

Wolf-Friedrich Schäufele

Luther als Urheber der Freiheit

DIE ZWEI-REICHE-LEHRE UND DIE POLITISCHEN
FREIHEITSIDEEN DER EUROPÄISCHEN MODERNE

Die Quelle:

*Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man
ihr Gehorsam schuldig sei“*

Diese Schrift dient im Folgenden als Hauptquelle für Luthers politische Freiheitsideen. Zugrunde liegen ihr zwei Predigten, die Luther am 24. und 25. Oktober 1522 in Weimar vor Herzog Johann dem Beständigen, dem Bruder und Mitregenten von Kurfürst Friedrich dem Weisen von Sachsen, gehalten hatte. Die schriftliche Ausarbeitung erschien im März 1523 im Druck. Luther setzt sich in der sogenannten „Obrigkeitschrift“ einerseits mit radikalreformatorischen Kräften auseinander, die jede Ausübung weltlicher Herrschaft und obrigkeitlicher Ämter für unchristlich hielten. Andererseits zeigt er die Grenzen der weltlichen Herrschaft auf, die dort liegen, wo politische Machthaber in Glauben und Gewissen ihrer Untertanen eingreifen wollen. Dabei entwickelt Luther die Grundzüge einer Verhältnisbestimmung von „Reich Gottes“ und „Reich der Welt“, die sich, im 16. Jahrhundert nur ansatzweise verwirklicht, aus heutiger Perspektive in einzigartiger Weise anschlussfähig an die politischen Freiheitsideen der Moderne erweist.¹

1 Die maßgebliche kritische Edition von Luthers „Von weltlicher Obrigkeit,

1. Reformation und Freiheit

„Freiheit“ war ein politischer Spitzen- und Kampfbegriff des Reformationszeitalters. Als Inbegriff bürgerlicher wie bäuerlicher Emanzipationsbestrebungen wie auch als Prinzip landesfürstlicher „Libertät“ gegenüber der Zentralgewalt des Kaisertums firmierten Begriff und Idee der Freiheit prominent in den wichtigsten Diskursen der beginnenden Frühen Neuzeit. „Freiheit“ war aber auch ein Spitzenbegriff der Reformation selbst. Die wohl eindrucksvollste Darlegung seiner reformatorischen Einsichten hat Luther 1520 anhand der Idee der evangelischen Freiheit unternommen. Sein Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ kann als bis heute maßgebliches Kompendium evangelisch-reformatorischer Theologie gelten.² 1524 konnte Philipp Melanchthon feststellen: „viele aus dem Volk hängen Luther als dem Urheber der

wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)“ findet sich in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abt. I: Schriften, Bd. 11, Weimar 1900, 229–281 (sog. Weimarer Ausgabe, abgekürzt zitiert: WA). Übertragungen in modernes Deutsch bieten z. B. KARIN BORNKAMM/GERHARD EBELING (Hrsg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften [sog. Insel-Ausgabe], Bd. 4, Frankfurt a. M. 1982, 36–84; KURT ALAND (Hrsg.), Luther Deutsch, Bd. 7, 1983, 9–51. Eine zweisprachige Ausgabe ist für den dritten Band der Deutsch-deutschen Studienausgabe der Werke Luthers (DDStA) vorgesehen. – Die im Folgenden angegebenen Zitate sind der Insel-Ausgabe entnommen.

- 2 Vgl. BERNDT HAMM, Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit, in: DERS., Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, 164–182; DIETRICH KORSCH, Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther, in: OSWALD BAYER (Hrsg.), Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 40, Berlin u. a. 1998, 139–156; WERNER ZAGER (Hrsg.), Martin Luther und die Freiheit, Darmstadt ²2012.

Freiheit an“³. Doch auch für die übrigen Reformatoren war die Idee der Freiheit von zentraler Bedeutung.⁴

Die „Freiheit eines Christenmenschen“, wie Luther sie verkündete, ist zunächst und vor allem religiöse Freiheit – freilich nicht im Sinn bloßer Innerlichkeit, denn diese evangelische Freiheit setzt sogleich auch ethische Impulse frei. Luthers Konzeption der evangelischen Freiheit bietet aber auch beachtliche Anknüpfungspunkte für die späteren politischen Freiheitsideen der europäischen Moderne. Insbesondere seine ebenso berühmte wie häufig missdeutete Zwei-Reiche-Lehre kann emanzipatorische Impulse freisetzen, die die Begründung und Verwirklichung politischer Freiheit ermöglichen.

2. Moderne Vorbehalte: „Luther der Fürstenknecht“ und „Von Luther zu Hitler“

Luther als Wegbereiter politischer Freiheit – diese These mag überraschen, widerspricht sie doch einem nur allzu verbreiteten Lutherbild: War Luther nicht vielmehr ein obrigkeitshöriger Fürstenknecht, und gibt es nicht eine direkte geistige Genealogie von Luther zu Hitler?

Das Klischee von Luther als Fürstenknecht geht auf Friedrich Engels und seine „Geschichte des deutschen Bauernkrieges“ von 1850 zurück. Der sogenannte Bauernkrieg galt

3 In seiner „*Epitome renovatae Christianae doctrinae*“ für Landgraf Philipp von Hessen: „multos ex plebe videmus Luthero favere tanquam libertatis auctori“ (Robert Stupperich [Hrsg.], *Melanchthon-Studienausgabe*, Bd. 1, Gütersloh 1951, 180, Z. 2 f.).

4 Vgl. z. B. BERNDT HAMM, *Zwinglis Reformation der Freiheit*. Neukirchen-Vluyn 1988; BERNDT HAMM/MICHAEL WELKER, *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008.

Engels als revolutionärer Klassenkampf der ausgebeuteten Bauern und „Plebejer“ gegen die Feudalherren. Den Hauptrepräsentanten dieses revolutionären Lagers sah er in Thomas Müntzer. Luther, der Hauptvertreter des „bürgerlich-reformierenden“ Lagers, war für Engels demgegenüber zum willfährigen Erfüllungsgehilfen reaktionärer Obrigkeiten geworden, ein Musterbeispiel für „feige Fürstendienerei“: er „stellte aus der Bibel einen wahren Dithyrambus auf die von Gott eingesetzte Obrigkeit zusammen, wie ihn kein Tellerlecker der absoluten Monarchie je zustande gebracht hat“⁵. Die marxistische Historiographie namentlich in der DDR hat im Rahmen ihres Paradigmas von der Reformation als „frühbürgerlicher Revolution“ Engels' Luther-Deutung perpetuiert. Der Dualismus zwischen dem revolutionären Freiheitshelden Müntzer und dem Fürstenknecht Luther gab – jedenfalls bis zur „Lutherehrung“ in der DDR im Jahr 1983 – diesem Geschichtsbild seine Grundspannung.

Doch auch außerhalb des engeren Feldes der marxistischen Geschichtsanschauung hat die Auffassung von Müntzer und den Bauern als Vorkämpfern politischer Freiheit und von Luther als dem sinistren Reaktionär und Fürstenknecht bereitwillige Aufnahme gefunden. Beim Stichwort „Freiheit“ assoziieren viele heute zuerst den bekannten Holzschnitt eines aufständischen Bauern mit der Freiheitsfahne⁶ und denken vielleicht auch an den viel zitierten emphatischen Schlusssatz von Müntzers „Hochverursachter Schutzrede“:

5 FRIEDRICH ENGELS, Der deutsche Bauernkrieg, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 7, Berlin (Ost) 1960, 327–413, hier: 358 und 351.

6 Aus Thomas Murners Flugschrift „Von dem großen lutherischen Narren“ (Straßburg 1522). Der Holzschnitt diente im Bauernkriegs-Gedenkjahr 1975 als Motiv einer 35-Pfennig-Briefmarke der DDR.

„Das Volk wird frei werden, und Gott will allein der Herr darüber sein.“⁷ Luther hingegen wird für das maßlose Vorgehen der fürstlichen Heere und insbesondere für das Blutbad bei Frankenhausen haftbar gemacht, wo am 15.5.1525 rund 6.000 Bauern niedergemetzelt wurden; der Titel seiner Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ wird in diesem Zusammenhang mit wohligerm Schauer zitiert. Dass Luther diese Schrift gerade erst zehn Tage vor der Schlacht von Frankenhausen zum Druck gebracht hatte und weder Fürsten noch Landsknechte sie vorher gekannt haben konnten,⁸ tut der Einschätzung keinen Abbruch.

Noch kompromittierender für Luther ist der zweite bis heute wirkungsmächtige Gemeinplatz: dass von Luther eine Traditionslinie autoritärer Obrigkeitshörigkeit ausgehe, die auf direktem Wege auf einen Sonderweg der deutschen Geschichte, zu Friedrich dem Großen, Bismarck und schließlich Hitler geführt habe. Diese Auffassung, die sich seit den 1940er Jahren nachweisen lässt, knüpft unter umgekehrten Vorzeichen an die nationalsozialistische Vereinnahmung Luthers (und Bismarcks) an; sie findet sich zuerst im angelsächsischen Raum.⁹ Im amerikanischen Exil fand 1943 auch Thomas Mann schärfste Worte über den „stirnackigen Gottesbarbaren“ Luther, in Deutschland hat erstmals prominent Ernst

7 THOMAS MÜNTZER, *Schriften und Briefe*, in: GÜNTHER FRANZ (Hrsg.), *Kritische Gesamtausgabe*, Gütersloh 1968, 343 (neuhochdeutsche Übersetzung von WFS).

8 HEINZ SCHILLING, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, München 2012, 309.

9 WILLIAM MONTGOMERY MCGOVERN, *From Luther to Hitler: the History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, Boston 1941, ND New York 1973; PETER F. WIENER, *Martin Luther: Hitler's Spiritual Ancestor*, London u. a. 1945, ND Cranford, N.J. 1999.

Niekisch 1946 in seinem Buch „Deutsche Daseinsverfehlung“ die Linie von Luther zu Hitler ausgezogen.¹⁰ Theologisch wurde diese düstere Genealogie schon bald mit einer Fundamentalkritik an der Zwei-Reiche-Lehre verbunden. Kein Geringerer als Karl Barth, der einflussreichste deutschsprachige Theologe des 20. Jahrhunderts, schrieb schon im Dezember 1939:

„Das deutsche Volk leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen, an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist.“¹¹

Die Geschichtswissenschaft hat die Vorstellung von einem langfristig determinierten „deutschen Sonderweg“ zum Nationalismus und Totalitarismus inzwischen preisgegeben,¹² aber die alten Vorstellungen vom geraden Weg von Luther zu Hitler wirken noch immer nach. Doch auch ohne solche Klischees dauerte die im Kirchenkampf und in der frühen Nachkriegszeit aufgekommene Kritik an der Zwei-Reiche-Lehre fort.¹³ Die wachsende Sensibilität für die gesellschaftliche Verantwortung des Christentums seit Ende der 1950er Jahre

10 Vgl. DIETRICH KUESSNER, *Hitler – Luther. Ein Blick in die Schreckenskammern der Luther-Jubiläen 1933 bis 1946*: <http://bs.cyty.com/kirche- von- unten/ archiv/ kvu103/ luthit.htm> (16.11.2012).

11 KARL BARTH, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich 1945, 115.

12 KARL DIETRICH BRACHER (Hrsg.), *Deutscher Sonderweg – Mythos oder Realität? Kolloquien des Instituts für Zeitgeschichte*, München u. a. 1982; Helga Grebing, *Der „deutsche Sonderweg“ in Europa 1806–1945. Eine Kritik*, Urban-Taschenbücher 381, Stuttgart u. a. 1986.

13 Vgl. den instruktiven Überblick von Reiner Anselm, *Art. Zweireichelehre I. Kirchengeschichtlich*, in: TRE 36 (2004), 776–784. Die Erträge der älteren

ließ sie noch einmal mächtig anschwellen. Als Gegenmodell wurde ihr eine an die reformierte Tradition anknüpfende Konzeption der Königsherrschaft Christi als angeblich allein legitime Form politischer Ethik entgegengesetzt. Auch wenn die theologische und ethische Auseinandersetzung um Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi mittlerweile ihren ursprünglichen Furor verloren hat und die Wahrheitsmomente beider Konzeptionen unbefangener anerkannt werden können, ist ein wirklicher Abschluss der Debatte nicht erreicht.

3. Retardierende Elemente in Luthers eigenem Denken

In Luthers Wirken selbst sind die freiheitlichen Impulse seiner politischen Ethik freilich nur ansatzweise zur Wirkung gekommen. Der Wittenberger Reformator war, wie jeder Mensch und Theologe, auch Kind seiner Zeit und in vielem deren Vorstellungen verhaftet. Das gilt insbesondere auch für seinen vielfach konstatierten Paternalismus und seine Überzeugung, dass noch eine schlechte Ordnung der Unordnung vorzuziehen sei. Luther ist kein Liberaler, geschweige denn ein Libertärer, der einer Abschaffung des Staates das Wort reden würde. Im Gegenteil, Ordnung und Herrschaft sind für seine Gesellschaftsauffassung und seine politische Ethik konstitutiv.¹⁴ Zur menschlichen Sozialität gehört für Luther not-

Diskussion um die Zweireichelehre sind dokumentiert in: HEINZ-HORST Schrey (Hrsg.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Wege der Forschung 107, Darmstadt 1969.

¹⁴ PAUL ALTHAUS, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 116–158.

wendig die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand und die Einbindung in Strukturen der Über- und Unterordnung, von Befehl und Gehorsam, wie sie in seinen Auslegungen des vierten Gebots des Dekalogs (des Elternggebots) eine wichtige Rolle spielt.¹⁵ Besser eine schlechte Ordnung als keine Ordnung – das ist Luthers immer wiederholte Überzeugung. Ein grundsätzliches Widerstandsrecht gegen die politische Obrigkeit kennt er nicht, und selbst die Frage, ob sich die evangelischen Fürsten gegen einen militärischen Angriff des Kaisers verteidigen dürften, hat ihn lange gequält. Dieses ausgeprägte Ordnungsdenken hat mit Luthers strukturellem Konservatismus, vor allem aber mit seiner biblisch begründeten Überzeugung zu tun, dass die politische Obrigkeit Gottes Dienerin (Röm 13,4; 1 Petr 2,13 f.) sei.

Es ist aber auch durch die Erfahrungen seiner Zeit motiviert. Mit der Ausrufung des Ewigen Landfriedens hatte der Wormser Reichstag von 1495 eben erst erfolgreich die Eindämmung des ausufernden Fehdewesens in Angriff genommen, das eine Geißel des ausgehenden Mittelalters gewesen war. Der Prozess der Entstehung moderner Staatlichkeit war gerade erst im Gange; dabei kam es zu einer Zentralisierung und Rationalisierung von Herrschaft und zur Durchsetzung eines Gewaltmonopols der Landesherrschaften, mithin zu einem Zuwachs an Frieden und Rechtssicherheit. Auch für uns heute ist der Gedanke des Gewaltmonopols des Staates ja ganz selbstverständlich, und ein Widerstandsrecht gegen die staatliche Ordnung kann nur in seltenen Ausnahmefällen ernstlich in Betracht kommen. Das gilt auch und gerade für ein religiös motiviertes Widerstandsrecht, wie es Islamisten und

¹⁵ Vgl. MARTIN LUTHER, Von den guten Werken, in: Martin Luther, Deutsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2012, 200–231.

christliche Fundamentalisten in westlichen Gesellschaften für sich reklamieren.

Luthers Konservatismus und Ordnungsdenken haben dazu geführt, dass er selbst in seiner politischen Ethik teilweise hinter dem emanzipatorischen Potential seiner theologischen Einsichten zurückgeblieben ist. Manche seiner Ideen haben nur indirekt oder nur mit Verzögerung ihre Wirkung entfaltet. Historisch gesehen, haben die theologischen Anregungen aus der oberdeutsch-schweizerischen und der calvinischen Richtung der Reformation einen stärkeren Beitrag zur Herausbildung moderner Freiheitsideen geleistet als diejenigen Luthers. Dabei war Luther in seiner politischen Ethik in manchem sogar „moderner“ als etwa Zwingli oder Calvin. Der folgende Überblick zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre ist daher als eine Einladung gedacht, die überraschend hohe Relevanz und Anschlussfähigkeit von Luthers Denken für die modernen Ideen von politischer Freiheit zu entdecken. Er soll damit zugleich dazu einladen, über und gegen den „alten Luther“ und seine Wirkungsgeschichte auf den „jungen Luther“ zurückzugreifen.

4. Luthers Zwei-Reiche-Lehre nach der Obrigkeitsschrift von 1523

Luther war bekanntlich kein systematischer Theologe. Er hat seine Zwei-Reiche-Lehre in verschiedenen thematischen Kontexten und zu verschiedenen Anlässen in mehreren Schriften der Jahre 1520 bis 1526 entwickelt.¹⁶ Darunter gebührt der Obrigkeitsschrift von 1523 der erste Rang.

¹⁶ NOTGER SLENCZKA, Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther, in: Luther 79 (2008), 75–94.

Luther setzte sich in der Obrigkeitsschrift einerseits mit Vertretern des sogenannten linken Flügels der Reformation auseinander, die die Ausübung weltlicher Herrschaft und obrigkeitlicher Ämter wie das eines Fürsten, Amtmanns oder Soldaten für unvereinbar mit einem Leben als Christ hielten. Ihnen gegenüber wies er anhand von Römer 13 und 1. Petrus 2 sowie zahlreichen weiteren Bibelstellen nach, dass weltliche Herrschaft dem Willen und der Ordnung Gottes entspricht. Andererseits wollte Luther zugleich die Grenzen der weltlichen Herrschaft aufzeigen. Dafür gab es einen konkreten Anlass:¹⁷ am 7. November 1522 hatte Herzog Georg von Sachsen, der Cousin von Luthers Landesherrn Friedrich dem Weisen, in seinem Territorium den Besitz und die Verbreitung von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments verboten und angeordnet, alle vorhandenen Exemplare den Behörden auszuliefern. Ähnliche Verbote hatten der Rat der Reichsstadt Nürnberg und der Kurfürst von Brandenburg verhängt. Die Antwort, die Luther in seiner Schrift darauf gab, war eindeutig: Mit derartigen Befehlen haben die weltlichen Herrscher ihre Kompetenzen überschritten, denn in Fragen des Glaubens und Gewissens kommt ihnen keine Autorität und kein Weisungsrecht zu. Die Untertanen sollen ihnen den Gehorsam verweigern und mutig die Konsequenzen ihres Ungehorsams in Kauf nehmen:

„Nicht ein Blättlein, nicht einen Buchstaben sollen sie übergeben, bei Verlust ihrer Seligkeit. [...] [...] Sondern das sollen sie leiden: Wenn man befiehlt, ihnen durch die Häuser zu laufen und mit Gewalt zu nehmen, es seien Bücher oder Güter. Dem Frevel soll man nicht widerste-

17 VOLKER MANTEY, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche: Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen 2005, 233–236.

hen, sondern ihn leiden; man soll ihn aber nicht billigen, noch dazu dienen oder folgen oder mit einem Schritt oder mit einem Finger gehorchen.“¹⁸

Luther spart nicht mit harten Worten über die Tyrannei der Fürsten:

„Denn Gott der Allmächtige hat unsere Fürsten toll [= wahnsinnig] gemacht, daß sie meinen, sie könnten ihren Untertanen tun und gebieten, was sie nur wollen [...].“¹⁹ „Sie sind im allgemeinen die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden; weshalb man sich bei ihnen allen allezeit des Ärgsten versehen und wenig Gutes von ihnen gewärtigen muß [...].“²⁰

Freilich haben die Untertanen auch keine besseren Fürsten verdient: „Die Welt ist zu böse und nicht wert, daß sie viele kluge und fromme Fürsten haben sollte. Frösche müssen Störche haben.“²¹ Das hehre Ideal des christlichen Fürsten, das seit den Zeiten des römischen Kaisers Konstantin die Christenheit bewegt hatte, sieht Luther mit nüchterner Skepsis: ein frommer christlicher Fürst ist „ein sehr seltener Vogel“ und „Wildbret im Himmel“²². Unverhüllt droht er den pflichtvergessenen Herrschern: „Man wird nicht, man kann nicht, man will nicht eure Tyrannei und Mutwillen auf die Dauer leiden.“²³ Von „feiger Fürstendienerei“ (Engels) kann hier offensichtlich nicht die Rede sein.

18 LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, 38 f.; 67 f. (Zitat).

19 A. a. O., 38.

20 A. a. O., 68.

21 Ebd.

22 A. a. O., 68, 76.

23 A. a. O., 71.

Wir wollen im Folgenden anhand der Obrigkeitsschrift Luthers Bedeutung für die politischen Freiheitsideen der Neuzeit aufzeigen. Selbstverständlich hat Luther seine Ideen nicht aus dem Nichts gegriffen, und er hat sie auch nicht lediglich unmittelbar aus der Bibel abgeleitet. Die neuere Forschung hat verschiedene traditionelle Bezüge von Luthers Zwei-Reiche-Lehre herausgearbeitet – von der Unterscheidung der beiden „Bürgerschaften“ (*civitates*) bei Augustinus bis hin zum politischen Augustinismus und der Zwei-Schwerter-Theorie des Mittelalters.²⁴ Für unsere Zwecke können wir von diesem Traditionshintergrund aber absehen und uns auf den materialen Gehalt der Ideen Luthers beschränken. Absehen müssen wir hier auch von den verschiedenen Weiterentwicklungen und Nuancierungen, die Luther der Zwei-Reiche-Lehre in späteren Stellungnahmen gegeben hat.²⁵

Drei bedeutende Aspekte politischer Freiheit im neuzeitlichen Sinn finden an Luthers Zwei-Reiche-Lehre im Allgemeinen bzw. seiner Obrigkeitsschrift im Besonderen Anhalt: 1) die Preisgabe der Illusion einer christlichen Gesellschaft; 2) die Emanzipation der politischen Ordnung von kirchlichen Zwecksetzungen und 3) die Anerkennung von Glaubens- und Gewissensfreiheit.

²⁴ Vgl. MANTEY, Zwei Schwerter – Zwei Reiche (wie Anm. 17).

²⁵ In der Literatur werden bis zu sechs verschiedene „Formen“ der Zwei-Reiche-Lehre bei Luther unterschieden: Wilfried Härle, Art. Zweireichellehre II. Systematisch-theologisch, in: TRE 36 (2004), 784–789, hier: 785.

5. Die Preisgabe der Illusion einer christlichen Gesellschaft

Für das Denken des Mittelalters war die Gesellschaft eine geschlossene christliche Körperschaft,²⁶ ein „corpus christianum“. Im Prinzip waren alle Menschen (mit wenigen Ausnahmen wie den Juden) getaufte Kirchenmitglieder und galten als solche als Christen, die nach christlichen Maßstäben zu leben hatten und zu regieren waren. Christengemeinde und Bürgergemeinde fielen zusammen, und die politische Obrigkeit war nicht nur für das leibliche Wohl, sondern auch für das Seelenheil der Untertanen – ihren rechten christlichen Glauben und ihre rechte christliche Lebensführung – verantwortlich.

Luther hat gegen radikale reformatorische Strömungen bewusst am Ideal der Volkskirche und der Identität von Kirchen- und Bürgergemeinde festgehalten. Das Ideal des „corpus christianum“ hat er 1520 in seiner Schrift an den christlichen Adel noch einmal beschworen, und auch in seiner späteren Wirkungszeit hielt er daran fest. Andererseits hat er in bestimmten Zusammenhängen – besonders zu Beginn und um die Mitte der 1520er Jahre – scharf zwischen nomineller Zugehörigkeit zur kirchlichen Institution und persönlicher christlicher Überzeugung unterschieden und damit die mittelalterliche Idealvorstellung einer homogenen christlichen Gesellschaft preisgegeben. In der Obrigkeitsschrift hat Luther diese Unterscheidung sogar zur eigentlichen Grundlage seiner Betrachtung gemacht.

26 RICHARD W. SOUTHERN, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters, Berlin u. a. 1976, 2: „Der Grundzug, der das Mittelalter von früheren und späteren Epochen der Geschichte unterscheidet, ist die Gleichsetzung der Kirche mit der Gesamtheit der organisierten Gesellschaft“.

„Hier müssen wir Adams Kinder und alle Menschen teilen in zwei Teile: die ersten zum Reich Gottes, die andern zum Reich der Welt.“²⁷

Die Menschen, die zum Reich Gottes gehören, sind die wahren Christen; die anderen sind „Unchristen“ und „Ungerechte“, die unter der Macht der Sünde leben. Bei diesen Letzteren denkt Luther nicht – oder jedenfalls nicht in erster Linie – an Juden oder Heiden, sondern an Menschen, die getauft und formal Kirchenmitglieder sind, aber nicht im und aus dem Glauben leben. Damit legt er ein schärferes, strengeres und engeres Verständnis des Christseins an den Tag, als es das Mittelalter hatte: Christ ist, wer im Glauben an Christus lebt und vom Heiligen Geist erfüllt ist. Luther versteht das Christsein im neuzeitlichen Sinne individuell, im Blick auf das Individuum als religiöses und ethisches Subjekt, nicht korporativ, von der nominellen Zugehörigkeit zur kirchlichen Institution her. Damit erweist sich die mittelalterliche Vorstellung des *corpus christianum* als eine Illusion. Die abendländischen Gesellschaften bestehen eben nicht ausschließlich, ja nicht einmal mehrheitlich aus Christen in diesem emphatischen Sinne, weil „wenige glauben und der kleinere Teil sich nach christlicher Art hält“²⁸. Kaum einer unter tausend Menschen ist ein wahrer Christ;²⁹

„die Welt und die Menge sind und bleiben Unchristen, obgleich sie alle getauft sind und Christen heißen. Aber die Christen wohnen, wie man sagt, fern voneinander.“³⁰

27 LUTHER, Von christlicher Obrigkeit, 42.

28 A. a. O., 44.

29 A. a. O., 45.

30 A. a. O., 46.

Luthers engeres Verständnis des Christseins führt aber nicht etwa zu einer Abwertung oder Verachtung der „Unchristen“. Im Gegenteil, Luther legt Wert auf die Feststellung, dass man von Namens- und Nichtchristen nicht dasselbe fordern und dass man sie nicht denselben hohen Maßstäben unterwerfen darf wie die Christen.³¹ Vielmehr hat man ihnen in der Gestaltung des Zusammenlebens mit besonderer Rücksicht und Liebe zu begegnen. Aus seinem vertieften, individualisierten Verständnis des Christseins heraus kommt Luther zur Anerkennung und Respektierung einer Realität, für die das Mittelalter mit seinem Konstrukt des *corpus christianum* keinen Raum und keinen Blick hatte: der faktischen religiösen Heterogenität der menschlichen Gesellschaft. Zwar war für Luther eine religiös und konfessionell pluralistische Gesellschaft, wie sie uns heute selbstverständlich geworden ist, weder vorstellbar noch wünschenswert. Doch mit seiner kategorialen Unterscheidung von zwei Arten von Menschen, den Christen und den „Unchristen“, hat er ein Instrumentarium geschaffen, mit dem sich der religiöse Pluralismus der Gegenwart genauso erfassen lässt wie die kirchlich-gesellschaftliche Realität des 16. Jahrhunderts.

6. Zwei Arten der Herrschaft Gottes

Luthers Preisgabe des mittelalterlichen *Corpus-christianum*-Ideals zugunsten der kategorialen Differenzierung zwischen „Christen“ und „Unchristen“ bedeutet nicht, wie man viel-

31 Zum Jesuswort vom Hinhalten der anderen Wange aus der Bergpredigt (Mt 5,29) merkt Luther an: „Nun sie [= die Welt] aber Nichtchristen sind, gehen sie die Worte nichts an [...]“ (LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, 47).

leicht meinen könnte, den Verzicht auf eine universale theologische Ethik des Politischen. Luther entlässt die „Unchristen“ nicht in die Autonomie eines gottlosen Raumes. Denn es verhält sich ja nicht so, als ob nur die Christen mit Gott in Beziehung ständen. Beide, Christen wie „Unchristen“, stehen immer in einer unaufhebbaren Gottesbeziehung, auch wenn die Art dieser Gottesbeziehung unterschiedlich ist. Zwar gilt nur für die Christen, dass sie in Christus mit Gott versöhnt und zur Gotteskindschaft angenommen sind. Doch auch die „Unchristen“ sind von Gott nach seinem Ebenbild geschaffen und werden von ihm mit allem Lebensnotwendigen versorgt und erhalten, auch wenn ihre Gottesbeziehung durch die Sünde gestört ist und sie, streng theologisch gesprochen, unter Gottes Zorn stehen. Als Schöpfer ist Gott der Herr über alle Menschen, als Erlöser ist er der Herr und Vater der Glaubenden. Daher unterstehen alle Menschen ohne Ausnahme der Herrschaft Gottes, auch wenn ihre Beziehung zu Gott und folglich die Art der göttlichen Herrschaft von verschiedener Art ist.

„Darum hat Gott zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist, unter Christus, und das weltliche, das den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen, ob sie wollen oder nicht.“³²

Die Unterscheidung dieser beiden Arten göttlicher Herrschaft – das ist gemeint, wenn Luther von den beiden „Regimenten“ spricht – bildet den sachlichen Kern der Zwei-Reiche-Lehre und der Obrigkeitsschrift.

³² LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, 45.

Über die Gläubigen oder, wie Luther sagen kann, im „Reich Gottes“ – wir könnten ebenso gut sagen: in der Kirche, wenn wir darunter die verborgene Kirche der Kinder Gottes verstehen, die allein Gott kennt – herrscht Gott durch den Heiligen Geist, nicht mit äußerem Gesetz, äußerer Gewalt oder äußerer Obrigkeit. Die Christen haben

„den heiligen Geist im Herzen [...], der sie lehrt und macht, daß sie niemandem Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod“.³³

Weltliche Herrschaft und weltliche Machtmittel haben hier keinen Raum und keine Autorität; sie sind nicht erforderlich, um die wahrhaft Gläubigen vom Bösen abzuhalten und zum Guten anzuhalten. Weil ihnen durch den Heiligen Geist Gottes Wille ins Herz geschrieben ist, tun sie von selbst mehr, als alle Gesetze von ihnen fordern könnten. Wie der gute Baum gute Früchte trägt, so tun sie kraft ihrer durch den Heiligen Geist erneuerten Natur gute Werke und erfüllen Gottes Willen.³⁴

Anders ist es im „Reich der Welt“. Hier herrscht Gott als Schöpfer über die „Unchristen“. Freilich ist es nicht mehr die gute Schöpfung Gottes, die das Reich der Welt ausmacht, sondern die durch die Macht der Sünde korrumpierte Schöpfung. Die „Unchristen“ sind von Natur aus Sünder, sie sind ungerrecht und böse. Luther malt die Bosheit und Gefährlichkeit dieser „Unchristen“ in grellen Farben aus: Wenn man ihnen keinen Riegel vorschöbe, so „würde eins das andere fressen, so daß niemand könnte Weib und Kind aufziehen, sich nähren und Gott dienen, womit die Welt wüst würde“. Ja, Luther ver-

³³ A. a. O., 43.

³⁴ A. a. O., 43 f.

gleichet die „Unchristen“ sogar mit wilden, bösen Tieren, die man ankettet und festbinden muss, damit sie nicht beißen und reißen, wie es nun einmal ihre Art ist.³⁵ Wir sind heute zu Recht kritisch gegenüber solchen bestialisierenden Vergleichen und Urteilen. Tatsächlich will Luther aber hier nicht sagen, dass nicht auch Nichtchristen moralisch gut handeln könnten – ebenso wenig wie er umgekehrt bestreiten würde, dass Christen auch in Sünde fallen und Böses tun können. Seine drastische Charakteristik der bösen Neigung der „Unchristen“ ist vielmehr, idealtypisch zugespitzt und verallgemeinert, das Ergebnis seiner eigenen Introspektion und Selbstreflexion: an sich selbst hatte Luther in seinen Klosterjahren erlebt, wie der natürliche Mensch unter der Macht der Sünde zum Guten unfähig ist.

Zudem darf man nicht außer Acht lassen, dass Luther hinter dem empirischen Bösen stets das Wirken des Teufels sieht, der in dieser Welt im ständigen Kampf gegen Gott steht.³⁶ Weil das so ist, bedarf es der Riegel und Sicherungen, um zu verhindern, dass das Böse ungestraft getan wird. Es braucht weltliche Herrschaft, ein Strafgesetzbuch und andere Rechtsvorschriften, Gerichte, Polizei und Vollzugsbeamte. Nur dadurch sind in einer Welt voller „Unchristen“ ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben der Menschen, Ruhe und Gemeinwohl garantiert. Die weltliche Obrigkeit oder, wie Luther gerne in einer Abbeviatur sagt, „das Schwert“ ist also ein Instrument der Herrschaft Gottes über das Reich der Welt, ein Mittel der Erhaltung seiner Schöpfung in der gefallenen Welt.

35 A. a. O., 45.

36 Vgl. VOLKER LEPPIN, Das Gewaltmonopol der Obrigkeit: Luthers sogenannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel, in: ANDREAS HOLZEM (Hrsg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009, 403–414.

Man wird gegen Luthers Unterscheidung zwischen „wahren Christen“ und „Unchristen“ einwenden können, dass sie idealtypisch konstruiert sei und dass sich in der Lebenswirklichkeit diese zwei Arten von Menschen nicht so reinlich scheiden ließen. Ja, man wird dann vielleicht sogar konstatieren, dass Luther hier ein Stück weit das Christentumsverständnis seiner Gegner vom linken Flügel der Reformation übernommen hat, das das Christsein an der sichtbar verwirklichten Heiligkeit des Lebens misst. Der erste Einwand trifft etwas Richtiges, der in seiner Konsequenz formulierte zweite Einwand dagegen geht fehl. Wirklich ist das Bild, das Luther hier vom Verhalten der wahren Christen entwirft, ein Idealbild. Luther selbst war sich durchaus bewusst, dass wir in diesem Leben immer unter der Macht der Sünde bleiben und dass auch der gerechtfertigte Sünder immer noch ein Sünder ist. Gleichwohl ist die kategoriale Unterscheidung zwischen „Christen“ und „Unchristen“ berechtigt. Denn sie ist für Luther nicht zuerst durch einen empirischen Unterschied im Verhalten begründet, sondern durch das unterschiedliche Gottesverhältnis: die wahren Christen sind im Glauben an Christus von Gott als seine Kinder angenommen und mit dem Heiligen Geist erfüllt worden und werden von Gott um Christi willen als Gerechte angesehen, die „Unchristen“ glauben nicht und stehen als Sünder unter Gottes Zorn. Dass Luther in der Obrigkeitsschrift die ethischen Aspekte in den Vordergrund stellt, ist dem ethischen Argumentationszusammenhang geschuldet. Dass er dabei ein Idealbild der wahren Christen zeichnet, das in anderen Argumentationskontexten der Differenzierung bedürfte, war ihm selbst bewusst. Für die eigentliche Pointe seiner Ausführungen, die Bestimmung von Recht und Grenzen der weltlichen Gewalt, um die es Luther dem Titel seiner Schrift zufolge in erster Linie ging,

kommt es aber weniger auf die ethische Charakterisierung der wahren Christen als auf die ethische Charakterisierung der „Unchristen“ an.

7. Emanzipation der politischen Ordnung von kirchlichen Zwecksetzungen

Nach mittelalterlichem Verständnis stand nicht nur die kirchliche Institution, sondern auch die weltliche Obrigkeit – die Inhaber politischer Herrschaft – im Dienst religiöser, genauer: kirchlicher Zwecksetzungen. Die weltliche Gewalt hatte die Kirche zu schützen und ihr zu dienen, sie war für den rechten Gottesdienst und für das Seelenheil der Menschen mit verantwortlich. Augenfällig wurde dieser Zusammenhang vor allem in der Bekämpfung von sogenannten Ketzern, die von der geistlichen Obrigkeit der Kirche identifiziert und verurteilt, dann aber von der weltlichen Gewalt bestraft und gerichtet wurden.

Auch die meisten Vertreter der Reformation hielten an der Verantwortlichkeit der weltlichen Obrigkeit für das Seelenheil der Menschen fest. Luthers engster Mitarbeiter Philipp Melanchthon lehrte seit 1534, eine christliche Obrigkeit habe über die Einhaltung aller Zehn Gebote zu wachen – nicht nur derjenigen der „zweiten Tafel“, die die Beziehungen der Menschen untereinander regelten, sondern auch derjenigen der „ersten Tafel“, in denen es um die Gottesbeziehung des Menschen ging.³⁷ Der Zürcher Reformator Ulrich Zwingli war überzeugt, dass die weltliche Obrigkeit verpflichtet sei, in

³⁷ JOHANNES HECKEL, *Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra*, Libelli 4: Darmstadt 1962, 6–24.

allen ihren Maßnahmen und Verordnungen dem Willen Gottes und der Lehre und dem Vorbild Christi zu folgen. Deshalb sei eine christliche Obrigkeit die beste. Eine Obrigkeit, die nicht der Norm Christi entspreche, könne mit Recht abgesetzt werden.³⁸ Ebenso hielten auch Calvin und seine Anhänger am Ideal des christlichen Staates fest.³⁹ Die im 16. Jahrhundert entstehenden protestantischen Landeskirchentümer beruhten sämtlich auf dieser Doppelfunktion der christlichen Obrigkeit, nicht nur für das zeitliche Wohl, sondern auch für das ewige Heil der Untertanen verantwortlich zu sein. In der Vorrede zu der von Luthers Freund und Mitarbeiter Johannes Bugenhagen verfassten Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung von 1542 erklärte König Christian III. von Dänemark, „die von Gott angeordnete Obrigkeit“ sei „zu allererst und ihrem Amte gemäß, Gottes Dienerin, denn sie verschafft gute christliche Ordnung; hierdurch wird die christliche Kirche oder Christenheit, die leiblich auf Erden der Obrigkeit unterstellt ist, geistlich mit Gottes Wort und zeitlich mit dem zum Leben notwendigen Bedarf unterhalten“⁴⁰. Und 1563 erklärte Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz in der Vorrede des berühmten Heidelberger Katechismus, dass er es aus der Bibel als seine Pflicht erkannt habe,

„unser uns von Gott anvertrautes Amt, Berufung und Regierung nicht allein auf friedliche, ruhige Verhältnisse und zur Aufrechterhaltung eines zuchtvollen, aufrichtigen und tugendhaften Wandels und

38 ZWINGLI, 67 Schlussreden, Nr. 34-43, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 1, Corpus Reformatorum 88, Berlin 1905, 462 f.

39 DOLF BRITZ, Politik und soziales Leben, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch. Tübingen 2008, 431-442, bes. 434-441.

40 WALTER GÖBELL (Hrsg.), Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, Neumünster 1986, 9.

Lebens unserer Untertanen auszurichten und einzustellen, sondern auch und vor allem dieselben zu rechter Erkenntnis und Furcht vor dem Allmächtigen und seinem seligmachenden Wort als dem einzigen Fundament aller Tugenden und allen Gehorsams je länger je mehr anzuweisen und zu bringen.“⁴¹

Nun hat auch Luther die Aufgaben eines gottesfürchtigen Herrschers ganz ähnlich beschreiben können.⁴² Allerdings handelt es sich in Luthers Augen – wir erinnern uns – bei einem solchen Herrscher um eine seltene Ausnahme. Und Luthers theologische Konzeption weltlicher Herrschaft setzt diesen Fall auch keineswegs voraus. Mit seiner Zwei-Reiche-Lehre hat Luther gegenüber den universalistischen Theorien des Mittelalters wie gegenüber der politischen Ethik des Reformiertentums eine Fundamentalunterscheidung zwischen geistlich-kirchlichen und weltlichen Zwecken in die politische Ethik eingeführt, die präzise Grenzziehungen zwischen kirchlicher und staatlicher Institution erlaubt. In der Obrigkeitsschrift hat Luther es vor allem unternommen, die Grenzen der weltlichen Gewalt zu bestimmen. Diese sind immer dann erreicht und überschritten, wenn die weltliche Obrigkeit sich nicht damit begnügt, die äußerlichen irdischen Belange zu ordnen, sondern eine Autorität über die Seelen und den Glauben beansprucht.

„Wo weltliche Gewalt sich anmaßt, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen.“⁴³

41 Catechismus Oder Christlicher Unterricht / wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wirdt, Heidelberg 1563, ND Zürich 1983, 4. – Neuhochochdeutsche Übertragung von WFS.

42 Z. B. WA 16, 339, Z. 17–21; WA 51, Z. 234f. – Vgl. ALTHAUS, Ethik Luthers (wie Anm. 14), 156.

Ein Beispiel für eine solche Grenzüberschreitung war das Bibelverbot Herzog Georgs und anderer Fürsten. Ebenso frevelhaft wäre es, jemandem zum Glauben zwingen zu wollen, was ohnehin keinem Menschen möglich ist:

„Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen.“⁴⁴

Auch eine Verpflichtung auf menschliche Glaubensnormen ist nicht statthaft, etwa „wenn sie gebieten, man solle der Kirche, den Vätern, den Konzilien glauben, obgleich kein Gotteswort da sei“⁴⁵. Ebenso ist die gewaltsame Verfolgung von Ketzern durch die weltliche Gewalt unsinnig und unstatthaft.⁴⁶

Worin besteht aber positiv die Aufgabe der weltlichen Gewalt? Im Anschluss an die Ausführungen von Paulus im dreizehnten Kapitel des Römerbriefs weist Luther den politischen Obrigkeiten die Aufgaben zu, die Bösen daran zu hindern, Böses zu tun, die Guten vor den Bösen zu schützen und so äußerlich Frieden und Ordnung zu dienen. Von besonderen religiösen oder kirchlichen Zwecksetzungen ist die weltliche Obrigkeit bei Luther entbunden. Die Werte und Normen, nach denen sie handelt, sind nicht spezifisch christlich, sondern solche einer natürlichen Ethik, wie sie für alle Menschen kraft ihrer schöpfungsmäßigen Vernunftausstattung zugänglich und verbindlich sind. Die Inhaber obrigkeitlicher Ämter müssen daher auch nicht notwendig Christen – Christen im oben erläuterten emphatischen Sinne – sein, um ihre Aufgaben im Reich der Welt angemessen wahrnehmen zu

43 LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, 60.

44 A. a. O., 63.

45 A. a. O., 61.

46 A. a. O., 69.

können. Zugespitzt gesagt: der Kaiser muss kein Christ sein; es genügt, dass er Vernunft besitzt.⁴⁷

Damit hat Luther einen eminent modernen Gedanken in die politische Ethik eingeführt. Der Zweck staatlicher Ordnung ist kein religiöser. Für uns heute ist dieser Gedanke selbstverständlich geworden. Mit der Emanzipation der weltlichen Obrigkeit von kirchlichen Zwecksetzungen bei Luther kündigt sich, so gesehen, von fern schon der allein rationalen Zwecken verpflichtete, weltanschaulich neutrale Staat der Moderne an.

8. Luther und die Bauern

Was für die Inhaber der politischen Herrschaft gilt, gilt auch für alle anderen Akteure auf dem Feld der Politik: im „Reich der Welt“ gelten allein jene Gesetze, die für alle Menschen als Geschöpfe Gottes gleichermaßen verbindlich und Ausfluss einer allgemein evidenten natürlichen Ethik sind – nicht jene einer christlichen Sonderethik, etwa eines Bergpredigtchristentums, das zwar den wahren Christen selbstverständlich ist, in einer überwiegend von „Unchristen“ bevölkerten Welt aber nicht zur allgemeinen Norm gemacht werden kann. So wie es ein gefährlicher Irrtum wäre, wenn die Obrigkeit „die Welt nach dem Evangelium regieren und alles weltliche Recht und Schwert aufheben“⁴⁸ wollte, so dürfen auch umgekehrt die Untertanen im Reich der Welt in politischen Fragen

47 So LUTHER in einer Predigt vom 11. November 1528: WA 27, 418, Z. 2–4 und 8 f. – Vgl. auch WA 30.II, 130, Z. 27 f.; KURT ALAND (Hrsg.), Luther Deutsch, Bd. 8, Göttingen 1983, 409 f.

48 LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, 45.

nicht die Maßstäbe des Reiches Gottes anlegen. Beides wäre eine Grenzverletzung und, in Luthers Worten, Schwärmerei. Luther hat dies 1525 den aufständischen Bauern nachdrücklich entgegengehalten, und er ist in seinen Bauernkriegs-schriften nicht von ungefähr immer wieder auf seine Unterscheidung der beiden Reiche zurückgekommen.

Luther hat sich nicht etwa grundsätzlich den berechtigten emanzipatorischen Forderungen der Bauern und ihrem Ruf nach politischer Freiheit verschlossen, schon gar nicht deshalb, weil er aus Grundsatz die Partei der Fürsten genommen hätte. Im Gegenteil – der Reformator, der selbst stolz auf seine Abkunft aus einer alten thüringischen Bauernfamilie war, begegnete den Forderungen der Bauern mit Verständnis und Sympathie. In seiner noch im April 1525 verfassten „Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ hat er daran keinen Zweifel gelassen und die Fürsten und Grundherren scharf kritisiert.⁴⁹ Mit fast schon prophetischer Gewalt droht er ihnen:

„Denn das sollt ihr wissen, lieben Herren: Gott schafft dadurch, daß man weder kann noch will noch soll eure Wütereie auf die Länge dulden. [...] Es sind nicht Bauern, liebe Herren, die sich euch widersetzen – Gott ist's selber; der widersetzt sich euch, um heimzusuchen eure Wütereie.“⁵⁰

Die Forderungen der Bauern sind recht und billig. Ihr Verlangen, evangelische Prediger zu wählen und das Evangelium zu hören, dürfen die Fürsten nicht abschlagen, da sie nicht über Glauben und Gewissen verfügen und in Gottes Regiment ein-

49 Z. B. WA 18, 293, Z. 32–34.

50 KARIN BORNKAMM/GERHARD EBELING (Hrsg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M., 100–131, hier: 103.

greifen dürfen. Und ihren Forderungen nach sozialen und politischen Erleichterungen dürfen die Fürsten sich nicht verschließen: „Denn die Obrigkeit ist nicht dazu eingesetzt, daß sie ihren Nutzen und Mutwillen an den Untertanen suche, sondern den Nutzen und das Beste schaffe bei den Untertanen.“⁵¹

In der Sache gibt Luther den Bauern also recht. Was er hingegen nicht gutheißen kann, ist die Tatsache, dass sie erklärtermaßen als „Christliche Vereinigung“ auftreten und sich gegen das weltliche Recht auf das göttliche Recht des Evangeliums berufen – dass sie also berechnete politisch-emanzipatorische Forderungen im Reich der Welt missbräuchlich mit einer Reich-Gottes-Ethik begründen.⁵² Vollends unerträglich ist es ihm, dass sie ihre Forderungen mit Gewalt durchsetzen wollten. Denn Aufruhr und Bürgerkrieg ist immer schlecht und von der Obrigkeit zu unterbinden. Mit der Berufung auf das Evangelium aber darf er gleich gar nicht begründet werden – denn ein wahrer Christ wird nach dem Vorbild Christi dem Unrecht nicht widerstehen, sondern es erleiden und nach Christi Worten die andere Wange hinhalten.⁵³

Nicht die Freiheitsforderung der Bauern als solche ist es also, der Luthers Kritik gilt, sondern die missbräuchliche Begründung politischer Freiheitsforderungen mit der religiösen Freiheit eines Christenmenschen. In seiner Empörung über die Gewaltausbrüche der aufständischen Bauern hat Luther in den folgenden Wochen das Eingreifen der Obrigkeiten zur Wiederherstellung von Frieden und Ordnung mit scharf pointierten, teilweise auch überpointierten Worten eingefor-

51 A. a. O., 106.

52 WA 18, 301, 32 – 303, 26.

53 A. a. O., 303, 27 – 314, 36.

dert und begrüßt.⁵⁴ Die Exzesse fürstlicher Vergeltung freilich hat Luther nicht gutheißen können und das „Toben der wütigen Tyrannen“ nicht entschuldigt.⁵⁵

Luther hat von seiner Unterscheidung der beiden Reiche aus also nicht nur eine Emanzipation der politischen Herrschaft von kirchlichen Zwecksetzungen angebahnt, sondern überhaupt einer Emanzipation des Politischen von der Religion den Weg bereitet: politische Forderungen im Reich der Welt sind mit rationalen, politischen Begründungen zur Geltung zu bringen und nicht mit Kategorien aus dem Reich Gottes zu vermischen. Das gesamte Feld des Politischen wird so zum Betätigungsraum der schöpfungsmäßigen natürlichen Vernunft und der Usurpation durch kirchlich-religiöse Denk- und Begründungsformen entzogen. Damit hat Luther der Politik im Vergleich zu ihrer mittelalterlichen Ein- und Unterordnung unter Kirche und Religion einen neuen Raum der Freiheit eröffnet.

9. Auf dem Weg zur Religions- und Gewissensfreiheit des Einzelnen

Aus der kategorialen Unterscheidung der beiden Reiche leitete Luther, wie wir sahen, auch individuelle Freiheitsrechte des Einzelnen ab. Die Achtung des Rechts der schwachen Gewissen forderte er in eindrucksvollen Worten bereits 1522 in den berühmten Invokavit-Predigten ein.⁵⁶ Während seines Exils auf der Wartburg hatten in Wittenberg seine Anhänger

⁵⁴ A. a. O., 358, 11–18.

⁵⁵ A. a. O., 399, 15–24.

⁵⁶ WA 10.III, 1–64.

gottesdienstliche Reformen durchgeführt und damit viele einfache Menschen verunsichert. Luther stemmte sich diesem unzeitigen Reformeifer, mit dessen Zielen er eigentlich ganz übereinstimmte, in einer Predigtreihe zu Beginn der Fastenzeit entgegen. Unter Berufung auf die Belehrungen des Paulus über „Starke“ und „Schwache“ in der christlichen Gemeinde forderte er hier die Rücksichtnahme auf diejenigen, die in ihrem Gewissen noch den alten Lehren und Formen verbunden waren. Es sei ein Gebot christlicher Liebe, so lange auf die Durchführung der als richtig erkannten Reformen zu verzichten, bis durch Belehrung und bessere Unterrichtung möglichst alle aus freien Stücken und eigener Überzeugung dem zustimmen könnten. Es ist dies eine der schönsten praktischen Anwendungen von Luthers Idee von der Freiheit eines Christenmenschen.

Ebenso hat Luther in der Obrigkeitsschrift den Inhabern weltlicher Herrschaft jedes Recht abgesprochen, über die Seelen und Gewissen der Menschen herrschen zu wollen, sie zum Glauben oder zu bestimmten Glaubensinhalten zwingen oder ihnen bestimmte Überzeugungen verbieten zu wollen. Für mittelalterliches Empfinden war es eine Selbstverständlichkeit, dass die weltliche Gewalt gegen Ketzer jeder Art mit den Mitteln des Strafrechts bis hin zur Todesstrafe vorzugehen habe. Vom evangelischen Standpunkt mit der Unterscheidung der beiden Reiche ist eine derartige Aufgabe der Obrigkeit nicht zu begründen.

„Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt abwehren. Es gehört ein anderer Griff dazu, und es ist hier ein anderer Streit und Handel als mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten; wenn's das

57 LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, 69.

nicht ausrichtete, so wird's wohl unausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, und wenn sie gleich die Welt mit Blut füllte.“⁵⁷

Luther hat diesen Grundsatz – anfangs wenigstens – auch in der praktischen Auseinandersetzung mit seinen Gegnern verfolgt. Als Thomas Müntzer 1524 im sächsischen Allstedt zu gewaltsamen Aktionen rüstete, da rief Luther in seinem „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“ die Inhaber der weltlichen Herrschaft auf, jede Art von Aufruhr im Keim zu ersticken und Unruhestifter notfalls aus dem Lande zu weisen. Zugleich aber trat er für das Recht Müntzers und seiner Anhänger auf freie Äußerung ihrer Überzeugung und auf ungehinderte Auseinandersetzung mit Luthers Lehre ein:

„Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können, und gegen wen sie wollen. [...] Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen. [...] Wenn sie aber wollen mehr tun als mit dem Wort fechten, wollen auch mit der Faust zerstören und dreinschlagen: Da sollen E.F.G. [= Euer Fürstliche Gnaden] eingreifen – es seien wir oder siel Und es gehört ihnen geradezu das Land verboten und gesagt: Wir wollen gerne zulassen und zusehen, daß ihr mit dem Wort fechtet, damit die rechte Lehre sich als wahr erweise. Aber die Faust haltet stille – denn das ist unser Amt –, oder begeben euch zum Lande hinaus!“⁵⁸

Wohlgemerkt: Luther vertritt nicht das Ideal einer Religions- oder Gewissensfreiheit im modernen Sinne, ja nicht einmal das Recht des irrenden Gewissens. Worum es ihm in erster Linie geht, ist die Freiheit des Glaubens, der ein unverfügbares Werk Gottes ist. Selbstverständlich ist auch auf dem Gebiet des Glaubens die eine und unteilbare Wahrheit zur Geltung

⁵⁸ KARIN BORNKAMM/GERHARD EBELING (Hrsg.), Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1983, 85–99, hier: 96.

zu bringen. Doch kann dies eben nicht mit weltlich-politischen Zwangsmitteln geschehen, sondern muss durch geistige, theologische Auseinandersetzung bewirkt werden. In letzter Konsequenz würde dies aber dann doch bedeuten, dass die staatliche Ordnung als solche sich religiös und weltanschaulich neutral zu verhalten hat. Wirklich hat denn auch der Nürnberger Kanzleischreiber Georg Frölich (gest. nach 1554) 1530 im Anschluss an Luthers Zwei-Reiche-Lehre in einem Gutachten das Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen in Böhmen als hinnehmbar beurteilen können.⁵⁹ Und als der Humanist Sebastian Castellio 1554 gegen die Verbrennung eines Ketzers im evangelischen Genf Calvins protestierte, berief er sich unter anderem ausdrücklich auf Luthers Obrigkeitsschrift.⁶⁰ Auch wenn sich derartige Toleranzgedanken damals nicht durchsetzen konnten – sie zeigen das Potential von Luthers Theologie für die Begründung der weltanschaulichen Neutralität des Staates.

In der Wahrnehmung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit können, ja müssen die Untertanen übrigens unter Umständen sogar ungerechten Befehlen der weltlichen Herrscher den Gehorsam verweigern. Eben dies forderte Luther ja im Hinblick auf das Bibelverbot Herzog Georgs. Doch selbst über den engen Bereich der evangelischen Predigt und der

59 THOMAS KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a.M. u. a. 2009, 419 f. Vgl. das Gutachten Frölichs in: BERNDT HAMM (Hrsg.), *Lazarus Spengler, Schriften*, Bd. 3: Mai 1529 bis März 1530, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 84, Gütersloh 2010, 365–391; MANFRED HOFFMANN, *Toleranz und Reformation, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 24, Gütersloh 1979, 53–58.

60 HANS R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997, 91.

Verbreitung der Bibel hinaus konnte sich Luther Situationen vorstellen, in denen das Gewissen den Untertanen die Befolgung von Befehlen ihrer Obrigkeiten verbot. Ein Beispielfall, den er im dritten Teil der Obrigkeitsschrift ausführlich kasuistisch erörtert, betrifft das Kriegführen. Luther beruft sich hier auf die damals allgemein anerkannte, vor allem auf Augustinus zurückgehende Lehre vom gerechten Krieg. Die nach heutiger Überzeugung damit verbundenen theologischen Probleme können hier außer Acht bleiben. Entscheidend ist, dass Luther erklärt, dass die Untertanen ihrem Fürsten nur in einen solchen gerechten Krieg folgen müssen. Wenn ein Fürst dagegen aus unrechten Beweggründen einen ungerechten Krieg führt, gilt diese Gehorsamspflicht nicht, weil man nach Apg 5,29 Gott mehr gehorchen muss als den Menschen.⁶¹

10. Keines ohne das andere:

Die Zusammengehörigkeit der beiden Regimente

Luther hat die Zusammengehörigkeit der beiden Regimente betont:

„Darum muß man die beiden Regimente [...] beide bleiben lassen: eins, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt. Keins reicht ohne das andere aus in der Welt.“⁶²

Die wesenhafte Zusammengehörigkeit der Regimente ist dreifach begründet. Der erste und wichtigste Grund liegt darin, dass es derselbe Gott ist, der beide Regimente führt, wenn gleich einmal als der Schöpfer und einmal als der Erlöser. Dazu

⁶¹ LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, 80–82.

⁶² A. a. O., 46.

kommt ein Zweites: Christen leben im Reich Gottes, aber sie leben auch im Reich der Welt, zusammen mit den „Unchristen“, als deren Mitmenschen, Nachbarn, Freunde oder Kollegen. Zur Freiheit eines Christenmenschen gehört notwendig die Verpflichtung gegenüber dem Nächsten in der Liebe.

„Aber weil ein rechter Christ auf Erden nicht sich selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dient, so tut er der Art seines Geistes entsprechend auch das, dessen er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten von Nutzen und nötig ist.“⁶³

Das gilt auch für sein Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit. Als Bürger des Reiches Gottes sind Christen an sich keiner äußeren Obrigkeit unterworfen. Sie benötigen die Obrigkeit auch nicht, um ihre Rechte zu wahren; denn im Sinne der Bergpredigt werden sie Unrecht willig erleiden, ohne nach Vergeltung zu suchen. Doch weil die weltliche Obrigkeit Unrecht bestraft und den Frieden wahrt, ist sie für die „Unchristen“, von denen man ein vergleichbares Verhalten nicht erwarten darf, unentbehrlich. Daher gebietet die Liebe den Christen, sich auch ihrerseits der weltlichen Obrigkeit und ihren Gesetzen zu unterwerfen. Ja, mehr noch: ein Christ darf, ja muss unter Umständen aus Liebe zu den „Unchristen“ selbst ein obrigkeitliches Amt übernehmen, um damit eine für diese nützliche Ordnung aufrecht zu erhalten.

„Darum: Wenn du sähest, daß es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürsten mangelte, und du dich geeignet dazu fändest, solltest du dich dazu erbiehen und dich darum bewerben, auf daß ja die notwendige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und mag ihrer nicht entraten.“⁶⁴

63 A. a. O., 48.

64 A. a. O., 50.

Schließlich gibt es drittens als einen – wenn auch seltenen – Spezialfall des Lebens der Christen in beiden Reichen die Herrschaft eines bewusst christlichen Fürsten. Der häufig übersehene dritte Teil der Obrigkeitsschrift⁶⁵ bietet durchweg sehr konkrete Handlungsanweisungen für einen solchen Fürsten – wir würden heute sagen: Regierungschef –, der in der Wahrnehmung seines obrigkeitlichen Amtes zugleich im Sinne seines christlichen Glaubens handeln will. Hier geht es, wie Luther etwa im Fall der Kriegführung deutlich macht, ohne Kompromisse nicht ab; doch kann keine Rede davon sein, dass der Fürst als Fürst aufhören müsste, aus seinem Glauben heraus christliche Werte zu leben.

Wenn man in der neueren Debatte um Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi pauschal eine angebliche moralische Sterilität der Zwei-Reiche-Lehre beklagt hat, die die Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung unmöglich mache und die Politik als einen autonomen Bereich aus der christlichen Ethik ausklammere, so trifft dieser Vorwurf Luthers ursprüngliche Konzeption nicht. Schon die abschließenden Empfehlungen für einen christlichen Fürsten lassen daran keinen Zweifel. Allerdings gibt es spätere Rezeptionsgestalten der Zwei-Reiche-Lehre, die derartige Missverständnisse und daraus folgende Missbräuche ermöglicht haben.

Ein solches Missverständnis wäre es zu meinen, dass das Reich der Welt eigenen Gesetzen folge, einer technischen Zweckrationalität, die nur an immanenten Maßstäben gemessen werden dürfe und jeder moralischen und insbesondere jeder christlich motivierten Kritik enthoben sei.⁶⁶ Eine

65 A. a. O., 73–84.

66 Zur Problematisierung des Begriffs der „Eigengesetzlichkeit“ vgl. HÄRLE, Zweireichelehre II. (wie Anm. 25), 787.

derartige Auffassung würde grenzenloser Willkür der politischen Obrigkeiten und dem Anspruch auf grenzenlosen Gehorsam der Untertanen Tür und Tor öffnen. Nach dem oben Gesagten dürfte klar sein, dass Luther nichts ferner lag. Denn auch im Reich der Welt herrscht Gott – nicht wie in der Kirche als Erlöser, aber als Schöpfer und Erhalter, der den Menschen die Vernunft geschenkt und ihnen ein Wissen um seinen Willen ins Herz gelegt hat.⁶⁷ Weltliche Herrschaft ist nicht der Willkür der Herrschenden anheimgestellt, sondern an Recht und Gerechtigkeit gebunden, wie sie sich einer vernünftigen Ethik darstellen. Auch wenn man eine Welt voller „Unchristen“ nicht nach der Bergpredigt regieren kann, so gelten für sie doch die Zehn Gebote. Um ihrer selbst willen werden Christen, so hat Luther immer wieder eingeschärft, willig Unrecht leiden und sich nicht gegen einen ungerechten Herrscher erheben. Doch in der Konsequenz seiner Konzeption liegt auch die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, dass Christen aus Liebe zu ihren „unchristlichen“ Mitmenschen, von denen niemand verlangen kann, in gleicher Weise Unrecht zu leiden, der ungerechten Obrigkeit in den Arm fallen.

Luther selbst hat diese Konsequenz nicht ausdrücklich gezogen. Ja, man wird ihm sogar vorhalten müssen, dem Missverständnis von der Amoralität der politischen Sphäre mit seinem nicht ganz durchgeklärten Gebrauch der Begriffe „Reich Gottes“ und „Reich der Welt“ Vorschub geleistet zu haben – so als sei das „Reich der Welt“ eben kein von Gott regiertes Reich. Der erst im 20. Jahrhundert geprägte Begriff „Zwei-Reiche-Lehre“ erscheint insofern nicht unproblema-

67 Vgl. WILFRIED HARLE, *Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 1 (1987), 12–32.

tisch; die schwedische Lutherforschung bevorzugt demgegenüber den präziseren Terminus „Zwei-Regimenten-Lehre“.⁶⁸

Ebenso fatal wie die Autonomisierung der weltlichen Herrschaft gegenüber den Geboten einer vernünftigen, in der schöpfungsmäßigen Naturausstattung des Menschen begründeten Ethik ist auch die entgegengesetzte Tendenz einer falschen Sakralisierung weltlicher Herrschaft, wie sie ebenfalls in Teilen der Rezeptionsgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre vorkommt. Die theologische Überhöhung der weltlichen Herrschaft als Instrument der göttlichen Weltregierung im Rahmen einer Theologie der Schöpfungsordnungen kann im Extremfall der politischen Obrigkeit einen quasi-sakralen Nimbus verleihen, der sie ebenfalls gegen Kritik immunisiert. Von hier aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zu jenen kurzschlüssigen Formen einer politischen oder Geschichtstheologie, die in bestimmten weltlich-politischen Mächten oder Ereignissen das Walten der göttlichen Vorsehung am Werk sehen. Von der Neigung zu solchen Denkmustern hat bekanntlich in ihren ersten Jahren die nationalsozialistische Herrschaft sehr profitiert, und selbst namhafte lutherische Theologen haben sich zeitweilig in diesem Sinne ausgesprochen.

11. Mit Luther gegen Luther

Nicht nur Missverständnis und Missbrauch standen einer Entfaltung der in der Zwei-Reiche-Lehre angelegten freiheitlichen Impulse entgegen. Auch Inkonsequenzen in Luthers

⁶⁸ HÄRLE, Zweireichelehre II. (wie Anm. 25), 784 f.

Denken und Handeln selbst haben eine direkte Wirkung dieser Impulse behindert. Solche Inkonsequenzen finden sich in Luthers Theologie bekanntlich in großer Zahl. Denn Luther war kein systematischer Theologe, der an der Ausarbeitung widerspruchsfreier Denksysteme interessiert war. Vielmehr entwickelte er seine Theologie stets in konkreten Problem- und Gesprächskontexten. Das gilt auch für seine politische Ethik. Die Zwei-Reiche-Lehre hat Luther im Wesentlichen in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts entwickelt – also in der Zeit vor dem Beginn der planmäßigen „Reformation von oben“, wie sie 1526 mit der Kursächsischen Kirchen- und Schulvisitation einsetzte. Es ist dies eine eng umgrenzte Episode in Luthers Wirken, die sich neben den geschilderten zukunftsweisenden Ideen politischer Freiheit auch durch eine für seine Zeit untypische duldsame Haltung gegenüber Juden und christlichen Dissidenten auszeichnete – die aber eben eine Episode blieb. Im weiteren Verlauf der reformatorischen Umgestaltung hat Luther dann Positionen bezogen, die mit den Tendenzen der ersten Hälfte der 1520er Jahre nicht mehr im Einklang standen.

Auf dem Gebiet der politischen Ethik betrifft dies zunächst und vor allem die Herausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments, also jenes für den reformatorischen Protestantismus charakteristischen Typs der Kirchenverfassung, bei dem der Inhaber der politischen Herrschaftsgewalt, also der Landesfürst – in einer Reichsstadt der Stadtrat –, zugleich Inhaber der bischöflichen Aufsichtsgewalt über die evangelische Kirche des eigenen Territoriums ist.⁶⁹ Es war dies aus historischer Sicht eine notwendige und nicht zu umgehende

69 Vgl. MARTIN HECKEL, Religionsbann und landesherrliches Kirchenregiment, in: Hans-Christoph Rublack (Hrsg.), Die lutherische Konfessional-

Entwicklung. Denn in ihr vollendete sich nicht nur ein Prozess der Aneignung kirchlicher Aufsichtsrechte durch weltliche Obrigkeiten, der bereits im Spätmittelalter angebrochen war (und der sich in Grenzen auch in altgläubigen Territorien noch nach der Reformation fortsetzte). Angesichts der fast durchgehenden Weigerung der amtierenden Bischöfe, die ja keine Seelsorger, sondern Fürsten waren, sich für eine reformatorische Erneuerung der Kirche einzusetzen, konnten nur die politischen Obrigkeiten die Durchführung der Reformation leisten.

Luther hatte dies bereits 1520 erkannt und in seiner berühmten Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ ein konkretes Programm für eine derartige Kirchen- und Gesellschaftsreform in der Trägerschaft der politischen Obrigkeiten entworfen. Theologisch legitimiert war ein derartiger Ansatz durch die reformatorische Auffassung vom allgemeinen Priestertum der Getauften. Diese besagte, dass es keinen besonderen Vorrang eines „geistlichen“ Standes in der Kirche Christi geben kann, dass vielmehr alle Getauften geistlichen Ranges sind: „Denn was aus der Taufe gekrochen ist, das kann sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei.“⁷⁰ Daher sind infolge des Versagens der Bischöfe auch alle anderen Kirchenmitglieder in der Pflicht, für die Reform der Kirche Sorge zu tragen – vorzüglich aber jene, die über die erforderlichen finanziellen, organisatorischen und machtpolitischen Mittel verfügen, deren es zu einer solchen Aufgabe bedarf: die Fürsten bzw. die städtischen Obrigkeiten.

sierung in Deutschland, Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 197, Gütersloh 1992, 130–162.

70 KURT ALAND (Hrsg.), Luther Deutsch, Bd. 2, Göttingen 1983, 161.

Diese bereits 1520 formulierte und nach dem deutschen Bauernkrieg von Luther bekräftigte Position steht in Spannung zu dem Grundgedanken der Zwei-Reiche-Lehre vom nicht-religiösen Zweck staatlicher Ordnung. Man darf jedoch nicht vergessen, dass für Luther die Übertragung der bischöflichen Funktion auf die Landesherrschaft ein exzeptioneller Notbehelf und der evangelische Landesherr nur ein „Notbischof“ war. Als sich dem Protestantismus in den 1530er Jahren die Aufgabe stellte, eine dauerhafte theoretische Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und weltlicher Obrigkeit vorzunehmen, zeigte sich, dass dies auf der Grundlage eines bloßen Notrechts nicht möglich war. Luthers engster Mitarbeiter Philipp Melanchthon sah die Verantwortung für religiöse und kirchliche Belange als vornehmste Pflicht der christlichen Obrigkeit (*magistratus Christianus*); seine bereits erwähnte Konzeption der „*custodia utriusque tabulae*“, des Wächteramtes über beide Gesetzestafeln der Zehn Gebote, wurde zum Zentralgedanken des neuen evangelischen Staatskirchenrechts. In der Konsequenz dieses Ansatzes lag es, die fromme Obrigkeit für die Ausbreitung des rechten Glaubens und für die Verfolgung von Blasphemie in Anspruch zu nehmen.⁷¹

Im Gefolge Melanchthons konnte dann auch Luther selbst einen anderen Ton anschlagen und von evangelischen Obrigkeiten die Bekämpfung von Blasphemie und falschem Gottesdienst fordern.⁷² Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts wurde das Modell der hilfswisen Wahrnehmung der bischöflichen Rechte durch den Landesherrn als Notbischof –

71 Vgl. z. B. Melanchthons Brief an Martin Bucer vom 15.3.1534 (Melanchthons Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Textband 6: Texte 1395–1638 (1534–1535), Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, Nr. 1420).

72 Vgl. z. B. Luthers Auslegung des 82. Psalms: WA 31.I, 183–218, hier: 207–211.

die Kirchenrechtler sprachen vom „Episkopalismus“ – vollends durch die als „Territorialismus“ bekannte und von den evangelischen Juristen Christian Thomasius und Samuel Pufendorf konsequent ausgearbeitete Auffassung abgelöst, wonach das Kirchenregiment ein natürlicher Bestandteil der unumschränkten Herrschaftsgewalt des Fürsten sei. Auch wenn man in der Theorie wie in der Praxis einen Unterschied zwischen der dem Landesherrn zustehenden, rein äußerlich-organisatorischen „Kirchenhoheit“ (*ius circa sacra*) und der den geistlichen Organen der Kirche vorbehaltenen „Kirchengewalt“ in Glaubensfragen (*ius in sacris*) machte, wurde mit der Etablierung und Ausgestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments die in Luthers Zwei-Reiche-Lehre angelegte Emanzipation der weltlichen Herrschaft von kirchlichen Zwecksetzungen konterkariert, wurde die politische Obrigkeit doch mit anderer Rechtsgrundlage wieder für das Seelenheil ihrer Untertanen verantwortlich gemacht. Erst mit dem Zusammenbruch der Fürstenherrschaft im Jahre 1918 endete in Deutschland diese besondere kirchenrechtliche Konstruktion.

Ein zweiter Punkt, an dem Luthers eigene Stellungnahmen in Widerspruch zu Tendenzen seiner Zwei-Reiche-Lehre traten, war seine Positionierung gegenüber Juden, Täufern und „Schwärmern“.⁷³ In der ersten Hälfte der 1520er Jahre hatte Luther, wie wir sahen, recht großzügige Vorschläge zur Gewährung von Glaubens- und Gewissensfreiheit gemacht. Abweichende religiöse Auffassungen sollten geduldet, Ketzer

73 HANS-MARTIN KIRN, Luther und die Juden, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 217–224; CHRISTIAN PETERS, Luther und seine protestantischen Gegner, ebd., 121–134.

nicht mit Gewalt, sondern mit der argumentativen Macht des Wortes bekämpft werden. In seiner ersten, ebenfalls 1523 erschienenen Judenschrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“, hatte Luther dafür plädiert, die Juden freundlich und brüderlich zu behandeln, um sie womöglich für das Evangelium zu gewinnen.

Hinsichtlich der Täufer und „Schwärmer“ scheint der Bauernkrieg eine Zäsur in Luthers Haltung bedeutet zu haben. Die Zwangsmaßnahmen, die die kursächsische Regierung in den folgenden Jahren gegen seinen ehemaligen Kollegen und alten Gegner Andreas Karlstadt, der im Gefolge der Wittenberger Unruhen von 1521/22 in spiritualistisches Fahrwasser geraten war und eine eigentümliche Abendmahlslehre entwickelt hatte, verhängte und die bis zum Landesverweis 1529 reichten, billigte Luther ausdrücklich.⁷⁴ Auch mit der Verfolgung der Täufer, die er anfangs noch abgelehnt hatte, erklärte sich Luther schließlich einverstanden.⁷⁵ Als Melanchthon 1531 ein zustimmendes Gutachten über die Verfolgung von Täufem gemäß dem Täufermandat des Speyerer Reichstags von 1529 vorlegte – als Regelstrafe für die Wiedertaufe war hier wie schon im römischen Recht der Spätantike die Todesstrafe vorgesehen –, erklärte er unterschriftlich seine Zustimmung. Anscheinend hatten die Ereignisse des Bauernkrieges Luther für das politische Unruhepotential religiöser Dissidenz sensibilisiert. Abweichende religiöse Auffassungen und Praktiken konnten eine Gesellschaft destabili-

74 FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH, Karlstadt und Luther, in: Wolfgang Merklein (Hrsg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt 1480–1541. Festschrift der Stadt Karlstadt zum Jubiläumsjahr 1980, Karlstadt 1980, 84–91.

75 JÖRG TRELENBERG, Luther und die Bestrafung der Täufer, in: ZThK110 (2013), 22–49.

sieren und zu offenem Aufruhr führen; das aber – und nicht die Dissidenz als solchel – musste die weltliche Obrigkeit verhüten. Freilich war diese Grenze in der politischen Praxis kaum sauber zu ziehen.

Luthers Haltung gegenüber den Juden ist demgegenüber erst etwas später, seit Mitte der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts, umgeschlagen.⁷⁶ Nachdem auch die freie Predigt des Evangeliums es nicht vermocht hatte, die Juden zum Glauben an Christus zu bekehren, mussten sie Luther als verstockte Feinde des Wortes Gottes erscheinen. Daneben bezog er sich auf Nachrichten über eine vermeintliche jüdische Mission unter Christen in Mähren sowie darüber, dass im jüdischen Synagogengottesdienst angeblich regelmäßig Christus gelästert werde. Diese letztere Information hatte er dem Buch „Der gantz jüdisch Glaub“ des Konvertiten Anton Margaritha entnommen und für bare Münze genommen. Nicht mit einer abweichenden religiösen Überzeugung und Praxis also hatte man es nach Luthers Auffassung zu tun, sondern mit manifester Gotteslästerung, die auch die weltliche Obrigkeit zu unterbinden hatte, um nicht Gottes Zorn über das Gemeinwesen heraufzubeschwören. In den Judenschriften der vierziger Jahre hat sich Luther dann zu den berüchtigten Tiraden bis hin zur Forderung nach Verbrennung der Synagogen und Häuser der Juden, nach Konfiskation ihrer Gebetbücher und Talmud-Ausgaben und nach Internierung der jüdischen Bevölkerung in Sammelquartieren hinreißen lassen.

⁷⁶ THOMAS KAUFMANN, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen '2013.

⁷⁷ Vgl. WA 50, 13, Z. 27–29.

Die Überzeugung, dass es zu den Pflichten der weltlichen Obrigkeit gehöre, Blasphemie zu unterbinden und zu bestrafen,⁷⁷ wurde von Luther seit Ende der 1520er Jahre vertreten. Gegenüber den Gedanken der Obrigkeitsschrift und gegenüber seinem Plädoyer für den freien Kampf der Geister aus dem Jahre 1524 bedeutete sie einen Rückschritt. Die Inanspruchnahme der freiheitlichen Impulse aus Luthers Zwei-Reiche-Lehre musste und muss also teilweise auch gegen Luthers spätere anderweitige Positionierungen erfolgen.

12. Fazit: Luther und die politische Freiheit

Der Durchgang durch Luthers Obrigkeitsschrift hat gezeigt, dass die evangelische Freiheit, die die Reformation mit so großem Erfolg zur Geltung gebracht hat, auch maßgebliche Impulse für die Begründung politischer Freiheit zu geben vermag. Mit der Zwei-Reiche-Lehre entwickelte Luther eine neue theologisch-ethische Konzeption, die einen entscheidenden Fortschritt im Übergang vom Mittelalter zur europäischen Neuzeit markiert. Die Anerkennung der religiösen Pluralität der bürgerlichen Gesellschaft, die Emanzipation des Staatszwecks von kirchlichen Zwecksetzungen und die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen sind darin der Sache nach bereits angelegt.

Auch wenn es noch mehrere Jahrhunderte dauerte, bis diese Ideen verwirklicht wurden, und auch wenn andere Kräfte wie die Aufklärung, der bürgerliche Liberalismus und die Arbeiterbewegung im geschichtlichen Fortgang stärker zu den freiheitlichen Werten der Gegenwart beigetragen haben, so kann Luthers reformatorische Theologie doch heute noch als Grundlage einer modernen christlichen Ethik des Politischen in Anspruch genommen werden.

Zur Vertiefung empfohlene Literatur:

REINER ANSELM/WILFRIED HÄRLE/MATTHIAS KROEGER, Art. Zweireichelehre. TRE Bd. 36, 2004, 776-793.

MARTIN LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523); Übertragung in heutiges Deutsch z.B. in: Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling (Hrsg.), Martin Luth^{er}, Ausgewählte Schriften, Bd. 4: Christsein und weltliches Regiment, Frankfurt a.M. 1983, 36-84.

NOTGER SLENCZKA, Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther, Luther 79 (2008), 75-94.