

González Montes, Adolfo: *Religion y Nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*. Universidad Pontificia de Salamanca Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. Salamanca, Salamanca 1982, 294 S.

Wenn es ein katholischer spanischer Theologe unternähme, die Rezeption von Luthers Vorstellungen über die zwei Reiche und Regimente seit dem 19. Jh. in der deutschen Theologie zu schildern und in die spanische Geisteswelt zu vermitteln, wäre das schon ein beachtliches Unternehmen. González aber geht einen großen Schritt weiter, indem er in seiner Dissertation an der Päpstlichen Universität Salamanca (1977) diesen Prozeß von seinem katholischen Standort aus kritisch bewertet. Die Veröffentlichung der Dissertation ist vom Lutherischen Weltbund unterstützt worden.

González Kenntnisse der deutschen Sprache und Theologie sind profund. Er ist auch kein Neuling in der Thematik, sondern seit 1972 mit verschiedenen Beiträgen zu den politischen Aspekten des Glaubens und zum Verhältnis von „Menschlicher Befreiung und christlicher Erlösung“ hervorgetreten. Die Nachprüfung der Ergebnisse der Untersuchung González wird durch den umfangreichen Apparat erleichtert, in dem er die Belege in der Originalsprache zitiert. Druckfehler sind dabei verhältnismäßig selten.

Die Stoßrichtung seiner Untersuchung wird durch den Titel angedeutet: „Religion und Nationalismus. Die luth. Lehre von den zwei Reichen als gesellschaftliche Theologie“. Das Adjektiv „civil“ ist etwa im demselben Sinne zu verstehen wie im amerikanischen Begriff „civil religion“ und daher mit „gesellschaftlich“ nur unvollkommen wiederzugeben. González versucht zu zeigen, daß sich die neue politische Theologie und die klassische politische Theologie „im historischen Projekt des Nationalluthertums begegnen, in dem die nationalistiche Komponente im höchsten Grade die Ideologisierung des christlichen Glaubens im Dienste des politischen Programms des deutschen Nationalsozialismus bewirkt habe“. Er will die Lutherforschung nach der genuin lutherischen Deutung – wie sie sich aus seinem theologischen Ansatz ergibt – eines Prozesses innerhalb der europäischen Geste Geschichte befragen, der von größter Bedeutung für die Theologie des Staates ist. Daraus scheint zu folgen, daß es unmöglich sei, die Entwicklung der Geschichte und die Bewirkung ihrer Prozesse monokausal zu erklären.

Im 1. Abschnitt „Politische Theologie, Fundamentaltheologie und Lehre vor den zwei Reichen“ weist González darauf hin, daß die Zweireichelehre, auch bevor sie explizit ausformuliert war, im 19. Jh. zur Rechtfertigung lutherischer ethischer Entwürfe gedient habe. In dem Maße wie die Lutherforschung der Zweireichelehre ihren Charakter einer Fundamentaltheologie zurückgegeben habe, habe sie ihre eigentliche lutherische Identität zurückgewonnen und es habe sich herausgestellt, daß der Wurzelgrund der politischen Theologie der Bismarck-Epoche und des 3. Reiches nur teilweise etwas mit dem Reformator zu tun habe. Deshalb stellt González fest:

1. Die politische Theologie der luth. Restauration, für die Vf. den Begriff „National-Luthertum“ braucht, gehe von einem anderen Natur- und Geschichtsverständnis als Luther aus. Es sei vom deutschen Idealismus und der Romantik bestimmt. Ihr immanentistisches Pathos sei eher katholisierend und liberal als lutherisch.

2. In der Lehre von den Zwei Reichen gehe es, wie Ebeling betone, auch um den fundamentalen Unterschied zwischen Schöpfung und Eschatologie. Ihre relativierende Funktion sähen allerdings viele protestantische Theologen eher durch die Lehre von der Königsherrschaft Christi gewahrt.

3. Die dialektische Negativität der Lehre von der Königsherrschaft Christi gegenüber jedem geschichtlich-politischen Projekt kranke aber an denselben Aporien wie die gegenwärtigen europäischen politische Glaubenshermeneutik, weshalb sie unbrauchbar sei angesichts der Herausforderungen der messianischen Humanismen, die der Aufklärung entspringen und auf die der Glaube antworten müsse. Deshalb gelte es zu prüfen, welche brauchbaren und gültigen Elemente die Zweireichelehre nach dem Bankrott des National-Luthertums biete.

Die systematische Ausarbeitung einer Fundamentaltheologie als Hermeneutik einer politischen Ethik im Kontext der Modernität sei weder allein von Luther in der Deutung der protestantischen Neo-Orthodoxie her möglich noch von der reformierten

Theologie kalvinistischer Prägung. Man müsse *sine ira et studio* die Konsequenzen der Aufklärung durchdenken, eine Aufgabe, der sich die liberale und neulutherische Theologie nur teilweise gestellt habe. Außerdem haben die politisch-theologischen Risiken beide Konfessionen bedroht, die protestantische wie die katholische. Beide seien immer wieder zur Legitimierung des politischen Status quo herangezogen worden. Alle Säkularisierungen der Heilsgeschichte seien vom gleichen Pathos der Vergötterlichung der Geschichte gekennzeichnet, die zur Verklärung der Zeit von der „Stunde Christi“ zu einer „Stunde der Partei“, einer „Stunde der gesellschaftlichen Klasse“ oder einer „Stunde des Volkes“ geführt habe. Auch wenn heute eine befreiende politische Praxis gerechtfertigt werde, könne dies die Ergebnisse des politischen Handelns nur kurzfristig ändern, während langfristig alle Versuche der Selbsterlösung zum Scheitern verurteilt seien.

4. Es gelte das schwere Risiko zu vermeiden, aus der Universalgeschichte eine prozesuale göttliche Epiphanie zu machen. Damit würde der traditionelle Gottesbeweis durch die Rechtfertigung Gottes durch die Geschichte als Ganzes ersetzt, wodurch sie den Bezug auf Christus verlöre. Das heiße allerdings nicht, alle Heilaspekte aus der Geschichte auszublenden. Christus sei ein unausweichlicher Topos der Gegenwart Gottes in der Geschichte. Es ginge darum, das Problem der Gegenwart der Gnade in der Geschichte post Christum zubewältigen.

González nennt als Ziel seiner Untersuchung, die Lutherforschung selbst auf die luth. Legitimität des politischen Luthertum hin zu befragen und dabei, soweit wie nötig, auf die Quellenlage bei Luther selbst zu rekurrieren. Der Ausgangspunkt, für den er optiert, ist eine politisch-eschatologische Christologie auf der Linie von J. B. Metz und J. Moltmann, weil der Christ im Sinne der Orthopraxie seinen Glauben im Bereich des Politischen bekennen müsse. Die Konnotation „eschatologisch“ bedeute, daß die Christologie jedes historisch-politische Programm relativiere! Damit sei der Weg zum Dialog mit den messianischen Humanismen gewiesen. Andererseits ermögliche die katholische Behauptung der mitschöpferischen Bedingung des Menschen den Dialog zwischen Katholizismus und Neoprottestantismus.

Was nun Luthers Ansatz angehe, identifiziere er die zwei Reiche nicht mit Staat und Kirche. Nur ein Mißverständnis der Theologie Luthers habe zur Identifizierung von *regnum* mit staatlichem Reich und von *regimen* mit staatlichem Regiment führen können. Auch das Fehlen einer systematischen Intention des Reformators und sein undifferenzierter Gebrauch beider Begriffe dürfe nicht zu diesem Irrtum führen. Diesbezüglich habe Joh. Heckel hilfreiche Klärungen geboten. Nach dem jeweiligen Kontext unterscheide Luther deutlich zwischen *regnum Dei* bzw. *regnum Christi* oder *regnum gratiae* auf der einen und *regnum diaboli* oder *regnum mundi* auf der anderen Seite. Diese Unterscheidung betreffe auch die Kirche, insofern Luther nur die *ecclesia invisibilis* als Kirche Jesu Christi anerkenne, die er von der *ecclesia visibilis* oder *externa* unterscheide, weshalb ihm die römisch-kath. kirchliche Struktur als Werk oder Erfindung des Satans erscheine. „Die Kirche ist das Reich des Hörers des Wortes, des Gliedes der *ecclesia invisibilis* und jenes Reich steht durch sein Regiment im Gegensatz zum Regiment der Welt. Luther versucht hier, die Formen des Regiments zu unterscheiden: das *ministerium verbi* vom Amt des Schwertes, des Gesetzes und der Gewaltanwendung. Wenn auch gegensätzlich, sind die Regimente doch nur verschieden, beide aber Einrichtung der Gottheit gesetzt zu seiner Herrschaft über die Welt. Deshalb sind Reich und Regiment nicht identisch. Das Reich Gottes widersetzt sich dem Reich der Welt oder des Teufels, während das geistliche Regiment sich vom zeitlichen unterscheidet. Gott regiert die unsichtbare Kirche durch Wort und Sakrament. Durch das zeitliche Regiment regiert Gott die Welt und erhält sie, trotz des Bösen und der Sünde.“ Aber wohlgemerkt, die Kirche als äußere Institution wird vom zeitlichen Regiment regiert. „Das geistliche Regiment findet sich in ihr nur in dem Maße, wie sie Gemeinschaft der Gläubigen und unsichtbare Kirche ist.“

González betont indes, daß er Heckels Erkenntnis für gültig hält, daß das *regimen Dei* als eine Einheit verstanden werden muß, „die die ganze Schöpfung der Menschheit durchdringt, die nach der Option der Menschen für Christus oder Satan auf dramati-

tische Weise geteilt ist in zwei antagonistische Reiche, in denen Gott auf verschiedene Weise regiert“. Diesbezüglich erweist sich Luther als Erbe einer eschatologisch-apokalyptischen und hamartologischen Konzeption der menschlichen Geschichte. Wenn es auch wegen der terminologischen Verwirrung und fehlenden Systematik einigen Forschern immer wieder so erschienen sei, als seien die Zweireichelehre und Zweiregimentenlehre ein und dasselbe, handle es sich bei Luther um eine doppelte Lehre. Dabei sei die Zweiregimentenlehre der Zweireichelehre untergeordnet und stelle deren sozio-religiöse Übersetzung und praktische Ausprägung dar! Die Zweiregimentenlehre übersetze den theologisch-politischen Protest Luthers gegen die mittelalterliche Theokratie und die Ansprüche der Päpste auf die gesellschaftliche Ebene. Sie sei eine Folge der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben und der Ausschaltung der Ethik der evangelischen Räte und gleichzeitig eine Neuaufrichtung der gesellschaftlichen Stände in Form der drei gesellschaftlichen Sphären: *politia*, *oeconomia* und *ecclesia*. Luther verstehe diese dreifache gesellschaftliche Hierarchisierung als Konkretisierung des *regimen Dei externum* im zeitlichen Bereich, womit er die doppelköpfige Theokratie des mittelalterlichen *Imperium Sacrum* in den Personen von Papst und Kaiser, die in der Zweiregimentenlehre ausgeprägt ist, überwinden wolle.

Im Luthertum habe die Verwirrung zwischen der Zweireichelehre und der Zweiregimentenlehre dazu geführt, daß die Zweireichelehre als eine Neufassung der Zweiregimentenlehre nach Überwindung des Primatsstreits von Papst und Kaiser und damit auch als eine Neufassung der Beziehung *spiritualia-temporalia* und indirekt als eine Variation des mittelalterlichen *Corpus Christianum* verstanden worden sei. Das zeige die Berufung Bismarcks auf Luther und die Behauptung der Deutschen Christen, der lutherischen Tradition treu zu sein. Die hier sichtbare Politisierung der zwei Reiche habe die Kirche in die sterile Innerlichkeit versetzt und zur Komplizin der Tragödie Europas in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jh. gemacht. Einer solchen Privatisierung des Glaubens gehe immer eine politische Entscheidung voraus, die eine ideologische Legitimierung zur Folge habe.

Damit sind die Thesen angedeutet, die González in seiner Untersuchung näher begründet. Im Kapitel II „*Die Lehre Luthers als Theologisierung der Politik*“ stellt er die grundlegenden theologischen Postulate des politischen Luthertums und die politische Theologie des Reiches Gottes: Luthertum und Deutschtum dar. Er zieht seine Linie aus bis zum Ansbacher Ratschlag. Indem dieser verlange, daß die Kirche gemäß dem 1. Gebot das Evangelium den Ordnungen predige, predige sie die Unterwerfung der Gläubigen unter die Ordnungen als Instrumente der Herrschaft Gottes über die Welt. Damit gehe die Kirche davon aus, daß ihr geschichtlicher Weg durch das Geschick jedes Volkes bestimmt sei, dessen Bestimmung Gott geschichtlich im Rahmen der irdischen Verwirklichung seines Reiches gestalte.

III. „*Die ethisch-soziale Interpretation der Lehre und der Idee des mittelalterlichen Corpus Christianum.*“ González eruiert aus der Analyse der Lutherforschung:

1. Sie hat die wichtigsten Punkte der Übereinstimmung zwischen dem politischen Luthertum und der Lehre des Reformators herausgearbeitet, nämlich daß für Luther das Politische als Wesen des Zeitlichen vorrangig ein Feld des göttlichen Willens und nicht eine Sache der menschlichen Vernunft ist.

2. Daraus folgt eine religiöse Legitimierung der zeitlichen Ordnung, die Fixierung eines theologisch-politischen Systems, die für das Luthertum charakteristisch ist.

3. Die Ideologisierung des Luthertums kann Luther nicht in dem Maße angelastet werden, wie es die Hauptkritiker des politischen Luthertums versuchen. Der Reformator scheint Schöpfung und Geschichte als solche nie als Heilmittel betrachtet zu haben, was jedoch die ideologische Grundlage der Theologie der Ordnungen ist.

4. Das Phänomen der Ideologisierung des Luthertums ist durch das Erbe von Aufklärung und Liberalismus, Idealismus und Romantik entstanden, das die dogmatischen Inhalte der Reformation vermittelt und verändert hat.

5. Eine Strömung der Lutherforschung versteht die Zweireichelehre in Abhängigkeit vom Gedanken des *Corpus Christianum*.

6. Die Unterscheidung der Ethik des Zeitlichen und der Ethik des Evangeliums bei

Luther hat nicht zu einer politischen Ethik philosophischen und rationalen Zuschnitts geführt. Es gibt eine Übereinstimmung zwischen Reformator und politischen Luthertum im gemeinsamen Postulat der Notwendigkeit, die zeitliche Ordnung und die daraus folgende Autonomie der politischen Ethik zu sanktionieren. Das Problem läßt sich nicht befriedigend mit einem Verweis auf den *Corpus Christianum*-Gedanken erklären, vielmehr muß man die Faktoren beachten, die bei der Umgestaltung dieses Gedanken durch Luther eine Rolle gespielt haben und seine Motivationen untersuchen. In diesem Zusammenhang meint González die Anwesenheit der ideologisch-deutschen Tradition bei Luther feststellen zu können, die eine Brücke vom Reformator zum politischen Luthertum darstelle, wenngleich die Bedeutung des ideologischen Moments im Denken Luthers von den ideologisch-politischen Bewegungen des 19. Jh. stark erhöht worden sei. Aber das Denken und die Intentionalität des Reformators seien weit von der tragischen Politisierung des Glaubens entfernt, so daß das politische Luthertum in diesem Sinn einen wirklichen Abfall vom Glauben Luthers darstelle!

IV. „Zwischen der ethisch-rationalen Betrachtung des Zeitlichen und seiner theologischen Behandlung.“

In der Systematisierung der Lutherforschung vom letzten Drittel des 19. Jh. bis in die dreißiger Jahre hinein folgt González weitgehend Kurt Matthes. Matthes betont, daß die Zweireichelehre im ideologischen Horizont der Epoche Luthers gesehen werden müsse, nämlich als ein metaphysisch-transzendentes Verständnis von Welt und Gesellschaft. Es handle sich nicht um eine Lehre von Staat oder Gesellschaft, sondern eher um „eine Metaphysik des Staates und des gesellschaftlichen Lebens, eine Metapolitik, eine Metasozilogie und eine Metahistorie, deren letztes Fundament der christliche Glaube“ sei. González stimmt Harald Diem darin zu, daß man mit einer historisch-soziologischen Interpretation Luthers, die von seiner genuin religiösen Position absehe, nicht einverstanden sein könne, betont aber, daß die besten Ergebnisse einer für viele Klärungen so fruchtbaren Phase der Lutherforschung nicht außeracht gelassen werden dürften. Wie aus den Arbeiten Gustav Törnvals folge, ist die Zweireichelehre weder eine Neuauflage der Idee des *Corpus Christianum*, wie Sohm und Rieker meinten, auch nicht eine neue Variante des mittelalterlichen Systems der Beziehung zwischen dem Geistlichen und dem Zeitlichen, wie Reinhold Seeberg meine. „Sie ist nicht nur dies, aber sie ist es auch.“ In diesen einseitigen Interpretationen werde die religiöse Intention Luthers ungenügend berücksichtigt. Es sei das Verdienst Karl Holls, die Beziehung zwischen der Zweireichelehre und der Rechtfertigungslehre hergestellt zu haben, aber sein Irrtum, dem auch Harald Diem folge, bestehe darin, unter Mißachtung der Forschungen Matthes', Luther von einem Kriterium der Modernität her verstehen zu wollen, das weder der ideologischen noch der geschichtlichen Wirklichkeit des Reformators entspreche. Luther kannte keine wirkliche säkulare Welt und konnte deshalb auch keine Praxis des Gläubigen für sie entwerfen! Deshalb ging Holl fehl, als er die Zweireichelehre wesentlich als Beziehung des Religiösen mit dem Ethischen verstehen wollte und dadurch zu einer gefährlichen Reduktion der Rechtfertigung auf das Feld der Ethik kam.

„Das politische Luthertum ist der Bastardsohn des liberalen Protestantismus, der die säkulare Autonomie der Welt und der Geschichte“ im Gefolge des liberalen Protestantismus und der deutschen philosophischen Tradition postulierte. „Sein Irrtum bestand darin, nicht auf die luth. Konfessionalität verzichtet zu haben, die einer Weltsicht verhaftet ist, die nicht mehr die Seine sein konnte. . . Das Ergebnis war die Theologie der Ordnungen und die Entleerung des Glaubens durch seine Reduktion auf die Innerlichkeit als einzige Erfahrung des Heils.“

González Leitfrage im Schlußabschnitt ist, auf welche Weise eine Beziehung der Zweireichelehre und der politischen Ethik, bei der Frage der Präsenz des Christen in der Welt von heute, hergestellt werden kann. Für Luther geht es bei der gesellschaftlichen Ordnung nur um den göttlichen Kampf gegen die Sünde. Die gesellschaftliche Organisation beruht auf Autorität, und diese empfängt ihre Berechtigung aus dem infralapsarischen Zustand der Menschheit. Das zeitliche Regiment als Reich der Vernunft beruht für Luther auf der Konzeption des Menschen als *cooperator Dei*. Aber

Schwert und Vernunft sind von jeder Beziehung zur Erlösung abgeschnitten, so daß sich die politische Wirkung der Zweireichelehre darauf beschränkt, die zeitliche Macht von der klerikalen unabhängig zu machen, von der sie im Mittelalter abhängig war. Luther befaßt sich nicht mit der politischen Dimension der Lehre von den beiden *civitates*, die er ausgehend von den Jugendschriften Augustins umformuliert. Der Reformator marginalisiere die Schöpfung, die der Vernunft und dem Schwert unterworfen sei, von der Erfahrung der Gnade, indem er die Rechtfertigung auf ein *coram Deo* konzentriere, die die Richtung der Werke *coram hominibus*, also die bürgerliche Gerechtigkeit, nicht tangiere. Aus katholischer Sicht vermißt González die Verbindung von Natur und Gnade.

González faßt die Ergebnisse seiner kritischen Analyse der Lutherforschung folgendermaßen zusammen:

a) Luther hat die Morgenröte der Modernität gesehen, ihre Grenze aber nicht überschritten, was erst die Aufklärung tun sollte. „Daran hinderte ihn sein theologischer Ansatz der göttlichen Legitimierung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung der Welt, auf den der Reformator die Elemente des naturrechtlichen Denkens der Antike und des Mittelalters zurückführte, die er in den institutionellen Inhalt der Reiche aufnahm.“ Hier hat das Risiko des National-Luthertums seine letzte Wurzel. „Die theologische Sanktionierung der institutionellen Ordnung der Gesellschaft ohne ein Gesetz, das aus der Rationalität der Säkularität hervorgeht, ist ständig der Gefahr der Verfremdung zur Ideologie ausgesetzt; denn jede theologische Behandlung der Macht wie auch der strukturellen Konzeption der Gesellschaft ist immer dem unausweichlichen Einfluß der Geistesgeschichte und ihrer Inkarnation in den politischen Bewegungen unterworfen.“

b) Die Faktoren, die zur Messianisierung der Theologie der Ordnungen über die theologische Logik Martin Luthers hinaus führten, sind die Abhängigkeit des Luthertums von der monistischen Tradition des 19. Jh., die ihrerseits letztlich von der deutschen Ideologie abhängig ist. „Die Folge war der offene Widerspruch des Ansatzes des Nationalluthertums zu demjenigen Luthers. Aber diesbezüglich ist es legitim zu fragen, ob diese Messianisierung seitens des politischen Luthertums so völlig ohne Beziehungen zur religiösen Sanktionierung der Ordnungen ist, wie sie Luther vornahm?“

c) Die Zweireichelehre war im Sinne Luthers nie die Hinführung zu vorgefaßten politischen Stellungnahmen. Sie wirkt im Denken des Reformators eher als theologisch-fundamentale Hermeneutik der Präsenz des Christen in der Welt. Deshalb kann sie immer im ethischen, aber auch im dogmatischen Sinne gebraucht werden. Denn Luthers Lehre wollte fast immer als Bezugspunkt für die gnadenhafte Umschließung des Lebens des Erlösten als eschatologische Erfahrung dienen. „Die Zweireichelehre stellt also einen bemerkenswerten kritisch-theologischen Treffer dar, wie er im geschichtlichen Augenblick seiner Formulierung im Lehrrahmen der Reformation möglich war... Ihr Zweck war die klare Begrenzung jeden menschlichen Handelns als geschichtliches, der Wirklichkeit der Sünde unterworfenen Handeln, das ständig der Versuchung des Menschen zur Selbsterlösung ausgesetzt ist.“ Aber heute müßte sie aus dem hamartologischen Rahmen des Reformators gelöst und im positiven Sinne geöffnet werden, um unserer postmodernen Situation gerecht zu werden. Heute ist es dringender denn je, die Gefahr des Pelagianismus aufzuzeigen, der mit dem Glauben an Jesus Christus unvereinbar ist, wie auch das Antichristliche im messianischen Humanismus anzupragnen. Gleichzeitig aber gilt es zu entdecken, wieviel Christliches in der Leidenschaft des heutigen Menschen zur Umwandlung der Welt steckt. Kann es eine *theologia crucis* geben, die den Bezug auf den Heilsinhalt von Ostern vermeidet, der auch im Zeichen dieser vergänglichen Welt als neuschaffender Geist Christi wirkt? Denn das Kreuz markiert nicht die Grenze menschlicher Möglichkeiten, sondern bezeichnet die ständige Bedrohung aller menschlichen Unternehmungen...

Der zur Verfügung stehende Raum läßt keine ins einzeln gehende Auseinandersetzung mit den Thesen González' zu. Sie sollte substantiell auch in größerem Rahmen geführt werden, wenn eine unbedingt wünschenswerte deutsche Übersetzung seiner Arbeit erschienen ist.

Marburg

Hans-Jürgen Prien