

Die Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus

Ein Schlüssel zu seiner politischen Ethik?*

Von Gotthard Jasper

Über die Rolle der Zwei-Reiche-Lehre bei Paul Althaus nachzudenken und Thesen zu formulieren, ist nicht einfach. Zum Glück wurde schon in der mir vorgegebenen Themenformulierung gleich ein Fragezeichen dazu gesetzt. So besteht die Chance, auch darüber Gedanken vorzutragen, ob und gegebenenfalls welche Ethik von Paul Althaus durch die Zwei-Reiche-Lehre erschlossen werden kann und ob sie nicht zum Teil auch ausdrücklich gegen die Zwei-Reiche-Lehre formuliert wurde. Ist die Zwei-Reiche-Lehre das Fundament der politischen Ethik von Althaus? Oder baute er seine politische Ethik ausdrücklich im Kontrast zur Zwei-Reiche-Lehre, diese bewusst übersteigend, aus?

Hinzu kommt, dass Paul Althaus bezeichnenderweise den Begriff Zwei-Reiche-Lehre eigentlich nie benutzt. Er spricht von den zwei Regimenten Gottes. Schließlich ist zu berücksichtigen, dass die Zwei-Reiche-Lehre in der Polemik Karl Barths und der Barth-Schule, insbesondere von Ernst Wolf, gleichsam zu der Chiffre wurde, mit der die „Fehler“ von Paul Althaus und Werner Elert und anderer lutherischer Theologen gegenüber dem Nationalsozialismus theologisch erklärt wurden. Die falsche Zwei-Reiche-Lehre sei der Grund gewesen, weshalb diese Theologen gegen Barmen Front gemacht hätten und nicht in der Lage gewesen wären, eine klare Position gegen den Nationalsozialismus zu formulieren. Wir befinden uns also im „Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre“, um Johannes Heckel¹ zu zitieren, der im Übrigen bewusst von Zwei-Reiche-Lehre sprach, während Paul Althaus dezidiert von der Lehre der zwei Regimente Gottes, der Herrschaft zur rechten und zur linken Hand, sprach und die lutherische Lehre von den zwei Reichen, dem Reich Gottes und dem Reich der Welt, des Teufels, davon scharf absetzte und unterschied.

Will man das Thema Paul Althaus und die Zwei-Reiche-Lehre angemessen angehen, dann muss man darauf hinweisen, dass der Begriff der Zwei-Reiche-Lehre eine polemische Erfindung von Karl Barth aus dem Jahre 1922 ist und sich direkt gegen Paul Althaus richtete. In einer ausführlichen und sehr kritischen sowie gelegentlich auch polemischen Rezension der Schrift von Paul Althaus über den Religiösen Sozialismus, die 1921 erschienen war,² formulier-

* Vortrag am 11. März 2013 vor der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in Hannover, für den Druck geringfügig bearbeitet.

¹ Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, München 1957.

² Paul Althaus, Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh 1921.

te Karl Barth erstmals den Begriff der Zwei-Reiche-Lehre.³ Althaus hatte in seiner Schrift bei aller Zustimmung zu den sozialen Zielen der Religiösen Sozialisten ihre utopistische Einseitigkeit kritisiert und neben dem sozialen Engagement für die Arbeiterschaft auch die schöpferische Freiheit des einzelnen Unternehmers betont und generell hervorgehoben, Christen hätten in ihren jeweiligen Ämtern sachlich ihr Werk zu verrichten. Das Berufshandeln vollziehe sich in den gegebenen Ordnungen des Wirklichen und gerade der Christ praktiziere das in Reinheit, Freiheit und Selbstlosigkeit. Althaus bezog sich dabei ausdrücklich auf Luthers Unterscheidung von Liebesgebot, das es mit der Tiefe der Gesinnung zu tun habe, und Berufshandeln in den gegebenen Ordnungen des Wirklichen.

Karl Barth brachte in seiner Kritik diese Unterscheidung auf die polemische Formel von der „paradoxen Lehre von den zwei Reichen“, die mindestens den Verdacht auf sich ziehe, „ein Kompromiss, eine Erleichterung der Unbedingtheit Jesu oder gar eine sophistische Lösung zu sein“.⁴ Barth tat hier so, als ob er Paul Althaus zitiere, doch dieser hatte in seinem Text die Formulierung von der *paradoxen* Lehre nur als rhetorische Frage formuliert, die sofort durch konkrete Beispiele negativ beantwortet worden war. Die verurteilende Aussage von der „paradoxen Lehre von den zwei Reichen“ ist darum eine Originalformulierung von Karl Barth. Hier taucht erstmals in der Theologie der Begriff der Zwei-Reiche-Lehre auf, während Althaus in seinem Text nur von der Unterscheidung des Christen als Person des Glaubens und als Träger eines Amtes, zum Beispiel Mutter, Richter oder Soldat, mit der Verpflichtung, andere durch verantwortliche Wahrnehmung seines ihm aufgetragenen Amtes zu schützen, sprach. Dahinter stehe zwar ein Dualismus, aber dieser sei nach Luther dadurch gebunden, dass alles amtliche Handeln Dienst sei. Zum Dienst aber sei Liebe, Selbstlosigkeit und Hingabe erforderlich. „Der Christ erfüllt in der Teilnahme an der Rechts- und Staatsordnung allezeit das Liebesgebot, denn er vollzieht das Handeln in den weltlichen Ämtern aus Liebe“⁵ und sei darum zu größter Sachlichkeit frei von egoistischer Ausnutzung seiner Zuständigkeit fähig.

Althaus gebraucht hier keinen zusammenfassenden Begriff für seine Interpretation von Luthers einschlägigen Texten. Zwei-Reiche-Lehre als Begriff für diese Zusammenhänge lehnte er auch später ab. Er sprach stattdessen von den zwei Regimenten Gottes zur rechten Hand (Kirche) und zur linken Hand (Staat/Politik). Er betonte das Handeln Gottes auf diesen beiden Ebenen und unterschied deutlich davon die Begrifflichkeit Luthers vom Reich Gottes und Reich der Welt, Reich des Teufels, die als Gegensätze gesehen werden müssten.

³ Vgl. Karl Barth, Grundfragen christlicher Sozialethik. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: Das neue Werk, 4 (1922), 461–472, wiederabgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, hg. von Jürgen Moltmann, München 1977, 152–165.

⁴ A. a. O., 465 bzw. 156.

⁵ Althaus, Religiöser Sozialismus (s. Anm. 2), 84.

Ob die Zwei-Reiche-Lehre, wie sie Karl Barth Paul Althaus vorwarf, Elemente des Reiches der Welt implizierte, will ich hier nicht weiter behandeln. Dass in den späteren Diskussionen z. B. Johannes Heckel seine Sicht gegen die Zwei-Reiche-Lehre von Paul Althaus mit dieser Vertiefung – oder darf ich sagen „Verquickung“? – begründete, sei nur am Rande erwähnt. Auf eine Formel gebracht, deutet aber die scharfe und polemische Kritik von Karl Barth im Jahr 1922 schon eine Frontstellung an, die von Paul Althaus dem von ihm kritisierten Christomonismus von Karl Barth zugeordnet wird, während Karl Barth bei Paul Althaus – und weiteren Lutheranern – die falsche theologische Zwei-Reiche-Lehre als Grund für deren Versagen gegenüber dem Nationalsozialismus festmacht.

Meines Erachtens ist diese Position von Karl Barth, die später insbesondere von Ernst Wolf weitergetragen wurde, verkürzend. Sie versuchte, auf einen theologischen Begriff zu bringen, um nicht zu sagen, auf eine vereinfachende Formel zu reduzieren, was nur angemessen begriffen werden kann, wenn man die Ebene der Politik, die politischen und eben nicht theologischen Begrifflichkeiten und Vorstellungen von Paul Althaus mit einbezieht.

Pointiert möchte ich sagen, dass Paul Althaus die Zwei-Reiche- oder besser: Zwei-Regimenten-Lehre in den 1920er und frühen 1930er Jahren bewusst mit seiner Lehre vom Volk und von der „Volkheit“ überschritt. Das Volk oder besser gesagt die Völker begriff Althaus als Teile der Schöpfungsordnung. Jedem Volk galt eine spezielle Sendung und erst im Konzert der Völker wurde die Fülle der Schöpfung erlebbar. Zugleich aber folgte aus diesem Begriff der Sendung des Volkes die Aufgabe des Staates, seinem Volk die Wahrnehmung dieser Sendung zu ermöglichen. Althaus war sich voll bewusst, dass er mit dieser Lehre vom Volk als Teil der Schöpfungsordnung und der daraus abgeleiteten Pflicht des Staates, dem Volk die Wahrnehmung seiner Sendung zu ermöglichen, über Luther hinausging. In den einschlägigen Texten spricht er darum bezeichnenderweise bei den in Bezug genommenen Positionen Luthers immer wieder von den altlutherischen Positionen.

Paul Althaus proklamierte in diesem Sinne einen deutschen „Staatsgedanken“, den er in klarem Kontrast zum westlich-demokratischen, individuell liberalistischen und rationalistischen Denken begriffen wissen wollte. Das Begründen der Staatsgewalt auf die als unbegrenzt gedachte Volkssouveränität führte in der Tat zur Inhaltslosigkeit der westlichen relativistischen Demokratie, weil dem verfassungsändernden Gesetzgeber alles ohne Unterschied des Inhaltes zur Verfügung stand, möge er „die Grundsäulen der Verfassung“ umstürzen, eine kommunistische Räterediktatur einführen oder die Grundrechte und das allgemeine Wahlrecht beseitigen.⁶ Demgegenüber proklamierte Paul Althaus als Gegensatz zum westlichen Staatsbegriff den deutschen Staat, der

⁶ So das von Althaus abgelehnte Konzept der relativistischen Demokratie in dem eindrucksvoll von dem liberalen republiktreuen Verfassungsrechtler Anschütz formulierten Kommentar zu Art. 76 der Weimarer Verfassung (Verfassungsänderung) in: *Gerhard Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. 8. 1919*, Berlin ¹⁴1933, Nachdr. 1965, 402 ff.

nach seinem Verständnis ein „christlicher Führerstaat“ sein müsse, in dem die Staatsführung, vom Vertrauen der Volksgemeinschaft getragen, ihres Amtes selbstständig, allein in Verantwortung vor Gott walte. Diese Verantwortung begrenzte die Macht des Führers, gab ihr Inhalte und Aufgaben zum Wohl der Bürger und sollte dem Volk insgesamt die Wahrnehmung seiner Sendung, seines Berufes ermöglichen.

Wenn man diese Vorstellungen von Paul Althaus angemessen einordnen will, dann fällt sein Denken in Ämtern und Berufen als ständestaatlich orientiert und tendenziell anti-egalitär auf und lässt sich als gefährlich Führeranfällig erkennen, weil die staatliche Spitze ohne jede formale Kontrolle in freier Verantwortung agieren sollte. In diesem Denken wird zugleich deutlich, wie sehr die theologische Argumentation von Althaus verknüpft war mit seiner politisch-historischen Vorstellungswelt, die vor aller Theologie existierte. Nirgends wird das so greifbar wie an seinem Begriff von Volk, Volkstum und Nation. Bohrt man hier tiefer, wird erkennbar, wie sein Denken geprägt war durch die nationale Stimmung der Bismarckschen Reichseinigung, in die er hineinwuchs. Sie wurde auf Begriffe gebracht durch sein Geschichtsstudium bei dem Göttinger Neorankeaner Max Lehmann. Rankes und Herders Aufwertung der Völker zu Individualitäten mit je eigenem Charakter, eigener Kultur, eigener Sendung und eigenem Beruf glaubte Althaus als Wirklichkeit erlebt zu haben. Dieses Realitätserlebnis wurde ihm zugleich zum Auftrag, dem jedoch jeglicher Germanozentrismus fehlte. Rankes Lehre vom je unterschiedenen Beruf der Völker, die zusammen erst den Reichtum der Geschichte ausmachten, verinnerlichte auch Althaus. Er theologisierte die Völker. Sie wurden als Teile der Schöpfungsordnung aufgewertet. Völker gewannen einen Rang, den bei Luther allenfalls Ehe, Arbeit und Staat hatten. Althaus war sich dieser Überschreitung der lutherischen Theologie durchaus bewusst.

Die Theologisierung des so verankerten und erlebten Volksbegriffes wurde bei ihm zusätzlich „vitalisiert“ und verstärkt durch sein pietistisches Erbe, in dem der Gedanke der Gemeinschaft immer eine zentrale Rolle spielte. Gemeinschaftsbindung und Gemeinschaftsverpflichtung des Individuums, das eigentlich nur in diesen Zusammenhängen seinen Rang bekam, hatten hier ihre von Althaus erlebte und gelebte Quelle, die seinen Volksbegriff wesentlich mitbestimmte. Die Herkunft von Paul Althaus aus der Hermannsburger Erweckungsbewegung ist hier deutlich zu greifen, zumal pietistische Erweckungsbewegung und politische Nationalbewegung gerade im frühen 19. Jahrhundert eng zusammen gedacht werden müssen.⁷

Zwar kann man in der obrigkeitsstaatlichen Orientierung Elemente der politischen Vorstellungen Luthers erkennen, aber unverkennbar und fundamental ist die Nationalisierung. Althaus unterscheidet den „deutschen“

⁷ Zur Herkunft von Paul Althaus aus der Hermannsburger Erweckungsbewegung und zum Zusammenhang zwischen der pietistischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und der Nationalbewegung seit Herder und Arndt vgl. ausführlicher und mit vielen Belegen *Gotthard Jasper, Paul Althaus 1888–1966 – Professor, Prediger und Patriot, Göttingen 2013*, 21. 177 ff. u.ö.

vom „westlichen“ Staatsbegriff, vor allem im Hinblick auf die Erweiterung der Staatszielbestimmung. Nicht mehr nur für Ruhe und Ordnung zu sorgen ist die Staatspflicht, sondern seine besondere Aufgabe ist es, der Nation zur Wahrnehmung ihrer Sendung zu verhelfen. Das deutsche Volk wird bei Althaus essentiell als christliches gedacht. Die besondere deutsche Sendung und internationale Aufgabe Deutschlands sei es, das Christentum zu verbreiten, was Paul Althaus – verwurzelt in der Tradition der Hermannsburger Mission – als Aufgabe zur christlichen Mission aufgefasst wissen will – entgegen allen imperialistischen Vorstellungen.

Während Luther den Staat nur für Recht und Ordnung und allenfalls für soziales Wohlergehen sorgen lasse und den Krieg nur als Notwehr akzeptiere, sei der Nationalstaat insbesondere verpflichtet, die spezielle Sendung der Nation, ihre Aufgabe im Konzert der Völker realisieren zu helfen, was im Konfliktfall durchaus auch einmal den Krieg zwischen zwei Völkern rechtfertige, wenn es keine andere Lösung konkurrierender Sendungen gäbe. Im Unterschied zu Luther spricht Paul Althaus hier bewusst nicht von gerechten Kriegen, die Luther nur als Verteidigungskriege akzeptierte, sondern von gerechtfertigten Kriegen, um klar zu machen, dass beide Seiten – etwa Polen und Deutschland – jede für sich Gründe zur Rechtfertigung des Krieges gegeneinander hätten.

Diese hochproblematische Kriegstheologie, die von historisch notwendigen Kriegen ausging, formulierte Althaus in den 1920er Jahren – auch gegen die Positionen eines christlichen Pazifismus. Ihre historische Rechtfertigung fand sie bei Althaus in den Bismarckschen Reichseinigungskriegen, die er als notwendige Kriege zur Bildung des deutschen Nationalstaates ansah. Darum legitimierte er sie als „gerechtfertigte“ Kriege. Der Krieg wurde zu einem möglichen und eventuell sogar notwendigen Instrument in Gottes Plan der Nationwerdung in Deutschland. Ähnlich erlebte und interpretierte Paul Althaus in jenen Jahrzehnten den italienischen Einigungsprozess. In seiner Schrift über Luthers Haltung im Bauernkrieg kritisierte Althaus ausdrücklich die „Schranken“ in Luthers „Theorie vom rechten Krieg“.⁸

Paul Althaus ging es nicht nur um die Legitimierung der Bismarckschen Reichseinigungskriege, sondern ebenso auch um die „Entmoralisierung des Ersten Weltkrieges“, auch wenn er diesen Begriff förmlich nicht verwandte. Interpretiere man nämlich den Ersten Weltkrieg als auf allen Seiten „gerechtfertigten“ Krieg, dann entfele – so die Argumentation von Althaus – die moralische Schuldzuweisung durch den Versailler Vertrag mit ihren Folgen der unermesslichen Reparationszahlungen und der Wehrlosmachung Deutschlands durch die Rüstungsbegrenzung auf ein 100 000-Mann-Heer – ohne moderne Panzerwaffen. In gerechtfertigten Kriegen gäbe es natürlich auch Kriegsver-

⁸ Paul Althaus, Luthers Haltung im Bauernkrieg, in: LuJ 7 (1925), 1–39, als Separatdruck: Darmstadt 1952, 1958, hier 27. Zum Gesamtzusammenhang vgl. mit weiteren Belegen Jasper, Althaus (s. Anm. 7), 189 ff.

lierer, die spezielle Folgen zu tragen hätten, deren prinzipiell gleichberechtigte Teilnahme am Konzert der Völker aber nicht ausgeschlossen würde.

Die allgemein formulierte Lehre vom gerechtfertigten Kriege verdankte ihre abstrakte Gestalt der Auseinandersetzung mit einem dogmatisch fixierten christlichen Pazifismus, ist aber eigentlich nur konkret zu verstehen als Legitimation der Bismarckschen Reichseinigungskriege und als Instrument zur politischen Auseinandersetzung mit den Folgen des Versailler Vertrages, dem Kampf gegen das „Unrecht von Versailles“. Im politischen Klima der 1920er und frühen 1930er Jahre entsprach diese Theorie von Althaus durchaus der allgemeinen Stimmung. Ich erinnere mich aus meinem Geschichtsstudium daran, dass mein akademischer Lehrer, der Begründer der Zeitgeschichte Hans Rothfels, in seinen Vorlesungen Mitte der 1950er Jahre noch vom „Meaculismus“ der angelsächsischen Politik in den 1930er Jahren auch Hitler gegenüber sprach. Er charakterisierte damit die Bereitschaft der Angelsachsen zu Korrekturen am Versailler Vertrag, der in zentralen Punkten als unangemessen erkannt worden sei. Auch Dietrich Bonhoeffer hat – allerdings in kritischer Perspektive – 1940 hervorgehoben, dass durch den schnellen Sieg im Frankreichfeldzug es Hitler möglich wurde, „sich zum Vollstrecker einer relativen historischen Gerechtigkeit zu machen“ und so „die höchste Ungerechtigkeit, wie sie im nationalsozialistischen Regime verkörpert ist, ... in das Gewand relativer historischer Gerechtigkeit“ zu kleiden.⁹

Die politische Theologie von Paul Althaus in den 1920er und frühen 1930er Jahren vermischte theologische und historisch politische Begrifflichkeiten und lässt sich abgekürzt als Volks- und Kriegstheologie charakterisieren. Sie geht damit über die Zwei-Reiche-Lehre von Martin Luther bewusst hinaus. Die These von Karl Barth, die Zwei-Reiche-Lehre sei Ursache und „Schuld“ für das Versagen der lutherischen Theologie dieser Jahre, insbesondere auch von Althaus, gegenüber den Herausforderungen des Nationalsozialismus, bedarf meines Erachtens darum der Korrektur. Sie ließe sich allenfalls aufrechterhalten, wenn man Paul Althaus' Völker- und Kriegstheologie als zeitgemäße Fortentwicklung der Zwei-Reiche-Lehre interpretieren dürfte. Dagegen spricht jedoch, dass Althaus mit seiner Lehre vom Volk als Schöpfungsordnung und der Lehre vom gerechtfertigten Kriege ganz bewusst über sie hinausging. Waren diese „Erweiterungen“ historisch notwendig, um die Zwei-Reiche-Lehre in seiner Zeit zum Sprechen zu bringen? Allerdings missglückte die Erweiterung, indem die mächtige historische Erfahrung der Lebendigkeit der Nation unzulässig theologisiert wurde und das Volk als Schöpfungsordnung gleichsam aus der Geschichte herausgenommen und damit einen Rang verliehen bekam, der missbrauchbar war. Ich stelle diese Frage nach der Zeitgemäßheit der Fortentwicklung der Zwei-Reiche-Lehre hier nur, weil auch die heutige Theologie, aber auch die christlichen Bürger als Mitglie-

⁹ Vgl. *Ferdinand Schlingensiefen*, Dietrich Bonhoeffer 1905–1945. Eine Biographie, München 2007, 256 f.

der von Staat und Gesellschaft und Angehörige der Kirche bei der Umsetzung und Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers um Anpassungen, Fortentwicklungen nicht herumkommen. Luther lebte in einer anderen Welt, man denke nur an das Stichwort „Obrigkeit“ – christliche Obrigkeit. Seine Politikvorstellungen waren rudimentär. Allgemeine Menschen- und Bürgerrechte waren ihm noch fremd. Wenn darum die heutige Diskussion auch um die Frage geht, unter welchen Bedingungen Luthers Zwei-Reiche-Lehre eine sinnvolle Wahrnehmung und Interpretation der Säkularität des Staates sein kann und darüber hinaus geprüft wird, ob die Zwei-Reiche-Lehre gerade darin modern ist, dass sie die „Säkularität des Staates“ ernst nimmt, so habe ich zunächst einmal gestutzt. Säkularität des Staates kann man doch in der lutherischen Zwei-Regimenten-Lehre eigentlich nicht finden. Zu selbstverständlich sprach Luther eigentlich nur von „christlicher Obrigkeit“.

Wenn man natürlich Säkularität des Staates mit Weltlichkeit der Staatsaufgaben ohne weltanschaulichen Herrschaftsanspruch definiert und daraus ableitet, dass der Staat für äußeres Recht und Frieden verantwortlich ist, dann ist eine Transferierung der Zwei-Reiche-Lehre in das Heute möglich. Aber Säkularismus und Säkularisierung gleich Entchristlichung, Autonomie der Vernunft in unbegrenzten Räumen, kann auch Töne enthalten, die mit der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers kaum harmonieren. „Gottes Regiment zur Linken“ überlässt der Staatsgewalt keine unbegrenzte Hoheit und Souveränität. Innerweltlich jedoch war die Obrigkeit faktisch unbegrenzt. Sie übte ihr Amt nur in der Verantwortung vor Gott aus und unterlag nach Althaus' Vorstellung keinerlei innerweltlichen Kontrollen und Begrenzungen.

Dieses „intakte“ lutherische Obrigkeitsverständnis von Paul Althaus mit seinen nationalen Erweiterungen erfuhr nach der optimistischen Stimmung der ersten Monate nach der „Wende“ eine durchgreifende Korrektur, die schon im Sommer 1933 begann und sich in den folgenden Jahren kontinuierlich fortsetzte und vertiefte. Eine große Rolle spielte dabei der erwachende Kirchenkampf gegen die radikalen Deutschen Christen, die für eine Germanisierung des Christentums eintraten, was Paul Althaus dezidiert ablehnte. Er ließ Luther nicht germanisieren und von dem „jüdischen“ Apostel Paulus trennen. Die nationalsozialistische Ideologie hatte Althaus stets abgelehnt, auch wenn er den Führerstaat des Kanzlers Adolf Hitlers wegen der Reichspräsidentenschaft Hindenburgs und angesichts der Kabinettsmehrheit der Deutschnationalen anfangs für begrüßenswert hielt. Deutlich wurde jedoch schon im Frühjahr 1933 seine Ablehnung der Gewalttätigkeit der Judenverfolgung. Seine Kontakte zu befreundeten Juden in der Nachbarschaft hielt er stets aufrecht. Er war entsetzt über die Nürnberger Gesetze und später die Reichspogromnacht.¹⁰

Eine weitere Phase der Ernüchterung setzte im Sommer 1940 ein, als er realisierte, dass Adolf Hitler nicht einen Krieg zur Revision des Versailler Ver-

¹⁰ Zu den Details des Verhaltens von Paul Althaus im Jahre 1933 vgl. *Jasper*, Althaus (s. Anm. 7), 224–261.

trages führte und Deutschland als Friedensmacht in Europa installieren wollte, sondern dass mit der Fortführung des Krieges klar wurde, dass es sich hier um einen Kampf um die Weltherrschaft handelte. Althaus war irritiert über die Behandlung der Franzosen im Vichy-Regiment. Er betrachtete das kritisch und realisierte dann den verbrecherischen Charakter der deutschen Kriegsführung, insbesondere in Russland und Polen. Als er im Jahr 1943 während des Sommerurlaubs durch ein seelsorgerliches Gespräch mit einem im Urlaub sich ausprechenden Feldwebel nähere Einzelheiten über die Verbrechen der deutschen Wehrmacht in der Ukraine und in Polen erfuhr, berichtete er seiner Ehefrau zutiefst betroffen und erregt: „Ich habe Entsetzliches erfahren, was die Deutschen für Verbrechen begehen. Wir müssen darum beten, dass wir den Krieg verlieren.“¹¹ Diese Oppositionshaltung und skeptische Stimmung war aber auch vorher schon bei Althaus hörbar. Einer seiner aufmerksamen und politisch wachen Predighörer resümierte damals: „Althaus redet sich um Kopf und Kragen.“¹²

Es überrascht deshalb nicht, dass Paul Althaus nach 1945 bei der Neufassung seiner politischen Ethik gleichsam zu Luther zurückkehrte. Ein deutliches Dokument für diese Konsequenzen ist sein Vortrag über Luther aus dem Jahre 1946. Er hielt damals, am 18. Februar 1946 aus Anlass des 400. Todestages Martin Luthers, in der Erlanger Neustädter Kirche bei dem „Gedächtnisakt der Theologischen Fakultät“ eine Rede über „Luther und das öffentliche Leben“.¹³ In der Einleitung setzte er sich mit den Anklagen gegen Luther auseinander, dass die nationalsozialistische Entartung von Staat und Politik mit einer wesentlichen Wurzel auf Luther selbst zurückweise, da Luther „mit seiner Lehre von den zwei Reichen, dem Gottesreich und dem Weltreich, mit ihrer Unterscheidung und Scheidung das öffentliche Leben so grundsätzlich aus den heiligen Bindungen losgemacht habe, daß er an der grausigen Entsittlichung des politischen Lebens, ... an der Entfesselung der Dämonen zuletzt mitschuldig sei.“¹⁴

Paul Althaus nimmt diese Vorwürfe zum Anlass, sich ganz neu auf Luthers Wort zum öffentlichen Leben zu besinnen. Er entfaltet hier mit vielen Lutherzitaten die Unterscheidung und Gegensätzlichkeit von der Welt der Liebe, dem Reich Christi und der „politischen Welt“, wo das Recht mit Macht herrsche und zur Not mit Krieg und Todesstrafe reagiere, wenn das Recht von innen oder außen gebrochen würde. „Der Staat... ist nicht das Böse, stammt nicht vom Satan, sondern von Gott, Amt von ihm her, Reich, das er selbst will und angeordnet hat – wenn auch Reich zur linken Hand“.¹⁵

¹¹ So mündlich dem Verfasser berichtet von Gerhard Althaus, dem jüngsten Sohn von Paul Althaus, der als Achtjähriger dieses Gespräch der Eltern erlebte und nie vergaß.

¹² So im mündlichen Bericht dem Verfasser gegenüber der Bamberger Domkapitular Prälat Dr. Gerhard Boss, der, aus einer Nürnberger konfessionsverschiedenen Ehe stammend, als junger Mann während der NS-Zeit häufig den Prediger Paul Althaus erlebt hatte.

¹³ Der Vortrag erschien in ZW 18 (1946/47), 129–142, wiederabgedruckt in: *Paul Althaus, Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart 1962, 248–262.

¹⁴ A. a. O., 130 bzw. 249.

¹⁵ A. a. O., 133 bzw. 252.

Althaus entfaltet diese Lehre im Folgenden. Er betont, dass der Staat in der Wahrnehmung seiner Aufgaben seine Entscheidung nach Maßgabe der Vernunft zu treffen habe, während die Kirche die Herzen der Politiker zu unterrichten habe. Der Staat stehe nicht unter der Kirche, aber wohl unter dem Wort, und da die Macht immer verderbt sei, die Gefahr der egoistischen Ausnutzung der Macht immer wieder drohe, sei Kritik nötig, gebe es auch Grenzen des Staatsgehorsams, also ein Recht zum Widerstand.

Das Ergebnis dieser Schrift lässt sich dahingehend zusammenfassen:

1. Aufgabe des Staates ist Dienst an der Ordnung, der äußeren Ordnung. Die Seele sei als frei zu respektieren. Von historischer Sendung des Staates zur Erfüllung der Aufgaben der Nation ist hier keine Rede mehr. Aufgabe des Staates sei nur Ordnung halten und Frieden wahren.
2. Deutlich ist die Abkehr von der Lehre vom gerechtfertigten Krieg, der als Folge der Wahrnehmung des nationalen Berufes des Staates begriffen wurde. Jetzt zitiert Althaus Luther zustimmend, Krieg sei nur als Notkrieg zulässig. Nur „die ein[z]ige elende Notwe[h]re“¹⁶ berechtige die Obrigkeit, zu den Waffen zu greifen. Das hört sich völlig anders an als seine Kriegstheologie aus den 1920er Jahren.

Die Position, die Paul Althaus in dieser Rede im Jahr 1946 formulierte, hat er in der Neuauflage des Grundrisses der Ethik 1953 ausgebaut und dann auch später 1965 in seiner Darstellung der Ethik Martin Luthers ganz deutlich und präzise nachgewiesen. Die Rückkehr zur Zwei-Regimenten-Lehre von Martin Luther und zu Luthers zurückhaltender Kriegslehre vom Krieg als Notwehr ist bei Paul Althaus – so darf man zusammenfassen – Frucht der Verarbeitung der Erlebnisse der nationalsozialistischen Katastrophe. 1953 lesen wir in der Neuauflage seines Grundrisses der Ethik: „Jedes Volk und jeder Staat lebt inmitten anderer. Die Existenz der anderen ist Grenze der eigenen und gehört zum Maße für die Politik. Die Völker sind zum gemeinsamen Leben und zur Verantwortung füreinander berufen, in dem Maße als sie in Lebensbeziehung zueinander treten und einander so ‚Nächste‘ werden.“ Die Geschichte erzeuge zwar ständig politische Fragen zwischen den Völkern oder Völkergruppen, die entschieden werden müssten, das „Nebeneinander der Völker“ sei ständig neu zu ordnen, aber der Weg dorthin sei „zunächst der Vertrag, Schiedsgerichtsbarkeit, Ausbau des Völkerrechtes“. Nur wenn solche Versuche versagten, könne ein Staat

„in seiner Verantwortung für das ihm anvertraute Leben seines Volkes oder der Völker es als seine sittliche Pflicht erkennen, die Existenz seines Volkes und die gerechte Ordnung zwischen den Völkern durch den Einsatz seiner Macht zu verteidigen, dessen äußerste Gestalt der Krieg, der Kampf mit den Waffen ist. Die christliche Ethik kann zu solcher Notwehr eines Volkes oder einer Völkergruppe nicht

¹⁶ Luther an Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz von Sachsen, 7. April 1542: WA.B 10, 33,50 (Nr. 3733).

grundsätzlich Nein sagen ... Unser Ja zur politischen Notwehr bedeutet aber keine ‚Rechtfertigung‘ des Krieges als solchen.“ Die meisten Kriege seien aus politischer Macht- und Raubgier entstanden und außerdem sei heute „durch die Verflechtung des Lebens aller Völker miteinander und durch die Entwicklung der Kriege selbst eine ganz neue Lage gegeben ... Der moderne materialisierte, totalisierte und dämonisierte Krieg vermag nicht mehr zu echter Entscheidung zu führen, weil er das Leben aller beteiligten Völker, auch der Sieger, zerstört. Er hat durch die geschichtliche Entwicklung seinen politischen Sinn verloren.“¹⁷

In diesen Formulierungen spürt man die Anklänge an seine Diskussion mit Emil Brunner aus den frühen 1930er Jahren,¹⁸ jetzt aber macht sich Althaus die damaligen Auffassungen von Brunner ausdrücklich zu eigen. Die Überzeugung, dass der Krieg nur als Notwehr zu legitimieren sei, prägte auch seine dezidierte Zustimmung zu Luthers Ethik, nachdem er Luthers Lehre vom „gerechten Krieg“ in den 1920er Jahren noch dezidiert abgelehnt hatte, weil Luther der lebendige Sinn für die Bewegung der Geschichte fehle. In seinem Spätwerk über „Die Ethik Martin Luthers“¹⁹ erläuterte Althaus sehr quellen-nah Luthers Haltung zum Krieg, der nur als „aufgezwungener Verteidigungskrieg“, als „Notkrieg“, als „die einzige elende Notwehre“ christlich vertretbar und rechtens sei. Zustimmend stellte er abschließend fest, dass Luthers Gedanken auch für die heutige Welt gültig seien, insbesondere „daß die Christen als Politiker vor allem auf den Frieden bedacht sein müssen und daß ein Krieg nur als Notwehr verantwortet werden kann.“ Gültig sei ferner Luthers „Ablehnung eines „christlichen Krieges“, „Heiligen Krieges“, aller „Kreuzzugs-ideologie“. Mit dieser ausdrücklichen Zustimmung zu Luthers Lehre vom eng begrenzten „gerechten Krieg“ verabschiedete sich Althaus von seiner eigenen Lehre vom „gerechtfertigten Krieg“, ohne das jedoch an dieser Stelle ausdrücklich kenntlich zu machen.

In den späteren 1950er Jahren nimmt Paul Althaus in zwei Aufsätzen sehr direkt zu Luthers Lehre von den beiden Reichen Stellung.²⁰ Dass er 1957 von der „Lehre von den beiden Reichen“ mit dem wichtigen Zusatz „im Feuer der Kritik“ spricht, wird erklärlich dadurch, dass er sich hier sehr ausführlich mit der Luther-Kritik sowohl der Barthschen Theologie als insbesondere mit Johannes Heckels Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers auseinandersetzt. Da Heckel Luthers Theologie der Politik entscheidend von Luthers Unterscheidung der beiden Reiche – Reich Gottes und Reich der Welt gleich Reich des Bösen, des Teufels – her interpretiert, greift Paul Alt-

¹⁷ Paul Althaus, Grundriss der Ethik, Gütersloh ²1953, 150 ff.

¹⁸ Ausführlich dargestellt in Jasper, Althaus (s. Anm. 7), 190 ff.

¹⁹ Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers. Gütersloh 1965, 142 ff.

²⁰ Ders., Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, in: LuJ 24 (1957), 40–68, sowie ders., Die beiden Regimente bei Luther – Bemerkungen zu Johannes Heckels „Lex charitatis“, in: ThLZ 81 (1956), 129–136. Beide Aufsätze sind wiederabgedruckt in: Heinz-Horst Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969, 105–141 und 517–527.

haus den Zwei-Reiche-Begriff hier ausdrücklich in seiner Darstellung auf. Bezeichnend ist, dass er seiner ausführlichen Rezension von Heckels Schrift in der Theologischen Literaturzeitung ein Jahr zuvor, 1956, noch geradezu programmatisch die Überschrift „Die beiden Regimente bei Luther“ gab. Auch in dem Aufsatz, wo im Titel von Luthers Lehre von den beiden Reichen geredet wird, folgt gleich der erste Abschnitt nach der Einleitung mit der Überschrift: „Die beiden Regimente“. Althaus betont, Luther spräche von einem Reich mit der linken Hand, nicht zur Linken. Diese Formulierung, so erläutert Althaus, zeige, dass Luther das Reich nicht als einen Bereich, sondern als ein Regiment, als eine Weise des Herrschens Gottes, also als ein Wirken und Geschehen von Gott her auffasse. Daher träre der Ausdruck „Zwei Regimente“ den Sinn Luthers besser als „Zwei Reiche“.²¹

Die folgenden Abschnitte liefern eine detaillierte Analyse der Kritiker Luthers. Althaus unterscheidet zwischen dem Luthertum vor allem im 19. Jahrhundert bis 1933 und Luthers eigentlicher Lehre. Für die Machtergreifungsphase 1933 gesteht Althaus bezeichnenderweise zu, dass das Luthertum dabei insofern mit im Spiele gewesen sein möge, „als es schon von Luther her zwar nicht grundsätzlich, aber praktisch eine Neigung zu autoritärer Staatlichkeit hatte, jedenfalls in Deutschland.“²²

Entscheidend ist in dem Aufsatz der Schlussabschnitt über Luthers Lehre und unsere Gegenwart. Paul Althaus stellt die Frage, ob Luthers Lehre in ihrer historischen Gestalt für unsere Zeit ausreiche. Luthers Gedanken, so die These, unterlägen „zeitgeschichtlichen Bindungen, über die wir durch die Geschichte hinausgeführt sind.“ Luther denke patriarchalisch; das Volk sei nur Untertan. Zwar übe Luther Kritik an den Fürsten und ermahne sie, das Wohl der Untertanen zu sichern. Gleichwohl sei für ihn unbestritten, dass es die Sache der Fürsten sei, in eigener Verantwortung dieses Wohl zu sichern, und den Untertanen keine Mitverantwortung zukomme. Heute jedoch seien die Bürger nicht mehr Untertan, sondern Bürger einer Demokratie. Daraus resultiere die Pflicht zur Kritik auch an der Politik bis hin zu aktivem Widerstand, der von den Bürgern unternommen werde in ihrer Verantwortung für den Staat. Zu dieser neuen Anwendung der lutherischen Gedanken müsse man angesichts veränderter Strukturen kommen. Das ermöglicht für Althaus das Fazit, die lutherische Lehre von den zwei Reichen erweise sich auch heute als gesunde Lehre für Christen in der Welt.

Ich versage mir, an dieser Stelle detaillierter auf die Kritik an Heckel einzugehen. Man könnte sie auf die Formel bringen: Heckel vertritt eine Zwei-Reiche-Lehre in der Unterscheidung des Reiches Gottes vom Reich der Welt gleich dem Reich des Teufels. Althaus dagegen vertritt eine Zwei-Regimente-Lehre, die den Staat als Regiment Gottes zur Linken, eben doch auch als Bedingung für gutes Leben auf der Erde sieht. Christiane Tietz hat in ihrem

²¹ A. a. O., 108, Anm. 6.

²² A. a. O., 137

wichtigen Aufsatz die heutige Position der modernen Lutheraner dahingehend präzisiert, dass die politische Aufgabe der Kirche „im Anschluss an die lutherische Zwei-Regimenten-Lehre“ beschrieben werden solle.²³ Das lässt erkennen, dass die Position von Paul Althaus doch Zukunftspotentiale hat. Paul Althaus hatte gelernt: Er ging jetzt von Bürgerrechten und Bürgerpflichten aus. Und erkannte ein neues Verhältnis zur Demokratie, wobei Demokratie nicht identifiziert werden durfte mit absoluter Volkssouveränität, sondern ihre rechtsstaatliche Begrenzung als wesentlich erkannt wurde. Die Grundrechte sind unabänderbar und insofern ist der Weimarer Relativismus überwunden.

Gleichwohl hatte Paul Althaus Probleme, in der modernen Wirklichkeit anzukommen. Deutlich machen kann man das an seiner Auffassung zur Todesstrafe. Schon in der Festschrift für Bischof Schöffel und dann vor allem in dem Beitrag für die Bayerische Akademie der Wissenschaften „Die Todesstrafe als Thema der christlichen Ethik“ hatte sich Althaus sehr detailliert mit der Todesstrafe befasst.²⁴ Zwar fand er eine historische Anerkennung für das Verbot der Todesstrafe im Grundgesetz als Konsequenz aus dem schrecklichen Missbrauch während der NS-Diktatur. Gleichwohl äußerte er die Hoffnung, dass das deutsche Volk zu seinen christlichen Fundamenten zurückkehren werde und dann die Todesstrafe als Sühne für die Verletzung des göttlichen Gebotes „Du sollst nicht töten“ wieder anerkannt werde. Freilich dürfe die Todesstrafe nur von einer christlichen Obrigkeit, die im Auftrage Gottes als Gottes Hand zur Linken handle, verhängt werden. Darum hoffte Althaus auf die Rückkehr Deutschlands zu diesen Grundlagen, auf „Re-Christianisierung“. Er sah nur dann die Möglichkeit zur Wiedereinführung der Todesstrafe. Das Ja zur Todesstrafe war für ihn also gebunden an die religiösen Fundamente von Staat und Recht. Nur der Staat, der sich als gottgesetztes Amt am Rechte verstehe, habe die Vollmacht zur Todesstrafe.

Unverkennbar ist bei diesen Plädoyers für die Todesstrafe die Anti-Barth-Fixiertheit von Paul Althaus. Barth hatte 1951 die Todesstrafe rigide abgelehnt.²⁵ Dadurch fühlte sich Althaus offensichtlich provoziert. An seinen Freund Martin Doerne schrieb er, bei seiner Barth-Lektüre schwanke er „zwischen Bewunderung, Lernen, Widerspruch und Überdruß“. Zum Beispiel sei er „entsetzt auch über eine geradezu journalistenhafte Oberflächlichkeit, wie z. B. bei der Todesstrafe.“²⁶ Barth lehnte die Todesstrafe ab mit dem

²³ *Christiane Tietz*, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die lutherische Zwei-Regimenten-Lehre, in: *Irene Dingel/Christiane Tietz* (Hg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 259–273.

²⁴ *Paul Althaus*, Um die Todesstrafe, in: *Volkmar Hertrich/Theodor Knolle* (Hg.), Festschrift für Bischof Schöffel zum 70. Geburtstag, Hamburg u. a. 1950, 7–15 ; *ders.*, Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik, SBAW.PH 1955, Heft 2.

²⁵ Vgl. *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/4, Zürich 1951, 499–515.

²⁶ Brief an Martin Doerne vom 16. Januar 1954; Original im Nachlass Martin Doerne in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Abt. Handschriften und seltene Drucke.

pauschalen Hinweis auf Christi Tod am Kreuz, weil vom Evangelium nichts für diese Einrichtung, alles gegen sie zu sagen sei. Althaus akzeptierte diese nicht eigentlich schlüssige Argumentation von Barth nicht.

Wichtiger als die theologische Position von Barth gegen die Rechtfertigung der Todesstrafe durch Paul Althaus war eine sehr fundamentale Kritik von Adolf Arndt, dem Kronjuristen der Sozialdemokratischen Partei und Vater des Grundgesetzartikels gegen die Todesstrafe. Althaus hatte ihm einen Sonderdruck seines Aufsatzes geschickt und Gesprächsbereitschaft artikuliert. Adolf Arndt reagierte mit einem seitenlangen Brief vom 21. Juli 1955.²⁷ Paul Althaus vermische die Grenze zwischen Rechtsordnung und Sittenordnung, die man jedoch einhalten müsse. Vor allem aber argumentierte Arndt mit dem Hinweis auf die 2000jährige Geschichte der Todesstrafe seit Christi Geburt, in der Tausende und Abertausende zu Unrecht hingerichtet wurden. Das zwingt aus der Rechtsgeschichte heraus gegen die Todesstrafe zu votieren. Eine Antwort auf diesen Brief durch Paul Althaus ist nicht erhalten. Aber Althaus hielt auch nach dem Brief von Adolf Arndt an seiner Position fest und demonstrierte damit noch einmal die Theologie-Fixiertheit seiner Argumentationen und eine unverkennbare Empirie-Resistenz. Auch hier erwies er sich als ein Kind des 19. Jahrhunderts, insbesondere aus der pietistischen Erweckungsbewegung. Entscheidend erkennbar ist auch die Rückwärtsgewandtheit seiner Argumentation, das Festhalten an der Christlichkeit des deutschen Volkes und Staates. Seine Thesen waren ein Protest gegen die „Säkularisierung der Staatslehre“. Karl Barth habe keinen Sinn für den Staat als von Gott gesetztes Amt, er rede immer nur von staatlich verfasster Gesellschaft, auf die der Einzelne sein Recht zur Abwehr delegiert habe. Wenn der Staat so säkular begriffen werde, dann sei das Verbot der Todesstrafe allerdings konsequent.²⁸

Trotz allem Protest gegen Karl Barth und seinen Staatsbegriff, definierte sich Paul Althaus in die Nähe der ökumenischen Bewegung, obwohl das Leitbild der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam von der „verantwortlichen Gesellschaft“ sprach und den Staat als Selbstorganisation der für ihre Ordnung selbst verantwortlichen Gesellschaft definierte und eben nicht als von Gott eingesetzte Obrigkeit begriff, wie es dem Staatsverständnis von Paul Althaus entsprochen hätte. Doch Althaus war trotz dieser Differenzen offen für die Ökumene und unterstützte sie im Grunde schon seit seiner Studentenzeit in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung und im Studentenbund für Mission. Er nahm auch jetzt mit intensiver Vortragstätigkeit an den Aktivitäten der Ökumene und der Weltkirchenkonferenz teil, obwohl die staats-

²⁷ Original im Nachlass Paul Althaus K10 im Archiv der Universität Erlangen-Nürnberg. Althaus hatte auch dem damaligen Bundesjustizminister Neumayer einen Sonderdruck gesandt, wie sich aus einem Schreiben des Ministerialrats Dr. Dreher an Althaus vom 17. November 1955 (ebd.) ergibt; im Auftrag des Ministers bedankte sich Dreher für den Sonderdruck, der historische Überblick sei bemerkenswert, gleichwohl äußerte er mit differenzierten Argumenten schwere Bedenken gegen den Tod als Strafe.

²⁸ Vgl. *Paul Althaus, Todesstrafe als Problem* (s. o. Anm. 24), 31 f.

theoretische Begründung der „verantwortlichen Gesellschaft“ ihm zweifelhaft oder einseitig erscheinen musste. Sein ökumenisches Engagement war offensichtlich tiefer begründet und sah über diese Differenzen hinweg.

Versucht man diesen Widersprüchen nachzugehen, so muss man wohl feststellen, dass der Lernprozess von Althaus nach 1945 unabgeschlossen und offen blieb. Die Todesstrafendiskussion ist heute völlig beendet. Mitte der 1950er Jahre plädierten jedoch etliche Theologen und Juristen noch für die Todesstrafe. Wenn man jedoch den Staat nur als Veranstaltung der verantwortlichen Gesellschaft ansah, dann war es konsequent und nötig, auf die Todesstrafe zu verzichten. Paul Althaus nahm Stellung in dieser noch unabgeschlossenen Diskussion in der frühen Bundesrepublik, er argumentierte von einem überkommenen obrigkeitlichen Staatsgedanken aus und war Teil eines allgemeinen Denkprozesses. In einem wichtigen Artikel über „Amtsgedanke und Demokratiebegriff“ hat damals Wilhelm Hennis, Smend-Schüler und einer der führenden jungen Politologen, versucht, Ausgleich zu schaffen und Differenzen zu beseitigen und Brücken zu bauen.²⁹ Wenn ich als Politologe das theologische Staatsverständnis von Paul Althaus einordnen sollte, dann würde ich heute darauf Wert legen, dass seine Unterscheidung der zwei Regimente produktiv ist, das Amtsverständnis bei Althaus jedoch ausgesprochen statisch erscheint, obwohl Ämter und Funktionen sich stets im Wandel befinden und im unaufhörlichen Wandel der Aufgaben neu definiert werden müssen. Dazu gehört auch zu realisieren, dass die Ausdehnung der staatlichen Regulierungen in den gesellschaftlichen Raum hinein ein Produkt des modernen Sozialstaates ist und zahlreiche differenzierte Fragen zur Wahrnehmung der Staatsaufgaben aufwirft und die einfache Unterscheidung von Recht und Unrecht außerordentlich kompliziert macht.

Ludwig Raiser, der langjährige Vorsitzende der Kommission für öffentliche Verantwortung der EKD, hat in seiner Einführung zu der berühmten Denkschriften-Denkschrift die Christen bei der Wahrnehmung ihrer politischen Verantwortung vor die Aufgabe gestellt, jeweils Schriftprinzip und Sachprinzip in Einklang zu bringen, wobei im Raum der Politik immer gerade auch im Sachprinzip eine große Offenheit herrsche.³⁰ Politik hat es nicht mit den res gestae, den geschehenen Dingen, der Geschichte, zu tun, sondern ihre Aufgabe sind die res gerendae, die zu erledigende Aufgaben, das Handeln in die Zukunft hinein; sie ist offen, lässt Unvorhergesehenes geschehen, muss auf Un-

²⁹ Wilhelm Hennis, Amtsgedanke und Demokratiebegriff, in: Konrad Hesse (Hg.), Staatsverfassung und Kirchenordnung. Festgabe für Rudolf Smend, Tübingen 1962, 51–70.

³⁰ Ludwig Raiser, Einführung, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. von der Kirchenkanzlei der EKD, 3 Bde. (in 4), Gütersloh 1981, Bd. 1/1, 9–39. Ausführlicher zu dieser Entwicklung: Gotthard Jasper, Die Entwicklung des Verhältnisses von Demokratie und Protestantischer Kirche in Deutschland, in: Herbert Kühr (Hg.), Kirche und Politik, Berlin 1983, 23–58, hier besonders 52 ff. Wieder abgedruckt in: ders., Erkenntnis durch Erinnern. Aufsätze und Reden, hg. von Everhard Holtmann, Erlangen 199, 195–222, hier besonders 218 ff.

vorhergesehenes reagieren und bleibt allzu oft von vager Prognose abhängig. Unter demselben Ziel sind unterschiedliche Strategien möglich. Als Christ kann man im Raum der Politik mit guten Gründen unterschiedliche Akzente setzen, Lösungen mit unterschiedlichen Mitteln anstreben. Das ist jeweils kalkulationsabhängig. Parteien sind darum legitim. Das gilt es festzuhalten gegen die traditionelle Parteienfeindlichkeit der Kirche und der Christen. Heute können und dürfen Christen in unterschiedlichen Parteien aktiv sein. Das bedeutet, politische Verantwortung zu übernehmen in einer mündigen offenen Welt. Christen handeln sachgemäß und schriftgemäß. Meist nur in Extremsituationen kann das eindeutig sein – besonders in Grundsatzfragen; vor allem aber ist schriftgemäß zu handeln in Stilfragen der politischen Auseinandersetzungen sehr wichtig. Da gilt die Verantwortung der Christen über die Parteigrenzen hinweg. Auch wenn diese Terminologie von schriftgemäß und sachgemäß anders ist als die Unterscheidung der Zwei-Regimenten-Lehre: Beide gehören inhaltlich in denselben Aktionshorizont, und die Zwei-Regimenten-Lehre ist deswegen immer noch hilfreich und anregend, auch wenn sie stets wieder neu übersetzt werden muss. Paul Althaus ist Zeuge für die Stationen und Schwierigkeiten dieses Übersetzungsprozesses, aber auch für seine Produktivität.

Professor Dr. Gotthard Jasper, Lerchenweg 7, 91080 Uttenreuth;
E-Mail: gotthard.jasper@outlook.com