

Überlegungen zur Ausbildung einer »Zwei-Reiche-Lehre« in wissenschaftlichen Schriften und Predigten des Ersten Weltkriegs

Andrea Hofmann

Vorbemerkungen

Seit der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts wird der Begriff »Zwei-Reiche-Lehre« zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf Grundlage der lutherischen Theologie in theologischen Diskursen gebraucht. Die Aushandlung des Zusammenwirkens von religiöser und politischer Sphäre hat die Christenheit seit ihren Anfängen kontinuierlich beschäftigt.¹ Große Relevanz erfuhr das Thema in der Theologie des Ersten Weltkriegs, also unmittelbar vor der Zeit, in der der Ausdruck »Zwei-Reiche-Lehre« als Deutungskategorie geprägt wurde. In der Zeit des Ersten Weltkriegs verdichtete sich aufgrund der weltpolitischen Krise das Verhältnis von Staat und Kirche. Theologen versuchten, die weltliche Krise mithilfe theologischer Interpretationsmuster zu erklären und den Menschen deren Sinn deutlich zu machen. Neben der grundsätzlichen Beziehung von Staat und Kirche wurde konkret erörtert, inwiefern der einzelne Christ es mit seinem Gewissen vereinbaren könne, am Krieg teilzunehmen und andere Menschen zu töten.²

1. Vgl. dazu grundlegend: Reiner *Anselm*: Art. Zweireichelehre I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 36, 2004, S. 776-784; Hans-Walter *Schütte*: Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Anselm Hertz/Wilhelm Korff/Trutz Rendtorff/Hermann Ringeling (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 339-353. Vgl. die Nachzeichnung der Traditionsgeschichte von den biblischen und antiken Grundlagen bis Luther in: Ulrich *Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970 (FBESG 25). Zu einem Theologumenon wurde der Begriff »Zwei-Reiche-Lehre« vermutlich durch: Harald *Diem*: Luthers Lehre von den Zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus, München 1938 (BhEvT 5).
2. Vgl. allgemein zur Theologie des Ersten Weltkriegs: Martin *Greschat*: Der Erste Welt-

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, am Beispiel einer kirchenhistorisch ausgerichteten Monographie sowie an zwei Predigten aus dem Ersten Weltkrieg zu zeigen, wie einerseits Luthers Schriften »Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«³ (1523) sowie »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«⁴ (1526), andererseits ein neutestamentlicher Text in der Kriegszeit für Überlegungen zur Bestimmung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Sphäre fruchtbar gemacht wurden.⁵ Charakteristisch für die evangelische Theologie des Ersten Weltkriegs war eine hohe Produktion und Verbreitung von wissenschaftlich-theologischen Schriften, Frömmigkeitsliteratur und Predigten, die eine theologische Auseinandersetzung mit dem Krieg boten.⁶ Luther war im 19. Jahrhundert zu einer nationalen Identifikationsfigur der deutschen Protestanten avanciert, weil er deren Ansicht nach nicht nur eine einheitliche Sprache, sondern auch eine »deutsche« Konfession geschaffen hatte, die die Basis des »deutschen« Lebens bildete.⁷ Die Bezugnahme auf Luthers Schriften ermöglichte es Theologen,

krieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2014. Vgl. zur Verhandlung der »Zwei-Reiche-Lehre« im 19. Jahrhundert: Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber/Louis Reith (Hrsg.): Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1976 (TKTG 21). Kritik dazu: Holsten *Fagenberg*: Die Umdeutung der Zweireichelehre im 19. Jahrhundert, in: Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Bd. 1. Dokumentation einer Konsultation, Hamburg 1980 (Zur Sache 19), S. 66-80; sowie: Hans-Joachim *Birkner*: Kulturprotestantismus und Zweireichelehre, in: ebd., S. 81-92.

3. WA 11, S. (229) 245-281.
4. WA 19, S. (616) 623-662.
5. Zur »Zwei-Reiche-Lehre« im Ersten Weltkrieg äußerte sich auch: Wilhelm *Pressel*: Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands, Göttingen 1967 (APTh 5), S. 226f. Er warf den Predigern im Ersten Weltkrieg »eine Verkennung der Problematik des modernen Krieges« und »einen mehr oder minder starken politischen Mißbrauch der Zwei-Reiche-Lehre« vor: »Die Zwei-Reiche-Lehre wurde hier insofern politisch mißbraucht, als sie dazu benutzt wurde, die dem Nationalprotestantismus geläufige enge Wechselbeziehung von Christentum und Patriotismus, die freilich ihrerseits in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre eine ihrer historischen Wurzel [sic!] hatte, theologisch zu rechtfertigen.« Pressel sah in den Predigten den Versuch, den Krieg sittlich zu rechtfertigen. Er verwendete dabei den Begriff »Zwei-Reiche-Lehre« durchgängig, ohne zu bemerken, dass die eigentliche Diskussion unter dieser Bezeichnung erst nach dem Krieg begann. Die Kriegspredigt wurde von ihm zu einseitig als Medium der Kriegspropaganda gesehen. Es fehlt die Reflexion darüber, ob die Predigten nicht genauso stark Sinn stiften und den Krieg, ein für Pfarrer und Gemeinde gleichsam neues und erschreckendes Ereignis, theologisch einordnen sollten.
6. Vgl. allgemein zur literarischen Produktion im Ersten Weltkrieg: Ernst *Piper*: Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs, Berlin 2014, S. 128f.
7. Vgl. erste Ergebnisse zur Rezeption Luthers in Kriegspredigten: Pressel (wie Anm. 5),

das Verhältnis von Staat und Kirche mit Verweis auf Luthers Autorität zu bestimmen. Neben der theoretischen Erörterung, wie sich die beiden Sphären Staat und Kirche zueinander verhalten sollten, wurde unter Beiziehung der Lutherschriften eine Kriegsethik entwickelt, die auf die aktuellen Probleme der im Felde stehenden Soldaten und Heimatgemeinden einging. Zwar sprach man in dieser Zeit noch nicht explizit von einer »Zwei-Reiche-Lehre«. Man rekurrierte jedoch auf genau die Lutherschriften, die bei der Definition der lutherischen »Zwei-Reiche-Lehre« nach dem Ersten Weltkrieg wegweisend waren.

1. Die »Zwei-Reiche-Lehre« in der wissenschaftlichen Theologie

In seiner Monographie »Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik«⁸ untersuchte der Erlanger Kirchenhistoriker Hermann Jordan⁹ unter Rückgriff auf zahlreiche Luther-

S. 89-97. Zur Lutherdeutung gerade zum Reformationsjubiläum 1917 vgl. z.B. Gottfried Maron: Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ZKG 93, 1982, S. 177-221; Christian Albrecht: Zwischen Kriegstheologie und Krisentheologie. Zur Lutherrezeption im Reformationsjubiläum 1917, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hrsg.): Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, S. 482-499.

8. Hermann Jordan: Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, München 1917. Quellentexte zur der »Unterscheidung von zwei Bereichen im Ersten Weltkrieg« finden sich in: Ulrich Duchrow/Wolfgang Huber (Hrsg.): Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976 (TKTG 22), S. 19-30. Auszüge aus Jordans Buch sind darin abgedruckt: S. 22-25. Zur kritischen Rezeption der Quellensammlung vgl. die Bände: Niels Hasselmann (Hrsg.): Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2 Bde., Hamburg 1980 (Zur Sache 19f.).
9. Vgl. zur Person: Christian Weise/Matthias Wolfes: Art. Jordan, Hermann Arnold Siegfried, in: BBKL 18, 2001, Sp. 764-772. Hermann Jordan wurde 1878 in Sandau an der Elbe geboren. Er promovierte sich 1902 mit einer Studie über die Theologie Novatians in Greifswald. Im Jahr 1904 wurde er dort in den Fächern Kirchengeschichte und Neues Testament auch habilitiert. 1914 trat er in Erlangen die Professur für Kirchengeschichte, Patristik, christliche Kunstarchäologie und Missionsgeschichte an. Jordan war einer der »politisch engagiertesten Universitätstheologen des konservativen Luthertums seiner Zeit« (ebd., Sp. 766). Er lehnte die Demokratie als geeignete Staatsform vollkommen ab und blieb nach dem Ersten Weltkrieg dem nationalistischen Gedankengut verpflichtet. Auch antisemitische Äußerungen sind von ihm überliefert. 1922 starb Jordan in Erlangen.

schriften, wie sich Luthers Obrigkeitsverständnis im Laufe seines Lebens von der Auffassung, dass göttliches Recht auch in der Politik über dem Individualrecht stünde bis hin zu der Lehre von zwei ineinandergreifenden Sphären mit jeweils eigenen Gesetzen entwickelt habe. Jordan stellte hierbei vier Entwicklungsstufen fest: Er analysierte zunächst Luthers »Betrachtung des Staates« bis 1517, die er als »vorreformatorisch«¹⁰ bezeichnete: Luthers Verständnis von Religion und Politik sei hier noch ganz von seinem Studium der Schriften des Aristoteles, Wilhelm von Ockham und Augustin bestimmt gewesen. Zudem bescheinigte Jordan Luther in dieser Zeit eine gewisse Weltfremdheit, die er im Eintritt Luthers ins Kloster begründet sah.¹¹ Mit dem Austritt aus dem Kloster und dem Beginn seiner Arbeit an der Universität Wittenberg habe sich Luthers eigene Staatsanschauung zwischen 1517 und 1521 allmählich angedeutet. Luther habe in dieser Zeit erkannt, dass auch der weltlichen Sphäre ein eigenes Recht zukäme, wenn es um zeitliche Güter ginge. Er habe nun scharf zwischen einer weltlichen und einer religiösen Sphäre unterschieden: Während in der geistlichen Sphäre allein das Gesetz der Liebe gelte, regiere die Obrigkeit im weltlichen Reich zwar im Dienste Gottes, dürfe dies aber notfalls auch mit Gewalt tun. Die wichtigste Intention Luthers sei in dieser Zeit der Kampf um das Evangelium gewesen. Ihn habe die weltliche Obrigkeit zu unterstützen, indem sie in der Welt gegen die Sünde vorginge.¹² Jordan resümierte: »Mit dieser ganzen Stellungnahme hat Luther die mittelalterliche kirchliche Auffassung nach zwei Seiten hin überwunden, indem er die reine Geistlichkeit der kirchlichen Sphäre erkannte und zugleich bis zu einem gewissen Grade die Eigengesetzlichkeit der staatlichen Sphäre [...]«¹³ Zwischen 1521 und 1526 habe Luther schließlich seine »Anschauung [...] vom Staat und von Religion und Politik«¹⁴ vollständig ausgebildet. In das Jahr 1523 fiel die Entstehung von Luthers Schrift »Von weltlicher Oberkeit«, die Jordan als wesentliche Referenz heranzog.¹⁵ Beide Sphären, repräsentiert durch die Kirche und den Staat, seien von Gott eingesetzt, müssten aber nach unterschiedlichen Gesetzen regiert werden. In der geistlichen Sphäre herrsche das Evangelium. Da die weltliche Sphäre, repräsentiert durch den Staat, durch die Sünde bedroht sei, könne dort nicht mit Hilfe des Evangeliums regiert werden. Der Staat bedürfe deshalb einer eige-

10. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 1.

11. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 1-9.

12. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 10-31.

13. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 28f.

14. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 32.

15. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 32-89.

nen Ordnung, die es ermögliche, dass das Evangelium in der Welt immerhin in Frieden gepredigt werden könne. Zur Erhaltung des Friedens sei im Fall der Notwehr auch der Einsatz von Gewalt denkbar, den die Bergpredigt eigentlich verbiete.¹⁶ Luther, so meinte Jordan zeigen zu können, erweise sich als Seelsorger, der die Stellung des Christen in der Welt habe bestimmen wollen. Obwohl der wahre Christ ein Bürger in der geistlichen Sphäre sei, sei er genauso Teil der weltlichen Sphäre und habe deshalb die Pflicht, die Ordnungen und Obrigkeiten der Welt anzuerkennen und zu unterstützen. Diese Unterstützung könne auch die Teilnahme an einem Krieg beinhalten, wenn dieser aufgrund der Gefährdung des Volkes und seiner Untertanen notwendig werden solle.¹⁷ In den Jahren 1527 bis 1546 habe sich schließlich »Luthers Anschauung von ›Religion und Politik‹ [...] an die vorhandenen staatlichen Verhältnisse«¹⁸ angeglichen: Luther habe die weltliche Obrigkeit immer positiver als Instanz in der Welt wahrgenommen, die Gottes Willen ausübte und zur Friedensstiftung beitrug.¹⁹

Im Schlusskapitel der Monographie wollte Jordan dann zeigen, inwiefern Luthers Staatsauffassung auch in der aktuellen Kriegszeit Anwendung finden könne.²⁰ Im Mittelpunkt stand der Gedanke, dass aufgrund der Sünde, die in der Welt existiere, eine Regierung auf der Grundlage des Evangeliums auch heute nicht möglich sei.²¹ Religion und Politik müssten nach ihren jeweils

16. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 34-43.

17. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 58-77.

18. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 90.

19. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 90-187. Vgl. S. 123f.: »Somit ist also für Luther der Staat das auf Erden wichtigste, auf ein friedliches, wohlgeordnetes, sittliches Leben der Menschen hinzielende Element der göttlichen Weltordnung auf dem Boden des natürlichen Lebens.«

20. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. IV: »Wünschen möchte ich, daß aus den folgenden Seiten der Allgemeinheit [...] das eine lebendig würde, daß eine Anschauung von Staat und Politik, nicht in den Einzelheiten, aber grundsätzlich, in den Bahnen des Reformators geht, welche es bewußt ablehnt, Staat und Welt nach den Grundsätzen des Evangeliums zu regieren. Die große Kraft, mit der Luther [...] die Eigengesetzlichkeit staatlichen Lebens erkannte und anerkannte, läßt uns dessen lebhaft bewußt werden, wie sehr wir auf dem Boden des Reformators stehen, wenn wir einerseits ruhig darauf verzichten, die Religion zum bestimmenden Maßstabe politischen Handelns in der Frage der Macht des nationalen Staates zu machen, und auf der anderen Seite alle Kraft darauf richten, daß das Evangelium in seiner stillen Weise die Welt durchdringe und neue Menschen mache.«

21. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 189f.: »Eine soziale Gestaltung des Gemeinschaftslebens in dieser Welt auf dem Boden des Evangeliums hat Luther nicht erwartet, ja eine solche als Illusion abgelehnt.«

eigenen Gesetzen verfahren, seien einander bei-, aber nicht übergeordnet.²² Damit der Christ als Bewohner beider Sphären nicht in einen Gewissenskonflikt komme, müsse zwischen einer *politischen Ethik* und einer *Individualethik* unterschieden werden. Während die *Individualethik* im Miteinander der Christen Anwendung finde und sich auf die Prinzipien der Bergpredigt gründe, erlaube es die *politische Ethik* dem Staat, notfalls auch mit einem Krieg für das Wohl seiner Untertanen zu sorgen. Den Untertanen obliege dabei die Pflicht, den Staat zu unterstützen.²³ Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber haben in den Kommentaren innerhalb ihrer Quellensammlung mit Texten zur »Zwei-Reiche-Lehre« im 20. Jahrhundert betont, dass die Behauptung einer *Eigengesetzlichkeit des Staates* die wichtigste Erkenntnis gewesen sei, die Jordan aus seiner Beschäftigung mit Luthers Schriften und deren Bedeutung für das Zeitgeschehen gezogen habe.²⁴ Ergänzend ist zu bemerken, dass Jordan mehrfach darauf verwiesen hat, dass Luther zufolge auch der Staat eine von Gott eingesetzte Ordnung sei. Geistliche und weltliche Sphäre erwiesen sich nicht als zwei vollkommen getrennte Bereiche, sondern seien dadurch miteinander verbunden. Die weltliche Regierung solle, soweit möglich, durch den *Geist der Liebe zum Nächsten* geleitet werden. Ziel der Regierung solle es sein, die Verbreitung des Evangeliums in der Welt zu ermöglichen. Ebenfalls zu bemerken ist, dass Jordan den Krieg ganz klar in das Handlungsfeld der weltlichen Sphäre eingeordnet hat: Der Krieg werde zur Erhaltung der weltlichen Ordnung geführt, aber nicht für Kreuz und Evangelium.²⁵ Nicht aufgrund einer übersteigerten Vaterlandsliebe, sondern aus Pflichterfüllung gegenüber der weltlichen Ordnung leiste der Christ seinen Dienst (im Notfall den Kriegsdienst) in der Welt. Jordans Schrift changierte damit zwischen einer theologischen Legitimierung des Krieges und der Ablehnung einer fundamentalistischen Vaterlandsliebe

22. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 192.

23. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 191: »Je klarer wir aber das alles erkennen, um so deutlicher hebt sich für uns heraus, worin nun eigentlich geschichtlich das Bedeutsame von Luthers Staatsauffassung ruht. Es ruht in der Aufnahme und allseitigen Ausgestaltung des Gedankens der Geschiedenheit und Eigengesetzlichkeit der beiden Sphären, des Reiches Gottes und des Staates, und in der Sicherung dieser Auffassung von religiösen, ethischen und staatlichen Gesichtspunkten aus.«

24. Vgl. Die Ambivalenz der Zweireichellehre (wie Anm. 8), S. 19f. Vgl. zur Frage nach der Eigengesetzlichkeit in der lutherischen Sozialethik: Ahti *Hakamies*: »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung, Witten 1971 (UKG 7). Für diesen Literaturhinweis sowie weitere hilfreiche Anmerkungen danke ich Benedikt Brunner sehr herzlich.

25. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 192.

und Kriegsbegeisterung.²⁶ Über beiden Sphären stand für Jordan das Gebot der Nächstenliebe, so dass letztlich beide Bereiche doch dem Regiment des Evangeliums unterstanden.

Jordans Studie schuf somit eine kritische, auf historischen Quellen aufbauende Grundlage für eine Diskussion des zeitgenössischen Verhältnisses von Religion und Politik. Sie versuchte, die Notwendigkeit des Krieges und das Verhalten des Christen, der als Bürger beider Sphären agieren musste, in demselben zu begründen.

2. Die »Zwei-Reiche-Lehre« in Kriegspredigten

Während Hermann Jordan mit Hilfe der Autorität von Luthers Schriften eine kirchenhistorisch begründete Staatsethik entwerfen wollte, befassten sich Predigten aus der Zeit des Ersten Weltkriegs mit konkreten Anfragen und Sorgen der Gemeindeglieder. Wie konnte dem Kriegsgeschehen ein religiöser Sinn gegeben werden? Musste ein Soldat, der zugleich Christ war, nicht ständige Gewissensqualen durchleiden, weil ihn der Krieg dazu zwang, zu töten, und damit gegen biblische Gebote und Prinzipien des Evangeliums zu verstoßen? Zwei Beispiele aus dem reichen Predigtbestand des Ersten Weltkriegs sollen illustrieren, wie Pfarrer mit diesen Herausforderungen umgingen. Ausgewählt wurden eine Gemeindepredigt, die zu Beginn des Krieges gehalten wurde, und eine Feldpredigt von 1915. Auch hier lieferten Luthers Schriften Deutungsmuster, mit deren Hilfe dem Kriegsgeschehen ein Sinn gegeben und die Problematik der Beteiligung des Christen am Krieg und insbesondere die Frage danach, ob es einem Christ erlaubt sei zu töten, aufgelöst werden sollten.²⁷

a)

Der Stuttgarter Stadtdekan Theodor Traub verlas in einer Predigt zu Hebr 4,16 am 9. August 1914 eine längere Passage aus Luthers Kriegsleuteschrift.²⁸

26. Vgl. Jordan (wie Anm. 8), S. 193.

27. Die ausgewählten Kriegspredigten sind Teil eines Quellenkorpus aus südwestdeutschen Kriegspredigten, die für das am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz angesiedelte Forschungsprojekt »Zwischen Heimatfront und Schlachtfeld – »Kriegsbilder« in protestantischen Predigten und Andachtsschriften des Ersten Weltkriegs« ausgewertet werden.

28. Vgl. Theodor Traub: Predigt am Kriegs-Buß- und Betttag am 9. August 1914, in: Paul

Der Sonntag war als allgemeiner Kriegs-Buß- und Betttag bestimmt worden. Wie schon 1870 sollte der Krieg mit einem Schuldeingeständnis und der Buße des gesamten deutschen Volkes beginnen. Man wollte sich auf diese Weise der Gnade Gottes unterstellen und sichergehen, dass Gott auf Seiten des deutschen Heeres stand.²⁹ In seiner Predigt nannte Traub zwei Gründe für den Ausbruch des Krieges. In der langen vorangehenden Friedensperiode sei erstens das deutsche Volk sittlich verwahrlost. Traub interpretierte den Krieg daher als Gericht Gottes, der das verkommene Volk nun zur Umkehr und zur Hinwendung zu Gott bewegen solle. Nur das Vertrauen auf die Gnade Gottes könne dem Volk in dieser schweren Lage zu einem Sieg in der weltpolitischen Krise helfen. Vom außenpolitischen Standpunkt her gesehen treffe Deutschland zweitens jedoch am Kriegsausbruch keine Schuld. Diese schob Traub vielmehr den Franzosen, Engländern und Russen zu.³⁰ Deutschland sei unschuldig in diesen Krieg hineingeraten, den es nun aus Notwehr, als Verteidigungskrieg, führen müsse. Während der deutsche Kaiser als einziger Monarch um den Frieden gekämpft habe, seien die übrigen europäischen Herrscher ihm gegenüber wortbrüchig geworden. Es sei eine Form der christlichen Pflichterfüllung, dass Deutschland nun als einiges Volk zusammenstehe und gemeinsam gegen dieses Unrecht vorgehe. Deshalb müsse jeder einzelne Bürger bereit sein, ein Opfer für die gemeinsame Sache zu bringen – notfalls auch das eigene Leben.³¹ Gott wurde um Gnade für das Volk angefleht. Traub ging davon aus, dass Gott selbst in den Krieg eingreifen werde – zwar sei das Ziel des göttlichen Handelns nicht direkt erkennbar; der Krieg, so glaubte er, sei aber dennoch eine Etappe auf dem Weg zur Errichtung des Gottesreiches in der Welt.³² Der Predigttext Hebr

Wurster (Hrsg.): Kriegspredigten aus dem großen Krieg 1914 und 1915 von verschiedenen Verfassern, Stuttgart 1915, S. 37-51. Zitat der Kriegsleuteschrift auf S. 44f. (WA 19, S. 625,20-626,22; 623,24-624,3).

29. Vgl. Karl *Hammer*: Deutsche Kriegstheologie (1870-1918), München 1970, S. 52f.
30. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 39: »Dieser Krieg ist ein frech aufgenötigter, elendes Unrecht, das uns angetan ward. Wir lassen ihn von andern nicht anders ansehen und nennen. Aber wir für uns selbst erkennen in ihm auch ein Gericht und stellen uns gebeugt darunter.«
31. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 39-43. Damit argumentierte Traub genau wie die offizielle politische Propaganda zum Kriegsbeginn. Der vom Kaiser erwähnte *Burgfrieden* im deutschen Volk und die allgemeine Kriegsbegeisterung, auf die Traub hier anspielte, herrschten wohl nicht flächendeckend in allen Volksschichten, sondern wurden vielmehr von kirchlicher und politischer Seite ebenfalls als Propaganda beschworen. Vgl. dazu z.B. Herfried *Münkler*: Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918, Berlin 2013, S. 82-110; 215-288.
32. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 49-51.

4,16 diene Traub vor allem dazu, das Vertrauen und die Hoffnung auf die göttliche Gnade zu bestärken. Um jedoch die konkreten Gewissensfragen zu berücksichtigen, die sich einem Christen bei der Teilnahme an einem Krieg stellen konnten, berief er sich nicht auf die Bibel, sondern auf Luthers Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«. Unter Rückgriff darauf erklärte er mit Blick auf den angebrochenen Krieg: »Wir haben das Recht der Notwehr.«³³ Traub wählte zwei Passagen aus, in denen Luther formuliert hatte, dass auch der Christ aus Notwehr und zum Schutz der Untertanen Gewalt anwenden dürfe.³⁴ Anhand der Lutherschrift identifizierte Traub den Krieg als ein *Werk der Liebe*: Das deutsche Volk werde durch die Kriegsgegner bedroht. Der Kaiser sei aus Liebe und zum Schutz seiner Untertanen dazu gezwungen, den Krieg zu führen. Luthers Schriften und weniger die biblischen Texte rückten bei Traub also in den Mittelpunkt seiner Predigt. Sie dienten ihm zur Stärkung des Gewissens der Gemeindeglieder, aber auch zur Rechtfertigung des Krieges. In der Predigt entwickelte Traub damit eine kurze Kriegsethik, die auf mögliche Gewissensprobleme, die sich der Gemeinde während des Krieges stellen konnten, einging. Die von Jordan erörterte Unterscheidung einer *politischen Ethik* von einer *Individualethik* findet sich, allgemeinverständlicher für die Gemeinde formuliert, auch in Traubs Predigt. Die Anwendung von Gewalt im Fall der Notwehr wurde befürwortet. Die Grundsätze der Bergpredigt galten nur im privaten Miteinander der Christen, nicht auf politischer Ebene.

b)

Ein letztes Beispiel bezieht sich zwar nicht direkt auf Luthers Schriften, ist aber ebenfalls der Versuch, in einer Feldpredigt eine »Kriegsethik« für Soldaten zu entwickeln, die die Problematik der individuellen und der politischen Pflichterfüllung berücksichtigte. Am 6. Juni 1915 hielt der hessische Felddivisionspfarrer August Kortheuer an der Westfront eine Predigt über die biblische Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum (Mt 8), die er mit dem Titel »Jesus im Schützengraben« überschrieb.³⁵ Jesus, so meinte Kortheuer,

33. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 43.

34. Vgl. Traub (wie Anm. 28), S. 44f.

35. Vgl. August Kortheuer: *Feierstunden im Felde*, Herborn 1915, S. 77-82. Handschriftlich erhalten in: Ders.: *Nachlass. Feld-Andachten und Predigten, 1914-1919*, Zentralarchiv der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau, Best. 226, Nr. 11, S. 56-61. Vgl. zur Person Kortheuers, dem späteren Landesbischof von Nassau: Reiner Braun: *August Kortheuer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933*, Darmstadt

habe in dieser Erzählung den Beruf des Soldaten aufgewertet und die Kameradschaft, gleichzeitig aber auch klare Hierarchien, die Demut, Disziplin und den Glauben der Soldaten gelobt. In den deutschen Schützengräben seien diese Tugenden unter den Soldaten heute ebenfalls vorhanden. Deshalb sei auch Jesus dort anwesend. Jesus sei zudem von der Notwendigkeit eines Krieges aus Notwehr überzeugt gewesen und habe die Selbstbehauptung und Selbstverteidigung als sittliche Pflicht betrachtet. Korthauer verwies auf die Pflicht der Christen, sich gegen das Böse in der Welt notfalls mit Gewalt zur Wehr zu setzen. Luther unterschied in seiner Obrigkeitsschrift zwischen Amt und Person; Korthauer differenzierte zwischen dem Beruf des Soldaten und dem Privatmann: Dem Soldat obliege die Pflicht, für sein Vaterland zu kämpfen, während er in seinem privaten Leben im Umgang mit seinem Nächsten nach dem Prinzip der Bergpredigt leben solle. Trotzdem sind bei Korthauer die beiden Bereiche, der göttliche und der weltliche, nicht klar getrennt: So sah er im kameradschaftlichen Umgang im Schützengraben die Möglichkeit der Nächstenliebe im Krieg gegeben. Zudem betonte er, dass Jesus *im Inneren* auch während eines Kampfes immer auf der Seite der Soldaten stehe. Auf seine eingangs gestellte Frage »Kann Jesus im Schützengraben sein? Kann ein Soldat noch Christ sein und ein Christ Soldat?«³⁶ konnte Korthauer darum am Ende der Predigt ausrufen: »Laß uns Soldaten sein und – Christen!«

Mithilfe biblischer Belege konstruierte Korthauer in der Predigt eine Kriegsethik, die die beiden Positionen, die der Mensch in seinem Leben innehatte, nämlich den Beruf des Soldaten und gleichzeitig das Dasein als Christ, miteinander vereinbaren sollte. Durch den Verweis auf die Unterscheidung von Amt und Person erschien es möglich, dass beide Daseinsformen ihre Berechtigung hatten und in einem Menschen verwirklicht wurden. Die Erfüllung der Pflicht gegenüber dem Vaterland sei die wichtigste Aufgabe des Soldaten. Zugleich solle dieser aber auch im Krieg als Christ handeln. Die Tugenden des Soldaten waren Korthauer zufolge von Jesus gelobt worden. Zugleich verwies er darauf, dass auch auf dem Feld, im Kampf, wenn der Mensch als Soldat agiere, Christus im Inneren des Menschen durch den Glauben anwesend sei. In dieser innerlichen Einwohnung Christi sah

2000 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 4), zu seiner Tätigkeit als Feldprediger im Ersten Weltkrieg besonders S. 88-97. Vgl. zu dieser Predigt auch Andrea Hofmann: »Jesus im Schützengraben« – Kriegspredigten in Nachlässen pfälzischer und hessischer Pfarrer, in: Matthieu Arnold/Irene Dingel (Hrsg.): Predigt im Ersten Weltkrieg. La prédication durant la «Grande Guerre», Göttingen 2017 (VIEG.B 109), S. 31-44.

36. Vgl. Korthauer (wie Anm. 35), S. 78.

Kortheuer die Verbindung der geistlichen und der weltlichen Sphäre gegeben.³⁷

Kortheuers Predigt zeigt eindrücklich, wie Pfarrer, die im Feld eingesetzt waren, in einer konkreten Situation mit Glaubenszweifeln (in der Beispielpredigt die Vereinbarkeit von Christentum und Soldatentum) der Soldaten konfrontiert wurden und versuchten, diese zu beheben. Während Hermann Jordan und Theodor Traub mit den Schriften Luthers argumentierten, versuchte Kortheuer, durch die Deutung eines neutestamentlichen Textes zu einer schlüssigen Kriegsethik zu gelangen. Kortheuer nannte nicht Luther als entscheidende Autorität, sondern Jesus selbst. Damit und durch die Betonung, dass Jesus sogar im Schützengraben präsent sei, gab er seiner »Kriegsethik« eine ganz besondere Legitimation.³⁸

Schlussfolgerungen

Die genannten Beispiele können lediglich Schlaglichter auf die Aushandlung des Verhältnisses von Staat und Kirche, unter Berücksichtigung der Schriften Luthers und des Neuen Testaments, im Ersten Weltkrieg werfen. Einige Schlussfolgerungen sollen die Überlegungen zusammenfassen.

In Predigten bemühte man sich um eine sinnstiftende Aufarbeitung der Geschehnisse für die Gemeindeglieder, deshalb waren sie Teil der Seelsorge in der Heimat und auf dem Feld. Sie versuchten, das Kriegsgeschehen mit den biblischen Texten in Einklang zu bringen, die, wie z.B. die Bergpredigt, Gewalt ablehnten. Die Rezeption von Lutherschriften geschah dabei selektiv. So ergab sich z.B. für Luther die Trennung von Amt und Person, die auch bei Kortheuer den Hintergrund seiner Überlegungen bildete, aus der Unterscheidung von aktiver und passiver Gerechtigkeit.³⁹ Unbestritten blieb für Luther, dass allein der Glaube an Christus Heil vermittele, keine Werke oder Ämter. Gerade diese Differenzierung zwischen den beiden Gerechtigkeiten, aus der sich Luthers Rechtfertigungslehre speiste, spielte in den oben untersuchten Predigten des Ersten Weltkriegs keine Rolle. Anstelle der Vorstellung von der Rechtfertigung *sola fide* traten z.B. Überlegungen darüber,

37. Vgl. Kortheuer (wie Anm. 35), S. 82.

38. Vgl. Kortheuer (wie Anm. 35), S. 82. Eine ausführlichere Kriegsethik, die sich mit ähnlichen Fragen wie Jordan, Traub und Kortheuer befasste und in diesem Rahmen nicht ausgewertet werden kann, ist: Ludwig Ihmels: Der Krieg im Lichte der christlichen Ethik, Leipzig²1915.

39. Vgl. z.B. in der »Kriegsleuteschrift«: WA 19, S. 624,30-625,11.

inwiefern der Heldentod des einzelnen Soldaten sowohl zum Heil des Vaterlandes als auch zum persönlichen Heil gereiche.⁴⁰ Diese Verschiebung der theologischen Prioritäten kann als Versuch gewertet werden, dem Soldatentod und dem Leiden der Menschen während des Krieges Sinn zuzusprechen.

Ausführlich rezipiert wurden Luthers Gedanken zur Berechtigung des Krieges aus Notwehr, die auf die aktuelle Situation (»Bedrohung« des Deutschen Reiches durch Frankreich, England und Russland) anwendbar schienen. Geringer beachtet wurden Luthers Aussagen darüber, dass Christus selbst kein Schwert getragen habe und im Reich Gottes nur die Predigt des Evangeliums als »Waffe« vorgesehen sei.⁴¹ Dagegen behauptete z.B. August Kortheuer in seiner Predigt, dass Jesus das Führen des Schwertes ausdrücklich erlaubt habe.⁴² Predigten, die Jesus als Befürworter des Krieges zeichneten und dafür ganz gezielt passende Bibelstellen auswählten, zeigten die Problematik, die die Texte des Neuen Testaments für die Kriegszeit darstellten: Zahlreichen Friedensworten Jesu musste eine Deutung gegenübergestellt werden, die das Kriegsgeschehen nicht abwertete, sondern als Gott wohlgefällig auswies.⁴³ Die Unterscheidung zwischen einer inneren und einer äußeren Ethik ermöglichte es den oben vorgestellten Beispielen, diesen Zwiespalt aufzulösen, ohne Texte des Neuen Testaments negieren zu müssen. Eine kategorische Trennung zwischen den beiden Sphären in der Theologie des Ersten Weltkriegs wurde jedoch nicht konsequent durchgehalten. Deutlich wird das an der zunehmenden Sakralisierung des politischen Geschehens. Deutschland wurde häufig als auserwähltes Volk Gottes verstanden, das die Durchsetzung des Gottesreiches in der Welt ermöglichen sollte. Damit vermischten sich die beiden Sphären von *weltlichem* und *göttlichem* Reich zu einem einzigen Gottesreich unter deutscher Vormachtstellung.⁴⁴ Wirft man einen Blick in Luthers *Obrigkeitsschrift*, wurde *wahres Christentum* dort jedoch gerade nicht mit einer einzigen Nation gleichgesetzt: Vielmehr lebten nach

40. Vgl. Pressel (wie Anm. 5), S. 338-342.

41. Vgl. z.B. WA 11, S. 252,34-253,8.

42. Vgl. Kortheuer (wie Anm. 35), S. 78: »Gewiß können wir uns ihn [Jesus] nicht vorstellen mit dem Schwert in der Hand. Aber er hat die Geißel geschwungen wider die Tempelschänder, er hat den Knecht des Hohenpriesters, der ihm einen Backenstreich gab, zur Rede gestellt. Hätte er den Kampf schlechthin verworfen, er hätte nie geduldet, daß einer seiner Jünger überhaupt ein Schwert trug.«

43. Vgl. zum Jesusbild in der Kriegspredigt: Pressel (wie Anm. 5), S. 232-250.

44. Vgl. ähnlich und weiterführend: Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 465), S. 102-178. Vgl. auch Pressel (wie Anm. 5), S. 226f.

Luther die Christen verstreut auf der ganzen Welt.⁴⁵ Dieser Aspekt wurde in den untersuchten Texten der Theologie des Ersten Weltkriegs nicht berücksichtigt.⁴⁶ Auch in der kirchlichen und politischen Praxis verschwammen die beiden Sphären des Weltlichen und des Göttlichen. Vertreter der protestantischen Eliten des Wilhelminischen Kaiserreiches wie Adolf von Harnack⁴⁷ und Reinhold Seeberg⁴⁸ hatten nach wie vor Einfluss auf die Politik, sei es z.B. als Redenschreiber des Kaisers (Harnack) oder durch Seebergs Mitarbeit im »Unabhängigen Ausschuss für einen deutschen Frieden«.⁴⁹ Zugleich unterstützten Predigten, die den Krieg positiv deuteten und um das Durchhalten der Soldaten an der Front und der Menschen in der Heimat warben, auch die politischen Ziele der deutschen Regierung. Der Zusammenbruch der politischen Ordnung am Ende des Ersten Weltkriegs und die Positionierung der protestantischen Kirche während des Krieges machte die Neuverhandlung des Verhältnisses von Politik und Kirche in den Nachkriegsjahren deshalb nötig. Unter dem Namen »Zwei-Reiche-Lehre« erfolgte nun die erneute Diskussion eines Themas, das seit der Entstehung des Christentums in seinen verschiedenen Facetten immer wieder erörtert werden musste.

45. Vgl. WA 11, S. 251,32-252,11.

46. Behandelt wurde dieses Thema z.B. bei Ihmels (wie Anm. 38), S. 9-17: Hier verwies Ihmels zwar auf die Internationalität des Christentums, betonte aber zugleich, dass nationale Pflichten und Interessen vor internationalen stünden, so lange, bis das Reich Gottes angebrochen sei.

47. Vgl. z.B. Agnes von Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack*, Berlin ²1951, S. 345-396; Christian Nottmeier: *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik*, Tübingen 2004 (BHT 124), S. 378-461.

48. Vgl. Günter Brakelmann: *Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*, Bielefeld 1974.

49. Vgl. weiterführend Brakelmann (wie Anm. 48), S. 99-105.