

10. WER STÖSST DIE GEWALTIGEN VOM THRON?

Luthers Ablehnung der politischen Gewalt von unten

Man sagt zwar, dass Eigenlob stincke, aber folgende Sätze Luthers im Rückblick auf seine Positionierung zu den Bauernaufständen sind dennoch bedenkenswert: »Auch davon, dass das Amt und Werk des Krieges an sich selbst recht und göttlich ist, gedenke ich hier [in der Kriegsleuteschrift von 1526] nicht lange zu schreiben, weil ich davon in der Schrift von der weltlichen Obrigkeit reichlich geschrieben habe. Denn ich könnte mich geradezu rühmen, dass seit der Zeit der Apostel das weltliche Schwert und die Obrigkeit nie so klar beschrieben und herrlich gepriesen worden sind wie durch mich – was auch meine Feinde zugeben müssen. Dafür habe ich mir doch als Belohnung den ehrlichen Dank verdient, dass meine Lehre als aufrührerisch und gegen die Obrigkeit gerichtet getadelt und verdammt wird – dafür sei Gott gelobt! Weil nun aber das Schwert von Gott eingesetzt ist, um die Bösen zu bestrafen, die Rechtschaffenen zu schützen und den Frieden zu bewirken, ist es auch zwingend genug bewiesen, dass Kriegführen und Töten und was Kriegsverlauf und Kriegsrecht mit sich bringen, von Gott eingesetzt sind«¹.

Was Luther hier – meines Erachtens zu Recht – lobt, ist seine später so bezeichnete Zweiregimentenlehre². Zwar handelt es sich nicht um eine ausgefeilte Lehre, wohl aber um die Grundlegung einer politischen Ethik aus evangelischer Perspektive, die meines Erachtens auch heute noch weiterführend ist. Angesichts der auf der Welt vorherrschenden Bosheit habe Gott – so argumentiert Luther in seiner Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« (1523) – als Gegenmaßnahme »zwei Regimenter geordnet, das geistliche, das durch den Heiligen Geist Christen und gerechte Menschen unter Christus macht, und das weltliche, das den Unchristen und Bösen wehrt, damit sie äußerlich Frieden hal-

¹ WA 18, 625, 12–23 (Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können von 1526). Alle Lutherzitate werden klassisch aus der WA belegt, aber in modernisiertem Deutsch wiedergegeben. Dabei greife ich möglichst zurück auf die jeweils dreibändige Lateinisch-Deutsche bzw. Deutsch-Deutsche Studienausgabe der Werke Martin Luthers, die in Leipzig (EVA) 2006–2016 erschienen ist.

² Vgl. zum Folgenden Volker Stümke, *Frieden, Recht, Ordnung – Luthers Impulse für ein gegenwärtiges Staatsverständnis*; in: *Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis*, hrsg. von Rochus Leonhardt und Arnulf von Scheliha, Baden-Baden 2015, 215–241.

ten und stillhalten müssen, ob sie wollen oder nicht«³. Die Unterscheidung von zwei Herrschaftsweisen an sich ist zwar eine Binsenweisheit. Dass Politik und Religion, Staat und Kirche, Regierung und Klerus nicht dasselbe sind, dürfte zu den Grundeinsichten des Menschen als »ζῶον πολιτικόν« zählen, ist jedenfalls nicht der springende Punkt in Luthers Differenzierung. Innovativ ist vielmehr der zweite Schritt, die genaue Zuordnung und Verhältnisbestimmung, die Luther vornimmt: Beide Regimente seien erstens gleichermaßen von Gott eingesetzt worden und sie stünden zweitens mit eigenen Aufgaben und mit unterschiedlichen Mitteln nebeneinander.

Luthers erste Behauptung, dass beide Regimente von Gott eingesetzt worden seien, hat eine politische Pointe: Es gibt keine Dominanz des einen Regiments über das andere. Weder habe Gott das kirchliche Regiment mit einer Investitur des jeweiligen politischen Herrschers beauftragt, noch habe er dem weltlichen Regiment ein kirchliches Ministerium empfohlen⁴. Diese politische Pointe wird noch dadurch unterstrichen, dass Luther nicht mehr wie die Tradition in Aufnahme von Lk 22,38 von zwei Schwertern spricht, von denen der Oberherrscher dann das erste und wichtigere behält und das zweite (nach unten) delegiert⁵. Vielmehr erwähnt Luther nur noch ein Schwert – und das steht als Symbol für das weltliche Gewaltmonopol⁶. Allein der Staat habe die Vollmacht, mit äußerlicher Gewalt zu regieren, dürfe also das Schwert führen⁷. Christus hingegen habe kein Schwert geführt, sondern geistlich regiert (»sine vi humana, sed verbo«⁸). Und beide Regimente unterstehen Gott, sind also ihm

³ WA 11, 251, 15–18 (Von weltlicher Obrigkeit von 1523).

⁴ Damit führt Luthers Konzept sowohl über den mittelalterlichen Investiturstreit wie über den kirchlichen Protest gegen das Eigenkirchenwesen hinaus. Beide Strömungen haben ebenfalls die beiden Regimente unterschieden, sie jedoch hierarchisch einander zugeordnet, während bei Luther ein gleichberechtigtes Nebeneinander konzipiert wird.

⁵ Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, ²Darmstadt 2000, 311–325.

⁶ Vgl. Volker Stümke, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2007, 225–233. – Rochus Leonhardt, *Religion und Politik im Christentum. Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses*, Baden-Baden 2017, weist 137 & 226 nach, dass Luther in einer Predigt zu Joh 2 (1538) metaphorisch, vielleicht auch in Anspielung auf Offb 2,16 & 19,21 vom mündlichen Schwert (wörtlich: »Mundschwert« – WA 46, 731, 13) gesprochen habe, also von der Kraft, die aus der Predigt Christi stammt und die Gottlosen schilt und straft. Aber dieser Befund widerspricht (soweit ich sehe auch nach Leonhardt) nicht meiner Behauptung, zumal Luther in der Predigt darauf achtet, das Mundschwert deutlich abzuheben von der politischen Gewalt, die eben trotz Mt 10,34 (»Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert«) nicht von Christus beansprucht worden sei.

⁷ Vgl. WA 11, 252, 34–37 (s. Anm. 3).

⁸ *Confessio Augustana* Art. 28; zitiert nach: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* [BSELK], 8. Auflage Göttingen 1979, 124, 21 – zu Luther vgl. bspw.

letzte Rechenschaft schuldig, so dass sich keines von beiden absolut setzen, sich zum Heilsbringer erheben darf.

Seine zweite Behauptung, dass die beiden Regimente jeweils eigene Aufgaben und dazu passende Mittel von Gott erhalten hätten, beschreibt deren Verhältnis als Nebeneinander von zwei Herrschaftsinstrumenten. Das impliziert, dass sie nicht mehr hierarchisch aufeinander bezogen, sondern bereits funktional auf das Zusammenleben der Menschen ausgerichtet werden⁹. Das impliziert eine weitere Eingrenzung des jeweiligen Handlungsfeldes: So wie das geistliche Regiment kein Schwert führe und daher auch nicht zu einem Religionskrieg aufrufen dürfe (und nebenbei bemerkt es ohne Schwert auch nicht effektiv kann), so verfüge die weltliche Obrigkeit nicht über das Wort Gottes und dürfe und könne daher die Gewissen weder binden noch lossprechen – ein klares Plädoyer für Religionsfreiheit. Nachdem durch den Gottesbezug die Verabsolutierung ausgeschlossen wurde, negiert das Nebeneinander der beiden Regimente einen totalen Anspruch eines Herrschers innerhalb der Welt. Das geistliche Regiment solle das Wort Gottes (als Gesetz und Evangelium) verkünden und damit die Menschen zu Christus führen, der ihr Seelenheil verbürge, während es dem weltlichen Regiment aufgetragen sei, durch das Recht und das Gewaltmonopol (Schwert) in seinem Bereich für Ordnung und Frieden zu sorgen, indem die Frommen beschützt und die Bösen bestraft werden. Somit deckt jedes Regiment nur einen Teilbereich (und eben nicht das Ganze) der Wirklichkeit ab.

Der Staat habe also das Gewaltmonopol und er solle durch das Recht regieren und so für Frieden und geordnete Verhältnisse sorgen – von diesen beiden aus Röm 13,1–7 hergeleiteten und damit als göttliche Anordnung verstandenen Bestimmungen her hat Luther in seiner »Ermahnung zum Frieden« (1525) seine erste Antwort zu den Bauernprotesten gegeben: Die Bauern dürften Einwände vortragen und verhandeln, aber sie dürften nicht Gewalt anwenden und sie müssten sich dem Recht beugen¹⁰. Bekanntlich hat Luther in dieser Schrift mahnende Worte an beide Streitparteien gerichtet: Die Fürsten sollten zumindest einigen Forderungen der Bauern entsprechen, weil diese aus Luthers zugegebenermaßen nicht fachmännischen Sicht plausibel erscheinen. Die Bauern sollten ihre Forderungen nicht religiös überhöhen, denn es handle sich um weltliche Angelegenheiten. Zudem sollten sie auch nur das ihnen

WA 11, 268f (s. Anm. 3) und WA 32, 150ff (Martin Luther, Predigt über Eph 6,10ff am 11. November 1530).

⁹ Vgl. Marco Hofheinz, Im Lichte von Römer 13. Drei politisch-ethische Kapitel paulinischer Wirkungsgeschichte: Thetisches von Augustin über Luther zu Kant; in: Ines-Jacqueline Werkner und Torsten Meireis (Hrsg.), Rechtserhaltende Gewalt – eine ethische Verortung. Fragen zur Gewalt Band 2, Wiesbaden 2018, 21–58.

¹⁰ WA 18, 329–334 (Martin Luther, Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525).

zustehende Mittel des Appells einsetzen und keinesfalls zur Gewalt greifen, denn dieses Mittel stünde allein der weltlichen Obrigkeit zu.

Ein Recht auf eine Privatfehde oder einen Aufstand gibt es für Luther demnach nicht. Es dürfe nicht sein, dass Menschen unter Berufung auf religiöses bzw. göttliches Recht Gewalt anwenden, denn Gewalt sei ausschließlich das Mittel des Staates und nicht das der Religion. Das war explizit gegen Thomas Müntzer gerichtet, der für Luther genau dafür einstand, mit dem Rekurs auf die christliche Religion politische Gewalt von unten zu legitimieren. Wendeten jedoch Bürger Gewalt an, dann würde das zum Bürgerkrieg führen und beide zusammen dann ins Chaos, ins Tohuwabohu – und das sei nach Gen 1,2 das Gegenteil von Gottes guter Schöpfung¹¹. Wer zu den Waffen greift, wie es die Bauern kurz darauf getan haben, nachdem sie mit den Verhandlungen nicht weitergekommen waren, maße sich das Amt der weltlichen Obrigkeit an. Ein solch eigenmächtiges Handeln sei nicht nur ein weltliches, sondern auch ein geistliches Verbrechen, denn indem die Bauern das Gewaltmonopol des Staates unterliefen und sich selbst aneigneten, leugneten sie zugleich die Einsetzung der Obrigkeit durch Gott. Dementsprechend zieht Luther in seinen späteren Schriften zu den Bauernkriegen vom Leder und fordert ein rigoroses und erbarmungsloses Durchgreifen der weltlichen Obrigkeit, also faktisch der Fürsten »wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern«¹².

Schon in einem Brief vor Beginn der Aufstände (1524) hatte Luther diesem Konzept entsprechend den Fürsten zu Sachsen zu folgendem Vorgehen im Umgang mit Thomas Müntzer und seinen Anhängern geraten: Man lasse die Geister aufeinanderprallen, dabei werde sich die rechte Lehre schon durchsetzen. Es solle also eine geistige Auseinandersetzung zwischen Luther und Müntzer bzw. ihren Anhängern stattfinden – und die müsse von den Fürsten geduldet werden¹³. Hier gibt es eine Parallele zur Entstehung der Obrigkeitsschrift: Sie wurde veranlasst durch Übergriffe weltlicher Herrscher auf geistliches Terrain, konkret das Verbot mancher Fürsten, das von Luther ins

¹¹ Frank Crüsemann, ‚Der Mensch als jene Kraft, die stets das Gute will und meist das Böse schafft‘. Wie die Bibel des Böse in die Welt kommen sieht und was sie ihm entgegenstellt; in: Richard Riess (Hrsg.), *Dem Entsetzen täglich in die Fratze sehen. Über die dunkle Seite des Menschen*, Darmstadt 2019, 200–207 betont die enge Verbindung des biblischen Sündenbegriffs mit der Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung der eigenen Ziele: »Das Gute, das ich will, fast unausweichlich zuerst und zuletzt für mich, wird dann zum Bösen und zur Sünde, wenn es sich mit Gewalt meint durchsetzen zu sollen und zu können« (204). Menschen vor dieser Gewalt zu schützen, stehe in der Verantwortung des Menschen, der dazu auf das Recht zurückgreifen solle (206), so dass zumindest in Crüsemanns Lesart eine Nähe zwischen Luthers Denken und dem Alten/Ersten Testament zu konstatieren ist.

¹² WA 18, 357–361 (Martin Luther, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern von 1525*).

¹³ WA 15, 218f (Martin Luther, *Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist von 1524*).

Deutsche übersetzte Neue Testament zu kaufen oder zu verkaufen. 1524 gab es vergleichbare Übergriffe des Fürsten, der seinen Untertanen verboten hat, Gottesdienste mit Predigten ihres Pfarrers Thomas Müntzer in Allstedt zu besuchen und stattdessen forderte, in andere Kirchen auszuweichen¹⁴. Das Aufeinanderprallen der Geister würde so verhindert – doch genau das mutet Luther den Fürsten zu. Mag Müntzer ein Ketzer oder ein Aufschneider sein, er hat gemäß der Zweiregimentenlehre das von den Fürsten zu akzeptierende Recht, seine religiösen Ansichten vorzutragen und zu verteidigen. Sollte hingegen nicht mit dem Wort, sondern mit der Faust gefochten werden, dann müsse die Obrigkeit eingreifen, denn nunmehr handele es sich nicht mehr um eine geistige, sondern um eine politische Auseinandersetzung. Hier sei die Obrigkeit gefordert, ihrem göttlichen Auftrag zu entsprechen und für Frieden, Recht und Ordnung gegebenenfalls mit dem Schwert zu sorgen.

Soweit die sozialetische Theorie Luthers, die aus der mittelalterlichen Gemengelage zwischen Kirche und Staat hinausführt hin zum Rechtsstaat mit Gewaltmonopol und Religionsfreiheit einerseits und zur Kirche des Wortes (und der Sakramentsverwaltung) andererseits, und die daher Lob und Anerkennung verdient. Aber diese Lesart ist nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite stehen Versäumnisse und Schwächen Luthers in seiner Analyse und Bewertung Müntzers und der Bauernaufstände, und die sollen jetzt zur Sprache gebracht werden.

Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass Luther in seinen Ausführungen abstrakt bleibt. Zwar hält er zu Recht fest, dass er Theologe sei und daher nicht die nötige politische Fachkompetenz habe, um die politischen Streitpunkte zwischen den Bauern und den Fürsten beurteilen zu können¹⁵. Zwei Vorwürfe kann man dennoch an ihn richten:

1. Luther betont in der Ermahnung, dass die Bauern neben der Möglichkeit, den Rechtsweg einzuschlagen und Einwände zu formulieren, aus christlicher Sicht nur zwei weitere Optionen haben: das Leid demütig und bußfertig zu erdulden oder auszuwandern¹⁶. Die erste Alternative verdient Beachtung, denn ein solcher Christ bricht aus der Gewaltspirale aus und setzt genau damit ein weltliches Zeichen für seine geistliche Überzeugung¹⁷. Aber der zweite Vorschlag, Haus und Hof zu verlassen, ist doch

¹⁴ Vgl. Günter Brakelmann, Müntzer und Luther, Bielefeld 2016, 92–95.

¹⁵ Vgl. WA 18, 327, 12–16 (s. Anm. 10).

¹⁶ Vgl. WA 18, 310, 10f: »Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz ist das Recht der Christen, das und nichts anderes« & 323, 4f: »Aber du kannst diese Stadt oder diesen Ort verlassen und dem Evangelium zu einem andern Ort nachlaufen« (s. Anm. 10).

¹⁷ Vgl. WA 6, 40, 8–18 (Martin Luther, Großer Sermon vom Wucher von 1520), wo Luther unter Rekurs auf Psalm 14,3 das Leiden als Weg zum Frieden bezeichnet und kontrastiert mit dem Verhalten, Gleiches mit Gleichem zu vergelten und kein Unrecht

für leibeigene Bauern – anders als für Mönche oder Professoren – keine realistische Alternative. Hat sich Luther hier wirklich auf die Situation der Bauern eingelassen (wie tendenziell der Pfarrer Thomas Müntzer vor Ort) oder redet bzw. schreibt da ein Theologieprofessor?

2. Luther bezieht sich dabei auf die zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern. Dem ersten Artikel, der die freie Pfarrerrwahl fordert, stimmt er inhaltlich zu, gibt lediglich zu bedenken, dass der Fürst als Anstellungsträger nicht übergangen werden könne: Wer den Pfarrer bezahlt, müsse auch an dessen Wahl beteiligt werden. Die politischen Forderungen der Artikel 4–11 lässt er weitgehend unkommentiert aus der bereits erwähnten Einsicht, hierfür nicht kompetent genug zu sein – auch das verdient übrigens Anerkennung, dass ein Theologe die Grenzen des eigenen Wissens bestätigt. Problematisch ist vor allem der dritte Artikel, der die Freiheit der leibeigenen Bauern fordert, denn hier handelt es sich um eine »res mixta«, eine Schnittmenge zwischen geistlichem und weltlichem Bereich¹⁸. Luther hält theologisch korrekt fest, dass die christliche Freiheit nicht fleischlich sei; man könne auch als Leibeigener ein Christ sein. Nun geht er allerdings einen Schritt weiter mit der Behauptung, die Gleichheit aller Christen dürfe keinesfalls auf das weltliche Zusammenleben ausgedehnt werden, denn »ein weltliches Reich kann nicht bestehen, wenn es keine Ungleichheit der Personen gibt, so dass manche frei sind und manche gefangen, manche Herren und manche Untertanen«¹⁹. Aber das ist eine politische Aussage, die sich nicht aus der christlichen Freiheit herleiten lässt – ebenso wenig wie ihr politisches Gegenteil, auf das die Bauern insistiert haben. Wenn mit Luther die christliche Freiheit geistlich und nicht weltlich ist, dann folgt aus ihr auch keine Priorisierung eines politischen Systems. Luther jedoch dekretiert hier abstrakt und fürstennah eine bestimmte politische Ordnung, obwohl er mit der aristotelischen Tradition weiß, dass es unterschiedliche politische Herrschaftssysteme gibt²⁰. Den

zu erdulden. Das von Luther abgelehnte Verhaltensmuster verdeutlicht, dass es beim Leiden um ein Aufbrechen der Gewaltspirale geht und nicht um einen grundsätzlichen Rückzug aus der Welt.

¹⁸ »Drittens ist es bisher Brauch gewesen, dass sie uns für ihre Leibeigenen gehalten haben, was zum Erbarmen ist, wenn man bedenkt, dass uns Christus alle mit seinem kostbaren Blut erlöst und erkauf hat, den Hirten ebenso wie den Höchsten, keinen ausgenommen« – zitiert nach Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch Band III: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, hrsg. von Heiko A. Oberman, Neukirchen-Vluyn 1981, 128.

¹⁹ WA 18, 327, 6–8 (s. Anm. 10).

²⁰ Bspw. stellt Luther in der Tischrede Nr. 4342 von 1539 vier Herrschaftsformen vor, ohne sie zu bewerten: »Das politische Regiment, wie Aristoteles schreibt, hat viele unterschiedliche Grade und Stücke: Erstens die Monarchie, da einer allein Herr ist und regiert, wie es in Frankreich, England, Böhmen, Ungarn, Polen, Schweden und Dänemark ist. Zum andern die Aristokratie, da die Vornehmen und Besten, die mit Verstand, Ehre

Impuls, von der christlichen Botschaft her politische Veränderungen anzudenken, also nach Verbindungen zwischen der geistlichen und der weltlichen Freiheit zu suchen, greift Luther an dieser Stelle hingegen nicht auf.

Diese Einzelbelege sind natürlich nicht gravierend, aber sie markieren einen Rückfall gegenüber Luthers sozialetischer Argumentation und dienen daher als Indiz, nach tieferen Ursachen für seine einseitige und abstrakte Gedankenführung zu suchen: Was bestärkte Luther, hier rein theoretisch zu argumentieren und was verhinderte, dass er die konkreten Umstände stärker einbezog? Als Antwort können sowohl politisch-weltlich wie theologisch-geistlich die folgenden Beobachtungen angeführt werden.

Beginnen wir mit der politisch-weltlichen Ebene. Hier fällt auf, dass Luther zwar in der Theorie klar zwischen Amt und Person unterschieden hat, aber faktisch Obrigkeit und Fürst miteinander identifizierte. Bereits in seiner Auslegung des Magnifikat (1521) hält Luther fest: »Maria sagt nicht, dass Gott die Throne zerbricht, sondern: Er wirft die Gewaltigen herab«²¹. Dass Gott die Gewaltigen vom Thron stößt, ist demnach nicht auf das Amt der Obrigkeit, sondern ausschließlich auf bestimmte Amtsinhaber bezogen. Auch nach den Bauernkriegen hält Luther an dieser Differenzierung fest: »Zuerst muss man eine Unterscheidung vornehmen zwischen Amt und Person oder zwischen Werk und Täter«²². Der Amtsmissbrauch durch einen bestechlichen Richter, einen untreuen Ehemann, einen mordenden Soldaten oder auch einen tyrannischen Fürsten hebe dementsprechend nicht das jeweils an sich gute Amt auf, spreche hingegen sehr klar gegen die ausführende Amtsperson. Auch das ist natürlich eine theoretische Einsicht, denn faktisch begegnet einem die Obrigkeit oder die Rechtsprechung in der Gestalt konkreter Personen, eben dem Fürst oder dem Richter. Daher ist naheliegend und nachvollziehbar, dass Luther konkret an den Fürsten denkt, wenn er über die Obrigkeit nachdenkt. Sehr pointiert kritisiert auch der späte Luther eine vorschnelle Identifikation (1541): Seine Gegner hätten zwar aus seinen Büchern gelernt, dass man die Obrigkeit ehren solle, aber sie interpretieren es dahingehend, dass man das ehre, was die Person tue – während Luther doch allein das Amt und das Recht gemeint habe²³.

Aber auch bei Luther wurde die Identifikation von Amt und Person unter der Hand zur politischen Theorie erhoben: Gott habe nicht nur das Amt der

und Tugenden vor Anderen begnadet sind, das Regiment haben, wie Deutschland und im römischen Reich und zu Venedig. Drittens die Demokratie, da viele vom gemeinen Mann regieren, wie in der Schweiz und Dithmarschen. Viertens die Oligarchie, da wenige das Regiment haben, wie zu Erfurt« (WA Tr 4, 240, 39–45).

²¹ WA 7, 590, 3f (Martin Luther, Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt von 1521).

²² WA 18, 624, 18f (s. Anm. 1).

²³ WA 51, 556, 28–31 (Martin Luther, Wider Hans Worst von 1541).

Obrigkeit, sondern auch jeden konkreten Fürsten eingesetzt²⁴. Das verändert jedoch die Sachlage, denn nunmehr steht jede Kritik an der Person im Verdacht, auch das von Gott eingesetzte Amt und damit Gott selbst zu hinterfragen²⁵. Wer also den Fürsten als die von Gott eingesetzte Obrigkeit (und nicht als Inhaber des von Gott eingesetzten Amtes der Obrigkeit) absetzen will, ist nicht mehr nur ein politischer Aufwiegler, sondern auch eine satanische Figur, die sich gegen Gott richtet – und dementsprechend hat Luther von Müntzer als dem Teufel geredet. Wenn aber so der gute Fürst und der böse Müntzer gegeneinanderstehen, dann wird der Rekurs auf die konkreten Bedingungen, die wirtschaftlichen und politischen Konstellationen nebensächlich. Das rigore und absolute moralische Urteil über die beteiligten Protagonisten über-tönt die politischen Streitpunkte.

Einen möglichen Ausweg aus diesem Problem der Personalisierung der Obrigkeit bietet Luthers Rekurs auf das Recht. Was durch Gesetze oder Verordnungen geregelt ist, darauf kann man sich konkret berufen – auch als Bauer gegen den Fürsten. Luther hat diesen Prozess der Verrechtlichung, der durch den Ewigen Landfrieden von 1495 initiiert wurde, theologisch unterstützt: weder die Privatfehde noch das göttliche Recht, sondern die öffentliche Rechtsprechung soll Konflikte lösen²⁶. Das stürzte zwar die Bauern konkret in ein Vakuum, denn das neue System musste erst aufgebaut werden; noch waren die Fürsten zugleich Angeklagte und Richter in eigener Sache. Dennoch würde ihr Protest aufgewertet, wenn sie sich auf Regelungen berufen und vor

²⁴ So ist für Luther in seiner Schrift »Vom Kriege wider die Türken« von 1529 die weltliche Obrigkeit identisch mit Kaiser Karolus, während das geistliche Regiment von Christianus geführt werde; vgl. WA 30 II, 116, 23f.

²⁵ Der Unterschied wird deutlich, wenn man die Stellungnahme der Erlanger Theologen im Ansbacher Ratschlag mit der Gedankenführung Dietrich Bonhoeffers, beide mit Blick auf den Nationalsozialismus und Adolf Hitler, vergleicht. Die 5. These in Ansbach lautet: »In dieser Erkenntnis danken wir als glaubende Christen Gott dem Herrn, dass er unserem Volk in seiner Not den Führer als ‚frommen und getreuen Oberherrn‘ geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung ‚gut Regiment‘, ein Regiment mit ‚Zucht und Ehre‘ bereiten will. Wir wissen uns daher vor Gott verantwortlich, zu dem Werk des Führers in unserem Beruf und Stand mitzuhelfen«. Hier sind Amt und Person identifiziert worden, so dass Widerstand gegen Hitler und sein Regime ausgeschlossen sind. Dietrich Bonhoeffer analysiert in seiner Ethik die Situation anders: »Heute gibt es wieder Bösewichter und Heilige, und zwar in aller Öffentlichkeit. Aus dem Grau in Grau des schwülen Regentages ist die schwarze Wolke und der helle Blitz des Gewitters geworden. Die Konturen sind überscharf. Die Wirklichkeit enthüllt sich. Die Gestalten Shakespeares gehen um« (Dietrich Bonhoeffer Werke. Sechster Band, hrsg. von Ilse Tödt u.a., ²Gütersloh 1998, 62). Die klare Wertung der Personen als Bösewichter wird nicht auch auf das Amt der Obrigkeit (als einem göttlichen Mandat) ausgedehnt; hier wird also die Zweiregimentenlehre ernst genommen.

²⁶ Vgl. Volker Mantey, *Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen 2005, 233–278.

ein unabhängiges Gericht ziehen könnten – und dass es noch nicht so weit war, können wir Luther schwerlich vorwerfen. Die Verbindung zwischen Obrigkeit und Rechtsstaat, zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung ist also ein weiterführender Gedanke, auch wenn die Verrechtlichung zunächst die Bauern schwächte und die Territorialfürsten stärkte²⁷.

Problematisch ist hingegen, dass Luther diesen Schritt hin zur Rechtsordnung durch ein anderes Argument geschwächt hat: »Wie verhält es sich aber, wenn ein König oder Herr sich eidlich seinen Untertanen verpflichtet, nach aufgestellten Artikeln zu regieren, und hält sie nicht ein, so dass er verpflichtet wäre, auch das Regierungsamt aufzugeben [...]? Hierauf antworte ich: Es ist recht und billig, wenn die Obrigkeit nach Gesetzen regiert und sie ausführt, und nicht nach eigener Willkür. Aber nimm noch hinzu, dass ein König nicht nur sein Landrecht und seine Artikel zu halten gelobt, sondern Gott selber gebietet ihm auch, er solle fromm sein, und auch das gelobt er zu tun. Wohlan, wenn nun ein solcher König nichts davon einhält, weder Gottes Recht noch das Landrecht, solltest du ihn deshalb angreifen, richten und bestrafen? Wer hat dir das befohlen? Es müsste ja hier eine andere Obrigkeit zwischen euch treten, die euch beide verhört und den Schuldigen verurteilt. Sonst wirst du dem Urteil Gottes nicht entgehen, denn er sagt: ‚Die Rache ist mein‘ [Röm 12,19]; ferner ‚Richtet nicht‘ [Matth 7,1]«²⁸.

Mit dieser Argumentation wird der Beschwerdeweg theologisiert. Luther sieht zunächst einmal sehr klar, dass ein Rechtsstaat eine unabhängige Instanz benötigt, die als Richter zwischen der Obrigkeit und den Bauern zu stehen kommt (und die damals erst noch aufgebaut werden musste). Präzise betont er zudem, dass die protestierenden Bauern weder als Richter noch als Obrigkeit eingesetzt sind, so dass der Vorwurf der Amtsanmaßung überzeugend vorgetragen wird: Nicht der Bauer, sondern der Richter beurteilt, ob der Fürst die Absprachen eingehalten hat. Und nicht der Bauer, sondern die Obrigkeit verfügt über das Gewaltmonopol – unter den geschilderten Übergangsbedingungen heißt das: gegebenenfalls müsste sich der Fürst selbst bestrafen. Diese konzisen sozialetischen Einwände kommen ohne den Rekurs auf Gott aus. Aber auch der wird jetzt von Luther einbezogen – und zwar als Richter. Damit wird jedoch das weltliche Recht ausgehöhlt, denn Gott rekuriert nicht auf die (zwischen den Herren und ihren Untertanen) konkret festgelegten Artikel, sondern auf seine unveränderliche Ordnung.

Die göttliche Rechtsprechung und der Rekurs auf seine Ordnung übersteuern nun die weltlichen Rechtshändler. Nicht nur die Obrigkeit, sondern auch

²⁷ Vgl. Martin Heckel, *Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den ‚Schwärmer‘*, Tübingen 2016, 555f.

²⁸ WA 19, 640f (s. Anm. 1).

der jeweilige Fürst ist von Gott eingesetzt und auch nur ihm letztlich verantwortlich, die weltlichen Instanzen und die vertraglichen Verpflichtungen werden durch diese Theologisierung marginalisiert. Daher werden die politischen Konsequenzen des fürstlichen Rechtsbruchs von Luther gar nicht mehr diskutiert; es geht nur noch um die eschatologische Abrechnung. Somit wird die bestehende Ordnung sakrosankt! Das Fürstentum ist nicht mehr eine (für Luther besonders attraktive) politische Herrschaftsform neben anderen, sondern es entspricht der unveränderlichen Ordnung Gottes. Demzufolge geht es weniger um das Regieren, vielmehr um das Erhalten genau dieser Ordnung. Sie steht als Bollwerk gegen die menschliche Sünde – das würde übrigens auch Müntzer unterschreiben, allerdings als normative Forderung im Rekurs auf Röm 13, 4. Jedoch scheint diese Ordnung selbst von der Sünde ausgenommen zu sein, denn der sündigende Fürst wird allein von Gott gerichtet – sei es im Jüngsten Gericht, sei es durch politische Werkzeuge, die dazu eigens von Gott beauftragt werden. Einen solchen Auftrag hatten die Aufständischen jedoch nicht und daher werden sie sich vor Gott nicht rechtfertigen können für ihren dämonischen Angriff auf seine gute Ordnung.

Besonders deutlich wird diese Veränderung hin zu einer sakrosankten Ordnung an zwei sprachlichen Verschiebungen im »Sendbrief«, in dem Luther seine harten Worte wider die räuberischen Rotten der Bauern verteidigt. Erstens redet Luther an fünf Stellen davon, dass die Obrigkeit »Frieden und Sicherheit« gewähren solle²⁹. Dieser Begriff der Sicherheit war bislang bei ihm in den hier relevanten sozialetischen Texten sehr selten, häufiger ging es um den Frieden, um Schutz und Strafe sowie das Recht³⁰. Durch diese Begriffsverschiebung wird die Freiheit zurückgedrängt und demgegenüber ein selbstbezogenes Wohlgefühl betont, es geht um die verlässliche Unterordnung der Bauern, die nur mit Gewalt erreicht werden könne und die den Bürgern Ruhe bringe³¹. Während Frieden und Freiheit die anderen konstruktiv einbeziehen, ist Sicherheit nur auf mich bzw. meine Gruppe fokussiert und gegen den an-

²⁹ WA 18, 391, 10 & 392, 4f. 27 & 393, 37f & 394, 2 (Martin Luther, Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern von 1525).

³⁰ WA 18, 294, 1f (s. Anm. 10) wird der Begriff pejorativ auf das selbstgefällige Verhalten der Fürsten angewendet, ebenso WA 18, 638, 7–11 & 651, 1–3 auf das Verhalten heidnischer Herrscher (s. Anm. 1). Ansonsten habe ich keine Belegstelle mit politischem Bezug gefunden.

³¹ WA Br 3, 515, 22–26 (Martin Luther, Brief 877 an Johann Rühel vom 30. Mai 1525): »Der weise Mann [Sir 33, 25] sagt: Cibus, onus et virga asino [= Futter, Last und Stock dem Esel], in einen Bauern gehört Haferstroh. Sie hören nicht auf das Wort und sind unsinnig, darum müssen sie die virgam, die Büchsen hören und es geschieht ihnen recht. Bitten sollen wir für sie, dass sie gehorchen. Wo nicht, soll es kein Erbarmen geben; lasst nur die Büchsen unter ihnen sausen, sie machen es sonst tausendmal ärger«. – Sehr pointiert bezeichnet Brakelmann, Müntzer (s. Anm. 14), 194, diese Modifikation bei Luther als »Radikalisierung der Untertanenordnung«.

deren als Sicherheitsrisiko gerichtet³². Zweitens wird nur noch das Schwert (und nicht mehr das Recht) als Mittel der Obrigkeit erwähnt³³. Die Obrigkeit müsse Härte zeigen und dürfe nicht barmherzig mit den Schuldigen verfahren: »Mit der Faust muss man solchen Mäulern antworten, dass das Blut zur Nase herauskomme. Die Bauern wollten auch nicht hören, ließen sich gar nichts sagen, da musste man ihnen die Ohren mit Gewehrkugeln öffnen, dass die Köpfe in die Luft sprangen; zu solchen Schülern gehört eine solche Rute«³⁴. Auch hier begegnet wieder Luthers Tendenz zur Personalisierung nunmehr der Bauern, die nicht mehr als von Gott eingesetzter Nährstand gewürdigt, sondern als einheitliche Personengruppe diffamiert werden, weswegen sie auch allesamt hart bestraft werden müssen – und sei es als abschreckendes Beispiel³⁵.

Der tiefste Grund für diese Diffamierung der Bauern, der Hochschätzung der von den Fürsten verkörperten göttlichen Ordnung und der Verteufelung Müntzers liegt aber in der apokalyptischen Deutung dieser Aufstände durch Luther³⁶. Sah Luther die Proteste der Bauern zunächst noch als Mahnung an die Fürsten, die in überheblicher Weise die berechtigten Anliegen ihrer Untertanen nicht ernst genommen hätten, so ist der Rückgriff auf Gewalt für ihn ein Zeichen, dass der Teufel seine Hand im Spiel habe und zum Endkampf gegen Gott und seine gute Ordnung aufstachele³⁷. Deshalb sei nicht nur die Obrigkeit guten Gewissens zu einem harten Vorgehen aufgerufen³⁸, vielmehr sei auch jeder Christ aufgefordert, die satanischen Bauern zu töten – und zwar nicht nur als politisches, sondern als religiöses Werk: Der Fürst könne sich mit Blutvergießen leichter das Himmelreich verdienen als andere mit Beten³⁹, die Untertanen müssten von sich aus, also »ungerufen und unbefohlen« gegen die Auführer kämpfen und ihr weltliches Oberhaupt verteidigen und dabei durchaus ihr eigenes Leben riskieren⁴⁰. Luther hatte die bereits dargelegten guten Gründe, die Gewaltanwendung der Bauern als böse zu bewerten: Sie unter-

³² Vgl. Sabine Jaberg, *Das Mantra Sicherheit. Reflexionen zu seiner immanenten Logik*, HSW kontrovers 6, Hamburg 2012.

³³ Vgl. WA 18, 389, 31–43 (s. Anm. 29).

³⁴ WA 18, 386, 8–12 (s. Anm. 29).

³⁵ WA Br 3, 507, 8–11 (Martin Luther, Brief 874 an Johann Rühel vom 23. Mai 1525): »Dass man mit den armen Leuten so gräulich verfährt, ist ja erbärmlich. Aber was soll man machen? Es ist nötig, und Gott will es auch so haben, dass Furcht und Scheu unter die Leute gebracht werde. Wo nicht, täte der Satan viel Ärgeres. Ein Unglück ist besser als das andere«.

³⁶ Vgl. Martin Greschat, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*; in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), 31–47.

³⁷ WA 18, 358, 19–32 (s. Anm. 12).

³⁸ WA 18, 360, 12–15 (s. Anm. 12).

³⁹ WA 18, 361, 5f (s. Anm. 12).

⁴⁰ WA 18, 397, 27–33 (s. Anm. 29).

laufen das staatliche Gewaltmonopol und missachten damit die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit. Zudem laden sie ihre weltlichen Forderungen teilweise geistlich auf und vermengen damit die beiden Regimente Gottes. Aber indem er diese klare Kritik zudem apokalyptisch auflädt, gibt es keine Grenzen mehr im politischen Kampf gegen das Böse.

Damit fällt Luther eklatant hinter seine eigenen theologischen Standards zurück. Nicht dass ein Fürst gegebenenfalls Waffengewalt einsetzen müsse, wohl aber, dass er durch (solche) Werke sich das Himmelreich verdienen könne, hat mit Luthers Rechtfertigungslehre keine Berührungspunkte⁴¹. Und dass die Untertanen plötzlich ohne Befehl von sich aus Gewalt anwenden dürften, ist genau das Gegenteil von dem, was er den Bauern vorgeschrieben hatte: dass nämlich ein Untertan niemals von sich aus zu den Waffen greifen dürfe. Begründet wird diese Ausnahmeregelung dadurch, dass die Bauern eben nicht nur Mörder seien (und folglich allein von der Obrigkeit bekämpft werden dürften), sondern die gesamte Ordnung angriffen, indem sie dessen Oberhaupt bekämpften, und sich damit als Werkzeuge des Teufels offenbarten. Für diesen Sonderfall hat auch der späte Luther (1539) den bewaffneten Widerstand gegen einen »Werwolf« akzeptiert⁴². Aber dass die Bauern die gesamte Ord-

⁴¹ Hellmut Zschoch hat demgegenüber (als Replik auf meinen Vortrag in Sondershausen, der diesem Aufsatz zugrunde liegt) behauptet, man solle diesen Satz Luthers als Polemik verstehen. Selbstverständlich kann man Luther folgend weder durch Beten noch durch Blutvergießen sich das Himmelreich verdienen; worum es Luther hier gehe sei vielmehr plakativ zu betonen, dass in der konkreten Situation Gewalt und nicht Gebet die angemessene und auch von Gott geforderte Reaktion sei. Die Intention Luthers hat Zschoch damit auf den Punkt getroffen. Aber es ist nicht nur die gegenwärtig gestiegene Sensibilität für (un-) angemessene Sprache, die meine Kritik an Luther trägt, sondern auch die hier vorgenommene Vermischung von Soteriologie und Politik. Dass die weltliche Obrigkeit politisch für Frieden und Recht zu sorgen habe und dafür auch Gewalt einsetzen dürfe, ist das eine. Dass ein solcher Gewalteinsetz durch den Rekurs auf das Himmelreich soteriologisch und eschatologisch korrumpiert wird, ist etwas anderes. In »wunderlichen Zeiten« kann Blutvergießen die richtige Option sein, aber niemals wird ein politisches Handeln an die Stelle des Glaubens, des Heilswerkes Christi oder der Gnade Gottes treten können. Denkbar wäre noch, dass Luther auf die überkommene kirchliche Werkgerechtigkeit anspiele und den Rückfall in diese überwundene Irrlehre als »wunderliche Zeit« bezeichnet. Aber damit würde er eine politische Variante der Werkgerechtigkeit propagieren – und das überschreitet doch wohl die Grenzen von Luthers Ironie.

⁴² Dass lediglich der Kampf gegen einen Werwolf, der die gesamte (Stände-) Ordnung Gottes angreift, einen aktiven Widerstand der Untertanen legitimiere, hat Luther in seiner Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser (Matth. 19, 21) vom 9. Mai 1539 (WA 39 II, 34–91) entfaltet. Vgl. dazu Volker Stümke, Einen Räuber darf, einen Werwolf muss man töten. Zur Sozialethik Luthers in der Zirkulardisputation von 1539; in: Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben (Festschrift zum 65. Geburtstag Traugott Kochs), hrsg. von Klaus-M. Kodalle und Anne M. Steinmeier, Würzburg 2002., S. 207–228.

nung angriffen und dass Thomas Müntzer ihr Anführer und damit der »Werwolf« gewesen sei, entstammt der apokalyptisch gefärbten Lesart Luthers.

Nummehr unterscheidet sich Luthers Wortwahl und Intention kaum noch von Müntzer. Beide rufen angesichts der Endzeit zu einem brutalen Kampf auf; der eine, weil die Fürsten ihre Pflicht nach Röm 13,4, die Frommen zu schützen, nicht erfüllt hätten und daher nun (in der anbrechenden Endzeit) vom Thron gestoßen werden müssten⁴³; der andere, auf dass die Fürsten ihre Pflicht nach Röm 13,4 erfüllten, so verhinderten, dass der Satan im Endkampf die Oberhand behalte und damit unterstützten, dass allein Gott die Gewaltigen vom Thron stürzen dürfe. Es divergiert zuvörderst nur das Verständnis der Frommen; und auch hier gilt für beide, dass es jeweils die eigene Lebensweise ist, die als Maßstab fungiert: Fromm ist der Christ, der sich für eine neue, dem Evangelium entsprechende Ordnung einsetzt – oder aber der Christ, der politisch ruhig bleibt und sich auf das Seelenheil durch Predigt des Evangeliums konzentriert. Beide berufen sich dazu auf die Bibel und auf ihr Gewissen, und beide sind überzeugt, dass genau sie allein der göttlichen Wahrheit verpflichtet seien.

Frontal greift der Ochse an! Was hier bei Luther wie Müntzer passiert, beschreibt der Theologe Charles Kimball mit Blick auf aktuelle politische Ereignisse als einen Prozess, in dem die Religion böse wird: »When Religion Becomes Evil«⁴⁴. Fünf Merkmale zeigen Kimball folgend solche Tendenz an: die Berufung auf eine absolute Wahrheit, der absolute Glaubensgehorsam, der Rekurs auf die Endzeit, die Rechtfertigung aller Mittel angesichts dieses endzeitlichen Ziels und schließlich die Ausrufung eines heiligen Krieges. Die meisten dieser Merkmale finden wir bei Müntzer wie Luther⁴⁵. Der schwedische Friedensforscher Isak Svensson ergänzt Kimballs Beobachtungen, indem er auf einen Prozess verweist, in dem sich die Religionen bzw. ihre Akteure immer weiter in diese Überzeugungen hineinsteigern⁴⁶. Auch das lässt sich bei beiden Protagonisten bestätigen. Aus friedensethischer Perspektive sind daher sowohl Luther wie Müntzer zu kritisieren, weil beide in zunehmender Weise gewaltaffin argumentiert haben.

Trotz dieser berechtigten Kritikpunkte nicht nur an Luthers Haltung im Bauernkrieg, sondern auch an manchen seiner theologischen und politisch-ethischen Argumente möchte ich am Ende noch einmal festhalten und erläutern,

⁴³ Vgl. Siegfried Bräuer und Günter Vogler, Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Gütersloh 2016, 231–237.

⁴⁴ Charles Kimball, When Religion Becomes Evil. Five Warning Signs, New York 2002.

⁴⁵ Zu Müntzer vgl. die Zitate bei Brakelmann, Müntzer (s. Anm. 14), 67 (das Unkraut unter dem Weizen jetzt rausreißen), 82 f (eigene Glaubensgewissheit) und 158f (Aufruf zum erbarmungslosen Krieg im Namen Gottes).

⁴⁶ Isak Svensson, Ending Holy Wars: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars, Queensland 2012.

dass und warum ich Luthers Zweiregimentenlehre weiterhin als gutes sozial-ethisches Konzept einstufe. Denn sie bietet die Möglichkeit durch ihre Betonung des staatlichen Gewaltmonopols und der Eigenständigkeit des geistlichen Regiments, an der Relevanz der Religion festzuhalten und sie zugleich von der Gewalt und vom Aufruf zur Gewalt abzugrenzen. Vor allem aber bietet diese Lehre zwei Argumente, die Luther in seiner Positionierung zu Müntzer noch pointierter hätte vertreten können:

1. Luther setzt wie bereits dargelegt auf die Entwicklung des Rechts und weist im Falle der Erfolglosigkeit auf Möglichkeiten des passiven Widerstands⁴⁷. Damit wird das staatliche Gewaltmonopol gerade nicht angegriffen, vielmehr wird die Gewaltspirale durchbrochen. Solches Verhalten ist damals wie heute ein hilfreicher Impuls, der vom Glauben ausgeht und der weltlichen Obrigkeit durch das Wort und durch zeichenhafte Handlungen, aber ohne Gewalt auf Fehler aufmerksam macht oder zu Verbesserungen anregt. Herrscher gewaltsam vom Thron zu stoßen ist demnach keine Aufgabe von Christen, weil sich damit die Spirale der Gewalt nur weiterdrehen würde⁴⁸. Aber politisch ist es denkbar, Personen in ihren Ämtern auszutauschen. Luther folgend sollte dieser Wechsel möglichst durch das Recht geregelt werden.
2. Luther formuliert selbst vom christlichen Glauben her Impulse für die Politik. So rät er 1523 den Fürsten folgendes Verfahren bei der Restitution von Schulden: »Ist der Schuldner arm und kann es nicht zurückerstatten, und der andere ist nicht arm, dann sollst du hier dem Recht der Liebe freien Lauf lassen und den Schuldner lossprechen. Denn der andere ist auch nach dem Recht der Liebe verpflichtet, ihm das zu erlassen [...]. Ist aber der Schuldner nicht arm, so lass ihn so viel zurückerstatten, wie er kann, es sei das Ganze, die Hälfte, ein Drittel oder ein Viertel, so dass du ihm jedenfalls in angemessener Weise Haus, Nahrung und Kleidung für sich, seine Frau und seine Kinder lässt«⁴⁹. Hier wird das Gebot der Nächstenliebe als Impuls auch für die politische Ebene entfaltet. Dass dieser Impuls das aristotelische Konzept der Billigkeit einbezieht, steht dazu nicht im Widerspruch, denn es geht Luther darum, das Gebot Jesu in abgewan-

⁴⁷ Dass wir gegenwärtig weitaus mehr Formen des passiven Widerstands kennen und auch als legitim erachten (bspw. den Streik, den zivilen Ungehorsam und zeichenhafte Aktionen), soll zumindest angemerkt werden. Aber konzeptionell lässt sich diese Erweiterung mit Luthers Position austarieren, weil seine Betonung des Rechts und des Gewaltmonopols nicht unterlaufen werden.

⁴⁸ Gegenwärtig betonen sowohl Timothy Snyder, *Black Earth. Der Holocaust und warum er sich wiederholen kann*, München, 2015 wie Jörg Barberowski, *Räume der Gewalt*, Frankfurt/Main 2015, dass sich die politischen Gewaltorgien des Nationalsozialismus vor allem dort austoben konnten, wo es kein staatliches Gewaltmonopol und damit keine Begrenzung von Gewalt mehr gab.

⁴⁹ WA 11, 279, 6–13 (s. Anm. 3).

delter Form in die konkrete Problematik einfließen zu lassen ohne zuvor alle Beteiligten von der Wahrheit Jesu Christi überzeugt zu haben. Das aristotelische Konzept dient gleichsam als Übersetzungshilfe. Der Nichtchrist soll also nicht bekehrt werden, aber ihm wird (über den Spruch des Fürsten) zugemutet, neben dem Rekurs auf das unter Menschen geltende Recht durch das Gebot der Nächstenliebe angeregt zu werden und sein Handeln zu überdenken und zu modifizieren.

Ein solcher Impuls hätte auch die christliche Freiheit sein können. Es geht nicht darum, sie komplett im weltlichen Reich verwirklichen zu wollen, denn das stößt nicht nur auf theologische Bedenken (die Sündhaftigkeit der Menschen), sondern wäre zudem ein Befehl und kein Impuls mehr, der den Freiraum der Politik respektiert. Die Zweiregimentenlehre eröffnet eine solche Lesart, sofern sie nicht apokalyptisch übersteuert wird, sondern das endzeitliche Handeln Gott überlässt, die Thronfolge hingegen als Freiraum für politisches Handeln anerkennt, an dem sich Christen beteiligen dürfen und sollen – gewaltfrei, versteht sich.