

Gott und das Böse

Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther

Von Notger Slenczka

Wenige Aspekte der Theologie Luthers sind in dem Ausmaß umstritten wie die „Zwei-Reiche-“ oder „Zwei-Regimenter-Lehre“. Die Grundzüge dieser Lehre sind bekannt, und die Probleme besonders in der Zeit des Kirchenkampfes und nach dem Zweiten Weltkrieg vielfältig debattiert worden; sie laufen darin zusammen, daß diese Unterscheidung zwischen dem Reich Christi und dem Reich der Welt zu einer sozialetischen Folgenlosigkeit des Evangeliums führt,¹ daß sie die Christen zu einem gänzlich unkritischen Verhältnis gegenüber den zufällig gerade herrschenden sozialen Strukturen und insbesondere gegenüber der faktischen Obrigkeit anzuleiten scheint oder jedenfalls keine Handhabe bietet, die Grenzen legitimer Obrigkeit zu bestimmen und darauf das Recht und die Pflicht zum Widerstand gegen die pervertierte Obrigkeit zu begründen.² Der eher verhaltene Widerspruch vieler lutherischer Theologen und lutherischer Kirchen im Dritten Reich ist für viele Kritiker eine Folge der Zwei-Reiche-Lehre.³

Dieses tatsächliche oder scheinbare Versagen der Zwei-Reiche-Lehre wird nun teilweise dieser Lehre selbst angelastet,⁴ teilweise einer im 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgekommenen, im Grundschema einer „Theologie der Ordnungen“ verfahrenen Interpretation dieser Lehre als Instrument zur Legitimation einer staatlichen Ordnung, über deren Recht und Grund man in-

¹ So schon – ohne explizite Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre – die Kritik bei *Ernst Troeltsch*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, Nachdr. Aalen 1977, 473–490, 516 ff., 524 ff., 538 ff., 594–605; *ders.*; *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: *ders.*, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*, hg. von *Trutz Rendtorff*, *Kritische Gesamtausgabe* 8, Berlin/New York 2001, 201–316, hier bes. 236 ff.

² Vgl. die differenzierte Dokumentation der gegenwärtigen Wirkungsgeschichte: *Ulrich Duchrow u. a.* (Hg.), *Die Ambivalenz der Zwei-Reiche-Lehre in den lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1976; *ders.* (Hg.), *Zwei Reiche und Regimenter*, Gütersloh 1977; *ders.*, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart ²1983.

³ Das gilt für die Kritik von *Barth* (s. Anm. 4) bis hin zu *Duchrow* (s. Anm. 2), aber auch für die interne Selbstkritik explizit lutherischer Theologen: *Otto Dibelius*, *Obrigkeit*, Stuttgart ²1963, 99 z. B. zum Ansbacher Ratschlag; *Helmut Thielicke*, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1958, 706 f. zur Ordnungstheologie; II, Tübingen 1959, 534 f. Dazu *Notger Slenczka*, *Art. Luthertum, sozialetisch*, *ESLNeuausg.* 2001, 971–983, hier bes. 981 f.

⁴ *Karl Barth*, *Rechtfertigung und Recht* [1938], in: *ders.*, *Eine Schweizer Stimme*, Zürich ³1985, 13–57. Barth geht es um eine christologische Begründung des Verhältnisses von geistlichem und weltlichem Reich und damit um eine christologische Einhegung der Anerkennung der weltlichen Gewalt durch die Christenheit.

ner- und außerhalb der Kirchen zutiefst verunsichert war,⁵ oder aber es wird die Zwei-Reiche-Lehre als eine Unterscheidung charakterisiert, die geistesgeschichtlich und soziologisch vormoderne Zustände voraussetzt und die, will man Fehlentwicklungen vermeiden, unter Berücksichtigung des vollständig gewandelten Verständnisses von „Obrigkeit“ und unter Berücksichtigung der Realität der modernen Totalitarismen reformuliert werden muß.⁶

Die Problematik der Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre entzündet sich nicht nur an dieser hermeneutischen Situation, sondern eben auch daran, daß es *die* Zwei-Reiche-Lehre sowohl in den Schriften Luthers als auch in der Wirkungsgeschichte des Gedankens so nicht gibt. Oder besser: Es handelt sich um eine Unterscheidung, die Luther und die übrigen Reformatoren in unterschiedlichen Situationen und in unterschiedlichen Frontstellungen immer wieder neu zur Geltung gebracht haben, die in diesen Situationen ein jeweils unterschiedlichen Sinn oder Akzentuierung erhält und die auch in der Folgezeit immer wieder neu aufgenommen und in gewandelten Problemkonstellationen reformuliert wurde. Ich werde im folgenden schlicht die einschlägigen Schriften Luthers aus der ersten Hälfte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts durchgehen und versuchen zu beschreiben, welche Aspekte der Verhältnisbestimmung von geistlichem und weltlichem Bereich Luther jeweils akzentuiert. Es wird, wenn man sich auf das vielfältig diskutierte Thema⁷ einmal mehr einläßt, erkennbar werden, daß die Zwei-Reiche-Lehre in mehr als einem Sinn mit dem Thema „Gott und das Böse“ zu tun hat, und daß die scheinbar bis zum Überdruß interpretierten Texte doch überraschende und – das gilt jedenfalls für die unter 6. vorgestellten Bemerkungen – selten

⁵ Duchrow, *Christenheit* (s. Anm. 2), 575–596, hier bes. 582–585; vgl. auch die Textsammlung: ders. (Hg.), *Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1975, sowie die in Anm. 2 angegebene weitere Literatur von Duchrow.

⁶ So schon der immer noch lesenswerte Text von *Dibelius* (s. Anm. 3), bes. 71–102, 126 f.; vgl. die Modifikation einer Ordnungstheologie bei *Thielicke*, *Theologische Ethik I* (s. Anm. 3), 38–62, 67–75; in der Argumentation anders *Martin Honecker*, *Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft*, Tübingen 1977, 175–278. Eine ausgesprochen geistvolle Reformulierung der Zwei-Reiche-Lehre als Theorie, die Glaube bzw. Kirche und Theologie gerade nicht von der Politik und staatlichem Handeln trennt, sondern zu einer Wahrnehmung spezifisch christlicher Handlungsoptionen der politischen Verantwortung unter den Bedingungen der Existenz der Kirche als Teilssegment der Gesellschaft anleitet (und damit eine Theorie der Existenz der Kirche im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft darstellt), liegt vor bei: *Eilert Herms*, *Theologie und Politik*, in: ders., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, 95–124.

⁷ Aus der unüberschaubaren Literatur sei hier nur wenig genannt: *Franz Lau*, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1952; Sammelbände: *Hans-Horst Schrey* (Hg.), *Reich Gottes und Welt*, WdF 107, Darmstadt 1969; *Gunther Wolf* (Hg.), *Luther und die Obrigkeit*, WdF 85, Darmstadt 1972; *Gottfried Forck*, *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, Berlin 1988, bes. den Beitrag von *Bernhard Lohse*, *Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi*, a. a. O., 155–167. Die m. W. neueste monographische Veröffentlichung, deren Schwerpunkt auf der Frage nach den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Lutherschen Unterscheidung und deren Transformation liegt: *Volker Mantey*, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche*, SuR. NR 26, Tübingen 2005, hier 1–12 *Forschungsüberblick zur Frage der traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen*.

gesehene und auch in der angedeuteten Diskussion weiterführende Aussagen enthalten.

1. *Kontext 1: Die Stärkung und Inanspruchnahme der weltlichen Macht in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum (An den christlichen Adel, 1520)*

Am Anfang dieser Lehrbildung steht der Versuch, in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum die Dignität und die Eigenständigkeit der weltlichen Gewalt herauszustellen – das ist das Thema der Adelschrift: der Abweis der Ansprüche der Papstkirche auf ein Letzturteil über den weltlichen Bereich. Luther nimmt hier die klassische mittelalterliche Frage nach dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht auf, die mit dem Ende des Investiturstreites mehr schlecht als recht geregelt war und bei den Franziskanertheologen immer wieder zu Auseinandersetzungen führte. Er ordnet die beiden Gewalten nun einander zu als Momente der Kirche, deren Glieder allesamt geistlichen Standes und Priester sind:

„So folgt daraus, daß Laie, Priester, Fürst, Bischof und, wie sie sagen, geistlich und weltlich im Grunde wahrhaftig sich nicht anders unterscheiden als um ihres Amtes oder Werkes [= Funktion] willen, und nicht des Standes wegen, denn sie sind alle geistlichen Standes und wahrhaftig Priester, Bischöfe und Pápste, aber sie haben nicht eine Aufgabe, wie auch unter den Priestern und Mönchen nicht jeder die gleiche Aufgabe hat ... wie ich oben gesagt habe, daß wir alle ein Körper sind, dessen Haupt Jesus Christus ist, und ein jeder des anderen Gliedmaß. ... Desgleichen sind nun die, die man derzeit ‚geistlich‘ nennt, oder Priester, Bischof oder Pápste, von den anderen Christen nicht weiter oder würdiger unterschieden, als daß sie das Wort Gottes und die Sakramente ausführen sollen; das ist ihre Aufgabe und ihr Amt. So hat die weltliche Obrigkeit das Schwert und die Rute in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen [= Guten] zu schützen.“⁸

Die Grundvoraussetzung ist die, daß der politische Körper des Reiches selbst Kirche ist, die Vorstellung eines *Corpus Christianum* also – das ist weit entfernt von den auf den ersten Blick ähnlichen Verhältnisbestimmungen von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Ockham oder Marsilius von Padua, die im Ausgang von den klassischen Staatstheorien des Platon und besonders des Aristoteles davon ausgehen, daß politische Körper zunächst Republiken sind, nicht religiös konstituierte Gemeinschaften.⁹ Nach Luther gibt es innerhalb

⁸ *Martin Luther*, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520), BoA 1, 362–425, zit. 368,9–24 in Auswahl. Alle Lutherzitate sind in modernes Deutsch übertragen, N. Sl.

⁹ S. *Marsilius von Padua*, *Defensor pacis*, hg. von *Richard Scholz*, Hannover 1932. Marsilius geht bekanntlich davon aus, daß sich das im Menschen angelegte Wissen um das ewige Recht am besten dann im (strafbewehrten) positiven Recht durchsetzt, wenn über das positive Recht von der Mehrheit aller Bürger entschieden wird – dieser Mehrheitswille (und nicht eine religiöse Autorität) ist die für das Recht entscheidende Instanz: vgl. I,12,5, a. a. O., 65 f. Marsilius folgt – wie Ockham und der Hauptstrom der zeitgenössischen Staatstheorie – einem aristo-

dieses Corpus Christianum, dessen Glieder getaufte Geistliche sind, unterschiedliche, jeweils von diesen Geistlichen wahrgenommene Aufgaben und Ämter: Institutionen, durch die Bedürfnisse abgedeckt werden und deren Inhaber daher durch ihre soziale Funktion und Aufgabe – und nur durch sie, nicht etwa durch eine innere Gnadenausstattung – definiert werden. Daher ist die geistliche Gewalt der weltlichen nicht übergeordnet, da sie nicht eine Institution darstellt, die unmittelbarer zu Gott ist als alle übrigen Christen; sie ist nur die äußerliche Verwaltung eines anderen Aufgabenbereiches. Umgekehrt bedeutet das nicht nur, daß auch die Geistlichkeit dem weltlichen Strafrecht untersteht, sondern auch, daß im Notfall der christlichen Obrigkeit die Aufgabe zufallen kann, die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung zu reformieren durch die Einberufung eines allgemeinen Konzils.¹⁰ Insgesamt intendiert aber dieser Ansatz eine klare Trennung der Aufgaben, nach der die geistliche Gewalt die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums hat, während für den gesamten Bereich der äußeren Ordnung konkurrenzlos die weltliche Gewalt zuständig ist – auf die Beendigung der nach Luther eingerissenen Vermischung beider Bereiche zielt der Text. Dabei setzt Luther aber, wie oben notiert, in aller Selbstverständlichkeit voraus, daß die weltliche Gewalt in der Hand von Christen ist und eingefügt ist in das Ganze eines selbstverständlich christlichen Grundnormen folgenden Gemeinwesens.

2. Kontext 2: *Der Bauernkrieg und die Begründung der Obrigkeit auf der Basis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (1523–1525)*

Die zweite für die Formation der Zwei-Reiche-Lehre entscheidende Front bricht mit dem Bauernkrieg auf. Die Bauern hatten 1525 in den berühmten Zwölf Artikeln der Bauernschaft¹¹ unter Berufung auf die Schrift, genauer: ausdrücklich auf das Evangelium, den Anspruch erhoben, daß sie gemäß diesem Evangelium in den Kirchen belehrt werden – darauf zielen die Artikel, in denen die Bauern freie Pfarrwahl fordern – und daß sie gemäß diesem Evangelium ihr Leben führen können – darauf zielen die Artikel, in denen die Bauern die Aufhebung sozialer Verhältnisse fordern, die ihrer Meinung nach dem Evangelium widersprechen: die Leibeigenschaft beispielsweise (dritter Artikel) und die Bedrückung mit Abgaben (vierter bis achter Artikel).

In seiner Auseinandersetzung mit den Zwölf Artikeln¹² formuliert Luther die eigentlichen Grundlagen der Zwei-Reiche-Lehre, denn in der Auseinan-

telischen Modell, in dem eine konstitutive Funktion der Kirche für die Gemeinschaft nicht vorgesehen ist.

¹⁰ *Luther*, Adel (s. Anm. 8), 368 f. (zur Indemnität des geistlichen Standes vor weltlichen Gerichten), 373 (zur Einberufung eines Konzils durch die weltliche Gewalt).

¹¹ *Günther Franz*, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, 174–179.

¹² *Martin Luther*, Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben (1525), WA 18, (279) 291–334.

dersetzung mit dem Anspruch der Bauern, selbst Corpus Christianum zu sein und als solches die Reform nun nicht der Kirche, sondern der Obrigkeit bzw. der politischen Ordnung insgesamt betreiben zu dürfen, nimmt Luther zunächst diesen Anspruch der Bauern, Kirche zu sein, auf und verweist ganz äußerlich auf die darin implizierte Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als Gehorsam gegenüber dem vierten Gebot bzw. gegenüber der Auszeichnung der Obrigkeit im Röm und 1 Petr; der Christ sei wie jeder Mensch zum Gehorsam verpflichtet; auch gegenüber einer Obrigkeit, die ihre Untertanen unrechtmäßig bedrängt, und sogar gegenüber einer Obrigkeit, die die Predigt des Evangeliums verbietet, gebe es kein Recht zur Gegenwehr, sondern die Pflicht, am Evangelium und seiner Verkündigung festzuhalten und das Unrecht der Obrigkeit als von Gott auferlegtes Leiden zu ertragen – hier fallen die berühmten Worte, daß Kreuz und Leiden der Christen Recht seien.

Luther weist auch diese Gehorsamspflicht ausdrücklich nicht als spezifisch christliche Verpflichtung aus, sondern als eine Verpflichtung des „allgemeinen göttlichen und natürlichen Rechtes“, das für alle Menschen und so auch für die Christen gilt und ohne dessen Beachtung die Bauern das Recht menschlicher Gemeinschaft insgesamt verletzen.¹³ Die Pflicht zur Achtung der Obrigkeit ist also nach Luther kein spezifisch christliches Gebot und keine Eigentümlichkeit des Corpus Christianum, sondern eine Verpflichtung, die sich aus dem allen Menschen geltenden Naturrecht ergibt.

Auf der anderen Seite – und das führt eigentlich ins Zentrum – geht es in dieser Auseinandersetzung um eine Präzisierung dessen, was das Evangelium bedeutet und will. Luther wirft den Bauern vor, den geistlichen Sinn des Evangeliums zu verweltlichen und so einerseits das Evangelium, andererseits die Sozialordnung zu zerstören:

„Es soll kein Leibeigener sein, weil uns Christus alle befreit hat. Was bedeutet das? Es bedeutet, die christliche Freiheit ganz fleischlich zu machen. ... Darum ist dieser Artikel direkt gegen das Evangelium und räuberisch, mit ihm nimmt ein jeglicher seinem Herrn den Leib, der doch jemandes Eigentum geworden ist; denn ein Leibeigener kann sehr wohl ein Christ sein und christliche Freiheit haben, wie ja auch ein Gefangener oder Kranker ein Christ ist und doch nicht frei ist. Dieser Artikel will alle Menschen gleich machen und aus dem geistlichen Reich Christi ein weltliches, äußerliches Reich machen; und das ist unmöglich, denn ein weltliches Reich kann keinen Bestand haben, wenn es nicht Ungleichheit gibt zwischen den Personen, daß einige frei sind, und einige gefangen, einige Herren, andere untern etc.“¹⁴

Auf den ersten Blick ist der Text mit seiner Ablehnung eines auf das Evangelium gestützten Sozialprogramms für die Ohren wo nicht aller, so doch vieler heutiger Leser in höchstem Maß anstößig – aber er hat einen guten und nachvollziehbaren Sinn: Im ersten Teil des Zitates geht es Luther darum, das Evangelium als einen kontrafaktischen Zuspruch zu wahren. Das Evangelium

¹³ A. a. O., 307,23–36 und Kontext von 303,27 ff. an.

¹⁴ A. a. O., 326,32–327,26 in Auswahl.

insgesamt ist kein analytisches Urteil, sondern – wie die Unterscheidung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lautete – ein synthetisches Urteil, nach dem eben für einen Menschen zugleich zwei Urteile gelten: das Urteil, daß er Sünder, und das Urteil, daß er gerecht ist; das Urteil, daß er frei, und das Urteil, daß er jedermann untertan ist. Die Feststellung, daß das Evangelium mit „geistlichen“ Sachverhalten und Prädikationen zu tun hat, bedeutet, daß sich in ihm der Anspruch einer fremden Identität und fremder Prädikate – der Prädikate Christi – vollzieht, die eben in dem Sinne „geistlich“ sind, daß sie nicht empirisch verifizierbar sind; die Wahrheit des Urteils verifiziert vielmehr der Glaube, der sich *gegen* die Erfahrung an das Wort hält. Diese Antithese von Evangelium und Wirklichkeit, „Geistlichem“ und „Fleischlichem“, Urteil Gottes und Urteil des Menschen, Glaube und Erfahrung ist permanent. Diese Feststellung hat ihr Fundament in der Bewältigung der Anfechtungssituation und gehört damit zum Zentrum der reformatorischen Entdeckung Luthers: Es muß dem Sünder möglich sein, auf das Urteil des Evangeliums gegen die Erfahrung immer wieder zurückzukommen. Konkret heißt das: Er muß sich gegen seine Selbsterfahrung als Sünder immer wieder auf den in der Taufe ergangenen Anspruch, daß er durch Christus vor Gott gerecht ist, zurückbesinnen können und so das tun, was Luther als den Sinn des Christenlebens bezeichnet hat: zurückkriechen in die Taufe.

Wird die geistliche Freiheit dem Kriterium unterstellt, daß sie wirkliche Freiheit nur ist, wenn sie sichtbar wird, dann wird diese Differenz von Glaube und Erfahrung aufgehoben. Luther befürchtet also, daß in den Zwölf Artikeln der Bauern das Urteil des Evangeliums in eine Handlungsanweisung transformiert wird, die ihren Sinn nicht darin hat, dem Glauben kontrafaktisch als wirklich zu gelten, sondern die einen künftigen, durch das menschliche Handeln erreichbaren Zustand beschreibt. „Du bist gerecht“ heißt dann: „Du sollst und wirst gerecht sein“; „Du bist frei“ heißt dann: „Du sollst und wirst frei sein“. Die Differenz zwischen dem Evangelium und der Wirklichkeit ist dann nicht die Differenz zwischen dem Urteil Gottes und dem des Menschen, sondern die Differenz zwischen Sein und Sollen. Das Evangelium würde dann nicht die Gewißheit des Bestehens vor Gott vermitteln, sondern es würde vor eine Aufgabe stellen. Umgekehrt: Das Evangelium bleibt nur dann Evangelium – frohmachende Botschaft – wenn sein Urteil kontrafaktisch bleibt und unabhängig vom empirisch feststellbaren Zustand des Menschen als Zusage gilt – wobei aber natürlich nicht aus-, sondern eingeschlossen ist, daß das Evangelium bzw. der Glaube ethische Folgen hat. Nur ist eben vorbehalten, daß das Evangelium eine Realität vor und außerhalb des Bereiches der Ethik bezeichnet und konstituiert. Die volle Gültigkeit und Wahrheit des kontrafaktischen Urteils schlägt sich ethisch nieder, aber der ethische Niederschlag gibt dem Urteil nicht erst seine Wirklichkeit.

Auf der anderen Seite – und damit kehre ich zum Zitat zurück – behauptet Luther, daß mit dieser von den Bauern intendierten Transformation des Evangeliums in ein Sozialprogramm auch die menschliche Sozialsphäre zer-

stört wird, die in Verhältnissen wechselseitiger Über- und Unterordnung ihr Wesen hat. Auch das ist nun nicht nur der Niederschlag eines überholten Gesellschaftsmodells – wohlgemerkt: das ist es *auch*, aber eben nicht nur. Im Grunde genommen nimmt diese Behauptung die Zuordnung von geistlicher Freiheit und freiwilligem Dienst in der Freiheitsschrift auf, die man so zusammenfassen kann, daß die im Evangelium zugesprochene Freiheit den Christen nicht von den Verpflichtungen seinen Mitmenschen gegenüber enthebt, sondern zu deren freier Wahrnehmung anhält. Gerade *weil* die Freiheit des Christen bedingungslos, d. h. unabhängig von ihrer sichtbaren Verwirklichung und Verifizierbarkeit, als Zusage und damit kontrafaktisch gilt, sind die Verpflichtungen, in denen er als Ehemann oder Ehefrau, als Kind oder Elternteil, als Untertan oder Nachbar steht, keine Gegeninstanzen gegen diese Freiheit, sondern werden zu Betätigungsfeldern selbstloser Liebe.

Luthers Position im Bauernkrieg ist mitnichten bloß von dem Wunsch geleitet, das Evangelium als politisch verträglich darzustellen und die Reichsstände nicht gegen das Anliegen der Reformation aufzubringen. Es sind keine politischen Rücksichtnahmen, sondern theologische Anliegen, die Luthers Position motivieren.

3. Die Klärung der Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes als Grundlage einer Gesellschaft: Das Naturgesetz (Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken, 1525)

Im Zusammenhang mit diesen Auseinandersetzungen mit den Bauern einerseits, mit den „Schwärmern“ andererseits trifft Luther eine weitere grundlegende und weiterführende Entscheidung: die klare Begrenzung der Verbindlichkeit der alttestamentlichen Sozialgesetzgebung in der (gegen die „Schwärmergeister“ oder „Rottengeister“ gerichteten) „Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ von 1525.¹⁵ Die Schrift versucht, den Lesern Argumente gegen Positionen an die Hand zu geben, die unter Berufung auf das reformatorische Schriftprinzip die Sozialstrukturen des gegenwärtigen Staatswesens an den angeblich verpflichtenden Vorgaben der alttestamentlichen Sozialgesetzgebung orientieren wollen. Luther nimmt in aller Eindeutigkeit der alttestamentlichen Gesetzgebung – einschließlich des Dekalogs – den Charakter eines in gegenwärtige Sozialstrukturen umzusetzenden Gebotes: Es handle sich dabei um „der Juden Sachsenspiegel“¹⁶, also um eine an eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Personengruppe gebun-

¹⁵ *Martin Luther*, Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken (1525), WA 16, 363–393. Vgl. *Igor Kišš*, Das Neue in Luthers Verständnis vom natürlichen Gesetz, in: *Luther* 70 (1999), 30–38.

¹⁶ *Luther*, Unterrichtung (s. Anm. 15), WA 16, 378, 23.

dene und nur für sie verbindliche Ordnung.¹⁷ Verbindlich ist an diesem Gebot nur das, was mit dem in die Herzen der Menschen geschriebenen Naturgesetz übereinstimmt – verbindlich aber nun nicht, weil es in der Bibel steht, sondern weil es eine im Gewissen gefühlte Verbindlichkeit darstellt:

„Und deshalb ist es [ein] natürlich[es Gebot]: Gott zu ehren, nicht zu stehlen, nicht die Ehe zu brechen, nicht falsches Zeugnis geben, nicht totschiessen, und es ist nicht neu, was Mose gebietet. Denn was Gott vom Himmel durch Mose den Juden gegeben hat, das hat er auch in aller Menschen Herzen geschrieben, sowohl der Juden wie der Heiden. ... Also halte ich mich an die Gebote, die Mose gegeben hat, nicht deshalb, weil Mose sie geboten hat, sondern weil sie mir von Natur eingepflanzt sind und Mose hier mit der Natur übereinstimmt etc. Aber die anderen Gebote im Mose, die nicht allen Menschen von Natur eingepflanzt sind, halten die Heiden nicht, die gehen sie auch nicht an, wie die [Gebote] über den Zehnt und die anderen – die doch auch gut sind, ich wollte, wir hätten sie auch.“¹⁸

Zunächst hat man es mit einer radikalen Historisierung des alttestamentlichen Gebotes zu tun: sie gelten für gegenwärtig lebende Christen, die nicht Angehörige des Judentums sind, nicht. Diese Reduktion der Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gebotes auf dasjenige, was dem sittlichen Gewissen einleuchtet, etabliert nun weitergehend eine Instanz, die normativ für die Regelung aller zwischenmenschlichen Verhältnisse ist, nämlich das Gewissen bzw. die sittliche Vernunft. Das ist die Norm, an der menschliches Leben und die menschlichen Sozialverhältnisse auch abgesehen von den Vorgaben des christlichen Glaubens orientiert sind. Das ist darum bedeutsam, weil es im Grunde genommen die Verabschiedung der Vorstellung eines *Corpus Christianum* ist, die Luther noch in der Adelschrift selbstverständlich vorausgesetzt hatte: Menschliche Gemeinschaft ist nicht mit der Kirche, auch nicht mit der Kirche im äußeren Sinne identisch, sondern ist konstituiert auf der Basis der allen Menschen zugänglichen und erschlossenen Normen der sittlichen Vernunft und ausschließlich an ihr – und nicht einem autoritativen Offenbarungswissen – orientiert. Damit stellt sich aber nun die Aufgabe, diese Normen mit den für die Christen allein verbindlichen Normen zu vermitteln, die auf eine autoritative Setzung zurückgehen – etwa mit der Bergpredigt. Damit erst stellt sich das Problem, zu dessen Lösung Luther auf die Unterscheidung zweier Reiche und Regimenter zurückgreift.

Diese Norm des ins Herz geschriebenen Gesetzes – das muß man allerdings zur Vermeidung von Mißverständnissen unterstreichen – ist für Luther nicht beliebig oder willkürlich änderbar, und eben auch nicht in dem Sinne säkular, daß diese Normen dem souveränen Willen des Volkes unterworfen wären. Auch und gerade sie sind Manifestation des göttlichen Willens und vom

¹⁷ Luther argumentiert so auch hinsichtlich des Dekalogs – auch er ist, wie seines Erachtens der einleitende Hinweis auf den Auszug aus Ägypten beweist, verbindlich nur für diejenigen, die Gott aus Ägypten herausgeführt hat, d. h. für das Volk Israel „nach dem Fleisch“ (a. a. O., 373,29–33).

¹⁸ A. a. O., 380,17–28.

Schöpfer allen Menschen ins Herz gesenkt; im Grunde handelt es sich material um die auch im Dekalog niedergelegten Gebote. Luther ist die Vorstellung einer ernsthaften, nicht auf menschlicher Selbsttäuschung beruhenden Spannung zwischen den Geboten des Dekalogs und der im Herzen gefühlten Verbindlichkeit nicht zugänglich, da ihm beides als Manifestation desselben göttlichen Willens gilt.¹⁹

4. Kontext 3: Die Auseinandersetzung mit dem „linken Flügel“ der Reformation, seiner Obrigkeitskritik und seiner Forderung nach einer Gesellschaft der Erwählten und Heiligen: Die Obrigkeitsschrift (1523) und die Kriegsleuteschrift (1526)

4.1. Die Fragestellung der Obrigkeitsschrift

Damit komme ich zur dritten Front, in der Luther seine Zwei-Reiche-Lehre entfaltet; es handelt sich um die Entfaltung, die allgemein als am problematischsten empfunden wird, nämlich die Auseinandersetzung mit den Gruppen des „linken Flügels“ der Reformation. Wirksamer als die dort ebenfalls vertretenen endzeitlichen Sozialutopien waren Positionen, die den Glauben an das Evangelium und die entsprechende Gehorsamsverpflichtung gegenüber den in der Bergpredigt niedergelegten Geboten Christi – insbesondere gegenüber dem Gebot der Feindesliebe – als unvereinbar mit der Teilhabe an den traditionellen Sozialstrukturen betrachteten. Das bedeutete, daß ein Christ an obrigkeitlichem Handeln nicht teilnehmen kann, und umgekehrt: daß weder die Obrigkeit noch Kriegsleute seligen Standes sein können. Das wiederum bedeutet, daß der Gesamtbereich öffentlicher Ordnung für diese Positionen einen Bereich darstellt, der gegen Gottes Willen steht und von dem sich die Gemeinschaft der Christen unterscheiden und trennen muß. Das ist die eine Front; aber auch für diejenigen Christen, die die Obrigkeit als „gute Ordnung Gottes“ betrachten, stellt sich die Frage, ob es nicht Grenzen der Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit gibt, angesichts der Erfahrung, daß eine Obrigkeit die reformatorische Bewegung zu unterdrücken sucht: Die Frage stellt sich als Frage nach dem Widerstandsrecht bzw. möglicherweise sogar der Widerstandspflicht gegenüber einer Obrigkeit, die sich gegen das Evangelium richtet.

¹⁹ Eine ganz ähnliche Identifikation des Dekalogs mit dem Naturgesetz nimmt auch Thomas von Aquin vor – vgl. dazu *Notger Slenczka*, Thomas von Aquin und die Synthese zwischen dem biblischen und dem griechisch-römischen Gesetzesbegriff, in: *Okko Behrends* (Hg.), *Der biblische Gesetzesbegriff*, AAWG III/278, Göttingen 2006, 107–132, hier 116–120.

4.2. Die beiden Reiche

Damit ist man im eigentlichen Zentrum der Lutherschen Zwei-Reiche-Lehre, die Luther insbesondere in den Schriften „Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ von 1523 und „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ von 1526 darstellt. Die Obrigkeitsschrift hat bekanntlich zum Anlaß das Verbot der Schriften Luthers und der deutschen Bibel im Herzogtum Sachsen, in Brandenburg und in Nürnberg, womit sich eben sehr konkret die Frage nach der Dignität der Obrigkeit und der Grenze der Gehorsamspflicht stellte.²⁰

Die berühmte Passage, von der sich die Bezeichnung als „Zwei-Reiche-Lehre“²¹ herleitet, stammt aus dieser Obrigkeitsschrift und richtet sich gegen die Unterscheidung der vorreformatorischen Theologie, nach der in der Schrift zwischen allgemeingültigen und für alle Menschen verbindlichen Geboten einerseits – dem Dekalog – und den nur für die Vollkommenen gültigen „Evan-gelischen Räten“ – den Geboten der Bergpredigt etwa – zu unterscheiden ist. Luther betrachtet diese Unterscheidung als unsachgemäße Depotenzierung der Gebote Christi und besteht darauf, daß die Gebote Christi nicht etwa nur für die Vollkommenen unter den Christen, sondern für alle Christen verbindlich sind; er führt gegen die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Christen nun die Unterscheidung zweier „Reiche“ ein:

„Hier müssen wir Adams Kinder und alle Menschen in zwei Teile teilen, die ersten zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle an Christus und unter Christus Glaubenden ... Nun siehe, diese Leute bedürfen keines weltlichen Schwerts noch Rechts, und wenn alle Welt rechte Christen, das heißt: rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder nütze ..., weil sie den Heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden bis hin zum Tod.“²²

Die solchermaßen verfaßten Christen sind die, für die das in die Herzen geschriebene Naturgesetz keine fremde Instanz ist, der das eigene Verhalten mühsam angepaßt werden muß, sondern das Naturgesetz ist gleichsam eine Beschreibung ihres Verhaltens, das sie ganz ungezwungen und aus innerem Antrieb vollziehen: Der Heilige Geist ist der ins Herz gegebene Wille zum Guten, der Wille zur zwanglosen Einhaltung nicht nur des Naturgesetzes, sondern des Gebotes Christi: der Nächsten- und der Feindesliebe. Die Weise,

²⁰ Zum Hintergrund der beiden Schriften vgl. *Mantey* (s. Anm. 7), 233–236, 260–275.

²¹ Mir ist der Sinn der Unterscheidung der Wendung „Zwei Reiche“ von der Bezeichnung „Zwei Regimenter“ nicht zugänglich bzw. die Behauptung, daß die zweite Wendung einen irgendwie besseren Sinn habe, als ernsthafte These nicht nachvollziehbar; daher verzichte ich auf diese Differenzierung.

²² *Martin Luther*, Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), BoA 2, 360–394, 364 f.

in der in diesem Reich regiert wird, ist die Leitung des Menschen durch den Heiligen Geist.

4.3. Der Dienst im obrigkeitlichen Amt als Gestalt selbstloser Nächstenliebe

Die solchermaßen verfaßten Christen sind in der Welt in der Minderheit; das ist ein Faktum, das mit der Unverfügbarkeit des Glaubens zusammenhängt: Zum Glauben kann man niemanden zwingen. Luther bezeichnet den Bereich des Unglaubens – und zwar, wohlgemerkt: innerhalb wie außerhalb der Gemeinschaft der verfaßten Kirche – als das „Reich der Welt“, dem das Schwert als Gestalt des Regimentes entspricht:

„Gott hat denen außerhalb des christlichen Standes und außerhalb von Gottes Reich ein anderes Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen, damit sie, auch wenn sie gerne wollten, doch ihre Bosheit nicht ausführen können; und wenn sie es auch tun, sie sie doch nicht ohne Furcht und nicht in Frieden und Glück tun können, wie man ein wildes böses Tier mit Ketten und Fesseln faßt, damit es nicht beißen und reißen kann“.²³

Die Grundthese ist also die, daß es außerhalb des Bereiches des Glaubens an das Evangelium keine Moralität gibt, verstanden darunter die freie, innere, d. h. durch keine äußere Norm erzwungene Selbstbestimmung zum selbstlosen Dienst am Nächsten. Außerhalb des Bereiches des Glaubens herrscht die Sünde, verstanden darunter die Grundhaltung, in der der Mensch alle Wirklichkeit auf sich zentriert und sie sich selbst zum Dienst zuordnet – sein will wie Gott; dieser Mensch wird zum „bösen Tier“, zum Wolf für seinen Mitmenschen. Diese Grundhaltung der Sünde wird aufgehoben allein im Glauben an das Evangelium, aber das bedeutet zugleich – eben weil der Glaube an das Evangelium eine unverfügbare Gabe des Heiligen Geistes ist –, daß menschliche Sozialbeziehungen auf diese unverfügbare Voraussetzung des Glaubens nicht aufbauen und mit ihr rechnen können. Weil die menschliche Ichzentrierung allein im Glauben aufgehoben wird und dieser Glaube ein unverfügbares und seltenes Werk Gottes ist, muß gerade der Glaubende, der um diesen Zusammenhang weiß, darauf dringen, daß die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens nicht diese Aufhebung des Bösen voraussetzt, sondern die Realität des Willens zum Bösen und die Unentrinnbarkeit menschlicher Asozialität in Rechnung stellt, und das heißt: Der Christ wird und muß dafür eintreten, daß dem Willen zum Bösen die Drohung entgegengesetzt wird, die zwar nicht die böse Tat verhindert, wohl aber verhindert, wie Luther schreibt, daß der Böse in seinem Tun in Frieden bleibt.

Und so ist die Anerkennung der Obrigkeit, der Gehorsam ihr gegenüber und gegebenenfalls die Handhabung des Schwertes als oder im Dienst der Obrigkeit nicht etwa die Durchbrechung des Gebotes Christi, sondern Luther

²³ A. a. O., 366,10–15.

bezeichnet gerade dies als die zentrale Gestalt des Dienstes am Nächsten, die dem Christen geboten ist:

„So fragst du, ob denn auch ein Christ das weltliche Schwert führen und die Bösen strafen darf, wo doch die Worte Christi so hart und klar lauten: ‚Du sollst dem Übel nicht widerstehen‘ ... Antwort: Du hast jetzt zwei Stücke gehört: Eins, daß unter den Christen das Schwert nicht sein kann ... Und da ist das andere Stück, daß du dem Schwert zu dienen schuldig bist und es fördern sollst, womit du kannst, es sei mit dem Leib, Gut, Ehre und Seele [!]. Denn es ist ein Werk, dessen du nicht bedarfst, aber es ist ganz nützlich und notwendig aller Welt und deinem Nächsten. Darum: wenn du sähest, daß ein Henker, ein Büttel, ein Richter, Herr oder Fürst fehlt und du dich dafür geeignet findest, so sollst du dich dazu anbieten und darum bewerben, damit ja die notwendige Gewalt nicht verachtet oder matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und darf sie nicht entbehren.“²⁴

Es ist ganz entscheidend zu sehen, daß die Ausübung der weltlichen Gewalt und die gewaltsame Eindämmung der menschlichen Gier *nicht erlaubt, sondern geboten* ist, und zwar *den Christen*; man könnte die Pointe der Zweireiche-Lehre dahin zusammenfassen, daß sie gerade nicht auf die schiefliche Trennung beider Bereiche abzielt, sondern darauf, daß der Christ in der Welt tätig ist; das heißt aber: unter den Bedingungen der Sünde tätig ist zur Erhaltung der Welt gegen das Böse. Der Dienst im weltlichen Amt ist die Gestalt des dem Christen gebotenen Nächstenliebe; die Tätigkeit im weltlichen Amt – gegebenenfalls als Henker und Soldat – ist eine Gestalt des Gehorsams gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe und gerade nicht dessen Durchbrechung; denn die Nächsten sind nicht, so könnte man im Sinne Luthers sagen, die Räuber, sondern der Wanderer, der ihnen in die Hände gefallen ist und halbtot liegenbleibt. Anders: Das Tun der Christen richtet sich nicht nach abstrakten Geboten, die um jeden Preis an der Wirklichkeit zu exekutieren wären, sondern das Handeln der Christen trägt der Tatsache Rechnung, daß die Welt gefallene Schöpfung ist.²⁵

Dem entspricht aber eben auch, daß der Christ in diesem Handeln gleichsam sich selbst entfremdet ist: Es geht in diesem Handeln nicht um ihn, sondern um den Nächsten; und er handelt nicht als Privatperson, sondern als Verwalter eines Amtes, in dem er – wie Luther in einer durchaus modern anmutenden Formulierung sagt – im Namen der Untertanen insgesamt handelt und den Regeln dieses Amtes, in dem ihm die Gemeinschaft als Zweck vorgesetzt ist, folgt. Die wichtige Unterscheidung von Amt und Person hat hier ihren systematischen Ort.²⁶

²⁴ A. a. O., 369,33–370,8.

²⁵ Das berührt sich mit Überlegungen Bonhoeffers in dem Ethik-Fragment „Die Geschichte und das Gute“ – s. dazu *Notger Slenczka*, Die unvermeidbare Schuld. Der Normenkonflikt in der christlichen Ethik. Deutung einer Passage aus Bonhoeffers Ethik-Fragmenten, in: BThZ 16 (1999), 97–119.

²⁶ Vgl. *Luther*, Obrigkeit (s. Anm. 22), BoA 2, 387 f.; 342.

5. Der Konfliktfall (Das Zentrum der Kriegseuleschrift, 1526)

5.1. Die Grenze des Rechtes der Obrigkeit

Die Instanz, die das Schwert führt, ist nach Luther die Obrigkeit; sie ist kein peripherer Bestandteil dieser Zwei-Reiche-Lehre, sondern ihr Zentrum: Das Schwert, so könnte man sagen, ist nie herrenlos, sondern es ist immer in jemandes Hand und genau damit jemandes Aufgabe. Eigentümlicherweise findet man bei Luther keine Legitimationstheorie für die Obrigkeit, die in der zeitgenössischen Diskussion beispielsweise durch den Rekurs auf die *translatio imperii* formuliert wurde, oder durch den Rekurs auf die Bestallung durch die geistliche Gewalt, durch eine Lehre von der besten Regierungsform oder durch die Annahme eines *consensus subditorum* wie bei Marsilius von Padua.²⁷ Man müßte sagen: Für Luther gibt es das Reich der Welt und die Schwertgewalt einfach. Sie ist ein vorausgesetztes Faktum, in irgendeiner Verfaßtheit findet der Christ sie und die Wahrnehmung ihrer Aufgabe vor und hat mit ihr zu tun. Die Obrigkeit fehlt nie. Es stellt sich nicht die Frage danach, ob und wie sie legitimiert ist – ihre Legitimität ist ihre Faktizität. Es kann nur gefragt werden nach dem Verhältnis, in das sich der Christ zu dieser Gewalt setzt; und diese Frage bricht eben in den Konfliktfällen auf, in denen die Untertanen der Obrigkeit die Verfehlung ihrer Aufgabe vorwerfen – in der konkreten Situation Luthers: Wenn die Obrigkeit den Schutz verweigert oder selbst zur Unterdrückungsmacht wird; und wenn die Obrigkeit sich, etwa im Verbot religiöser Schriften, gegen den Lauf des Evangeliums stellt.

Und hier beginnt nun erst der eigentlich schwierige Teil der „Zwei-Reiche-Lehre“; denn Luther geht durchaus davon aus, daß die Obrigkeit ihre Aufgabe verfehlen kann, daß es also gute und schlechte Obrigkeit gibt. Jedenfalls verfehlt die Obrigkeit ihre Aufgabe, wenn sie sich nicht auf den Bereich der Wahrung des *bonum commune externum* beschränkt, sondern es unternimmt, den Glauben zu gebieten, wie Luther in der Analyse des Falles des BÜcherverbotes schreibt:

„Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Dinge kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt nötigen. Denn der Glaube ist ein freies Werk und Ding, zu dem man niemanden zwingen kann. Ja es ist ein göttliches Werk im Geist, geschweige denn, daß eine äußerliche Gewalt es erzwingen und schaffen könnte.“²⁸

So sehr die äußere Ordnung zur weltlichen Gewalt gehört, so sehr gehört der Glaube in den geistlichen Bereich und geht den Fürsten nichts an. Dabei meint Luther nicht nur, daß der Fürst auf dem Gebiet des Glaubens nichts zu suchen

²⁷ *Marsilius von Padua*, *Defensor Pacis* (s. Anm. 9), I,11–15.

²⁸ *Luther*, *Obrigkeit* (s. Anm. 22), 379,11–19.

hat, sondern genauer: daß er dort mit seinen Mitteln nichts ausrichten kann. Jemanden in bestimmter Weise zum Glauben zu zwingen ist, darauf weist Luther hin, nicht nur nicht sachgemäß, sondern schlicht nicht möglich, weil menschlicher Zwang die innere und freie Gewißheit, die den Glauben ausmacht, eo ipso nicht generieren kann. Im Glauben geht es darum, daß einem Menschen eine Wahrheit so aufgeht, daß er ihrer gewiß ist und sein Leben darauf gründet. Gewißheit kann man – im Unterschied zu verbaler Zustimmung – nicht erzwingen. Glaube und Zwang sind Gegensätze. Die Obrigkeit kann auf dem Gebiet des Glaubens nichts ausrichten und soll das auch nicht versuchen; und dem Willen einer Obrigkeit, die zum Glauben zu zwingen versucht, soll ein Christ an diesem Ende nicht entsprechen. Bibelübersetzungen soll der Christ daher auch auf Verlangen der Obrigkeit nicht herausgeben – das war die Frage damals; er muß aber die gewaltsame Beschlagnahme als von Gott auferlegtes Leiden ohne Gegenwehr dulden.

5.2. Das Verhalten gegenüber einer Obrigkeit, die ihre weltliche Aufgabe verfehlt

Aber nicht nur hinsichtlich einer Obrigkeit, die versucht, in den aus der Hand jedes Menschen genommenen Bereich der Seele hineinzuregieren,²⁹ ist die Feststellung möglich, daß man es mit einer Obrigkeit zu tun hat, die ihre Aufgabe verfehlt. Luther geht durchaus davon aus, daß das obrigkeitliche Handeln klaren Kriterien unterliegt, und zwar nicht nur, aber auch der Wahrung des bonum commune, des Lebens und äußeren Wohlergehens und vor allem des Friedens einer Gemeinschaft – auch das Kriegführen des Fürsten muß, wenn er denn seinem Auftrag gerecht werden will, dem Frieden dienen. Aber das obrigkeitliche Handeln unterliegt auch der Norm des natürlichen, von Gott in die Herzen der Glaubenden gegebenen Gesetzes. Dieses Gesetz ist nicht strittig oder uneindeutig, sondern meldet sich nach Luther unabweisbar in jedermanns Gewissen und ist jedermann einsichtig auch und gerade dann, wenn der Mensch sich daran nicht hält. Das heißt: es ist nach Luther im Prinzip eindeutig feststellbar, ob oder daß eine Obrigkeit ihre Aufgabe verfehlt – da ist kein Streit. Damit stellt sich die Frage, mit der sich Luther in der Schrift „Ob Kriegsleute“ seitenlang und in der Diskussion ganz konkreter Anfragen auseinandersetzt,³⁰ ob und wie weit ein Christ auch einer Obrigkeit zu Gehorsam verpflichtet ist, die ihre Aufgabe eklatant verfehlt, die vielleicht sogar zur Instanz der Asozialität der Sünde wird und beginnt, ihre Schutzbefohlenen als Tyrann zu unterdrücken und zu töten.

Luthers Position dazu ist von seltener Eindeutigkeit: Er sieht den Christen dazu bestimmt, daß er an den Taten einer Obrigkeit, die gegen das natürli-

²⁹ A. a. O., 378,13 f.

³⁰ *Martin Luther*, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), BoA 3, 317–351; vgl. zu den Anfragen bes. 329 ff.

che und damit göttliche Gesetz verstoßen, nicht mitwirken darf – so muß ein Soldat, dessen Feldherr einen Angriffskrieg befiehlt, den Gehorsam verweigern.³¹ Das heißt: Das Führen des Schwertes ist nur in dem begrenzten Rahmen obrigkeitlicher Aufgaben erlaubt bzw. geboten. Und der Christ muß sich der obrigkeitlichen Zumutung, einen Verstoß gegen die ersten drei Gebote zu begehen, entziehen;³² er soll beispielsweise, wenn die Obrigkeit in einem bereits reformierten Gebiet den altgläubigen Ritus wieder verpflichtend einführt, sich dem durch Auswanderung entziehen.³³

Was der Christ aber auf keinen Fall unternehmen darf, ist der Aufruhr gegen die Obrigkeit.³⁴ Die Obrigkeit darf ausschließlich von der nächsthöheren Instanz, nicht aber von der zum Gehorsam verpflichteten Instanz zur Rechenschaft gezogen werden. Diese nächsthöhere Instanz, der gegenüber auch die Obrigkeit Untertan ist, ist freilich zu dieser Rechenschaft und nötigenfalls zur Absetzung der untergebenen Obrigkeit auch verpflichtet. Aber der zum Gehorsam verpflichtete Christ darf den Aufstand gegen die Obrigkeit auch im Extremfall nicht unternehmen; er muß sehr wohl dem obrigkeitlichen Gebot, das er als Unrecht betrachtet, den Gehorsam verweigern – hat dann aber die Folgen dieser Verweigerung als das Leiden des Christen in der Welt auf sich zu nehmen und willig zu akzeptieren.³⁵

6. Gottes verborgenes, strafendes Handeln durch die verderbte Obrigkeit und an der verderbten Obrigkeit

Dabei gilt dies eben auch für den Fall, daß die Obrigkeit selbst sich an den Untertanen vergeht – die Obrigkeit, damit rechnet Luther, wird dann zum Instrument des göttlichen Zorns und der Strafe.³⁶ Luther geht so weit, daß er die gute Obrigkeit als eine seltene und besondere Gnadengabe Gottes bezeichnet. Er weist aber den Vorwurf, er wiege die Obrigkeit mit seiner Lehre von der Unantastbarkeit der Obrigkeit geradezu in Sicherheit, von sich,³⁷ und zwar mit einem überaus merkwürdigen Argument; er weist nämlich darauf hin, daß die Obrigkeit, die sich gegen ihre Untertanen in der einen oder anderen Weise – durch Untätigkeit oder Unterdrückung – vergeht, dem Gericht Gottes über sie nicht entgeht:

„die Tyrannen stehen in der Gefahr, daß durch Gottes Schickung die Untertanen sich aufmachen und sie erwürgen oder verjagen. Denn wir ehren hier diejenigen,

³¹ Vgl. a. a. O., 345,33 ff.

³² Vgl. *Luther*, *Obrigkeit* (s. Anm. 22), 377,15–30; 380,25–385,11.

³³ *Luther*, *Kriegsleute* (s. Anm. 30), 326,35–327,12.

³⁴ Zum folgenden vgl. die Diskussion in der *Kriegsleute*-Schrift a. a. O., 323,22–343,2, hier bes. 326,35–327,12; 328,6–27; 335,21–336,5 u. ö.

³⁵ A. a. O., 335,21–336,5 u. ö.

³⁶ Ebd.

³⁷ Zum folgenden vgl. a. a. O., 329,3–332,21.

die recht tun wollen, von denen es ziemlich wenige gibt. Daneben bleibt gleichwohl die große Menge, Heiden, Gottlose und Nichtchristen, die, wenn Gott es verhängt, sich zu Unrecht gegen die Obrigkeit stellen und Unglück anrichten ... Deshalb darfst du dich nicht beklagen, daß durch unsere Lehre die Tyrannen und die Obrigkeit Sicherheit gewinnen, Böses zu tun. Nein, sie sind freilich nicht sicher, wir lehren wohl so, daß sie sicher sein sollen, Gott gebe es, ob sie nun Gutes tun oder Böses. Aber wir können ihnen solche Sicherheit nicht geben noch gewährleisten. Denn wir können die Menge nicht zwingen, unserer Lehre zu folgen, wo Gott nicht Gnade gibt.³⁸

Das ist ein eigentümliches Argument, weil es die zuvor getroffene Feststellung, daß der Mensch nur durch den Glauben an das Evangelium bzw. durch den Heiligen Geist ein williger Täter des Guten und ein willig das Böse Erleidender wird, nun umdreht und eben feststellt, daß die Obrigkeit nur hinsichtlich der wahren Christen sicher sein kann, daß diese sich dem Bösen tatsächlich nicht widersetzen. Die Mehrheit ihrer Untertanen aber wird sich dem Unrecht widersetzen, wird die Obrigkeit beseitigen und damit auf der einen Seite zwar Böses tun, auf der anderen Seite aber im Tun des Bösen das Organ der Strafe Gottes an der Obrigkeit sein.

Auf einer ähnlichen Linie liegt es, wenn Luther mit der Möglichkeit rechnet, daß eine fremde Obrigkeit die Tyrannei beseitigt:

„Er [= Gott] kann eine fremde Obrigkeit erwecken, wie beispielsweise die Goten gegen die Römer, die Assyrer gegen Israel etc., so daß also allenthalben Rache, Strafe und Gefahr genug ist über den Tyrannen und der Obrigkeit und Gott sie nicht mit Freuden und Frieden böse sein läßt. Er ist [immer] kurz hinter ihnen, ja um sie her.“³⁹

Den Übeltäter „nicht mit Freude und Frieden böse sein“ zu lassen – das war nach dem oben gebotenen Zitat⁴⁰ Aufgabe der Obrigkeit selbst gewesen. Luther weist nun ergänzend darauf hin, daß auch die Obrigkeit nicht nur das Schwert führt, sondern selbst „unter dem Schwert“ steht: dem Angriff einer fremden Obrigkeit, oder dem unrechtmäßigen Aufstand – beides Instanzen der Unordnung und des Verstoßes gegen den Willen Gottes, deren Gott sich aber bedient, um die pervertierte Obrigkeit zu strafen. An dieser Strafe, dem Aufstand, aber dürfen – und das ist die Besonderheit – sich die Christen nicht mehr beteiligen und sie dürfen das Schwert gegen die Obrigkeit nicht selbst führen.

Das ist nun eine sehr eigentümliche Situation, die Luther da andeutet. Luther sieht hier die Christen in die Notwendigkeit gestellt, daß sie einen Aufstand gegen die Obrigkeit als Unrecht bezeichnen müssen, wiewohl die Obrigkeit auch nach ihrem Urteil pervertiert ist; dennoch müssen sie gegen diesen Aufstand die legitime Obrigkeit verteidigen und öffentlich für sie sprechen,

³⁸ A. a. O., 330,13–24.

³⁹ A. a. O., 330,38–331,2.

⁴⁰ S. o. bei Anm. 23.

wiewohl sie ernsthaft die Möglichkeit einräumen müssen, daß durch das Unrecht der Aufständischen hindurch sich der Strafzorn Gottes an dieser Obrigkeit vollzieht. Und diese Situation ist ja keine Theorie, sondern genau die Lage, in der Luther seine Schriften gegen die Bauern geschrieben hat, in denen er alle Christen zum Widerstand gegen den Aufruhr aufrief, obwohl er den Aufruhr selbst ausdrücklich als – freilich illegitime – Folge des obrigkeitlichen Unrechtes betrachtete.⁴¹

7. Die Obrigkeit, die Geschichte und der Deus absconditus

Diesem Gedanken, mit dem man erst beim eigentlichen Zentrum der Zwei-Reiche-Lehre angekommen ist, will ich noch ein paar Schritte weit nachhängen. Auf der einen Seite wirkt er ausgesprochen anstößig und scheint den Christen im Extremfall zu einem Eintreten für die Obrigkeit wider besseres Wissen zu nötigen; auf der anderen Seite muß man sehen, daß hier – ohne daß Luther das ausdrücklich sagt – eine wichtige theologische Unterscheidung aufgenommen wird: Ausdrücklich nimmt Luther die Unterscheidung des durch das Evangelium konstituierten Reiches Gottes auf der einen Seite und des durch das Gesetz konstituierten Bereiches der Welt auf der anderen vor. Der *usus politicus legis*, der politische Gebrauch des Gesetzes, durch den das Böse im Zaum gehalten wird, ist die Grundlage des dem obrigkeitlichen Handeln zugewiesenen Bereiches. Die Unterscheidung des Reiches der Welt vom Reich Gottes entspricht natürlich der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Dies sind nach Luther die Bereiche, in denen es eine klare Ordnung und Eindeutigkeit des göttlichen Umganges mit dem Bösen gibt: Durch das Evangelium beseitigt er die Quelle des Bösen, durch das Gesetz wehrt er den äußeren Folgen. Zugleich sind es die Bereiche, in denen der Mensch im Vertrauen auf diese Ordnung zu geordneter Mitwirkung an diesem göttlichen Umgang mit dem Bösen aufgerufen ist: in der dem Menschen aufgetragenen Verkündigung des Evangeliums und in der Wahrnehmung des Schwertes.

Mit dem Hinweis darauf, daß Gott auch die Obrigkeit zur Rechenschaft zieht, ist offensichtlich der Bereich berechenbaren göttlichen Handelns verlassen. Wenn über der Obrigkeit noch eine weitere steht, ist der Fall problemlos – dann wiederholt sich das Verhältnis von Untertan und schwertführender Obrigkeit auf einer höheren Ebene. Luther geht es in den zuletzt genannten Fällen aber um den Umgang Gottes mit einer inappellablen Obrigkeit, die Gott, so Luther, durch das Unrecht eines Aufstandes oder durch einen Krieg von außen zu Fall bringt. Das ist der Fall, daß Gott selbst gegen die eigene, ausdrücklich sanktionierte Ordnung handelt, daß also Gott gegen Gott steht, daß er dem Christen das Festhalten an der faktischen, entarteten Obrigkeit zur Pflicht macht und sie selbst durch das Böse beseitigt.

⁴¹ Luther, *Kriegsleute* (s. Anm. 30), 330,13–35; 331,10–332,6.

Es ist ganz offensichtlich, daß dies in der Grundstruktur der Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus, von verborgenem und offenbarem Gott, entspricht, die Luther insbesondere in „De servo arbitrio“ (1525) entfaltet hat: Die Erfahrung, daß Gott in seinem faktischen geschichtlichen Wirken der eigenen Selbstbestimmung und Selbstdefinition widerspricht – dort, indem er seinem Heilswillen entgegen Menschen verstockt; hier, indem er der von ihm selbst verfügten Ordnung der Obrigkeit im Aufruhr strafend entgegentritt. Dieser Hinweis Luthers auf das die Unordnung in den Dienst nehmende und die Ordnung der Obrigkeit zerstörende Handeln Gottes ist auf der Ebene des Gesetzes das Gegenstück zu dem in „De servo arbitrio“ beschriebenen Handeln Gottes, mit dem er seinen Heilswillen konterkariert, indem er Menschen gegen die Wirkung des Evangeliums verstockt:

„Anders ist von Gott oder dem Willen Gottes, der uns gepredigt, offenbart, der sich uns gibt und von uns verehrt ist, und wieder anders ist vom nicht gepredigten, nicht offenbarten, nicht sich gebenden, nicht verehrten zu sprechen. ... Das nämlich wirkt der *gepredigte* Gott, daß wir, gereinigt von Sünde und Tod, heil werden. Er sandte nämlich seinen Sohn und heilte sie. Der in seiner Majestät *verborgene* Gott aber beweint nicht den Tod und hebt ihn auch nicht auf, sondern er wirkt Leben, Tod und alles in allem. Als solcher nämlich hat er sich in seinem Wort nicht begrenzt, sondern hat sich Freiheit vorbehalten über alles.“⁴²

Wir stehen, mit einem modernen Ausdruck gesagt, vor dem Faktum der Geschichte – mit Luther gesprochen: vor dem unterschiedslos das Gute wie das Böse wirkenden und durch das Gute wie durch das Böse wirkenden Deus absconditus. Luther geht davon aus, daß Gott zwar die Obrigkeit und ihr Wirken durch sein Gebot geschützt hat, daß er sich aber in seinem faktischen Geschichtshandeln dieser Selbstbindung entzieht und die Obrigkeit absetzen kann. Das bedeutet aber, daß es der Mensch dabei mit Gott in seinem über die Ordnungen des Evangeliums und des Gesetzes hinausführenden Handeln zu tun hat, mit dem Deus absconditus, dem nicht mehr berechenbaren und in seinem Willen nicht mehr eindeutigen Gott. Der Feststellung, daß Gott durch den Aufstand die Bosheit der Obrigkeit straft, steht die andere, von Luther selbst im Kontext thematisierte Möglichkeit gegenüber, daß der Aufruhr selbst Strafe, Entzug einer Ordnung ist, die jedenfalls im Vergleich mit der dann folgenden Ordnung Ausdruck der Güte Gottes ist – denn:

„Obrigkeit ändern und Obrigkeit bessern, das sind zweierlei Dinge, die so weit voneinander entfernt sind wie Himmel und Erde. Ändern kann leicht geschehen. Bessern aber ist leicht zu verfehlen und gefährlich. Warum? Weil es nicht in unserem Willen oder in unseren Möglichkeiten steht, sondern allein in Gottes Willen und Hand“.⁴³

⁴² Martin Luther, De servo arbitrio, BoA 3, 177,13–15. 34–39; Übersetzung von N. Sl.

⁴³ Luther, Kriegsleute (s. Anm. 30), 331,30–34.

Die nach Luther von Gott gesetzte Ordnung der Obrigkeit markiert die Grenze, hinter der möglicherweise Gott in seinem Geschichtshandeln noch anderes will und wirkt, hinter der aber der Wille Gottes unerkennbar wird. Daß Gott selbst sich gegen die von ihm gesetzte Ordnung stellen kann und mit dem Mittel des Aufruhrs sie beseitigen kann, ist Luther gewiß; ob Gott darin gnädig ist oder zornig, ob er straft oder Strafe aufhebt, ist für den Menschen im Vorhinein nicht erkennbar und wird auch nicht durch menschliches Handeln entschieden, das es im Geschiebe der Geschichte eben mit dem Geschick zu tun hat, in dem Gott wirkt.⁴⁴

Daß Gott durch das Böse hindurch auch in seinem verborgenen Handeln auf das Gute zielt, ist Luther ebenfalls gewiß – das ist eben die Gewißheit des Glaubens, der die Ausrichtung der Zornesoffenbarung auf das Evangelium erkennt und in Analogie dazu darauf vertraut, daß auch das verborgene Handeln Gottes in der Geschichte seinen Sinn in seiner gegen das Böse gerichteten Güte hat; entsprechend zielt auch die Zerstörung der Obrigkeit durch den Aufruhr auf das Gericht über die Tyrannis oder auf das Gericht über die Untertanen.

8. Ausblick

Damit ist deutlich, daß nach Luther die Obrigkeit, die gegen ihre Bestimmung zur Tyrannis mutiert, nach Luther zwar sicher ist vor der Hand des sich recht verstehenden Christen, nicht aber vor der „linken Hand“ Gottes, die sich des Bösen – des Aufruhrs gegen die Obrigkeit – bedient. Damit greift Luther hier wie in „De servo arbitrio“ über das an eine Ordnung sich bindende Wirken Gottes hinaus in den Bereich der Geschichte, in dem sich die obrigkeitliche Ordnung bildet und wieder zerfällt. Dieses die Ordnung aufhebende und neukonstituierende Handeln Gottes hat – wenn der hier vorgenommene Rekurs auf den Deus absconditus der Intention Luthers entspricht – kein berechenbares Gesetz und nur die Ordnungswidrigkeit zum geschichtlichen Träger.

Mit dieser Nachzeichnung ist noch kein einziger Schritt zur Beantwortung der Frage getan, ob und unter welchen Bedingungen diese Unterscheidung „Zweier Reiche“ auch für die Gegenwart und unter den Bedingungen einer ganz andersartig verfaßten „Obrigkeit“ relevant und orientierend sein kann. Ich gehe dieser Frage nicht mehr nach, sondern will versuchen, mit einem abschließenden, nur angedeuteten Gedanken den systematischen Ertrag dieser eigentümlichen, auf den ersten Blick befremdlichen Figur bei Luther zu profilieren. Sachlich geht es um die Frage nach dem Recht zur Durchbrechung einer gegebenen Ordnung, also im Grunde um das Problem, das der – unbeschadet der Problematik seiner Position – größte juristische Staatstheoretiker des vergangenen Jahrhunderts markiert hat, nämlich um das Problem

⁴⁴ A. a. O., 340f.

der Souveränität. Funktional nämlich entspricht das Wirken des verborgenen Gottes, der von ihm selbst gesetzte Ordnung durchbricht, dem Handeln, das einen Souverän zum Souverän macht, bei Carl Schmitt. Nach Schmitt ist in jeder, auch in der bürgerlich-liberalen Rechtsordnung⁴⁵ eine personale Instanz identifizierbar, die zur Aufhebung der Rechtsordnung und zur an rechtsfähige Normen nicht gebundenen Neukonstitution des Rechtes befähigt ist.⁴⁶ Schmitt kommt es darauf an, zu zeigen, daß das Recht an die personale Dezision einer aus außerrechtlichen, weltanschaulichen Gründen Recht setzenden Instanz gebunden ist. Vor diesem systematischen Hintergrund gelesen, weist Luther eben darauf hin, daß diese Instanz der Dezision nicht der Christ sein kann; dieser ist vielmehr unter dem Stichwort des Evangeliums (Thema von „De servo arbitrio“) ebenso wie unter dem des Gesetzes (Thema der Obrigkeitsschriften) an der von Gott gesetzten (in diesem Sinne positiven) Ordnung orientiert und weiß zwar um das schweigende Geschichtshandeln Gottes, sieht sich aber unfähig dazu, es mit dem Stempel der Eindeutigkeit zu versehen und handlungsorientierend zu deuten. Die Rechtsdurchbrechung des (revolutionären⁴⁷) Souveräns deutet die geschichtliche Stunde in bestimmter Weise⁴⁸ und handelt entsprechend; der Christ hingegen kann angesichts der exklusiven Offenbarung Gott in der Ordnung des Gesetzes und im Evangelium angesichts der Geschichte nur ein „ignoramus“ und „ignorabimus“ konstatieren: Das Gesetz der Geschichte, das es erlauben würde, die Durchbrechung der Ordnung als eindeutigen Ausdruck des Willens Gottes zu fassen, ist dem Menschen nicht zugänglich, sondern verborgen.

Professor Dr. Notger Slenczka, Theologische Fakultät, Humboldt-Universität,
Unter den Linden 6, 10099 Berlin;
E-Mail: notger.slenczka@theologie.hu-berlin.de

⁴⁵ Zur Behauptung, daß jede Rechtsordnung diese Figur unausweichlich impliziert und somit jedes Recht auf Dezision beruht, vgl. *Carl Schmitt*, Politische Theologie, Berlin ³1979, bes. 11–22. Vgl. auch den Anhang zu *ders.*, Die Diktatur, Berlin ⁶1994, 210–257: Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung.

⁴⁶ Vgl. *Schmitt*, Diktatur (s. Anm. 45), hier bes. zur kommissarischen Diktatur zur Zeit der Französischen Revolution: 127–149, bes. 141 ff.

⁴⁷ A. a. O., 144–149, XV–XVII.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 143, Anm. 22.