

## KARL BARTH GEGEN MARTIN LUTHER ?

### I. Barths Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre

Die Angriffe gegen eine angeblich dualistisch gefaßte Zwei-Reiche-Lehre im Namen der einen Königsherrschaft Christi haben seit dem Kirchenkampf die Atmosphäre emotional aufgeladen. Diese Kontroverse wurde mit dem Sturz des Hitlerregimes ja keineswegs beendet. Im Nein der kirchlichen Bruderschaften zur Wiederbewaffnung der Bundesrepublik und deren Einordnung in die NATO flammte sie erneut auf. Das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates sowie der Unterstützungsfonds für Befreiungsbewegungen halten den Streit wach.

Aus der gegenwärtigen Diskussion seien drei Problemfelder zur Illustration herausgegriffen. 1. Das Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union (EKU) zu Barmen II (1974) <sup>1)</sup> wendet sich nicht nur gegen ein Neuaufleben des Vermittlungsprogramms eines liberalen Kulturprotestantismus, sondern auch gegen „eine vergleichsweise traditionalistische Interpretation der Unterscheidung von christlichem Geist und gesellschaftlichem Sein mit Berufung auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre“ und fordert eine dezidiert „christologische Begründung politischer Ethik auf der Linie der Theologischen Erklärung von Barmen“ <sup>2)</sup>. In einem Sondervotum wirft hingegen Erich Dinkler den Verfassern vor, sie hätten die Unterschiede zwischen Evangelium und Gesetz, zwischen Kirche und Welt faktisch verschleiert und somit die Lehre von Gottes beiden Regimenten preisgegeben <sup>3)</sup>. 2. Die von der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes vor allem durch Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber herausgebrachten Studienhefte zu „Umdeutungen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers im 19. Jahrhundert“ sowie zu deren „Ambivalenz“ im 20. Jahrhundert <sup>4)</sup> wurden auf einer Konsultation in Pullach heftig attackiert. Trutz Rendtorff warf den Verfassern vor, sie hätten mit „ideologischer Denunziation“ gearbeitet <sup>5)</sup>. Eine Dokumentation zu diesem Ringen innerhalb des Lutherischen Weltbundes steht noch aus. 3. In den von U. Duchrow im Auftrag der Studienkommission des Weltbundes veröffentlichten „internationalen Fall- und

Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert“ 6) sucht Heino Falcke zu zeigen, daß auch in der Deutschen Demokratischen Republik seit einigen Jahren das Ringen um Luthers Zwei-Reiche-Lehre neu entbrannt ist. Auf der einen Seite stehe der Typus einer radikalen Distanzierung der Kirche als Zeugin des ewigen Heils vom Staat als dem Verwalter des irdischen Wohls. Von der anderen Seite nähere sich dieser Position in den letzten Jahren das durch Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand, aber auch durch G. Bassarak propagierte Modell einer „verschleierte Anpassung“; indem man Barmen mit Dietrich Bonhoeffers These einer „mündig gewordenen Welt“ verkoppele, verwandle man die durch das Evangelium befreite in eine vom Evangelium abgelöste, eigenständige Vernunft und suche alle rechten humanistischen Kräfte auf die Ziele eines „realen Sozialismus“ einzuschwören. Sowohl gegen eine sich einigeln- de Distanzierung als auch gegen eine dualistisch motivierte Anpassung will H. Falcke unter Christi weltumspannender Königsherrschaft zu einer „kritisch-konstruktiven Partizipation“ durchstoßen. Es gelte zu fragen, „ob und wie der Glaube mit der Ideologie des Marxismus-Leninismus kritisch und lernbereit umgehen kann, um so zu einer Partizipation und Kooperation in der Gesellschaft zu kommen, die vor Gott und dem sozialistischen Partner verantwortet werden kann“ 7).

Diese drei Schlaglichter zeigen wohl ein wenig die Verworrenheit auch des gegenwärtigen Streitgesprächs. In diesem leben die einst von Barth gegen „das Luthertum“ erhobenen Vorwürfe weiter; in ihm stehen aber auch unterschiedliche Auslegungen des Ansatzes Luthers miteinander im Kampf. Durch die Themenstellung provoziert und durch die Grenzen eines Aufsatzes gezwungen, möchte ich die Angriffe Barths als Einstieghilfen in den „Irrgarten“ der Zwei-Reiche-Lehre 8) benutzen. Erst abschließend und zusammenfassend sei eine systematische Gesamtschau skizziert. Dieses ungewöhnliche Vorgehen läßt hoffentlich einerseits die Härte und Radikalität der Sicht Luthers, aber auch zugleich deren kritische Punkte heraustreten, andererseits werden wir auf eine eigenartige Nähe Barths zum Reformator stoßen, an der von Werner Elert herkommende Lutheraner vielleicht Anstoß nehmen.

Folgende Vorwürfe Barths sollen als Leitfaden der Nachfrage dienen: 1. Luther habe durch seine Vorordnung der Schöpfung vor die Erlösung, des Gesetzes vor das Evangelium, des weltlichen vor den geistlichen Bereich das deutsche Heidentum ideologisch verklärt und damit den schrecklichen Traum des Hitlerschen Nihilismus ermöglicht.

2. Luther habe somit die Bereiche des Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen aus der Christusherrschaft herausgelöst und ihnen eine gewisse „Eigenständigkeit“ zuerkannt; hierdurch legte er den Grund für eine „doppelte Moral“, für ein in sich gespaltenes Ethos auch des Christen. Die der Vernunft übereignete „mündige Welt“ sei aus dem Christuszentrum entlassen worden

3. In diesem weltlichen Bereich habe Luther die Dynamik auf eine freiheitliche Demokratie hin dadurch wieder abgeblockt, daß er in Römer 13 eine radikale Über- und Unterordnung von Obrigkeit und Untertanen hineinlas. So sei im Luthertum blinder Untertanensinn gezüchtet, soziale Kritik unterdrückt und verantwortliches Mitgestalten unterbunden worden. Die Kirche sei den aufkommenden Territorialgewalten gegenüber in „loyale Passivität“ zurückgesunken. Das landesherrliche Kirchenregiment habe eine synodale Eigengestalt nicht aufkommen lassen. So mußten die Kirchen den Zugriffen des totalen Staates erliegen<sup>9)</sup>.

4. Die lutherische Reformation habe durch das vorschnelle „Satis est“ des Artikels VII der Augsburgerischen Konfession zwar das Zentrum der reinen Evangeliumsverkündigung und stiftungsgemäßen Sakramentsverwaltung neu auf den Leuchter gestellt, sie habe jedoch die Ordnung und das Recht der sich bildenden Kirchen den heidnischen Mächten preisgegeben. Das Recht der Kirche sei keineswegs, wie Rudolf Sohm dies behauptete, ein „geborener Heide“<sup>10)</sup>; ihre Ordnungsgestalt habe sie keineswegs von der Peripherie, vom Staate her zu übernehmen; vielmehr erwache ihr Recht als ein bekennendes und liturgisches Recht unmittelbar aus der Realpräsenz Christi im Gottesdienst und sei die ihr vorgegebene Gestalt diejenige einer „bruderschaftlichen Christokratie“ (nach Erik Wolf) unter dem Christushaupt<sup>11)</sup>. Dies bekräftigt das Anathema zur dritten Barmer These: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen“<sup>12)</sup>.

Diese vier leidenschaftlichen Angriffe von der einen Christusherrschaft aus gegen die beiden Regimente Gottes wollte Barth im Sommer 1949 zu einem kritischen Vortrag: „Barmen oder Augustana“ zusammenraffen, dessen Entwurf er in Ferientagen auf dem Bergli Ernst Wolf und Georg Merz vortrug. Die Confessio Augustana — hierauf sei angesichts des nahen Jubiläums sowie des intensiven Ringens um eine mögliche oder gar gebotene Anerkennung derselben durch die römisch-katholische Kirche verwiesen — erschien ihm als „ein mangelhaftes Produkt... Es braucht wirklich hölzerne

Stirne und das entsprechende Gehirn, um sich und andern einreden zu wollen, dies sei der Felsen, auf dem (man) heute die Kirche zu erbauen habe“. Schließlich ließ Barth den Plan einer radikalen Konfrontation zwischen Barmen und Augsburg fallen und machte seinem bedrängten Herzen lediglich Luft in einem Brief an den damals in der ökumenischen Zentrale tätigen amerikanischen Lutheraner Sylvester Michelfelder. Hierin nahm er lediglich „Einzelgänger wie Iwand, Ernst Wolf und Heinrich Vogel“ aus, warf aber insgesamt den deutschen Lutheranern „ihren zähen konfessionalistischen Romantizismus“ vor, ihre hartnäckige Verbindung mit der politischen Reaktion, ihr ungeklärtes rituelles Romantisieren, ihre matte Haltung in der Zeit des Kirchenkampfes und nun neuerdings: ihre Sabotage der Einheit der EKD durch ihre Separation als VELKD“<sup>13)</sup>. So scheint sich die Kontroverse doch zuzuspitzen auf die erste These von Barmen: hier Jesus Christus als das eine Wort Gottes, dort die beiden Worte, Gesetz und Evangelium; hier die eine Königsherrschaft Jesu Christi, dort die beiden Regimente Gottes<sup>14)</sup>.

## II. Werden Schöpfung und Gesetz aus dem Christuszentrum herausgelöst?

Gehen wir unter dieser scheinbar unausweichlichen Alternative den vier leidenschaftlichen Anwürfen Barths nach. Der erste Vorwurf ist erhoben in wenigen Texten, in denen Barth seit 1938 die Tschechen, die Niederländer, die Franzosen und Engländer und schließlich auch die Amerikaner zum Widerstand gegen Hitlers Expansion aufruft. Die ältere Theologengeneration erinnert sich noch an den Wirbel, welchen diese wenigen Worte einer „Schweizer Stimme“ hervorriefen, als sie uns nach Kriegsende zugänglich und durch die getreuen Paladine Ernst Wolf, Helmut Gollwitzer und Karl Gerhard Steck verbreitet wurden<sup>15)</sup>. Die These lautet: „Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden“<sup>16)</sup>. Indem er nicht alles radikal unter die eine Christusherrschaft beugte, sondern die Gebote und die welthaften Ordnungen vor das Evangelium rückte, habe Luther der Emanzipation des Heidentums nicht nur „gewissermaßen Luft verschafft“, sondern jenem sogar „so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen“<sup>17)</sup>. Die vor allem „von den tüchtigen Deutschnationalen“ entdeckte und von „den geeichten Historikern beredt oder mindestens schweigend“ anerkannte „Linie Friedrich – Bismarck – Hindenburg – Hitler“<sup>18)</sup> wird auch von Barth mit den Theologen der Deutschen Christen auf Luther zurückgeführt und in ihm veran-

kert 19): „Das deutsche Volk... leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist“<sup>20)</sup>.

Wir können diesem weitgreifenden Vorwurf unmöglich gründlich nachgehen; aber einige wesentliche Beobachtungen seien doch mitgeteilt. Es besteht eine gewisse Akzentverschiebung zwischen dem Luther des „Sermons von den guten Werken“ und dem Luther der Katechismen. Im Sermon von 1520 kommt Luther dem nahe, was Barth in dem ersten nach Hitlers Machtübernahme gehaltenen öffentlichen Vortrag über „das erste Gebot als theologisches Axiom“<sup>21)</sup> zum Prinzip erheben wollte. Der Reformator liest den vollen Glauben an Jesus Christus hinein in das erste Gebot<sup>22)</sup> und interpretiert den Gehorsam allen weiteren Geboten gegenüber als tägliche Übung in diesem allein heilsentscheidenden Vertrauen. Der Christusglaube geht hinaus in die Werke und kommt durch jene hindurch zurück zu sich selber, gleich wie die Sonne aufgeht und bis zum Niedergang wandert, um sodann erneut zum Aufgang zurückzukehren<sup>23)</sup>. In den Katechismen hingegen löst Luther den Dekalog zusammen mit dem ersten Glaubensartikel relativ weit aus dem Christuszentrum heraus und konzentriert beides auf den dankbaren Gehorsam gegenüber dem Schöpfer als dem Quellbrunnen aller zeitlichen Güter und Gaben. Doch dieser Vorbau einer Art kindlichen Einübens in den Gottesgehorsam bleibt bewußt auf das Christuszentrum hin orientiert und wird gleichsam durch den zweiten und dritten Glaubensartikel hindurch in der Vaterunser-Auslegung zum christozentrischen und eschatologischen Leidensgehorsam vertieft. Diesen sorgfältig durchstrukturierten Bau der Katechismen habe ich im Luther-Jahrbuch 1976 nachzeichnen versucht<sup>24)</sup>.

Eine analoge Spannung findet sich zwischen den aus Luthers Feder geflossenen Bekenntnissen und der Confessio Augustana Melanchthons. In Luthers Bekenntnis von 1528, aber auch in der Credo-Auslegung des Großen Katechismus und am radikalsten in den Schmalkaldischen Artikeln<sup>25)</sup> wird die sündige Verlorenheit des Menschen ganz von der Christuserlösung her in den Blick genommen. Die Lehre von der Erbsünde bildet das negative Korrelat zu dem dreifachen Solus, Christus solus, sola gratia und sola fide. Sie verweist auf eine derart tiefe Verderbnis menschlichen Wesens, „daß sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung ge-

gläubt werden“ (BSLK 434,9). In der vierten Thesenreihe zu Römer 3,28 (1536) prägt Luther den Satz: „Nullus ex omnibus hominibus cogitare potuit peccatum mundi esse, non credere in Christum Jesum crucifixum“ (Es konnte kein Mensch auf den Gedanken kommen, es sei eine Sünde der ganzen Welt, nicht an Jesus Christus, den Gekreuzigten zu glauben, WA 39 I, 84, Th. 7). Melancthon hingegen hat in der Confessio Augustana im Unterschied auch zu den Schwabacher und den Marburger Artikeln<sup>26</sup>) die Aussagen zur Erbsünde (Art. II) vor den zentralen Christusartikel (Art. III) gerückt, wohl um die heilsgeschichtliche Ordnung zu unterstreichen. Doch auch er sieht im Nein zur sündigen Urversklavung ein Herabsetzen des Leidensverdienstes Christi<sup>27</sup>). Barth könnte sich für den Aufbau seiner Versöhnungslehre: Christologie, Sündenlehre, Soteriologie und Lehre vom Wirken des Geistes also durchaus auf die Gliederung der Bekenntnisse Luthers berufen. Insofern kann er aber auch jenem schwerlich vorwerfen, er habe die Sünde und das Gesetz aus dem Christuszentrum herausgelöst.

Es verbleibt jedoch die Frage nach der christologischen Orientierung des Gesetzes. Wir können sie nicht im Vorübergehen klären. Es sei lediglich eine These aufgestellt, welche im Grunde schon Karl Holl gegen Ernst Troeltsch und Max Weber erarbeitet hat, freilich noch in einem idealistisch getönten Horizont<sup>28</sup>). Über Melancthons Rückgriff auf die antike Naturrechtstradition hinausgreifend hat Luther das Gesetz gleichsam an drei Punkten verortet. Einerseits blickt er auf das durch Gottes guten Geist in ein jedes Menschenherz eingeritzte Wissen um Gut und Böse, wie dies sich in der weisheitlichen Überlieferung der Völker ausspricht und sich in der Goldenen Regel (Matth. 7, 12) verdichtet hat; andererseits orientiert er sich am Dekalog als dem von Gott selber markierten Zentrum des Sinaigesetzes; der Dekalog präzisiert das von uns ständig verdunkelte Urwissen um das Rechte, zugleich löst unser Gewissen aus ihm dasjenige heraus, was allen Menschen gesagt ist, und läßt die allein Israel geltenden Kultgebote und Rechtssatzungen als „der Juden Sachsenspiegel“ hinter sich zurück. Erstlich und letztlich weiß Luther sich und alle Menschen jedoch gewiesen an das Doppelgebot selbstloser Gottes- und Nächstenliebe, wie dies Jesus nicht allein erneut eingeschärft, sondern in seinem Leben, Leiden und Sterben auch allein vollkommen erfüllt hat. Diese drei Haftpunkte sind deshalb nicht einander gleichwertig. Das Gesetz strebt in einer dynamischen Bewegung hin auf das Christuszentrum und strahlt von dorthin hinein in sämtliche Lebensbereiche. Das Gesetz, das uns die naturrechtliche Tradition überliefert hat, schließt bereits den menschlichen Willen zur Selbstbehauptung in sich ein.

Für Luther ist deshalb das natürliche Gesetz schon das durch unsere menschliche „Herzeshärtigkeit“ (Matth. 19,8) verunstaltete Gesetz. Der Wille Gottes ist nichts geringeres als das Gesetz Christi, die aus der erneuerten Abba-Gewißheit herausfließende ungespaltene Liebe (Gal. 6,2) <sup>29)</sup>. „Die Liebe erfüllet also das Gesetz, daß sie selbs die Erfüllung ist. Aber der Glaub erfüllet also das Gesetz, daß er darreicht, da mit es erfüllet wird... Also bleibt der Glaub der Täter, und die Liebe bleibt die Tat“ (WA 17 II, 98,19).

Die Einsicht in jenes dynamische Oszillieren des Gesetzes in dieser dreifachen Verortung wird nach meiner Erkenntnis dem biblischen Befund gerecht; sie muß sich auf der einen Seite dem Versuch widersetzen, das Gesetz aus seiner Orientierung an Jesus Christus herauszulösen; sie muß aber auch auf der anderen Seite den Versuch zurückweisen, alle Gebote mit Hilfe von Analogieschlüssen vom Christuszentrum her zu begründen. Ersteres ist fraglos der Grundfehler in Werner Elerts radikaler Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium, vor allem in derjenigen Gestalt, in welcher sie im verhängnisvollen Ansbacher Ratschlag <sup>30)</sup> der Barmer Theologischen Erklärung entgegengesetzt wurde. In diesem Ratschlag ist das Gesetz herausgelöst aus seiner inhaltlichen Verankerung im durch Jesus Christus erfüllten Doppelgebot und auf die sogenannten natürlichen Ordnungen, auf die Familie und das Volk und gar auf die Rasse als einen bestimmten Blutzusammenhang ausgerichtet. Hierbei wird Gottes für alle Zeiten gültige Gesetzgebung faktisch überlagert von einer uns an den spezifischen Kairos verweisenden göttlichen Lenkung, und dieses Heute und Hier wird mit der Not des deutschen Volkes sowie mit dem als Helfer gesandten Führer inhaltlich gefüllt. Den letzteren Versuch hat Barth unternommen in seinem über Barmen I hinausgreifenden radikalen Nein zur „natürlichen Theologie“, welche er als Aufstand der Bourgeois in der Christenheit abqualifiziert <sup>31)</sup>; Barths zorniges Nein vermochte die weisheitlichen Einsichten nicht zu verdrängen, weder aus der Schrift noch aus der kirchlichen Überlieferung. Für mich hat Luthers dynamische Verortung des Gesetzes sowie der Weisheit eine Grundstruktur freigelegt, die sich durch die gesamte Schrift hindurchzieht und die sich deshalb nicht ungestraft verletzen läßt. Das Alte Testament ist erwachsen aus dem Gottesheil, das Israel stellvertretend für die gesamte Menschenwelt traf; dennoch oder gerade deshalb hat es die ursprünglich nicht auf den Israeliten, sondern auf den Menschen ausgerichtete gemeinorientalische Weisheit nicht ausgeschlossen, sondern aufgenommen und integriert. Das Zentrum der Botschaft Jesu ist der Ruf unter die genahte Gottesherrschaft, doch in seinen Gleichnissen und Reden greift auch Jesus tief hinein in die

Sprichwortwelt seiner Zeit. In den Lasterkatalogen, Tugendlisten und Haus- tafeln haben die Apostel antikes Ethos, hellenistisch-jüdische Paranasie auf das neue Sein in Christus hin ausgerichtet. Aus dieser nicht umkehrbaren Zuordnung sowie höchst lebendigen Dynamik wird sich keine Lehre herauslösen dürfen, weder diejenige von der einen Christusherrschaft, noch diejenige von den beiden Regimenten Gottes.

### III. „Eigenständigkeit“ der weltlichen Lebensbereiche — doppelte Orientierung christlicher Ethik?

Barths zweiter Angriff richtet sich gegen die sogenannte „Eigenständigkeit“ des Politischen, Wirtschaftlichen, und Völkischen, gegen ein Sich-Herauslösen unseres weltbezogenen Leibeslebens aus der Christus-Orientierung des gläubigen Herzens. Hinter diesem Vorwurf steht die Deutung der Reformation, wie sie um die Jahrhundertwende durch Wilhelm Herrmann und Rudolf Sohm, durch Ernst Troeltsch und Max Weber, von dem wohl jene Chiffre der „Eigengesetzlichkeit“ stammt <sup>32</sup>), inauguriert worden war, also faktisch durch die Lehrer der Generation Barths. Sohm trennte scharf zwischen dem äußeren, weltlichen Kirchenrecht und der inwendigen, geistlichen Christenheit. Troeltsch möchte bei Luther zunächst einen anfänglichen Spiritualismus einer freien Zwecksetzung aus dem streng religiösen Ziel heraus sehen, doch dieser radikale Gegensatz zur Welt sei später zunehmend vom Gehorsam gegen die positive Autorität einer bloßen Tatsachenordnung überwuchert worden. Weber sah hierin den „abgrundtiefen Gegensatz“ zwischen einer „akosmistischen Gesinnungsethik“, welche in ihrer Radikalität nicht nach den Folgen ihres Tuns fragt, und einer „politischen Verantwortungsethik“, welche die möglichen Folgen in ihre Entscheidungen einzubeziehen sucht. Zum Weihnachtsfest 1914 sprach Friedrich Naumann einerseits vom „harten Roggenbrot der Gesetzlichkeit, des Zwanges und der Angst“, das die tägliche Speise der gesamten Menschheit sei, und andererseits vom linden „Engelsbrot“ der Weihnachtsbotschaft, das die Herzen emporheben wolle zu dem Frieden jenseits allen Streitens <sup>33</sup>). Erwächst hieraus nicht eine Aporie, die Barth Luther vorwerfen möchte <sup>34</sup>); tritt der eine Gott nicht gleichsam auseinander in den Deus revelatus und in den Deus absconditus, den offenbaren und den verborgenen Gott? Naumann scheint dies zu bejahen: „Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein, und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Götter



sondern einer“<sup>35)</sup>. Luther, den „alten großen Doktor deutschen Glaubens“, ruft Naumann zum Kronzeugen für jene strenge „Scheidung“ auf. Wenn der Reformator auch bisweilen noch biblische Gedanken zu Staatsregeln machen wollte, so sei er doch, vor allem durch Karlstadt und Münzer grundsätzlich vor das Problem gestellt, „von rücksichtsloser und herrlicher Klarheit“ gewesen und habe „geistliche und weltliche Dinge mit der ganzen Kraft seines Geistes und Temperaments“ voneinander geschieden<sup>36)</sup>.

Durch Karl Holl scharfsichtiger geworden, hatte Paul Althaus in seinen Überlegungen zur Sozialgestalt des Luthertums<sup>37)</sup> jene radikale Scheidung erneut zur Einheit zusammenzufügen gesucht. Wohl habe Luther die tiefe Kluft zwischen dem Reich Gottes und den Ordnungen dieser Welt aufgerissen, doch gerade um sie durch den Lebensvollzug des Christen zu überbrücken. Der Reformator intendiere keineswegs eine Zweistufenethik, er lehre keineswegs einen Dualismus von Amtsmoral und Privatethos, vielmehr erstrebe er ein paradoxes Ineinander des Reiches Gottes und lebendiger Kulturgeschichte, hinter welchem Gottes paradoxes Weltwirken selber stehe. Durch die Kritik von Althaus am religiösen Sozialismus in die Schranken gefordert, verwirft Barth Luthers Versuch, „beides fein miteinander“<sup>38)</sup> gehen zu lassen, als zu harmonistisch<sup>39)</sup>. Gemäß der radikalen Diastase seiner Römerbrief-Auslegung insistiert er auf der nicht auslotbaren „Paradoxie des Trotzdem“. Unter der Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen blieben selbst wir Christen „im besten Falle eine tastende, ringende, glaubende Heidenschaft in der ganzen Bedrängnis und unter der ganzen Verheißung, die von Gott in Christus über sie gekommen ist“, klingt hier nicht das „peccator in re, iustus in spe“ (im Blick auf die Tatsachen ein Sünder, nach der Hoffnung ein Gerechter) des früheren Luther nach? Die Schrift von Althaus habe ihn „fürs Erste“ nur bestärkt in seinem „tiefen Mißtrauen gegen den dunklen Zusammenhang zwischen lutherischer Innerlichkeit und lutherischer Weltlichkeit“<sup>40)</sup>.

Wie steht es mit Luthers eigenem Verständnis jener Zuordnung? Bereits im wohl im Frühjahr 1519 erschienenen Sermon über die zweifache Gerechtigkeit unterscheidet der Reformator zwischen den „homines privati“ und den „homines publici“<sup>41)</sup> und formuliert: „Nullus est enim in vice dei propter se et sua, sed propter alios“ (Niemand ist im Angesicht Gottes um seiner selbst willen und für das Seine, sondern um der andern willen da) (WA 2, 151, 5). In der Obrigkeitsschrift von 1523 expliziert er dies als zwei voneinander zu unterscheidende Blickrichtungen; entweder blickt der Glaubende auf sich und das Seine oder auf seinen „kranken Nächsten“ und des-

sen Not <sup>42</sup>). In der Bergpredigt-Auslegung von 1530 – 32 faßt Luther diese doppelte Sicht in die These von den „zwo Personen oder zweierlei Ampt“, die „auf einen Menschen geraten“ (WA 32, 390, 10); ein jeglicher ist zugleich Christperson und Weltperson. „Für seine eigen Person nach dem christlichen Leben ist er gar allein unter Christo und nicht des Kaisers noch einiges Menschen, und doch auswendig unter ihn (den Kaiser) geworfen und verbunden, so fern er in einem Stand oder Ampt ist, Haus und Hof, Weib und Kind hat“ (WA 32, 390, 21) <sup>43</sup>). Aus jener Existenz in der zwiefachen Relation, einerseits im Glauben coram Deo (vor Gott) und andererseits in der Liebe coram proximo (gegen den Nächsten), zieht Luther die zwiefache Folgerung. Im Dienst innerhalb der weltlichen Ordnungen haben sich auch die Christen nicht an den Leidensgehorsam der Bergpredigt, sondern an die bürgerlichen Rechtsordnungen zu halten. Hier fallen Wendungen, die zur These von der „Eigengesetzlichkeit“ weltlicher Ordnungen ausgeweitet wurden, hier formuliert Luther etwa: „Bistu nu ein Fürst, Richter, Herr, Frau etc. und hast Leut unter dir und willt wissen, was dir zugehoret, so darfstu Christum nicht fragen, sonder frage des Kaisers oder dein Land-Recht drum, das wird dir wohl sagen, wie du dich gegen deinen Unteren halten und sie schützen sollt“ (WA 32, 391, 4). Im Blick auf sich selber hingegen ist der Christ gemäß den Weisungen der Bergpredigt durch seinen Herrn aus jeglicher welthaften Ordnung des Schutzes und der Selbstverteidigung herausgehoben. Nach dem strengen Gebot Christi leidet er Unrecht, nimmt keine Rache, ruft nicht die Gerichte an, ja wehrt ab, wenn man ihm vor Gericht zu seinem Recht verhelfen will<sup>44</sup>). Er läßt fahren, was ihm geraubt wird; er leiht, ohne auf Wiedererstattung zu hoffen.

Ist dies nicht eindeutig ein zwiefaches Ethos, einerseits auf Recht und Ordnung blickende Verantwortungsethik unter dem Regiment des Weltengottes, andererseits die akosmistische Gesinnungsethik eines heiligen Einsiedlers? <sup>45</sup>) In einem nächsten Gedankenschritt fügt Luther jedoch beides unumkehrbar einander zu und stößt dabei schon im Sermon über die zweifache Gerechtigkeit unter Verweis auf den Christushymnus Philipper 2 in diejenige Richtung vor, die Barth mit seinen oft kritisierten Analogien zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde breit expliziert <sup>46</sup>). In jenen beiden Relationsgefügen beugt Luther das Leben unter das Kreuz Jesu Christi; die Leidensnachfolge Christi gilt sowohl im Hinblick auf den Glaubenden und seine persönliche Existenz als auch in der Verantwortung für die ihm zugeordneten Menschen. Hierin erweist sich die Theologie des Kreuzes als mächtig. So hält der Reformator den Bauern, die sich für ihr ei-

genes gutes Recht auf die Freiheit eines Christenmenschen berufen und dies mit der Faust gegen ihre Obrigkeit durchsetzen wollen, schroff vor: „Christen, die streiten nicht für sich selbs mit dem Schwert noch mit Büchsen, sondern mit dem Kreuz und Leiden, gleich wie ihrer Herzog Christus nicht das Schwert führet, sondern am Kreuze hanget“ (WA 18, 315, 29). So formuliert er in der Obrigkeitsschrift im Hinblick auf den Dienst am Nächsten: Ein jeglicher Christ im obrigkeitlichen Amt solle in seinem Herzen sprechen: „Siehe, Christus, der uberst Furst, ist kommen und hat mir gedienet, nicht gesucht, wie er Gewalt, Gut und Ehre an mir hätte, sondern hat nur mein Not angesehen und alles dran gewandt, daß ich Gewalt, Gut und Ehre an ihm und durch ihn hätte. Also will ich auch tun, nicht an meinen Untertanen das Meine suchen, sondern das Ihre und will ihn' auch also dienen mit meinem Ampt, sie schützen, verhören und verteidigen und allein dahin regieren, daß sie Gut und Nutz davon haben und nicht ich“ (WA 11, 273, 14). In den Weimarer Predigten, welche die Obrigkeitsschrift präludieren, fügt er gleich den Schuster, Schneider, Schreiber und Leser hinzu; auch sie sollen ihre Glaubensfreiheit darin bewähren, daß sie ihren Nächsten dienen<sup>47)</sup>.

Jene Analogie vom Christuszentrum Philipper 2 her zieht der Reformator ins weltliche Regiment hinein mit zwei extremen Beispielen, welche man Barths Analogien kontrapunktisch entgegensetzen könnte. Einen Richter, der dem Verbrecher das Todesurteil auferlegt, rückt er in die Analogie zu dem Apostel, der die Leibeseexistenz des Blutschänders dem Satan übergibt, um dessen Pneumaleben ins Eschaton hineinzuretten (1. Kor. 5,5; vgl. 1. Tim. 1,10). Jener Richter wird in seinem Herzen sprechen: „Ach siehe, wie möcht dein Seel in ein schwer Gerichte Gottes fallen; siehe, wie du verderben möchst; auf daß nicht dein Sünd weiter einbrech, so muß ich dir dein Leib ausziehen und sehen; seintemal ich dir dein Leib nicht erretten kann, so muß ich schauen, daß ich der Seelen helfen“ (WA 10 III, 254, 20). Die andere Analogie ist ein „vir heroicus“, ein „Wundermann“, der in Gottes Auftrag eine tyrannische Obrigkeit tötet. Er muß sich wie der Sohn selber als von Gott gesendet wissen, er darf als selbstloses Werkzeug Gottes nichts für sich selber suchen; er handelt „wie ein Fremdling, der aus einem fremden Land fremden Menschen zur Hilfe eilt“<sup>48)</sup>. Doch weiß der Reformator auch um jene unheimlichen Gestalten aus dem Dunkel, die als dämonische „Affen Satans“ derartige Wagnisse auf sich nehmen und dabei die Gemeinschaft ins Verderben hineinreißen<sup>49)</sup>.

Diese leicht zu vermehrenden Streiflichter zeigen, daß Barths christo-

zentrische Analogien zwischen dem Verhalten im inneren Kreis der Christengemeinde und dem Dienst im äußeren Kreis der Bürgergemeinde durchaus Entsprechungen bei Luther haben. Beim Reformator verweisen sie freilich nicht in die Richtung eines freiheitlichen demokratischen Rechtsstaates; diese unterschiedliche Orientierung haben wir noch zu bedenken. Entscheidend und letztlich wohl gemeinsam ist freilich, daß die Zuordnung zwischen Christperson und Weltperson unumkehrbar ist. Im strengen Wortsinn ist der Christ für Luther wie für das Neue Testament nicht ein Bürger in beiden Reichen oder Regimenten. Die von Paul Althaus hierfür angeführten Belege geben dies nicht her<sup>50)</sup>. Wie die Zuordnung von Glaube und Liebe, von Gottes- und Nächstenliebe, von erster und zweiter Tafel des Dekalogs, von Seele und Leib, von Rechtfertigung und Heiligung unumkehrbar ist, so ist der Christ im strengen Wortsinn keineswegs Bürger beider Reiche; sein Bürgerrecht hat er allein im Himmel, hier auf Erden ist er Gast in einer fremden Herberge. Zu Matthäus 6,33, dem Ruf, zuerst nach der Gottesherrschaft zu trachten, unterscheidet Luther drastisch zwischen dem herrlichen, ewigen Gottesreich und diesem unflätigen, tödlichen Bauchreich<sup>51)</sup>; die schon hier auf Erden anhebende Gottesherrschaft ist die Königsherrschaft Jesu Christi; ihr eilen die Glaubenden durch Tod und Gericht hindurch entgegen; hier gilt: „erlöset..., erworben, gewonnen von allen Sunden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels..., auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihme lebe und ihme diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regiert in Ewigkeit“ (KK II, 4; BSLK 511,28). Gottes Reich mit seiner rechten und mit seiner linken Hand<sup>52)</sup>, beide Reiche richten sich gegen die Herrschaft und Tyrannei Satans. Unter diesem Blickwinkel formuliert der Reformator noch drastischer und härter: „Der Teufel ist ein Furst der Welt und regiert sie, seine Burger sind die Leut von der Welt. Darumb, dieweil ihr nicht von der Welt seid, so tut eben wie ein Fremdling in eim Gast-Hof, der sein Güter nicht da hat, sondern nimmt nur Futter und gibt sein Geld drumb. Denn es ist hie nur ein Durchgang, da wir nicht bleiben können, sondern weiter reisen müssen... Burger sind wir im Himmel, auf Erden sind wir Pilgerin und Gäste“ (WA 12, 321, 32)<sup>53)</sup>. Dieser Ruf, im Gehorsam gegen das erste Gebot und im Aufblick zu Gott als dem Geber aller guten Gaben „stracks“ hindurchzugehen durch diese Erdenwelt, sie nach Augustins Mahnung wohl zu gebrauchen aber nicht zu genießen, beschließt im Großen Katechismus die Auslegung des ersten Gebots (GK I, 47). Die Dimension des coram Deo ist eindeutig derjenigen des coram hominibus vor- und übergeordnet.

#### IV. Obrigkeitshörige Kirche?

Den dritten und vierten Vorwurf können wir zusammengreifen: Keine eigenständige Gestalt der Kirche als einer freiheitlichen Christusbruderschaft, Abhängigkeit der Gemeinden von der weltlichen Obrigkeit, passiver Untertanengehorsam. Diese fraglos zu pauschalen Vorwürfe werfen Probleme auf und sprechen Nöte an, die sich nicht wegdiskutieren lassen. Auch hierbei stoßen wir auf eigenartige Analogien zwischen Luther und Barth.

Bei Karl Barth läßt sich eine Entwicklung aufzeigen. Zum Jubiläum der Confessio Augustana 1930 schreibt er unter Ciceros Warnruf gegen die Verschwörung Catilinas, dem „Quousque tandem...?“ (Wie lange denn eigentlich noch?)<sup>54</sup>) eine gesalzene Philippika gegen kleinbürgerliche Selbstbewehräucherung des kirchlichen Aufbaus nach 1918. Seine leidenschaftliche Kampfansage gegen das „violette Jahrhundert der Kirche“ (nach der Farbe des Einbandes von dem so betitelten Buch von Otto Dibelius) läßt freilich ein Wissen um die Schwierigkeiten, die hier zu überwinden waren, vermissen. „Die mächtige kirchliche Aufbauarbeit und die tiefgreifende theologische Arbeit des letzten Jahrzehnts stehen fast beziehungslos nebeneinander“<sup>55</sup>). Dieser Zwiespalt läßt sich nicht auf Barths verständliches Nein zur Kirchenpolitik beschränken; in seiner dickleibigen Dogmatik hat das zähe Ringen um die Erneuerung des Gottesdienstes, des Abendmahls und vor allem der Einzelbeichte kaum einen Niederschlag gefunden.

Auch die Königsherrschaft Jesu Christi scheint Barth zunächst betont auf die Kirche einzugrenzen. Sein Rückruf zur „Theologischen Existenz“ führte gerade 1933 zunächst zu einer schroffen Scheidung zwischen politischer Verantwortung und kirchlicher Verpflichtung. Seine Freunde und Schüler haben dieses Moratorium in politicis als so befremdlich empfunden, daß sich um das Entstehen des berühmten ersten Heftes der „Theologischen Existenz heute!“ eine kleine Legende ranken mußte<sup>56</sup>). Im Wirbel des Aufbruchs 1933 sieht Barth die streng theologische Besinnung bedroht durch die fremden Götter der Politik und der Kirchenpolitik. Deshalb will er mit seinen Bonner Studenten „nach wie vor und als wäre nichts geschehen — vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen — Theologie und nur Theologie“ treiben<sup>57</sup>). Sei doch fraglos auch in Maria Laach der Horengesang „ohne Unterbruch und Ablenkung ordnungsgemäß weitergegangen“<sup>58</sup>). Es gelte streng, „daß wir jetzt Mann für Mann in der Kirche, wie sie uns geboren hat durch das Wort Gottes, und in dem unvergleichlichen Raum unserer Berufung bleiben oder in die Kirche und in diesen Raum

unserer Berufung zurückkehren müssen: unter allen Umständen, unter Hintersetzung aller anderen Rücksichten und Anliegen, um jeden Preis“ 59). Bis zu seiner „Versetzung in den Ruhestand“ im Sommer 1935 hielt Barth diese schon Günther Dehn gegenüber herausgestrichene Position inne; in einem Brief an Georg Merz vom 21. April 1933 hat er sie pointiert umrissen: Ich werde „mich – nicht dem neuen politischen System – wohl aber dem System einer besonderen sachlichen Bindung der Kirche an dieses System direkt und indirekt bestimmt widersetzen“ 60). Ist dies nicht doch ein Rückzug auf die innere Linie, wird hier nicht die an Luther gerügte Scheidung der beiden Bereiche praktiziert? Die Dokumentation zum „Fall Karl Barth 1934–1935“ 61) zeigt, daß sich im Blick auf den geforderten Beamteneid auf den Führer sowie auf den „deutschen Gruß“ vor und nach einer jeden Vorlesung die Grenzlinie kaum noch klar markieren ließ. So argumentiert das Urteil des Berliner Oberverwaltungsgerichts vom 14. Juni 1935 gerade gegen Barth mit Hilfe einer derartigen genauen Unterscheidung und wirft Barth Grenzverwischung wie -überschreitung vor 62).

So wird Barth sachnotwendig über die nur mühsam eingehaltene Position hinausgedrängt. Als ein freier Bürger der Schweiz geht er zum Gegenangriff gegen das Hitlerregime vor. „Das Bekenntnis zu der Alleinherrschaft Jesu Christi in seiner Kirche, das einst 1934 in Barmen unsere Freude und unser Trotz war“, wird nun erst eindeutig „als Bekenntnis zu seiner Alleinherrschaft auch in der Welt fortgesetzt“ 63). Der Nationalsozialismus rückt für ihn zunehmend aus dem Umkreis der von Gott verordneten Obrigkeit von Römer 13 heraus und in das Dunkel der antichristlichen Chaosgewalt von Offenbarung 13 hinein 64). Diese Revolution des Nihilismus“ erscheint ihm nun als „grundsätzlich antichristliche Gegenkirche“, als „grundsätzliche Auflösung des rechten Staates“. Als „eine durch Tyrannei temperierte Anarchie“ oder auch „durch Anarchie temperierte Tyrannei“ suche sie in ganz Europa jegliche freiheitliche Rechtsordnung zu zerstören und alle lebendige Glaubensverkündigung zu ersticken 65).

Wie ein Fanal wurden die Worte aus Barths Kondolationsbrief an Prof. Hromadka vom 19. September 1938 aufgenommen und ausgebreitet: „Jeder tschechische Soldat, der... streitet und leidet, wird es auch für uns – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann. Merkwürdige Zeiten, lieber Herr Kollege, in denen man bei gesunden Sinnen unmöglich etwas Anderes sagen kann, als daß es um des Glaubens willen geboten ist, die Furcht

vor der Gewalt und die Liebe zum Frieden entschlossen an die zweite und die Furcht vor dem Unrecht, die Liebe zur Freiheit ebenso entschlossen an die erste Stelle zu rücken!“ 66). Dieser Aufruf zum unbedingten Widerstand gegen die nihilistische Diktatur wird begründet unter Rückgriff auf die reformatorischen Streitschriften zur Türkegefahr 67), deren Kernthesen christologisch akzentuiert werden: Kein Kreuzzug, denn der am Kreuz hing, starb auch für Hitler und dessen Schergen 68); bußfertige Beugung unter die Mitschuld am schleichenden Nihilismus 69); mutiger Widerstand mit dem möglichen Tod vor Augen, doch aus einer fröhlichen Gewißheit heraus, daß dieser „Koboldgeist“ 70) ein innerlich hohles und letztlich nichtiges Gebilde aus der Unterwelt ist und schon unter Christi Herrschaft steht 71). Erst mit dieser sich 1935 ankündigenden und 1938 öffentlich ausgesprochenen Wende greift nach Barth die Herrschaft Christi tief hinein in den politischen Bereich; wir werden sehen, daß auch dies erstaunliche, zumeist verschwiegene Analogien bei Luther hat.

Bei dem Reformator läßt sich eine ähnliche Dynamik beobachten wie bei Barth. Zunächst konzentriert sich für ihn der Streit zwischen Licht und Finsternis, zwischen Christus und Antichrist auf die Kirche, in der nach Augustin jener Kampf schon seit Kains Brudermord an Abel tobt. Von Bernhard von Clairvaux übernimmt Luther das dreiteilige Schema der Kirchengeschichte nach der Christuswende und schreibt es bis in seine Situation hinein fort 72). In einer ersten Phase kam die Bedrängnis von außen durch die Tyrannen; im Blut der Märtyrer triumphierte die Kirche über ihre Bedrücker. In einer zweiten Phase brach der Widersacher durch die Häretiker in den Christusleib selber ein und zertrennte ihn; dem stellten sich die Kirchenlehrer entgegen. In der dritten endzeitlichen Phase schließlich hat der Antichrist im Papsttum das Zentrum erobert und sucht doch alles unter der Scheinparole von „pax et securitas“ zu halten; zunächst blickt Luther dabei auf die Ablasspraxis, in ihr suche man die kirchlichen Tröstungen, weiche aber dem Leiden Christi aus. „Die höchste Anfechtung ist, keine Anfechtungen zu haben. Die allerhöchste Unbill ist, keine zu erleiden. Gott zürnt dann am meisten, wenn er nicht zürnt“ 73). Nimmt Barth nicht in der Schelte seines „Quousque tandem...?“ sowie in seinem leidenschaftlichen Kampf nicht so sehr gegen die für ihn eklatante Häresie der Deutschen Christen als gegen die für ihn den Zwiespalt verschleiernnden Vermittlungsversuche der lutherischen Bischöfe diesen Impetus des frühen Reformators auf?

Der zweite Schritt ist auch bei Luther eine gewisse Konzentration auf

die Bruderschaft aller Gläubigen unter dem Christushaupt; dies konzentriert sich für ihn im königlichen Priestertum aller Getauften. In einem Brief vom 18. Dezember 1519 an Spalatin<sup>74</sup>) spricht er zum ersten Male unter Verweis auf 1. Petrus 2 und Offenbarung 1,6, 5,10 die Einsicht aus, daß alle Christen Priester seien und daß deshalb das bisher einseitig urgierte Meßpriestertum biblisch nur ein Dienstant an Wort und Sakrament sein könne. Ab 1520 vertritt er leidenschaftlich die These: Alle Getauften sind „nicht allein nach Kinds-Recht, sondern auch nach Bruder-Recht Pfaffen und Priester“ (WA 38, 230, 7), hierin gründet ihre Freiheit, ihre Gleichheit und ihre Brüderlichkeit. Die reformatorischen Flugschriften greifen diesen emanzipatorischen Posaunenstoß auf und bringen ihn unter das Volk<sup>75</sup>). In der kleinen, aber gewichtigen Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“ (WA 11, 408-416) von 1523 wird diese christokratische Bruderschaft in ihre Rechte und Pflichten eingewiesen. In der „Ordnung eines Gemeinen Kastens der ehrbar Manne, Rat, Viertel-Meister, Edlen und gemeinen Einwohner der Stadt und Dorfer eingepfarrter Versammlung und Kirchspiels zu Leisneck“ (WA 12, 11-30) aus demselben Jahr sucht jene genossenschaftlich gegliederte Bruderschaft die angemessene diakonische Gestalt. Doch sah Luther im prophetisch-königlichen Priestertum aller Gläubigen niemals ein weltlich durchsetzendes oder gar gerichtlich einklagbares Recht; es war ihm vielmehr die eschatologische Teilhabe am dreifachen Dienst Jesu Christi, an der Verkündigung des Evangeliums, am Gebet für alle Menschen, an der Hingabe des eigenen Lebens<sup>76</sup>). Deshalb weist er bereits 1522 – also vor den Bauernkriegen – in der „treuen Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ (WA 8, 676-687) die Konsequenzen zurück, die der „Karsthans“ aus der Freiheit eines Christenmenschen zu ziehen droht, indem jener auf eine große „Pfaffenschlacht“ drängt. Für den Reformator ist Christi Streit gegen ein antichristliches Papstregiment ein streng geistliches Ringen um die Herzen der Menschen, dies wird allein durch das gewaltlose Wort ausgefochten, will doch Christus nach 2. Thess. 2,8 seinen Widersacher vernichten allein durch den Hauch seines Mundes. Dieser „geistliche Aufruhr“ (WA 8, 683, 31) darf nicht ins Politische transportiert werden. Wer das Evangelium recht versteht, macht keinen leiblichen Aufruhr. So stellt Luther schon in dieser frühen Phase den Grundsatz auf, den er sowohl in den Bauernkriegen als auch in der drohenden „Wurzener Fehde“ praktiziert: „Ich halt und wills allezeit halten mit dem Teil, das Aufruhr leidet, wie unrechte Sach es immer



habe und wider sein dem Teil, das Aufruhr macht, wie rechte Sach es immer habe“ (WA 8, 680, 32).

Mit der Aufgabe, die verwahrlosten Gemeinden neu aufzubauen, den umherstreifenden Wirrköpfen zu widerstehen und auch die bürgerlichen Gemeinwesen zu ordnen, gewinnt das kirchliche und weltliche Amt erneut an Gewicht. Im Blick auf die Christengemeinde unterstreicht Luther jetzt einen Akzent, der schon ab 1520 mitschwang. Innerhalb des Priestertums aller Gläubigen ist vom Herrn selber, wenn auch gleichsam mehr indirekt durch dessen Apostel, der Dienst an Wort und Sakrament gestiftet. Der Öffentlichkeitsauftrag des Dienstantes gründet im öffentlichen Wirken des Christusgeistes. Im Streit mit den „Schleichern und Winkelpredigern“ wird die Berufung zum Predigtamt sowie zur Gemeindeleitung zu einer unübersteigbaren Grenzmauer für das Priestertum aller Gläubigen. Wer der Überzeugung ist, sein Pfarrer verkündige nicht das lautere Gotteswort, der soll ihn gemäß Matthäus 18 zunächst unter vier Augen zu überzeugen suchen. Hört der Pfarrer nicht auf ihn, wende er sich an die Ältesten. Kann er jene auch nicht überzeugen, soll er vor der Gemeinde den Staub von den Füßen schütteln und den Ort verlassen. Er soll sich jedoch nicht unterstehen zu verkündigen, ohne ordentlich berufen zu sein. Dies fordert der Reformator auch von den eigenen Anhängern in katholischen oder zwinglischen Territorien. Hierzu legt er nun 1. Korinther 14 anders aus als früher. Hätte er 1523 noch einem jeden Gemeindeglied das Recht zuerkannt, in der Gemeinde zu bezeugen, so unterscheidet er 1532 zwischen den lehrenden Propheten, die er mit den Predigern ineinsetzt, und den hörenden „Sitzern“, die er als den großen Haufen oder den Pöbel abqualifiziert 77). Einen Predigtdialog in der Gemeinde sollen höchstens die ordentlichen Prediger halten, doch auch diese hält Luther jetzt für „zu wild und vorwitzig“. So wird die Gemeinde in der Kirche zum schweigenden Zuhören verurteilt; erst mit den Collegia Pietatis, den sich aussondernden Erbauungskreisen des Pietismus, bricht ein Gespräch über die Erfahrungen mit der Schrift neu auf. Spener empfand dies als echten Geistesfrühling, als Verwirklichung des Priestertums aller Gläubigen und als ein erneutes Vorantreiben der steckengebliebenen Reformation 78).

Ein analoges Zurückdrängen der genossenschaftlichen Ansätze aus der reformatorischen Frühphase beobachten wir auch im Blick auf die Bürgergemeinde. Luthers Nein zu einer gewaltsamen Emanzipation verschärft sich in den Bauernunruhen, gegen die alte Fehdetradition, die Durchsetzung des eigenen Rechtes selber zu erzwingen, akzentuiert Luther den gewiesenen

Rechtsweg sowie die unumkehrbare Über- und Unterordnung von Obrigkeit und Untertan. Hierzu greift er einerseits zurück auf weisheitliche Erfahrungen der Völker, wie sie sich in Sprichwörtern und geschichtlichen Beispielen niedergeschlagen haben; andererseits beruft er sich auf das Zeugnis der Schrift. Im weisheitlichen Horizont argumentiert er gleichsam mit dem negativen kategorischen Imperativ Kants: Wenn dieses oder jenes Handeln zu einer allgemeinen Maxime erhoben würde, dann müßte die menschliche Gemeinschaft zerfallen. Aufruhr hat keine Vernunft; er geht über Schuldige und Unschuldige und richtet mehr Schaden an, als daß er ein Besseres schafft. Wer sich gegen die Obrigkeit wendet, zerstört die Grundgestalt menschlichen Zusammenlebens; wo dies Schule machte, würde der Knecht den Herrn, die Magd die Frau, Kinder ihre Eltern und Schüler ihre Meister schlagen. „Das sollt eine löbliche Ordnung werden“<sup>79)</sup>. — Theologisch argumentiert Luther mit der von Gott selber gesetzten Über- und Unterordnung. Wer der Obrigkeit ins Amt greift, begeht das „*crimen laesae maiestatis*“ (Majestätsverbrechen)<sup>80)</sup>, weil hinter dem vierten Gebot das erste Gebot steht. Wer als Kläger zugleich selber Richter sein will, greift ein in das Amt der Rache, das Gott sich selber vorbehalten hat (Dt. 32, 35; Röm. 12,19). Aufruhr ist für Luther deshalb gegen die beiden Regimente Gottes gerichtet; aus ihm kann nur das Chaos erwachsen; so schreibt Luther zum Bauernaufstand: „Wo diese Aufruhr sollt fort dringen und uberhand nehmen, wurden beide Reich untergehen, daß wider weltlich Regiment noch göttlich Wort bleiben, sondern eine ewige Verstörung ganze Deutsches Landes folgen würde“ (WA 18, 292, 32). Das Aufbegehren selbst gegen eine tyrannische Obrigkeit ist für den Reformator ein Zeichen mangelnder Geduld und fehlender Zuversicht, daß Gott der Herr bleibt, auch wenn er manchmal die Zügel schleifen zu lassen scheint. In jedem Fall verbleibt das Flehen zu Gott, der Widerstand mit dem gewaltlosen Wort und, wo Gott dies fordert, schließlich das Martyrium.

Ist damit nicht eindeutig ein unüberbrückbarer Graben zwischen Luther und Barth aufgerissen, geht Barth im Aufruf zum Widerstand gegen Hitler nicht doch über Luther hinaus? Doch in der bisherigen Darstellung haben wir Gedanken übersehen, die einerseits im Aufruf zum Verteidigungskrieg gegen den schwarzen Antichristen, den Türken, und andererseits in Gutachten zur Frage des Widerstands gegen eine vom Kaiser im Auftrag des Papstes durchgeführte Rekatholisierung evangelischer Territorien entwickelt wurden. In diesem apokalyptischen Horizont stößt Luther vor zur endzeitlichen Pflicht eines jeden Christen, ja eigentlich eines jeden Menschen zum

Widerstand nicht allein mit dem gewaltlosen Wort, sondern auch mit der bewaffneten Faust. Die entsprechenden Gutachten der Wittenberger Theologen sind von Heinz Scheible zusammengestellt worden<sup>81</sup>); der weitestgehende Text, die Zirkulardisputation zu Matthäus 19,21 von 1539 (WA 39 II, 39-91) ist noch 1941 im Luther-Jahrbuch von Rudolf Hermann übersetzt und kommentiert<sup>82</sup>). Mir ist nicht klar geworden, ob R. Hermann die Sprengkraft jener Ausführungen nicht erkannt hat oder ob er sie radikal verschleierte, um die Veröffentlichung zu ermöglichen. Luthers Kernthesen sind in sich schlüssig und eindeutig<sup>83</sup>). Nach ihm muß man unterscheiden zwischen willkürlichen Einzelübergreifen der Obrigkeit, welche die Grundordnungen zwar antasten aber nicht umstürzen und deshalb die Obrigkeit noch im Horizont von Römer 13 belassen, und notorischen Angriffen gegen die göttlichen Kernstiftungen, gegen die Ehen und Familien, die Rechts- und Friedensgemeinschaft sowie gegen die Kirche, welche öffentlich erfolgen und in denen das Unrecht eine Quasi-Rechtsgestalt annimmt; hierdurch rückt „Obrigkeit“ ins apokalyptische Wetterleuchten von Offenbarung 13. „So König und Kaiser öffentlich und notorie Gewalt üben, ist die Gegenwehr auch recht, als so sie Krieg vurnehmen zu Bestätigung öffentlicher Gotteslästerung, fromme, unschuldige Christen, Prediger und andere zu töten, eheliche Personen voneinander zu reißen. Diese und dergleichen Stuck ist öffentlich und notorie unrecht Gewalt, dadurch die Lehen-Leut von ihrer Pflichte frei werden als von einem Morder uf der Straßen“ (WABr. Nr. 3369; Bd 8, 516, 55, vom Juli 1539)<sup>84</sup>). Für Luther steht das Papsttum außerhalb der von Gott gestifteten Grundordnungen; wo der Kaiser oder die Fürsten ihm den weltlichen Arm darreichen, machen sie sich zum Helfershelfer der satanischen Zerstörungsgewalten. Gegen diesen „Groß- oder Weltyrannen“<sup>85</sup>), der nicht allein wie der Türke die Leiber, sondern „die Seelen der ganzen Welt“<sup>86</sup>) angreift, sind nicht allein die Stände als Träger eines begrenzten obrigkeitlichen Schutzamtes, hiergegen ist ein jeder Mensch zum Widerstand aufgerufen. Luther sagt im Hinüber und Herüber der Disputation: „Eher ich meine Seel wollt lassen in die Hell fahren, ich wollt ehe dran stecken, was ich hätte, und ein seditionem machen“ (WA 39 II, 58, 7)<sup>87</sup>). Die Stringenz dieser schroffen Thesen ist eindeutig; sachlich gehören sie durchaus zusammen mit dem im vorigen Gedankenkreis Dargelegten, es sind lediglich die beiden Seiten einer Münze<sup>88</sup>). Der vor Gott für alle seine Handlungen und Unterlassungen verantwortliche Mensch, der als Christ für seine Obrigkeit betet, hat zu unterscheiden zwischen gelegentlichen tyrannischen Übergreifen, welche die Rechts- und Friedensordnung

nicht grundsätzlich aufheben, und einem radikalen Angriff gegen die Grundordnungen menschlichen Zusammenlebens; bei ersterem ist zu widerstehen durch das Gebet sowie durch ein beharrliches Benennen des Unrechts mit den Konsequenzen des Martyriums; bei letzterem tritt zum Gebet und Zeugnis des Wortes der gewaltsame Widerstand hinzu.

In die von Luther anvisierte Richtung weisen auch Barths Aufrufe, dem nihilistischen Hitlersystem zu widerstehen. Barth greift die Tradition des Gebetes gegen die Türkengefahr auf, Gott möge die „Bollwerke des antichristlichen Mahoments“ zerstören<sup>89)</sup>. In seinen Überlegungen hierzu klingen Luthers Vergleiche mit einer Feuersbrunst oder einem Wahnsinnigen an<sup>90)</sup>, er verwendet freilich nicht das präzisere Bild des Werwolfs<sup>91)</sup>. Diese extremen Ausführungen stehen für Luther noch stärker — oder soll man sagen: noch naiver als bei Barth — unter dem unmittelbar bevorstehenden Einbruch des Jüngsten Tages. In ihren radikalen Angriffen gegen die göttlichen Grundstiftungen menschlicher Existenz, gegen die Familia, die Politia und die Ecclesia, sind ihm der grobe Antichrist des Türken und der gleißende Antichrist des Papsttums ein doppelter Vortrab des Eschaton<sup>92)</sup>. Im geistlichen und leiblichen Widerstand gegen sie geht es um die Errettung aus der letzten großen Drangsal, die über den Erdkreis kommen soll, um das Hindurchgerissenwerden ins Gottesreich. Je furchtbarer die Not wird, um so getroster gilt es, die Häupter zu erheben (Luk. 21. 28). Deshalb münden Luthers Schriften aus in die Bitte um den „lieben jüngsten Tag“; so schließt er die Ausführungen zum Krieg gegen die Türken (1529): „Denn wie wohl ich weiß, daß ich mit diesem Buche keinen gnädigen Herrn am Türken finden werde, so es vur ihn kommt, so hab ich doch meinen Deutschen die Wahrheit, soviel mir bewußt, anzeigen und beide, Dankbarn und Undankbarn, treulich raten und dienen wollen. Hilfts, so hilfts, hilfts nicht, so helfe unser lieber Herr Jesus Christus und komme vom Himmel erab mit dem jungsten Gericht und schlage beide, Turken und Bapst, zu Boden sampt allen Tyrannen und Gottlosen und erlöse uns von allen Sunden und von allem Übel. Amen“ (WA 30 II, 148, 22)<sup>93)</sup>.

Wie tief freilich bei Luther noch die weltliche Obrigkeit in die Kirche eingreift, sei an seinen Aussagen zum Schutzamt verdeutlicht. Erst diese Thesen machen es einsichtig, daß unter der Augsburgerischen Konfession keineswegs die Unterschriften von Pfarrern und Gemeindeleitern, sondern diejenigen von „Euer Kaiserlichen Majestät untertänigsten gehorsamen“ Kurfürsten, Herzögen, Bürgermeistern und Stadträten stehen (BSLK 136, 27ff.). Man stelle sich einmal vor, die Leuenberger Konkordie sei unterschrieben

von den Chefs der betroffenen europäischen Regierungen, oder gar die Barmer Theologische Erklärung sei von einigen Gauleitern und Reichswältern Adolf Hitler mit dem Bekenntnis vorgelegt worden, sie wollten hierfür nicht allein mit ihrem persönlichen Leben, sondern auch mit den Einwohnern ihrer Gaue eintreten. Wie läßt sich das von uns weithin ungefragt hingegenommene Faktum jener Unterschriften vereinen mit der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre? Luthers Vorrede zum Unterricht der Visitatoren von 1528 sagt zwar, dies solle „nicht als strenge Gebot“ ausgehen, „auf daß wir nicht neue B päpstliche Decretales aufwerfen, sondern als eine Historien oder Geschicht, dazu als ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens“ (WA 26, 200, 11), der Kurfürst sei deshalb nur als eine Art „Notbischof“<sup>94</sup>) „aus christlicher Liebe... und umb Gotts willen dem Euangelio zu Gut und den elenden Christen... zu Nutz und Heil“ (S. 197, 26) eingesprungen; doch dann wird ohne Umschweife gesagt: Nach dieser Anordnung haben sich „mit der Lehre in ihrem Predigtamt, mit den Gottesdiensten und Zeremonien alle Pfarrherr, Seelsorger, Diakon, Prediger, Kirchendiener zu richten“ (S. 199 II). Wo bleibt hier die These von 1523: In der Christenheit solle niemand „Gesetz noch Gebot über andere legen ohne derselben Will und Urlaub“ (WA 11, 271, 14)? Wird mit dem Visitationsunterricht und den Kirchenordnungen nicht faktisch bereits das von Barth inkriminierte landesherrliche Kirchenregiment aufgerichtet?<sup>95</sup>).

An dieser Stelle stoßen die beiden Regimente hart aufeinander und greifen nach unserem Verständnis bereits verwirrend ineinander. Für Luther geht es bei jener Verquickung grundsätzlich um folgende Thesen: 1. Das weltliche Regiment ist von Gott verordnet, dem Evangelium den Lebensraum freizuhalten. Auch wo es dies von sich aus nicht intendiert, wie etwa im römischen Reich, so wird jede rechte Obrigkeit doch dazu helfen. 2. Eine jede Obrigkeit hat „darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben“ (WA 26, 200, 30). Unterschiedliche Glaubenslehren oder einander widerstreitende Gottesdienstformen bringen zwangsläufig Uneinigkeit mit sich. Die Obrigkeit wird deshalb auf einträchtige Einheitlichkeit hinwirken. Dies gilt auch für eine heidnische Obrigkeit; der Toleranzgedanke ist noch ferne. 3. Bei einem Christen im obrigkeitlichen Amt tritt noch ein für uns Fremdes hinzu, das Luther auch erst zunehmend akzentuiert. Er weiß sich vor dem dreieinigen Gott verpflichtet, öffentliche Gotteslästerung zu unterbinden. Demjenigen, was innerhalb der Häuser geschieht, soll er nicht nachspionieren. Doch für alles, was öffentlich wird, ist er verantwortlich. Sein Schutzamt wird befremdend

alttestamentlich verstanden, der Christ im obrigkeitlichen Amt hat nicht die Gefühle der Gläubigen vor blasphemischen Äußerungen zu schützen, nicht den Kirchenfrieden zu wahren, nicht das sich bildende evangelische Kirchenwesen gegen päpstliche Übergriffe zu verteidigen; dies alles mag mitschwingen, doch primär hat er sein Land und seine Untertanen und schließlich auch sich selber vor dem „greulichen Zorn Gottes“<sup>96)</sup> zu bewahren. Gottes Strafgericht wird über öffentliche Gotteslästerung hereinbrechen, sei es durch Hagel und Ungewitter oder durch Pest und Seuchen oder durch Hungersnot und Viehsterben oder durch Krieg und Brandschatzung. In diesem Horizont sind Luthers Versuche, den Kurfürsten dazu zu bewegen, die Messen im Allerheiligenstift zu verbieten, zu sehen<sup>97)</sup>, aber auch sein schroffes Nein zu zwinglianischen Abendmahlsfeiern, in diesen Kontext gehören die in den dreißiger Jahren erneut ausgegrabenen Forderungen, die jüdischen Synagogen anzuzünden und damit den gottesdienstlichen Fluch über die Minim sowie die Verspottung Jesu Christi als eines Gehenkten zu unterbinden<sup>98)</sup>, ebenso wie die harten Maßnahmen gegen aktive Widertäufer. Für alle diese Fälle gilt: „Wo etliche wollten lehren wider einen öffentlichen Artikel des Glaubens, der klärlich in der Schrift gegründet und in aller Welt gegläubt ist von der ganzen Christenheit gleich wie die, so man die Kinder lehret im Credo..., die soll man... nicht leiden, sondern als die öffentlichen Lästerer strafen. Denn sie sind auch nicht allein schlechte Ketzler, sondern öffentliche Lästerer“ (WA 31 I, 208, 11). Die sogenannte Cura utriusque tabulae (die Sorge um beide Tafeln) gilt nicht erst für Melanchthon, dem man gerne die Schuld aufbürdet. Auch Luther lehrt eindeutig: „Etliche disputieren, weltlich Oberkeit soll ganz nicht mit geistlichen Sachen zu tun haben. Das ist viel zu weitläufig geredt. Das ist wahr: beide Ämpter, das Predigtamt und weltlich Regiment, sind unterschieden. Gleichwohl sollen sie beide zu Gottes Lobe dienen; Fürsten sollen nicht allein den Untertan' ihre Güter und leiblich Leben schützen, sondern das vürnehmst Ampt ist, Gottes Ehr foddern, Gotteslästerung und Abgöttereie wehren“ (WA 50, 13, 11). Hierzu werden die alttestamentlichen Vorbilder herangezogen<sup>99)</sup>.

So greift auch in Wittenberg schon zu Luthers Lebzeiten der Kurfürst mit seinen Räten tief hinein in den Alltag der Christengemeinde. Die Grenze zwischen den beiden Regimenten verläuft keineswegs zwischen Kirche und Staat. Das Straf- und Schutzamt der Obrigkeit tangiert durchaus die Ordnung wie den Gottesdienst der Kirche. Damit wird die in der dritten Barmer These zu Recht geforderte Entscheidung klar erkannt und sorgfältig gewahrt; nicht allein die Verkündigung und Sakramentsspendung, auch

die Lebensordnung der Gemeinden ist vom Christusevangelium her zu gestalten. Luthers Kampf gegen die mit Heilsnotwendigkeit aufgeladenen mittelalterlichen Kirchengebote hat die Rechts- wie Ordnungsgestalt der sich bildenden Kirchenkörper zu sehr der pädagogischen Volkserziehung und vernünftigen Vereinbarung preisgegeben, die christozentrische und pneumatische Orientierung wird zurückgedrängt. An diesem Punkte wird für mich das bedenkliche Defizit der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre sichtbar. Es verschärft sich noch durch ein Dreifaches: 1. Auch die in den Kastenordnungen sich ausprägende genossenschaftlich-diakonische Gestalt der Christusgemeinde hat sich nicht herauslösen können aus den Bindungen an die Bürgergemeinde. Schnell traf man sich wieder wechselweise im Pfarrhaus und auf dem Rathaus. 2. Die in den Visitationen eindrucksvoll durchstrukturierte Lebensgemeinschaft gegenseitiger Zuordnung und brüderlicher Zucht fand ihre Grenze an den Grenzen des jeweiligen Territoriums. So bildeten sich die Landeskirchen. Über die jeweiligen Territorien hinausgreifende ökumenische Organe oder synodale Strukturen wurden nicht angestrebt; die gesamtkirchliche Verpflichtung vermochte sich nicht mehr institutionell auszuprägen. 3. Andere Gestalten der Christuskirche als die doch recht bürgerliche Existenz in den Ortsgemeinden wurden durch das Verdikt der Werkgerechtigkeit oder eines selbstgewählten höheren Standes inkriminiert. Die Bergpredigt wird durch die Haustafeln eingegrenzt; die „Verschnittenen um des Himmelreiches willen“ (Matth. 19,12) werden selbst in der ins Bürgerliche transportierten Gestalt der Brüder und Schwestern vom Gemeinsamen Leben aus der Kirchengemeinschaft herausgedrängt; ein „Wandercharismatiker“ wie Jesus aus Nazareth oder auch eine apostolische Gestalt wie Paulus aus Tarsus hätte wohl kaum noch einen Platz in dieser Kirche gefunden<sup>100</sup>).

## V. Theologische Ortsbestimmung der Zwei-Reiche-Lehre

Raffen wir das bisher Dargelegte zusammen und fügen wir es ein in Luthers theologische Gesamtsicht. Die Lehre von den beiden Reichen oder Regimenten findet ihren geistlichen Ort innerhalb der Grundsicht eines zweifachen Wirkens des dreieinigen Gottes in Schöpfung und Erlösung. Als das Ergebnis seines sogenannten Turmerlebnisses<sup>101</sup>) skizziert der Reformator dies unter der Chiffre einer zweifachen (WA 2, 145-152) oder auch dreifachen Gerechtigkeit (WA 2, 43-47). Gegen das „peccatum criminale“ (die ins Gemeinschaftsleben eingreifenden Tatsünden, WA 2, 43, 6) hat der Schöpfer und Erhalter die menschliche Rechtsordnung gestellt. Wer sich ihr

beugt, der empfängt hier auf Erden seinen Lohn und dort in der Ewigkeit eine mildere Strafe. Doch unter dem strengen Maßstab selbstloser Gottes- und Nächstenliebe erscheint diese weltliche Gerechtigkeit der Juden und Heiden für Luther lediglich als eine Rechtschaffenheit von Knechten, die eigentlich das Gesetz durch seine ständige Strafandrohung oder Lohnzusage aus ihnen herauspreßt. Diese auswendige Gerechtigkeit vermag die menschliche Ursünde, das „peccatum, essentielle, natale, originale, alienum“ (die wesentliche, von Geburt an bestehende, ursprüngliche, von außen uns zugekommene Sünde, WA 2, 44, 14), nicht aus dessen in letzte Abgründe hineinreichenden Wurzeln herauslösen. Hierzu mußte Gott selber unter uns Menschen in seinem Sohn die wahre Gerechtigkeit aufrichten, die „iustitia natalis, essentialis, originalis, aliena... Christi“ (die von Geburt an bestehende, wesentliche, ursprüngliche, fremde Gerechtigkeit... Christi, WA 2, 44, 32). Aus dieser allein im Glauben uns zugesprochenen fremden Gerechtigkeit erwächst nun eine lebendige akthafte Gerechtigkeit, eine „iustitia actualis“ (WA 2, 46, 1), welche den Menschen von innen heraus umwandelt und das „peccatum actuale“, das der Erbsünde entspringt (WA 2, 45, 24), anfangsweise überwindet. Allein jene fremde und doch uns zugeeignete Gerechtigkeit errettet im Eschaton. Diesen „Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Frommkeit“ (StA I, 171-175) greift Melanchthon auf und läßt ihn in der Confessio Augustana immer wieder anklingen. Mit Hilfe dieser These von der doppelten Gerechtigkeit wird die Sicht der zwei Regimenter in der Rechtfertigungsbotschaft verankert <sup>102</sup>).

Auf ihrem Hintergrund entfaltet Luther im Großen Katechismus vor allem zum vierten Gebot den doppelten Auftrag aller Menschen, die an Gottes väterlichem Sorgeamt teilhaben, der Väter „des Gebluts, im Hause und im Lande“ sowie der „geistlichen Väter“ (BSLK 601, 25). Sie alle wie auch die Mütter haben „ihre Kinder, Gesind, Untertanen etc. nicht allein zu nähren und leiblich zu versorgen, sondern allermeist zu Gottes Lob und Ehre aufzuziehen“ (BSLK 603, 35). Von allen Menschen hier auf Erden will Gott diese beiden Dinge: 1. Sie sollen sich forzeugen, sich die Erde untertan machen, die außermenschliche Kreatur hegen und pflegen, sich untereinander eine Rechts- und Friedensordnung geben und zu einem menschenwürdigen Leben verhelfen. 2. Sie sollen die Botschaft der Errettung in der fremden Gerechtigkeit Jesu Christi im Glauben annehmen und in lebendigem Gehorsam weitertragen. Wahre Freiheit von sich selber sowie von den Chaosgewalten zur lebendigen Hingabe an Gott und die Mitkreaturen erlangen wir erst aus der Teilhabe an dieser fremden Gerechtigkeit Jesu Christi; insofern



wird der Mensch erst durch den zweiten Auftrag hindurch frei für den ersten.

Die Grundthese von der doppelten Gerechtigkeit zeichnet Luther ein in den universalen Streit zwischen Gott und Satan. Dabei fällt sein Augenmerk zunächst auf den Kampf, der seit Kain und Abel quer durch die Kirche hindurch tobt. Im Taufsermon von 1519 tauchen dann die drei Stände, der eheliche, der geistliche und der regierende Stand auf (WA 2, 734, 24 ff. ). In ihnen sollen wir Mühe und Arbeit haben, das Fleisch töten und zum Tode gewöhnen. Beim geistlichen Stand denkt Luther noch an die Zölibatäre, beim regierenden hat er vor allem die kirchlichen Oberen bis hin zum Papst im Visier (WA 2, 736, 12-22). Im Bekenntnis von 1528, dem Quellort reformatorischer Bekenntnisbildung, verwirft und verdammt er „alle Orden, Regel, Klöster, Stift und was von Menschen über und außer der Schrift ist erfunden und eingesetzt“ (WA 26, 503, 36); dagegen stellt er die drei „heiligen Orden und rechten Stifte, von Gott eingesetzt“ (WA 26, 504, 30), das Priesteramt, den Ehestand und die weltliche Obrigkeit. Diese Trias von Ecclesia, Familia und Politia — Pfarramt, Bürgerhaus, Rathaus oder Schloß — umschreibt die von Gott selber gestifteten Orden oder Erzhierarchien <sup>103</sup>). Die Ehe und Familie, welche das Haus als Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft umspannt (Familia — Oeconomia), das weltliche Schwertregiment (Politia) sowie das geistliche Wortregiment (Ecclesia) werden durchzogen und übergriffen vom allgemeinen Orden der Liebe. Sie sind Gottes Institutiones, Ordinationes, Mandata (Stiftungen, Ordnungen, Mandate) gegen die Chaosgewalten. „Das sind die drei Jerarchien, von Gott geordent, und dürfen keiner mehr, haben auch gnug und über gnug zu tun, daß wir in diesen dreien recht leben wider den Teufel“ (WA 50, 652, 18) <sup>104</sup>). Dietrich Bonhoeffer unterscheidet noch zwischen Ehe und Arbeit, hierdurch ergeben sich seine vier stärker christozentrisch ausgerichteten Mandate. Ähnlich wie das Institutionengespräch innerhalb der EKD entfalte te auch der Reformator die Kerngestalt der Institutionen anhand der Ehe und Familie. Sie sind ihm deshalb zunächst etwas, das Gott den Menschen als einen kaum bezwingbaren Drang eingestiftet hat, wozu er ihnen die geistig-vernunftthaften Fähigkeiten und die seelisch-leiblichen Triebe einpflanzte; sie sind kreatorisches Wirken Gottes, Opus Dei Creatoris. Sodann sind sie etwas, das Gott seinem verantwortlichen Ebenbild anbefohlen hat. Sie sind der in der Schrift bezeugte eindeutige Wille Gottes, sein Auftrag und Mandat, „Institutio seu Mandatum Dei“. Schließlich hält Gott kraft seines Schöpfersegens fest an diesen seinen Anordnungen. Auch wenn sie

uns Menschen anvertraut sind, bekommen wir sie nicht einfach in unsere verfügbare Gewalt. Gott setzt sie durch auch gegen Torheiten oder Verirrungen von Menschen. Sie bleiben Gottes Segenshandeln, „Benedictio Dei“. Der Reformator läßt in seinen Engelpredigten und besonders in seiner Auslegung des Propheten Sacharja von 1527 (WA 23, 511-515) diese Trias noch übergriffen sein vom Dienst der Engel; zugleich zeigt er auf, daß auch der Widersacher auf einer jeden Ebene seine Kampftruppen des Chaos einsetzt. Diese Texte unterstreichen den endzeitlichen Kampfcharakter der Regimentenlehre; Familia und Oikos, Polis und Ecclesia (Familie und Haus, Staatswesen und Kirche) sind durchtobt von einem eschatologischen Streit; quer durch alle Einwirkungen von außen hindurch erhält uns jedoch Gott selber ganz von innen heraus, „denn von inwendig erhält und hilft alleine der einig Gott“ (WA 23, 512, 3).

Die Zwei-Reiche-Lehre (oder besser: Zwei-Regimenten-Lehre) im eigentlichen, engeren Wortsinn akzentuiert innerhalb der Trias Familia (Oeconomia) – Politia – Ecclesia die schroffe Gegenüberstellung zwischen der Politia und der Ecclesia stricte dicta (Kirche im engeren Sinn), wobei Luther zugleich die Spannung zwischen Römer 13 und der Bergpredigt im Auge hat. Gott „hat zweierlei Regiment unter den Menschen aufgerichtet. Eins geistlich durchs Wort und ohn Schwert, dadurch die Menschen sollen frumm und gerecht werden, also daß sie mit der selbigen Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen. Und solche Gerechtigkeit handhabet er durchs Wort, wilchs er den Predigern befohlen hat. – Das ander ist ein weltlich Regiment durchs Schwert, auf daß diejenigen, so durchs Wort nicht wollen frumm und gerecht werden zum ewigen Leben, dennoch durch solch weltlich Regiment gedrunge werden, frumm und gerecht zu sein vür der Welt. Und solche Gerechtigkeit handhabet er durchs Schwert. Und wiewohl er der selbigen Gerechtigkeit nicht will lohnen mit dem ewigen Leben, so will er sie dennoch haben, auf daß Friede unter den Menschen erhalten werde, und belohnt sie mit zeitlichem Gute. Denn darümb gibt er der Oberkeit so viel Guts, Ehre und Gewalt, daß sie es mit Recht vür andern besitzen, daß sie ihm dienen, solche weltliche Gerechtigkeit zu handhaben. – Also ist Gott selber aller beider Gerechtigkeit, beide geistlicher und leiblicher, Stifter, Herr, Meister, Födderer und Belohner, und ist keine menschliche Ordnung oder Gewalt drinnen, sondern eitel göttlich Ding“ (WA 19, 629, 17-630, 2). Dieser zusammenfassende Text aus der Schrift: „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können“ von 1526 zeigt die klare Orientierung an der zentralen These von der zweifachen Gerechtigkeit. Auf die eine Seite stellt

Luther die strenge Über- und Unterordnung der Menschen sowie das scharfe Richtschwert, auf die andere Seite rückt er die eschatologische Freiheit aus dem gewaltlosen Wort; das weltliche Regiment wird streng eingegrenzt auf das irdische Wohl, allein aus dem geistlichen Regiment erwächst das ewige Heil.

Neben dieser schroffen Unterscheidung findet sich beim Reformator zugleich die Koinzidenz beider Dimensionen im Dienstamt des Hausvaters und der Hausmutter, ist die Ehe und Familie doch die Quelle für Staat und Gesellschaft und die Pflanzstätte der Kirche<sup>105</sup>). Von diesem Bindeglied aus betrachtet rückt auch der Dienst in der Politia stärker unter die Dimension der Erhaltung des täglichen Brotes sowie des schützenden Rechtes. Deshalb möchte Luther neben das Schwert die Symbole des Brotes und des Rechtskodex gestellt wissen<sup>106</sup>). Zugleich erscheint die Kirche stärker als Pflanz- und Pflegestätte der heranwachsenden Generationen. Der Katechismus als kurze Summe des „Stadt- oder Handwerksrechts“ (BSLK 504, 9; 554, 6) der Christenheit bindet die Trias zusammen. Dabei scheut Luther sich nicht, im Blick auf Psalm 127 zu formulieren: „Christus ist der Hausvater und die Obrigkeit, der Ökonom und der Politiker, kurzum im Fleisch und Geist und in allen Dingen das Faktotum“<sup>107</sup>).

Der Reformator sieht seinen eigenen Auftrag als den eines Warners und Mahners, eines Gewißmachers und Trösters. Insofern steht die Predigt innerhalb dieser unterschiedlichen Regimenter und Bezugsgefüge im Zentrum. Seit der Verbrennung der Bannandrohungsbulle beginnen und enden nahezu alle seine Schriften mit einem Aufblick zum Jüngsten Tag; der dreieinige Gott wird uns richten nach unseren Taten und wird uns erretten allein kraft Christi fremder Gerechtigkeit: dies ist der Doppelkopus einer jeglichen Unterweisung. Ständig geht es deshalb auch um eine zwiefache Gewißheit. Die heilsentscheidende Gewißheit erwächst allein aus der „iustitia aliena Christi“. Doch aus der Freiheit eines Christenmenschen heraus ringen wir um die nachfolgende Gewißheit alltäglichen Gehorsams. Sie erwächst aus dem durch die Hierarchien und Stände markierten Koordinatensystem, aus der „göttlichen Platzanweisung“ (Werner Elert): „Deus enim mecum loquitur in ipso statu vitae, in quo vivo“ (Gott redet mit mir in derjenigen Lebenssituation, in der ich gerade lebe, WA 43, 478, 15). Die grundlegende Gewißheit will sich inkarnieren in der hieraus quellenden Liebeshingabe. „Im Stand der Rechtfertigung ist dem Menschen Vollmacht und Befähigung verliehen, in den Institutionen dieser Welt dem Nächsten in Liebe zu dienen, in solchem Dienst wird der Gehorsam gegen den Kyrios Christos

bewährt“ <sup>108</sup>). Der Freispruch von der Schuld vor Gott durch Christus als unserem alleinigen Heilmittler (Sacramentum) befreit uns zur Nachfolge Christi (Exemplum) in dessen Dienstherrschaft zur Bewahrung und zur Errettung der Welt.

Insofern umgreift auch für Luther das prophetisch-priesterliche Königsamt Jesu Christi die Aspekte der unterschiedlichen Herrschaftsweisen. Wie übrigens auch für Calvin <sup>109</sup>) bleibt die Regimentenlehre eingefügt in die Grundschau der Herrschaft nun freilich des dreieinigen Gottes als unseres Schöpfers und Erhalters, unseres Erlösers und Heiligers, unseres Vollenders und Neuschöpfers. Hierzu sei neben der christologischen Auslegung der Hausstandspsalmen, in der Luther weit über Barth und die neuzeitlichen Revolutionstheologen hinausgeht und nicht nur Gott als den großen Politiker <sup>110</sup>), sondern auch und gerade Christus als den eigentlichen Herrscher in der Oikonomia und in der Politia bezeichnet, noch auf eine weitere ein wenig kuriose Schau verwiesen. Luthers Zwei-Reiche-Lehre findet sich nach Andeutungen im Sermon von der zweifachen Gerechtigkeit und nach Hinweisen in einem Brief an Melanchthon von 1521 <sup>111</sup>) zum ersten Male klar entfaltet in den Weimarer Predigten vom 24. und 25. Oktober 1522 (WA 10 III, 371-385), ausdrücklich im Anschluß an den Bußruf des Täufers (Matth. 3,2) angesichts der genaheten Himmelsherrschaft als „Lehre“ von den beiden Reichen Christi. „Nun wollen wir das geistlich und weltlich Reich Christi von einander sündern. Das weltlich Reich hat Christus in den Kindern von Israel von Mose an bis auf Jesum gebraucht, da er ihn die Gesetze gab, als in Kleidung, Essen, Trinken, Zeremonien und anderen Dingen. Aber do Christus ist Mensch worden, hat er das geistlich angenommen und das weltlich lassen fallen, nicht daß er kein Herre mehr darüber will sein, sündern daß er Fürsten, Kaiser und Amptleut darüber, etwas zu tun, mit dem armen Volk auch getreulich ümbzugehen, gesetzt hat und er will gleich wohl das regieren und ein Herre darüber sein“ (WA 10 III, 371, 19). In seiner „Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ von 1525 (WA 24,2-16 und WA 16, 363-393) unterscheidet er für das alttestamentliche Gottesvolk ein dreifaches Regiment: die von Mose auf Jethros Rat hin aufgerichtete äußerliche Politia (Ex. 18), die potestas saecularis, das geistliche Regiment der Christusverheißung in den Menschenherzen, die potestas spiritualis, und eben jenes halb weltliche, halb geistliche Regiment; dieses „fasset die Jüden mit Gepoten und äußerlichen Zeremonien, wie sie sich halten sollen gegen Gott und den Menschen vür der Welt in äußerlichem Wesen“ (WA 24, 6, 6), dem korrespondiert in der Christenheit der

katechetische Usus puerilis decalogi et ceremoniarum (der erzieherische Gebrauch des Dekalogs und der Bräuche), dessen Bedeutung bisher weder in der Lehre vom Gesetz noch von den Regimenten bedacht ist. Dieses alles sind für Luther Herrschaftsweisen des dreieinigen Gottes und darin fraglos Gestalten der Königsherrschaft Jesu Christi.

Schließen wir ab mit einem thesenartigen Ausblick auf den Wandel zwischen der Reformation und der Gegenwart. Nicht allein Luther, sondern auch Melancthon und Calvin haben den Innenaspekt der geistlichen Freiheit vor Gott strikt an den Außenaspekt der leiblichen Hingabe an diese Erdenwelt gebunden. Hierin greifen sie die anti-enthusiastische Front vor allem der Thessalonicherbriefe auf. Sie präzisieren jenes Gewiesensein an den Ackerboden, welchen Gott um der menschlichen Schuld willen mit dem Fluch der Unfruchtbarkeit und Widerspenstigkeit belegt hat, sowie das Hineingebundensein in die menschliche Gemeinschaft, wodurch der selbstsüchtige Egoismus in Schranken gehalten werden soll, mit Hilfe der göttlichen Stifte und Orden. — Die Säkularisation, in welcher sich die in Gottes Weisung und Freispruch gebundene Glaubens- und Gewissensfreiheit zur sittlichen Autonomie rational verantworteter Existenz wandelte, sprengte zugleich die Bindung an die Ackererde und ließ die wissenschaftlich-technische Zivilisation entstehen. Diese neuzeitliche Weltrevolution erfordert ein Neubestimmen jenes Verhältnisses zwischen der inwendigen Freiheit des Selbstes und dessen auswendiger Gebundenheit an welthafte Strukturen. Hierbei lassen die eingangs genannten Studien <sup>112)</sup> erkennen, daß Luthers Zwei-Reiche- oder Drei-Hierarchien-Lehre keineswegs nur statisch-konservativ, sondern durchaus auch dynamisch-progressiv fortgeschrieben werden kann.

Der konservative Charakter wurde dadurch geschichtsbestimmend, daß die Reformatoren jene Stiftungen ungeschichtlich-naiv und biblizistisch-unreflektiert an der Kleinviehnomaden- sowie Ackerbürger-Gesellschaft vorzüglich des Alten Testaments in dessen Vätergeschichten orientierten und das Aufkommen der frühkapitalistischen Stadtkultur nahezu ausschließlich negativ werteten als ein eigenmächtiges Sich-Emanzipieren aus dem gottgeordneten Gewiesensein an den Ackerboden. Dieses Nein konzentrierte sich in der Inkriminierung des Fernhandels und der Zinswirtschaft. Der sich bildende Territorialstaat mit der Rezeption des römischen Rechtes und einer eigenen Beamtenschaft wurde in seiner Bedeutung nicht erkannt und nach den biblischen Texten nur im Lichte personaler Bezüge zwischen Obrigkeit und Untertan gesehen. — Als Aufklärung und deutscher

Idealismus den unumkehrbaren Wandel der Menschheitsgeschichte entdeckten, verfestigte sich die reformatorische These von den grundlegenden Stiftungen Gottes zur romantisierend organologischen Lehre von den Schöpfer- oder Schöpfungsordnungen. Dabei fügte Herder zur Familie das Volk hinzu, und Hegel transportierte die personale Zuordnung von Obrigkeit und Untertanen in den Staat als ein rechtlich geeintes und sittlich ausgerichtetes Volk. Diese organologische Schau verknüpfte sich mit der These von einer göttlichen Stiftung von oben herab und wandte sich im 19. Jahrhundert kritisch gegen eine rationalisierende Demokratie, gegen die Schlagworte der französischen Revolution: Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit. Verstärkt durch sozialdarwinistische Rassetheorien von unausweichlichen Kampf ums Überleben erwuchs hieraus die konservativ-nihilistische Revolution der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts.

An die reformatorische These von den Regimenten Gottes vor allem in Luthers dynamischer Ausprägung ließe sich mit kaum geringerem Recht die Revolutionstheologie der zweiten Aufklärung anknüpfen. Hierzu müßte man zunächst unterstreichen, wie stark die These vom freien, gleichen und brüderlichen Priestertum aller Gläubigen in den Flugschriften der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts rumort und in den Kastenordnungen genossenschaftliche Gestalt annimmt. Aus diesen Ansätzen erwachsen in den größeren Städten oft neue ständische und politische Lebensformen. Ferner müßte man an die Katechismuskatechismusliteratur anknüpfen und zeigen, wie vor allem nach Luther die Mandate Kampfordnungen des Deus semper actuosus (des stets handelnden und regierenden Gottes) gegen die Chaosgewalten sind, daß es durchaus „unheilige Stände“ gibt, in denen ein rechter Christ nicht erfunden werden darf, daß die Pfarrer Wucherern das Abendmahl zu verweigern haben <sup>113</sup>).

Die Reformatoren haben diesen Streit Gottes um seine Gerechtigkeit unter den Menschen noch nicht geschichtskritisch auf eine beharrliche Humanisierung auch der gesellschaftlichen und politischen Strukturen ausgedehnt <sup>114</sup>), wenn sie faktisch auch viel mehr verändert haben als unsere gegenwärtigen Revolutionstheologen. Einsichten in die Gesamtevolution alles Lebendigen im Kosmos sowie in die Geschichte der Menschheit waren ihnen noch verwehrt, deshalb lag ihnen der Gedanke fern, die rechte Weltverfassung sowie eine sittliche Menschengesellschaft planend zu entwerfen und handelnd zu verwirklichen. In die gegenwärtigen Rezeptionen der Königsherrschaft Christi sowie der Zwei-Reiche-Lehre ist ein derartiger neuzeitlicher Enthusiasmus eingebrochen. Dies schlägt sich nieder in Strategien,

die nicht allein die politische Szene in Ost und West, in Nord und Süd miteinander verbinden, sondern auch in das kirchliche Leben eindringen. Es hat sich unter uns eine Art prophetisch-utopischer Dirigismus entwickelt, mit ständigen Vorwegnahmen des Eschaton und den entsprechenden Parusieverzögerungen, mit toten Punkten und Durststrecken, aber auch mit neuen Aufbrüchen und Revolutionen, mit dem Zwang zum Erfolg sowie mit den entsprechenden Schuld- und Bußbekenntnissen.

Die Reformatoren, vor allem Luther, waren hier nüchterner; sie wußten, daß sich Gott den Kairos, das „Stündelein“, vorbehält. Gerade darin erweist er sich als der Herr in allen Regimenten und Horizonten unseres Lebens, daß er echtes Gelingen schenkt oder auch versagt, deshalb sucht er besonnene Täter, die zugleich beharrliche Beter sind. Auch die Transposition der reformatorischen Sicht der Regimente Gottes sowie der tragenden Institutionen aus der Hirten- und Ackerbürgerwelt in die wissenschaftlich-technische Zivilisation hebt die hierin sich andeutende Kernspannung zwischen dem Außen- und Innenaspekt menschlicher Existenz im Kosmos nicht auf. Derjenige Mensch, welcher sich sittlich formt, seine Welt ständig verändert und selbst in sein Leibesleben radikal eingreift, bleibt zugleich derjenige Mensch, welcher sich selber abgründig verborgen und radikal entzogen ist und in einer ihm letztlich undurchdringlichen Wirklichkeit lebt. Diese Aporie manifestiert sich in dem nicht einzuebennenden Zwiespalt zwischen sittlichem Ideal und faktischer Gesellschaftsordnung, zwischen gesetzhafter Rechtsforderung und friedestiftender Aussöhnung, zwischen geplant-manipulierbarer und unverfügt-erhoffter Zukunft, zwischen rational verantworteter Actio und aufbegehrend sich ergebender Passio. In dieser Aporie lebt faktisch ein jeder unter uns, lebt die Gemeinschaft eines Volkes, lebt die gesamte Menschheit.

Der Christenmensch sowie die Christenheit werden jene allen Menschen gemeinsame Aporie streng endzeitlich ausgerichtet sein lassen. Sie blicken auf das letztgültige Hervorbrechen des heiligen Gottesrechtes sowie der heilschaffenden Christusherrschaft. Der Glaubende wagt es, nicht lediglich für seine eigene Person, nicht allein für die Kirche, sondern auch für alle Menschen und für die gesamte Kreatur auf die endgültige Manifestation des Christussieges zu hoffen. Für ihn ist diese Erdenwelt in allen ihren Bereichen gezeichnet vom Kreuz auf Golgatha, weil sie einbezogen werden soll in das Hervorbrechen Jesu aus dem Grabe des Joseph von Arimathia.

Als unser Versöhner und Erlöser befreit uns Christus zu selbstloser Hingabe an die unter Sünde und Tod versklavten Mitgeschöpfe; als unser

Herr und Richter fordert er jene völlige Selbsthingabe von uns. Im Glauben, der sich angesichts des Jüngsten Gerichtes hineinbirgt in Jesu fremde Gerechtigkeit, ist ein Christenmensch ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan. In der Liebe, die sich mit Jesus den Mitkreaturen hingibt, ist ein Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

Mit diesen thesenartigen Sätzen haben wir Luthers Gewissensanlei- tung und Herzenströstung in den beiden Regimenten in ihrer geschicht- lichen Verankerung, aber vielleicht auch in ihrer zeitübergreifenden Ver- pflichtung skizziert. Mußte er sich selber gegen den Vorwurf verteidigen, seine Lehre sei „aufrührisch“<sup>115)</sup>, so heute zumeist gegen den Vorwurf, er habe einen blinden Untertanengehorsam gepredigt. Daß wir immer noch und gegenwärtig mit erneuter Aufmerksamkeit und erstaunlicher Leidenschaft um seine Kernthesen ringen, ist vielleicht doch ein Indiz dafür, daß sein Selbstruhm nicht ganz falsch ist. Schließen wir unsere Analyse mit den dies- bezüglichen provokativen Worten: „Denn ich mich schier rühmen möchte, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit nie so klär- lich beschrieben und herrlich gepreiset ist, wie auch meine Feinde müssen bekennen, als durch mich“ (WA 19, 625, 15).

#### Anmerkungen

- 1 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II); Votum des Theologischen Ausschusses der EKU, hrsg. von Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1974.
- 2 Ebd., S. 240; vgl. S. 241: „Es geht nicht um eine Repristination von Barmen. Es geht um die Einsicht, daß sich nur von diesem Kriterium christologischer Begründung her theologische Kriterien politischer Urteilsbildung und Praxis gewinnen lassen.“
- 3 Ebd., S. 259 ff. und 218 f.; bes. S. 271; S. 269: „Unausgesprochen bleibt leider, was in den Arbeitssitzungen des Theol. Ausschusses eindeutig anerkannt wurde, daß es eine Deduktion politisch-sozialer Ethik aus der Christologie nicht gibt“.
- 4 TKTG, H. 21, Gütersloh 1975; TKTG, H. 22, Gütersloh 1976.
- 5 Siehe hierzu die Diskussion in der ZEE, 1976, S. 64-70, 144-154, 232 f.
- 6 Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung?, Gütersloh 1977, S. 65-78; Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der Ev. Kirche in der DDR; vgl. H. Falcke, Christus befreit — darum Kirche für andere, Hauptreferat vor der Bundessynode in Dresden, 1972; „Zeugnis und Dienst der ev. Christen und Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR“, Studie des Ausschusses Kirche und Gesellschaft des BEK, 1972; Rechtfertigung und Gesellschaft, Werkstattbericht III der Lehrgesprächskommission des BEK.
- 7 Ebd., S. 77.
- 8 Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, Zwei Abhandlungen zum Rechts- und Kirchenbegriff Martin Luthers, ThExh, NF 55, München 1957.
- 9 Zu diesen Vorwürfen siehe auch Paul Althaus, Luthers Lehre von den beiden



- Reichen im Feuer der Kritik, LuJ 24 (1957), S. 40-68, sowie Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi und luth. Zwei-Reiche-Lehre, in: Peregrinatio, Bd. II, München 1965, S. 207-229, sowie Heinz-Horst Schrey (Hrsg.), Reich Gottes und Welt, WdF CVII, Darmstadt 1969.
- 10 R. Sohm, Der Christ im öffentlichen Leben, 1895, S. 50; vgl.: Umdeutungen der Zwei-Reiche-Lehre im 19. Jahrhundert, S. 47-51.
  - 11 Nach KD IV, 2, S. 765-824: Die Ordnung der Gemeinde.
  - 12 Hierzu siehe Ernst Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, BEvTh 27, München 1957, S. 124-131.
  - 13 Texte bei Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1976, S. 379 f.
  - 14 Vgl. auch Berthold Klappert, Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, FSÖTh, 34, Göttingen 1976.
  - 15 E. Wolf, Luthers Erbe?, EvTh 6 (1946/47), S. 82-114; Zur Selbstkritik des Luthertums, ThZ 3 (1947), S. 123-149, in: Peregrinatio Bd. II, S. 52-81. 82-103; H. Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt Tübingen 1955<sup>2</sup>; K. G. Steck, Fragen an das Luthertum, ThExh NF 13, München 1948.
  - 16 Eine Schweizer Stimme, 1938-1945, Zollikon-Zürich 1945, S. 113.
  - 17 Ebd., S. 122; „Es kann der deutsche Heide die lutherische Lehre von der Autorität des Staates als christliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus gebrauchen und es kann der christliche Deutsche sich durch dieselbe Lehre zur Anerkennung des Nationalsozialismus eingeladen fühlen.“
  - 18 Ebd., S. 395.
  - 19 Eine noch weitergreifende Deszendenz stellt Arno Deutelmöser, Luther, Staat und Glaube, Jena 1937, auf: Meister Eckehart—Luther—Leibniz—Friedrich der Große—Goethe—Hegel—Bismarck—Nietzsche; vgl. auch Hans-Michael Müller, Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus, Stuttgart 1936; Wolf Meyer-Erlach, Verrat an Luther, Weimar 1937<sup>3</sup>; gegen Deutelmöser wandten sich Theodor Knolle, Luthers Glaube, SLG 10, Weimar 1938, und Ernst Kinder, Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther, SLG 12, Weimar 1940.
  - 20 Eine Schweizer Stimme, S. 113.
  - 21 Vortrag, gehalten am 10. März in Kopenhagen und am 12. März in Aarhus, ZZ 11 (1933), S. 297-314; außerdem: Theologische Fragen und Antworten, Ges. Vorträge Bd. III, Zollikon 1957, S. 127-143.
  - 22 WA 6, 204, 25: „Das erste und höchste, aller edligst gut Werk ist der Glaub in Christum“ (Joh. 6, 28f); Barth nennt als analoge Schriftworte neben dem ersten Gebot Joh. 1, 14, Matth. 21,28 und 2. Kor. 5,19 und formuliert direkt: „Jesus Christus ist der Sinn des Sinaigesetzes, sofern es Gottes Offenbarung ist“ (S. 303).
  - 23 Nach WA 6, 249, 32 ff.
  - 24 A. Peters, Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke, LuJ 43 (1976), S. 7-35.
  - 25 WA 26, 499-509; BSLK 651-653 und 415f. 433 ff.
  - 26 Vgl. die Texte in BSLK 53 ff.
  - 27 CA II, 3; BSLK 53, 16: „...ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi“.
  - 28 K. Holl, Der Neubau der Sittlichkeit (1919), in: Luther. Ges. Aufs. zur KG I, Tübingen 1927<sup>4/5</sup>, S. 155-287; bes. S. 247 und 243 f., Anm. 2, sowie 248 f., Anm. 4
  - 29 WA 2, 604, 20: „Sic ubique invenit charitas quod ferat, quod faciat. Charitas autem est lex Christi“ (zu Gal. 6.2); WA 40 II, 145.6: „Ibi est lex Christi: portare onera. Et qui non vult, nihil intelligit de lege Christi. Lex i. e. charitatis: ‚omnia tolerat‘, 1. Cor. 13. “; Tr. Nr. 5822, WATr V, 369, 19: „Dilectio est plenitudo legis formaliter, fides autem est plenitudo legis effective.“
  - 30 Der Text findet sich in: Die Ambivalenz der Zweireichelehre in luth. Kirchen des 20. Jahrhunderts S. 55 ff.

- 31 Hierzu bes. KD II, 1, 194-200. 156 ff. 86-92. 140 f. und Christof Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, BTh 52, Tübingen 1977.
- 32 Hierzu die Textsammlungen TKTG H. 21, S. 38-67 und H. 22, S. 19-25.
- 33 Hilfe 20 (1914), Nr. 52; abgedruckt in: Werke Bd. I, Köln — Opladen 1964, S. 846 f.
- 34 Vgl. die Darstellung von B. Klappert, Promissio und Bund, S. 211-228; freilich blendet Klappert die eschatologische Gerichtsdimension völlig aus.
- 35 Briefe über Religion (1903), Berlin 1916<sup>6</sup>; nach Bd. I, S. 620.
- 36 Ebd., S. 625 f.
- 37 Paul Althaus, Religiöser Sozialismus; Grundfragen der christlichen Sozialethik, SASW 5, Gütersloh 1921, S. 74-88.
- 38 WA 11, 255, 12: „Also gehets denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottis Reich und der Welt Reich gnug tuest, äußerlich und innerlich, zugleich Ubel und Unrecht leidest und doch Ubel und Unrecht strafest, zugleich dem Ubel nicht widerstehst und doch widerstehst.“
- 39 Karl Barth, Grundfragen der christlichen Sozialethik, 1922; abgedruckt in: Jürgen Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, München 1962, S. 152-165; vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth, München — Mainz 1972, S. 202 ff. 270 ff. 318 ff.
- 40 Ebd., S. 157. 163. 156.
- 41 WA 2, 150, 36: „Sunt enim homines vel publici vel privati.“
- 42 WA 11, 254, 16: „Ob du nicht bedarfest, daß man deinen Feind strafe, so darfs aber dein kranker Nähister; dem solltu helfen, daß er Fried habe und seinem Feind gesteuert werde, wilchs nicht geschehen mag, die Gewalt und Ueberkeit werde dann in Ehren und Furcht gehalten.“
- 43 Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 233: „Person als das Sein des Menschen vor Gott ist konstituiert durch das Getrofensein von dem Wort Gottes, das den Menschen in seinem Gewissen richtet und freimacht. Person als das Sein des Menschen vor der Welt ist konstituiert durch das Tragensein und Beauftragtsein von dem Wort Gottes, das den Menschen in seinen Werken in Dienst nimmt;“ vgl. S. 219-238.
- 44 Nach WA 6, 39, 26-40, 7; eine Akzentverlagerung in WA 32, 392, 5-393, 13; S. 392, 18: „Also ist nicht verboten, vur Gericht zu gehen und klagen über Unrecht, Gewalt etc., wo nur das Herz nicht falsch ist.“
- 45 WA 32, 394, 4: „Summa, in Christus-Reich heißt es allerlei leiden, vergeben und Guts fur Böses vergelten, widerumb ins Kaisers Regiment soll man kein Unrecht leiden, sondern dem Bösen wehren und strafen und das Recht helfen schützen und erhalten, darnach eines iglichen Ampt oder Stand foddert.“
- 46 Christengemeinde und Bürgergemeinde, Z. 14-27, mit der Konklusion: „Es gibt schon eine Affinität zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde der freien Völker!“ (Z. 29).
- 47 Vgl. WA 10 III, 380, 10-17; 2-18; schon WA 2, 147, 36-150, 31.
- 48 WA 51, 241, 39: „Denn Gott will der Welt Regiment lassen sein ein Vurbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreichs gleich wie ein Gaukel-Spiel oder Larven, darin er auch seine großen Heiligen laufen läßt, einen besser denn den anderen, aber David am aller besten.“
- 49 WABr XII, 40, 11: „...sed tanquam alienus alienis ex aliena terra veniens succurrat;“ dieser Text und analoge Gutachten von Melancthon, Bugenhagen, Amsdorf (kurz vor dem 8. Febr. 1523) bei Heinz Scheible, Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546, TKTG 10, Gütersloh 1969, S. 17-19.
- 49 Vgl. WA 51, 211, 6-35.
- 50 P. Althaus, Die Ethik M. Luthers, Gütersloh 1965, S. 67, Anm. 106; WA 32, 390, 15 ff. WA 39 II, 40, Th. 30 f, 81, 6 ff. 16 ff. 29 ff. Luther formuliert eindeutig in allen drei Texten diese unumkehrbare Über- und Unterordnung; nur „extra causam primae tabulae seu confessionis“ (Th. 26) ist der Christ

- „civis huius mundi“ (Th. 30).
- 51 WA 32, 466, 8 - 468, 10; S. 468, 3: „Es ist aber oft gesagt, was Gottes Reich sei, nämlich aufs kürzte, daß es nicht stehe in äußerlichen Dingen, Essen und Trinken etc. noch anderen Werken, die man tun kann, sondern darin, daß man gläube an Jesum Christum, welcher ist das Häubt und einiger König in diesem Reich, in und durch welchem wirs alles haben, daß, wer darin bleibt, kein Sund, Tod und Unglück kann schaden, sondern ewig Leben, Freud und Seligkeit hat, und hie anfähet in solchem Glauben, aber am jüngsten Tag offenbar und ewig vollendet soll werden.“
- 52 WA 9, 182, 17 (schon 1518): „Durch die Rechten Gottis wird vorstand (verstanden), daß Christi Konigreich ein geistlich vorborgen Reich sei, dann die sichtliche und leibliche Reiche adder Guter seind genennet die linken Hand Gottis, wiewohl sie Christo alle untertan sein; aber sein Reich steht nit in denselben, sondern der Mensch zeitlich Reich steht in denselben, doch Christo unterworfen.“ ähnliche Texte bes. bei Erwin Mülhaupt, Herrschaft Christi bei Luther NZStH 1 (1959), S. 165-184, bzw. Reich Gottes und Welt, S. 432-456.
- 53 WA 12, 394, 24: „Wir sind hie ins Teufels Reich, nicht anders denn wenn ein Pilger in ein Herberg käme, da er wußte, daß sie alle im Haus Räuber waren; wenn er dahin kommen müßte, würde er sich dennoch rüsten und aufs Best, als er künnst, versehen und nicht viel schlafen. Also sind wir itzund auf Erden, da der böse Geist ein Furst ist und hat der Menschen Herzen in seiner Gewalt, tut durch sie, was er will.“
- 54 Quosque tandem...?, ZZ 8 (1930); abgedruckt in: „Der Götze wackelt“, zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hrsg. von Karl Kupisch, Berlin 1961, S. 27-32.
- 55 Klaus Scholder, Die Kirche und das dritte Reich, Bd. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt 1977, S. 158; vgl. S. 151 ff.
- 56 Nach Kl. Scholder, a. a. O., S. 547 ff. Genaueres jetzt bei Hinrich Stoevesandt, „Von der Kirchenpolitik zur Kirche!“, ZThK 76 (1979), S. 118-138.
- 57 Theol. Existenz heute!, H. 1, München 1933, S. 3.
- 58 Ebd., vgl. S. 40: „In der ihm aufgetragenen besonderen Sorge muß der Theologe wach bleiben, ein einsamer Vogel auf dem Dach, auf der Erde also, aber unter dem offenen, weit und unbedingt offenen Himmel. Wenn doch der deutsche evangelische Theologe wach bleiben oder, wenn er geschlafen haben sollte, heute, heute wieder wach werden sollte!“
- 59 Ebd., S. 7; vgl. Die Kirche Jesu Christi, ThExh 5, München 1933, S. 7 ff. und Abschied, in: Gottes Wille und unsere Wünsche, ThExh 7, München 1934, S. 37 ff.
- 60 Brief an Georg Merz vom 21. April 1933, zit. bei Kl. Scholder, a. a. O. S. 532.
- 61 Hans Prolingheuer, Der Fall Karl Barth 1934-1935. Chronographie einer Vertreibung, Neukirchen-Vluyn 1977.
- 62 Ebd., S. 362-368; es bezieht sich dabei auf die Schriftsätze von Otto Bleibtreu, der als Barths geschickter Verteidiger dessen Verhalten „allein und ausschließlich aus rein theologischen Gründen bzw. aus seinem evangelischen Bekenntnis“ heraus verständlich zu machen sucht; ebd. S. 306-326. 329 ff.
- 63 Eine Schweizer Stimme, S. 6.
- 64 Barth selber markiert diesen Schritt in dem Abschiedsbrief an P. Dr. Hermann Hesse vom 30. Juni 1935 (ebd. S. 345-350). Hierin hält er „der Bekenntnis-kirche“ vor, daß sie immer noch nur in eigener Sache spreche und „für Millionen von Unrecht Leidenden noch kein Herz“ habe; sie halte „noch immer die Fiktion aufrecht, als ob sie es im heutigen Staat mit einem Rechtsstaat im Sinne von Röm 13 zu tun habe.“ Barth fügt dann im Blick auf sich selber hinzu: „Es wird mir eine peinliche Erinnerung an die letzten zwei Jahre sein und bleiben, daß ich selbst nicht kräftiger in der mir gebotenen Richtung vorgestoßen habe. Vielleicht stand es mir als Schweizer auch nicht an, dies zu tun. Jedenfalls könnte ich jetzt nicht mehr länger dabei mittun, zu schweigen, wo ge-

- redet werden sollte, zu reden, wo Schweigen die allein würdige Rede wäre“ (S. 349). Dieser wahrhaft „offene Brief bestätigt, daß Barth selber die von ihm befehdelte Zwei-Sphären-Schau — wenn auch nur mühsam und mit ungutem Gewissen — bis zu seinem Weggang aus Deutschland aufrecht erhalten hat. Dies bestätigt einerseits Barths Rückblick aus dem Jahre 1942 (Eine Schweizer Stimme S. 260), dies zeigen andererseits die bei H. Stoevesandt (ZThK 76 (1979), S. 118-138 mitgeteilten Briefe und Äußerungen vor allem von Charlotte von Kirschbaum. Vom Reformator her wäre mit den norwegischen und dänischen Lutheranern zu sagen, daß Gott der Herr in beiden Regimenten ist und daß die Kirche nicht schweigen darf, wenn Gottes Gebote auf die Seite geschoben werden (siehe hierzu die Darstellungen von Torleiv Austad und Henrik Fossing in: Zwei Reiche und Regimenter, S. 87-96; 97-118).
- 65 Eine Schweizer Stimme, S. 136. 150 f. 184. 92 f.
- 66 A. a. O., S. 58 f.; vgl. S. 60 f. 63. 66 f. 103. 110 f. 120 f. 135 f. 149. 155. 181 ff. 242 f. 247 ff.
- 67 Eine Schweizer Stimme, S. 86: „Man kann den Nationalsozialismus nicht verstehen, wenn man ihn nicht in der Tat als einen neuen Islam, seinen Mythos als einen neuen Allah und Hitler als dessen Propheten versteht;“ vgl. S. 94 ff. 106 f.
- 68 A. a. O., S. 102 f. 111. 193 f.
- 69 A. a. O., S. 279 f. 258 f.
- 70 A. a. O., S. 185 ff.
- 71 A. a. O., S. 186: „Das Unternehmen Adolf Hitlers... ist wahrscheinlich dazu eine Weile in Freiheit gesetzt, um unseren Glauben an die Auferstehung Jesu Christi und vor allem auch den Gehorsam unseres Glaubens auf die Probe zu stellen.“
- 72 Vgl. Wilhelm Maurer, Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium, in: Kirche und Geschichte, Bd. I; Luther und das ev. Bekenntnis, hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970, S. 38-61, S. 50 ff.
- 73 Nach W. Maurer, a. a. O., S. 53, unter Verweis auf WA 3, 420, 16 ff. 32 ff.; 424, 11 ff. 430, 39 f.; 433, 14 ff.
- 74 Br. Nr. 231; WABr I, 595, 26-33.
- 75 Vgl. Susanne Ritter, Die kirchenkritische Tendenz in den deutschsprachigen Flugschriften der frühen Reformationszeit, phil. Diss. Tübingen 1970.
- 76 Siehe vor allem WA 12, 307, 22 - 308, 8; 309, 24-31 und WA 41, 182-201.
- 77 WA 11, 412, 33 ff. und WA 30 III, 522, 9 - 527, 5.
- 78 Ph. J. Spener, Pia desideria, hrsg. von Kurt Aland, KIT 170, Berlin 1964<sup>3</sup>, S. 55 f. Verweis auf 1. Kor. 14; S. 58 Hinweis auf Luthers Schrift an die Böhmen von 1523, WA 12, 169-196.
- 79 Nach WA 19, 641, 28 - 642, 2.
- 80 WA 19, 631, 14: „Aufruhr ist des Tods schuldig als Crimen laesae maiestatis, als eine Sünde wider die Oberkeit;“ vgl. S. 641, 12-27.
- 81 H. Scheible, Das Widerstandsrecht als Problem der dt. Protestanten 1523-1546, bes. S. 60-98; dazu Br. Nr. 3297 vom 8. Febr. 1539 an Joh. Ludicke, WABr. VIII, 364-368 und Tr. Nr. 4342 (Lauterbach 7. Febr. 1539), WATr. III, 235-241.
- 82 R. Hermann, Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19,21, LuJ 23 (1941), S. 35-93; siehe bes. die Zusammenfassung S. 90 ff.
- 83 Dies ist auch bei Hermann Dörries (Luther und das Widerstandsrecht, in: Wort und Stunde, Bd. III, Göttingen 1970, S. 195-270, bes. S. 241 ff.) und bei Eike Wolgast (Die Wittenberger Theologie und die Politik der ev. Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, QFRG XLVII, Gütersloh 1977, S. 239-253) nicht eindeutig herausgearbeitet.
- 84 Vgl. Scheible a. a. O., S. 90 f. (Gutachten vom 6. Dez. 1536) und S. 93 (Gutachten vom 13./14. Nov. 1538).
- 85 Eine Formulierung von Johannes Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Unter-

- suchung über das Recht in der Theologie M. Luthers, Köln — Wien 1973<sup>2</sup>, S. 251; vgl. S. 246-255. 295-306.
- 86 WA 39 II, 62, 21: „Man muß viel anders vom Papst gedenken denn von Tyrannen. Denn er greift vürnehmlich an die Seelen der ganzen Welt wie der Türk den Leib. Denn es sind zwo Bestien in den letzten Zeiten, darauf der jüngste Tag folgen wird;“ vgl. Helmut Lamparter: Luthers Stellung zum Türkenkrieg, FGLP, 9. Reihe, Bd. IV, München 1940, S. 40-47. 147-151.
- 87 Vgl. WA 39 II, 74, 4 ff.
- 88 Sie werden zusammengehalten durch die These: „Tres ..hierarchias ordinavit Deus contra diabolum, scilicet oeconomiam, politiam et Ecclesiam;“ WA 39 II, 42, Th. 52.
- 89 Eine Schweizer Stimme, S. 94 ff.; vgl. S. 86 und 106 f.
- 90 A. a. O., S. 135 f.
- 91 WA 39 II, 42, Th. 57 ff. 67 ff.
- 92 Vgl. Ulrich Asendorf, Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967, S. 159-187. 204-207.
- 93 WA 51, 261, 20: „Aber unsers Herr Gotts Rat ist der beste, daß er gedenkt, Himmel und Erden in einen Haufen zu stoßen und eine andere neue Welt machen, denn diese Welt taug nicht, der Buben sind zu viel und der Frommen zu wenig drinnen. Es will und kann nirgend fort, wie auch das Vaterunser uns lehret beten.“
- 94 WA 53, 255, 5: „Mussen doch unsere weltlichen Herrschaften jtz Not-Bischofe sein und uns Pfarrherr und Prediger... schützen und helfen, daß wir predigen, Kirchen und Schulen dienen können“ (Jes. 49, 23).
- 95 Hierzu J. Heckel, Lex charitatis, Anhang II, S. 307-316.
- 96 WA 15, 774, 19: „Ich sag, daß alle gemeine Häuser, die doch Gott ernstlich verboten hat, ja alle Totschläg, Diebstahl, Mord und Ehrbruch nit also schädlich sein als dieser Greuel der Papisten-Meß; hierumb bitt ich all Fürsten und Obersten, Burgermeister, Rat und Richter, daß sie solch grausam Gotteslästerung zu Herzen fassen.... daß nit der greulich Zorn Gottes wie ein glühender Backofen sich über euer Hinlässigkeit erzürne und euch mit sampt den abgöttischen Pfaffen aufs greulichst straf.“
- 97 Vgl. bes. Carl Fr. Wisloff, Abendmahl und Messe, Berlin — Hamburg 1969.
- 98 WA 53, 538, 7: „Meins Büdens wills doch da hinaus, sollen wir der Jüden Lästerung rein bleiben und nicht teilhaftig werden, so müssen wir gescheiden sein und sie aus unsern Lande vertrieben werden. Sie mügen gedenken in ihr Vaterland, so dürfen sie nicht mehr vur Gott über uns schreien und liegen, daß wir sie gefangen halten, wir auch nicht klagen, daß sie uns mit ihrem Lästern und Wuchern beschweren.“
- 99 Fortsetzung: „Darumb auch die Könige im Alten Testament und nicht allein die jüdischen Könige, sondern auch die heidnischen bekehrten König die, so falsche Propheten und Abgötterei anrichten, töten ließen“.
- 100 Hierzu siehe A. Peters, Die Spiritualität der lutherischen Reformation, in: Volkskirche — Kirche der Zukunft, Zur Sache H. 12/13, Hamburg 1977, S. 132-148.
- 101 Hierzu der von Bernhard Lohse herausgebrachte Sammelband: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, WdF 123, Darmstadt 1968.
- 102 Dies ist erkannt bei Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. I, Gütersloh 1976, § 14, S. 104-113.
- 103 Hierzu Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund, München 1970, und Reinhard Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, LuJ 45 (1978), S. 15-34.
- 104 Zur Aufnahme dieser Trias in der Confessio Augustana vgl. den Kommentar von W. Maurer, Bd. I, § 13, S. 100-104.
- 105 Vgl. Ernst Kinder, Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen „Oberkeit“ aus dem vierten Gebot, in: Für Kirche und Recht. Festschrift für J. Heckel,

Köln — Graz 1959, S. 270-286, außerdem in: Reich Gottes und Welt, S. 221-241.

- 106 Zum Brot bes. BSLK 680, 19 ff.; vgl. WA 30 I, 103, 28 ff.; zum Rechtsbuch bes. WA 30 II, 578, 19: „Wir Theologen und Juristen müssen bleiben oder sollen allesamt mit uns untergehen, das wird mir nicht fehlen; wo die Theologen wenden, da wendet Gottes Wort und bleiben eitel Heiden, ja eitel Teufel; wo die Juristen wenden, da wendet das Recht sampt dem Friede und bleibt eitel Raub, Mord, Frevel und Gewalt, ja eitel wilde Tiere.“
- 107 WA 31 I, 546, 17 - 20; zit. nach Erwin Mülhaupt, D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung, Bd. III, Göttingen 1965, S. 516.
- 108 Recht und Institution, hrsg. von Hans Dombois, Bd. II, Stuttgart 1969, S. 61.
- 109 Hierzu Joachim Staedtke, Die Lehre von der Königsherrschaft Christi und den zwei Reichen bei Calvin, KuD 18 (1972), S. 202-214.
- 110 Paul L. Lehmann, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966, S. 77: „Wenn wir also sagen, daß Gott ein ‚Politiker‘ sei und daß Gottes Handeln in der Welt darin bestehe, daß er ‚Politik macht oder betreibt‘, so haben wir dabei die aristotelische Definition und die biblische Beschreibung des Geschehens im Sinn.“
- 111 Br. Nr. 418, vom 13. Juli 1521, WABr II, 357, 32-359, 107.
- 112 Vgl. die Literatur in Anm. 1 bis 6.
- 113 Die Pfarrer sollen Wucherer nicht absolvieren und ihnen zusagen: „Tu Buße und Recht, wo nicht, so kannst du ebensowohl ohn mich und meine Absolution einfältig zum Teufel fahren, als daß du mit meiner Absolution zweifältig zum Teufel fährst und dazu mich ohn meine Schuld, durch deine Schuld mitnimmst. Nein Gesell, es heißt: Fahre du hin; ich bleibe hie; ich bin nicht Pfarrer, daß ich mit jedermann zum Teufel fahre, sondern daß ich jedermann mit mir zu Gotte bringe“ (WA 51, 371, 19).
- 114 Gottes Eifern um sein Hoheitsrecht unter uns Menschen sowie sein Festhalten an den tragenden Institutionen ist wohl am einprägsamsten ausgesprochen in der Habakuk-Auslegung von 1526: „Von Anbeginn der Welt bis her sehen wir, wie er (Gott) immer einen König durch den andern, einen Herrn durch den andern abstoßet und andere aufsetzt und läßt Land und Leute bleiben; ohn' wo er Land mit den Leuten will verderben als Sodom und Gomorra und der gleichen... Beide, in großen und kleinen Hirschaften, beide in Kaisertumen und Königreichen siehet man nichts mehr denn abfallen und aufsitzen, gerade als sei die ganze Welt mit ihrer Oberkeit Gotts Turnier und Reuterei, da sichs untereinander sticht und bricht und gilt nicht mehr, denn wer do liegt, der liegt, wer do sitzt, der sitzt... Also bleibt denn immer das Schwert und Oberkeit in der Welt; aber die Personen, so in der Oberkeit sitzen, müssen sich immer überportzeln und daumeln, darnach sie verdienen“ (WA 19, 360, 8. 17. 27).
- 115 Hiergegen verwahrt sich auch Melanchthon in CA XXVIII 10 f. mit der sonderbaren Analogie: „...potestas ecclesiastica... non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem“ (BSLK 122, 7).

Gleichwie des Predigtamtes Werk und Ehre ist, daß es aus Sündern eitel Heilige, aus Toten Lebendige, aus Verdammten Selige, aus Dienern des Teufels Gottes Kinder macht, so ist es des weltlichen Regimentes Werk und Ehre, daß es aus wilden Tieren Menschen macht und die Menschen so erhält, daß sie nicht wilde Tiere werden.

Martin Luther