Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 42 (1986)
Heft: 3

Artikel: Die durch Barmen definierte Zweireichelehre
Autor: Kern, Udo
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878294

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die durch Barmen definierte Zweireichelehre

1. Irrgarten Zweireichelehre

Wer sich heute mit der Zweireichelehre[1] beschäftigt, kann sich des Eindrucks kaum erwehren, sich in einem Irrgarten zu befinden. So nennt Johannes Heckel sein schon 1957 erschienenes Buch «Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre». Gerhard Sauter spricht von einem «unentwirrbaren Problemknäuel»[2] in bezug auf die Zweireichelehre. Fast unübersehbar ist die Literatur zum Thema Zweireichelehre.[3] Bernhard Lohse konstatiert, dass die Zweireichelehre «wohl dasjenige Thema in Luthers Theologie (sc. ist), das in den letzten Jahrzehnten am intensivsten erörtert worden ist».[4] Allerdings scheint die intensive Behandlung der Zweireichelehre nicht nur zur Klarheit und Eindeutigkeit des mit ihr Gemeinten beigetragen zu haben. Eine «Art Geheimwissenschaft» ist für Ernst Wolf die Lehre von den zwei Reichen geworden.[5]

Obwohl die Zweireichelehre als «ein zentrales Instrument lutherischer Theologie»[6] gilt, ist der Begriff der Zweireichelehre erst ein «Konstrukt der neuesten Theologiegeschichte»[7]. Erstmalig taucht er wohl bei Karl Barth in seinen «Grundfragen der christlichen Sozialethik» von 1922 in der Auseinandersetzung mit Paul Althaus auf.[8] Dort redet Karl Barth von der

[1] Wenn ich im Folgenden von der Zweireichelehre rede, so ist das als Kürzel für die Lehre von den zwei Reichen und Regimenten zu verstehen.

[2] G. Sauter, Zur Einführung, in: ders. (Hg.), Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, 1973, VII–XIV, VII; zitiert nach M. Honecker, Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, ZThK 78 (1981) 128–140, hier: 137.

[3] Wichtige Literaturhinweise sind u. a. zu finden bei: Martin Luther, Studienausgabe, hg. v. H.-U. Delius III, Berlin 1983, 29f.; B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, Berlin 1983, 208–211; N. Hasselmann (Hg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre II, Hamburg 1980, 174–179.

[4] B. Lohse, a.a.O (A. 3), 206.

[5] E. Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, hg. v. Th. Strohm, Göttingen ²1982, 269.

[6] H. E. Tödt, Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für heutige Theologie und Ethik, in: N. Hasselmann (Hg.), a.a.O. (A. 3), II, 52–126, hier: 65.

[7] M. Honecker, Zur gegenwärtigen Interpretation der Zweireichelehre, ZKG 89 (1978) 150–162, hier: 160f.

[8] Abgedruckt in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, I, München 1962, 152–165; auszugsweise veröffentlicht bei U. Duchrow/W. Huber (Hg.), Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976, 40–43.

«paradoxe(n) Lehre von den zwei Reichen» bzw. von «der Lutherschen Lehre von den zwei Reichen».[9]

Wenn auch die Begriffsbildung Zweireichelehre jüngeren theologiegeschichtlichen Datums ist, so ist doch die Sache, die diese Lehre artikuliert, ein altes Thema. Für Ulrich Duchrow[10] «handelt es sich beim Thema von zwei Reichen und zwei Regimenten um eine beliebig komplexe Frage. Alle denkbaren Beziehungsmöglichkeiten zwischen Gott, der menschlichen Einzelperson, der menschlichen Gesellschaft und der Welt im ganzen stehen zur Debatte.» Erscheint schon diese thematische Bestimmung der Zweireichelehre zu generalisierend und zu universalistisch, so dass man die Frage stellt, was eigentlich nicht zur Zweireichelehre gehört, so gilt das im verstärkten Masse für Duchrows Aussage: «die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten ist einer der grossen Entwürfe der Menschheitsgeschichte, mit der gesamten menschlichen Wirklichkeitserfahrung theologisch fertig zu werden.»[11] Richtig ist, dass mit der Zweireichelehre *ein* wichtiges Thema lutherischer Theologie angesprochen wird. Aber man muss sich davor hüten, lutherische Theologie nur auf diese Fragestellung zu verdichten. – Für Bernhard Lohse[12] ist die Zweireichelehre ein spezifisches Charakteristikum der jüdisch-christlichen Tradition. Die Zweireichelehre hat so eine lange Traditionsgeschichte. Mit dem Verhältnis «von weltlichem und geistlichem Bereich... von imperium und sacerdocium» problematisiert sie ein von der Theologie zu jeder Zeit behandeltes Thema.[13]

Zu Missverständnis und Verharmlosung ihrer theologischen und kirchlichen Relevanz hat die landläufige, kirchlich-etablierte «durchschnittliche Anschauung»[14] der Zweireichelehre beigetragen. In deren Mitte «steht die Vorstellung von dem Christen in der Welt als dem Bürger zweier Reiche, der sich dennoch nicht zu sehr auf die Welt einlassen dürfte».[15] Exempla-

[9] K. Barth, Grundfragen der christlichen Sozialethik (1922), in: U. Duchrow/W. Huber (Hg.), a.a.O. 41. Zur Begriffsbildung Zweireichelehre vergleiche: K. Nowak, Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozess einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre, ZThK 78 (1981) 105 ff.; W. Huber, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 42.

[10] Typen des Gebrauchs und Missbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und zwei Regimenten, in: ders. (Hg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1977 (SEE 13), 273–304, hier: 273.

[11] U. Duchrow 273.

[12] Vgl. B. Lohse 207.

[13] B. Lohse 207.

[14] E. Wolf 269.

[15] E. Wolf 268.

risch wird diese durchschnittliche Interpretation der Zweireichelehre – so Ernst Wolf[16] – von der Bischofskonferenz der VELKD in einer Verlautbarung zur politischen Verantwortung der Kirche vom 12. März 1952 deutlich.

«Damit die frohe Botschaft von dem allein in Jesus Christus geschenkten Heil durch nichts verdunkelt wird, unterscheidet unsere Kirche in ihren Bekenntnisschriften (sc. gemäss der ‹biblische(n) Lehre von den zwei Reichen›) zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment Gottes. Im geistlichen Regiment vermittelt Gott durch die Predigt des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente das ewige Heil..., im weltlichen Regiment erhält Gott in dieser der Sünde verfallenen und vom Chaos bedrohten Welt eine äussere irdische Ordnung aufrecht... beide Regimente sind also göttliche Stiftungen und haben ihre Würde aus Gottes Wort. Aber sie sollen nach dem Willen Gottes verschiedenen Zwecken dienen. Darum darf das weltliche Regiment nicht in das Amt der Kirche greifen, indem es ihren Dienst für weltliche Zwecke einzuspannen versucht. Umgekehrt darf das geistliche Regiment keine Befugnisse beanspruchen, die nach Gottes Willen allein dem weltlichen Regiment zustehen. Wo der von Gott gesetzte Unterschied zwischen Kirche und Staat missachtet wird, entstehen immer, wie die Kirchengeschichte zeigt, die Zerrbilder der Vergewaltigung der Kirche durch den Staat (Caesaropapismus, politischer Totalitarismus) oder die Bevormundung des Staates durch die Kirche (Theokratie, Klerikalismus).»[17]

Weiter ist in der Erklärung der lutherischen Bischöfe von 1952 die Rede von der gegenseitigen Zuordnung der beiden Regimente, davon, dass auch das weltliche Regiment «den Zielen des Heilsplanes Gottes» dient. «Jeder Christ ist von Gott in die Ordnungen beider Reiche gestellt und muss sich in den daraus erwachsenden Spannungen bewähren.» Die Kirche habe nicht «in die weltliche Ordnung durch Einzelanweisung» einzugreifen «und das Gewissen der Christen daran (sc. zu) binden». Gottes Gebote gelten den Christen als «grundlegende Richtlinien und weisen vor allem die Schranken für das konkrete Handeln in der Welt deutlich auf». «Vor allem ruft die Kirche den einzelnen Christen mit Nachdruck zum Dienst im öffentlichen Leben. Ihm in erster Linie verhilft sie durch die Verkündigung des geoffenbarten Willens Gottes zur Einsicht in den Ursprung und das Wesen der weltlichen Ordnung und zur rechten Beurteilung der im öffentlichen Leben wirksamen Kräfte.»

Diese durchschnittliche, kirchlich-etablierte Interpretation der Zweireichelehre enthält zweifelsohne wichtiges Material der Zweireichelehre. Aber sie etabliert diese Lehre in eine glatte bourgeoise Idealwelt hinein. Angepasste Kirchlichkeit und bürgerliche Staatswirklichkeit sind die Grössen, an denen hier die Zweireichelehre orientiert wird. Das fruchtbare theologische Potential der Zweireichelehre wird vertan. Das Nadelöhr, durch das hier die Zweireichelehre gepresst wird, nimmt dieser die lebendige theologische, den Menschen verändernde Kraft.

[16] Ebda. 268f.

[17] Zitiert nach E. Wolf 268. Ebda. 268f. auch das Folgende.

2. Definition der Zweireichelehre

Gerhard Ebeling versteht zu Recht die Zweireichelehre als Theologumenon des Weltverhältnisses der Christen. «Die Zweireichelehre behaftet in einzigartiger Weise bei der theologischen Fragestellung, weil sie das Verhältnis zum Politischen von der theologischen Fundamentalunterscheidung her bedenkt, weil sie ferner die umfassendste und differenzierteste theologische Reflexionsgestalt in bezug auf das Weltverhältnis des Christen darstellt und weil sie endlich zu besonders intensiver gegenwärtiger Rechenschaft nötigt, indem sie in weiteste geschichtliche Zusammenhänge führt.»[18] Ebelings Definition der Zweireichelehre führt heraus aus dem Irrgarten. Sie zeigt den theologischen Ansatz der Zweireichelehre, deren geschichtlich-kontextualen Bezug und theologisch-politische Relevanz.

Überhaupt ist es erfreulich, wie die intensive theologische Reflexion der Zweireichelehre – entgegen dem ersten Eindruck – in ihrer oft auch sehr kontrovers geführten Diskussion wichtige Kriterien einer rechten Interpretation erarbeitet hat, die herausführen aus der Sackgasse der Missinterpretation der Zweireichelehre. Das gilt auch für deren Definition durch den Bonner Systematiker Martin Honecker, der diese als eine «multiform interpretierbare Hintergrundsideologie einer Konfessionsfamilie» versteht, die «je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext ganz verschiedene Zwecke» hat.[19] Hier ist die theologische Dynamik bedacht auf ihre gesellschaftliche Bewegung. Zweireichelehre ist nicht abstrakt, a-geschichtlich zu formulieren, sondern bedarf als Theologumenon der Artikulation, der konkret-gesellschaftlichen Geschichtlichkeit. Der gesellschaftliche Kontext ist notwendiger Interpretationsrahmen der Zweireichelehre.

Martin Honecker[20] macht darauf aufmerksam, dass die lutherische Thematik um die Zweireichelehre nicht nur ein lutherisches, sondern ein ökumenisches, allgemein christlich-theologisches Problem ist. «Dieses theologische Problem betrifft das Verhältnis von allgemeinen ethischen und politischen Einsichten... und theologischer Beurteilung.»[21] So wird diese Thematik in der römisch-katholischen Moraltheologie zum Beispiel

[18] G. Ebeling, Leitsätze zur Zweireichelehre, ZThK 69 (1972) 331–349, hier: 332.

[19] M. Honecker, Hilfe zur Entschlüsselung. Welchen Sinn hat heute die Zweireichelehre? LM 16 (1977) 70–74, hier: 70.

[20] M. Honecker, Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, ZThK 78 (1981) 128–140, hier: 129.

in der kontroversen Debatte um eine «autonome Moral» und in der anglikanischen moralphilosophischen Erörterung des «Naturrechts» behandelt. Ja, das «christliche Proprium» in der Ethik und das Verhältnis von «Humanität und Christentum», Wohl und Heil, stehen hier zur Debatte.

Weiter optiert Martin Honecker[22] für eine anthropologische Interpretation der Lehre von den zwei Reichen, die das ethische Subjekt unbedingt zur Sprache bringt in den Bezügen desselben zur Welt und zu Gott. Diese von Martin Honecker zu Recht angemahnte anthropologische Interpretation in bezug auf das Subjekt, den handelnden Christen, muss hineingestellt werden in die theologische Spannung der Zweireichlehre, damit sie nicht theologisch verkommt und zur anthropologischen Idealchiffre depraviert wird. Ulrich Duchrows Definition von Luthers Reiche- und Regimentenlehre[23] als «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» wahrt diese theologisch-anthropologische Spannung. Ausserdem ist Duchrows Definition der Gefahr einer individualistisch-anthropologischen Verengung entgegengetreten, indem hier ausdrücklich die Menschen und ihre Institutionen, also auch die gesellschaftliche Dimension, genannt werden.

Trutz Rendtorff[24] nennt die Zweireichelehre «die Kunst des Unterscheidens». Als «Distinktionslehre»[25] eignet der Zweireichelehre die wichtige theologische Funktion der Unterscheidung. Theologische Arbeit kann auf Distinktion nicht verzichten. Sie bedarf analytisch der Unterscheidung. Wo Theologie sich ihrer distinguierenden Pflicht entzieht, wird sie zu opportunistischer Ideologie.

Aber der Zweireichelehre eignet nicht nur das Vermögen der Unterscheidung, sondern ebenso das der Zuordnung. Heinz Eduard Tödt[26] nennt das Vermögen der Zweireichelehre zur «Unterscheidung bei gleichzeitiger Zuordnung» eine «*synthetische* Leistung». Die Arbeit der Unter-

[21] M. Honecker, ebda. Vgl. hier auch das Folgende.

[22] M. Honecker, a.a.O. 136f.

[23] Vgl. U. Duchrow, Typen des Gebrauchs und Missbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und zwei Regimenten; in: a.a.O. 303.

[24] T. Rendtorff, Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens. Bemerkungen zur theologischen Deutung des Politischen, in: U. Duchrow (Hg.), Zwei Reiche und Regimente, 53f.

[25] Rendtorff 54.

[26] H. E. Tödt 91.

scheidung bzw. Zuordnung der beiden Reiche und Regimente geschieht ständig neu und verbietet reaktionäre, aktuale und futurische Refugien. H.-R. Reuter[27] redet zutreffend von der immer neu zu vollziehenden «Grundoperation des Unterscheidens und Zuordnens».

Dies entspricht Luther. Luther charakterisiert das Reich zur Rechten, also das Reich Christi so: «Christi Reich wird nicht durch äusserliche Gewalt und leiblich Schwert angerichtet, gestärkt und erhalten, sondern... durch Wort, Glauben und Geist.»[28] Aber neben dem Reich zur Rechten ist für Luther das Reich zur Linken notwendig für den Christen: «man muss die beiden Regimente mit Fleiss unterscheiden und beide bestehen lassen, eines, das fromm macht, das andre, das äusserlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt. Keins ist ohne das andre genug in der Welt».[29]

Die Verbindung zwischen den beiden Reichen bzw. Regimenten hat darin ihren Grund, «dass in beiden Gott selbst an den Menschen handelt und beide darauf gerichtet sind, den Menschen – wenn auch in unterschiedlicher Weise – Leben zu schaffen».[30] Allerdings ist es eine unzulässige Verkürzung der Zweireichelehre, wenn man wie der theologische Ausschuss der VELKD[31] dem geistlichen Regiment die «Annahme des Evangeliums» und dem weltlichen das Entgegenwirken gegen die natürliche Selbstsucht vindiziert. Hier geschieht unzulässige, irrige Distinktion der beiden Regimente, die die Luft der fatalen dichotomischen neulutherischen Missinterpretation der Zweireichelehre atmet. Vielmehr werden in der Reiche- und Regimentenlehre, die Gerhard Ebeling «Lehre von der Logik des Glaubens» nennt, theologische «Grundstrukturen des Menschen in seiner Weltwirklichkeit zur Sprache» gebracht.[32]

3. Rezeptionsgeschichte der Zweireichelehre

Wichtig für die Wirkungsgeschichte der Zweireichelehre sind Ulrich Duchrows eigene bzw. von ihm herausgegebene Arbeiten. – Das gilt trotz

[27] H.-R. Reuter, Kunst der Differenzierung. Über Schaden und Nutzen der Zwei-Reiche-Lehre, DtPfrBl 83 (1983) 171 ff., hier: 172.

[28] WA 45, 212, 37–41; zitiert nach E. Mühlhaupt, Muss man Luthers Zweireichelehre überholen?, in: ders., Luther im 20. Jahrhundert, Göttingen 1982, 427–439, hier: 428.

[29] WA 11, 252, 12; zitiert nach E. Mühlhaupt, 429.

[30] Die beiden Regierweisen Gottes. Thesen zur Lehre von den zwei Reichen oder zwei Regimenten [formuliert vom Theologischen Ausschuss der VELKD vom 8. 3. 1979], in: N. Hasselmann (Hg.), II, 162–172, hier: 169 f.

[31] Vgl. ebda, 170.

[32] Tödt 122.

der berechtigten, teilweise aber überzogenen Kritik an ihnen u.a. durch Trutz Rendtorff[33] und Gerhard Müller[34].

Zu nennen sind Hier U. Duchrows Habilitationsschrift «Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre», Stuttgart 1970; die wichtigen Quellenhefte zur Wirkungsgeschichte der Zweireichelehre (von der Bibel über Luther bis zur Gegenwart): Ulrich Duchrow/Heiner Hoffmann (Hg.), «Die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten bis Luther» (TKTG 17), Gütersloh 1972, 2. neubearbeitete Auflage von Chr. Windhorst 1978; Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber/Louis Reith (Hg.), «Umdeutungen der Zweireichelehre im 19. Jahrhundert» (TKTG 21), Gütersloh 1975, und Ulrich Duchrow/Wolfgang Humber (Hg.), «Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts» (TKTG 22), Gütersloh 1976; weiter: Ulrich Duchrow (Hg.), «Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert» (SEE 13), Gütersloh 1977. Grundlegende Fakten der Rezeption der Zweireichelehre bringt Heinz Eduard Tödt in seinem hervorragenden, die aktuelle theologische Diskussion gut bündelnden Aufsatz «Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für heutige Theologie und Ethik»[35].

Mit dem Umgang der Zweireichelehre in der Deutschen Demokratischen Republik beschäftigen sich u.a. die Arbeiten von Norbert Müller, «Evangelium und politische Existenz. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart», Berlin 1983; Günter Jacob, «Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre», Stuttgart 1977, und Heino Falcke, «Bemerkungen zur Funktion und Praxis der Zweireichelehre für den Weg der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik»[36].

Ulrich Duchrow versucht eine (heuristisch verstandene) Typisierung im Sinne von Max Webers Idealtypen in bezug auf die Zweireicherezeption. Er nennt drei «Typen des Gebrauchs und Missbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und Regimenten», die zu Folgendem dienen können: Zur «Typ 1: Undifferenziert-integrierten Anpassung an faktische Machtstrukturen (ohne deren Beurteilung im Blick auf christliche und vernünftige Kriterien); Typ 2: Dualistisch-differenzierten Anpassung an faktische Machtstrukturen (ohne deren Beurteilung im Blick auf christliche und vernünftige Kriterien); Typ 3: Differenziert-integrierten Teilnahme am Kampf Gottes um die Anpassung der Mächte an die verallgemeinerungsfähigen (langfristigen) Lebens- und Freiheitsinteressen des Menschen in allen seinen Beziehungen».[37] Martin Honecker wirft Duchrows Typenbeschrei-

[33] T. Rendtorff, Dokumentation als Kirchenpolitik, ZEE 20 (1976) 144ff. und 232ff.

[34] G. Müller, Ulrich Duchrows Darstellung und quellenmässige Belegung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: N. Hasselmann (Hg.), I, 23ff.; ders., Theozentische Begründung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: II, 155ff.

[35] Tödt 78ff.

[36] U. Duchrow (Hg.), Zwei Reiche und Regimente, Gütersloh 1977, 65–78.

[37] U. Duchrow, Typen des Gebrauchs und Missbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und Regimenten, a.a.O. 273f.

bung unzulässige «Vermischung von Analyse und normativem Urteil» vor, so dass Duchrows Typen Verurteilungen präjudizierten.[38] Dem ist *formaliter* zuzustimmen, allerdings ist damit die Duchrowsche Typisierung nicht erledigt, sondern nur ihre schwache Stelle genannt. Heino Falcke ist der Meinung, dass für die evangelischen Kirchen in der DDR die Orientierung an der Zweireichelehre in Richtung einer «kritisch-konstruktiven Partizipation», also den Typ 3 bei Duchrow, gehen müsste.[39]

Bei der Rezeption der Zweireichelehre hatte nach Duchrow[40] für die Herausbildung der «später so gefährlichen dualistisch-diastatischen Elemente(n)» das cartesianische Denken grossen Einfluss. Heinz Eduard Tödt[41] findet bei Immanuel Kant «Spuren der RRL (= Reiche- und Regimentenlehre) Luthers». Von Hegel übernahm die lutherische Theologie im 19. Jahrhundert «die Idee eines *«Reiches der Sittlichkeit»,* welchem die *Vermittlung* zwischen dem Reich des Geistes und dem Reich der Welt (von Staat und Recht bis zum Natürlichen und Naturgesetzlichen) zukam.»[42] So war einerseits von Cartesius her das Fundament gelegt für einen dichotomischen Gebrauch der Zweireichelehre, insbesondere in der nachritschlschen Theologie. Das «kalte Schisma von Heilsgewissheit und Weltverantwortung, von Glauben und Denken, Theologie und Wissenschaft»[43] etablierte sich. Die neuere theologische Entwicklung gab so «das Wissen preis, dass die Wahrheit immer *eine* sei und die Wahrheit des *Ganzen* sein müsse. Sie gab die Erwartung auf ein ganzes Heil oder das Heil des Ganzen preis. Schiedlich und friedlich bildeten sich verschiedene Wahrheitssphären heraus», sagt Jürgen Moltmann.[44] Allerdings ist dieses nur die eine Seite der Rezeption der Zweireichelehre. Gleichzeitig neben ihr gilt das von Hegel herkommende «Rezept» der Vermittlung, die in ihrer neuprotestantischen Prägung der wahren Unterscheidung letztlich entbehrt. So kommt es zur neulutherischen Missinterpretation von Luthers Zweireichelehre. Diese wird zur angepassten – in Verschleierung der Differenz und damit zugleich in hohler, fauler Versöhnung zwischen *sacerdocium* und *imperium* – etablierten kirchlich opportunistischen Bürgerlichkeitsideologie. Verin-

[38] M. Honecker, Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, a.a.O. 132. Vgl. auch T. Rendtorff, Theologische Notizen zu einer missverständlichen Typologie, in: N. Hasselmann (Hg.) II, 127ff.

[39] H. Falcke 76.

[40] U. Duchrow, Nachwort zu einigen der in Pullach und der vorliegenden Dokumentation aufgeworfenen Fragen, in: N. Hasselmann (Hg.) II, 136–154, hier: 141.

[41] Tödt 81.

[42] Tödt 84.

[43] S. A. 44.

[44] J. Moltmann, Perspektiven der Theologie, 1968, 270, 272.

nerlichung auf der einen und imperiale Gewalt auf der anderen Seite sind hier die fatalen Früchte, die bis heute gedeihen. Von Luthers Reiche- und Regimentenlehre bleibt nur das Etikett. Theologie wird hier zur angepassten, manchmal hypertrophen Ideologie, die das opportunistische Lied singt.

Um die unaufgebbaren Daten der lutherischen Zweireichelehre wieder zu gewinnen, bedurfte es der radikalen Wende. Diese Wende wurde eingeleitet durch das paradoxale Nein der dialektischen Theologie. Der reformierte Ansatz Karl Barths schuf den Grund, von dem aus die entfremdete lutherische Zweireichelehre wieder zu ihrer theologischen Klarheit und Eindeutigkeit kommen konnte.

4. Barmen als Schlüssel zur Zweireichelehre

Wer heute die Zweireichelehre sachgerecht interpretieren will, kann das nicht an der Barmer Theologischen Erkärung von 1934 vorbei tun. Barmen ist unaufgebbarer Schlüssel zur Zweireichelehre heute. Konfessionalistischer Einspruch trifft hier nicht. Barmen ist «ein neuer Zugang zu dem theologischen Sinn der Zwei-Reiche-Lehre»[45]. Die schlimme neuprotestantische Blockade der Zweireichelehre wurde durch den theologischen Protest von Barmen gesprengt.

Barmen – in der Diagnose von Karl Barth [46]: «das eindeutige Bekenntnis des Glaubens», «die längst fällige grundsätzliche Abrechnung mit der römisch-katholischen Denkmethode», der «Schlussstrich unter eine jahrhundertalte Geschichte protestantisch-theologischer Unklarheit und Verwirrung», die Konzentration auf «Jesus Christus selber, Er allein» – behaftet die Zweireichelehre bei ihrer theologischen Intention.

Barmen und die Zweireichelehre begreifen gesellschaftliches Handeln von Kirche und Christen als Folge der Rechtfertigung. Das einheitliche rechtfertigende Handeln Gottes gilt für die beiden Regimente. Zweireichelehre und Barmen verdrängen nicht das Prius dei des handelnden Gottes. Von diesem Fundament her war sachliche Diagnose der gottlosen Dämonie des Nationalsozialismus als eine, wie Karl Barth[47] sagt, «riesenhafte

[45] W. Huber, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 70.

[46] K. Barth, Barmen, in: R. Schulze (Hg.), Barmen 1934–1984. Beiträge zur Diskussion um die Theologische Erklärung von Barmen, Berlin 1983, 8–17, hier: 12.

[47] Zitiert bei W. Krötke, Christus im Zentrum – Karl Barths Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung, ZdZ 38 (1984) 120–127, hier: 122.

Offenbarung der menschlichen Lüge und Brutalität auf der einen und der menschlichen Dummheit und Angst auf der anderen Seite» möglich.

Mit Barmen beseitigte Barth die Missinterpretation der neulutherischen Zweireichelehre und entsprach Luthers Reiche- und Regimentenlehre, sagt Ulrich Duchrow[48].

Indem in Barmen II deutlich wird, dass der, der das Wort ist, der eine ist, der uns rechtfertigt und beansprucht,[49] wurde hier der differenzierenden und synthetischen Funktion der Zweireichelehre entsprochen. Christliches Ethos, auch des Politischen, ist auf die «ethische» «Realität des Christus pro nobis»[50] bezogen. Barth[51] sagt: «Die Furcht Gottes ist unsere Freiheit in der Freiheit», die uns auch zur «Freiheit, im Lande der Philister zu wohnen», befähigt.

Barmen wie die Zweireichelehre widersprechen der Vergöttlichung, der Absolutsetzung von Staat und Gesellschaft. In Barmen V heisst es: «Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat... die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden.» Barmen II bedeutet Relativierung «irdische(n)r Bindungen, macht Ansprüche von Staat und Gesellschaft zu menschlichen Anforderungen und entmythologisiert sie dadurch.»[52] Das Festhalten an der theologischen Priorität ist für Barmen und die Zweireichelehre keine Desavouierung von Staat und Gesellschaft, sondern Voraussetzung des Dienstes des Christen in der Gesellschaft, «zu freiem, dankbarem Dienst an seinen (sc. Gottes) Geschöpfen» (Barmen II).

Barmen bleibt, wie gesagt, bei der Differenz und in der Synthese der lutherischen Zweireichelehre. Barmen zeigte so, «wo die evangelische Kirche zu finden ist und wo nicht.»[53] «Mit der ersten Barmer These bekennt sich die evangelische Kirche zu der reformatorischen Unterscheidung von Natur und Gnade, derzufolge alle natürliche Religion Gott als Mittel zum Zweck gebraucht, während allein die Gnade den Menschen

[48] Duchrow, Typen des Gebrauchs und Missbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und Regimenten, a.a.O. 275.

[49] D. Schellong, Barmen II und die Grundlegung der Ethik, in: Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966, Zürich 1966, 491–521, hier: 500.

[50] Schellong 515.

[51] K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Karl Barth, Klärung und Wirkung, hrg. von W. Feurich, Berlin 1966, 291–338, hier: 323.

[52] M. Honecker, Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von Barmen II, ZThK 69 (1972) 72–99, hier: 73.

[53] Hans Joachim Iwand, Die 1. Barmer These und die Theologie Martin Luthers, ZdZ 38 (1984) 106–113, hier: 107.

fähig macht, seinen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen.»[54] Dieses Bekenntnis von Barmen zu den Fundamenten der lutherischen Reformation qualifiziert Barmen, Schlüssel zur lutherischen Zweireichelehre zu sein.

Carsten Nicolaisen[55] nennt Barmen das «klassische Dokument aus der Zeit des «Kirchenkampfes»», das der Zweireichelehre entspricht. Hier komme die kritische Kraft der Kirche gemäss der Zweireichelehre sowohl in ihrer «Abgrenzungsfunktion» gegenüber ideologischen Absoluta und in «der Betonung der Eigenständigkeit der Kirche» und «der Betonung der Eigenständigkeit der Welt vor klerikaler Bevormundung» als auch in der «*Thematisierung*... der Ethik als Handeln des Gerechtfertigten in der Welt» zum Tragen.

Die theologische «Fundamental-(nicht: Total-)koinzidenz» von Barmen und Zweireichelehre trägt Früchte. Die neuere Diskussion zwischen Zweireichelehre und der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi ist hier exemplarisch zu nennen. Die Ergebnisse dieses Dialoges profitierten, ja ermöglichten sich aus dem Datum der «Fundamentalkoinzidenz» von Barmen und Zweireichelehre. Die durch Barmen freigelegte, ihrer Entfremdungen und Verirrungen befreite Zweireichelehre war fähig zum fruchtbaren Dialog mit der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi. Die theologische Kommission des Lutherischen Weltbundes[56] wendet sich 1967 gegen die falsche Alternative von Zweireichelehre und der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi und zeigt deren biblische Ansätze und Gefahr von Missdeutungen. Auch Gottfried Voigt[57] verneint das Gegeneinander: «Die Zwei-Reiche-Lehre widerspricht nicht der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi, ist vielmehr die Weise, von dieser richtig zu reden.» – Ernst Wolf hat treffend den Ertrag des Dialoges zwischen Zweireichelehre und der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi formuliert: Die Zweireichelehre gilt als «die unerlässliche *Ortsbestimmung,* die der Christ immer wieder für seinen Stand und sein Tun in der Welt vorzunehmen hat».[58] Die theologische Relevanz der Formel «Königsherr-

[54] H. J. Iwand, a.a.O. 111.

[55] C. Nicolaisen, «Anwendung» der Zweireichelehre im Kirchenkampf – Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer, N. Hasselmann (Hg.) II, 15–26, hier: 25f.

[56] Vgl. zum Folgenden M. Honecker, Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von Barmen II, a.a.O. 85f.

[57] G. Voigt, Barmen II in lutherischer Sicht, in: R. Schulze (Hg.), Barmen 1934–1984. Beiträge zur Diskussion um die Theologische Erklärung von Barmen, Berlin 1983, 40–53, hier: 42.

[58] E. Wolf, Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre, Peregrinatio II, 1965, 207–229, hier: 219; zitiert nach M. Honecker, Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von Barmen II, a.a.O. 86.

schaft Jesu Christi» erweist sich nur als Bekenntnissatz. Dieser Bekenntnissatz ist die Klammer um die Zweireichelehre. «Das bedeutet aber, dass die Zwei-Reiche-Lehre *nur in der Klammer* des Bekenntnisses der Königsherrschaft Christi ihren theologisch legitimen Ort haben kann.»[59]

5. Negationen der Zweireichelehre

Die durch Barmen befreite Reiche- und Regimentenlehre Luthers setzt notwendige Negationen.

Das Nein der Zweireichelehre gilt jeglicher Art von Klerikalismus.[60] Der imperialen päpstlichen *plenitudo potestatis,* insbesondere im Mittelalter, galt das harte Nein der Zweireichelehre, denn hier wurde die Differenz der Zweireichelehre nicht beachtet. Unzulässige Vermengung beider Bereiche regierte. Dieser klerikalen *plenitudo potestatis* schleudert Luther das *«no vi, sed verbo»* entgegen. Klerikale Bevormundung von Staat und Gesellschaft ist generell ausgeschlossen. Der Staat ist nicht Instrument ekklesialer Potestas. Dem muss Kirche entsprechen, das in ihrer Praxis ratifizieren.

Klerikalismus als Versuchung von Christen und Kirche ist nicht überwunden, sondern hat sein Gesicht geändert. Aktuelle Relevanz hat der innere Klerikalismus der «gewaltlosen» Pharisäer und Traditionalisten, der religiös-fanatischen Eiferer und der resignierten Reaktionäre. Auch der klerikale Institutionalismus und Dogmatismus, der die «weltliche Existenz» des Christen offen oder latent bevormundet, unfrei macht, wird von der Zweireichelehre negiert. Einseitig pointiert bezeichnet Martin Honekker die «Befreiung der weltlichen Existenz des Christen von Herrschaftsansprüchen von Kirche und Theologie» als den «ursprünglichen Quellpunkt der Zweireichelehre».[61]

Das Nein zum Klerikalismus involviert den Verzicht christlicher Ethik auf exklusive Sonderlehren der Institutionen[62]. Der Christ lebt in den alltäglichen, profanen gesellschaftlichen Verhältnissen und Institutionen. Diese darf er nicht klerikal übersteigen. Das Reich Gottes ist nicht politisch zu realisieren[63] im Sinne einer religiösen Sonderexistenz von Weltwirk-

[59] E. Wolf 229.

[60] Vgl. zum Folgenden Tödt 94ff.

[61] M. Honecker, Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, ZThK 78 (1981) 128–140, hier: 139.

[62] D. Schellong 520.

[63] Vgl. M. Honecker, Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von Barmen II, a.a.O. 87.

lichkeit. Die Zweireichelehre entzieht Schwärmertum und asketischem Ausstieg aus *oeconomia* und *politia* den Grund. «Gott will keine Weltflucht und keinen Rückzug auf die eigene Innerlichkeit, namentlich nicht aus angeblich religiösen Gründen. «Darum hat Gott seine besten Männer wie Elia, Elisa, Jesajas, Daniel an die Höfe der Fürsten geschickt... und alle Heiligen mitten in das politische und häusliche Leben geworfen» (WA 40 III, 207, 30ff.) und «die, die solche (weltliche) Gesellschaft angeblich aus dem Grunde fliehen, weil sie gut werden möchten, die werden vielmehr die allerschlechtesten, weil sie angeblich um der Liebe willen die Liebe verfehlen» (WA 57/2, 107, 10).»[64] Innerlichkeit ist nicht ohne Äusserlichkeit, das wusste schon Meister Eckhart. Den Weg in isolierte Innerlichkeit zu gehen, religiöses Refugium für sich zu schaffen – das ist durch die Zweireichelehre versperrt.

Karl Barth hat 1958 gemeint, dass eine «Aktualisierung» des Verwerfungssatzes von Barmen II neben dem a-politischen Rückzug von Christen die Ideologie der Massenvernichtungsmittel betrifft.[65] Gottes Handeln in den zwei Regimenten will Leben schaffen.[66] So ist diese Barthsche Aktualisierung von Barmen der Zweireichelehre konkordant. Friedrich Wilhelm Marquardt[67] spricht von der gewaltlosen Verweigerung der Kirche, wo die «Gewalt der Massenvernichtungsmittel der Oberbegriff für alle staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse», ja, «geradezu als Bedingung der Möglichkeit aller anderen Entwicklungen gefeiert» wird.

Dem Moderamen des Reformierten Bundes ist von der Zweireichelehre her zuzustimmen, wenn es in seiner bekannten Erklärung «Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche»[68] von 1982 die Bedrohung des Friedens durch Massenvernichtungswaffen als *status confessionis* bezeichnet (Die Ablehnung der Friedensfrage als *status confessionis* durch das Synodenpapier des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR[69] ist theologisch wenig überzeugend.): «Wie im Kirchenkampf

[64] E. Mühlhaupt 429.

[65] Vgl. Friedrich Wilhelm Marquardt, Staatsbejahung oder Staatskritik? Über den Gebrauch von Barmen 5, in: Volkmar Deile (Hg.), Zumutungen des Friedens. Kurt Scharf zum 80. Geburtstag, Hamburg 1982, 83–99, hier: 88.

[66] Vgl. Die beiden Regierweisen Gottes. Thesen zur Lehre von den zwei Reichen oder zwei Regimenten Gottes [Formuliert vom Theologischen Ausschuss der VELKD vom 8. 3. 1979], a.a.O. 169f.

[67] F. W. Marquardt 98f.

[68] Veröffentlicht auch in ZdZ 37 (1983) 121ff.

[69] Bericht der Theologischen Kommission zum Gebrauch des Begriffes *«status confessionis»* in der Friedensdebatte, Mitteilungsblatt des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, H. 5/6 vom 15. 12. 1983, 76ff.

die «Judenfrage» zur Bekenntnisfrage wurde, so stellt uns heute das Gebot des Bekennens in der Frage des Friedens und seiner Bedrohung durch die Massenvernichtungsmittel in den *status confessionis* – das heisst, wir sehen uns unumgänglich herausgefordert, diese Frage als eine Frage des Glaubens und des Gehorsams im Hören auf die Schrift und in der Bitte um die Leitung des Geistes klar und verbindlich zu beantworten, weil es in ihr um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums geht.»[70] Meines Erachtens ist der *status confessionis* heute ebenso gegeben in der Frage des permanenten Hungertodes (ja Hungermordes) der Millionen in der dritten Welt. Hier steht man fest auf dem Boden von Barmen und der Zweireichelehre, da es für beide «in der Welt keine gottfreien Bereiche»[71] gibt.

«Kollektive(n) Verblendungen» mit dämonischem Charakter[72] wie den Ideologien der Massenvernichtung, Apartheid, Ausbeutung, der «Kultur der Gewalt»[73] gilt das Nein der Zweireichelehre. Das gilt auch, wie Ulrich Duchrow[74] es nennt, der «globale(n) Häresie» des «Westlichsein(s)» als «zweite quasireligiöse Verpflichtung» «neben Jesus Christus».

Das Nein einer durch Barmen erschlossenen Zweireichelehre gilt ferner der Metaphysierung des Staates. Barmen V exemplifiziert dieses als «subversives Element» gegen den nationalsozialistischen Staat.[75] Der Staat wird funktional und nicht ontologisch verstanden.[76] Das bedingt auch die Einsicht in die prinzipielle Fehlbarkeit des Staates[77] und dessen «Selbstverneinung»[78] bei Unrecht und Bedrohung von Leben. Indem der Staat funktional und nicht metaphysisch verstanden wird, ist Mythologisierung desselben ausgeschlossen. Der Staat ist nicht das Allerletzte, das an die Stelle Gottes bzw. Christi zu treten hätte; keine Religionisierung des Staates und seiner Macht. Karl Barth formuliert treffend: «Die Kirche hat sich (in ihrer Botschaft und ihrer Ordnung!) nicht als Tempel der jeweils herrschenden geistigen Macht, sondern als Gemeinde Jesu Christi darzu-

[70] ZdZ 37 (1983) 124.

[71] G. Voigt 40.

[72] U. Duchrow, Bekennende Kirche werden – 1934 und 1984 (Barmen III), in: Jürgen Moltmann (Hg.), Bekennende Kirche wagen, Kaiser Traktate, München 1984, 126–190, hier: 172.

[73] H. Falcke zitiert bei U. Duchrow, Bekennende Kirche werden – 1934 und 1984 (Barmen III), a.a.O. 154.

[74] U. Duchrow, ebda., 172.

[75] F. W. Marquardt 85.

[76] W. Huber, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 97f.

[77] W. Huber 99.

[78] Bonhoeffer zitiert bei C. Nikolaisen 24.

stellen. Es gibt in ihr nur Dienst, keine menschliche Herrschaft.»[79] Wolfgang Huber stellt zu Recht fest, dass die fünfte Barmer These der lutherischen Zweireichelehre folgt, indem «sie nicht allein den Unterschied zwischen kirchlichem und politischem Handeln hervorhebt, sondern zugleich auch deutlich macht, dass die Kirche in ihrer Verkündigung an diejenigen – nicht von ihr selbst, sondern von Gott gesetzten – Massstäbe erinnert, an denen auch alles staatliche Handeln zu prüfen ist. Der Staat selbst kann also gerade nicht als die letzte Instanz von Vertrauen und Gehorsam gelten; denn nicht er ist die Kraft, die alle Dinge trägt, sondern... Jesu Christus, von dem das Neue Testament sagt, ‹dass er alle Dinge trägt mit seinem kräftigen Wort› (Hebr 1,3). Der Staat verfügt nur über eine begrenzte Zuständigkeit und eine begrenzte Leistungsfähigkeit. Deshalb aber kann er auch nur einen begrenzten Gehorsam verlangen. Umfassendes Vertrauen und unbegrenzten Gehorsam können sich nur auf die Kraft Jesu Christi richten.»[80]

Die Negation der Zweireichelehre gilt auch dem Antinomismus.[81] Die antinomistische Predigt vom Glauben ohne Gesetz entspricht nicht der Dialektik der beiden Regimente, führt zu einem «sittlichen Quietismus» und depraviert den Glauben zur «innerlichen Privatsache». Dietrich Bonhoeffer sagt: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade.»[82] Heinz Eduard Tödt[83] bezeichnet die Antinomie als «vielleicht... die grösste Versuchung evangelischer Volkskirchen in der modernen Massengesellschaft.»

6. *Affirmation der Zweireichelehre*

Die durch Barmen befreite Reiche- und Regimentenlehre Luthers setzt notwendige Affirmationen.

«Beide, Kirche und Gesellschaft, sind von Gott her aufeinander bezogen, sie stehen *offen* füreinander und müssen füreinander *offen* stehen... Das ist die evangelische Regel für das Verhältnis der beiden Grössen zueinander.»[84]

[79] K. Barth, Barmen 15.

[80] W. Huber 100.

[81] Vgl. zum Folgenden H. E. Tödt 96f.

[82] Christus für uns heute. Eine Bonhoeffer-Auswahl, Berlin 1970, 248.

[83] H. E. Tödt 97.

[84] H. J. Iwand zitiert bei H. Ludwig, Das klare Wegzeichen. Hans Joachim Iwands Wirken für die Barmer Theologische Erklärung, ZdZ 38 (1984) 127–131, hier: 131.

Die theozentrische[85] Grundlage der Zweireichelehre ermöglicht Offenheit für Kirche und Gesellschaft. Diese Offenheit ist nicht idealistisches Postulat. Sie verwirklicht sich als Offensein für einander. Kirche und Gesellschaft benötigen in ihrem je Eigenem den anderen.

Die Zweireichelehre optiert für kommunikative Freiheit[86]. «Kommunikativ ist eine Freiheit, wenn sie die Freiheit des andern nicht bloss als Schranke und Grenze eigener Freiheit erfährt, sondern auch als Ermöglichung und Bereicherung ihrer selbst. Kommunikativ wird die Freiheit also, wenn sie die völlige Einung mit der Liebe erreicht hat. Denn Liebe verliert nicht, indem sie sich an den andern verschenkt, sondern kommt so zum Ziel und damit zu sich selbst. Selbstsein aber ist das Signum der Freiheit. In kommunikativer Freiheit kommt also zum Zuge, was die Substanz des christlichen Gott-, Welt- und Menschenverständnisses ist (Theunissen, a.a.O., S. 45).»[87]

Zweireichelehre als Option für kommunikative Freiheit beinhaltet auch Einstehen für die «Profanität», die Weltlichkeit der Welt. Heinz Eduard Tödt[88] redet von der permanenten «Aufgabe des Predigtamtes», die «gesellschaftlich-politische Ordnung ‹weltlich› zu halten». Das Ja zur Weltlichkeit des Staates und der Gesellschaft heisst klares Nein zu Klerikalismus, Theokratie, Religionisierung derselben. Staat und Gesellschaft werden durch die Zweireichelehre auf ihre weltliche Sachlichkeit hin angesprochen und behaftet. Wo der Staat zum religiösen Surrogat wird, mahnt die Kirche diesen so entfremdeten zu dessen eigener Stärke und Sachlichkeit, zu dessen Weltlichkeit. «Fragen dieser Welt und ihrer Ordnung sind Fragen der politischen Vernunft.»[89] Wobei allerdings Vernunft nicht nur einseitig als rationales Instrumentarium zu verstehen ist, sondern als «Vernehmen» und Gestalten der Weltlichkeit der Welt. So ist auch der Christ «für ein echt weltliches Handeln»[90] freigegeben, ja er ist in besonderer Weise geeignet zur Weltlichkeit in der Welt. Die «reformatorische Zweireichelehre (hat, sc.) einen Vorsprung an Welterkenntnis und Welterfahrung», sagt Gerhard Ebeling.[91] Der Christ überfordert und unterfor-

[85] H. E. Tödt 93; W. Huber 60; G. Müller, Theozentrische Begründung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, a.a.O. 155ff.

[86] Vergleiche – auch zum Folgenden – H. E. Tödt 105f., der sich auf M. Theunissen, Sein und Schein, Frankfurt/Main 1979, 45f., 169f., beruft.

[87] H. E. Tödt 106.

[88] H. E. Tödt 122.

[89] G. Voigt 48.

[90] Ernst Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, hg. v. Theodor Strohm, Göttingen ²1982, 283.

[91] G. Ebeling, Wort und Glaube, III, Tübingen 1975, 589; zitiert H. E. Tödt 93.

dert nicht das weltliche Regiment. So ist ihm die weltliche Gerechtigkeit *weltliche* Gerechtigkeit, *justitia civilis*[92], und nicht Gottesgerechtigkeit im Glauben[93].

Wie die Zweireichelehre für die Weltlichkeit des weltlichen Regimentes optiert, so auch für das «Geistlichsein» des geistlichen Regimentes. Die Daten der Bergpredigt werden nicht verstellt. Durch das Stehen coram deo[94] werde ich *coram meipso* frei von der Sorge um mich Selbst, mein Selbstsein, meine Selbstverwirklichung und *coram mundo et hominibus* in die Freiheit und Freude am Mitmenschen und der übrigen Schöpfung gestellt. Auch in den «schreienden Asymmetrien»[95] der Welt wird durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi in der Kooperation des Mitleidens der Glieder am Leibe Christi die liebende Freiheit Gottes bewährt.

Die Zweireichelehre ist «Einweisung des Menschen in die Gottesrelation».[96] Aber diese theozentische «Einweisung» bedingt das notwendige Handeln des Menschen. Das primäre Subjektsein Gottes macht frei zu ihr folgenden «Konsubjektivität»[97] des Menschen. Der Christ wird bestimmt als «‹Mitarbeiter› seines Herrn»[98]. Unter der prinzipiellen reformatorischen Voraussetzung der Alleinwirksamkeit Gottes kommt es zum Zusammenwirken, zur *cooperatio* von Gott und Mensch.[99]

Das so bestimmte Wirken des Menschen lässt sich nicht auf eines der beiden Reiche festlegen. Es gilt in der Differenz und in der dialektischen Einheit der beiden Reiche und Regimente. Daraus folgt die Kompetenz des Christen auch im weltlichen Reich. Eike Wollgast[100] demonstriert das exemplarisch an Luther: «Weil er (sc. Luther) jedes politische Problem als religiöse Herausforderung verstand und nach dem in ihm zum Ausdruck kommenden Willen Gottes fragte, sah er sich überall zu kompetenten Stellungnahmen legitimiert. Die weltliche Ordnung wurde bei dieser extensiven Amtsauffassung zur Gänze zum Feld theologischer Intervention, wobei der Prediger ein Wächteramt wahrnahm, wenn er das Verantwortungsbewusstsein der weltlichen Instanzen schärfte oder die Vernachlässi-

[92] Vgl. E. Mühlhaupt 431.
[93] Vgl. H. E. Tödt 98.
[94] Vgl. zum Folgenden, H. E. Tödt 100f.
[95] H. E. Tödt 102.
[96] W. Huber 60.
[97] H. E. Tödt zitiert bei Huber 60.
[98] E. Wolf 283.
[99] Vgl. H. E. Tödt 75f.
[100] E. Wollgast, Die Wittenberger Theologie und die Politik der Stände, Gütersloh 1977, 285; zitiert nach H. E. Tödt 93.

gung der ihnen übertragenen Aufgaben tadelte und sie an ihre Pflicht erinnerte.» Auch «im öffentlichen Amt», um mit Dieter Schellong[101] zu sprechen, bleibt der Christ «Eigentum Christi».

Die durch Barmen definierte Zweireichelehre erweist sich in ihren Affirmationen und Negationen als «ideales» und «reales» theologisches Instrumentarium, um Christ, Kirche und Welt in ihrem unterschiedenen Eigenen und in ihrem dialektischen Zueinander theologisch begründet und geschichtlich kontextual zu bestimmen.

Wir sprachen zu Beginn von dem «Irrgarten» der Zweireichelehre. Es lohnt sich der Weg durch diesen «Irrgarten».

Nutzen wir – um Gerhard Ebeling noch einmal zu zitieren[102] – den «Vorsprung an Welterkenntnis und Welterfahrung» der reformatorischen Zweireichelehre!

Udo Kern, Jena

[101] D. Schellong 521.

[102] G. Ebeling, Wort und Glaube, III, Tübingen 1975, 589.