

# Die reformatorischen Bewegungen und der Krieg<sup>1</sup>

Von PD Dr. Friedemann Stengel, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

**Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr.  
Bausoldatenkongress 2014, Lutherstadt  
Wittenberg, 5. - 7.9.2014**

## I. Kirche, Krieg, Afghanistan

Es ist nicht schwer, zu diesem Thema aktuell einzusteigen. Man könnte bei den militärpolitischen Debatten um die Waffenlieferungen zur Bekämpfung von ISIS beginnen, die erneut und deutlich gezeigt haben, wie sehr der deutsche Protestantismus in der Kriegs- und Friedensfrage gespalten ist und wie emotional, und zuweilen auf geradezu irrationale Weise die Positionen vorgetragen werden. Das hat nicht zuletzt der General der Bundeswehr a.D. Klaus Naumann gezeigt, der Margot Käßmanns pazifistische Haltung in einem Interview mit dem Deutschlandfunk als »Käßmannschen Unsinn« qualifizierte und dagegen ins Feld führte, dass man manche Konflikte nur militärisch lösen könne, weil das Konfliktpotential eben in der »Natur« des Menschen liege. Es liegt auf der Hand, mit welchen Folgen solche militärpolitischen Äußerungen verbunden sein müssen, wenn sie mit einer anthropologischen Essentialisierung auf der Ebene einer bloß lapidaren Behauptung verbunden sind. Im Grunde werden dadurch die Möglichkeiten politisch-ökonomischer, vor allem globaler finanzpolitischer Analysen, die Bemühungen um *responsibility to protect* oder um die Klarstellung der Ziele militärischer Interventionen nachrangig. Die nicht näher erklärte menschliche Natur geht mit der emotionalen Radikalisierung pazifistischer oder wenigstens den Pazifismus der Botschaft Jesu anmahnender Stimmen einher. Wie emotional auf pazifistische Positionen reagiert wird, kann in vielen ähnlichen Debatten beobachtet werden.

Man könnte auch bei Christoph Dieckmann anfangen, der in der ZEIT vor dem 1. Advent 2013 mit seinem Artikel »Du sollst nicht töten« für Furore sorgte. Dieckmann bekundete hier offen sein Unbehagen angesichts einer stillschweigenden Entwicklung des gegenüber dem Christsein in der DDR lauen bundesdeutschen Wohlstandsglaubens zu einem tendenziellen Bellizismus. Das neue Deutschland sei inzwischen zum »Akteur einer militärgestützten Interessen- und Machtpolitik des sogenannten Westens« geworden, und die Kirche sei mit der Militärseelsorge »seelische[r]

Reparaturstützpunkt der Interventionsarmee«. Angesichts dieser Bestandsaufnahme forderte Dieckmann erneut das »Heldenwörtlein NEIN« gegenüber dem, was der demokratische Rechtsstaat legitimiere, sich aber mit der Freiheit eines Christenmenschen nicht vertrage. Unter den Lesern schrieb auch einer: »Na gut... der Kirchenaustritt wird erstmal wieder eine Weile verschoben.« Aber genauso heftig war die Kritik an Dieckmanns Artikel. Man könnte natürlich über die Debatte um die Weihnachtspredigt Margot Käßmanns 2009 einsteigen. Sie hatte die Situation in Afghanistan als Krieg bezeichnet, der in Anknüpfung an das Votum des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 nach Gottes Willen nicht sein soll. »Nichts ist gut in Afghanistan«, das war die berühmte Passage, in der sich Käßmann zugleich gegen den Vorwurf der Naivität wehrte – sie wolle wohl mit weiblichem Charme Taliban vom Frieden überzeugen –, und in der sie darauf hinwies, dass Soldaten eben auch Zivilisten töten und dass die christliche Friedenshoffnung gegen alles Belächeln, das auch schon den Demonstrationen 1989 widerfahren sei, in allen vorfindlichen Verhältnissen gelte und zu nichtmilitärischen Konfliktlösungen führen müsse.

Afghanistan, die damals diagnostizierte und bis heute anhaltende Situation, dass man mit Waffen weder Frieden noch Stabilität schaffen könne, dafür aber den Keim für neue und womöglich noch schärfere militärische Auseinandersetzungen lege, sind in diesem Beitrag nicht mein Thema. Wenn ich mit Dieckmann und Käßmann eingestiegen bin, dann um auf die bis heute anhaltende Gespaltenheit des Protestantismus in der Kriegsfrage aufmerksam zu machen. Schon der bloße Hinweis darauf, dass man ein Tötungs- und Kriegsverbot sehr wohl aus der biblischen Botschaft ableiten könne und jedenfalls eine kriegsbejahende christliche Haltung nicht ohne Weiteres für angemessen halten müsse, ruft nach wie vor vehemente Reaktionen hervor. Es scheint eine Tendenz zu geben, das Töten von Menschen in und außerhalb von Kriegen mit verschiedenem Maß zu messen und zu ahnden. Dem entsprechend hatte Käßmann auch darauf hingewiesen, dass es einen »gerechten Krieg« nicht geben könne. Zu erinnern ist daran, dass es seit den 1980er Jahren eine Diskussion gab, in der innerkirchlich quer durch alle politischen Lager die Ansicht vertreten wurde, dass Krieg niemals gerecht und daher auch nicht zu rechtfertigen sei. 1986 hatte

Carl Friedrich von Weizsäcker die Rede vom gerechten Frieden anstelle des gerechten Krieges aufgebracht. Es war vielen klar, dass die Abschaffung der Rede vom gerechten Krieg eng mit der atomaren Bedrohung zusammenhing; eine *causa iusta* und eine *intentio recta*, die beiden ersten Kriterien für einen gerechten Krieg, erschienen angesichts der Anwendung atomarer Waffen völlig unerfüllbar zu sein. Nach dem langen Schweigen und der relativen Untätigkeit auch der EKD in Sachen Afghanistan knüpfte Käßmann 2009 an die Diskussion um die Abschaffung des Sprachgebrauchs vom *bellum iustum* an, und sie setzte sich damit zwischen alle Stühle. Heute scheint es, dass diese Diskussion nach 9/11 auf Eis gelegt worden ist; offenbar hat die Bekämpfung des internationalen Terrorismus stillschweigend die Wiedereinführung der Vorstellung gerechter Kriege, als Interventionskriege, mit sich gebracht.

Die Relevanz oder Nichtrelevanz der Rede vom *bellum iustum* ist der erste Punkt, der aus protestantischer Sicht belegt, dass hier reformatorische Themen relevant sind. Auf einen anderen Punkt hat ein Autor 2010 in der WELT hingewiesen: Käßmann habe mit ihren Äußerungen die Zwei-Reiche-Lehre Luthers ignoriert, die doch für sie relevant sein müsse. Und der oben genannte frühere Generalinspekteur der Bundeswehr Klaus Naumann hätte sich von Käßmann gewünscht, dass sie den Dienst des christlichen Soldaten mit der Klarheit Luthers in seiner Schrift »Ob kriegsleute auch ynn seligem stande sey künden« gerechtfertigt hätte. Damit sind wir an einem *zweiten* Punkt angelangt: bei dem Konstrukt der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers, das aus dem 20. Jahrhundert stammt. Offensichtlich wird das lutherische Lehrsystem der beiden Reiche dazu verwendet, um dem christlichen Pazifismus zu widersprechen und dem Recht des – gerechten – Krieges im Reich der Welt das Wort zu reden. Damit bin ich bei dem *dritten* Punkt angelangt: dem *christlichen Pazifismus*. Die wiederaufgekommene Rede vom gerechten Krieg scheint die Kehrseite der Medaille zu sein, die in der Welt nach 9/11 christlichen Pazifismus abwehrt.

Zu ergänzen wäre noch ein anderes Argument für die Notwendigkeit militärischer Gewalt: Friedrich Wilhelm Graf hat das esoterische Erklärungsmodell Jan Assmanns angewendet, um einen unabwendbaren Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt zu behaupten. Für Graf klar: solange es Monotheismus gibt, braucht es immer Militär und Gewalt. Dieser historiographisch problematische organische Konnex zwischen

Monotheismus und Gewalt ist wohl eher ins Reich der Legenden zu verweisen, das hat der Heidelberger Religionswissenschaftler Michael Bergunder eindrücklich gezeigt.

Schließlich muss, wenn einem praktischen christlichen Pazifismus widersprochen wird, aus einer speziell ostdeutsch-protestantischen Perspektive erinnert werden: 1965 hat die Konferenz der Kirchenleitungen in der ehemaligen DDR mit ihrer »Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen« einen Kurs eingeschlagen, der zwischen christlichem Pazifismus und christlichem Soldatentum ein neues Verhältnis geschaffen hat, dass nämlich »die Verweigerer, die im Straflager [...] leidend bezahlen und auch die Bausoldaten [...] ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebots unseres Herrn« abgaben. Das war eine Bevorzugung der Waffenlosigkeit, die der gesamtdeutsche Protestantismus nach 1990 ausdrücklich nicht übernommen hat. In Dokumenten von EKD, EKV und Lutherischem Weltbund werden Soldatenberuf und Wehrdienstverweigerung als christliche Zeichen gegen jede Form von militärischer Gewalt gleichgestellt.

Wenn ich nun das Thema »Krieg und Kirche« mit Blick auf die Frühe Neuzeit in Angriff nehme, dann tue ich das nicht als Versuch, vorhandene Positionen historisch abzusichern oder zu legitimieren. Es geht gewissermaßen um die historische Verunsicherung: Welche Positionen sind einst gegeneinander und voneinander entwickelt worden? Welche Kontexte werden von uns heute mitzitiert, wenn wir uns auf konfessionelle Positionen als Begründungen für ein aktuelles Handeln und Entscheiden beziehen? Welche Segmente aus welcher Tradition machen wir uns »zu eigen«, wenden wir an, modernisieren wir?

## II. Zur Polyvalenz der Begriffe: »Reformation« und »Krieg«

Zuerst wäre hier vorauszuschicken, dass heute aus mehreren Gründen nicht mehr kompatibel über das 16. Jahrhundert geredet werden kann: es gibt keine gottgegebenen Fürsten mehr, das Volk ist der Souverän, das Zeitalter der klassischen Kriege scheint vorbei zu sein. Zudem scheinen zentrale Erklärungsmuster Luthers und anderer nicht mehr ohne weiteres relevant zu sein: die Diabolizität der Welt und die apokalyptische Erwartung eines nahen Weltendes etwa. *Zweitens* muss vorausgeschickt werden, dass die Begriffe »Reformation« und »Krieg« nicht klar sind. Viele Frühneuzeithistoriker und Reformationshistoriker sind sich einig, dass man weder

von der Reformation geschweige denn von einer Zentralstellung ihrer Wittenberger, Züricher oder Genfer Linie sprechen kann. Besser spricht man von »Reformationen« oder »reformatorischen Bewegungen« in der Frühen Neuzeit. Es gilt zudem, den Blick zu weiten auf Positionen, die von der früheren konfessionellen Historiographie eher nur am Rand berücksichtigt worden sind. Das entlastet womöglich auch von einseitigen Festlegungen auf konfessionsbildende Entscheidungen, die nur innerhalb ihres Kontextes Ausdruck einer bestimmten Wahrheitssuche gewesen sind. Öffnen wir die Tore und entdecken wir vor allem eines: die Vielfalt der Ansichten um 1500 und über die Konfessionsgrenzen hinweg! Aber auch der Terminus Krieg steht nicht fest. Für Luther ist auch der Aufstand ein Krieg; für andere ist jede Gewaltanwendung Krieg; Erasmus von Rotterdam und Machiavelli halten Krieg lediglich für einen Zustand zwischen souveränen Obrigkeiten, Staaten oder Städten.

Ich beziehe mich im Folgenden auf eine breite Quellenbasis reformatorischer Provenienz – von Nikolaus von Kues über Thomas More, von Erasmus über Luther, von den Täufern über Sebastian Franck bis zu dem renommierten spanischen Völkerrechtler und Theologen Francisco de Vitoria. Auch wenn ich gerade im Hinblick auf seine überstarke Rezeptionsgeschichte besonders auf Luther eingehe – die Stimmen waren sehr vielfältig.

Fast alle wichtigen Positionen zur Kriegs- und Friedensfrage am Beginn der Frühen Neuzeit bedienen sich elementar theologischer Muster und Rezeptionen. Und damit bin ich am Beginn meines Schneisenschlags durch die Debatten der reformatorischen Bewegungen. Ich möchte an zentralen Stellen den konsequenzenreichen Zusammenhang zwischen theologischen und politischen Positionen in der Frage von Krieg und Frieden aufzeigen.

### III. Theologische Horizonte der Frage nach Krieg und Frieden in den »Reformationen«

Eines ist vorauszuschicken: radikale Bellizisten finden wir in den reformatorischen Bewegungen kaum. Auch bei Luther ist trotz seiner Aufforderungen zum Totschlagen, Würgen und Hängen von Bauern, Täufern und Türken tendenziell der Frieden im Blick. Ernst Troeltsch hat allerdings vor 100 Jahren dieses Urteil über Luther gesprochen. Luther habe das Naturrecht völlig konservativ und utilitaristisch im Sinne der positiven Ordnung gedeutet. Die historischen Vorgänge,

aber auch die gesellschaftliche Entwicklung seien Luther als Produkt der »Vorsehung« erschienen. Gesellschaftliche Ordnung und Wohlfahrt würden eng an einen »unbedingten Gehorsam gegen die vom geschichtlichen Prozess emporgetragenen Gewalten« geknüpft. »Es ist die Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen, die auf dem Boden der Sünde das Wesen des Rechts geworden ist und daher die jeweils herrschende Macht als solche glorifiziert.« Troeltschs scharfes Verdikt ist vor dem Hintergrund der protestantischen Kriegsbegeisterung um den Ersten Weltkrieg gefällt worden. Dem gegenüber finden wir auch solche Stellen bei Luther: wenn ein Krieg unvermeidlich sei, soll er nicht als »Lustkrieg«, sondern als »Notkrieg« geführt werden, sagt er in der *Kriegsleuteschrift*.

In der Frühneuzeitforschung ist betont worden, dass Niccolò Machiavellis weit verbreiteter Dialog »Dell' arte della guerra« für eine neue Etappe in der Militärgeschichte steht. Hier wird die Idee des gerechten Krieges suspendiert, Kriege sind fortan Mittel zur Durchsetzung machtpolitischer Ziele, die aus bloßer *necessità* geführt werden. Staatspolitische Notwendigkeit tritt an die Stelle der Rede vom gerechten Krieg, der dann als Notbremse gegen diesen Bellizismus gesehen werden kann.

#### III.1 *Biblizität*

Die meisten Autoren im Umfeld der reformatorischen Bewegungen stellen sich die Frage nach Krieg und Frieden vor dem Hintergrund dessen, was in der Heiligen Schrift steht. Den ersten theologischen Horizont möchte ich daher *Biblizität* nennen. Und diese Bibelgebundenheit ist für keinen Autor eindeutig. Vielmehr schälen sich in der Gewichtung der Bibellektüre zwei Hauptlesarten heraus: die Aufforderung zur Jesusnachfolge und zur Friedfertigkeit in der Bergpredigt, die Schwertverwandlungen und das Tötungsgebot des Alten Testaments auf der einen Seite gegenüber den Stellen, in denen das rechtmäßige Schwertführen der Obrigkeit betont wird wie Röm 13,1-6 und 1Petr 2,13f.17. Für die Mehrheit der Täufer, die aus der 1527 im sogenannten Schleithemer Bekenntnis repräsentierten Richtung hervorgegangen sind, für Erasmus von Rotterdam mit seiner *Klage des Friedens* und für Sebastian Franck mit seinem *Kriegsbüchlein des Friedens* steht die Christusnachfolge im Zentrum. Das Schwerttragen ist jenseits der Ordnung Gottes, es ziemt sich für einen Christen nicht. Erasmus fordert die Entfernung aller Kriegstrophäen aus den Kirchen, Landsknechte solle man in ungeweihter Erde bestatten; niemals dürften Geistliche irgendetwas

mit Krieg zu tun haben. Ihr Referenzpunkt: die Bergpredigt, der »Pazificator« Christus und immer wieder Micha 4, Jesaja 2 oder Jeremia 28: das ewige Friedensreich, das Umschmieden der Schwerter, Nächstenliebe als Tötungsverbot.

Diese Ansichten sind schon von den Zeitgenossen als realitätsfern oder naiv angegriffen worden. Luther klagte, dass Erasmus dauernd nur vom Frieden rede und das Kreuz nicht erwähne. Daher rühre wohl sein Glaube, man könne alles mit Wohlwollen und Humanität lösen. In keinem relevanten Text bezieht sich hingegen Luther selbst auf Micha 4. Sein Gewicht in der Obrigkeitsschrift von 1523, in den Bauernschriften von 1525, in der Kriegsleuteschrift und in den Türkenchriften seit 1529 liegt auf Röm 13. Unpassende Stellen werden von Luther nicht unkommentiert stehen gelassen, sondern gleichsam »interpretiert«. Am Beginn der Bergpredigt Mt 5 schreibt Luther 1541 in der Deutschen Bibel: »In diesem Capitel redet Christus nicht von dem ampt oder Regiment weltlicher Oberkeit.« Und bereits 1522 hatte er Mt 26,51f. (Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen) glosiert: »Wer das Schwert *ohn ordentlich gewalt* braucht«. Schon damals bekennt sich Luther zum standesgemäßen Gebrauch des Schwertes so, dass er eine andere Bibelauslegung als die seine vermeiden will. Wo die erasmische Literatur die Gültigkeit der Gewaltlosigkeit für alle Christen betont, fordert Luther: Ein Christ muss der Obrigkeit auch beim Schwertführen gehorsam sein. Die einzige von Luther zugestandene Ausnahme der Verweigerung im Falle eines ungerechten Krieges räumt gerade nicht ein grundsätzliches Verweigerungsrecht ein und gibt im Zweifelsfall dem Gehorsam gegenüber der legitimen Autorität, drittes Kriterium des gerechten Krieges, den Vorzug.

Drei Wege der Bibelauslegung sind auszumachen: *erstens* die Anerkennung, die Gehorsamsforderung und der aktive Mitvollzug der von der Obrigkeit ausgeübten Gewalt, auch im Krieg, *zweitens* die klare Verweigerung jeden Waffengebrauchs durch Christen – Pazifismus und Verweigerung und *drittens* die etwa von Erasmus eingeräumte Möglichkeit gerechter Kriege bei gleichzeitig klarer Bevorzugung des Verzichts auf jede Form von Kriegs- und Waffendienst – ich wähle dafür den etwas umständlichen Ausdruck: »Tendenzpazifismus«. Festzuhalten ist, dass sich alle drei Positionen biblisch absichern.

Es wird deutlich, dass die bloße Bibellektüre zu widersprüchlichen Ergebnissen geführt hat. Das ist natürlich keine neue Erkenntnis. Aus histori-

scher Perspektive ist aber entscheidend, dass diese gegensätzlichen Lektüren in politischen Kontexten geschehen und hier wirksam geworden sind.

### III.2 Weltbilder

Eine zweite Perspektive möchte ich mit dem Stichwort *Weltbilder* bezeichnen und damit auf die Vorstellung abheben, die die Kriegs- und Friedensfrage mit der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt verbindet.

#### III.2.1 Apokalyptik

Zuerst fällt das Stichwort *Apokalyptik* ins Auge. Die Kriegs- und Friedensautoren scheinen sich auf den ersten Blick gerade an diesem Punkt massiv voneinander zu unterscheiden. Man kann im Groben sagen: Wer das Ende unmittelbar erwartet und auch unter den Zeitgenossen Endzeitboten erblickt oder sucht, hält Kriege für unausweichlich. Wer hingegen an die ursprüngliche große göttliche Harmonie glaubt, hat den Frieden vor Augen. Bei Erasmus gibt es keine Hinweise auf ein drohendes Weltende. Er erblickte in den Kriegsparteien seiner Gegenwart zwar Gottlose und Böse, aber eben nicht Boten der Endzeit, mit denen man nicht verhandeln könnte, weil sie zu Gottes Plan gehören. Dies hatte auch schon Nikolaus von Kues so gesehen: Nicht einmal von einem möglichen Weltende ist die Rede; Welt und Mensch sind aus dem Wesen Gottes geschaffen. Das ist der Grund dafür, dass sie auf Harmonie und Unendlichkeit bzw. Unsterblichkeit angelegt sind und eben nicht auf den Untergang. Auch Sebastian Franck meinte, hinter der zunehmenden Gewalt seiner Zeit Zeichen des Jüngsten Tages und des Weltgerichts identifizieren zu können. Aber ganz an den Anfang seines *Kriegsbüchlin des Friedes* hatte er alle biblischen Prophezeiungen gestellt, die von einem friedlichen Reich unter einem »Friedfürsten« sprechen, in dem nicht einmal Krankheiten noch Platz hätten und das dem nach Jesaja 28 auf Erden verheißenen messianischen ewigen Frieden und Gerechtigkeit entspreche. Nicht der Krieg, sondern ein Friedensreich ist das Ende aller Dinge und aus diesem Grund handlungsleitend. Apokalyptik kann auch zum Pazifismus führen.

Anders Luther. Die Rede von den Zeichen des nahen Weltendes ist Legion in seinen Werken. Sie führen allerdings nicht immer zu denselben Konsequenzen. In den *Resolutiones* zu den 95 Thesen hatte Luther es noch abgelehnt, gegen die Türken zu Felde zu ziehen. Sie seien eine von Gott ge-

schickte Plage, wer gegen sie kämpfe, empöre sich gegen Gott. Fortan musste er sich dem Vorwurf aussetzen, er habe sozusagen die Wehrbereitschaft zersetzt. Am Ende der 1520er Jahre ist der Türkenkrieg für Luther dem gegenüber nicht nur einfach Verteidigung und damit Notwehr, sondern ein Abwehrkrieg gegen Antichristen und zugleich eine Teufelsabwehr. Die Türken sind wie einst die Bauern Feinde Christi und des Kaisers und der ärgste Zorn des Teufels. Wer gegen sie kämpfe, streite »wider den teuffel selbs«. Der Obrigkeit müsse in diesem Krieg gefolgt werden – mit gutem Gewissen, denn du bist ein Heiliger und streitest im Gehorsam: »Der hymel ist dein / das hat gar kainen zweyfel.« – so Luther in der *Heerpredigt wider den Türken*.

Auch Naherwartung führte nicht zu den gleichen Ergebnissen bei den frühneuzeitlichen Autoren. Je näher der Kontakt zu den Obrigkeiten, desto stärker war jedoch die Forderung nach Mitvollzug der Gewalt ausgeprägt.

### III.2.2 *Diabolos versus Anthropos?*

In enger Verbindung mit der Apokalypse steht jedenfalls bei Luther das unübersehbare Wirken des *Teufels* in der Welt und in der Geschichte. Heiko A. Obermans älterer Ansatz, Luther als Mensch zwischen Gott und Teufel zu betrachten, ist in jüngerer Zeit etwas aus der Mode gekommen, könnte man sagen. Offenbar soll der Teufel bei Luther möglichst klein gehalten werden, um Luther etwas moderner zu machen. Es ist aber unübersehbar: Luther erkennt in Türken, Bauern, Hexen, in Kriegen und in der menschlichen Seele permanent den Teufel mit seinen Dämonen am Werke. Und durch seine Schriften ziehen sich ständige Versuche, hinter aktuellen geschichtlichen Personen und Ereignissen den Teufel zu identifizieren. In der Welt hat uns Gott der Herrschaft des Teufels unterworfen, schreibt Luther in der *Kriegsleuteschrift*. Ich halte es daher für angemessen, bei Luther nicht nur von zwei Reichen, dem Reich der Welt und dem Reich Gottes, zu sprechen, sondern noch von dem dritten Reich des Teufels, das beide Reiche durchdringt. Vor diesem Hintergrund wird Luthers Abwertung des Reiches der Welt an vielen Stellen klarer, wenn er es etwa als Vorläufer der Hölle und des ewigen Todes betrachtet. Wenn Luther Töten und Rauben in der *Kriegsleuteschrift* als Werke der christlichen Nächstenliebe bezeichnet, dann hat er seine Gegner als wissentliche oder unwissentliche Instrumente des Satans identifiziert, es geht dann um die Abwehr von Angriffen des Teufels.

In der Theologie von Nikolaus von Kues und später von Erasmus ist es eben nicht der Teufel, der das Regiment führt, sondern ein infolge seiner Sündigkeit vielleicht angeschlagener, aber nicht gänzlich korrumpierter Mensch. Im christlichen Neuplatonismus und Hermetismus um 1500 ist der Teufel eben nicht selbstverständlich für eine universal und physisch wirkfähige Kraft gehalten worden. Auch der potentielle Kriegsgegner ist für Erasmus und Kues nicht Werkzeug des Teufels, sondern Menschenkind. Einen ganzen Katalog von Möglichkeiten kann Erasmus daher auflisten: Kein finanzieller Aufwand solle gescheut werden, um den Frieden zu erhalten, auf jeden Fall müsse man die Militärmaschinerie und den Umfang des stehenden Heeres so gering als möglich halten; Herrscher sollen notfalls zurücktreten, um einen Krieg zu verhindern. Von einem apokalyptischen Krieg gegen die Handlanger des Satans ist hier keine Rede – wie sollte mit denen auch verhandelt werden?

### III.2.3 *Weltordnung und Geschichte – Schöpfungsordnung oder Menschenwerk?*

Wenn vom Verhältnis zwischen Welt und Gott die Rede ist, dann fallen zwei weitere Perspektiven in den Blick: in welchem Verhältnis betrachten die reformatorischen Autoren Gottes Wirken zum Ablauf der *Geschichte*? Und in welchem Verhältnis stehen die irdischen *Ordnungen* und Einrichtungen zu Gottes Wirken? Zunächst sind einige Anmerkungen zur Lehre von den sogenannten *Zwei Regimentern* bei Luther angebracht. Weltliche Obrigkeit ist eine von Gott eingerichtete Ordnung, die im gottabgewandten Reich der Welt den Kräften des Bösen widerstehen soll. Auch der türkischen und auch der tyrannischen Obrigkeit muss man bis auf ganz wenige Ausnahmen gehorsam sein, denn das Amt ist immer gut, die Person kann schlecht sein. Aufrührer gegen das göttliche Amt der Obrigkeit machen sich des Verbrechens der Beleidigung der göttlichen Majestät schuldig, denn Gott ehrt die Welt in Röm 13,<sup>1</sup> als seine eigene Ordnung, sagt Luther in der *Kriegsleuteschrift*, und wenn ein Soldat für die Ordnungsmacht der Obrigkeit streite, dann sei die Hand, die würgt und henkt alsdann auch nicht mehr eines Menschen Hand, sondern Gottes Hand, und nicht der Mensch, sondern Gott henkt, rädert, enthauptet, würgt und führt Krieg. »Es sind alles seine Werke und Gerichte.«

Die Welt ist also für Luther nicht *nur* Gottes *Schöpfung*, sondern auch Gottes *Ordnung*. Und der Soldatenstand ist nichts weniger als ein Bestandteil der göttlichen Ordnung und göttlichen

Ursprungs; er ist aufgerichtet als Werkzeug zur Bekämpfung des und der Bösen.

In diesem Sinne ist auch die Geschichte eine von Gott gelenkte Geschichte, die sich in den beiden Reichen abspielt und von ihm durch die Einrichtung der beiden Regimenter gegen die Kräfte des Bösen beherrscht wird. Kriege sind dabei notwendig, weil sie a) vom Teufel und dem gefallenen Menschen hervorgerufen sind und weil b) Gottes weltliches Regiment sich dagegen zur Wehr setzen muss.

Selbstverständlich ist diesem Geschichtsbild von Lutheranern nach Luther immer auch widersprochen worden: Ein Gott der Geschichte könne nur eine unaussprechbare Größe sein, historisch-göttliche Kausalzusammenhänge solle man lieber nicht postulieren, sondern sich auf ein demütiges Nichtwissen über die Art des göttlichen Wirkens in der Geschichte beschränken. Aber schon Zeitgenossen haben Kriege anders eingeordnet. Für Erasmus ist der Krieg eben nicht *factum Dei* und ausgeführt durch eine von Gott eingesetzte Obrigkeit. Krieg ist immer ein Werk des Menschen; er ist nicht Bestandteil der Schöpfungsordnung und nicht Instrument Gottes zum Regiment der Welt, weder teuflischgewirkt noch Bestandteil einer dem Ende entgegenstrebenden Geschichte. Für Erasmus sind Kriege menschenverursacht durch Leidenschaften und Politik – sie sind daher von denen aushandelbar, die Politik machen und Leidenschaften haben. Die Strukturen sind schlecht, aber Menschen sind für sie verantwortlich.

### III.3 Anthropologie und Soteriologie

Bevor ich auf das Thema gerechter Krieg und Grenzen des Krieges zurückkomme, möchte ich wenigstens darauf hinweisen, dass die Sicht von Welt/Geschichte und Gott einen entscheidenden Zusammenhang zu *Anthropologie* und *Soteriologie* besitzt. Menschenbild und Weltbild hängen zusammen. Für Erasmus ist das Herz des Menschen friedlos, seine Natur ist verfinstert, aber nicht zerstört. Er ist in der Lage, seinen Willen zu ändern und irdischen Frieden zu halten. Der Aufstieg zum himmlischen Frieden braucht allerdings die göttliche Unterstützung, die *sola gratia* gewährt wird. Erasmus glaubt an den gottebenbildlichen Kern des Menschen und zugleich an die Kraft des Mensch und Welt umgestaltenden Wortes.

Luther, der vor allem die anhaltende Macht der Erbsünde und die ständige Versuchungsdrohung

durch den Teufel vor allem im Reich der Welt betont, fordert und unterstützt eine starke Obrigkeit in einem göttlich eingerichteten Regimentenstand. Das Schwert zeige, was für Kinder es unter sich hat, nämlich Schurken, schreibt er. Und die Frösche, die den Klotz des Herrn nicht leiden wollten, bekamen dafür den Storch, der sie auf den Kopf hackte und fraß. Wären die Menschen besser, würde Gott eine andere Ordnung über sie gesetzt haben. Das ist harter Tobak, mit Thomas Kaufmann gesprochen: Kern von Luthers »ordnungstheologischem Konservativismus«. Und der ist in seinem pessimistischen und nur durch Christi Erlösungstat aufgehellten Menschenbild aufgehoben. Nur *solus Christus, sola fide* und durch fremdes Verdienst wird der Mensch gerechtfertigt. Jeder Möglichkeit aktiver menschlicher Selbstbeteiligung am Heil wird vehement widersprochen. Exakt mit diesen Implikationen ist das Kreuz Kern der Soteriologie Luthers.

Schon bei Nikolaus von Kues und dann bei Erasmus hat sich diese Erlösungslehre ganz verschoben. Für beide ist klar: ohne Christus kein Heil. Und auch Erasmus ist die scheinbar dämonische Qualität des Menschen bewusst. Aber als Ausweg nennt er die christliche Nächstenliebe. Auch dem Gegner werden humane Grundeigenschaften nicht abgesprochen. Erasmus betont: Christus selbst ist die Inkarnation des göttlichen Friedens; er ist der Pazifikator, dem Christen nachfolgen. Und wohin verschiebt sich die Soteriologie? Das Kreuz erwirbt vor allem Auferstehung und ewiges Leben, die Imputation in dem späteren Sinne Luthers tritt zurück. Für Kues ist erst mit Christus überhaupt ewiges Leben möglich geworden und nur *sola fide* wird man daran teilhaftig. Der Mensch ist auf Christus angewiesen – ohne ihn kein Heil – aber in der Friedensnachfolge.

Das sieht bei den Täufern Schleithimer Richtung ganz ähnlich aus. Die Kindertaufe lehnen sie nicht nur ab, weil sie die Taufe für einen mündigen Glaubensakt halten, sondern auch, weil sie nicht glauben wollen, dass der Mensch mit einer Erbsünde geboren sei und dass es einen Teufelsexorzismus bei der Taufe überhaupt geben könne. Dadurch werde Gott verlästert und die gute Kreatur verworfen. Dabei zitieren sie ausgerechnet Mk 10 (Werdet wie die Kinder!), um die Sündlosigkeit der Kinder zu belegen. Gott hat Mensch unzerstörbar geschaffen nach seinem Bildnis, schreibt Jakob Huter, und er hat ihn zugleich schlecht und einfältig gemacht – deshalb solle er sich dem Gehorsam Christus gegenüber unterwerfen. Der konsequente Pazifismus des

Schleithheimer Bekenntnisses ist eine auf die Bergpredigt bezogene Biblizität.

### III.4 »Ja« zu welchen Kriegen?

Im Gegensatz zu den Täufern und wenigen anderen befürwortet die Mehrzahl der Reformatoren Kriege, aber was für welche?

#### III.4.1 Verteidigung

Für fast alle Autoren sind Verteidigungskriege erlaubt oder sogar geboten.

#### III.4.2 Gotteskriege?

Gotteskriege, Heilige Kriege sind für alle Autoren wenigstens verbal tabu. Für Sebastian Franck steht fest: Ein christlicher Krieg ist so selten wie ein Storch im Winter. Dahinter steht auch sein Misstrauen gegen die Argumente vom »gerechten Krieg«: Denn wer vom gerechten Krieg rede, suche wohl nur ein »schlüpflochlin« für einen Krieg in Christi Namen. Der frühere Lutheraner Franck erkennt auch das Problem, für einen Krieg überhaupt einen »gerechten Grund« zu finden, weil den jede Partei für sich beansprucht.

#### III.4.3 Vergeltung, Rache, Prävention?

Bei Luther ergibt sich ein anderes Bild. Zwar überwiegen Formulierungen wie: »Wehren ist eine redliche Ursache zu streiten«, aber dabei bleibt es nicht. Luther bleibt nicht beim reinen Verteidigungskrieg. Er redet auch oft vom Strafen und vom Rächen als Kriegsgrund, er spricht von Vergeltungsaktionen, denn ein Krieg strafe eben eine große Menge Verbrecher. Seit 1538 und dann in der Braunschweiger Fehde akzeptiert Luther ausdrücklich auch präventive Angriffe. Luthers eigene Apokalyptik und sein Teufelsglaube machen seine Haltung immer wieder uneindeutig, nicht nur dort, wo er den Soldaten im Krieg gegen Bauern und Türken die Seligkeit zusagen zu können meint. Denn wenn hier gekämpft wird, dann immer auch gegen Teufelsknechte und Christulästerer. Hier ist der Verteidigungskrieg zugleich Religionskrieg. Luther besitzt kein abgeschlossenes Kriegskonzept; er argumentiert nach Kontext und Allianzenlage.

#### III.4.4 Confessio Augustana 16 versus Schleithheim 6/7

Ebenso kontextuell ist die vieldiskutierte Formulierung in dem berühmten Artikel 16 der Confessio Augustana, in der deutschen Fassung: Von

Polizey und weltlichem Regiment. Alle Obrigkeit und ordentliches Regiment sind Gottes gute Ordnung, von Gott geschaffen, alle Christen können ohne Sünde in allen Obrigkeitsämtern wirken. Sie dürfen die Todesstrafe verhängen, sie dürfen nach dem Recht Krieg führen (iure bellare), streiten (militare), Eide leisten etc. Immer wieder ist betont worden, man müsse die hinter diesem Artikel stehende Intention herausarbeiten, um den Kern der Aussage zu erfassen. Aber die Interpretationen sind vielfältig, und ich kann mich des Verdachts nicht erwehren, dass nicht selten eine moderne Interpretation gewählt worden ist, um die CA an dieser Stelle zu ‚retten‘. Anstelle der vermuteten ursprünglichen Intention tritt dann nämlich oft eine moderne Interpretation, die als ursprüngliche Intention behauptet wird. Demgegenüber ist CA 16 1983 von einer Dresdner Bezirkssynode infrage gestellt worden, weil die hier enthaltenen Aussagen nicht mit dem Prinzip »Schwerter zu Pflugscharen« vereinbar seien. Der Altbischof der Kirchenprovinz Sachsen, Christoph Demke, hat mit Nachdruck auf die Schuld hingewiesen, die sich die Protestanten mit CA 16 aufgeladen haben, nicht nur im Blick auf die hier ausgesprochene Verdammung des Pazifismus der Täufer, sondern auch mit der Behauptung, militärische Gewalt und Todesstrafe seien christgemäß.

Mir geht es gerade nicht darum, die Intention des Artikels herausarbeiten – zu groß ist die Gefahr, eigene aktuelle Wünsche und Intentionen mit den historischen zu vermengen oder für die ursprünglichen Absichten zu halten. Ich werde mich stattdessen auf den Kontext beschränken. Im Jahr vor Augsburg hatten die evangelischen Stände in Speyer nicht nur die Protestation eingereicht, sie hatten gleichzeitig das reichsrechtliche Täufermandat unterschrieben, das Täufer zur Ketzerei erklärte und grundsätzlich mit der Todesstrafe bedrohte. Drei Jahre vor Augsburg war das Schleithheimer Bekenntnis verfasst und gedruckt worden. Legt man es neben CA 16, dann sieht man unschwer, dass die Schleithheimer Artikel 6 und 7, auch wenn sie in der CA nicht erwähnt werden, für den großen Teil der Aufzählungen in CA 16 die Negativfolie gewesen sein dürften. Schleithheim 6 fordert, dass Christen nicht Obrigkeit sein dürfen, das Schwert auch nicht aus Liebe führen dürfen und nicht Richter sein dürfen. Schleithheim 7 lehnt den Eid unter Hinweis auf die Bergpredigt ab.

In Augsburg ging es Melanchthon nach Einschätzung der meisten Kirchenhistoriker – und Luthers – vor allem darum, ein irenisches Dokument vorzulegen, um dem Kaiser die Reichstreue der

evangelischen Stände sind bekunden. Schon vor Jahren ist betont worden, dass die *Confessio Augustana* das Ziel hatte, die Katholizität und die Legalität der Protestanten zu erweisen. Von hier, dem Kontext im engeren, aus gesehen bekundet CA 16 die mit den Altgläubigen gemeinsame Abgrenzung von den Schleithheimer Artikeln und den dahinter stehenden Bibelauslegungen. Bevor man darüber spekuliert, ob die eigentliche Intention von CA 16 Weltverantwortung und Friedensschutz sei, wie es zur Rettung des Artikels gelegentlich getan wird, sollte dieser Kontext berücksichtigt werden. Die Protestanten sicherten sich Duldung durch das Reich, indem sie die Täuferverfolgung mitvollzogen und ihre Treue gegenüber dem Kaiser bekundeten. Ferner enthält CA 16 keinen Versuch, den gerechten Krieg oder das Kriegen nach dem (geltenden) Recht (*iure bellare*) theologisch abzusichern, keine Bibelstelle wird angeführt. Aber Apg 5 wird zitiert: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen; allerdings mit dem nicht schriftgemäßen Zusatz, wenn »der Oberkeit gebot / one sund nicht geschehen mag«. Der Gottesgehorsam ist damit die Ausnahme von der Regel des Obrigkeitsegehorsams.

Christoph Demke hat den bitteren Befund erhoben, dass es nicht das Gehorsamsverweigerungsrecht war, das mit CA 16 festgeschrieben worden ist, sondern die Verpflichtung zum Gehorsam, die bis in den Zweiten Weltkrieg hinein jeden Widerstand erstickt habe. Dass wir die Handvoll protestantischer Kriegsdienstverweigerer aus religiösen Gründen zwischen 1939 und 1945 namentlich kennen, bestätigt diesen Befund (Hermann Stöhr, Martin Gauger, Ernst Friedrich, Wilhelm Schümer, Richard Felix Kaszemeik).

Fassen wir zusammen: CA 16 sagt konkreten Gehorsam in konkreter Situation aus bei gleichzeitiger Abweisung pazifistischer Nachfolgechristen, die sich biblisch absichern. Der Artikel kann nach meinem Dafürhalten nicht als Fundamentierung einer Lehre vom gerechten Krieg herhalten. Er kann nur in seinem historischen Kontext als ein Versuch angesehen werden, in einer prekären Situation Legalität und Akzeptanz zu erzielen.

### III.5. Wahrheit – Wahrheitsanspruch – Religionskrieg

Damit komme ich auf einen letzten theologischen Zusammenhang in der Krieg-Frieden-Thematik zu sprechen: den Anspruch auf *Wahrheit und Wahrheitserkenntnis*. Es geht konkret um die Sicht der anderen »Gottesverehrer«, und dieser Begriff ist

bewusst gewählt, weil man für die Frühe Neuzeit keinen Begriff von Religionen oder Weltreligionen im modernen Sinne in Anschlag bringen kann. Das zeigt das Beispiel des Nikolaus von Kues, der davon ausging, dass allen Formen von Gottesverehrung letztlich eine gemeinsame uralte *religio* zugrundeliegt, eine *prisca theologia*. Wenn es am Anfang nur das Eine gibt, sagt der Neuplatoniker Cusanus, dann können auch die verschiedenen Formen der Verehrung nur *einem* Gott gelten. Der Mensch gewordene Gott (*deus humanatus*) ist zugleich Schöpfermensch Christus (*homo creator*), jeder Mensch hat an ihm Anteil. Für Paracelsus leben auch die Türken in der Liebe Gottes, denn Gott ist auch ein Gott der Heiden. Und für Sebastian Franck ist kein Ketzer nicht unser Fleisch und Blut. Der theosophische Reformator der zweiten Generation Valentin Weigel ging noch weiter: Christi Reich sei nicht in einem »gewissen Volke oder Hauffen«, sondern unter allen Völkern, Heiden, Sprachen habe Christus die »Seinen«, unter Moscowitern und Türken ebenso wie unter dem Papst und Luther.

Der Kardinal Nikolaus war zwar kein Vertreter einer Toleranz, die alle anderen so lassen wollte, wie sie waren. Wenn er und seine Anhänger versuchten, den Türken und Juden nachzuweisen, dass in ihren Schriften zentrale christliche Dogmen verschlüsselt enthalten sind, dann unternahmen sie damit ein Projekt, für das der Ausdruck »hegemoniale Hermeneutik« wohl zutreffend ist. Dennoch: Diesen Autoren ging es vor allem darum, nicht das Trennende, sondern die Verbindungen zwischen den verschiedenen Formen der Gottesverehrung zu suchen – und zwar trotz ihres Beharrens auf der Wahrheit des Christentums. Ich erwähne diese Richtung deshalb, weil die Autoren der *prisca theologia* nicht nur in Religionsachen irenische Ziele verfolgten, sondern auch scharfe Gegner aller kriegerischen Auseinandersetzungen waren. Erasmus meint, nicht durch den Krieg, sondern durch den praktizierten Frieden werde den Türken der Christenname »schrecklicher« – Mission durch Vorbild gewissermaßen.

Wer in der anderen Position und Person das Verbindende und Gemeinsame sah, gelangte in der Frage von Krieg und Frieden zu einer anderen Haltung als die, die in den Anderen das Trennende, vielleicht das grundstürzend Andere, Gottesfeinde, Teufelsknechte oder Vorboten des Jüngsten Gerichts erblickten. Gegen die, meint Luther, ginge es um die Bewahrung der neuen evangelischen Landeskirchen vor dem »Teufelsdreck« der Türken.



Neben dieser Perspektive auf die anderen Gottesverehrer ist noch eine zweite, sozusagen innerchristliche Dimension zu nennen: das Prinzip der Schriftauslegung. Luthers *sola scriptura*, gerichtet gegen die Auslegungshoheit des Papstes und gegen den Geistspruch der sogenannten »Schwärmer«, war durchaus umstritten. Erasmus und Johannes Mensing klagten bereits 1522, wenn Luther vom sich selbst auslegenden Evangelium rede, dränge er ihnen fortwährend seine eigene Auslegung als einzig wahre Auslegung auf. In Wirklichkeit besäße er aber nur »Rinde« und »Schale« der Schrift. In der Tat tendiert Luther dazu, von seiner Lehre zu reden, wenn er vom Evangelium spricht; was er sage und schreibe, solle recht bleiben, und solle die Welt darüber platzen, meint er in der Verteidigung seiner harten Schrift gegen die Bauern im Sommer 1525.

Für Erasmus und Franck hat Gott hingegen selbst die Widersprüche in die Schrift gelegt. Das Gewicht liegt auf dem »gaist«, der am Ende weiß, wer Gottes Kind ist. Franck spricht sich offen dafür aus, was Luther selbst vielfach praktiziert hat, die Bibel eben allegorisch auszulegen und nicht so, dass nur eine einzige Bedeutung herauskomme.

Franck, Cusanus und Erasmus ist immer wieder Indifferentismus, Relativismus oder theologische Konturlosigkeit vorgeworfen worden. Dies ist vielleicht eine Unterstellung, bestimmt aber ein Missverständnis. Es geht nicht darum, die eigene Position zu relativieren und eine (vermeintlich postmoderne) Beliebigkeit herzustellen, sondern eine Differenz zwischen der eigentlich verborgenen Wahrheit und dem für wahr Gehaltenen anzuerkennen. Die Wahrheit ist gerade nicht suspendiert. Sie wird unter einen Vorbehalt gestellt. Denn wirkliche und universale Wahrheitserkenntnis liegt jenseits der Zeit, jenseits des Weltendes, sie steht unter eschatologischem Vorbehalt und vor allem unter dem Vorbehalt des wirkenden Geistes. Das erhöht, könnte man sagen, die Ehrfurcht vor dem Ort der Wahrheit außerhalb des Diskurses, in dem um Wahrheit gestritten wird. Bis dahin ist nur eine vorläufige Wahrheitserkenntnis möglich, die aber jedenfalls weder Verfolgung noch Krieg um der Wahrheit willen erlaubt geschweige gebietet. Diese Verbindung zwischen frühneuzeitlicher Toleranz, Bibelauslegung und einem tendenziellen Pazifismus sei zum Ende benannt.

#### IV. Schluss: Die Theologie befragt den Kontext. Der Kontext befragt die Theologie!

Wenn ich diese Zusammenhänge hier darzustellen versucht habe, dann auch mit dem Ziel, dass wir uns über die kontextuelle Einbindung unserer – theologischen und politischen – Positionen im Klaren sind. Mit welchen Menschenbildern hantieren wir? Wie sieht es mit unseren Bibelbezügen aus? Verwenden wir theologisch oder anders gestützte Vorbehalte gegenüber »Anderen«? Wie steht es um unsere eigenen Wahrheitsansprüche? Durchaus ist in den religiösen Aufladungen der kriegerischen Auseinandersetzungen nach dem Ende des Kalten Kriegs vom Wirken des Teufels auf der jeweils anderen Seite die Rede. Schneller, als man manchmal glaubt, ist auch bei vermeintlich aufgeklärten Zeitgenossen das Böse oder sein Äquivalent identifiziert. Und dann entfällt zuweilen der Ruf nach rationalen Analysen auf der Ebene von Politik, Ökonomie und Völkerrecht. Welches sind die Bereiche, in denen diabolische Kräfte – säkular verstanden oder nicht – im Wirken Anderer erkannt werden? Wird gelegentlich die vermeintliche Unaufgeklärtheit der »Anderen« einseitig als faktischer Grund militärischer Konflikte betrachtet und auf ganze Religionen, Völker oder Staaten projiziert? Stehen anstelle politischer und ökonomischer Analysen solche religiös zementierten Vorbehalte? Wie vor allem sieht die Zukunft der Diskussion über die Bejahung oder Verneinung von Kriegen aus theologischer Perspektive aus?

Schließlich wird unsere eigene kirchliche Stimme stets nach unseren Selbstverpflichtungen auf das Evangelium fragen. Sie wird zugleich die kirchlichen Selbstbindungen an Politik und Gesellschaft zur Disposition stellen, die unsere Blickrichtungen auf Bibel und Welt lenken: als bloße Staatsstütze, in kritischer Solidarität oder kritischer Distanz zum Staat oder als »seelische[r] Reparaturstützpunkt« (Dieckmann) eines auch militärisch intervenierenden sogenannten Westens?

#### Anmerkung:

<sup>1</sup> Der vorliegende Vortrag ist in ausführlicher Form und mit detailliertem Anmerkungsapparat in der Dokumentation der Theologischen Tage der Theologischen Fakultät Halle Januar 2014 erschienen in: Friedemann Stengel und Jörg Ulrich (Hrsg.): Kirche und Krieg. Ambivalenzen in der Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 49-105. 