

KRITISCHE MISCELLE

Zur gegenwärtigen Interpretation der Zweireichelehre

Von Martin Honecker

I.

Der Streit um die Zweireichelehre, ihre Wirkung und ihre Geltung war ein wichtiges Thema deutscher evangelischer Theologie nach 1945. In weiterem Maßstab, intendiert war wohl durchaus eine weltweite Perspektive, hat der Lutherische Weltbund die Studienarbeit seiner „Theologischen Kommission“ zwischen Evian (1970) und Daressalam (1977) diesem Thema gewidmet, eine Arbeit, für welche der Direktor der Studienabteilung während der Jahre 1970–1977 Dr. Ulrich Duchrow federführend war. Angelegt war die Studienarbeit auf eine Darstellung des Gebrauchs der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, ein in der Tat faszinierendes und einleuchtendes Vorhaben. Dadurch könnten in der Tat grundsätzliche Fragen nach der Bedeutung des historischen, sozialen und politischen Kontextes für die Gestaltung von Theologie beispielhaft untersucht und erforscht werden und zugleich die Fragen nach der Kontextualität von Theologie und nach der Bedeutung außertheologischer Faktoren für theologische Theoriebildung einer Klärung nähergebracht werden. Die Studienarbeit erforderte daher methodisch einen Neuanatz, verglichen mit den von Ivar Asheim herausgegebenen Studien, welche systematische und exegetische Überlegungen vorlegten, aber nicht unterschiedliche und gesellschaftliche Verhältnisse untersuchten.¹ Im Unterschied zu den von I. Asheim publizierten Studiendokumenten geht es der neuen Studienarbeit vorrangig um die sozioethischen und gesellschaftspolitischen Folgerungen aus der Zweireichelehre. Voraussetzung ist jedoch eine historische Darstellung.

Die Studienarbeit wurde eingeleitet durch die Herausgabe von Textbänden

¹ Ivar Asheim (Hg), *Humanität und Herrschaft Christi*, 1969.

² U. Duchrow/H. Hoffmann (Hg), *Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther*, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, hg. von G. Ruhbach, Heft 17, Gütersloh 1972 (Abk. im folgenden: Texte 17); U. Duchrow, W. Huber und L. Reith (Hg), *Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert* (Texte usw. 21), Gütersloh 1975 (Abk.: Texte 21) – U. Duchrow und W. Huber (Hg), *Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts* (Texte usw., Heft 22), Gütersloh 1976.

mit einer Auswahl historischer Quellen zur Zweireichelehre.² Auswahl und Kommentierung der Texte riefen Widerspruch hervor, wobei die Kontroverse vor allem an Heft 21 ausgetragen wurde.³ In der Tat lassen sich an alle 3 Textbände eine Reihe von Fragen stellen, weil theologische Texte, die nicht unmittelbaren Bezug zur Zweireichelehre haben (z.B. Wilhelm Herrmann, in Texte 21, S. 41 ff.) neben kirchenpolitische und politische Aussagen (z.B. Texte über Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft aus der deutschen Kolonie Südwestafrika, Texte 21, S. 93 ff.) gestellt werden, und dadurch Zusammenhänge nahegelegt werden, die nicht durchgängig erwiesen sind. Ebenso fragwürdig wie die Auswahl ist sodann das Verhältnis von Text und kommentierender Erläuterung. Die Auswahl der Quellentexte scheint weniger nach objektivierbaren historischen Kriterien erfolgt zu sein denn nach ihrer Relevanz für den Beleg kirchenpolitischer Tendenzen; sie wirft damit die grundsätzliche Frage nach der Relation von Kirchenpolitik und Wissenschaft auf. Die Auswahl in Heft 22 mischt beispielsweise Texte von Friedrich Naumann (S. 20), Wilhelm Herrmann (S. 21), Hermann Jordan (S. 22 ff.) und Karl Holl (S. 25 ff.; S. 31 ff.), die aus ihrem jeweiligen größeren Zusammenhang herausgelöst sind und chronologisch geordnet werden, mit kirchlichen öffentlichen Äußerungen aus dem Kirchenkampf (S. 48 ff.). Diese Kombination von Textauszügen theologischer Autoren, Äußerungen einzelner in der kirchlichen Publizistik und Voten kirchlicher Gremien kann für den Nichtinformierten nur irreführend sein. Daher stellt sich die Frage, ob überhaupt diese – doch wohl für Lehrzwecke gedachte – Auswahl von Texten sinnvoll ist und nicht stattdessen nur eine historische und ideologiekritische monographische Darstellung dem Gegenstand angemessen wäre. Eine Einzelanalyse ergibt, zumindest für den Bereich der Texte aus der deutschen Theologie und Kirche, eine höchst subjektive Auswahl und Wertung.

Aber auch wenn man unterstellen würde, die Auswahl der Quellentexte wäre sachgemäß erfolgt, so bleibt immer noch zu diskutieren, wie aus den historischen Texten die für die Gegenwart sachgemäßen Interpretationskategorien zu gewinnen sind. Heft 17 der Texte hat dafür eine Schlüsselfunktion: In diesem Heft werden historisch beginnend mit der Apokalyptik, dem Jahwisten der „Salomonischen Aufklärung“ (S. 57), Platos *Politeia* (S. 20 ff.) über Jesus, Paulus, Augustin, das Mittelalter bis hin zu Luther zweisprachig Quellen zusammengestellt. Das Einteilungsschema enthält bereits ein Urteil, insofern eine „Dreireichelehre“ als angemessener Interpretationsrahmen den Texten übergestülpt ist: „I. Die zwei Menschengruppen unter der Herrschaft Gottes und unter der Herrschaft des Bösen („zwei Reiche“)“. „II. Gottes direktes neuschaffendes Handeln (geistliches Regiment) im Verhältnis der Menschen zu ihm selbst und der Dienst der Kirche“. – „III. Gottes indirektes Handeln (weltliches Regiment) im Verhältnis der Menschen untereinander und die socio-politischen Institutionen.“ Desweiteren entsteht der Eindruck, als habe Luther die sogenannte Zweireichelehre zu einer geschlossenen Theorie, einem „System“ ausgestaltet und diese Theorie dann auf die Praxis angewandt. Die Frage ist jedoch, ob Luther nicht erst durch konkrete Sachfragen (z.B. Stellung des Christen zu Kriegsdienst, Obrigkeit, Zinsnehmen)

auf die Thematik der Zweireichelehre stieß und ob dann nicht, ganz im Sinne des Studienprojekts, ein anderes methodisches Vorgehen zu wählen wäre: Statt Textfragmente aus unterschiedlichen Schriften Luthers zu sammeln, wäre es dann angemessener, einen Überblick über einige wenige Schriften (z. B. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, 1523) im ganzen zu geben und daraus einzelne wichtige Abschnitte auszuwählen.

Unter Berufung auf die Textauswahl wurden danach Fallstudien erarbeitet, deren von U. Duchrow verfaßte Einleitung und Auswertung sich auf die Textbände zurückbezieht.⁴ Die Einleitung des Sammelbandes vermag freilich auch nicht die historische Lücke zu schließen, welche zwischen Texte 17, die mit Luther schließen, und Texte 21, die mit den konfessionellen Lutheranern Stahl (!), Vilmar und Kliefoth beginnen, zu überbrücken. Eine kritische Besprechung des Sammelbandes, dessen programmatischer Untertitel „Ideologie oder evangelische Orientierung?“ zweifellos eindeutig gemeint war, aber im Ergebnis doch eine zweiseitige Parole ist, kann freilich bei einer Reihe von Beiträgen von dem durch Textbände und übergreifender Einleitung und Auswertung vorgegebenen Interpretationsrahmen absehen.

II.

Die Beiträge, welche nicht unmittelbar deutsche Kirche und Theologie behandeln, sind von unterschiedlicher Qualität (wie in allen derartigen Sammelbänden). Eine Reihe Beiträge lassen sich ohne den Oberbegriff „Zwei Reiche und Regimente“ besser verstehen als mit ihm. Dies gilt für den instruktiven Beitrag von Johannes Aagaard, „Christliche Mission im Kontext industrieller Probleme. Die Haltung der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 und die Reaktion der nordischen lutherischen Kirchen“ (S. 119–128). Denn damals war kontrovers, ob es eine christliche Sozialtheorie gibt, wie sich Mission und (gesellschaftliches und politisches) Handeln zueinander verhalten. In diesem Beitrag stellen erst die Schlußsätze etwas gezwungen die Beziehung zur Zweireichelehre her. Auch der Beitrag von Armin Boyens „Luthertum im Zeitalter der Diktatoren – Der Lutherische Weltkonvent 1923–1947“ (S. 241–272) gibt einen wichtigen Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte, der Irrtümer und Fehlverhalten deutschen Luthertums scharf ins Licht stellt und eine dunkle Periode deutscher Kirchengeschichte kritisch erforscht und aufhellt. Wollte man freilich hier mit der Zweireichelehre argumentieren, so wäre nicht deren Gebrauch, sondern gerade ihr Nichtgebrauch zu befragen, weil eben das „geistliche Regiment“ sich in den Dienst des

³ Vgl. *Trutz Rendtorff*, Dokumentation als Kirchenpolitik? ZEE 20, 1976, S. 64–70; dazu die Replik von *Ulrich Duchrow* und *Wolfgang Huber*, Kirchenpolitik durch Polemik? ZEE 20, 1976, S. 144–153 und *Trutz Rendtorffs* „Nachbemerkung“, „Umstrittene Erbfolge“, ZEE 20, 1976, S. 232 f.

⁴ *Ulrich Duchrow* (Hg), Zwei Reiche und Regimente. Theologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert. Studien zur evangelischen Ethik, Band 13, Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Mohn, 1977. Die Zitate ohne nähere Angaben beziehen sich im folgenden auf diesen Band.

„weltlichen“ Regiments stellte und zwar unter dem „Vorsatz politischer Enthaltensamkeit“ (S. 241).

Bemerkenswert sind die Beiträge, die das Verhalten von Kirche und Christen in Konfliktsituationen zum Gegenstand haben. Zwei skandinavische Beiträge berichten über den Widerstand von Kirchen im 2. Weltkrieg gegen deutsche Okkupation und gegen den eigenen Nationalsozialismus: Torleiv Austad, „Die Lehre von den zwei Regimenten im norwegischen Kirchenkampf 1940–1945. Fünfzehn Thesen“ (S. 87–96) und Henrik Fossing, „Die Haltung der dänischen Kirche gegenüber der Obrigkeit während der deutschen Besetzung (1940–1945)“ (S. 97–118). Diese Beiträge geben wertvolle Einblicke in die Verfassung und in den inneren Zustand der norwegischen und dänischen Kirchen, in deren Stellung zum Widerstandsrecht und in ihre kirchenpolitische Ziele und Entscheidungen. Worin sich freilich das recht unterschiedliche Verhalten dieser „lutherischen“ Kirchen von dem nicht-lutherischer Kirchen, und zwar begründet auf theologische Grundsätze „lutherischer“ Lehre, signifikant unterscheiden soll, wird nicht deutlich.

Drei Aufsätze befassen sich mit der Stellung der Kirche in den Rassenkonflikten des südlichen Afrika: Lothar Engel „Die Stellung der Mission zum politischen Aufbruch der Namibianer nach dem Ersten Weltkrieg“ (S. 129–145) zeigt, wie sich die Mission in den Dienst kolonialistischer Zwecke stellen ließ. Nur ein Sachkenner wird beurteilen können, inwieweit die Darstellung ausgewogen ist, ob also etwa die damaligen Konflikte heute in den schwarzen Kirchen überwunden sind. Unverkennbar ist jedoch zweifellos, daß die Rheinische Missionsgesellschaft, geprägt von Pietismus, volksmissionarischer Orientierung und Einflüssen „preußischer“ Obrigkeitstreue und des Konservatismus, ein ungeeigneter Zeuge für das Versagen der „lutherischen“ Zweireichelehre ist. Der „Ausblick“ auf die Zweireichelehre ist deshalb auch erkennbar ein Anhang, wie er auch an Ausführungen über das Verhältnis von Politik und Mission bei den allermeisten anderen missionierenden Kirchen angefügt werden könnte. Nicht einmal in dem Aufsatz von Klaus Eichholz, „Die Auseinandersetzung zwischen schwarzen und weißen Lutheranern in Namibia nach dem Offenen Brief 1971“ (S. 146–160) ist die Zweireichelehre zentral. Die weißen Lutheraner weigerten sich, Rassentrennung und Rassendiskriminierung der schwarzen Mehrheit als kirchliche Aufgabe zu erkennen und anzuerkennen, unter Berufung auf die politische Neutralität der Kirche. Die schwarzen lutherischen Kirchen klagten diese Haltung in einem „Offenen Brief“ 1971 an, wobei doch wohl der Skandal der Rassentrennung innerhalb der Kirche noch schlimmer ist als die Billigung der Politik der Apartheid. In der Tat hat die weiße lutherische Kirche sich den rassenideologischen Standpunkt der weißen reformierten Kirchen zu eigen gemacht! Die Berufung von K. Kirschnereit auf die Zweireichelehre ist daher nicht anders als „ideologisch“ (S. 154 ff.). Wolfram Kistner „Der Hintergrund des Umpumulo Memorandums von 1967“ (S. 161–187) zeigt auf, daß die in der Republik Südafrika 1966 erfolgte Föderation (schwarzer) Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika (FELSKA) überhaupt erst auf einer Pastorenkonferenz durch europäische Referenten (Hans Florin), (S. 166), auf

die Zweireichelehre aufmerksam wurde. Die Zweireichelehre dient (vor knapp zehn Jahren erstmals!) zur Begründung des politischen Zeugnisses der Kirche! Der außerordentlich sorgfältig argumentierende Beitrag von W. Kistner kommt zur Schlußfolgerung, daß nicht die theologische Lehrtradition der Zweireichelehre, sondern politische und gesellschaftliche Interessenlagen beherrschend waren für die Stellung der Kirchen und Theologen im Rassenkonflikt.

Der umfangreiche Beitrag von Hans-Jürgen Prien „Identität und Entwicklungsproblematik – Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB)“ (S. 189–228) stellt einen Ausschnitt der brasilianischen Kirchengeschichte dar. Dominant waren hier freilich wiederum weniger theologische Überlegungen als kulturelle Anliegen (volkswirtschaftliches Denken) und das Ringen um die politische Stellung der Einwanderer. Es geht in Wirklichkeit um „Marginalisierung und Akkulturation“ der Deutschbrasilianer (S. 209), um das Verhältnis von (katholischen) Brasilianern und (evangelischen) Deutschen in einem mit Hilfe des Nationalismus sich konsolidierenden Land. Theologisch waren sogar die Vertreter des Barmer Bekenntnisses einflußreich (S. 216 ff.). Diesem Beitrag würde man Ergänzungen aus der Feder anderer lateinamerikanischer lutherischer (oder evangelischer) Sachkenner wünschen, welche außer Chile andere Länder Lateinamerikas zu berücksichtigen hätten. Ebenfalls ergänzungsbedürftig ist der nordamerikanische Beitrag. Der Aufsatz von Karl Hertz, „Nordamerikanische Perspektiven zur Diskussion über die Zweireichelehre“ (S. 229–240) dokumentiert wohl eher eine Verlegenheit. Denn da die Zweireichelehre in den lutherischen Kirchen der USA, die stark pietistisch geprägt waren, keine erkennbare Rolle gespielt hat und spielt, berichtet Hertz über empirische Untersuchungen der ethischen Motivation und Haltung lutherischer Laien. Derartige Motivationsforschungen sind freilich außerordentlich problematisch und methodisch ungesichert. Das Ergebnis der „Internalisierung des Willens Gottes“ muß nicht Quietismus und Legalismus sein, und selbst wenn es dies sein sollte, wäre der Zusammenhang von Gesinnungsethik und faktischem Sozialverhalten erst zu erweisen. Hertz' Beitrag zur Einstellungsforschung dürfte kaum repräsentativ sein für die theologischen Bemühungen nordamerikanischer Lutheraner; (vgl. als Gegenposition: William Henry Lazareth (Ed.) *The Left Hand of God, Essays on discipleship and patriotism*, Philadelphia. Fortress Press 1976). Schwerlich repräsentativ für die Verwendung der Zweireichelehre in sozialistischen Ländern ist ebenfalls die Eloge von Andor Muntag, „Theorie und Praxis der Zweireichelehre in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn“ (S. 79–85). An historischen Informationen enthält der Beitrag fast nichts, geschweige denn, daß kritische Überlegungen angedeutet wären. Hier werden unübersehbare Lücken deutlich: Andere Stimmen, und d.h. eine Auswahl anderer Autoren, hätten das Bild umfassender gestaltet. Neben Berichten aus sozialistischen Ländern, aus Asien, Afrika (ohne Südafrika) vermißt man die Stimme des schwedischen Luthertums und im Grunde auch die der Lutheraner aus den USA. Dieser Mangel könnte organisatorische Gründe haben, wäre nicht die gesamte Tendenz der Stu-

dienarbeit unübersehbar gekennzeichnet durch eine kirchen- und theologiepolitische Option, welche wohl nur aus spezifisch deutscher Perspektive einigermassen begrifflich wird.

III.

Diese Tendenz kommt unverhüllt zum Vorschein in der Gegenüberstellung der Beiträge zweier deutscher Theologen, nämlich aus der Bundesrepublik Deutschland, Wolfgang Huber, „Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre. Historisch-systematische Überlegungen“ (S. 33–52) und aus der Deutschen Demokratischen Republik, Heino Falcke, „Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik“ (S. 65–78). Die frappierende Parallelität der „Argumentationsmuster“ der in beiden Beiträgen kritisierten Berufung auf die Zweiregimentenlehre gilt als eines der wesentlichen Ergebnisse der Studie (S. 27). Beide Male wird die abgelehnte Position so gekennzeichnet, daß es „die theologisch und kirchenpolitisch verbreitete Meinung gibt, der christliche Glaube habe es nur mit Motivationen, nicht aber mit inhaltlichen Kriterien für sozio-politisches Handeln zu tun“ (Duchrow S. 27), nur bilde dann eben im Westen die technokratische, im Osten die sozialistische Vernunft die Kriterien (S. 27). Der grundsätzliche Einwand von Trutz Rendtorff, „Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens. Bemerkungen zur theologischen Deutung des Politischen“ (S. 53–63) gegen diese gegen kritische Einsprüche sich durch einen dezidierten Christomonismus immunisierende Sicht steht zwischen den Aufsätzen von Huber und Falcke wie ein Irrläufer. Rendtorff analysiert die gesamte Problematik der Zweireichelehre in der neuzeitlichen Gesellschaft unter der übergreifenden Fragestellung von Theologie und Politik. Sein systematisch, nicht historisch angelegter Beitrag bringt Fragen ins Spiel, die in den übrigen deutschen Beiträgen gar nicht erkannt (und anerkannt) werden und könnte gerade insofern produktiv wirken, als er das Zweireichethema sprengt. Rendtorff erkennt auch deutlich den neuen „Klerikalismus“, die „ekklesiale Arroganz“ (S. 60), der hinter der Verknüpfung der Zweireichelehre mit der Ekklesiologie aufsteht. Die von Rendtorff angerissenen Probleme und aufgeworfenen Fragen überschreiten freilich weit die Thematik des Sammelbandes.

H. Falcke skizziert zunächst, wie in der Situation der DDR die Zweireichelehre „Hilfe zur theologischen Erschließung der gesellschaftlichen Wirklichkeit für das christliche Leben“ (S. 65 ff.) bot, nämlich in der Handreichung der Synode der EKV „Das Evangelium und das christliche Leben in der DDR“ (1959) und in der Handreichung der Bischofskonferenz der VELKD „Der Christ in der Deutschen Demokratischen Republik“ (1961). Die Zweireichelehre bot damals „das entscheidende Kriterium zur Kritik des totalitären Weltanschauungsstaates“ und „Hilfe für eine dialektische Verhältnisbestimmung zum Staat“ (S. 69). Seit 1968 werde hingegen nunmehr die Zweireichelehre als „konfliktverdrängende Anpassungsideo-logie“ (S. 71 ff.) benutzt, indem für das weltliche Leben die Weltanschauung des So-

zialismus und die Politik des sozialistischen Staates zur Norm erklärt werde, während das Evangelium nur noch den Glauben als Gesinnung betreffe. H. Falcke dokumentiert diese Anschauung ebenso eindrucklich wie gleichzeitig Günter Jacob in seiner Schrift „Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre“, 1977, dessen Auseinandersetzung mit der offiziell geschätzten theologischen Inanspruchnahme der Zweireichelehre, welche die Anerkennung des Marxismus-Leninismus als weltliches „Gesetz“ ermöglicht, in der DDR nicht veröffentlicht werden konnte. Grundlegend ist für diese Auslegung der Zweireichelehre die Trennung von Heil und Wohl (Falcke S. 75 f.; Jacob S. 22–26).

Zu der scheinbaren Konvergenz von „westlichem“ und „östlichem“ Gebrauch der Zweireichelehre sind jedoch kritische Anfragen geboten. Falcke unterscheidet zwischen einem theologisch zulässigen und einem theologisch unzulässigen Gebrauch der Zweireichelehre; man wird ihm daher doch wohl als eigene Meinung zurechnen dürfen: *abusus non tollit usum*. Sodann wäre der politische und gesellschaftliche Kontext zu berücksichtigen. In einem Weltanschauungsstaat und in einer ideologisch gelenkten Gesellschaft wird man, aus was für Gründen auch immer, mit dem „Evangelium“ argumentieren müssen, auch bei Fragen, für die in einer pluralistischen Gesellschaft die Berufung auf Vernunft und Evidenz des Humanum zureichen. Nur wenn man den unterschiedlichen Kontext nicht beachtet, überzeugt somit die Konvergenz. Weiterhin fehlen für Falckes Beitrag, verständlicherweise, die kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Hintergrundinformationen. Wenn nämlich die strittigen Sachfragen im einzelnen dargestellt und analysiert würden, dann würde sich zeigen, daß eigentlich gar nicht die Zweireichelehre als solche strittig ist, sondern das Verhältnis von christlichem Glauben und marxistisch-leninistischer Ideologie und die Auswirkung dieser Ideologie auf Gesellschafts- und Außenpolitik. Wenn man die Unterscheidung von Wohl und Heil nicht für weiterführend hält, so folgt daraus aber nicht, daß das Evangelium unmittelbar Weisung für das gesellschaftliche Leben geben kann – es sei denn, man belegte dies ausdrücklich durch Beispiele. Und schließlich stehen hinter Falckes Erwägungen zur gesellschaftlichen Relevanz des Evangeliums binnenkirchliche Probleme des Wandels von einer Volkskirche zu einer Minderheitenkirche, mit mannigfachen Folgen für kirchliche Amtsträger und Gemeindeglieder. Überdies neigen in einer ideologisch geschlossenen Gesellschaft auch Kirchen dazu, theologischen Pluralismus für fragwürdig zu halten, da er die kirchliche Position in einer nicht-pluralistischen Gesellschaft und gegenüber einem monolithischen Staat schwächen könnte.

Der Beitrag von Wolfgang Huber ist eine Theoriediskussion über die beiden Theologumena „Königsherrschaft Christi“ (2. Barmer These) und „Zweireichelehre“. Er ist darin ein typisches Produkt gegenwärtiger deutscher evangelischer systematischer Theologie. Zwar hätte es nahegelegen, in einer situationsbezogenen „Fallstudie“ Kontroversen anhand konkreter Konfliktfälle zu untersuchen, in denen die Zweireichelehre als Argument benutzt oder abgelehnt wurde; an Beispielen dafür mangelt es wahrlich nicht: Der Kirchenkampf (z. B. Auseinandersetzung mit dem Totalstaat, Eidesfrage, Tschechen-

krise) oder die Nachkriegszeit (z.B. Auseinandersetzung um die Wiederbewaffnung Deutschlands, um die Atombewaffnung, um Denkschriften wie die sog. Vertriebenenschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“, 1965) bieten dazu überreiches Anschauungsmaterial. An solchen Beispielen würde sich jedoch zeigen, daß es faktisch gar nicht um Kontroversen um Theologumena geht, sondern eine Reihe anderer (legitimer!) Faktoren wie divergierende Situationsanalysen, die Einschätzung möglicher Alternativen, kirchenpolitische und politische Interessen und Sachgesichtspunkte (!) ausschlaggebend waren. Statt einer Fallstudie, die historisch nachprüfbar sein müßte, legt W. Huber eine systematische Stellungnahme vor. Da der Rezensent das abschreckende Gegenbeispiel einer „falschen“ Theologie ist, – gemessen an der „richtigen“ Theologie Karl Barths und des vom Barthianismus getragenen Votums des Theologischen Ausschusses der EKD „Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II)“ (1974) – ist er Partei. Das sei ausdrücklich gesagt. Immerhin sei zu Hubers Kritik angemerkt, daß dieser offensichtlich theologische Kritik nur anhand einer – wirklichen oder auch nur vermuteten – kirchen- und theologiepolitischen Wirkung zu beurteilen vermag, und gar nicht sich vorstellen kann, daß theologische Kritik unabhängig von solcher kirchenpolitischer Effizienzbeurteilung zu sein sich bemühen könnte. Der Schlußsatz Hubers: „Daß dann auch einzelne ethische oder kirchenpraktische Entscheidungen, die sich auf diese Fassung der Zweireichelehre gründen, eine Tendenz zur Anpassung an vorgegebenen Interessenlagen und in diesen enthaltenen Entscheidungsmuster aufweisen, ist eine naheliegende Folge“ (S. 52), ist ohne Nachweis solcher Entscheidungen, und wie bereits seine Sprache verrät, denunziatorisch. Denunziationen brauchen freilich in der Regel keine Begründung. Sodann ist Hubers Fragestellung eine andere als die meine: Bei der Nachfrage nach der Möglichkeit theologischer Begründbarkeit einer universal ausgerichteten und auf Kommunikationsfähigkeit angelegten normativen Ethik erwies sich eine christologische Argumentation zunehmend als sachlich und methodisch unzulänglich, wobei auch das Zitieren von „Anspruch“ und „Zuspruch“ nur theologiepolitische Funktion haben kann, aber nichts an Argumenten enthält. Gerade Hubers Ausführungen bestärken mich darin. Welche fundamentaltheologischen Konsequenzen sich aus der Problematik dieses Beitrags ergeben, ist noch durchaus offen. Jedenfalls bedürfte auch die „Christologie“ – was immer diese Chiffre meint – der Ideologiekritik, und nicht nur die „Eigengesetzlichkeit“ der Welt. Und schließlich ist die Auseinandersetzung mit der Tradition der Zweireichelehre nur ein Aspekt der Frage nach dem Verhältnis von Humanität und Christusbekenntnis, von rationaler Evidenz und Glaube, aber nicht das entscheidende Kriterium, weil das Sachproblem kein konfessionelles, „lutherisches“ Spezialthema ist. Kurzum: Der Beitrag von Huber verdeckt durch seine konfessorische Emphase mehr den derzeitigen Stand der Kontroverse als er zur Klärung der tatsächlichen strittigen einzelnen Fragen und Argumentationen beiträgt; eine derartig angelegte Diskussion führt nämlich das ernsthafte theologische Gespräch und eine wissenschaftliche Debatte ad ab-

surdum, da sie allein auf den Austausch von Bekenntnissätzen – gleichsam als eine Art „evangelischer“ Kennmarken – hinausläuft.

IV.

Ulrich Duchrow hat mit seinem Buch „Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre“, 1970, eine kenntnisreiche, in Darstellung und Urteilen differenzierte, anspruchsvolle Untersuchung zum Thema vorgelegt. An dieser seiner Untersuchung sind seine „Einführung“ (S. 9–32) und sein „Nachwort“ (S. 273–304) im vorliegenden Sammelband zu messen. Gewiß enthielt auch „Christenheit und Weltverantwortung“ einzelne anfechtbare systematisch-theologische Auswertungen und gab der Schluß (S. 595 ff.) ein zur Gesamtuntersuchung inkongruentes Programm. Aber „Christenheit und Weltverantwortung“ leistet einen Beitrag zur historischen Klärung, weil Duchrow hier an den Texten selbst arbeitet, was die Einleitung des Sammelbandes „Luther und der Gebrauch und Mißbrauch der ‚Zweireichelehre‘ in Theologie, Praxis und Institution lutherischer Kirchen – einige geschichtliche Beispiele“ nicht leistet (S. 9 ff.). Wie in Texte 17 (S. 13) und Obrigkeit (S. 573) faßt Duchrow im Sammelband (S. 14 f.) seine Interpretation von Luthers Zweireichelehre in einem Diagramm zusammen. Im Vergleich mit den beiden anderen, identischen, Schemata ist das neue Schema noch komplizierter, zumal man es sich, verstehe ich die Anweisung auf S. 14 richtig, sogar dreidimensional vorstellen müßte. Man kann über den Erkenntniswert derartiger theologischer Diagramme grundsätzlich geteilter Meinung sein; dieses Schema ist jedenfalls eine verwirrende Konstruktion.

Methodisch fällt auf, daß (einmal) die gesamte Studienarbeit von vornherein auf eine bewertende Stellungnahme angelegt ist. „Die Frage der Bewertung ist bewußt eingeschlossen“ (S. 11). Solcher Wertung kann man sich gewiß nicht entziehen; aber auch wenn „aktuelle kirchenpraktische Motive“ erkenntnisleitendes Interesse sind (S. 10), sollte man doch die Frage des Verhältnisses von historischer und sozialwissenschaftlicher Forschung und Wertung mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als hier geschah. (Sodann) wird von einer „kritischen“ „theologischen Methodologie“ gesprochen, ohne daß erkennbar wird, daß der Streit um die theologische Relevanz der Vernunft letztlich Streit um die Grundsatzfrage ist, ob es überhaupt eine „theologische“ Methodologie gibt und geben kann, oder ob „Methoden“ eben immer nicht-theologisch sind, und wenn sie überprüfbar bleiben sollen, der Vernunft zugänglich sein müssen.

Die Skizze des „historischen Hindergrunds“ reicht von Luther bis zur Gegenwart (S. 11–26). Zugrunde liegen die Texte 17, 21 und 22, deren Auswahl und Kommentierung gerade umstritten ist. Dies sei nur an Beispielen erläutert. Für Luther wird zutreffend bemerkt, er habe keine „zusammenfassende Lehre“ der Zweireiche „entwickelt“ (S. 11). Die antiklerikalistische, antimönchische und antienthusiastische Front ist richtig gekennzeichnet. Aber es bleibt ungesagt, daß Luther neben der sog. Zweireichelehre andere damit

nicht ausgeglichene Interpretationsmuster verwendet. Dazu gehören: die Dreiständelehre (vgl. dazu: Wilhelm Maurer, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1970, Heft 4, München 1970), Luthers Auslegung des 4. Gebots oder die Vorstellung vom „christlichen Körper“ (*corpus Christianum*). Auch Luthers Obrigkeitsverständnis ist nicht einfach aus der Zweireichelehre abzuleiten. Luther war kein neuzeitlicher evangelisch-theologischer Systematiker, der einem theologischen Systemzwang folgte. Weiterhin entstand Luthers sog. Zweireichelehre, wie nochmals festzuhalten, in der Erörterung konkreter Sachfragen (z.B. Gehorsamsforderung der Obrigkeit, Widerstandsrecht, Türkenkriege). Die Arbeiten von Gerhard Müller, *Luthers Zwei-Reiche-Lehre in der deutschen Reformation*, in: Otto Kaiser (Hg.), *Denkender Glaube*, Festschrift Carl Heinz Ratschow, 1976, S. 49–69, und von Hermann Kunst, *„Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater, seines Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des Öffentlichen Lebens“*, 1976, erweisen die Situationsbezogenheit von Luthers Äußerungen. Luther entwarf nicht eine Zweireichelehre, sondern suchte eine seelsorgerliche Antwort auf Fragen des weltlichen Lebens.

Die Zeit zwischen Luther und dem konfessionellen Luthertum und Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts fällt faktisch aus. In der „Einleitung“ vermißt man neben einem differenzierteren Eingehen auf die nachlutherische Orthodoxie vor allem einen Hinweis auf Pietismus und Aufklärung. Immerhin kannte der Pietismus seit Spener eine „christokratische“ Soziallehre, mit Hilfe eines monistischen Reichsgottesverständnisses, das einen starken ekklesiologischen – wenn auch kirchenkritischen – Bezug enthielt (und der von Duchrow angestrebten Konzeption nicht ganz ferne stehen dürfte).

Zur „Entwicklung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges“ (S. 17 ff.) bleiben vielerlei Anfragen, vor allem, ob das Geschichtsbild tatsächlich ursächlich anhand der Zweireichelehre zu bestimmen ist. Sozialgeschichte und wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungen, die auf S. 25 aufgezählt sind, sprechen jedenfalls gegen den hier vorgelegten im wesentlichen ideengeschichtlichen Abriss. Der pauschale Vorwurf des „Dualismus“, „falsch verstandener Dualismen“ (S. 11), einer „deutsch-lutherischen dualistischen Anpassungsposition“ (S. 32) ist sicherlich irreführend, da weder der Begriff „Dualismus“ klar in seinem Sprachgebrauch bestimmt ist noch ausgesprochen wird, ob die Alternative ein, wie immer näher zu bestimmender „Monismus“ sein soll und vor allem nicht einsichtig gemacht wird, ob nicht im Grunde die Geschichte, gerade auch in ihren Irrtümern und Fehlwegen, viel komplexer ist, als solche Deutungskategorien zugestehen. Duchrows eigener Definitionsvorschlag: „Luthers Reiche- und Regimentenlehre meint, in kürzester Zusammenfassung, die doppelte Kampfstrategie Gottes in der Geschichte gegen die Mächte des Bösen und die empfangend-tätige Kooperation der Menschen und ihrer Institutionen zur Heilung der Welt in Gerechtigkeit“ (S. 303), ist Ausdruck einer Verlegenheit; denn Worte wie „doppelte Kampfstrategie Gottes in der

Geschichte“ und „empfangend-tätige Kooperation der Menschen und ihrer Institutionen“ sind zwar evokativ, aber nicht analytisch-kritisch.

Man wird überdies zu fragen haben, ob die Vorstellung von einer geschlossenen Zweireichelehre nicht erst das Ergebnis einer verhältnismäßig späten Phase des Kirchenkampfs ist. Grundlegend wird der Begriff als terminus technicus eigentlich erst in Harald Diems Dissertation „Luthers Lehre von den zwei Reichen“, 1938. Die Genesis der Vorstellung von einer Zweireichelehre ist für das 20. Jahrhundert noch nicht zureichend geklärt. Karl Barth spricht in Auseinandersetzung mit Paul Althaus, Grundfragen der christlichen Sozialethik, 1922 (jetzt, in: J. Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie, ThB 17 I, 1962, S. 152–165) polemisch von der „Lutherischen Lösung“, der „paradoxen Lehre von den zwei Reichen“ (S. 156). Paul Althaus selbst (Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, 1921, S. 81) hingegen redet nicht von einer Zweireichelehre, sondern vom „Dualismus“ von Privatmoral und Amtsmoral. Franz Lau, „Äußerliche Ordnung‘ und ‚Weltlich Ding‘ in Luthers Theologie“, 1933, erwähnt nur beiläufig das „Zweireicheschema“ (S. 11 Anm. 2), das „Zweireicheproblem“ (S. 12 Anm. 1; vgl. S. 55, 147). Seine Untersuchung gilt den Fragen der Beurteilung von „Natur“, „Vernunft“, „Welt“ und „Liebesgebot“ in Luthers Theologie, nicht einer Zweireichelehre. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht darum das seit der Kontroverse zwischen Karl Holl und Ernst Troeltsch strittige Verhältnis von Naturrecht und Liebesgebot bei Luther. Dabei betont Lau zutreffend, daß erst an der Problematik der göttlich-weltlichen Ordnung sichtbar werde, „daß das Zweireicheproblem ein Problem der *vita Christiana* ist, ja eine Dialektik im christlichen Glauben betrifft“ (S. 12 Anm. 1). Er sieht also den anthropologischen Ansatz der „Zweireichethematik“, der später vielfach verkannt wurde.

Auch im Kirchenkampf spielte zunächst die Zweireichelehre keine Rolle, wohl aber das Verhältnis von „Gesetz und Evangelium“, von Gottesgesetz und Volksgesetz (vgl. Texte 22, S. 48 ff.). Erst die, vermutlich von Emanuel Hirsch verfaßte (vgl. Texte 22, S. 135 Anm. 59) „Denkschrift der Reichskirchenregierung“ vom Juli 1934 beruft sich für die staatliche Kirchenpolitik auf die „reformatorische Lehre von den zwei Reichen“ (Texte 22, S. 57). Die Bedeutung Emanuel Hirschs für die Ausarbeitung der Zweireichelehre verdiente noch weitere Untersuchung.

Eigentlich wirksam wurde eine Zweireichelehre erst in der deutschen Nachkriegstheologie, die freilich diese Lehre rasch in ein „fast unentwirrbares Problemknäuel“ (G. Sauter, Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, (Hg), ThB 49, 1973, Einleitung S. VII) verwandelt hat. Mit diesen Bemerkungen soll nicht der Anschein erweckt werden, als ob nicht die in der Aufgabe der Unterscheidung der zwei Reiche enthaltenen Sachfragen durchaus sehr viel älter wären. Sie wurden immer in der Theologiegeschichte erörtert, zum Teil freilich sehr differenziert und reflektiert. Der Begriff *Zweireichelehre* und die ihm zugeschriebene Theorie ist jedoch wohl nichts anderes als ein Konstrukt der neuesten Theologiegeschichte. Insofern kann allerdings in der Tat auch ein an diesem Begriff orientierter theologiegeschichtlicher Überblick nur kon-

struktivistisch verfahren, so daß er historisch nicht einmal falsifiziert werden kann und braucht. Dies macht auch einsichtig, warum die interessanten und informativen Fallstudien dieses Bandes eigentlich des Rückgriffs auf die Zweireichelehre nicht bedürfen.

Das Nachwort Duchrows, „Typen des Gebrauchs und Mißbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und zwei Regimenten“ (S. 273–304), dokumentiert die Schwäche solchen theologischen Konstruktivismus. Duchrow will bei seiner Bildung von Typen sich offenkundig an Max Webers „Idealtypus“ orientieren. Allerdings besteht ein wesentlicher Unterschied: Max Webers Idealtypus soll eine Abstraktion von konkreten historischen Erfahrungen und Beobachtungen sein zu klassifikatorischen und heuristischen Zwecken. Ihre „Konstruktion innerhalb empirischer Untersuchungen hat nur den Zweck, die empirische Wirklichkeit mit ihm zu ‚vergleichen‘, ihren Kontrast oder ihren Abstand vom Idealtypus oder ihre relative Annäherung an ihn festzustellen, um sie so mit möglichst eindeutig verständlichen Begriffen beschreiben und kausal zurechnend verstehen und erklären zu können“ (M. Weber, *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1973⁴, S. 535 f.). Max Webers Idealtypus soll der Beschreibung dienen; er ist „deskriptiv“. Duchrows Typenbildung zielt dagegen auf Wertung; sie ist „normativ“. Das zeigt sich bereits in der Wortwahl: „Typ 1. Undifferenziert-integrierte Anpassung an faktische Machtstrukturen.“ „Typ 2. Dualistisch-differenzierte Anpassung an faktische Machtstrukturen.“ „Typ 3. Differenziert-integrierte Teilnahme am Kampf Gottes um die Anpassung der Mächte an die verallgemeinerungsfähigen (langfristigen) Lebens- und Freiheitsinteressen des Menschen in allen seinen Beziehungen“ (S. 274 vgl. sodann die Anwendung S. 285 ff.). Typ 1 und 2 kennzeichnen ein verwerfliches (S. 285 ff.), Typ 3 ein richtiges Verhalten, wobei die unterschiedlichen Situationen freilich zu erheblichen Differenzierungen in der Typenbeschreibung nötigen (S. 289 ff.). Die einzelnen Kategorien und Kriterien, die Duchrow zur Beschreibung und Beurteilung des vorgelegten Materials der Fallstudien zu verwenden vorschlägt, sind für sich genommen jeweils durchaus diskutabel. Ebenso berechtigt ist der Hinweis auf Problemfelder wie „Macht und das Problem der Legitimität“ (S. 278 ff.) oder die Untersuchung des „Interessenbegriffs“ (S. 284). Zuzustimmen ist auch der Beachtung der „Institutionen“ (S. 296 ff.), da Ethik und Geschichtsforschung nicht nur mit individuellem und personalelem Verhalten, sondern mit Institutionen sich zu befassen haben. Indiskutabel ist allerdings m.E. die konstruktivistische Integration verschiedener, z.T. ganz unterschiedliche Frageebenen betreffenden Aspekte zu einem handhabbaren Raster. So stellt zwar Duchrow eine ganze Reihe von beachtenswerten Gesichtspunkten zusammen, aber insgesamt ist sein Ansatz methodisch und in seinen Wertungen argumentativ ungesichert und außerordentlich fragwürdig. An diesem Ansatz ließe sich grundsätzlich die innere Problematik eines konstruktiv verfahrenen theologischen Vorgehens aufzeigen, das meint, letztlich unabhängig von historischer Forschung – weil Geschichtsforschung für die Theologie nur die Funktion einer „Hilfswissenschaft“ haben könne – theologisch urteilen zu können.

V.

Eine kritische Besprechung des Sammelbandes führt zu einem höchst zwiespältigen Eindruck. Positiv zu würdigen ist die Absicht, anhand von Fallstudien Material für einen Vergleich der Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert zu gewinnen. Eine Reihe von Einzelbeiträgen gibt dazu wertvolle Informationen und Anregungen. Anregungen geben durchaus auch diejenigen Beiträge, die durch ihre Fragestellungen und Wertungen Widerspruch hervorrufen. Die Leitfrage „Ideologie oder evangelische Orientierung?“ allerdings enthält bereits eine methodisch nicht abgesicherte Hypothese, nicht nur weil der Begriff „Ideologie“ unzulänglich geklärt wird (vgl. Duchrow S. 281), sondern weil offenkundig die theologische Position derer, welche diese Studienarbeit anregen, selbst per definitionem sich so ideologiekritisch versteht, daß sie keiner weiteren, ausdrücklichen Ideologiekritik mehr sich unterzieht. Methodisch wird diese Position durch einen theologischen Konstruktivismus gewonnen, wie er sich zwar unter dem Einfluß Karl Barths in der deutschen evangelischen systematischen Theologie eingebürgert hat. Dieser theologische Konstruktivismus ist aber letztlich weder durch historische noch durch sozialwissenschaftliche oder ideologiekritische Kritik zu erschüttern, da er seine Urteile als „theologische“ für in sich selbst begründet hält. Analytische oder hermeneutische Methoden, um von der historischen Forschung als „Hilfswissenschaft der Theologie“ zu schweigen, können deshalb zwar durchaus illustrativ benutzt werden, haben aber keine prinzipielle Funktion. Wenn die Konzeption dieses Projekts einen Endpunkt eines derartigen „theologischen“ Verfahrens bezeichnet, könnte dies durchaus von Gewinn sein. Voraussetzung für eine sinnvolle Weiterführung der mit Recht in dem Sammelband aufgenommenen sachlichen Fragestellungen wäre deswegen ein methodischer Neuansatz, in dem auch die historische Kritik, neben sozialwissenschaftlichen und ideologiekritischen Verfahrensweisen, in ihrer Eigenständigkeit angemessen zur Geltung kommen könnte und müßte.