

## AUTORENBEITRAG

Im folgenden wird die überarbeitete Fassung des Referats wiedergegeben, das Privatdozent Dr. theol. Friedrich Wilhelm Graf, München auf der Vollsitzung der Ev. Arbeitsgemeinschaft im Oktober 1986 in Kloster Amelungsborn gehalten hat.

### Kulturluthertum und Eigengesetzlichkeit

#### Bemerkungen zum Verhältnis von Theologiegeschichtsforschung und Kirchlicher Zeitgeschichte

##### 1. Theologiegeschichtsforschung und Kirchliche Zeitgeschichte

Theologiegeschichtsforschung, wie sie von Systematischen Theologen in der Bundesrepublik derzeit betrieben wird<sup>1</sup>, dient zumeist positionellen Legitimationsinteressen. Die von den einzelnen Schulen und Richtungen erzeugten Bilder der Geschichte des neueren Protestantismus lassen deshalb erhebliche Divergenzen erkennen. Diese Divergenzen zwischen den verschiedenen Geschichtsbildern sind in ihrem Kern Folgen unterschiedlicher Zeitkonzepte. Unter dem Eindruck des Traumas der neueren deutschen Geschichte wird vor allem von Anhängern der Dialektischen Theologie ein stark moralisches, auf 1933 und seine Folgen fixiertes Geschichtsbild entworfen. Karl Barth selbst hatte einer solchen Kurzzeitorientierung freilich mit Nachdruck widersprochen. Für ihn kulminierte im Nationalsozialismus nur eine Entwicklung, deren Ausgangspunkt er in der Umformung des reformatorischen Altprotestantismus zum Neuprotestantismus, also in Pietismus und Aufklärung sah<sup>2</sup>. Deshalb können sich auch die Positionen in der

---

1 (Text der Anmerkungen vgl. unten S. 51 - 63).

gegenwärtigen Theologiegeschichtsforschung, die primär an längerfristigen Entwicklungen orientiert sind, zu recht auf Barth berufen. Diese Positionen operieren mit einem Zeithorizont, dessen Anfang, allen modischen Beschwörungen der Ankunft in der Postmoderne zum Trotz, noch immer in der "Sattelzeit" des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts<sup>3</sup> beginnt.

Die Differenz der beiden Zeithorizonte läßt sich selbst dann sichtbar machen, wenn man nur auf die Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts blickt. Für die erstgenannte Position sind die Jahre 1933 und 1934, also die sog. nationalsozialistische Machtergreifung und dann vor allem die Barmer Bekenntnissynode, das zentrale Orientierungsdatum, von dem aus und auf das hin die geschichtliche Zeit strukturiert wird. Weder die historische Bedeutung des ersten noch die hohe theologisch-kirchengeschichtliche Relevanz des zweiten Datums kann auch ernsthaft bestritten werden. Umstritten ist jedoch, in welchem Auslegungshorizont sich die nicht zu negierende Bedeutung der Ereignisse von 1933/34 angemessen wahrnehmen läßt. Für die an langfristigen Entwicklungen orientierte, auch von mir selbst vertretene Position ist die These grundlegend, daß sich das Trauma des Scheiterns der Weimarer Republik und der sog. nationalsozialistischen Machtergreifung nur im umfassenden Rahmen einer **Theorie der modernen Kultur und ihrer antimodernistischen Krisen** zureichend deuten läßt. In dieser Perspektive wird deshalb der Umbruch von 1918/19 zum zentralen Orientierungsdatum für die Wahrnehmung der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts. Denn in diesem Datum kristallisiert sich der verspätete Eintritt Deutschlands in die moderne politische Kultur des Westens: mit der Etablierung der parlamentarischen Demokratie von Weimar, die in ihrer Verfassung wesentlich durch die Traditionen von Aufklärung und politischem Liberalismus einerseits und durch Elemente der gesellschaftspolitischen Theorie der reformistischen Arbeiterbewegung andererseits geprägt war und mit diesem ideenpolitischen Kompromiß zwischen liberalem Freiheitsverständnis und Sozialstaatsprinzip dem gesellschaftlichen Pluralismus Rechnung zu tragen suchte, wurde auf der Ebene des

politischen Systems nun jenem epochalen sozialgeschichtlichen Wandel von einer autoritären Einheitskultur zu einer kulturell differenzierten, offenen Gesellschaft Rechnung getragen, wie er für die Geschichte der deutschen Gesellschaft seit dem späten 18. Jahrhundert grundlegend ist.

An welchem dieser beiden Daten sich der Theologehistoriker orientiert, hat für seine Wahrnehmung der Geschichte von Theologie und Kirche unseres Jahrhunderts weitreichende Folgen. In einer Barmen-Perspektive kommen die zwanziger Jahre und erst recht die theologischen Kontroversen in den ersten beiden Jahrzehnten des Jahrhunderts nur als "Vorgeschichte" (Klaus Scholder) der kirchenpolitischen Konflikte und theologischen Kontroversen nach 1933 in den Blick<sup>4</sup>. Die komplexe Geschichte des Protestantismus im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts wird dann von jenen Relevanzkriterien her selegiert, die sich von der 'Nachgeschichte' bzw. häufig nur noch von der jeweiligen normativen Deutung dieser Nachgeschichte her nahelegen. Versucht man etwa die Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts mit jener theologischen Kategorialität zu erschliessen, die für die innerprotestantischen Kontroversen 1933/34 grundlegend sind, und betrachtet sie dann beispielsweise in der Perspektive des Gegensatzes von christozentrischer Offenbarungstheologie und sog. natürlicher Theologie, vermag man nur einen relativ kleinen Ausschnitt aus dem breiten theologischen Positionenspektrum wahrzunehmen<sup>5</sup>. Darüber hinaus gerät man unter den Zwang, theologische Entwürfe auch dann unter diesen (normativen) Gegensatz zu subsumieren, wenn er für die Selbstausslegung der jeweiligen Theologen gar nicht konstitutiv ist: natürliche Theologie ist dann etwa alles das, was sich nicht dem strengen Barth'schen Begriff einer rein christozentrischen Offenbarungstheologie fügt, und so gegensätzliche Theologen wie positive Lutheraner und liberale Religionsgeschichtlicher bilden dann plötzlich eine Koalition theologischer Unvernunft. Solch ein theologischer Reduktionismus erzeugt zwar ein bemerkenswert geschlossenes Bild der Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Aber

Die theologischen Distinktionen, die in einer Barmen-Perspektive sich nahelegen, haben nur eine relativ geringe phänomenologische Erschließungskraft. Ihre Leistungsfähigkeit liegt eher auf einer metahistorischen Ebene: sie erlauben moralisch-politische Werturteile, sanktionieren normative Eindeutigkeit im Umgang mit der faktischen Mehrdeutigkeit der historischen Realität und ermöglichen klare Abgrenzungen zwischen einem guten und einem "entarteten Protestantismus" (K. Barth)<sup>6</sup>. Wo die Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts allein von Barmen her betrachtet wird, entsteht darüber hinaus ein sehr hoher kirchenpolitischer Druck. Das bringt die Gefahr der Verhinderung von Erkenntnis durch Interesse mit sich.

In einer Barmen-Perspektive hat sich vor allem der faktische Pluralismus theologischer Entwürfe und Positionen, wie er für Theologie unter den Bedingungen der Moderne konstitutiv ist, nicht mehr wahrnehmen lassen. Wegen dieser Abblendung des Pluralismus gerät eine einseitig an Barmen orientierte Theologiegeschichtsschreibung deshalb in den Verdacht, ein im schlechten Sinne ideologisches, auf unmittelbare kirchliche Identitätsstiftung hin funktionalisiertes dogmatisches Geschichtsbild erzeugen zu wollen. Demgegenüber möchte ich für eine pluralistische Hermeneutik der neueren Theologiegeschichte, für die Legitimität eines "Pluralismus der Lesarten" (Jürgen Habermas)<sup>7</sup> plädieren. Dies bedeutet nicht nur eine stärkere Historisierung theologiegeschichtlicher Forschung, sondern auch die Abwendung von einem methodologischen Aristokratismus<sup>8</sup>, d.h. der Vorstellung, Theologiegeschichte werde allein von wenigen edlen großen Theologen und gegebenenfalls auch von ihnen zu den Bösewichtern zu zählenden Gegenspielern gemacht. Weil für einen solchen methodologischen Aristokratismus Systematische Theologen in besonderem Maße anfällig sind, bedarf die Theologiegeschichtsforschung hier dringend der Unterstützung durch die kirchliche Zeitgeschichte. Diese kann frei von dogmatischen Prämissen der Theologiegeschichtsschreibung zu einem demokratischeren Forschungskonzept verhelfen, d.h. zu einer Methodologie, die auch die vielen "vergessenen Theologen"<sup>9</sup>

wahrzunehmen vermag, nicht nur Geschichte der vermeintlichen Sieger schreibt und einen Pluralismus der Verfahrensweisen ermöglicht.

Eine Perspektive auf die Geschichte von Theologie und Kirche, die an 1918/19 sich orientiert, soll gerade einen solchen methodologischen Pluralismus und eine sehr viel differenziertere Wahrnehmung der Phänomene ermöglichen. Weil hier keine eindeutige normative Prämisse der Geschichte abstrakt vorausgesetzt wird, kann man der tatsächlichen Pluralität theologischer Entwürfe gerecht werden, bekommt jene Positionen in den Blick, die in der kirchenpolitischen Antithese von Deutschen Christen und der Barmer "Theologischen Erklärung" verpflichteter Bekennender Kirche nicht aufgehen, und kann schließlich auch längerfristige strukturelle Entwicklungen, also etwa Problemkontinuitäten zwischen der theologischen Arbeit des 19. und 20. Jahrhunderts erkennen. Seit dem frühen 19. Jahrhundert sind es vor allem zwei gesellschaftliche Grundprobleme, mit denen Theologie und Kirche sich bleibend konfrontiert sehen: erstens die sozialen Folgen der Industrialisierung und der kapitalistischen Modernisierung der Ökonomie und zweitens die eng damit verknüpfte Frage, welche Strukturen die politischen Institutionen haben müssen, um die Krisen bewältigen zu können, die der gesellschaftliche Wandel erzeugt und offenkundig immer noch erzeugt.

Indem die Orientierung am Datum 1918/19 die Analyse langfristiger Strukturprobleme erlaubt, ermöglicht sie auch eine sehr viel höhere Kommunikationsfähigkeit der Theologiegeschichtsforschung mit der neueren Sozialgeschichte und der in den letzten Jahren erheblich intensivierten Wissenschaftsgeschichtsforschung in anderen historisch-hermeneutischen Disziplinen, insbesondere in Philosophie und Geschichtswissenschaft. Für die interdisziplinäre Verknüpfung der Theologiegeschichtsforschung möchte ich nur auf fünf mögliche Fragestellungen hinweisen: (a) die Rolle der protestantischen Tradition für die Konstitution des deutschen Bürgertums und speziell des sog. "Bildungsbürgertums"<sup>10</sup>; in diesem

Komplex müßte vor allem eine neue Kulturprotestantismusforschung ihren Ort haben; (b) der hohe Anteil lutherischer Traditionselemente an der Bildung des Nationalismus als einer quasi-religiösen Integrationsideologie; (c) das Verhältnis von Luthertum und deutschem politischem Konservatismus als derjenigen gesellschaftlichen Bewegung, die durch Politisierung der romantischen Aufklärungskritik am frühesten und mit hoher Sensibilität auf die vom Modernisierungsprozess erzeugte soziale Instabilität bzw. auf Krisenphänomene hingewiesen hat; (d) die berühmt-berüchtigte Frage nach dem 'deutschen Sonderweg'<sup>11</sup>, die eine in Theologie und Geschichtswissenschaft noch kaum entdeckte Entsprechung an der alten Frage nach den ethischen Differenzen zwischen Luthertum und Calvinismus hat; (e) und schließlich der hohe Anteil protestantischer Universitätstheologen an der Gelehrtenpolitik der sog. "deutschen Mandarine"<sup>12</sup>

Die Theologiegeschichte an modernisierungstheoretischen Fragestellungen<sup>13</sup> zu orientieren, hat weitreichende Konsequenzen für die Wahl von Forschungsschwerpunkten. Vor allem zwei theologischen Traditionszusammenhängen kommt hier besondere Relevanz zu: einerseits der Geschichte der sog. liberalen, der Aufklärung verpflichteten und relativ modernitätsoffenen Theologie des sog. Kulturprotestantismus<sup>14</sup> und hier insbesondere der Frage nach ihrem Verhältnis zum politischen Liberalismus; andererseits der Geschichte der sog. konservativen Theologie des Luthertums und hier vor allem der Frage nach dem von ihr propagierten Gesellschaftsideal. Ich wende mich im folgenden exemplarisch diesem zweiten Traditionszusammenhang und hier speziell einem Problem zu, in dem sich Modernisierungsprobleme theologisch besonders intensiv bündeln: der in der theologischen Sozialethik seit den zwanziger Jahren viel diskutierten Frage nach den sog. Eigengesetzlichkeiten von Kultur, Ökonomie und Politik in der neulutherischen Theologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts<sup>15</sup>.

## 2. Die Kulturmission des Neuluthertums im 19. Jahrhundert

Schon in den späten dreißiger und vierziger Jahren haben Lutheraner, die unter dem Eindruck der "Katastrophe des deutschen Luthertums 1933"<sup>16</sup> um eine wesentlich von der Barmer Theologischen Erklärung und von Karl Barths "Evangelium und Gesetz" inspirierte "Selbstkritik des Luthertums" (Ernst Wolf)<sup>17</sup> bemüht gewesen sind, die unkritische Akzeptanz kultureller Eigengesetzlichkeiten zur ethischen Fundamentalhäresie jener neulutherischen Theologie erklärt, welche sich wegen ihrer sterilen Bindung an eine mißverstandene Zwei-Reiche-Unterscheidung dem Barmen-Prozeß verweigert habe. So hat etwa Hermann Diem in seinem bekannten Vortrag über "Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum" 1946 behauptet, das "deutsche Luthertum unserer Tage" habe, weil es letztlich dem römisch-katholischen Naturrechtsdenken und der analogia entis verhaftet geblieben sei, "nach erfolgter Unterscheidung die beiden Bereiche nicht mehr zusammenzubringen" vermocht und deshalb "das Reich der Welt in seiner unmittelbar zu Gott dem Schöpfer seienden Selbständigkeit seiner Eigengesetzlichkeit überlassen, vor welcher die Kirche sich dann in die bloße Innerlichkeit oder in die Apokalyptik flüchtet"<sup>18</sup>. Für einen Autor der "Theologische(n) Existenz heute", den Religionspädagogen Friedrich Hahn, führt 1958 ein direkter Weg von der "pseudolutherische(n) Auffassung der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie im Neuluthertum vertreten wurde", zum totalen Einparteienstaat des Nationalsozialismus. "Man mißverstand Luthers Lehre von den zwei Reichen ganz dualistisch. Im Namen der 'Eigengesetzlichkeit' der Lebensgebiete wurden dann ... Kultur, Politik, Wirtschaft, Erziehung von der christlichen Verantwortung losgelöst. ... Wir haben am eigenen Leibe erfahren, was diese Preisgabe des Staates, der Politik und anderer Gebiete an ihre vermeintliche Eigengesetzlichkeit für furchtbare Folgen hatte."<sup>19</sup>

In der Heidelberger Schule Heinz-Eduard Tödts ist diese Kritik insoweit noch radikalisiert worden, als unter dem Eindruck der 2. Barmer These der Eigengesetzlichkeitsbegriff als pathologischer

Herd eines ethisch ruinösen "Zwei-Reiche-Syndrom(s)"<sup>20</sup> diagnostiziert worden ist. Durch die Rezeption des ursprünglich in den Sozialwissenschaften beheimateten Eigengesetzlichkeitsbegriffs sei die Unterscheidung zweier Reiche zu einem theologisch unvermittelbaren, abstrakten Dualismus hypostasiert worden, wodurch die von kulturellen Eigengesetzen bestimmte welthafte Wirklichkeit dem Herrschaftsanspruche Christi entzogen und gar nicht mehr für eine der prophetisch-kritischen Kraft des Glaubens verpflichtete ethische Praxis der Gemeinde offen sei. Die Verbindung von Zweireichetradition und sozialwissenschaftlichen Eigengesetzlichkeitstheorien soll der neulutherischen Theologie also nicht nur dazu gedient haben, "die Anpassung an eine gegebene Wirklichkeit zu legitimieren"<sup>21</sup>; in Übereinstimmung mit der liberalen Theologie der Zeit werde in der konfessionell-lutherischen Theologie des späten 19. Jahrhunderts sogar verlangt, für die "prinzipielle Unveränderlichkeit" der "Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen" einzutreten<sup>22</sup>. Aber haben neulutherische Theologen tatsächlich ein so statisches Wirklichkeitsverständnis vertreten? Haben sie überhaupt einen Zusammenhang zwischen Zweireichethema und Eigengesetzlichkeitsbegriff hergestellt? Machen sie sich den Begriff positiv zu eigen? Und haben sie aufgrund eines rein innerlichen, quietistischen Glaubensverständnisses wirklich das berühmt-berüchtigte Bestehende unkritisch affirmiert? Waren die Neu-Lutheraner politisch konservativ?

Seit Karl Mannheims klassischer wissenssoziologischer Studie über den deutschen Konservatismus<sup>23</sup> gibt es in Politologie und Geschichtswissenschaft eine breite, in der Theologie kaum rezipierte Debatte über das Verhältnis von Konservatismus und modernem Bewußtsein<sup>24</sup>. Mannheim hatte zwischen Traditionalismus und Konservatismus zu unterscheiden verlangt: im Unterschied zu Traditionalismus, dem bloßen Festhalten an vormodernen ständischen Sozialwerten, meint Konservatismus bereits eine reflexive und nach vorn orientierte konstruktive Verarbeitung der vom Modernisierungsprozess provozierten gesellschaftlichen Krisen. Konservatismus ist also nicht nur reaktiv, sondern hat utopische Elemente



und zielt auf ein nachmodernes, von der vormodernen Gesellschaft deutlich unterschiedenes postpluralistisches und postliberales Kulturmodell. Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung von Traditionalismus und Konservatismus gilt es auch die in der Theologie unseres Jahrhunderts weit verbreitete Formel vom 'konservativen Luthertum' zu problematisieren. Welche Position hat die neulutherische Theologie zum Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung und dessen Krisen eingenommen? Hat sie sich traditionalistisch verhalten oder im präzisen Sinne des Begriffs konservativ?

Kein Gebiet der Wissenschaftsgeschichte der Theologie ist so schlecht erforscht wie die Geschichte der theologischen Ethik und hier speziell die Ethikdebatten in der lutherischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Bisher sind beispielsweise weder die theologischen Entwürfe der Vertreter der sog. positiven bzw. modern-positiven lutherischen Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts noch auch die breiten ethischen Debatten in der lutherischen Kirchenpresse, insbesondere in der 1868 gegründeten "Allgemeine(n) Evangelisch-Lutherische(n) Kirchenzeitung"<sup>25</sup>, und in solchen theologischen Fachzeitschriften erschlossen, die, wie etwa eigene lutherische Rezensionsorgane<sup>26</sup> und die "Neue Kirchliche Zeitschrift", ausdrücklich der Durchsetzung einer neuen, spezifisch lutherischen Sozialethik dienen sollten. Nur die Erschließung der Kirchenpresse und ausdrücklich lutherischen theologischen Zeitschriftenliteratur ermöglicht jedoch die Rekonstruktion von politisch-ethischen Diskussionszusammenhängen. Gerade für die lutherische Tradition sind Prozesse der Institutionalisierung des theologischen Diskurses von besonderem Gewicht. Denn hier hat es insgesamt eine sehr viel höhere Kontinuität des theologischen Problembewußtseins als in anderen theologischen Traditionen, ein sehr viel geringeres Maß an positioneller Originalität des einzelnen Theologen als etwa in der liberal-protestantischen Tradition und einen gegenüber sonstigen Schulen und Richtungen sehr viel dichterem schulischen Überlieferungszusammenhang gegeben. Leitende Begriffe der neulutherischen Theologie der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts,

etwa Duale wie Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung oder Begriffe wie Erhaltungsordnung, Uroffenbarung, Volkstum und Volksgesetz, prägen den ethischen Diskurs im Luthertum spätestens seit den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Die im Verhältnis zur theologischen Arbeit des liberalen Protestantismus relativ hohe Begriffskonstanz in der lutherischen Tradition läßt erkennen: Die neulutherischen Theologien des frühen zwanzigsten Jahrhunderts einschließlich der Theologien der jüngeren Lutheraner der zwanziger Jahre können überhaupt nur im Zusammenhang der positionellen Verfestigung lutherischer Tradition im 19. Jahrhundert angemessen verstanden werden. Der geringe Wissensstand über die lutherischen Ethikdebatten des 19. Jahrhunderts läßt es deshalb als ratsam erscheinen, hinsichtlich **genereller** normativer Urteile über theologische Fehlentwicklungen im deutschen Luthertum zunächst Zurückhaltung zu üben.

Spätestens seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts gehört die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Gesetz zu möglichen 'eigenen Gesetzen' von Staat, Ökonomie und sonstigen Kultursphären zum Themenbestand zahlreicher lutherischer Ethiken, und die sachlich eng verwandte Frage nach der Relation von Theonomie und neuzeitlicher Autonomie wird von einem lutherischen Unionstheologen wie Julius Müller bereits im Vormärz diskutiert<sup>27</sup>. Doch so inhomogen das deutsche Luthertum der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts in kirchenpolitischer Hinsicht gewesen ist<sup>28</sup>, so wenig Konsens scheint es auch bezüglich des ethischen Fundamentalproblems möglicher 'eigener Gesetze' von Politik und Kultur gegeben zu haben. Der Eindruck, das Thema sei kontrovers diskutiert worden, erzeugt sich jedenfalls dann, wenn man neben den bekannten ethischen Publikationen von August Friedrich C. Vilmar, Ernst Sartorius, Theodor Kliefoth, Adolf von Harleß, Christian Ernst Luthardt, Alexander von Oettingen und Hans Lassen Martensen auch die Position von Universitätstheologen wie Christian Friedrich Schmid, Wilhelm Böhmer, Adolf Wuttke, Richard Löber, Philipp Theodor Culman und Bernhard Wendt berücksichtigt, die, obgleich sie in den sechziger oder siebziger Jahren "vom

lutherischen Standpunkte"<sup>29</sup> eigene und literarisch durchaus erfolgreiche Gesamt-Entwürfe zur theologischen Ethik vorgelegt haben, weithin in Vergessenheit geraten sind. Trotz der Übereinstimmung in bestimmten Grundbegriffen weisen diese Ethiken ein relativ breites Spektrum theologischer Argumentationsmuster zur Bestimmung des Geltungsanspruches religiöser Normativität in Kultur und Gesellschaft auf. Idealtypisch lassen sich zunächst zwei Gruppen lutherischer Ethiker unterscheiden: Anhänger der klassisch von Friedrich Julius Stahl formulierten Theorie des christlichen Staates einerseits und Kritiker einer **unmittelbaren** Identifizierung von politischem und religiösem System andererseits.

Die Anhänger des christlichen Staates haben einen radikalen Exklusivitätsanspruch von Gottes Gesetz behauptet und selbst jede relative Autonomisierung der politischen Ordnung gegenüber der von der Kirche verwalteten christlichen Sittlichkeit bekämpft. Ihr radikalkonservativer Kampf für den christlichen Staat beinhaltet eine prinzipielle Absage an die Legitimität 'eigener Gesetze' des Politischen. Zwar läßt sich der Begriff in ihren Publikationen nachweisen. So hat etwa Ludwig Schulze 1874 betont, daß der Staat als "Naturordnung" und die Kirche als "Heilsordnung" beide göttliche Stiftungen seien, doch aufgrund ihres "verschiedenen ... Zweck(s)" "sich nach eignen Lebensgesetzen und Kräften" entwickelten<sup>30</sup>. Aber das eigene Gesetz des Staates hebt die politische Allgemeinverbindlichkeit des göttlichen Gesetzes nicht auf: es bezeichnet nur die spezifische Form staatlicher Durchsetzung des christlichen Ethos, den Rechtszwang, im Unterschied zur allein der Eigenwirkung des gepredigten Wortes vertrauenden Kirche<sup>31</sup>. - Adolf Wuttke, ein Schüler Ernst Wilhelm Hengstenbergs, hat der "sittlichen Einzelpersönlichkeit" "bis zu einem gewissen Punkte ihr eigenes Gesetz" zuerkannt<sup>32</sup>. Doch in ausdrücklicher Kritik des romantisch-idealistischen Geniekultes bezeichnet dieses "eigene Gesetz" des Individuums keineswegs eine die Allgemeinheit der "sittlichen Weltordnung" Gottes<sup>33</sup> relativierende oder gar aufhebende selbständige normative Instanz; es

repräsentiert vielmehr nur den "persönlich-individuellen Factor"<sup>34</sup> in der Aneignung von Gott "positive(n) Uroffenbarung des Sittlichen"<sup>35</sup> Wuttke hat nicht nur den politischen Institutionen, sondern auch der "öffentlichen Meinung" und der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, irgendwelche materialen "Selbständigkeitsrechte" gegenüber dem "Gesetz des Glaubens" denn auch abgesprochen<sup>36</sup>.

Die Kritiker des christlichen Staates haben es zum Spezifikum von Luthers Reformation erklärt, Staat und Kultur von Theokratie, Hierokratie und römisch-katholischen Papocäsarismus befreit bzw. zu einer theologisch legitimen Selbständigkeit verholfen zu haben. Der Begriff der 'eigenen Gesetze' spielt in ihren Publikationen nicht nur eine prominentere Rolle als in denen der Anhänger des christlichen Staates; er ist hier auch sehr viel stärker positiv besetzt. Er dient ihnen zur Unterscheidung der beiden Reiche, Regimente oder Ordnungen Gottes bzw. zur Differenzierung der Lebenssphären von Staat und Kirche. In der Durchsetzung dieser Unterscheidungen haben sie die zentrale ethische Leistung Luthers, eine epochale, welthistorische Befreiungstat gesehen. Beispielsweise hat der Däne Hans Lassen Martensen, auch im deutschen Sprachraum der literarisch erfolgreichste lutherische Ethiker im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, den römischen "Fesseln der Gesetzlichkeit"<sup>37</sup> die "Unterscheidung zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre" bzw. die "Selbständigkeit", "Eigenständigkeit", "relative Autonomie" und "bedingte Autonomie" von Kultur und Politik als wichtigsten kulturpraktischen Ausdruck des "Freiheitsprincip(s)" der Reformation gegenübergestellt<sup>38</sup>: "Ein jeder der vielen besonderen Zwecke des Daseins, welche in der weiten Oekonomie der Schöpfung ... begründet sind, soll seiner eigenen Natur, seiner relativen Autonomie ... gemäß sich entwickeln. Demnach soll es keineswegs nur eine kirchliche Kunst, eine kirchliche Wissenschaft geben: Wissenschaft und Kunst haben auch ihre eigene, von der Kirche unabhängige Sphäre"<sup>39</sup>. "Der Staat, und zugleich mit diesem die Cultur und Civilisation, machen ihre Unabhängigkeit von den kirchlichen Anstalten geltend,

und entwickeln sich nach ihren eigenen Gesetzen."<sup>40</sup> Einen entsprechenden Zusammenhang zwischen dem Freiheitsverständnis der lutherischen Reformation und den 'eigenen Gesetzen' bzw. 'eigenen Zwecken' von Politik und Kultur haben in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts auch Lutheraner wie Luthardt, Harleß, von Hofmann, Carl Henrik Scharling, Gustav Schulze, H. J. Bestmann und zahlreiche Autoren der "Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" thematisiert.

Dabei sind sie jedoch schon im prinzipientheoretischen Ansatz ihrer Ethik-Entwürfe darum bemüht gewesen, eine absolute Verselbständigung von Politik und Kultur zu verhindern und sowohl die politische Praxis der Obrigkeit als auch alle Sphären der Kultur auf eine religiös fundierte, von der Kirche vermittelte Sittlichkeit zu verpflichten. Ihre Ethiken enthalten ausnahmslos eigene Paragraphen über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, in denen jeweils ein konstitutiver Bezug des Sittlichen auf das Religiöse und die Unumgänglichkeit einer religiösen Fundierung alles Rechts betont werden. So beinhaltet ihre Akzeptanz 'eigener Gesetze' gerade keine Affirmation von Eigengesetzlichkeit im Sinne einer gegenüber dem religiösen Ethos indifferenten oder autonomen Normativität. Eine als 'religionslose Moral' ausgelegte autonome Moral ist für alle konfessionell-lutherischen Ethiker des 19. Jahrhunderts, seien sie Anhänger des christlichen Staates oder Vertreter einer relativen Selbständigkeit des Politischen, der Inbegriff des theologisch Illegitimen gewesen<sup>41</sup>. Mit großem Pathos haben sie die Auflösung des konstitutiven Zusammenhanges von Religion und Sittlichkeit als Dekomposition aller substantiellen Verbindlichkeit, sittlichen Niedergang und Vorzeichen des Todes der Kultur perhorresziert. "Immer ist religionslose autonome Moral ein entwurzelter Baum, dessen Blätter welken müssen. Innerhalb des Christentums kann vollends von einer religionslosen Moral nicht die Rede sein."<sup>42</sup> Denn das Christentum sei nicht nur "die vollkommene Religion", sondern auch "die vollkommene Moral"<sup>43</sup>, also der einzige Garant sittlicher sozialer Ordnung und das einzig feste Fundament des Staates. Luthardts 1887 erschie-

nene Geschichte der antiken Ethik<sup>44</sup> dient primär der Rechtfertigung der These: "An der Trennung der Moral von der Religion ist die alte Welt zu Grunde gegangen."<sup>45</sup> Seine Schüler und Kollegen haben seine "Kulturgeschichte"<sup>46</sup> der Ethik denn auch so gelesen, wie sie im wesentlichen gemeint gewesen ist: als historisch verschlüsselte Gegenwartsdiagnose und Untergangsprophetie. "Auch die moderne Kultur wird, losgelöst von dem religiös-sittlichen Fundament, den Proceß der Selbstvernichtung nicht vermeiden können..."<sup>47</sup>. Für Meusels Lexikon ist das Christentum nicht nur "die eigentliche Kulturmacht k. e. (= kat exochen)", sondern auch die einzige "Bürgerschaft für einen gesunden Fortschritt und den Bestand der Kultur"<sup>48</sup>.

Die Kritiker des christlichen Staates unterscheiden sich von dessen Anhängern weder durch eine **dualistische** Entkoppelung von Religion und Politik noch durch einen quietistischen Rückzug auf eine fromme Innerlichkeit. Zwar gelten "inneres Leben", Herz und Heiligtum der Seele als die eigentlichen Stätten der Religion, der in Gebet, Andacht und Sakramentsempfang sich erschließenden seligen Gemeinschaft des Frommen mit Gott und Christus<sup>49</sup>. Aber der "Vorrang des Religiösen vor dem Ethischen schließt den unzertrennlichen Zusammenhang beider Gebiete nicht aus."<sup>50</sup> "Alle Religion wird praktisch, und alles praktische Leben ruht auf der Religion"<sup>51</sup>. "Die dem Christentum eigentümliche Sittlichkeit ist religiös bestimmt. Sie ist es freilich nicht so, daß nun das eigentlich Ethische darüber zu kurz käme; denn auch die christliche Religion in ihrer Gnade und Wahrheit ist ethisch bestimmt."<sup>52</sup> Indem das christliche Leben nach innen hin harmonische Gemeinschaft mit Gott ist, ist es nach außen hin wesentlich Kampf - Meusels Kirchenlexikon enthält einen eigenen Artikel zum Stichwort "Kampf des Christen"!-, sittliche Berufsarbeit und ethischer Aktivismus. Eine privatistische Reduktion des Glaubens auf eine sozialetisch indifferente bzw. gesellschaftspolitisch folgenlose rein subjektive Frömmigkeit haben die lutherischen Ethiker genauso kritisiert wie alle Tendenzen, der Kirche ein gesamt-kulturelles ethisches Mandat abzustreiten oder sie aus dem öffentlichen

Leben zu verdrängen. Im programmatischen Leitartikel der ersten Ausgabe der AELKZ ist gerade die "Bedeutung" des Luthertums "für die allgemeinsten Lebensfragen der Gegenwart"<sup>53</sup> betont worden: Jenseits und Diesseits, Religion und Kultur nicht auseinanderzureißen, sondern konkret miteinander zu vermitteln und "das heilskräftige Leben der überirdischen Welt mit der irdischen zusammenzuschließen", gilt hier als ethisches Proprium der lutherischen Tradition<sup>54</sup>. Das Politische von religiöser Normativität zu lösen und einen ethischen Dualismus von moralisch autonomer oder gar moralfreier Politik und religiösem Ethos zu behaupten, sei heidnisch. Für die Anhänger des christlichen Staates beinhaltet der Kampf für eine Rechristianisierung aller politischen Institutionen ausdrücklich auch die Absage an ein Christentum, das den Rückzug aus der Welt in eine nur mystische Innerlichkeit frommer Gottunmittelbarkeit antritt. "Denn die Kirche hat ... nicht bloß das Seelenheil des Einzelnen zu suchen, sondern eine die ganze Welt umfassende Aufgabe"<sup>55</sup>. Daß "'Politik und Moral', 'Politik und Religion' nichts miteinander zu schaffen habe, sondern jene von dieser befreit, allein nach Nützlichkeitsgründen, zum Wohl des Staates zu bestimmen sei, ist auch in der Gegenwart wieder sehr gewöhnliches Gerede: als ob die Träger der Politik und der Staatsleitung ... ohne Religion sein könnten; als ob Recht nicht überall Recht, auch in der Politik sein müßte. Es sind das Grundsätze oder Verirrungen **entweder** eines Pietismus, der nur sein Herzenschristentum zu ... pflegen bestrebt ist, aber von der die Welt gestaltenden und erneuernden Kraft des Evangeliums nichts wissen will und nicht bedenkt, daß das Wohl des Einzelnen auch mit durch das der Gesamtheit bedingt ist - **oder** aber das des Pantheismus, der von Religion und Sittlichkeit nichts wissen kann, und den jeweiligen Bestand der Gesellschaft als Quelle des Rechts ansieht"<sup>56</sup>, kommentiert L. Schulze die These seines Lehrers Wuttke, daß jeder "Absolutismus des Staats, der die alleinige Quelle alles Rechts schlechthin sein will, ein heidnischer Gedanke und in der christlichen Welt widersittlich" sei<sup>57</sup>. Die Position der Kritik des christlichen Staates stimmt damit insoweit überein, als auch sie alle Sphären der Kultur

einschließlich der politischen Institutionen vom christlichen Ethos her zu versittlichen verlangen. Luthardt hat ausdrücklich die "Statuierung einer doppelten Sittlichkeit" bzw. einer "Doppeltheit der Moral"<sup>58</sup> verworfen, Augustin aufgrund einer einseitigen "Betonung der Innerlichkeit der Gesinnung des Christentums" ein allzu "positives Verhältniß ... zu den Dingen und Ordnungen wie des natürlichen Lebens überhaupt, so auch speziell zum staatlichen Leben" vorgeworfen<sup>59</sup> und schließlich die These vertreten, daß erst die Privatisierung des Christentums im Pietismus die Emanzipation der modernen, naturrechtlichen Theorie des Politischen vom religiös-christlichen Fundament des alten Gemeinwesens ermöglicht habe<sup>60</sup>. Daß die neulutherischen Ethiker gerade keinen ethischen Dualismus -der Begriff ist polemisch gebraucht worden- haben vertreten wollen, läßt sich auch an der breiten Debatte über die Pflichtenkollision zeigen: im ausdrücklichen Gegensatz zu den Repräsentanten der liberalen Protestantismus haben sie ausnahmslos die Möglichkeit einer "Collision der sittlichen Sphären" bzw. der "aus den einzelnen Sphären sich ... erhebenden Gesetze"<sup>61</sup> bestritten und den Widerstreit zwischen den verschiedenen sittlichen Lebensgebieten je eigenen Gesetzen insofern als bloßen Schein zu erweisen versucht, als die vielen Eigengesetze der Kultur bloße Formen des einen, exklusiv geltenden religiösen Gesetzes repräsentierten<sup>62</sup>.

Sieht man von Franz Hermann Reinhold Frank ab, der sein "System der christlichen Sittlichkeit" ausdrücklich nur als Individualethik konzipiert und sich über öffentliche Geltungsansprüche des christlichen Ethos eigentümlich widersprüchlich geäußert hat, haben alle Kritiker des christlichen Staates unter den lutherischen Ethikern des späten 19. Jahrhunderts die Kirche zur ethischen Avantgarde der Gesellschaft erklärt: Nur die Kirche und die Christen sollen der Gesellschaft jene sittlichen Potenzen zuführen können, derer der Staat bedarf, ohne sie seinerseits selbst erzeugen zu können. Von den Theoretikern des christlichen Staates unterscheiden sich dessen Kritiker also nicht durch irgendeine Restriktion der gesamtgesellschaftlichen Geltungsansprüche reli-





giöser Normativität. Die Differenz liegt vielmehr nur darin, wie das christliche Ethos der Gesellschaft jeweils induziert werden soll. Die Theoretiker des christlichen Staates haben es zum eigenen Prinzip des Staates erklärt, aus Gründen der wahren Staatsraison einen exklusiven Zugang von Christen zu allen politischen Ämtern zu sichern, nur den Christen aktive Bürgerrechte zuzuerkennen und durch Gesetzgebung und Rechtszwang die Allgemeinverbindlichkeit des biblisch offenbarten göttlichen Gesetzes von oben durchzusetzen. Ihre Kritiker haben darin sowohl die eigene Würde des religiösen Ethos als auch die je spezifische Selbständigkeit von Staat und Kirche bedroht gesehen. Sie haben deshalb die Sichtbarkeit der Kirche betont, ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staat und innerhalb der Kultur zu stärken verlangt sowie mit Nachdruck hervorgehoben, daß die Kirche in der Welt notwendig *ecclesia militans* sei. Im Horizont der "Neuzeit"<sup>63</sup>, d.h. unter den Bedingungen der modernen "bürgerlichen Gesellschaft"<sup>64</sup> und des durch Aufklärung und Revolution geprägten konstitutionellen Staates gelte dies in besonderem Maße<sup>65</sup>. Allein eine starke, kämpferische Volkskirche könne, unterstützt von den freien christlichen Assoziationen, alle Bereiche von Staat und Gesellschaft mit der sittlichen Substanz der christlichen Tradition erfüllen, das Unendliche dem Endlichen einbilden<sup>66</sup> und die "Kultur- und Humanitätsgemeinschaft der menschlichen Gesellschaft" sauerteigartig durchdringen<sup>67</sup>. Dies impliziert eine ethische Prärogative der Kirche vor dem Staat. Bezüglich der Pflicht, "die Wahrheit des Christentums in der geschichtlichen Gestalt des lutherischen Bekenntnisses ... in unsrer Zeit ... geltend zu machen", hat die AELKZ in ihrer erste Ausgabe erklärt: "Dieser Pflicht gegenüber erkennen wir keine andere irdische Pflicht als gleichberechtigt an, und müssen es auf das Entschiedenste zurückweisen, daß man uns aus politischen Thatsachen oder Staatsinteressen ... Konsequenzen ziehe, welche jene Pflicht ... in Frage stellen oder beschränken. Denn zuerst kommt die Kirche, dann erst der Staat; nicht umgekehrt"<sup>68</sup>

Das ekklesiologische Programm "neuer Selbständigkeit" der "kirch-

liche(n) Lebenssphäre"<sup>69</sup> ist freilich nicht im Sinne einer **Trennung** von Staat und Kirche konkretisiert worden. Anhängern und Kritikern des christlichen Staates ist die Trennung von Staat und Kirche, wie sie vor allem vom politischen Liberalismus und von einigen Repräsentanten des protestantischen religiösen Liberalismus gefordert worden ist, gleichbedeutend mit einer ethisch illegitimen Emanzipation der politischen Ordnung vom religiösen Fundament wahrer Sittlichkeit. In genau dem Maße, in dem der Staat von der Kirche sich löse, werde er ethisch orientierungslos. Und wenn die Kirche vom Staat sich trenne, verliere sie an gesamtgesellschaftlicher ethischer Prägekraft und an öffentlichem Einfluß<sup>70</sup>. Die breite Staatskirchenrechtsdebatte im Luthertum des späten 19. Jahrhunderts läßt das Interesse erkennen, einer konstitutiven Differenz von Weltlichem und Geistlichem Rechnung zu tragen, ohne die beiden Sphären oder Reiche auseinanderzureißen. Selbst die Kritiker des christlichen Staates haben eine "Theorie der rechtlichen Koordination von Staat und Kirche"<sup>71</sup> vertreten, die genau dies verhindern soll, was der politisch-theologischen Luthertumskritik unseres Jahrhunderts als spezifisches Defizit lutherischer Sozialethik gilt: einen Dualismus, der auf die Preisgabe eines ethischen Wächteramtes der Kirche hinausläuft. Sie möchten "zwar die von der inneren Verschiedenheit aus notwendig zu fordernde Selbständigkeit beider Gewalten anerkennen, aber das Zusammenwirken beider durch Verbindung mit einander und gegenseitige Unterstützung festhalten"<sup>72</sup>. Der Staat soll in allen die öffentliche Sitte betreffenden Rechtsfragen, insbesondere in Hinblick auf Ehe-, Familien-, Eides- und Feiertagsgesetzgebung ein institutionelles Mitbestimmungsrecht der Kirche garantieren, eine Kooperation in Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege rechtlich absichern und die Christlichkeit der Schule, also etwa ein Aufsichtsrecht der Pfarrer zumindest über die Volksschullehrer, gewährleisten. So wie die Theoretiker des christlichen Staates gegen die vom modernen konstitutionellen Staat betriebene "Entchristianisierung der Schule"<sup>73</sup> gekämpft haben, haben auch die Theoretiker einer relativen Autonomie des Politischen gegen die "Emancipation der Schule", d.h. gegen die "Loslösung derselben

von ... kirchlichem Einfluß" bzw. ihre Umgestaltung zur "völlig(en) Staats- resp. Kommunalanstalt"<sup>74</sup> polemisiert. "Die Schule ist kein selbständiges Lebensgebiet, wie das übertriebene Selbstbewußtsein der modernen Pädagogik vielfach meint ... Reine Staatsschulen ... kann man nur da wollen, wo man den antiken Begriff des omnipotenten (allmächtigen) Staates repristinert hat und nichts mehr von einer religiösen Grundlage des Erdenlebens und einem himmlischen Beruf des Menschen wissen will, sondern denselben im Staatsbürger aufgehen läßt. In dem Kampf um die Emancipation der Schule reflektiert sich darum der Kampf des Christentums mit der modernen Weltanschauung"<sup>75</sup>. Einem Staat, der sich der Einsicht in die sittliche Notwendigkeit seiner Machtteilung mit der Kirche verweigert, haben deshalb sowohl die Theoretiker des christlichen Staates als auch ihre Kritiker mit der Möglichkeit des Legitimitätsentzuges gedroht: "Der Staat ... verliert durch Ignorierung der Kirche nicht nur die beste Stütze seiner Autorität, sondern setzt sich auch der Gefahr aus, daß diese große geistige Macht sich gegebenenfalls gegen ihn wendet und den unfreien Staat neben der freien Kirche herbeiführt"<sup>76</sup>. Eine Minderheit lutherischer Ethiker hat für die Kirche deshalb sogar ein Recht auf aktiven Widerstand in Anspruch genommen. So hat der Erlanger Theologe H. J. Bestmann 1880 die von ihm selbst eingeschärfte "unbedingte Obedienz" des Christen gegen die "staatliche Gemeinschaft"<sup>77</sup> ausdrücklich auf die "Voraussetzung" hin relativiert, "daß beide Kreise, der religiöse und der politische, nicht miteinander in Collision kommen". "Wie aber wenn der Fall nun doch eintritt? Für den Fall wo die staatliche Autorität einen positiv bestimmenden Einfluß auf das sittliche Verhalten ausüben will, wie damals als sie den Aposteln das Predigen des Evangeliums verboten, gilt dann die Konsequenz jenes Herrenwortes: 'man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen' (...). Da ist der active Widerstand gegen die Obrigkeit geradezu geboten."<sup>78</sup>

Orientiert man sich am Konservatismusbegriff der neueren sozialhistorischen Konservatismusforschung, ist die lutherische Sozialethik des späten 19. Jahrhunderts als Konservatismus zu deuten. Konservativ sind die lutherischen Ethiker dann freilich nicht, weil sie, wie im herrschenden, gleichermaßen laxen wie diffusen theologischen Gebrauch des Konservatismubegriffs suggeriert wird, das Bestehende unkritisch affirmiert und sich an gegebene politisch-soziale Ordnungsstrukturen quietistisch angepaßt hätten. Im präzisen Sinn des Begriffs ist ihr Kulturluthertum vielmehr deshalb konservativ, weil es einen gesellschaftskritischen Gegenentwurf zum liberalen Modernisierungskonzept repräsentiert, der in bestimmter Hinsicht selbst durchaus modern ist: haben sie Gottes Gesetz doch in politisch-sozialen Normen kritisiert, die sich ausnahmslos als genaue Gegenbegriffe zu den Leitvorstellungen eines naturrechtlich-liberalen Ordnungskonzepts mit seiner Zentrierung auf die Autonomie des Individuums verstehen lassen, ohne nur traditionalistisch zu sein. Wie radikal die von den lutherischen Ethikern formulierte Kritik am Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung ist, läßt sich nicht nur an antimodernistischen Grundmustern wie romantischer Naturliebe, Vernunftkritik, Technikfeindschaft, Kritik der Verstädterung, Elitedenken, Diffamierung der großen Zahl und "Masse", Kritik des Westens, Polemik gegen das Parteiwesen, Angst vor der Auflösung elementarer Sozialbindungen und der Beschwörung von Gemeinschaft anstelle von Gesellschaft ablesen. Von aller harmonistischen Verklärung ihrer eigenen Gegenwart weit entfernt, haben sie vielmehr auch einen polemischen Antikapitalismus vertreten und zum kulturpolitischen Kampf gegen die liberale Bourgeoisie als jener Sozialschicht aufgerufen, die den Prozeß der Modernisierung der politischen Institutionen, der kapitalistischen Dynamisierung der Ökonomie und der damit gegebenen Auflösung organischer Gemeinschaftsbindungen initiiert hat. "Die nationalliberale Partei als die Partei des Kapitalismus, der selbstsüchtigen Bourgeoisie und des Judenthums kennt nur eines, was heilig und unverletzlich ist: die jetzige Eigentumsordnung", ruft ein Leitartikler der AELKZ 1879 seine Leser auf, aus Gründen des Bekenntnisses niemals liberal zu wählen<sup>79</sup>.

Zwar hat es die AELKZ begrüßt, daß der Staat den Atheismus und Materialismus der Sozialdemokratie bekämpft. Aber dem Sozialismus ist insoweit ein sittlicher Gehalt zuerkannt worden, als er den für die liberale Konkurrenzgesellschaft signifikanten "Krieg aller gegen alle"<sup>80</sup> in neue wechselseitige Bindung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, d.h. in eine "organisirte Gesellschaft"<sup>81</sup> bzw. in "ein lebendigorganisches Gemeinwesen"<sup>82</sup> aufzuheben verlange. "Wie auf den Feudalismus der Kapitalismus folgte, so stellt sich nun mit geschichtlicher Nothwendigkeit der Socialismus ein. Die Socialdemokratie ist nur eine Ausartung dieses Socialismus, und nicht gegen den in der Socialdemokratie liegenden socialen Gedanken, sondern gegen diese ... Ausartung desselben hat sich die Repression zu richten."<sup>83</sup> Weil die Sozialistengesetze die gebotene "prinzipielle Umkehr"<sup>84</sup> verhinderten und sich auch gegen den ethischen Sozialismus der Kathedersozialisten, "socialkonservative(n) Reformer" und "ChristlichSocialen"<sup>85</sup> richteten, sind sie von AELKZ deshalb als Ausdruck bürgerlich-liberaler Klassenpolitik<sup>86</sup> abgelehnt worden: "... man wird doch nicht unsere jetzige Gesellschaftsordnung, wie sie unter der Herrschaft des Manchesterthums, der kapitalistischen Produktionsweise und eines absolut gewordenen Eigenthumsbegriffs sich gestaltet hat, für sakrosankt und irreformabel erklären wollen"<sup>87</sup>. Adolf Wuttke hat seine Kritik an "der Demokratie der neueren Zeit"<sup>88</sup> und an der "praktische(n) Abergläubigkeit"<sup>89</sup> des "gewöhnliche(n) Liberalismus" "der gewöhnliche Liberalismus ist das reine Gegentheil christlicher Freiheit"<sup>90</sup> ausdrücklich auch auf eine Kritik der ökonomischen Basis<sup>90</sup> "unserer schon so zersetzten Gesellschaft"<sup>91</sup>, hin zugespitzt: "Es ist, woe die Liebe nicht waltet, die unheimliche Macht des Geldes selbst, welche Grauen und Groll erzeugt, eine Macht, gelöst von der Person, für sich selbst wirkend, gewissermaßen eine unpersönliche Macht wie das Fatum. ... Wessen Arbeit in Couponsabschneiden und Zinseneinnehmen aufgeht, braucht nicht grade die Armen ausdrücklich zu mißhandeln, sein bloßes Nichtwirken ist schon eine Bedrückung"<sup>92</sup>. Gegen die liberalkapitalistische Konkurrenzwirtschaft ist deshalb eine "Nationalökonomie des Reiches Gottes" beschworen worden, in

der, dem Vorbild der "sozialen und volkswirtschaftlichen Gesetzgebung des Alten Testaments" gemäß, die bloße Interessen-Gesellschaft der Gegenwart wieder in einen "Organismus" aufgehoben sowie der unbiblische "moderne Cultus der Arbeit" und Naturausbeutung von einem neuen harmonischen Naturverhältnis abgelöst werde<sup>92a</sup>.

Auch der berühmte-berühmte Legitimus und etatistische Autoritätsglaube der lutherischen Staatslehre ist kein Ausdruck quietistischer Anpassung an gegebene politische Ordnungsstrukturen, sondern Funktion der kritischen Absage an den Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung. Denn der Staat soll deshalb so stark sein und unbedingte Autorität jenseits der Gesellschaft haben, um kapitalistische Ausbeutung verhindern zu können, Konflikte zwischen konkurrierenden politischen Parteien oder Gruppen gar nicht erst entstehen zu lassen, Öffentlichkeit und Kultur von oben steuern zu können, die Antagonismen einer Konkurrenzgesellschaft auf neue Gemeinschaft hin zu transformieren und gegen gesellschaftliche Partikularinteressen das 'gemeine Wohl aller' durchsetzen zu können. Dabei wird immer wieder betont, daß dieser sittliche Kulturstaat seiner ethischen Integrationsfunktion - Gemeinwohl ist ein hochgradig moralisch besetzter Begriff - nur dann überhaupt gerecht werden könne, wenn er nicht zum bloßen Machtstaat pervertiere bzw. sich streng der Alleingeltung von Gottes Gesetz verpflichtet wisse. Dem Staat so hohe theologische Legitimität zuzuerkennen, wie dies die lutherische Staatslehre getan hat, bedeutet zugleich, die konkrete Ausübung staatlicher Gewalt und die politischen Institutionen unter eine extrem hohe ethische Verpflichtung zu setzen. Eine den Staat von der Geltung genereller sittlicher Normen dispensierende Staatslehre, wie sie insbesondere Heinrich von Treitschke unter dem Leitbegriff der eigenen Gesetze des Politischen formuliert hat, ist in der lutherischen Ethik des späten 19. Jahrhunderts gerade nicht akzeptiert worden. Als nach 1866 der deutsche Liberalismus das Konzept einer den emanzipatorischen Idealen des Vormärz verpflichteten ethischen Prinzipienpolitik preisgegeben und sich an die neuen

politischen Realitäten angepaßt hat, haben Repräsentanten des Luthertums eine radikale, neben dem politischen Katholizismus faktisch die einzige Opposition gegen die neue "Realpolitik" formuliert. In allen kulturpolitisch relevanten gesellschaftlichen Konflikten -Sozialistengesetzgebung, Kulturkampf, Streit um die Christlichkeit der Schule- haben die Theologen des Luthertums insgesamt eine sehr viel regierungskritischere Position vertreten als die Repräsentanten der liberalprotestantischen Tradition. In diesem Zusammenhang sind besonders die in den sechziger und siebziger Jahren geführten ethischen Kontroversen zwischen liberalprotestantischen und lutherischen Theologen aufschlußreich, haben die Lutheraner den Liberalen hier doch vorgeworfen, ihr modernistisches Programm einer Vermittlung von religiöser Tradition und neuzeitlicher Autonomie liefe faktisch nur darauf hinaus, Politik und Kultur vom Exklusivitätsanspruch des göttlichen Gesetzes zu emanzipieren. Der Begriff der 'eigenen Gesetze' dient ihnen dabei dann gerade auch zur kritischen Charakteristik der ethischen Häresie ihrer liberalprotestantischen Gegner, durch Vermittlungs-, "Mischmaschtheologie oder "Fortschrittstheologie"<sup>93</sup> nur noch die widerchristliche Eigendynamik einer zunehmend laizistischeren Kultur zu affirmieren. Wie falsch es ist, den Lutheranern eine politisch-kulturelle Anpassungsmentalität zu attestieren, ließe sich im einzelnen vor allem an ihrer semantischen Politik zeigen. Den Liberalen haben sie die Verflüchtigung der Substanz des Christlichen zu einem haltlosen "Weltchristentum"<sup>94</sup> vorgeworfen, in dem Religion nur noch eine partikuläre Provinz des Gemüts, aber nicht mehr das organisierende Zentrum aller Lebenspraxis sei. Für die von ihnen bekämpfte modernistische Anpassung an die neuzeitliche Kultur haben sie den Begriff Kulturismus geprägt<sup>95</sup>. "Kulturismus ist die falsche Anschauung der modernen Zeit, nach welcher die geistige und materielle Kultur dieser Welt die einzige Aufgabe, ihre Blüte die einzige Bedingung für die Wohlfahrt, ihre Vervollkommnung das einzige Ziel der Menschheit ist und die religiöse Bestimmung wie die ethische Aufgabe des Menschen, wenn nicht geradezu geleugnet und bestritten, doch ignoriert und hintangesetzt wird."<sup>96</sup> Den



Kulturglauben und Fortschrittsoptimismus der Zeit haben die lutherischen Ethiker nicht geteilt: "... es gibt auch einen Fortschritt zur Freiheit der Wilden, und es liegt etwas davon in dem Streben der fortgeschrittenen Neuzeit"<sup>97</sup>.

### 3. Die Radikalisierung des lutherischen Konservatismus zur Theologie der 'konservativen Revolution'

So häufig in den lutherischen Ethiken des späten 19. Jahrhunderts die Formel 'eigene Gesetze von Politik und Kultur' begegnet - das Substantiv 'Eigengesetzlichkeit' hat sich hier bisher nicht nachweisen lassen. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist es in der protestantischen Theologie erst zu Beginn unseres Jahrhunderts verwendet worden; es dürfte außertheologischen Ursprungs sein<sup>98</sup>. Innerhalb der konfessionell-lutherischen Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts ist der Eigengesetzlichkeitsbegriff keineswegs einheitlich oder gar generell zustimmend verwendet worden. Der Gebrauch des Begriffs als solcher ist deshalb noch kein zureichendes Indiz dafür, daß lutherische Theologie angesichts der wachsenden Komplexität und Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft den Anspruch auf eine gesamtulturell relevante ethische Kompetenz der Kirche überhaupt preisgegeben habe. Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit des Begriffsgebrauchs reflektieren freilich die zunehmenden Schwierigkeiten einer konkreten sozialpraktischen Vermittelbarkeit des christlichen Brüderlichkeitsethos mit den 'stahlharten Gehäusen' des modernen okzidentalen Rationalismus (Max Weber). Die insbesondere von Ernst Troeltsch und Max Weber vertretene Behauptung, aufgrund ihres ständisch-patriarchalischen, traditionalistischen Kulturideals lasse sich die lutherische Tradition nicht mehr als eine konstruktive Kraft zur Bewältigung der Krisen der modernen Kultur in Anspruch nehmen, haben die Ethiker der positiven bzw. modernpositiven Theologie sich gerade nicht zu eigen gemacht, sondern vehement bekämpft. Für das zweite und dritte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts lassen sich derzeit erheblich mehr Belege für einen

dezidiert polemischen als für einen zustimmenden Begriffsgebrauch nachweisen. Wo Lutheraner den Begriff positiv verwenden, bezeichnen sie damit keine autonome Selbststeuerung der einzelnen Kultursphären, die angesichts der normativen Kraft des Faktischen vom einzelnen Christen oder der Kirche mehr oder weniger resignativ einfach zu akzeptieren wäre. Selbst wenn sie die Legitimität einer relativen Eigengesetzlichkeit anerkennen, versuchen sie vielmehr politisch-soziale Ordnungsstrukturen an den göttlichen Schöpfungswillen zurückzubinden und so die Heterogenität sich autonomisierender Kultursphären in Richtung auf eine neue religiös fundierte Einheitskultur zu überwinden, in der der lutherischen Tradition die Funktion der Integration des Differenten bzw. ein ethischer Primat zukommen soll. Wo in der lutherischen Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts von 'eigenen Gesetzen' bzw. von 'Eigengesetzlichkeit' die Rede ist, wird zumeist auch die Vision einer neuen Theonomie der Kultur beschworen<sup>99</sup>. Der Eigengesetzlichkeitsbegriff kann deshalb auch für das Programm einer Stärkung der kritischen ethischen Kompetenz der Kirche gegenüber einer als säkular und unchristlich erfahrenen modernen Kultur in Anspruch genommen werden. So beklagt etwa Erich Stange den Mangel an kritischer Distanz der Kirche gegenüber der Welt 1925 damit, daß seit der religionspolizeilichen Funktionalisierung der Kirche im aufgeklärt-abolustistischen Territorialsystem "auch die Organisation der Kirche, also dasjenige, in dem sich das Abstandsbewußtsein ... noch am stärksten hatte manifestieren können, einfach zu einer staatlichen Einrichtung wurde, ohne jede Eigengesetzlichkeit"<sup>100</sup>.

In den zwanziger Jahren haben nicht nur Repräsentanten der damals jüngeren Generation lutherischer Theologen wie Paul Althaus, Friedrich Brunstäd, Werner Elert, Emanuel Hirsch, Heinz-Dietrich Wendland, Walter Künneth und Helmut Thielicke, sondern auch ältere Vertreter des Luthertums wie beispielsweise Reinhold Seeberg und Ludwig Ihmels den Eigengesetzlichkeitsbegriff verwendet. Diese Theologen haben ausnahmslos Programme einer Erneuerung der lutherischen Ethik konzipiert, die eine konstruktive Akzeptanz

der mit der parlamentarisch Demokratie von Weimar gegebenen neuen politisch-gesellschaftlichen Lage von vornherein verhindert und deshalb -zum Teil- auch die Unterstützung der "deutschen Revolution" der frühen dreißiger Jahre ermöglicht haben. Angesichts der tiefgreifenden mentalen Distanz gegenüber der parlamentarischen Demokratie und ihren politischen Funktionsmechanismen, wie sie für relevante Gruppen im Protestantismus der Bundesrepublik kennzeichnend ist, ist eine differenzierte Analyse der politisch-ethischen Defizite ihrer Theologien nicht nur ein zeitgeschichtliches, sondern auch ein aktuelles systematisches Desiderat. Erkenntnis wird hier jedoch in genau dem Maße verhindert, in dem man sich, etwa in einer absolut gesetzten Barmen-Perspektive, darauf versteift, die genannten lutherischen Ethiker hätten dem Bündnis von Teilen des Luthertums mit dem Nationalsozialismus durch theologische Überlegitimation von 'Eigengesetzlichkeiten' des Politischen bzw. durch eine vom Eigengesetzlichkeitsbegriff her dualistisch verfälschte Zweireichelehre vorgearbeitet. Den konstruktiven Intentionen der hochgradig politischen lutherischen Kulturtheologien der zwanziger Jahre und ihren problematischen innerkirchlichen und gesellschaftlichen Wirkungen wird man vielmehr erst dann gerecht, wenn man die Frage nach der diese Theologien leitenden Sicht des für die europäische Gesellschaftsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert grundlegenden Prozesses politischer Modernisierung, sozialer Differenzierung und kultureller Segmentierung aufwirft<sup>101</sup>. Eine solche gesellschaftsgeschichtlich inspirierte Hermeneutik hat den Vorzug, jene innere Kontinuität in der theologischen Arbeit des Neuluthertums des 19. und des 20. Jahrhunderts sichtbar machen zu können, auf der die lutherischen Theologen der zwanziger Jahre insistiert haben. Dabei zeigt sich: Es ist gerade nicht die unkritische Akzeptanz irgendwelcher Eigengesetzlichkeiten in Politik und Kultur, sondern, genau umgekehrt, der Ausfall einer reflektierten theologischen Vermittlung mit den Differenzierungsmechanismen der modernen pluralistischen Individualitätskultur und den eigenen Rationalitätsstandards des Politischen innerhalb der modernen parlamentarischen Demokratie gewesen, der es prominenten theologischen Repräsentanten des

Luthertums ermöglicht hat, zunächst die Transformation der Weimarer parlamentarischen Demokratie in ein autoritäres Präsidialregime und schließlich die "deutsche Revolution" der Nationalsozialisten zu unterstützen.

Daß die lutherischen Ethiker des frühen 20. Jahrhunderts den moderngesellschaftlichen Prozeß der Pluralisierung der Kultur zu einem offenen Ensemble relativ autonomer Kultursphären und der damit verbundenen liberalen Modernisierung der politischen Institutionen gerade nicht durch theologische Differenzierungsleistungen, etwa im Sinne einer Zweireichelehre, sondern durch holistische Integrationstheorien zu verarbeiten versucht haben, läßt sich zunächst am Beispiel Reinhold Seebergs verdeutlichen. Sowohl in seinem in erster Auflage 1911 erschienenen "System der Ethik" als auch in verschiedenen kleineren ethischen Publikationen hat Seebergs die Einsicht, "daß Staat und soziales Leben in ihrer eigengesetzlichen Natürlichkeit berechtigt sind"<sup>102</sup> zwar zum kulturpraktischen Spezifikum der Reformation Luthers erklärt. Seine Behauptung, Luther habe "die Eigengesetzlichkeit des natürlichen Lebens" anerkannt<sup>103</sup>, ist sehr stark durch sozialdarwinistische Ideologeme geprägt. Aber dies legitimiert keineswegs schon die These, Seeberg habe eine religiöse status-quo Ideologie vertreten, das Bestehende sanktioniert und die Kirche aus einer ethischen Verantwortung für die Welt entlassen. Denn wo er von den "eigenen Gesetzen" der "natürlichen Ordnungen" handelt<sup>104</sup>, betont er zugleich, "Luther (sei) weit entfernt von dem Gedanken (gewesen), als wären die uns umgebenden sozialen und politischen Zustände einfach Ausdruck des göttlichen Willens"<sup>105</sup>. Der christlichen Sittlichkeit, deren Subjekt nicht allein die Kirche, sondern auch der christliche Staat sein soll, kommt deshalb die Aufgabe zu, faktische Sozialverhältnisse und Ordnungsstrukturen dem Maßstab der idealen göttlichen Norm, d.h. den in der Schöpfung gegebenen wahren Ordnungen der Natur und der Geschichte gemäß umzugestalten. Das "Ideal christlicher Sittlichkeit kann in alle (sozialen Gemeinschaften) eingehen"<sup>106</sup>. Weil er das Amt des Politikers als "ein zutiefst 'prophetisches' Amt" versteht und

"schärfste(n) Protest gegen die Trennung von Religiosität und Politik" einlegt<sup>107</sup>, hat er die von ihm behauptete konstitutive Differenz zwischen Privatmoral und politischer Amtsmoral "nicht ... mit einer totalen Dualisierung"<sup>108</sup> beider Sphären verwechselt sehen wollen. "So sehr er die Eigengesetzlichkeit des Staates in seinem Handeln betont, so sehr will er die religiöse Einbindung des Politikers in den ganzheitlich verstandenen Weltzusammenhang gewahrt wissen."<sup>109</sup> Kritik seiner Ethik muß deshalb nicht am Eigengesetzlichkeitsbegriff, sondern dem allen Zwei-Reiche-Distinktionen zuwiderlaufenden Ideal der direkten Christianisierung aller politischen Institutionen, dem antiindividualistischen Programm einer christlich-staatlichen Totalvergemeinschaftung des Individuums und der politischen Instrumentalisierung der lex Dei auf einen genaueklärerischen und dezidiert antiliberalen sozialkonservativen christlichen Sozialismus hin ansetzen.

Auch Ludwig Ihmels Verwendung des Eigengesetzlichkeitsbegriffs scheint prima facie die Position der herrschenden Luthertumskritik zu bestätigen. Denn in **"Leitsätze(n) über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen"**, die er 1925 der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt hat, hat er der Kirche "lediglich die Aufgabe (zugewiesen), die Botschaft vom Reich Gottes zu verkündigen", dieses dann als "Königsherrschaft Gottes" gedeutet, "in der die Menschen, im Glauben an Jesum Christum restlos Gott unterworfen, mit ihm in diesem Glauben Gemeinschaft haben", und aus der nachdrücklich hervorgehobenen Überweltlichkeit des Reiches Gottes die Behauptung abgeleitet, es sei "weder sublimierte Welt, noch christianisierte Welt"<sup>110</sup>. "Eben darum beginnt es auch nicht mit einer Auseinandersetzung mit den natürlichen Lebensordnungen, die es in der Welt als Ausdruck göttlichen Schöpferwillens vorfindet. Vielmehr erkennt es grundsätzlich ihre Eigengesetzlichkeit an und weist den Christen für sein Darleben der Gottesgemeinschaft in diese Ordnungen."<sup>111</sup> Was den Rückzug auf fromme Innerlichkeit zu legitimieren scheint, erweist sich bei genauerem Hinsehen aber als Programm für eine ecclesia militans, die sich in der Gewißheit ihres eschatologischen Triumphs als exklusives "Werkzeug

Gottes für die Durchsetzung dieses Reiches in der Welt"<sup>112</sup> be-  
greifen soll. Denn es soll nicht nur, im Sinne der Sauerteigsme-  
tapher von Matthäus 13 "zu einer Durchdringung des Gemeinschafts-  
lebens in jenen Ordnungen durch die Gedanken des Reiches Gottes  
kommen" müssen<sup>113</sup>. Vielmehr soll sich angesichts der Faktizität  
der Sünde diese "Durchdringung des Gemeinschaftslebens innerhalb  
jener Ordnungen ... nur in der Form des Kampfes vollziehen"<sup>114</sup>  
können. Eigengesetzlichkeit ist hier also kein semantisches Äqui-  
valent für einen durch die moderne Differenzierung der Kultur  
provozierten Verzicht auf religiös inspirierte ethische Praxis  
des Christen und der Kirche. Der Begriff dient Ihmels gerade  
dazu, politisch-soziale Ordnungsstrukturen so an Gottes Gesetzes-  
willen zurückzubinden, daß sie nicht als eo ipso gottlos hyposta-  
siert werden und aus dem Anspruch der Gottesherrschaft herausfal-  
len. "Auch das Wirtschaftsleben, so sehr seine Gesetze rein als  
solche mit den Gedanken des Reiches Gottes zu kontrastieren  
scheinen, darf ... ihnen unmöglich entnommen werden. Auch dies  
Gemeinschaftsleben will vielmehr mit dem das ganze christliche  
Ethos beherrschenden Gedanken der Liebe durchdrungen sein  
..."<sup>115</sup>.

Von der in den zwanziger Jahren älteren Generation lutherischer  
Theologen unterscheiden sich die damals jüngeren Lutheraner we-  
sentlich dadurch, daß sie die konservativen, antimodernistischen  
Elemente der lutherischen Tradition politisch radikalisieren und  
eine tendenziell revolutionäre Kritik der bürgerlichen Kultur,  
der kapitalistischen Ökonomie und der gegebenen politischen  
Ordnung, der parlamentarischen Demokratie vertreten. Der gegebene  
parlamentarisch-demokratische Verfassungsstaat gilt ihnen als  
gleichbedeutend mit praktischem Atheismus, nämlich als Ausdruck  
der Emanzipation der Rechtsordnung vom göttlichen Gesetz, und eine  
pluralistische Gesellschaft als Inbegriff der Auflösung jener  
substantiellen Sittlichkeit, die einst, vor der Aufklärung des  
18. Jahrhunderts, durch die exklusive öffentliche Geltung der  
christlichen Tradition bzw. durch das Sinnstiftungsmonopol der  
Kirche garantiert worden sei und angesichts der krisenhaften

Desintegrationstendenzen der Gegenwartsgesellschaft durch eine neue theonome Integration der Kultur bzw. durch die Restitution einer religiös fundierten Einheitskultur wiedergewonnen werden soll. Dabei machen sie sich die gegenwartskritischen antiliberalen Leitannahmen der 'konservativen Revolution' der zwanziger Jahre auch insoweit zu eigen, als sie, in einer expliziten Kritik an der lutherischen Ethik des 19. Jahrhunderts, die politische Ethik in Richtung auf ein Recht zu aktivem Widerstand bzw. auf ein Revolutionsrecht hin fortentwickeln<sup>116</sup>. Den Eigengesetzlichkeitsbegriff gebrauchen sie deshalb zumeist polemisch oder suchen ihn, wie etwa Friedrich Brunstäd, durch Begriffe zu ersetzen, die von vornherein der Relativität der eigenen Gesetze Ausdruck geben<sup>117</sup>.

So kritisiert der Lutheraner O. Bauhofer, der bald nach Erik Petersons Übertritt zur römisch-katholischen Kirche ebenfalls konvertiert ist, bei einer ökumenischen Theologenkonzferenz 1930 sowohl die ethische Tradition als auch die eschatologische Ethik der Dialektischen Theologen mit dem Argument, hier wie dort werde die Totalität der Kultur einschließlich Politik und Ökonomie faktisch zu einer "Sphäre der Profanität" erklärt, der Verbindlichkeitsanspruch des christlichen Ethos auf die "personhaften Begegnungen von Ich und Du" restringiert und deshalb eine ethisch illegitime "Sanktion der Säkularisation" betrieben<sup>118</sup>. "Die Dämonisierung der 'Welt' durch eine jeden Korrektivbare Eigengesetzlichkeit ist das Fazit einer rein säkularen Ethik; aber auch die protestantische Theologie hat durch ihren ethischen Rückzug - bestenfalls- auf die rein personhaften Beziehungen und ihren Verzicht darauf, die Probleme des Gesamtlebens verantwortlich zu durchdenken, dieser Dämonisierung in jeder Weise Vorschub geleistet. Demgegenüber gilt es, das was als Welt schlechthin der christlichen Forderung gegenüber sich auf seine Eigengesetzlichkeit zurückzieht, als Teil der Schöpfung Gottes neu zu verstehen."<sup>119</sup> Bauhofer plädiert deshalb für ein neues, protestantisches Naturrecht, in dem "Schöpfung und Gnade, der Schöpfergott und der Erlösergott" nicht manichäisch "auseinandergerissen",

sondern sehr viel stärker als in der römisch-katholischen Tradition "wie mit einer mächtigen Klammer zusammengehalten" werden sollen: "Durch das Naturrecht wird die Sphäre der Profanität unter die Forderung Gottes gestellt, aus ihrer dämonisierten Eigengesetzlichkeit in die Schöpfungsordnung zurückgefordert."<sup>120</sup> Es ist spannend zu sehen, wie Karl Barth, von dem ein kritisches Diskussionsvotum zu Bauhofers Vortrag im Druck vorliegt, auf dieses Programm reagiert hat: mit der Zustimmung in der Intention verbindet er insoweit eine Kritik an Bauhofers Lösung, als er im Unterschied zur korrelativen Integration von Schöpfung und Erlösung verlangt, die "Schöpfungsordnung (müsse) ... in die eine Offenbarung mithineingenommen werden", die ethisch allein durch "das eine Gebot, das Gebot des Schöpfers" repräsentiert werde<sup>121</sup>. Noch zu Beginn der dreißiger Jahre bezeichnet der Eigengesetzlichkeitsbegriff also gar keine positionelle Differenz zwischen lutherischer und reformierter Theologie und erst recht keinen Gegensatz zwischen einer dualistisch fixierten Zweireichelehre und einer exklusiv am Begriff der Königsherrschaft Jesu Christi orientierten monistischen Ethik. In der Kritik einer gegenüber dem christlichen Ethos verselbständigten Eigengesetzlichkeit stimmt man gerade überein. Der Streit wird nicht pro oder contra Eigengesetzlichkeit, sondern über die angemessenen theologischen Begründungsstrategien und theologischen Begriffspotentiale geführt, durch die die Redintegration einer sich autonomisierenden pluralistischen Kultur unter den Herrschaftsanspruch Gottes sichergestellt werden soll. Dabei ist insbesondere umstritten, wer als das geeignete empirische Subjekt zur gesamtkulturellen Durchsetzung von Gottes Gesetz zu gelten hat. Insgesamt ist die ethische Terminologie Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre in allen theologischen Lagern noch erstaunlich wenig fixiert und offen. Besonders deutlich könnte dies sichtbar gemacht werden, wenn man von der zumeist nur den Persönlichkeitsglauben einer bürgerlichen Heldenhistoriographie reflektierenden Fixierung auf wenige große theologische Leitgestalten der Zeit sich löst und durch verstärkte Kooperation zwischen Theologiegeschichtsforschung und Kirchlicher Zeitgeschichte auch die ethi-



schen Publikationen weithin vergessener Theologen der zwanziger Jahre wie Carl Stange, Friedrich Brunstäd, Otto Piper, Robert Jelke, Torsten Bohlin, Karl Bornhausen, Karl Dunkmann, Friedrich Karl Schumann, Hans Emil Weber sowie aus dem Mitarbeiterkreis von "Zwischen den Zeiten" Wilhelm Loew, Hans Schomerus, Reinhold Otto, Paul Schempp, Georg Merz, Peter Brunner, Georg Müller, Erwin Reisner, Richard Karwehl, Hans Roth und den Religionsphilosophen Hinrich Knittermeyer in den Blick nimmt. Daß man den ethischen Diskurs in der deutschsprachigen protestantischen Theologie der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre weder in einer konfessionspolitischen Perspektive -hier die Lutheraner, dort die Reformierten- noch gar in einer Antithetik von lutherischer 'Zweireichelehre' einerseits und reformierter 'Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi' andererseits zureichend erschliessen kann, ließe sich nicht zuletzt auch an der in sich widersprüchlichen<sup>122</sup> Entwicklung der ethischen Anschauungen Karl Barths deutlich machen. Selbst Barth konkretisiert 1930/31 den ethischen Exklusivitätsanspruch des einen Wortes Gottes in einer am Begriff der Schöpfungsordnung orientierten Argumentationsrahmen<sup>123</sup>. Zurecht hat er sich Paul Althaus Ende der zwanziger Jahre theologisch sehr viel näher gewußt, als viele seiner Interpreten unter dem Eindruck der Gegensätze von 1933/34 bis heute zuzugeben bereit oder imstande sind.

Denn auch Paul Althaus hat, was immer man kritisch über ihn sagen muß, in der in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren geführten fundamentalethischen Debatte über Chancen und Gestalt einer gesamt-kulturell relevanten neuen theologischen Sozialethik weder eine legitimistische Ordnungstheologie vertreten noch gar eine absolute Eigengesetzlichkeit von Staat und Politik propagiert. Die hermeneutische Maxime, die bei der Rekonstruktion der Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts und hier speziell der Auseinandersetzungen der zwanziger Jahre insgesamt leitend sein muß, gilt für die von Paul Althaus entwickelte neulutherische Theologie in besonderem Maße: in einer an den politisch-theologischen Antithesen von 1933/34 orientierten Wahr-

nehmungsperspektive lassen sich gerade auch die ethischen Defizite der von ihm in den zwanziger Jahren vertretenen Theologie nicht zureichend erkennen<sup>124</sup>. Natürlich besteht zwischen den von Althaus 1933/34 vertretenen politisch-theologischen Optionen und seiner theologischen Arbeit in den Jahren der Republik ein enger innerer Zusammenhang. Dieser Zusammenhang läßt sich aber nur dann überhaupt begreifen, wenn man aus hermeneutischen Gründen seine theologische Produktion vor der sog. nationalsozialistischen 'Machtergreifung' zunächst in ihrer relativen Eigenständigkeit wahrnimmt.

In Althaus vor 1933 erschienenen ethisch relevanten Publikationen läßt sich das Substantiv "Eigengesetzlichkeit" insgesamt dreiundzwanzigmal und das Adjektiv "eigengesetzlich" zweimal nachweisen<sup>125</sup>; aus dem semantischen Umfeld des Begriffs sind darüber hinaus die je einmal verwendeten Begriffe "eigene Gesetze" und "Eigengesetz" sowie der nur zweimal, für die Stärkung der Selbstständigkeit der Kirche gegenüber der Kultur eingeführte Begriff "Eigengestaltigkeit"<sup>126</sup> zu berücksichtigen. Daß Althaus parallel zum Eigengestaltigkeitsbegriff auch von der "Eigengesetzlichkeit" der Kirche sprechen kann und in diesem Zusammenhang ausdrücklich allen "Staatsabsolutismus" kritisiert<sup>127</sup>, läßt bereits einen durchaus differenzierten Gebrauch des Eigengesetzlichkeitsbegriffs erkennen. Wo er den Begriff nicht auf die Kirche, sondern auf Staat und Gesellschaft bezieht, dient Eigengesetzlichkeit einerseits als analytische Kategorie für die spezifisch moderne Ausdifferenzierung relativ autonomer Kultursphären. Aber -ich zitiere den zeitlich frühesten Nachweis für den Begriff, den 1919 publizierten Aufsatz über **"Pazifismus und Christentum"**- "die Innerlichkeit des Reiches Gottes und die klare Einsicht in die Eigengesetzlichkeit der 'weltlichen' Ordnungen" soll gerade nicht "zur Folge haben, daß der Christ die Verhältnisse des sozialen, staatlichen und Völkerlebens hinnimmt, wie sie sind..."<sup>128</sup>. Ausdrücklich wendet sich Althaus -als hätte er seine Kritiker von heute gelesen!- hier gegen eine fromme "Innerlichkeit, welche gern die konkreten Verhältnisse als gottgewollt hinnimmt ... ;

sie übersieht die Organisationskraft der Sünde und ihre Verfestigung in Sitten, Ordnungen, Verhältnissen und versäumt den Christenberuf, der uns nicht nur den Kampf gegen die individuelle Sünde bei uns und anderen, sondern auch den heiligen Krieg gegen die organisierte und in Institutionen verfestigte Bosheit aufträgt."<sup>129</sup> Dies ist kein theologischer Legitimus, sondern dessen potentiell revolutionäres Gegenteil. Der vermeintliche Ordnungstheologe Althaus hat sich in den zwanziger Jahren mehrfach zum Recht auf Revolution bekannt. Im Herbst 1932 erklärt er programmatisch: "Lebendige lutherische Lehre vom Staate kann nicht grundsätzlich antirevolutionär sein."<sup>130</sup>

Den Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung und eine innere Pluralisierung der Kultur, wie sie im analytisch gebrauchten Eigengesetzlichkeitsbegriff thematisch werden, hat Althaus keineswegs begrüßt. Denn der Begriff dient ihm andererseits und sehr viel häufiger zu einer radikalen theologischen Kritik aller kulturellen Autonomisierungstendenzen, die die universelle Verbindlichkeit von Gottes Gesetz zu relativieren oder aufzuheben drohen. Schon in "**Religiöser Sozialismus**" von 1921 erklärt Althaus im Zusammenhang einer Kritik des vermeintlich lutherischen ethischen Dualismus, der Eigengesetzlichkeitsbegriff bezeichne "Luthers Standpunkt" insoweit "nicht ausreichend", als der Reformator "auch für das Gebiet des wirtschaftlichen und politischen Lebens eine sittliche Norm" gekannt habe<sup>131</sup>. In "**Staatsgedanke und Reich Gottes**" gilt "heillose Eigengesetzlichkeit" als "dämonische Entartung der Politik"<sup>132</sup>. Daraus folgt: "Die christliche Gemeinde hat den hohen Beruf, das soziale Leben, die Wirtschaftssysteme, die Politik und die Beziehungen zwischen den Völkern unter der Kritik der sittlichen Normen zu halten und die Grundgedanken des Evangeliums vom Dienste und von der Gemeinschaft richtunggebend hineinzutragen. Dabei wird Kritik und Forderung keineswegs nur auf die 'Gesinnung' der Männer des wirtschaftlichen und politischen Lebens sich beziehen, sondern auch den Formen und Ordnungen gelten. Christliche Sozialkritik wird die Herrschaft der Selbstsucht im Wirtschaftsleben, wie sie als Ein-

zelwille oder als System erscheint, aufdecken. Sie weist auf die menschen- und gemeinschaftsmörderische Wirkung einer 'eigengesetzlichen' Wirtschaft hin und richtet die heiligen Normen des Dienstes am Ganzen und der Verantwortung für die Brüder über dem Wirtschaftsleben auf."<sup>133</sup> Wie auch immer man Althaus politisches Versagen 1933/34 erklären muß, eines dürfte deutlich sein: es ist gewiß nicht die unkritische theologische Akzeptanz irgendwelcher politischer Eigengesetzlichkeiten gewesen, die ihn zur Verweigerung von Widerstand und zur Mitunterzeichnung des Ansbacher Ratschlages geführt hat.

Können Althaus Entscheidungen 1933/34 nicht auf eine affirmative Akzeptanz politisch-kultureller Eigengesetzlichkeiten zurückgeführt werden, dann legt es sich nahe, sie in einer gegenüber der herrschenden Kritik des Luthertums genau umgekehrten Frageperspektive zu problematisieren. Nicht die legitimistische Beschwörung einer Normativität des Faktischen, sondern der Ausfall einer konkreten theologischen Vermittlung mit dem für die deutsche Gesellschaft seit dem späten 18. Jahrhundert grundlegenden Wandel von einer religiösen Einheitskultur zu einer offenen, pluralistischen Gesellschaft und insbesondere den neuen politisch-sozialen Realitäten nach 1918/19 dürfte den Weg zur theologischen Bejahung der "deutschen Revolution" von 1933 gebahnt haben. Der parlamentarischen Demokratie von Weimar und der wesentlich durch aufklärerisch-liberale Traditionen geprägten Weimarer Verfassung hat Althaus jedenfalls nicht jene ordnungstheologischen Weihen zuerkannt, die in der 5. Ansbacher These der "nationalsozialistischen Staatsordnung" deshalb zuteil werden, weil sie mit der Etablierung des Führerprinzips "'gut Regiment', ein Regiment mit 'Zucht und Ehre'" oder anders gesagt: endlich wieder ein starker Staat sei. Sind deshalb nicht seine Kritik der "anarchischen Tyrannei der großen Kapitalsmächte"<sup>134</sup>, seine Polemik gegen den "rationalistischen Wahn" des neuzeitlichen Naturrechtsdenkens<sup>135</sup>, seine Denunziation der Moderne als einer hedonistischen Kultur des hemmungslosen Individualismus, sein Kulturkampf gegen die "Bindungslosigkeit im liberalen Staate"<sup>136</sup> und vor allem sein parla-

mentarismuskritisches Feindbild vom schwachen Staat der Gegenwart, d.h. zusammengefaßt: seine radikale Kritik des Bestehenden, nämlich der Weimarer parlamentarischen Demokratie<sup>137</sup>, ein sehr viel plausiblerer Schlüssel zum Verständnis der ethischen Defizite seiner Theologie als die Fixierung auf den vermeintlichen Gegensatz von Königsherrschaft Christi und Zweireichelehre? Ist Althaus vom berühmt-berüchtigten Volkstumsbegriff nicht gerade deshalb so fasziniert gewesen, weil im Rekurs auf die behauptete Substantialität der Volksgemeinschaft eine Überwindung von gesellschaftlichen Antagonismen und Klassengegensätzen, die Aufhebung von politischer Fraktionierung und Parteienstreit sowie eine religiöse Erneuerung der Kultur möglich schien, die den als Dekomposition aller normativen Verbindlichkeit erfahrenen Pluralisierungsprozeß revidieren sollte? Vertritt Althaus nicht eher ein monistisches als ein dualistisches Wirklichkeitsverständnis?

Dies scheinen nun freilich alles nicht mehr Fragen theologischer Ethik und erst recht nicht theologischer Dogmatik zu sein, sondern bloß der neueren Sozialgeschichte, Politikwissenschaft und Wissenssoziologie. Aber man kann diese Fragen auch als explizit theologische stellen: Haben die neulutherischen Theologen in den zwanziger Jahren überhaupt eine Zweireichelehre entfaltet<sup>138</sup>? Oder haben sie eher eine integrationalistische Kulturtheologie vertreten, in der kulturelle Einheit aller Unterscheidung abstrakt vorgeordnet worden ist und das Interesse an religiöser Durchdringung der gesamten Kultur eine kritische Selbstbegrenzung der Kirche verhindert hat?

In dieser Fragerichtung wären dann auch noch einmal kritische Rückfragen an die herrschende Kritik der lutherischen Tradition zu stellen: Ist die heutige Kritik vermeintlicher Eigengesetzlichkeitstheologien implizit auch eine Kritik des gesellschaftlichen Pluralismus? Lebt diese Kritik nicht von der elitären Voraussetzung eines Exklusivitätsanspruchs des christlichen Ethos, die zu den aufgeklärt-liberalen Leitannahmen der modernen politischen Kultur im Widerspruch steht? Wird nicht da, wo relative Eigengesetzlichkeit, also gesellschaftliche Differenzierung, theologisch nur verdammt wird, für die Kirche ein gesamtgesellschaftlich ethischer Führungsanspruch erhoben, der weniger einer analytischen Erfassung der realen ethischen Kompetenz der Kirche dient als vielmehr Ausdruck der sozialromantischen Sehnsucht nach der Restitution einer kirchlich dominierten Einheitkultur ist?

### Anmerkungen

- 1 Dazu vgl. jetzt den ausführlichen Literaturbericht von: Falk Wagner, Zwanzig Jahre Forschung zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Theologische Rundschau 1987.
- 2 Vgl. Trutz Rendtorff, Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung, in: EvTh 46 (1986), S. 298-314, bes. 304ff.
- 3 Vgl. Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 1. Stuttgart 1972, S. XIII-XXVIII, bes. XV; ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1979.
- 4 Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918 - 1934. Frankfurt-Berlin 1986<sup>2</sup>, 3-274. Joachim Mehlhausen hat darauf hingewiesen, daß, nachdem die ältere theologische Geschichtsschreibung die Zeit zwischen 1918 und 1933 zumeist nur vom 'Kirchenkampf' aus gesehen haben, die Entdeckung der eigenen Dignität des Protestantismus in der Weimarer Republik zunächst eine Leistung von Profanhistorikern gewesen ist (Kirchengeschichte: Zweiter Teil, in: Georg Strecker (Hrsg.), Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben, 203-288, 278).
- 5 Dies demonstriert auf seine Weise: Friedrich Mildenerger, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert (ThW 10). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981.
- 6 Vgl. etwa das "Ergebnis" der Schleiermacher-Vorlesung 1923/24: Schleiermacher repräsentiere, trotz seiner epochalen theologiegeschichtlichen Bedeutung, "die Entartung der protestantischen Theologie" (Karl Barth, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24. Hrsg. von Dietrich Ritschl. Zürich 1978, 461).
- 7 Vgl. vor allem die Kritik an Ernst Nolte, mit der Jürgen Habermas den Historikerstreit provoziert hat.
- 8 Mit diesem Begriff nehme ich eine Formel Hans Rosenbergs, eines Klassikers der deutschen Sozialgeschichtsschreibung, auf: Rosenberg hatte seit den frühen zwanziger Jahren versucht, "eine 'aristokratische' Betrachtungsweise des Kulturlebens durch eine 'demokratische' zu ergänzen" und "kollektive Ideengeschichte, d.h. geistige Gruppengeschichte zu schreiben" (Zur Einführung, in: Hans Rosenberg, Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft Band 3). Göttingen 1972, S. 7-17, 10).

- 9 Vgl. Eilert Herms und Joachim Ringleben (Hrsg.), Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte. Göttingen 1984.
- 10 Vgl. jetzt: Werner Conze und Jürgen Kocka (Hrsg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil I. Bildungssystem und Professionalisierung im internationalen Vergleich (Industrielle Welt Band 38). Stuttgart 1985; Ulrich Engelhardt, "Bildungsbürgertum". Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts (Industrielle Welt Band 43). Stuttgart 1986.
- 11 Historische Literatur zum Thema 'Deutscher Sonderweg' bzw., wie man angesichts des unscharfen Sonderwegsbegriffs mit der Majorität der nordamerikanischen und britischen Historiker genauer formulieren sollte, zum Thema "Germany's devergence from the west" läßt sich inzwischen kaum noch -überschauen. Auch für den theologischen Anteil am Thema sind grundlegend: Bernd Faulenbach, Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 1980, sowie mit Bezug auf Ernst Troeltschs Analysen über "Deutschen Geist und Westeuropa": Rudolf Vierhaus, Die Ideologie eines deutschen Weges der politischen und sozialen Entwicklung, in: Rudolf von Thadden (Hrsg.), Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen. Göttingen 1978, 96-128. Neuere Literatur zur Sonderwegsdebatte in der Geschichtswissenschaft weist nach: Jürgen Kocka, Bürger und Arbeiter, in: ders. unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich (Schriften des Historischen Kollegs 7). München 1986, 324-329, bes. 335ff.
- 12 Fritz K. Ringer, The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933. Cambridge, Mass. 1969; erheblich gekürzte dt. Übersetzung unter dem Titel: Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933. Stuttgart 1983.
- 13 Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen 1975.
- 14 Friedrich Wilhelm Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1986.
- 15 Ausführliche Literaturhinweise zum Streit um den Eigengesetzlichkeitsbegriff in der protestantisch-theologischen Sozialethik seit den zwanziger Jahren finden sich bei: Ahti Hakamies, Der Begriff 'Eigengesetzlichkeit' in der heutigen Theologie und seine historischen Wurzeln, in: StTh 24 (1970), 117-129; ders., "Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (UKG 7). Witten 1971; Martin Honecker, Das Problem

der Eigengesetzlichkeit, in: ZThK 73 (1976), 92-130.

- 16 Hermann Diem, Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum. Vortrag, gehalten auf der Tagung der "Kirchlich-theologischen Arbeitsgemeinschaft für Deutschland" am 12. bis 16. Oktober 1946 in Bad Boll. Zollikon-Zürich 1947, 21.
- 17 Vgl. a.a.O., 14 und 21.
- 18 a.a.O., 27
- 19 Friedrich Hahn, Evangelische Unterweisung zwischen Theologie und Politik (TEH 63). München 1958, 27.
- 20 Ulrich Duchrow, Weltwirtschaft heute - Ein Feld für Bekennende Kirche ? München 1986, S. 34
- 21 Wolfgang Huber, "Eigengesetzlichkeit" und "Lehre von den zwei Reichen", in: Niels Hasselmann (Hrsg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2. Band: Reaktionen. Hamburg 1980, S. 27-51, 27 = ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologische Erklärung (NBST 4). Neukirchen 1983, S. 53-70, 53.
- 22 Wolfgang Huber, Barmer Theologische Erklärung und Zwei-Reiche-Lehre, in: 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, S. 33-52, 36 = ders., Folgen christlicher Freiheit ..., S. 36.
- 23 Karl Mannheim, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt a. M. 1984.
- 24 Vgl. Hans-Gerd Schumann (Hrsg.), Konservatismus (Neue Wissenschaftliche Bibliothek Band 68). Köln 1974; Panajotis Kondylis, Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Unter-gang. Stuttgart 1986.
- 25 Zur Gründung der AELKZ vgl.: Gottfried Mehnert, Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert. Witten 1972, 30-33, 105-107, sowie die instruktive Quellenedition von: Gerhard Besier (Hrsg.), Neulutherische Kirchenpolitik im Zeitalter Bismarcks (TKTG 26/27). Gütersloh 1982.
- 26 So ist beispielsweise die theologische Literaturbeilage zur AELKZ von deren Redakteur, dem bekannten Leipziger Christian Ernst Luthardt, seit 1878 zu einem eigenständigen "Theologischen Literaturblatt" ausgebaut worden.
- 27 Friedrich Wilhelm Graf, Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie. Gütersloh 1987.



- 28 Vgl. Gerhard Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872 (VHK 49). Berlin 1980.
- 29 Ludwig Schulze, in: Adolf Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Durchgesehen und mit Anmerkungen ergänzt von Ludwig Schulze. Erster Band. Leipzig 1874, 497.
- 30 a.a.O., 591.
- 31 a.a.O., 592-596
- 32 Adolf Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. Erster Band. Berlin 1861, 399. Der zweite Band erschien 1862. Die Bände werden im folgenden Wuttke I und Wuttke II abgekürzt.
- 33 Wuttke I, 371ff.
- 34 Wuttke I, 377.
- 35 Wuttke I, 398.
- 36 Adolf Wuttke, Die Verkehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung, in: EKZ 77 (1865), 531-543, 536
- 37 Hans L. Martensen, Die Christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe. Gotha 1878<sup>3</sup>, 37f, 490.
- 38 a.a.O., 44. - "Der Katholicismus will eine Theokratie, einen Zustand der Dinge, in welchem alles Weltliche dem Gesetze der Kirche untergeordnet sei ... Durch die Reformation ist auch in dieser Hinsicht Alles anders geworden. Dasselbe Freiheitsprincip, welches auf dem Gebiete der Religion geltend gemacht ist, will sich hinfort auch in den mannigfachen Kreisen des Erdenlebens Gestalt geben. ... Der Staat soll nicht von der Kirche erst seine Autorität borgen: denn er ist selbst eine göttliche Ordnung ... Und was hier von der Selbständigkeit des Staates gesagt ist, gilt auch von allen anderen Kreisen des Weltlebens" (ebd.)
- 39 a.a.O., 44f.
- 40 a.a.O., 252.
- 41 Die "sogenannte autonomische Ethik ist unhaltbar", faßt ein anonymes Lutheraner 1889 "die reiche ethische Litteratur" des Luthertums "der Gegenwart" zusammen (anonym, Art.: Ethik, in: Kirchliches Handlexikon. In Verbindung mit einer Anzahl ev.-luth. Theologen hrsg. von Carl Meusel. 2. Band. Leipzig 1889, 450-457, 450 und 452). - Meusels 1887 bis 1902 in sieben Bänden erschienenenes "Kirchliches Handlexikon" ist ausdrück-

lich als spezifisch lutherisches Lexikon und als Gegenentwurf zu den anderen theologischen Lexika der Zeit, insbesondere zur "Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" konzipiert worden. So stellt es eine repräsentative Quelle sowohl für die dogmatischen als auch die sozialemischen und politischen Anschauungen der lutherischen Schultheologie des späten 19. Jahrhunderts dar. In den neueren Kontroversen um die Ethik des deutschen Luthertums hat es freilich überhaupt keine Beachtung gefunden. Daß das "Kirchliche Handlexikon" selbst bei Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete nicht verzeichnet ist, dürfte ein Indiz dafür sein, wie defizitär die theologiehistorische Forschungslage in Hinblick auf das Luthertum ist. - Die einzelnen Artikel des "Kirchlichen Handlexikons" sind nicht namentlich gezeichnet; ein angekündigtes Verzeichnis der Verfasser ist nicht mehr erschienen. - Das Lexikon wird im folgenden mit römischer Bandangabe als: Handlexikon abgekürzt.

- 42 Handlexikon II, 451.
- 43 ebd.
- 44 Christoph Ernst Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral dargestellt. Leipzig 1887.
- 45 So die Zusammenfassung von Luthardts Sicht der antiken Ethik in: Handlexikon II, 455.
- 46 Vgl. Christoph Ernst Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik. Leipzig 1896, IV.
- 47 anonym, Art.: Kultur, in: Handlexikon IV (1894), 128-129, 129.
- 48 ebd.
- 49 Richard Löber, Das innere Leben. Ein Beitrag zur theologischen Ethik. 1867.
- 50 Kirchliches Handlexikon II, 451.
- 51 Adolf Wuttke, Handbuch der Christlichen Sittenlehre. Erster Band, 582.
- 52 Handlexikon II, 451.
- 53 Unsere kirchliche Stellung und Aufgabe in der Gegenwart, in: AELKZ 1 (1868), Sp. 3-11, 10. - "Es ist ein großes weites Luthertum das wir vertreten, nicht ein Luthertum des engen Winkels, noch ein Luthertum der bloßen logischen Konsequenzen und des Doktrinarismus, sondern der Thatsachen, der großen göttlichen Thatsachen der Geschichte unsres Volks, und darum auch den Thatsachen und Aufgaben der Gegenwart gewachsen.

Denn wir wollen kein Luthertum, welches nicht im Zusammenhang der Gesamtaufgaben unsrer Zeit stände. Vielmehr eben das ist uns die höchste und letzte tatsächliche Selbstrechtfertigung desselben" (10).

54 a.a.O., 10. Für die AELKZ zeigt "das Luthertum, daß es ebenso befähigt wie berufen ist, als eine Macht in die Gesamtaufgabe der Gegenwart einzutreten, und gerade mit der Eigenthümlichkeit, die sein Wesen ausmacht, ihr den Dienst zu leisten den sie bedarf. Denn welches ist die Grundfrage unsrer Zeit? Welche andere wenn nicht das Verhältniß des Ueberirdischen zum Irdischen? Ist das irdische Leben sich selbst genug, oder bedarf es der überirdischen Hilfsquellen? Und vermag sich das heilskräftige Leben der überirdischen Welt mit der irdischen zur Einheit zusammenzuschließen? Das ist die Frage. Gerade dieß aber -das Verhältniß des Ueberirdischen zum Irdischen, des Göttlichen zum Menschlichen, der Gnade zur Natur- gerade dieß ist der Kern und die Stärke des Luthertums, von der Christologie an bis zur Abendmahlslehre, die Grundidee der ganzen lutherischen Dogmatik. Und nicht bloß seiner Dogmatik, sondern auch seiner Ethik. Denn dieß war der tiefste Griff Luthers in seiner ethischen Erkenntniß, daß er von seiner Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit aus die beiden Seiten, den himmlischen und den irdischen Beruf, in richtigen Einklang mit einander brachte, ohne weder jenen zu streichen oder zu verkürzen, um die Selbständigkeit des natürlichen Lebens zur Anerkennung zu bringen -wie es die humanistische Denkweise thut-, noch diesen zu verneinen oder zu beeinträchtigen, damit jener gewahrt und erfüllt werde, wie es die falsch asketische, römische oder pietistische Lebensrichtung fordert. Das ist die Grundwahrheit lutherischer Ethik, wie sie in der dogmatischen Grundwahrheit des Luthertums wurzelt. Und das gibt ihr ihren praktischen Werth, ihre populäre Macht und ihre Bedeutung für die allgemeinsten Lebensfragen der Gegenwart" (ebd.).

55 Ludwig Schulze, a.a.O., 593

56 a.a.O., 582.

57 Wuttke I, 581.

58 Christoph Ernst Luthardt, Die antike Ethik, 113.

59 Christoph Ernst Luthardt, Kompendium, 336.

60 a.a.O., 342.

61 Gustav Schulze, Ueber den Widerstreit der Pflichten. Halle 1878, 108. Vgl. hier insbesondere auch die ausführlichen Literaturhinweise zur lutherischen Kritik der Möglichkeit einer Kollision der Pflichten.

62 Dem "von Christus selbst als Summe des christlichen Sittengesetzes hingestellten Gebote der Gottes- und Nächstenliebe"

erkennt Schulze den Rang der "allgemeine(n) Haupt und Grundpflicht" des "sittlichen Subjects" zu. "Als **absolutes** heischt jenes Gesetz Anwendung und Durchführung auf schlechthin allen sittlichen Gebieten (Sphären), in allen Verhältnissen des Lebens. Da aber der letzteren unzählige sind, so müssen auch die entsprechenden Anwendungen jenes Einen Gesetzes unzählige sein. Diese Anwendungen sind aber zugleich ebensoviele **Modifikationen** desselben Gesetzes. Denn die sittlichen Sphären resp. Beziehungen des Lebens sind unendlich verschieden; jede von ihnen hat ihre besondere Eigentümlichkeit und erfordert daher ihr eigenes und eigentümliches Gesetz. Indeß sind doch alle sich so ergebenden einzelnen sittlichen Gesetze im Grunde eben nur Anwendungen und Modifikationen oder besondere Formen jenes einen allgemeinen und principiellen sittlichen Gesetzes" (a.a.O., 66f).

- 63 Vgl. Wuttke I, 173f.
- 64 Vgl. auch die von den lutherischen Ethikern der sechziger Jahre häufig zitierte historische Untersuchung von Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft und ihre Umgestaltung durchs Christenthum. 1857
- 65 Vgl. H. J. Bestmann, Die sittlichen Stadien in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Geschichte der christlichen Sitte. I. Teil. Nördlingen 1880, 7, 372, 401.
- 66 Vgl. etwa Christoph Ernst Luthardt, Die antike Ethik, 95: "Das Christenthum ... geht aus von der Erkenntniß des irdischen Lebens in seiner ihm einwohnenden teleologischen Beziehung zum Transcendenten, weil der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu Gott, und lehrt diese Beziehung mit Bewußtsein zu ergreifen in der innern Gesinnung und von da aus sie durchzuführen in allen den mannigfaltigen Gestaltungen des irdischen Lebens, wie sie durch die Natur desselben und seine natürlichen Anlagen bedingt sind, so daß wir auf diesem Wege das Unendliche dem Endlichen einbilden und so mit dazu helfen das Reich Gottes herbeizuführen".
- 67 Christoph Ernst Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen. Vorträge über die Fragen der Gegenwart, an Kirche, Schule, Staat und Gesellschaft. 1880, 199. - Vgl. H. J. Bestmann, a.a.O., 373: Die Kirche habe "die natürlichen Gemeinschaften heiligend zu durchdringen".
- 68 AELKZ 1 (1868), 11.
- 69 AELKZ 3 (1870), 82.
- 70 "Die beiden von Gott verordneten Anstalten ... können ... ihrer Aufgabe ... nur durch einträchtiges Zusammenwirken und gegenseitige Unterstützung gerecht werden. Der ihrem Wesen nach zur Universalität als Reich Gottes auf Erden bestimmten Kirche würde, wenn sie sich in Freikirchen, die naturgemäß nur kleinere Kreise bewußter Christen umfassen würden,

zersplitterte, die Möglichkeit der Einwirkung auf die Massen, die Durchdringung des Volkslebens mit dem Evangelium erschwert ..." (Art.: Staat und Kirche, in: Handlexikon VI, 370-373, 371).

71 ebd.

72 ebd.

73 Ludwig Schulze, a.a.O., 586. Der für die Gegenwartsanalyse zahlreicher lutherischer Ethiker grundlegende Begriff "Entchristianisierung" ist vermutlich von Friedrich Julius Stahl geprägt worden.

74 Art.: Emancipation, in: Handlexikon II, 352-354, 352.

75 a.a.O., 353.

76 Handlexikon VI, 372.

77 H. J. Bestmann, a.a.O., 401.

78 ebd.

79 Die politischen Parteien in Preußen und die Kirche, in: AELKZ 1879, Sp. 961-968

80 Wuttke II, 169.

81 Wuttke I, 581.

82 Wuttke I, 579.

83 Der Gesetzentwurf gegen die Socialdemokratie, in: AELKZ 1878, Sp. 817-820, 818.

84 ebd.

85 a.a.O., Sp. 817.

86 Der Vorlage liege "eine falsche Vorlage von dem Wesen der Socialdemokratie" zugrunde. "Man scheint sich nicht über jenen Standpunkt, wie er noch bis vor kurzen in den meisten liberalen Blättern vertreten war ... erhoben zu haben, daß man die Socialdemokratie nur für ein Produkt agitatorischer Verhetzung ansieht, und nicht, was sie thatsächlich ist, als ein Ergebnis der ganzen geschichtlichen und socialen Entwicklung und der thatsächlichen Verhältnisse und Uebelstände, wie sie mit Nothwendigkeit unter der kapitalistischen Produktionsweise sich ergeben" (a.a.O., 818). So plädiert die AELKZ für "einen wahrhaft konservativen Weg" in der Sache. Es sei schmerzlich zu sehen, "daß man konservative Bahnen einzuschlagen noch immer nicht gewillt, sondern nach wie vor in den Banden liberaler Politik befangen ist. Denn das Hauptkennzeichen konservativer Politik ist nicht ... Polizeiwill-

kür, Zwang, Absolutismus, sondern organischer Aufbau und ein offener Blick für die werdenden Gestaltungen des gesamten Lebens; das Merkmal liberaler Politik aber ist Mechanismus und die Unfähigkeit, über die eigenen Kreise hinauszugehen" (820).

87 a.a.O., Ap. 818.

88 Wuttke I, 363.

89 Wuttke I, 135.

90 Wuttke I, 54: "... der gewöhnliche Liberalismus ist das reine Gegenteil christlicher Freiheit".

91 Wuttke I, 579.

92 Wuttke I, 171. "Aller Wucher ist Diebstahl, selbst wenn er nicht gegen das Gesetz verstößt ...".

92a Vgl. Franz Eberhard Kübel, Die soziale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des Alten Testaments unter Berücksichtigung moderner Anschauungen dargestellt. Wiesbaden und Philadelphia 1870, 6 und 62. In Hinblick auf das Naturverhältnis wird programmatisch daran erinnert, daß "das Gesetz die Haustiere nicht nur überhaupt zartfühlend, sondern als eine Art Mitknechte behandelt wissen will" (92).

93 Adolf Wuttke, Handbuch<sup>3</sup>, XIXf. Theologen wie Rothe oder andere Repräsentanten des Protestantentums streuten nur "Weihrauch ... auf die Altäre der Götter der Neuzeit".

95 Der früheste mir derzeit bekannte Beleg für den Begriff ist: Ludwig Conrady, Kultur und Christentum. Wiesbaden 1868.

96 anonym, Art.: Kulturismus, in: Handlexikon. 4. Band, 129.

97 Wuttke I, 174.

98 Martin Honecker hat in seinem Art.: Eigengesetzlichkeit, in: Evangelisches Soziallexikon. Stuttgart, Berlin 1980<sup>7</sup>, 299, noch einmal die von ihm schon in dem Anm. 15 genannten Aufsatz vertretene These erneuert, Max Weber habe den Begriff geprägt. Dies ist unzutreffend. Der Begriff läßt sich bereits in der -für die Ausbildung von Webers Soziologie sehr bedeutend- 1900 erschienenen Philosophie des Geldes Georg Simmels nachweisen (Georg Simmel, Philosophie des Geldes. Berlin 1900, 205).

99 Vgl. etwa den Zusammenhang zwischen der Verwendung der Formel 'eigene Gesetze' und dem Rekurs auf den Theonomiebegriff bei: Paul Althaus (der Ältere!), Frömmigkeit und Sittlichkeit nach evangelischer Auffassung. Göttingen 1906. Festrede im Namen der Georg-August-Universität zur Akademischen Preisverteilung am 13. Juni 1906. Göttingen 1906.

- 100 Erich Stange, Die kommende Kirche. Gedanken zum Werden innerhalb unserer deutschen evangelischen Kirche. Dritte, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Dresden 1925, 29.
- 101 Dies ist die grundlegende These in der von Klaus Tanner zum Zwecke der Promotion bei der Münchner ev.-theol. Fakultät eingereichten Studie: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Die Delegitimierung der Weimarer Reichsverfassung in Theologie und Rechtswissenschaft der zwanziger Jahre.
- 102 So die Zusammenfassung von Seebergs Position bei Siegfried Maync, Neue Literatur aus dem Gebiete der Ethik, in: ZThK 30 (1922), 443-461, 445.
- 103 Reinhold Seeberg, Kultur und Protestantismus, in: Der Protestantismus der Gegenwart. Unter Mitwirkung führender Persönlichkeiten des kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Lebens hrsg. von G. Schenkel. Stuttgart 1926, S. 375-410, 397.
- 104 ebd.
- 105 a.a.O., 396.
- 106 Siegfried Maync, a.a.O.,
- 107 Günter Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus. Bielefeld 1974, 43.
- 108 a.a.O., 44.
- 109 a.a.O., 43.
- 110 Ludwig Ihmels, Leitsätze über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt, in: AELKZ 58 (1925), Sp. 609-610, 609.
- 111 ebd.
- 112 ebd. - Vgl. Ludwig Ihmels, Theonomie und Autonomie im Licht der christlichen Ethik. Akademische Antrittsrede, gehalten zu Leipzig am 22. November 1902. Leipzig 1903; ders., Religion und Sittlichkeit, in: AELKZ 61 (1908), Sp. 898. Ihmels klagt in seiner Theonomiestudie eine "Kulturmission" der Kirche ein (a.a.O., 10).
- 113 AELKZ 58 (1925), 609.
- 114 ebd.
- 115 ebd.
- 116 Vgl. dazu jetzt die instruktiven Belege in der in Anm. 101

genannten Arbeit von Klaus Tanner.

- 117 Vgl. vor allem: Friedrich Brunstäd, Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftslebens?, in: ders., Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Hrsg. von Eugen Gerstenmaier und Carl Gunther Schweitzer. Berlin 1957, 377-383. In diesem 1925 beim 25. Kirchlich-sozialen Kongreß in Dresden gehaltenen Vortrag plädiert Brunstäd dafür, den zweideutigen Begriff der Eigengesetzlichkeit durch den der Eigengestaltigkeit zu ersetzen. Die differentia specifica der Begriffe liegt für Brunstäd darin, daß Eigengestaltigkeit immer relative Besonderheit in einem organischen Ganzen meine, Eigengesetzlichkeit aber häufig von der Tendenz zur Verabsolutierung der besonderen Kultursphären gegenüber der religiös fundierten, auf Gott bezogenen Totalität der Kultur geprägt sei. Solche Verabsolutierung wird von Brunstäd als "Wahn und Vermessenheit" (383) abgelehnt.
- 118 Oskar Bauhofer, Nachtrag zu dem Bericht über die ost-westliche Theologenkonferenz in Bern in den ThBl 1930, Nr. 12: Das theologische Problem des Naturrechts, in: ThBl 10 (1931), Sp. 24.
- 119 ebd.
- 120 ebd.
- 121 Karl Barth, Diskussionsvotum zu Bauhofer, ebd.
- 122 Diese Widersprüchlichkeit ließe sich vor allem am Beispiel des im Juni 1926 gehaltenen Vortrages über "Die Kirche und die Kultur" verdeutlichen; Barth hat die hier vertretene Position schon Ende der zwanziger Jahre revoziert.
- 123 Ich möchte freilich nicht so weit wie Heinz-Eduard Tödt gehen, die von Barth Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre vertretene ethische Position für gescheitert anzusehen: "Barths Versuche einer Ethik scheitern in diesen Jahren, weil er die Konkretetheit mit Hilfe des Rekurses auf Schöpfungsordnungen erreichen möchte" (Heinz - Eduard Tödt, Kirche und Ethik. Dietrich Bonhoeffers Entscheidungen in den Krisenjahren 1929-1933, in: Dieter Lührmann und Georg Strecker (Hrsg.), Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag. Tübingen 1980, S. 447-463, 452f; vgl. ders., Judendiskriminierung 1933 - der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik, in: Wolfgang Huber und Ilse Tödt (Hrsg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis 4). München 1982, S. 139-183, 145).
- 124 Dies erkennt Robert P. Ericksen, Theologians under Hitler. New Haven - London 1985, dessen Althaus-Interpretation nur sehr wenige von Althaus in den zwanziger Jahren publizierte Texte überhaupt berücksichtigt. Demgegenüber hat Christian Schwarke in einer ausgezeichneten Hamburger Theologischen



Examensarbeit die eigenständige Bedeutung der zwanziger Jahre hervorgehoben und dabei gezeigt, daß Althaus trotz des Gebrauchs einiger weniger Zwei-Reiche-Distinktionen vor 1933 keine Zweireichelehre vertreten, sondern gerade "monistische Theologoumena" entwickelt hat, "die allenfalls einer Ein-Reiche-Lehre Vorschub leisten" (Christian Schwarke, Anfänge der "Zwei-Reiche-Lehre" in den zwanziger Jahren: Motive - Tendenzen - Entwicklungen, dargestellt an Paul Althaus. MS Hamburg 1986, 49).

- 125 Vgl. Paul Althaus, Pazifismus und Christentum. Eine kritische Studie, in: NKZ 30 (1919), 429-478, hier: 444; Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode Heft 5). Gütersloh 1921, 12f, 43-45, 78; Die Bergpredigt bei Luther, in: ThLBl 43 (1922), 81-89, hier: 88; Rez.: Georg Wunsch, Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung, in: TLB 45 (1922), 117-118, hier: 117; Heilsgeschichte und Eschatologie, in: ZSTh 2 (1925), 605-676, hier: 643, 646 und 660f; Die Krisis der Ethik und das Evangelium. Berlin 1926, 6; Leitsätze zur Ethik. 2. unveränderte Auflage. Erlangen 1928, 23, 65, 68-73; Staat und Kirche, in: Die Schwarzburg. Hochschulmonatsschrift 10 (1928), S. 113 - 121, hier: 117 = Der Staat. Eine Schulungswoche der Deutschen Studentenschaft. Berlin 1930, S. 113-129, hier: 120; Christentum und Kultur, in: AELKZ 61 (1928), 952-957, 977-983, hier: 953; Rez.: Friedrich Brundstäd, Deutschland und der Sozialismus. Berlin 1927, in: ThLZ 54 (1929), 138-141, hier: 140; Art.: Krieg II.: Krieg und Christentum, in: RGG<sup>2</sup> III (1929), 1306-1312, hier: 1306-1309; Art.: Politik und Moral, in: RGG<sup>2</sup> IV (1930), 1320-1327, hier: 1324; Staat und Reich Gottes, in: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift 35 (1930), S. 114-118, hier: 117; Staatsgedanke und Reich Gottes. Langensalza 1931<sup>4</sup>, 93. - Der primär kritische Gebrauch des Eigengesetzlichkeitsbegriffes steht in direkter Relation zu Althaus programmatischer Hervorhebung des Theonomiebegriffs. Vgl. dazu die in meiner Anm. 27 genannten Monographie, 30f, mitgeteilten Nachweise.
- 126 Zu 'Eigengesetz' und 'eigenes Gesetz' vgl.: NKZ 30 (1919), 436; Religiöser Sozialismus, 23 und 51; zur 'Eigengestaltigkeit' der Kirche vgl. Leitsätze, 73f.
- 127 Staat und Kirche, in: Der Staat. Berlin-Zehlendorf 1930, 116f.
- 128 NKZ 30 (1919), 444.
- 129 ebd.
- 130 Luther und die Theologie des Politischen, in: Luther 15 (1933), 49-52, 52; vgl. schon NKZ 30 (1919), 444.
- 131 Religiöser Sozialismus, 78.
- 132 Staatsgedanke und Reich Gottes, 93

133 ZSTh 2 (1925), 643.

134 Religiöser Sozialismus, 54.

135 NKZ 30 (1919), 449.

136 Zum gegenwärtigen lutherischen Staatsverständnis, in: Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart (Kirche und Welt. Studien und Dokumente hrsg. von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum Bd. 3). Berlin 1935<sup>2</sup>, 6-9, 7.

137 Zahlreiche weitere Belege für Althaus radikale, konservativ-revolutionäre Kritik der aufgeklärt-liberalen Leitannahmen der Weimarer parlamentarischen Demokratie bieten die in Anm. 101 und 124 genannten Studien von Klaus Tanner und Christian Schwarke.

138 In begriffsgeschichtlicher Hinsicht duldet es keinen Zweifel, daß dies nicht der Fall gewesen ist. Vgl. Kurt Nowak, Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre, in: ZThK 78 (1981), 105-127.

BIBLIOGRAPHIE