

# **Diskussionen um die ›Lehre‹ von Zwei Reichen und Regimenten und die Konsequenzen Ein persönlicher Rück- und Vorblick**

*Ulrich Duchrow*

1975 schrieb mir der damalige Geschäftsführer des Theologischen Ausschusses der VELKD, Lutz Mohaupt, einen Brief, in dem er feierlich feststellte, ich hätte mit meinen Veröffentlichungen und der Arbeit der Studienabteilung des LWB, deren Direktor ich damals war, dem deutschen Luthertum den Fehdehandschuh hingeworfen, und man würde diesen Handschuh aufheben.<sup>1</sup> Das ist lange her, und ich hoffe, dass wir heute gemeinsame Schritte zu Gerechtigkeit und Frieden tun können. Denn darum geht es vor allem in Luthers Zweireiche- und Zweiregimentenlehre (ZRRL).

## **1. Der Streit zwischen dem ›deutschen Luthertum‹ und der internationalen Studienkommission und -abteilung des Lutherischen Weltbunds (LWB) 1970-1977 – die hermeneutische Frage**

Der damalige Streit ist gut dokumentiert und leicht nachzulesen in einer Veröffentlichung, die der damals sehr viel kooperativere Ökumenische Ausschuss der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des LWB (DNK) durch seinen Geschäftsführer Niels Hasselmann im Zusammenhang einer Tagung in Pullach (1977) herausgeben ließ.<sup>2</sup> Der Stein des Anstoßes waren verschiedene Veröffentlichungen von mir und der Studienkommission des

1. Mohaupt an Duchrow, 11.12.1975. Brief im Privatbesitz des Vfs.
2. Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2 Bde., Hamburg 1980.

LWB gewesen: meine Habilitationsschrift »Christenheit und Weltverantwortung, Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre«, drei Quellenhefte zur Geschichte des Themas 1. bis Luther, 2. zur Vorbereitung der später erst so genannten ZRRL im 19. Jahrhundert. und 3. zur Ambivalenz der ZRRL im 20. Jahrhundert; schließlich eine Serie von Fallstudien unter dem Titel »Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert«.<sup>3</sup> Letztere wiesen nach, dass die ZRRL im Neuluthertum zu 80% als Legitimation zur Anpassung an ungerechte Machtverhältnisse bis hin zum NS-Staat verwendet wurde und nur zu ca. 20% als Anleitung zu kritisch-konstruktivem oder Widerstandshandeln im Sinn Luthers. Und gerade dieses kritische Ergebnis gefiel einigen Protagonisten des ›deutschen Luthertums‹ nicht.

Wenn ich mich heute frage, warum damals so erbitterter Widerstand aus dem ›deutschen Luthertum‹ kam – jedenfalls dem institutionellen und nicht nur aus Deutschland, sondern auch teilweise aus den USA und aus Skandinavien –, so darf man den zeitgeschichtlichen Kontext nicht außer Acht lassen. Es ging nicht nur und wahrscheinlich nicht einmal vorrangig um den historischen Streit. Es gab viele aktuelle Anlässe, die in die wissenschaftlichen Kontroversen hineinspielten. Ich erinnere an einige.

1968 war gerade der Höhepunkt der Studentenbewegung gewesen. Und da kam ein 35jähriger, gerade habilitierter Theologe frisch von der Uni, holte weitere junge Leute aus allen Erdteilen dazu (wir waren auf dem Höhepunkt Mitte der 1970er Jahre 30 MitarbeiterInnen, davon 15 wissenschaftliche und 15 nicht-wissenschaftliche) und versuchte, die ebenfalls stark von der Jugend und von Frauen bestimmten Beschlüsse der LWB-Vollversammlung in Evian von 1970 umzusetzen. Ich hatte sieben frühere Einzelkommissionen in eine einzige, interdisziplinäre zusammenzuführen. Die bedeutendste der Vorgängerkommissionen, die Theologische, war besetzt gewesen mit würdi-

3. Ulrich Duchrow: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart (1970), 2. Aufl. 1983; Ulrich Duchrow/Heiner Hoffmann/Christof Windhorst (Hrsg.): *Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther*, Gütersloh 1972, 2. Aufl. 1978 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 17); Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber/Louis Reith (Hrsg.): *Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1975; Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber (Hrsg.): *Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1976; Ulrich Duchrow (Hrsg.): *Zwei Reiche und Regimente – Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert*, Gütersloh 1977. Die Texte sind teilweise auch in Englisch erschienen, hrsg. von Karl Hertz.

gen Ordinarien der Theologie. Ihr Vorsitzender war Mikko Juva gewesen. Er wurde von 1970 an zum Präsidenten des LWB gewählt. Hinter ihn steckten sich die Kritiker der Studienabteilung. Denn er war Rektor der Universität Helsinki und hatte als Vater und Verantwortlicher für seine Institution das Problem, dass seine Tochter und sein Sohn den dortigen sozialistischen Studentenbund führten. Wir hatten den Eindruck, dass er seine Probleme zu Hause auf die jungen Leute der Studienabteilung projizierte. Kurz, ein Hintergrund des Streites um die ZRRRL waren die universitären Umbrüche und die Reaktion derer, die darin eine Gefahr für die traditionellen kirchlichen und gesellschaftlichen Rollen sahen.

Das wurde noch einmal verschärft dadurch, dass wir in der Studienabteilung die erste ökumenische Einrichtung waren, die das Thema Geschlechtergerechtigkeit auf die Tagesordnung setzten. Als die dafür verantwortliche junge Theologin und Soziologin Eva Zabolai-Czekme versuchte, eine Unterkommission für die Arbeit mit Frauen aufzubauen und das dänische Kommissionsmitglied, Prof. Anna Marie Aagaard, dafür die Frau des Attentatsopfers Rudi Dutschke, Gretchen Dutschke, vorschlug, ohne das Dänische Nationalkomitee des LWB einzubeziehen, steckte sich dieses hinter Mikko Juva und erreichte ein Verfahren, in dem Eva Zabolai-Czekme und ich ge feuert werden sollten. Die Gruppe verlor aber die Abstimmung 1973 mit einem Stimmenverhältnis von 14:6. Mit dieser Mehrheit konnten wir dann bis zur LWB-Vollversammlung in Dar-es-Salaam 1977 gut weiterarbeiten. Das Projekt ›Frauen als Innovationsgruppe‹, koordiniert von Dr. Gerta Scharfenorth, wurde dann sogar vom Deutschen Nationalkomitee adoptiert und produzierte neun vorzügliche Studienbände.

Ein weiteres, ebenfalls zum Teil persönliches Problem war, dass Heinz Eduard Tödt, dessen Kollege ich in der FEST und an der Uni gewesen war, vom Exekutivkomitee nach der Vollversammlung als Berater der Studienkommission gewählt wurde. Da er einen vielbeachteten Vortrag vor dem Plenum der Vollversammlung gehalten hatte, hätten ihn viele gern als deutsches Mitglied der Studienkommission gesehen. Er konnte aber nicht direkt gewählt werden, weil wegen der notwendigen interdisziplinären Zusammensetzung der neunköpfigen Kommission bereits der aus dem Physiker-Theologen-Gespräch stammende Deutsche Dr. Jürgen Seetzen den Platz eingenommen hatte. Gleichzeitig hätte aber auch Trutz Rendtorff, der wiederum in VELKD und EKD eine besondere Rolle spielte, gern diese Position besetzt, so dass eine gewisse Spannung zwischen ihm und den Heidelbergern blieb, obwohl ja das Exekutivkomitee diese Entscheidungen gefällt hatte. Natürlich standen dahinter inhaltliche Differenzen, die dann auch bei der erwähnten Tagung in Pullach diskutiert wurden. Aber wenn es darum geht, auch die persönliche Seite des Streits zu schildern, so gehört auch dies ins Bild.

Ein Feld des damals aktuellen Streits mit den deutschen Kirchen, in den nicht nur unsere Abteilung, sondern der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) verwickelt war, betraf die Apartheid in Südafrika und Namibia. Darüber gibt es inzwischen reichlich Literatur, so dass hier nur an die spezifische Fragestellung im Zusammenhang der Studienabteilung erinnert zu werden braucht. Diese hatte als zentrale Studie aller Unterabteilungen eine Ekklesiologiestudie auf den Weg gebracht unter dem Titel »Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen«. In dieser ging es im Südafrikateil um die Vorbereitung dessen, was dann bei der LWB-Vollversammlung in Dar-es-Salaam 1977 dazu führte, dass die Apartheid zu einem Fall für den status confessionis erklärt wurde.<sup>1</sup> Das war Neuland, und es war nicht einfach, lutherische Kirchen, die weitgehend immer noch in Kategorien der neulutherischen Zweireichelehre zu Hause waren, davon zu überzeugen, dass eine gesamtgesellschaftliche Frage wie Apartheid die Qualität einer entscheidenden Glaubensfrage haben könne. Seit der Barmer Theologischen Erklärung war ein solcher Fall nicht wieder institutionell beschlossen worden. Und in Deutschland war dieses Thema besonders heikel, weil ja die weißen Lutherischen Kirchen in Südafrika, die ausdrücklich Apartheidkirchen waren, von der EKD gefördert wurden, aber auch Wirtschaft und Politik die Apartheid unterstützten. Immerhin ist zu sagen, dass Georg Kretschmar als Vorsitzender des Ökumenischen Ausschusses der VELKD und des DNK in Dar-es-Salaam die Erklärung dann ausdrücklich unterstützte. Ich habe über diese und andere Erfahrungen mit dem LWB ausführlich Rechenschaft abgelegt in meinem Buch »Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?«<sup>2</sup>

Schließlich will ich einen Bereich erwähnen, der sich bis heute immer deutlicher als das entscheidende Konfliktthema im Zusammenhang mit der neulutherischen Zweireichelehre herausstellte: das Weltwirtschaftssystem. In den 1970er Jahren wurde es im LWB unter dem Motto »Root causes of poverty and injustice« verhandelt. Während die Studienkommission und die Vertreterinnen des globalen Südens im Exekutivkomitee die Frage systemisch angingen, tendierten die Abteilung Weltdienst und viele VertreterInnen des Nordens dazu, die Frage diakonisch und entwicklungspolitisch systemintern anzugehen. Wir veröffentlichten dazu auch eine Studie, die zeigte, dass die kirchlichen Hilfsorganisationen dazu neigten, die sozialen und öko-

1. Vgl. Lutherischer Weltbund: Daressalam 1977, in Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung., Frankfurt 1977 (epd-Dokumentation 18), S. 212.
2. Ulrich Duchrow: Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?, München 1980.

nomischen Fragen unpolitisch anzugehen, um ihr Spendenaufkommen im Norden nicht zu gefährden.<sup>3</sup> Hier zeigte sich, dass die neulutherische Zweireichlehre wieder als Anpassungsideologie funktionierte, um nicht in harte Konflikte mit Macht und Geld verwickelt zu werden.

Seit dem 50jährigen Barmenjubiläum 1984 gab es weitere Konfliktfelder in diesem Fragebereich.<sup>4</sup> In Deutschland gibt es bis heute keine Einigung in diesem Konflikt. Gesamtökumenisch aber hat sich der systemkritische Ansatz durchgesetzt, zuerst im Lutherischen Weltbund bei der Vollversammlung in Winnipeg 2003 mit der Erklärung zur Globalisierung (deren kritische Abschnitte in der Veröffentlichung durch das Deutsche Nationalkomitee des LWB ausgelassen wurden), weiter im Reformierten Weltbund mit dem Accra-Bekenntnis von 2004<sup>5</sup>, dann mit den beschlossenen Dokumenten bei der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 und dem Apostolischen Brief von Papst Franziskus »Evangelii Gaudium«<sup>6</sup>, in dem die Frage auf den Punkt gebracht wird mit den Sätzen »Diese Wirtschaft tötet« – darum

- Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung
- Nein zur neuen Vergötterung des Geldes
- Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen
- Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt.

Auf diese Texte gibt es bisher von Theologie und Kirchen in Deutschland keine Antwort. Das wirft das grundsätzliche Problem auf, mit welcher

3. Jørgen Lissner: *The Politics of Altruism. A Study of the Political Behaviour of Voluntary Development Agencies*, Genf 1977; David Millwood: *The Good Samaritans: The Politics of Altruism in Voluntary Aid Agencies*, Genf 1977.
4. Nachzulesen in mehreren Veröffentlichungen: Ulrich Duchrow: *Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche?*, München 1986, 2. Aufl. 1987; Ulrich Duchrow: *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft – Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*, Gütersloh/Mainz 1994, 2. Aufl. 1997; Ulrich Duchrow/Franz Hinkelammert: *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*, Oberursel 2002, 2. Aufl. 2005; Ulrich Duchrow/Franz Segbers (Hrsg.): *Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der Kirche an die Macht der Wirtschaft*, Oberursel 2008; Ulrich Duchrow: *Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven*, München 2013.
5. Kairos Europa (Hrsg.): *Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung – Von Winnipeg 2003 über Accra 2004 nach Porto Alegre 2006*, Heidelberg 2005.
6. Alle diese Texte sind dokumentiert und kommentiert in: Kairos Europa (Hrsg.): *Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! »Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens« – Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch für das Leben?*, Heidelberg 2013.

Methodik eigentlich solche scheinbar rein historischen Streitfragen über den Umgang mit theologischen Traditionen zu bearbeiten sind. Offenbar spielen hier unaufgeklärte Wechselwirkungen zwischen eigenen Kontexten und Interessen einerseits und Interpretation von Vergangenheit andererseits eine zentrale Rolle. Das sollte an sich als hermeneutisches Problem klar sein, ist es aber nicht, was sich daran zeigt, dass die gleichen Probleme über die letzten Jahrzehnte hinweg in immer neuen Konstellationen wieder auftauchen. Das Reformationsjubiläum 2017 sollte deshalb Anlass bieten, die hermeneutische Frage nach dem heutigen Umgang mit der Reformation im Allgemeinen und der Frage der Lehre von Reichen und Regimenten im Besonderen grundlegend neu aufzuwerfen und zu beantworten.

Genau dies hat eine Gruppe von etwa vierzig TheologInnen und SozialwissenschaftlerInnen aus allen Kontinenten in einem mehrjährigen Projekt versucht, das den Titel trägt: »Die Reformation radikalisieren – provoziert von Bild und Krise«. Es geht von der umfassenden Krise des Lebens heute aus und blickt darauf und auf die Reformation samt Wirkungsgeschichte gleichzeitig aus der Perspektive heutiger sozialgeschichtlicher Bibellektüre, das heißt inhaltlich aus der Perspektive der Befreiung zum Leben in gerechten Beziehungen. Denn das hatte Luther ja gefordert: alle kirchlichen Traditionen an der Heiligen Schrift zu überprüfen. Dabei galt für ihn primär der historische Schriftsinn, der inzwischen zur kontextuellen, sozialgeschichtlichen Methode weiterentwickelt wurde.<sup>7</sup> Hier ist also aus Luthers eigenem Ansatz heraus die erste zentrale hermeneutische Grundregel festzuhalten: Alle Aussagen über scheinbar rein historische Traditionen müssen an den biblischen Schriften überprüft werden, was wir in dem damaligen Streit nicht wirklich getan haben.<sup>8</sup> Da Luther aber den Bezug auf das Wort der Bibel als *viva vox evangelii* begreift, ist bei dem Rückbezug auf die Bibel der damalige und heutige Kontext mit zu reflektieren. Das ist die Lehre, die aus diesem Streit zu ziehen ist. Ich will versuchen, dies mit den weiteren Überlegungen zu demonstrieren.

Wenn man die Ergebnisse der kontextuellen, sozialgeschichtlichen Bibelforschung zugrunde legt, kommt man zu dem Kanon im Kanon der biblischen Schriften: Gottes Gerechtigkeit, die Israel und aus dieser Wurzel hervorgehend Menschen aus allen Völkern zur Teilnahme an dieser Gerech-

7. Vgl. Ulrich Duchrow: »Nur die Schrift«. Hegemoniales Prinzip oder Gegenkultur?, in: Texte und Kontexte 37, 2014, Nr. 141-143, S. 104-119, dito in kürzerer Fassung in: Carsten Jochum Bortfeld/Rainer Kessler (Hrsg.): Schriftgemäß – Die Bibel in Konflikten der Zeit, Gütersloh 2015, S. 207-228.
8. In keinem der beiden in Anm. 2 genannten Bände zur Dokumentation des Streits findet sich auch nur ein einziger ausdrücklicher biblischer Beitrag.

tigkeit und ihrer Verwirklichung befreit.<sup>9</sup> Das Ziel ist shalom, umfassender Friede in gelingenden Beziehungen. In dieser gleichzeitig historischen und eschatologischen Dynamik tritt Gott als die Mitleidende den Opfern von Ungerechtigkeit und Gewalt an die Seite und inspiriert diese mit transformativem Geist, um sie selbst zu Subjekten neuer Gemeinschaften zu machen. Dies ist nicht zu verstehen als dogmatisch-begriffliche Quintessenz, sondern als der Horizont, in dem die konfliktreichen Texte der Großen biblischen Erzählung zu lesen sind.

Bei dieser Art von Fragestellung haben wir in diesem Projekt eine interessante Entdeckung gemacht. Die Kultur der Moderne, die durch Kapitalismus, Kolonialismus und kalkulierenden Individualismus gekennzeichnet ist, hat ihre Vorgeschichte in den Entwicklungen des Alten Orient (von China bis zum Mittelmeer) genau in der Zeit seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z., in denen der Großteil der biblischen Schriften entstanden ist.<sup>10</sup> Der Philosoph Jaspers nennt diese Geschichtsepoche die Achsenzeit, weil dort alle bis heute wirksamen Philosophien und Weltreligionen entstanden sind. Was er nicht beachtet, ist allerdings die sozialgeschichtliche Beobachtung, dass gerade in dieser Zeit die frühe Geldwirtschaft entsteht und sich mit den Imperien verbindet. Der Höhepunkt dieser frühen Entwicklung sind die hellenistischen Reiche und das Imperium Romanum – letzteres ist der Kontext der messianischen Schriften des Neuen Testaments. Das heißt, die biblischen Schriften beziehen sich explizit kritisch auf die Mechanismen der Geldwirtschaft, die Verbindung mit imperialer Politik und Verhaltensweisen, deren neue Stufe im Frühkapitalismus Luther erlebte und deren Klimax wir heute im imperialen Finanzkapitalismus erfahren. Somit ist über die Kontextanalyse ein hermeneutischer Zusammenhang zwischen Bibel, Reformation und gegenwärtiger Krise auszumachen, den es im Einzelnen zu bearbeiten gilt.

Genau dies ist der Sinn der zweisprachigen Publikationsreihe unter dem Titel »Die Reformation radikalieren«, von der bisher fünf Bände erschienen sind.<sup>11</sup> Sie zielt auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen so-

9. Vgl. z.B. Walter *Dietrich*: Der rote Faden im Alten Testament, in: *Evangelische Theologie* 49, 1989, Nr. 3, S. 232-250.
10. Vgl. ausführlich Duchrow, Geld (wie Anm. 7).
11. In der Einleitung zu den fünf Bänden findet sich eine ausführliche Darlegung der hier nur angedeuteten hermeneutischen Fragen: Ulrich Duchrow/Carsten Jochumborf: Befreiung zur Gerechtigkeit/Liberation toward Justice, Münster [u.a.] 2015 (Die Reformation radikalieren 1); Ulrich Duchrow/Hans G. Ulrich (Hrsg.): Befreiung vom Mammon/Liberation from Mammon, Münster 2015 (Die Reformation radikalieren 2); Ulrich Duchrow/Martin Hoffmann (Hrsg.): Politik und Ökonomie der Befreiung/Politics and Economics of Liberation, Münster 2015 (Die Reformation radikalieren 3); Ulrich Duchrow/Craig Nesson (Hrsg.): Befreiung von Gewalt zum

zialgeschichtlicher Bibelexegese, Reformationsgeschichte und kritisch systematischer Theologie angesichts der epochalen Krise, in der wir uns befinden. Die Publikationen enthalten auch 94 Thesen, die die Kapitel der fünf Bände zuspitzen. Blicken wir von diesen hermeneutischen Vorüberlegungen aus auf die Fragen der ZRRL im Einzelnen.

## 2. Biblische Überprüfung der Vorstellung von ›Zwei Reichen‹

Für diejenigen, die die frühere Diskussion nicht kennen, möchte ich kurz die Elemente und Struktur der ZRRL vorstellen, wie ich sie in »Christenheit und Weltverantwortung« herausgearbeitet hatte, und dann fragen, wie dieses Ergebnis möglicherweise verändert werden muss, wenn wir heutige sozialgeschichtliche Erkenntnisse zu den biblischen Schriften zugrunde legen.

Der Begriff ›zwei Reiche‹ als feststehende Bezeichnung geht zurück auf Augustin. In ihm sind biblische und auch griechische Elemente verarbeitet. Augustin spricht von zwei *civitates*, was ich im Blick auf den damaligen Sinn als ›Herrschaftsverbände‹ übersetze. Deren einer ist von Gott als Liebe bestimmt, der andere von der Macht des Bösen als Selbstliebe. Es geht dabei keineswegs nur um Individuen, sondern um Völkergemeinschaften und sogar kosmische Mächte, damals Engel und Dämonen genannt. Der Anlass seiner Schrift »De civitate dei«, in der er seine Theorie zusammenfasst, ist die Zerstörung Roms durch die Westgoten im Jahr 410. Auf diesem Hintergrund rechnet er mit dem römischen Imperium ab und verfolgt dieses Muster zurück bis in die Anfänge der Menschheit und der Schöpfung des Kosmos. Beide *civitates* liegen miteinander im Kampf gegeneinander, bis Gott im Eschaton alles in allem sein wird. Darauf baut Luther seit seiner ersten Psalmenvorlesung sein eigenes Konzept von zwei Reichen und zwei ihnen zugehörigen Menschengruppen auf.

Blickt man auf die biblischen Grundlagen dieser Konzeption aus sozialgeschichtlicher Perspektive, so ergibt sich ihr gegenüber ein differenzierteres Bild. Denn die augustinisch-lutherische Konzeption verlegt das Problem auf die abstrakte Ebene Gott – spirituelle Mächte – Menschen an sich – Welt

Leben in Frieden/Liberation from Violence for Life in Peace, Münster 2015 (Die Reformation radikalieren 4); Ulrich Duchrow/Karen Bloomquist (Hrsg.): Kirche – befreit zu Widerstand und Transformation. Church – Liberated for Resistance and Transformation, Münster 2015 (Die Reformation radikalieren 5); Ulrich Duchrow/Hans G. Ulrich (Hrsg.): Religionen für Gerechtigkeit in Palästina-Israel. Jenseits von Luthers Feindbildern, Münster 2017 (Die Reformation radikalieren 7).

an sich. Die Bibel dagegen erzählt Geschichte und deutet so die Realität. In ihrer kanonischen Endgestalt sieht sie eine erste Phase, in der die Menschheit ihren Schöpfungsauftrag durch Gewalttätigkeit verfehlt. Von Kain (Gen 4) bis zum babylonischen Imperium (Gen 11) feiert die Gewalt – unterbrochen von der Sintflut und dem Noahbund – eine Orgie nach der anderen. Nach Gen 12 beruft dann Gott Abraham, der mit Gott eine andere Welt möglich machen soll als Segen für die Völker. Seine Nachkommen tauchen dann als versklavte Hebräer in Ägypten, dem Imperium am Nil, auf. Hier offenbart sich Gott dem Mose mit dem Namen JHWH, »ich bin da«, mit euch in dem Kampf um die Befreiung aus der Sklaverei und die Gründung einer neuen Gemeinschaft in Solidarität.

Betrachtet man das Wenige, das man historisch aus dieser Zeit ab 1250 v.u.Z. weiß, so lässt sich feststellen, dass dies eine Schwächezeit der Reiche der Ägypter am Nil und der Hethiter in Kleinasien sowie deren Vasallen in Form von Stadtkönigtümern in den Küstengebieten Palästinas (Kanaans) war. Hingegen kann man ab dieser Zeit in den schwach besiedelten Berggebieten Palästinas das Aufblühen einer auf Familien- und Stammessolidarität basierenden Kultur feststellen, die sich offenbar als Alternative zu den politischen Herrschaftsformen der Reiche und Stadtkönigtümer verstand. Diese Zeit erzählt das Richterbuch. Die Ethnologie spricht hier von »regulierter Anarchie«, die alttestamentliche Wissenschaft von »Kontrastgesellschaft«.<sup>12</sup> Hier liegt meines Erachtens der Ursprung für die Vorstellung zweier sich gegenüberstehender Gemeinschaften, der einen unter der sklavenbefreienden und Solidarität wirkenden Gottheit und der anderen unter Göttern, die versklavende, gewalttätige und monarchische Herrschaft stützen.

Nach dieser Vorphase der ›Vätergeschichten‹ und einer ersten Phase der Geschichte des Alten Israel – immer verstanden als erzählerische Konstruktion des Kanons, nicht notwendigerweise des nachprüfbaren historischen Ablaufs – beginnt eine neue unter monarchischer Herrschaft auch in Israel ab ca. 1000 v.u.Z. (vgl. 1 Sam 8 und Ri 9), die dann historisch schon genauer zu fassen ist. Hier nun stellen Propheten wie Elija das Volk vor die Entscheidungsfrage »Gott oder Baal«. Die Probleme dieser Periode werden nun aber seit dem 8. Jahrhundert verschärft durch das Eindringen einer neuen Wirtschaft, basierend auf Geld und Privateigentum, in das tägliche Leben.<sup>13</sup>

12. Rainer Neu: Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen 1992; Ulrich Duchrow: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft – Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1994, 2. Aufl. 1997; Teil II mit weiterer Literatur.

13. Vgl. ausführlich Duchrow, Geld (wie Anm. 7), mit weiterer Literatur.

Durch diesen Prozess, der sich von Griechenland bis China in ganz Eurasien entfaltet, wird gleichzeitig die Mentalität der Menschen verändert. Egozentrierte, kalkulierende Individualisierung, Gier nach grenzenloser Geld- und Besitzvermehrung und Entsolidarisierung breiten sich aus. Die Gesellschaft wird zunehmend gespalten in verschuldete Bauern, die ihr Land verlieren und in die Schuldklaverei müssen, auf der einen und Großgrund- und Sklavenbesitzer auf der anderen Seite. Das Patriarchat verschärft sich dadurch, dass nur Männer Eigentum besitzen dürfen.

Dagegen stehen die Propheten auf, zuerst Amos, dann Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia, und rufen nach Gerechtigkeit im Namen JHWHs. Ihre Minderheitsposition führt in der Phase des Königs Joschija zu ersten Rechtsreformen, konkret festgehalten in den ältesten Schichten des Buches Deuteronomium (vgl. besonders Dtn 15). Unter anderem Zinsverbot, Schuldenerlasse und Sklavenbefreiung alle sieben Jahre im Sabbatjahr sollen die Verarmung der Mehrheit der Bevölkerung verhindern. Da die Nachfolger Joschijas hinter diese Reformen wieder zurückfallen, zerstören die Babylonier Jerusalem und führen die Oberschicht ins Exil – so unter anderem die Interpretation des deuteronomistischen Geschichtswerks. Hier beginnt nun in den verschiedenen jüdischen Gruppierungen ein Umdenken, fassbar im priesterlichen Heiligkeitsgesetz (Lev), bei Ezechiel, Deuterjesaja usw.

Real umgesetzt werden diese Reformen aber erst nach Rückkehr aus dem Exil unter dem mit persischer Regierungsmacht ausgestatteten Statthalter Nehemija und dem Priester Ezra im 5. Jahrhundert v.u.Z. (Neh). Hier wird die Tora als Grundgesetz vom Volk demokratisch angenommen und die Ordnung von Autonomie und Egalität im Gegensatz zu den umliegenden Völkern formuliert. Ton Veerkamp nennt dies die »Thorarepublik«.<sup>14</sup> Hier sind also die »zwei Reiche« verstanden als zwei grundlegend verschiedene politisch-ökonomische Gesellschaftssysteme. Es geht dabei nicht um ethnische Absonderung der genetischen Judäer von anderen »Rassen«, sondern um die mögliche Umsetzung einer ausbeutungsfreien Gesellschafts- und Lebensordnung gegenüber der »altorientalischen Normalität«.

Diese Semi-Autonomie unter den Persern wird durch die hellenistischen Reiche und das Imperium Romanum abgeschafft. In diesen totalitären Systemen sind die expansive Geldwirtschaft und imperiale Herrschaft untrennbar miteinander verbunden. Die Tora lässt sich nicht mehr umsetzen. In dieser Situation entsteht einerseits der militärische Widerstand der Makkaäer und andererseits die chassidische Untergrundliteratur der Apokalyptik, die gewaltfreien Widerstand befürwortet. Sie findet ihren kanonischen Aus-

14. Ton Veerkamp: *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Hamburg 2012.

druck im Buch Daniel. Kapitel 7 entwickelt nun das für die spätere ZRRL grundlegende Konzept des Reiches Gottes mit menschlichem Gesicht, das die Weltreiche überwindet, die mit gierigen, gewalttätigen Raubtieren symbolisiert werden. Hier ist also keine gegenwärtige Umsetzung der Alternative Gottes, zusammengefasst in der Tora, mehr möglich. Der einzige Ausweg ist Widerstand und geduldiges Warten auf Gottes messianisches Eingreifen zur Aufrichtung des Gottesreiches gegen die Reiche dieser Welt.

An diese Tradition knüpft Jesus von Nazareth im Kontext des Römischen Reiches und der mit diesen kollaborierenden jüdischen Eliten an. Er verkündigt allerdings, dass Gottes rettendes Handeln für eine gerechte Welt schon jetzt mit seinem Reden und rettendem Handeln beginnt. Er ruft zur Entscheidung zwischen (dem biblischen) Gott und Mammon auf. Ihre jeweiligen Anhänger konstituieren nun die Gefolgschaft zweier Reiche. Neue Gemeinschaften der Solidarität entstehen in der Perspektive von Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit (Mt 6 und Mt 25,31ff.) und stellen sich der Normalität der römischen Gesellschaft entgegen. Wichtig ist hervorzuheben, dass Joh 18,36 (»Mein Reich ist nicht von dieser Welt«) nicht ein jenseitiges Reich meint, sondern »Mein Reich ist nicht von der Art dieser Welt« bedeutet, das heißt der Art des Römischen Reiches mit seiner auf militärische Gewalt und Privateigentum aufgebauten Pax Romana.

Diesen Ansatz halten die urchristlichen Gemeinden nach der Apostelgeschichte durch. Sie entwickeln Gemeinschaften, in denen das absolute Eigentumsrecht nicht gilt, sondern freies Teilen, so dass es gemäß Dtn 15 keine Armen unter ihnen gibt (Apg 4,31ff.). Das wird als die Folge von Jesu Auferweckung verstanden, die eine neue Menschheit beginnt. Jesu Wirkkraft zum Aufbau der neuen Gemeinschaft aus allen Völkern ist der heilige Geist. Seine Ausgießung wird geschildert als Gegenbild zu den Imperien dieser Welt, auf der mythologischen Ebene Babylon (Gen 11), auf der realpolitischen Rom.

Wichtig ist es, die neue Paulusforschung im Verhältnis zu Luther wahrzunehmen.<sup>15</sup> Die Damaskuswende wird hier interpretiert als die Einsicht, dass im totalitären System des Römischen Reiches die alternative gerechte Lebensordnung Gottes nicht durch Abgrenzung innerhalb des Systems möglich ist, sondern nur durch Revolutionierung des Systems selbst.<sup>16</sup> Die ganze Zivilisation ist von asebeia und adikia, von Götzendienst und Ungerechtigkeit durch-

15. Beginnend mit Krister Stendahl: *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978; zuletzt Brigitte Kahl: *Paulus und das Gesetz im Galaterbrief: Römischer Nomos oder Jüdische Tora?*, in: Ulrich Duchrow/Carsten Jochum-Bortfeld (Hrsg.): *Befreiung zur Gerechtigkeit*, Münster [u.a.] 2015 (*Die Reformation radikalisiert* 1), 78-109.

16. Veerkamp (wie Anm. 17), S. 253ff.

drungen (Röm 1,18), selbst die Einsicht in die auf Leben zielende Tora und der Wille zum Tun werden durch die Macht der Sünde, die im Römischen System durch die Gier herrscht, daran gehindert, die Tora zu tun (Röm 7). Darum muss das ganze System revolutioniert werden durch messianische Gemeinschaften, die schon jetzt damit beginnen, alle Herrschaftsverhältnisse zu überwinden, nämlich die zwischen Juden und Heiden, Herrn und Sklaven, (patriarchalischem) Mann und (unterworfenen) Frau (Gal 3,28). Zentral ist dabei, dass Paulus deutlich zwischen Tora und Römischem Gesetz unterscheidet. Die Tora wird aufgerichtet und auf neue Weise erfüllt (Röm 13,10) dadurch, dass sie aus der Gefangenschaft in das legalistische und auf Durchsetzung des Eigentumsrecht zielende Römische Gesetz befreit wird. Besonders für den Galaterbrief ist nachgewiesen worden, dass sich Paulus hier nicht gegen Juden und Tora oder gegen Judenchristen richtet, sondern gegen das imperiale Gesetz, das nur den Juden den Kaiserkult nachlässt, nicht aber den Unbeschnittenen (Galatern).<sup>17</sup>

Wenn nach Luther alle Tradition an der Schrift geprüft werden muss, so hat diese neue kontextuelle Paulusdeutung gravierende Folgen auch für das Verständnis von ›Zwei Reichen‹ bei Luther.

1. Im Gottesverhältnis geht es Paulus nicht abstrakt um die Erlösung des »westlichen Ichs« (Stendahl), das erst seit Augustin in die Rechtfertigungslehre eingedrungen ist. Es geht vielmehr – im Anschluss an die Tradition Israels seit der Befreiung der Sklaven aus Ägypten – um eine grundsätzlich andere Weltordnung, eine andere Gesamtzivilisation, eine neue Menschheit (Röm 5) mit Auswirkungen auf alle Kreaturen, die unter der menschlichen Verderbtheit stöhnen und auf die Freiheit der Kinder Gottes warten (Röm 8). Darin sind dann selbstverständlich die einzelnen Personen eingeschlossen, aber eben in all ihren gesellschaftlichen und – heute würden wir sagen – ökologischen Relationen. Das hat insbesondere große Auswirkungen auf die Beurteilung des Streits zwischen Luther und den Täufern, die aus dem Glauben konkrete Folgerungen für das gesamtgesellschaftliche Leben ziehen wollten, worauf zurückzukommen ist. Allerdings ist Luther selbst dem Individualismus der Moderne nicht erlegen, wohl aber die meisten ihm folgenden Traditionen.<sup>18</sup>

2. Es geht bei Paulus nicht um eine abstrakte Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, schon gar nicht um einen Gegensatz von Christen und Juden. ›Christen‹ gibt es noch gar nicht. Paulus ist messianischer Jude. Er

17. Ebd. und Brigitte Kahl: *Galatians Re-imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*, Minneapolis 2010.

18. Vgl. Ulrich Duchrow: *Luthers Stellung zum Individualismus des modernen Geldsubjekts*, in: Ulrich Duchrow/Hans G. Ulrich (Hrsg.): *Befreiung vom Mammon*, Münster 2015 (*Die Reformation radikalisieren 2*), S. 142-186.

setzt sich von pharisäischen Juden ab, weil er die Tora, die im Unterschied zu den Gesetzen des Imperiums dem Leben dient, im Kontext des herrschenden totalitären Systems nicht umsetzen kann. Er sieht, dass sie nicht durch Abgrenzung umgesetzt werden kann, weil diese von Rom in der Strategie des ›Teile und Herrsche‹ instrumentalisiert wird, um Juden und Völker gegeneinander auszuspielen. Darum überwindet er das von der Sünde beherrschte Leben im Imperium dadurch, dass er die unterdrückten Völker von den Armen und Verachteten her (1 Kor 1,26ff.) in die Verheißungen an Israel einbezieht und so subversive neue messianische Gemeinschaften baut. Diese überwinden alle Herrschaftsverhältnisse und breiten so Gottes Reich in dieser Welt aus.

Luthers Grundfehler ist – von Paulus und der gesamten Bibel her gesehen –, dass er nicht zwischen Tora und Herrschaftsgesetzen der Imperien unterscheidet. Damit entgeschichtlicht er das Evangelium und das Reich Gottes. Er entgeschichtlicht auch die Sünde – wie allerdings schon Augustin in seiner Erbsündenlehre. Dadurch verliert er auch den strukturellen Charakter der Sünde in konkreten Kontexten aus dem Blick und fasst sie abstrakt. Dadurch schreibt er in die Rechtfertigungslehre einen binären Code hinein, der den Code der Feindschaft zwischen Uns und den Anderen festschreibt: Wir gegen die Anderen – wir, die evangelischen Protestanten des Evangeliums gegen die gesetzlichen Katholiken, Juden, Türken, Schwärmer, Bauern, woraus dann später die Abgrenzung des Luthertums gegen Befreiungs-, Frauen-, Arbeiterbewegungen usw. als Vertreter des Gesetzes folgt. Dabei geht es Paulus im Gegensatz zu dem imperialen Gesetz der Zertrennung und Beherrschung der Menschen gerade um die Einbeziehung der Anderen, also der Völker, der Frauen und der Versklavten im Messias Jesus, das heißt, in seine messianische Gemeinschaft.

Was Luther aber auf seine Weise im Unterschied zur späteren lutherischen Traditionen festhält, ist der Kampfcharakter der Reiche, das heißt der alternativen persönlichen und kollektiven Lebensweisen durch Gottes Geist im Gegensatz zu von Gier, Macht und Gewalt getriebener Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Mentalität. Das ist festzuhalten, wenn wir nun die biblische Überprüfung der Regimentenlehre versuchen wollen.

### 3. Biblische Überprüfung der Regimenten- und Ständelehre

Wie in den oben zitierten Büchern zur ZRRRL nachgewiesen, zeichnet Luther die Lehre vom komplementären geistlichen und weltlichen Regiment Gottes

in die augustinische Tradition der antagonistischen zwei Reiche ein. Beide dienen nämlich dem Kampf gegen das Reich des Bösen und seinen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Auswirkungen. Dabei knüpft Luther an die mittelalterliche Unterscheidung von zwei Gewalten, Schwertern usw. an, verwandelt sie aber grundlegend.

Von Gottes geistlichem Regiment für die Erneuerung des Gottesverhältnisses der Menschheit in Dienst genommen, verliert die kirchliche Institution ihren Gewaltcharakter und wird zu einem reinen Dienst mit Wort, Sakrament usw. (»non vi, sed verbo«). Damit wird aber nicht nur die kirchliche Usurpation weltlicher Gewalt im Mittelalter delegitimiert, sondern auch die Reichtumsanhäufung der Kirche durch die Perversion des Bußsakraments im Ablasshandel. Ebenfalls bleibt die ekklesiologische Perspektive des allgemeinen Priestertums aller Getauften zentral wichtig. Alle diese Elemente sind auch angesichts heutiger biblischer Erkenntnisse grundlegend und gültig (vgl. unter anderem Mk 10,41ff.; 1 Kor 12).

Das Problem ist eher, dass Luther seine eigene theologische Einsicht angesichts der Bedrohungen der Reformation nicht durchgehalten hat. Das betrifft einerseits seine Zustimmung zum landesherrlichen Kirchenregiment, das zunächst als Notordnung gedacht war, dann aber zur Regel wurde. Dadurch wurde für lange Zeit eine obrigkeitliche Kirchenordnung festgeschrieben, die sich bis heute in vielen lutherischen Kirchen und der Mentalität ihrer Mitglieder auswirkt. Vor allem aber hat er die obrigkeitliche Gewalt zur Verfolgung der sogenannten Schwärmer, Täufer, Juden und Muslime aufgerufen, was nicht nur in seiner Zeit zu grausamer Gewalt und Blutvergießen, sondern zu schlimmsten Folgen bis zur Judenverfolgung im Nationalsozialismus geführt hat. Der LWB hat zwar 2010 gegenüber Mennoniten um Verzeihung gebeten, aber die lutherischen Kirchen sollten diese Umkehr auf alle betroffenen Gruppen ausdehnen und spätestens 2017 ein umfassendes Schuldbekennnis ablegen und Wiedergutmachung leisten. Gleichzeitig sollte überprüft werden, wo und inwieweit dieser Rückfall Luthers in konstantinisches Christentum bis heute wirksam ist. Anders ausgedrückt, lutherische Kirchen sollten eine postkoloniale Selbstüberprüfung vornehmen.

Was die Indienstnahme der weltlichen Gewalt durch das weltliche Regiment Gottes betrifft, so ist dieser Fragebereich sehr umfangreich und komplex, so dass in dem hier gegebenen Rahmen nur eine Skizze vorgelegt werden kann. Biblisch gesehen stützt sich Luther hier vor allem auf Römer 13,1-7 (»Jeder Mensch soll sich den Gewalten unterordnen, die an der Macht sind ...«) und Mk 12,13-17 parr (»Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört«). Luther macht daraus allgemeine Grundsatzaussagen, ohne den Kontext von Paulus und die jüdischen Traditionen zu beachten. Das ist aber bei einer heutigen biblischen Über-

prüfung Luthers unverzichtbar.<sup>19</sup> Einerseits geht es hier um die Frage einer Loyalitätserklärung gegenüber der herrschenden politischen Macht, also der römischen. Andererseits verkünden die Jesus nachfolgenden Gemeinschaften einen Messias, der von eben diesen Römern ans Kreuz geschlagen wurde – bekanntlich die Strafe für Aufständische und entlaufene Sklaven. Das heißt, wie sollen sich die messianischen Juden und Menschen aus den Völkern – die Bezeichnung ›Christen‹ gab es damals noch nicht – in ihrer Lebenspraxis zwischen Widerstand und Loyalität bewegen?

Hier ist zunächst der engere literarische Kontext von Römer 13,1-7 zu beachten, also die Kapitel 12 und 13. Röm 12,1-2 beginnt mit der klaren Einleitung, dass die im Sinn der vorangegangenen Kapitel aus der Wurzel der jüdischen Tradition heraus von Gottes Geist aus der Herrschaft der Sünde Befreiten sich nicht an die Strukturen der römischen Weltordnung anpassen sollen. Im späteren Kapitel 12 (V. 14-21) werden sie eingewiesen, wie sie sich in den Konfliktsituationen dieser Weltordnung gegenüber Feinden, in Verfolgungen, im Erleiden von Bösen angesichts der öffentlich zu bezeugenden Vergeltung durch Gott in ihrer Lebenspraxis verhalten sollen. Sie sollen Böses mit Gutem vergelten und Gott die Vergeltung überlassen. Das entspricht dann dem Schluss von Kapitel 13, der darauf hinweist, dass Gott bald mit dieser sündigen Weltordnung Schluss machen wird. Der Finsternis von Sünde und Tod wird Licht und Leben folgen. In diesem Rahmen ist Römer 13,1-7 zu lesen: »Das Gute, durch das das Böse besiegt wird, ist hier konkret die Unterordnung unter die staatliche Gewalt« (Schottroff 17). Das heißt, der Sitz im Leben dieses Textes ist die Vorbereitung der Gemeinde auf die Verfolgungssituation. Die späteren Märtyrerakten zeigen, dass die angeklagten Christen vor den Autoritäten diesen Text als Loyalitätserklärung zitieren – dann allerdings doch hingerichtet werden (wie ja übrigens Paulus später selbst).

Den Römern reicht diese Loyalitätserklärung nicht. Warum? Die Römer verfolgten eigentlich eine integrative Religionspolitik. Sie ließen den unterworfenen Völkern ihre Götter, zwangen sie allerdings auch, die römischen Götter anzuerkennen, vor allem aber den Kaiser als Gott zu verehren, d.h. die Absolutheit des römischen Systems anzuerkennen. Das aber war für alle Gruppierungen des Judentums, einschließlich der messianischen, wegen ih-

19. Ich folge hier vor allem Luise Schottroff: »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört«. Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation, in: Jürgen Moltmann (Hrsg.): *Annahme und Widerstand*, München 1984, S. 15-58. Vgl. auch Ernst Käsemann und Robert Jewitts Römerbriefkommentare. Ich habe auch selbst in »Christenheit und Weltverantwortung« eine ausführliche Analyse vorgenommen, die ich hiermit teilweise ergänze und korrigiere, insbesondere was den historischen Kontext betrifft (Kap I.B.).

res Vertrauens in den einen Gott unmöglich. Die jüdischen Juden hatten mit Rom den Kompromiss ausgehandelt, dass sie im Tempel täglich ein Opfer für den Kaiser darbrachten. Die messianischen Gemeinden des Paulus aus Juden und den Völkern hatten diese Möglichkeit nicht. Darum ist die paulinische Loyalitätserklärung in Röm 13,1-7 für die Römer nicht ausreichend. Denn Paulus lässt aus seiner Anerkennung des römischen öffentlichen Rechts am Anfang den *cultus publicus*, die öffentliche Kaiserverehrung weg und erklärt sich nur dem Straf- und Steuerrecht gegenüber loyal. Damit steht Paulus in der Tradition der Passion Jesu und vieler ihm nachfolgenden Jüngerinnen und Jünger. Schottroff nennt dies die »Politik der kleinen Leute«, die im Imperium eben weder Macht noch Reichtum haben. Die Römer sahen dies zu Recht als Widerstand.

Dem Unrecht keinen Widerstand leisten, auf Vergeltung verzichten, aber Gottes Gericht ankündigen und Liebe auch den Bösen gegenüber praktizieren, ist auch die in der Bergpredigt im Matthäusevangelium sichtbare Verhaltensweise der JüngerInnen Jesu. Dies ist auch auf das Verhalten im Angesicht ungerechter Gewalt von Machthabern anwendbar. Gebt Raum für den Zorn Gottes, heißt es in Röm 12,14-21. Damit soll die Spirale von Unrecht und Gewalt gebrochen werden.

Auf diesem Hintergrund ist nun Röm 13,1-7 neu zu lesen. Dort geht es um die Unterordnung unter faktische Macht, ohne zwischen gerechter und ungerechter Herrschaft zu unterscheiden. Voraussetzung ist auf jeden Fall, dass die Mächte wie alle, auch die spirituellen Mächte, unter Gott sind, ihre Grenze haben und insgesamt, eschatologisch gesehen, nicht bleiben werden. Dass sie unter Gott eine Grenze haben, ist für Paulus in jüdischer Tradition selbstverständlich. Auch die Weltreiche im Bild der wilden Tiere in Dan 7 sind im Rahmen von Gottes Macht und damit als Gottes Werkzeuge angesehen. Es geht also um das »Handeln Gottes im Bereich der faktisch gegebenen politischen Machtverhältnisse«. <sup>20</sup> Darum ist in diesem Rahmen gewaltsamer Widerstand gegen die Machthaber verboten, während der Widerstand gegen Satan als Macht des Bösen und der Sünde geboten ist. Gegen den Gott dieses Äon (2 Kor 4,4) hilft das Vertrauen auf Gottes Macht (*dynamis*). Es ist nötig, diese als »geistliche Rüstung« anzulegen.

Darum ist die Widerstandspraxis differenziert. Umfassend gilt: »Gebt Gott, was Gott gehört.« Das heißt, der ganze Mensch, der Gottes Bild trägt, ist zum Dienst Gottes gerufen und befähigt. Deshalb ist der Kaiser nicht ein Teilbereich, der außerhalb dieses Gottesdienstes läge. Vielmehr ist es Gottes Wille, dem Kaiser (begrenzte) Loyalität zukommen zu lassen, und wenn dies Rom nicht reicht, müssen die Gerechten zum Martyrium bereit sein. In

20. Schottroff (wie Anm. 22), S. 37.

diesem Sinn gilt: dem Kaiser ist Ehre zu erweisen, Gott aber die Ehrfurcht. Dabei ist die Loyalität, nicht straffällig zu werden oder Steuer nicht zu verweigern, gleichzeitig ein Beweis, dass man das Gute tut, und deshalb Gottes Vergeltung zu erwarten ist, wenn die Behörden trotzdem die Jesus Nachfolgenden verfolgen. Die furchtlose legitime Widerstandspraxis ist aber vor allem darin zu sehen, dass die Gemeinde anders lebt als die sie umgebende Gesellschaft. Sie lebt als Gemeinschaft ein anderes ›Reich‹. Dazu gehört die Solidarität (*agape*), die die Fülle der Tora ist, das Teilen des Eigentums und die Armenfürsorge in und zwischen den Gemeinden, die ganz im Sinn des alternativen alttestamentlichen Ansatzes auf Gleichheit (*isótes*, 2 Kor 8,14) zielt. »Die Differenz zwischen dem Leben innerhalb der Gemeinden und der gesellschaftlichen Realität ist [Gemeinden, die ganz im Sinn des alternative dem auch die Konflikte mit der nichtchristlichen Bevölkerung und staatlichen Behörden ausgingen.«<sup>21</sup>

Blickt man von dieser Dialektik des Widerstands und der leidensbereiten, weil auf Gottes Gerechtigkeit vertrauenden Loyalität aus auf Luther, so muss man natürlich von dem unterschiedlichen Kontext ausgehen. In seiner Zeit liegt keine Verfolgungssituation vor. Trotzdem muss seine Anschauung von der prinzipiellen Indienstnahme der Obrigkeiten durch Gottes Regiment zur Linken und dessen Parallellisierung mit dem geistlichen Regiment von der Bibel her kritisch befragt werden. Ist es ein Zufall, dass sich gerade in der Nachfolge Luthers Untertanengehorsam gegenüber allen Arten von Obrigkeiten entwickelte? Nur dem kirchlichen Amt räumte er die Aufgabe der Kritik an den Obrigkeiten ein, nicht dem ›gemeinen Pöbel‹. Das widerspricht den biblischen Traditionen, die grundsätzlich herrschaftskritische Züge tragen und die Autonomie und Egalität der Mitglieder des Volkes Gottes, neutestamentlich der ekklesia, in den Mittelpunkt rücken.

Allerdings ist seine Aufforderung zum Rechtsverzicht bei gleichzeitigem ›Recht-bekennen‹ ein wichtiger Beitrag zum Ernstnehmen der Bergpredigt im öffentlichen Bereich. Luther hatte die Ansicht vertreten, dass ein Christenmensch, wenn es um persönliche Unrechtserfahrung geht, der Bergpredigt gemäß sein Recht nicht mit Gewalt erzwingen, wohl aber es ›bekennen‹ soll. Das heißt, er soll öffentlich das Unrecht beim Namen nennen bei gleichzeitiger Bereitschaft, Unrecht zu leiden – eine Vorform von gewaltfreiem Widerstand. Nach Luther soll aber jemand im politischen Amt, wenn es um Unrecht an anderen geht, diesem Unrecht – notfalls mit Gewalt – wehren. Aber auch hier geht Luther nicht weit genug, wie ein Vergleich mit Gandhi zeigt. Auch dieser knüpft nämlich über Tolstoi bewusst an die Bergpredigt an. Dabei geht er aber über Luther hinaus, denn die Wirkungsgeschichte von dessen Position zeigte,

21. Ebd., S. 48.

dass das aktive Element des Friedenshandelns nach der Bergpredigt verloren ging. Schon Luther selbst in den Bauernkriegsschriften zeigt einen Sündenfall an, der zwar historisch erklärt werden kann, der aber die Schwäche seines Ansatzes zeigt. Die Christperson geht über der Weltperson verloren. Und diese handelt, in Weberschen Kategorien gesprochen, nach den Eigengesetzlichkeiten der Politik, und diese ist durch Gewalt gekennzeichnet. Die Eigengesetzlichkeit politischer Gewaltausübung bestimmt die neuzeitliche Form des Politischen. Allerdings unterscheidet sich Luther von den späteren mechanistischen modernen Anschauungen deutlich dadurch, dass er das Politische als ›Dienst für andere‹ versteht, was die Betonung der Verhältnismäßigkeit und Billigkeit (*aequitas*) bei seiner Bestimmung staatlichen Handelns erklärt. Aber auch hier ist eine Schwäche zu konstatieren, insofern nämlich bald das Handeln ›für andere‹ in ein Handeln anstelle anderer übergeht.<sup>22</sup> Spätere westliche Politik wird nämlich durch Repräsentation, nicht durch Partizipation bestimmt.

Gandhi sieht in der physischen, verletzenden Gewalt den Abbruch jeglicher Kommunikation. Das gilt sogar für den zu schützenden Nächsten. Dieser wird nicht gefragt, ob er gewaltsam geschützt oder dem Evangelium entsprechend Unrecht leiden und so die Gewalt entlegitimieren will. Er wird ungefragt zum Objekt des gewaltsamen Schutzes gemacht. Dieter Conrad fasst dies so zusammen: »Gandhis ›Neu-Entdeckung in der Politik bestand im Genau-Nehmen dessen, was ›Handeln für andere‹ bedeutet, und damit der systematischen Exploration einer Möglichkeit zwischen strategischem Kollisionshandeln und ›untätiger‹ Kommunikation [...] Gandhis politische Botschaft ist nicht Gewaltlosigkeit, sondern gewaltlose Aktion; daher seine Bemühungen, alles Negative aus Begriff und Terminologie zu tilgen, die Ersetzung von non-resistance<sup>23</sup> oder passive resistance<sup>24</sup> durch Satyagraha (Festhalten an der Wahrheit, Festigkeit in der Wahrheit). [...]«<sup>25</sup> »Verzicht auf Gewalt heißt im Rahmen von Satyagraha, dass die Aktion in keinem Falle die Re-Aktion des anderen durch Zerstörung der Person oder Verhinderung ihrer Entschließung ausschalten darf. Und zwar gilt dies nach beiden Seiten: Das Eintreten für andere darf nicht

22. Vgl. Dieter Conrad: *Gandhi und der Begriff des Politischen – Staat, Religion und Gewalt*, München 2006, S. 121.
23. ›Verzicht auf Widerstand‹.
24. ›passiver Widerstand‹.
25. Satyagraha von skr. Satya »Wahrheit (das Seiende)« und agraha »Festhalten, Festigkeit in«, wörtlich »Festhalten an der Wahrheit, Festigkeit in der Wahrheit«. »Its root meaning is holding on to truth« (Gandhi vor der Hunter-Commission am 5.1.1920, *Collected Works* 16:368).

zur Ausschaltung des Vertretenen, das Entgegentreten nicht zur Ausschaltung der gegnerischen Person getrieben werden. Weder darf dem einen die ungefragt gewährte Hilfe, Vertretung, Beschützung gegen seinen Willen aufgenötigt bleiben, noch darf dem andern die EntschlieÙung zur Änderung seines Verhaltens abgeschnitten werden. Aber: die Anderen werden nicht gefragt, ob überhaupt etwas geschehen soll. Sie werden in eine Lage gebracht, in der sie sich entschließen müssen zu handeln, wenn sie ihren Willen zur Geltung bringen wollen. Sie geraten in Zugzwang.«<sup>26</sup>

Immerhin hat Luther im Politischen einen Schritt in diese biblische Richtung getan. Wo er hingegen an der biblischen Tradition strikt festhält, ist sein kritisches Verhältnis zur Wirtschaft, der oekonomia, der dritten Dimension der Institutionen, die Gott in Dienst nimmt (neben ekklesia und politia). Schon in seinem Angriff auf die Käuflichkeit des Heils in der Handhabung des BuÙsakraments kritisiert er implizit den Frühkapitalismus, der in seinem Ökonomismus die Kirche kooptiert hat. Explizit wird diese Kritik dann in seinen Schriften »Von Kaufshandlung und Wucher« von 1524 sowie in seiner »Vermahnung an die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen« von 1540. Hier geht er so weit, systemische Kritik am System selbst und nicht nur an einzelner Fehlverhalten zu üben. Zu den Institutionen der damaligen länderübergreifenden Bank- und Handelsgesellschaften à la Fugger sagt er:

»Darumb darff niemant fragen, wie er muge mit güttem gewissen ynn den gesellschaften seyn. Keyn ander rad ist Denn: Las Abe, Da wird nicht anders aus. Sollen die gesellschaften bleyben, so mus recht und redlickeyt untergehen. Soll recht und redlickeyt bleyben, so müssen die gesellschaften [Jes 28,20] unter gehen.«<sup>27</sup>

Dies ist ein wichtiger Hinweis im Blick auf den heutigen Widerstand gegen die Herrschaft der Transnationalen Konzerne (TNCs) und Finanzmärkte als System. Auch greift er die Obrigkeiten an, weil sie nicht intensiv um des Gemeinwohls willen in den Markt eingreifen – denn »sie haben kopff und teyl dran«.<sup>28</sup>

Spätestens an dieser Stelle ist auf den heutigen Kontext zu blicken. Er ähnelt dem des totalitären Römischen Reiches, nicht dem der Propheten unter den Königen in Judah, der noch am ehesten der Situation Luthers angesichts

26. Conrad (wie Anm. 25), S. 137ff.

27. Luther, WA 15, 313. Zum Fragebereich Luther und Kapitalismus habe ich inzwischen eine ausführliche Monographie geschrieben: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden, Hamburg/Oberursel 2017.

28. Ebd.

von ›christlichen‹ Fürsten vergleichbar ist. Die ›Pax Americana‹ berief sich unter George W. Bush ja ausdrücklich auf die ›Pax Romana‹.<sup>29</sup> Was Luther im Blick auf den Frühkapitalismus zu Beginn der Moderne beobachtete, dass nämlich die Fürsten mehr und mehr in Abhängigkeit von den Kapitaleigentümern gerieten wie zum Beispiel Kaiser Karl V. von den Fuggern, ist am Ende der Moderne fast totale Realität. Die USA und Europa gebärden sich als erste Diener des imperialen transnationalen Kapitals, das global die gesamte Zivilisation einschließlich der Mentalität der Mehrheit der Menschen bestimmt. Diese fragen bei jeder Entscheidung: ›Rechnet sich das für mich?‹ Und weil es (im Unterschied zum Geld als nützlichem Instrument für reales Wirtschaften) das Wesen des Kapitals ist, dass es wachsen muss, muss auch die Wirtschaft wachsen, obszöne Ungleichheit und ökologische Desaster produzierend. Das herrschende System ist buchstäblich zu einer Maschine der Ungerechtigkeit und des Todes geworden, wie es Paulus in apokalyptischer Tradition diagnostizierte. Das ist, wie gesagt, auch inzwischen in der weltweiten Ökumene Konsens, wenn man das Accra-Bekenntnis des Reformierten Weltbundes von 2004, die Dokumente des ÖRK bei seiner letzten Vollversammlung in Busan und den Apostolischen Brief des Papstes Franziskus von 2013 betrachtet. Das ist nur noch nicht in den deutschen Kirchen angekommen, die sich im Impulspapier »Kirche der Freiheit« an das individualistische und quantitative Denken angepasst haben und in ihren Verlautbarungen zum Thema wie der Unternehmerdenkschrift oder dem letzten gemeinsamen Sozialwort weiterhin das illusionäre Bewusstsein stärken, wir lebten noch in einer Sozialen Marktwirtschaft – ganz zu schweigen von der Tatsache, dass das klassische Modell der Sozialen Marktwirtschaft auf maximalem Wachstum aufgebaut war.<sup>30</sup> Luthers Einsicht in den Kampfcharakter der zwei Reiche muss also neu mit den apokalyptischen Traditionen verschärft werden, die sich im Gegensatz zu den totalitären Imperien des Hellenismus und Roms entwickelt hatten. Er selbst neigte auch immer mehr dazu, den »lieben Jüngsten Tag« herbeizusehnen, als er sah, dass seine konstruktiven Vorschläge für Kirche und Gesellschaft kaum in die Realität umgesetzt wurden. Allerdings führte das bei ihm auch zu schlimmen Positionen wie in den Juden- und Türkenschriften.

Angesichts der Situationen damals und heute wird auch deutlich, dass die Täufer zur Reformationszeit eine wichtige biblische Einsicht festgehalten ha-

29. Project For The New American Century: [http://de.wikipedia.org/wiki/Project\\_for\\_the\\_New\\_American\\_Century](http://de.wikipedia.org/wiki/Project_for_the_New_American_Century).

30. Vgl. Ulrich Duchrow/Franz Segbers (Hrsg.): Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der Evangelischen Kirche an die Macht der Wirtschaft – Beiträge zur Kritik der Unternehmerdenkschrift der EKD, Oberursel 2008.

ben, die bei Luther unterbelichtet ist, dass nämlich die christliche Gemeinde bei aller leidensbereiten Unterordnung grundsätzliche Distanz zur weltlichen Macht halten, vor allem aber selbst die Alternative Gottes in der Selbstorganisation und in ihrem wirtschaftlichen Verhalten leben muss – als Salz der Erde und Licht der Welt. Auch Luther hielt fest, dass 1. Satan die Institutionen der Politik und der Wirtschaft systemisch pervertieren kann und darum Widerstand geboten ist, und 2. kirchliche Einrichtungen »sollen leuchten und gutt exempell geben den weltlichen«<sup>31</sup>. Er hielt das aber, wie gesagt, in den entstehenden Kirchentümern nicht durch. Auf der anderen Seite entwickelten die täuferischen Gemeinschaften aber eine Tendenz zur Abschließung nach innen und ließen die Welt Welt sein. Dagegen ist die starke Betonung Luthers, dass Gott die Menschen schuf, um MitarbeiterInnen in der Schöpfung zu haben, und dass deshalb der Gottesdienst in allen weltlichen Strukturen und Berufen stattzufinden hat,<sup>32</sup> unaufgebbar, um die politische Zielsetzung der biblischen Erzählungen festzuhalten. Ich sehe also als zentrale Aufgabe heute, den Dialog zwischen den historischen Friedenskirchen, die aus der täuferischen Bewegung hervorgegangen sind, und den Großkirchen der Reformationstradition intensiv zu führen, um in biblischer Perspektive die Stärken beider Traditionen zu vereinen und die Schwächen abzubauen.

Eine Vermittlung dazu bieten die verschiedenen befreiungstheologischen Ansätze an. Dabei liegt der biblische Ansatzpunkt bei der Wiederentdeckung der Tatsache, dass die Rechtfertigungslehre des Paulus nach dem Muster der Exoduserzählung konstruiert ist. In der ersten der 94 Thesen unseres Projekts drücken wir das so aus:

»Biblich gesehen ist die erste und eigentliche Tat Gottes Befreiung. Auch die mesianische Befreiung im Neuen Testament ist nach dem Muster des Exodus gestaltet. Im Römerbrief geht es Paulus darum, dass Christus Befreiung von der ›Schreckensherrschaft der Sünde‹ im Kontext des Römischen Reiches bringt (Röm 5,12-8,2). Wird Rechtfertigung dagegen nicht im Exodus-Muster verstanden, sondern wie weithin üblich in der Linie Augustin/Anselm von Canterbury auf (Ur-)Schuld und Vergebung reduziert, bedeutet das eine problematische Verengung mit erheblichen Verlusten gegenüber dem sozialen und politischen Reichtum der Bibel.«

Das bedeutet in Luthers Sprache, dass aus biblischer Perspektive das geistliche Regiment Gottes ganzheitlich auf umfassende Befreiung in allen Di-

31. WA 15, 59.

32. Vgl. Duchrow, *Christenheit* (wie Anm. 3), S. 512ff.

mensionen zielt. Um dies konkret umsetzen zu können, bedarf es aber auch einer neuen politischen Theorie, da die Obrigkeitstheorie nicht nur biblisch, sondern auch zeitgeschichtlich gesehen obsolet ist. Eine solche kann zum Beispiel der lateinamerikanische Befreiungstheologe und Philosoph Enrique Dussel bieten.<sup>33</sup> Er geht von der systemischen Korruption der Politik unter der Herrschaft der Finanzmärkte aus und fragt, wie diese zu überwinden ist. Er setzt an bei der Frage nach Ursprung und Struktur von Macht. Macht ist den Menschen schöpfungsmäßig (von Gott) geschenkt, nämlich in dem ursprünglichen Willen der Menschen zu leben. Diese ursprüngliche Macht eines Volkes nennt Dussel *potentia*. Gegen den Anarchismus stellt er fest, dass ohne Selbstorganisation diese *potentia* nicht real umgesetzt werden kann. Darum wählt oder anerkennt das Volk Repräsentierende seiner eigenen, ursprünglichen Macht. Diese repräsentierende Macht nennt er *potestas*. Nun vergessen diese RepräsentantInnen regelmäßig, dass sie nur Delegierte des Volkes sind, entweder im Eigeninteresse oder aus Selbsterhaltungsinteressen der Institutionen. Dadurch werden die Lebensmöglichkeiten von einzelnen Gruppen im Volk immer wieder eingeschränkt oder gar abgeschnitten. Diese müssen sich also in sozialen Bewegungen organisieren und rebellieren, um zu erreichen, dass alle Menschen der betreffenden Gemeinschaft wieder die Voraussetzungen zum Leben haben.

Diese in ihren Grundelementen kurz zusammengefasste Theorie lässt sich ausgezeichnet mit biblischen Einsichten verbinden. Immer wieder wird dort hervorgehoben, dass Gott die Schreie seiner Menschen in ungerechten Situationen hört, sich an ihre Seite stellt und ihnen zur Hilfe eilt, um sie von ungerechter Macht zu befreien. Der klassische Fall ist die Exodusgeschichte (Ex 3ff.). Die biblische Gottheit offenbart sich geradezu in ihrem Wesen als Sklaven befreiende, was deshalb vor den Zehn Geboten als Präambel steht: »Ich bin Adonaj, deine Gottheit, weil ich dich aus Ägypten, dem Haus der Sklavenarbeit, befreit habe« (Dtn 5,6). Leider hat Luther diese Präambel im Kleinen Katechismus weggelassen, so dass im Luthertum der biblische Gott als Befreier zurücktrat und alle möglichen anderen Gottesvorstellungen bis hin zum militaristischen Gott, der Eisen wachsen ließ, in die Vorstellungen der Lutheraner eindringen konnten.

Man kann die politische Theorie Dussels, angeleitet von Luthers Vorstellung des Menschen als *cooperator dei*, im Licht biblischen Glaubens in der Situation der Tod produzierenden kapitalistischen Systems anwenden. Dann gehört die Kirche an die Seite der vorrangigen Opfer dieses Systems, die sich zusammen mit solidarischen Menschen in sozialen Bewegungen or-

33. Enrique Dussel: 20 Thesen zu Politik, mit einem Geleitwort hrsg. von Ulrich Duchrow, Münster 2013.

ganisieren. Dabei spielen auch befreiungstheologische Bewegungen in anderen Religionen und Philosophien eine wichtige Rolle als Bündnispartner, worauf ich hier nicht eingehen kann, was ich aber ausführlich in meinem Buch »Gieriges Geld« entfaltet habe. Genau dies fordern auch die genannten ökumenischen Dokumente von Busan bis zum Vatikan.

Wenn wir also heute die wichtigen Einsichten von Luthers Reiche- und Regimentenlehre fruchtbar machen wollen, haben wir eine große hermeneutische Leistung zu vollbringen. Wir müssen sie 1. nach Luthers eigener Anweisung an der Heiligen Schrift überprüfen (was in dem angesprochenen Streit unterblieb), 2. in ihrer kontext-gebundenen Fassung verstehen, 3. die Schwachstellen, die sich nur allzu deutlich in ihrer Wirkungsgeschichte gezeigt haben, korrigieren, und schließlich 4. müssen wir an der *missio dei* in der gegenwärtigen Kampfsituation Gottes mit den lebenszerstörenden Mächten dieser Welt mitleidend teilnehmen.

Ich schließe mit der 21. aus den 94 Thesen des Projekts »Die Reformation radikalisieren«:

»Luthers Lehre von den zwei Reichen und Regimenten wurde in der späteren Wirkungsgeschichte weitgehend zur Rechtfertigung des Quietismus und des Untertanengehorsams (nach Röm 13,1) missbraucht. Sie muss deshalb neu interpretiert werden als Ruf zu politischer Wachsamkeit und zum Engagement der Christinnen und Christen, damit sie ihre öffentliche Verantwortung für die ›Nächsten‹ wahrnehmen, indem sie sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Befreiung der Schöpfung einsetzen.«

Ob sich das kirchliche und akademische ›deutsche Luthertum‹ heute auf eine biblische Überprüfung der lutherischen ›Zwei Reiche und Regimente‹ unter (selbst)kritischer Reflexion des eigenen Kontextes einlassen kann?