durch den Hinweis auf die Transzendenz Gottes gegenüber dem Geschichtsprozess zwar von Hegel abgesetzt, zugleich aber eine Mission des deutschen Volkes zur Verwirklichung des Willens Gottes behauptet⁷⁹. In der vermutlich auf Hirsch zurückgehenden Denkschrift der Reichskirchenregierung von 1934⁸⁰ klingt dieser Gedanke nach, wenn die »volklich politische] Ordnung« (120/60) immer wieder als schicksalhaft gegeben, als »die konkrete Gestalt des uns treffenden Gesetzes« (120/61) mit »Bedeutung für das Kommen des Reiches Gottes zu uns« (120f/61) bezeichnet wird.

Die Denkschrift bezieht sich auch auf die Zwei-Regimente-Lehre Luthers, deutet sie aber bewusst anti-eigengesetzlich⁸¹ und steht damit in glauben an das göttliche Reich. Wir haben uns verschworen, dieses Reich aufzurichten. Darum sind wir hier.«

⁷⁹ Vgl. Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, 21922. Zu Hegel vgl. a. a. O., 16, zum Gedanken einer weltgeschichtlichen Mission der großen Völker vgl. a. a. O., 91, 148.

⁸⁰ Über das grundsätzliche Verhältnis von evangelischem Christentum und politischer Bewegung. Denkschrift, hg. v. der Reichskirchenregierung; in: *Die Bekenntnisse* (s. o. Anm. 60), 114–127 (Auszüge in: *Die Ambivalenz* [s. o. Anm. 25], 57–63).

⁸¹ Vgl. a. a. O., 120/60f (»Die politische Ordnung [...] kann [...] nicht in rein irdischer Beziehung sich abschließen.«); 121/62 (»Mit dem allen wird der Wille des ewigen Gottes und der politisch-geschichtliche Wille im Ringen unseres Volkes und Staates nicht miteinander gleichgesetzt. Gott bleibt Gott, und Mensch bleibt Mensch. Es wird nur[!] Gott die Ehre gegeben, daß er in seiner Freiheit und Herrlichkeit menschlich-geschichtliches Leben braucht, um dadurch an uns zu handeln. So kommt das Reich Gottes nicht an unserem irdischen Schicksal vorbei zu uns.«). Umgekehrt wird die Kirche zu einem Bestandteil der in dieser Weise heilig gesprochenen – vgl. a. a. O., 122/63: »eine Heiligung des Lebens in volklich-politischer Ordnung« – politischen Ordnung depotenziert: »Die verfaßte und geordnete Kirche aber ist ein menschlich-geschichtliches Werk, ist selber eine irgendwie in die politische Ordnung hineingestellte öffentliche Ordnung« (a. a. O., 121/62). Zwar heißt es ebd. direkt im Anschluss: »Wer diese verfaßte und geordnete Kirche mit jener Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, mit dem Reiche Gottes unmittelbar[!] gleichsetzt, der treibt nach reformatorischer Anschauung Götzendienst«, doch spielt dieser Vorbehalt im sonstigen Text der Denkschrift, der eben den *mit-*

deutlichem Gegensatz zu Althaus. Dieser hatte schon 1921 zwar ebenfalls, im Einklang mit der Betonung des Bezugs auf den einen Willen Gottes, betont: »Denn Gottes Wille hat es mit der ganzen Wirklichkeit zu tun und duldet keinen Bereich der völligen ‚Eigengesetzlichkeit‘.«⁸². Dem war aber schon der Hinweis auf die »scharfe Unterscheidung von Reich Gottes und Weltordnung« vorausgegangen⁸³. In einem späteren Text hat Althaus die hier angesprochene doppelte Abgrenzung auf eine treffende Formel gebracht, indem er Luther zwar eine Entsakralisierung, nicht aber eine Säkularisierung des Politischen zuschreibt⁸⁴. In solchen Formulierungen ist der gerade von Althaus herausgearbeitete »paradoxe« theologische Hintergrund der lutherischen Ethik ebenso wie ihre eschatologische Ausrichtung gewahrt. Der Ansbacher Ratschlag verwischt diese für die Zwei-Regimente-Lehre, auch in der Sicht Althaus', fundamentale Ortsbestimmung des Politischen genau *zwischen* den beiden Polen von hier Eigengesetzlichkeit und da Sakralisierung, die immer *zugleich* im Auge zu behalten sind, indem er von einer faktischen Eigengesetzlichkeit des Politischen ausgeht (als *Gesetzes-* und nicht *Evangeliumsoffenbarung*), dann aber das so Freigesetzte als *Gesetzesoffenbarung* zum mehr oder minder direkten Werkzeug der *oeconomia salutis* erhebt. Dabei geht er nicht so weit wie die Denkschrift, wird aber auch so dem Gesamtgefälle von Althaus' Luther-Deutung nicht gerecht.

Dies wird noch an einer zweiten Stelle deutlich. Ein Punkt, an dem Althaus in seiner Ethik des Politischen schon von früh an über Luther hin-

telbaren Offenbarungscharakter der »politischen Ordnung« betont, kaum eine Rolle. Vgl. zum Ganzen: Gunter Zimmermann, *Der Kampf gegen die Zwei-Reiche-Lehre in der Denkschrift der Reichskirchenregierung über das grundsätzliche Verhältnis von evangelischem Christentum und politischer Bewegung vom Juli 1934*; in: KZG 8 (1995) 345–368.

⁸² Althaus, *Religiöser Sozialismus* (s. o. Anm. 25), 44.

⁸³ A. a. O., 43. Althaus' Gesprächspartner in diesem Text sind Karl Barth und die »christliche Politik« des Pazifisten Friedrich Wilhelm Förster.

⁸⁴ Vgl. Paul Althaus, *Luther und das öffentliche Leben* (1946/47); in: ders., *Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge von Paul Althaus, 1962*, 248–262, 260f: »Luther hat das öffentliche Leben, das weltliche Reich allerdings entsakralisiert durch seine Lehre von den zwei Reichen [...]. Aber mit dieser Entsakralisierung hat Luther das öffentliche Leben nicht auch säkularisiert, das heißt seiner Bindung an Gottes Gebote, an den ewigen Sinn des Menschenlebens im Reich Gottes entnommen und rein innerweltlich verstanden und normiert. Gewiß, der Staat und das politische Leben werden durch Luther zu ihrer nüchternen Weltlichkeit gerufen – insofern werden sie, wenn man das Wort dafür gebrauchen will, »autonom« –, aber nicht zu einer von Gott losen, sondern einer an Gott gebundenen Weltlichkeit.«

ausgehen wollte, war die Frage der theologischen Legitimität einer Revolution. Nicht nur das patriarchale System, sondern ebenso die zur Not auch kämpferische »wirtschaftlich-politische Bewegung eines gedrückten Standes zur Selbstbefreiung« gehört nach Althaus »zu den Notwendigkeiten geschichtlichen Lebens, denen auch der Christ sich nicht entziehen darf«⁸⁵. Althaus folgert: »Der Begriff des ›Amtes‹ muß erweitert angewandt werden. Es ist auch ein ›Amt‹ in Luthers Sinne, sich für das Recht und die Zukunft des eigenen Standes einzusetzen, – wenn es sein muß im Machtkampfe«⁸⁶. Von dieser Äußerung führt ein direkter Weg zur Distanzierung vom NS-Führerstaat, wie sie Althaus 1936 formuliert hat⁸⁷. Die politische »Mitverantwortung« der Bürger – ein Begriff mit fraglosen Anklängen an die demokratische Staatsform⁸⁸ – lässt ihn seinerzeit unter der Überschrift »Revolution« immerhin fragen: »Was fordert unsere Mitverantwortung für das uns anvertraute Leben unseres Volkes, wenn das Handeln der herrschenden politischen Gewalt einen *Angriff auf das Leben des Volkes* bedeutet«⁸⁹? Im Ganzen des Texts überwiegen allerdings noch die obrigkeitsstaatlichen Züge, auch wenn Althaus der Ansicht ist, mit dem Gedanken des (rechtmäßigen) Führers werde dieser Rahmen gesprengt (vgl. 46). Erst nach 1945 hat sich Althaus zur Demokratie bekannt. 1936 gilt ihm noch die Idee des Führerstaats als »Erfüllung des diesem Volke in dieser Stunde geltenden Willens Gottes« (ebd.).

Hier schließt sich der Kreis, indem der ja im Kontext von Althaus' prinzipieller Interpretation der Zwei-Regimente-Lehre durchaus stimmige Gedanke der »Mitverantwortung« erneut durchkreuzt wird durch das Po-

⁸⁵ Althaus, Religiöser Sozialismus (s. o. Anm. 25), 91.

⁸⁶ A. a. O., 92.

⁸⁷ Vgl. Althaus, Obrigkeit (s. o. Anm. 65), 45f: Gott ist »der wahre Souverän«, der Führer lediglich Diener der Sache des Volkes. »Der Gehorsam gegen die Regierung entspringt aus der Hingabe an die von ihr vertretene Sache des Volkes. Eben diese Hingabe kann aber auch zum Ungehorsam gegen die Regierung führen.«

⁸⁸ Vgl. Althaus, Art. Zwei-Reiche-Lehre (s. o. Anm. 21), 1936: »[...] eine Mit-Verantwortung, die nicht im Gehorsam und in der Fürbitte für die Regierenden aufgeht, sondern mit ihnen auch kritisch mitarbeitet, Kritik übt, mit einer versagenden Regierung um den rechten Weg ringt, auf alle Weise, bis hin zu der äußersten Möglichkeit des Kampfes gegen die Regierung, des aktiven Widerstandes«. Vgl. auch die zentrale Bedeutung des Begriffs »Mitverantwortung« in Karl Barths Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde«.

⁸⁹ Althaus, Obrigkeit (s. o. Anm. 65), 53. Vgl. auch a. a. O., 14: »Luther hat von einer politischen Gewalt, die das Wort Gottes verfolgt und mit Gewalt bestreitet, sagen können, *sie sei gar keine Oberkeit* (im Sinne von Röm 13) *mehr*. Das ist überaus bemerkenswert.«

stulat eines den politischen Jetztzustand – hier: Führerstaat – verbrämenden Offenbarungsempfangs. Weder die Überordnung der Gemeinschaft über das Individuum als solche (gegen Scholder) noch der Rekurs auf die Zwei-Regimente-Lehre als solche (gegen Barth und Ernst Wolf) noch die Vorordnung des Gesetzes vor das Evangelium als solche (wiederum gegen Barth)⁹⁰ sind für die Probleme in Althaus' Theorie des Politischen verantwortlich, sondern erst die – ebenfalls von Barth gezeißelte – Verbindung mit einem unsachgemäßen Offenbarungsbegriff, der unkritisch in den »Wirklichkeiten« der bestehenden Ordnungen des Zusammenlebens den Willen Gottes verkörpert sieht. Die Zwei-Regimente-Lehre in dem oben im Anschluß an Althaus umrissenen Grundsinn spricht nicht *für*, sondern *gegen* eine derartige Sakralisierung des Politischen: Der eine Gott offenbart seinen Liebeswillen im weltlichen Regiment nur auf paradoxe, indirekte Weise, was eine Verbindung mit politischen Heilsvorstellungen unmöglich macht, so sehr die »Aufhebung« des Politischen im Willen Gottes aus christlicher Sicht eine Mitverantwortung aller Staatsbürger für die Gestaltung des Gemeinwesens mit sich bringt. Dass der »Geist der lutherischen Ethik« ein eschatologischer ist, wird nur dort sachgemäß wiedergegeben, wo die Spannung von Entsakralisierung und Mitverantwortung festgehalten wird. Wo dies geschieht, kann die nicht nur von Collinson vorgetragene Kritik an ihr leicht widerlegt werden: Gerade in ihrer eschatologischen, dem Augenschein nach weltabgewandten Ausrichtung ergeben sich aus der lutherischen Ethik wichtige Impulse für das innerweltliche Handeln, und zwar nicht nur konservative der Bewahrung des Status quo, sondern weltgestaltende.

4. Abschließende Thesen

Mit dem letzten Gedanken ist bereits der Bogen zu allgemeineren Folgerungen geschlagen. Zuvor waren ja nur gleichsam negative inhaltliche Folgerungen aus dem von Althaus mit Recht postulierten Zusammenhang zwischen der Einheit des christlichen Gottesgedankens und der Zwei-Regimente-Lehre gezogen worden: Die letztere kann nicht verantwortlich gemacht werden für die mancherlei Irrwege der Ethik Althaus'. Abschließend sollen nun noch die positiven Impulse, die sich aus dem Verständnis der »Zwei-Reiche-Lehre« gemäß der Formel: »Ein (liebender) Gott – zwei Regimente« für die Diskussion dieses Lehrstücks ergeben, thesenartig aufgeführt werden.

⁹⁰ Vgl. Karl Barth, *Evangelium und Gesetz* (1935), ND 1956 (TEH.NF 50), 24.

1. Die Zwei-Regimente-Lehre muss wie die gesamte Ethik Luthers aus seinem grundlegenden Wirklichkeitsverständnis heraus interpretiert werden.

2. Neben der Rechtfertigungslehre, der Anthropologie und der Eschatologie kommt hierbei der Gotteslehre Luthers besondere Bedeutung zu.

3. Diese impliziert:

a) Jedes grundlegend dualistische Interpretationsmodell des Lehrstücks geht an seinem Kern vorbei.

b) Der Bezug auf die Liebe Gottes ist fundamental.

4. Durch diese Erkenntnis bestätigt sich die These einer strukturellen Nähe zwischen der Zwei-Regimente-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi⁹¹, geht doch auch diese dezidiert von einem einheitlichen Wirklichkeitshorizont aus.

5. Mehr als diese strukturelle Nähe liegt freilich nicht vor: Denn anders als die Lehre von der Königsherrschaft Christi entsakralisiert die Zwei-Regimente-Lehre durch die Rede von den zwei zwar aufeinander bezogenen, aber doch deutlich zu unterscheidenden Regimenten den weltlichen Bereich.

6. Die solcherart verstandene Zwei-Regimente-Lehre ist – in Antwort auf eine in der Einleitung dieses Textes gestellte Frage – auch heute noch als Grundlage einer Ethik des bürgerlichen Zusammenlebens vertretbar, sofern sie die Ethik Luthers sachgemäß in die heutige Zeit fortschreibt. Inwiefern, kann an dieser Stelle nicht mehr beantwortet werden. Es ging zunächst einmal nur um den Grundsinn der Zwei-Regimente-Lehre und darum, sie gegen bestimmte Vorurteile in Schutz zu nehmen, die exemplarisch Collinson und Höffe ausgesprochen haben, die aber auch in der evangelischen Theologie noch immer gepflegt werden.

Privatdozent Dr. Friedrich Lohmann, Rue de Frémis 47, CH-1241 Puplinge

⁹¹ Vgl. Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, hg. v. Joachim Rogge und Helmut Zeddies, 1980.