

Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Marburg

„Luther als Urheber der Freiheit“. Die Zwei-Reiche-Lehre und die politischen Freiheitsideen der europäischen Moderne

Vortrag vor der Subkommende Marburg-Gießen-Wetzlar der Hessischen Genossenschaft des Johannerordens am 26. September 2013

1. Reformation und Freiheit

„Freiheit“ war ein politischer Spitzen- und Kampfbegriff des Reformationszeitalters. Als Inbegriff bürgerlicher wie bäuerlicher Emanzipationsbestrebungen, aber auch als Prinzip landesfürstlicher „Liberität“ 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 religiöser Spitzenbegriff der Reformation. Die wohl eindrucksvollste Darlegung seiner reformatorischen Einsichten hat Luther 1520 anhand der Idee der evangelischen Freiheit unternommen. Sein Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ist das maßgebliche Kompendium evangelisch-reformatorischer Theologie. 1524 konnte Philipp Melancthon feststellen: „viele aus dem Volk hängen Luther als dem Urheber der Freiheit an“. Doch auch für die übrigen Reformatoren war die Idee der Freiheit von zentraler Bedeutung.

Die „Freiheit eines Christenmenschen“, wie Luther sie verkündete, war zunächst und vor allem religiöse Freiheit – freilich nicht im Sinn bloßer Innerlichkeit, denn diese evangelische Freiheit setzt zugleich 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.

In Luthers Wirken selbst sind diese freiheitlichen Impulse freilich nur ansatzweise zur Wirkung gekommen. Der Wittenberger Reformator war, wie jeder Mensch und Theologe, auch Kind seiner Zeit und in vielem den Vorstellungen seiner Zeit verhaftet. Das gilt insbesondere auch für seinen vielfach konstatierten Paternalismus und seine Überzeugung, dass noch eine schlechte Ordnung der Unordnung vorzuziehen sei. Luther ist daher in seiner politischen Ethik teilweise hinter dem emanzipatorischen Potential seiner theologischen Einsichten zurückgeblieben. 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.

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

Luther war 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. Darunter gebührt der sogenannten „Obrigkeitsschrift“¹ von 1523 der erste Rang.

Luther setzte sich in der Obrigkeitsschrift einerseits mit Vertretern des sogenannten linken Flügels der Reformation auseinander. Diese hielten die Ausübung weltlicher Herrschaft und obrigkeitlicher Ämter wie dem eines Fürsten, Amtmanns oder Soldaten für unvereinbar mit einem Leben als Christ. Ihnen gegenüber wies Luther 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. Bereits der volle Titel der kleinen Schrift lässt erkennen, dass es ihm gerade nicht darum zu tun war, eine unumschränkte Vollmacht weltlicher Herrscher zu propagieren: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“. Dafür gab es einen konkreten Anlass: 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 Bibelübersetzung 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 überschreiten die weltlichen Herrscher ihre Kompetenz, 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. Luther spart nicht mit harten Worten über die Fürsten: „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 ...“. 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“. Das 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“.

Wir wollen im Folgenden anhand der Obrigkeitsschrift Luthers Bedeutung für die politischen Freiheitsideen der Neuzeit aufzeigen. Für unsere Zwecke können wir dabei von den theologischen Traditionen, auf denen Luther aufbaut, ebenso absehen wie von den Weiterentwicklungen und Nuancierungen, die Luther der Zwei-Reiche-Lehre in späteren Stellungnahmen gegeben hat.

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

3. Die Preisgabe des mittelalterlichen Ideals einer christlichen Gesellschaft

Für das Denken des Mittelalters war die Gesellschaft eine geschlossene christliche Körperschaft, ein *corpus christianum*. Im Prinzip waren alle Menschen (mit wenigen Ausnahmen wie den Juden) ge-

¹ Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523, in: Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling (Hg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1982, 36-84.

taufte 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. In bestimmten Zusammenhängen hat er jedoch – besonders um die Mitte der 1520er Jahre – auch 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. „Hier müssen wir Adams Kinder und alle Menschen teilen in zwei Teile: die ersten zum Reich Gottes, die andern zum Reich der Welt“. 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 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. Kaum einer unter tausend Menschen ist ein wahrer Christ; „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“.

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. 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.

4. Zwei Arten der Herrschaft Gottes

Luthers Preisgabe des mittelalterlichen *corpus-christianum*-Ideals zugunsten der kategorialen Differenzierung zwischen „Christen“ und „Unchristen“ bedeutet nicht, wie man vielleicht meinen könnte, den Verzicht auf eine universale theologische Ethik des Politischen. Luther entlässt die „Unchristen“

nicht in die Autonomie eines gott-losen Raumes. Denn beide, Christen wie „Unchristen“, stehen immer in einer unaufhebbaren Beziehung zu Gott, 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. „Daher hat Gott zwei Regimenter 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“. Die Unterscheidung dieser beiden Arten göttlicher Herrschaft – das ist gemeint, wenn Luther von den beiden „Regimenten“ spricht – bildet den sachlichen Kern seiner Zwei-Reiche-Lehre.

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“. 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. Wie der gute Baum gute Früchte trägt, so tun die Gläubigen kraft ihrer durch den Heiligen Geist erneuerten Natur gute Werke und erfüllen Gottes Willen.

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 daher von Natur aus Sünder, sie sind ungerecht 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 vergleicht die „Unchristen“ mit wilden, bösen Tieren, die man anketten und festbinden muss, damit sie nicht beißen und reißen, wie es nun einmal ihre Art ist. Luther will damit nicht sagen, dass nicht auch Nichtchristen moralisch gut handeln könnten; doch in seiner Klosterzeit hatte er an sich selbst erlebt, wie der Mensch unter der Macht der Sünde zum Guten unfähig ist. 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 abgekürzt 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.

5. 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.

Mit seiner Zwei-Reiche-Lehre hat Luther gegenüber den universalistischen Theorien des Mittelalters 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“. 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. Ebenso ist die gewaltsame Verfolgung von Ketzern durch die weltliche Gewalt unsinnig und unstatthaft.

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 können. Zugespitzt gesagt: der Kaiser muss kein Christ sein. 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.

Was für die Inhaber der politischen Herrschaft gilt, gilt übrigens 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“ wollte, so dürfen auch umgekehrt die Untertanen im Reich der Welt in politischen Fragen 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. Zwar hielt er viele der emanzipatorischen Forderungen der Bauern für berechtigt. Doch dass sie sich für ihre politischen Ziele gegen das weltliche Recht auf das göttliche Recht des Evangeliums beriefen, konnte Luther nicht akzeptieren. Vollends unerträglich war es ihm, dass die Bauern 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.

6. 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. In der Obrigkeitsschrift sprach er den Inhabern weltlicher Herrschaft jedes Recht ab, über die Seelen und Gewissen der Menschen zu herrschen, 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 nicht ausrichtet, so wird's wohl un ausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, und wenn sie gleich die Welt mit Blut füllte“.

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 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 sie! 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!“

Wohl gemerkt: Luther vertritt nicht das Ideal einer Religions- oder Gewissensfreiheit im modernen Sinne, ja nicht einmal das Recht des irrenden Gewissens. Selbstverständlich ist auch auf dem Gebiet des Glaubens die eine und unteilbare Wahrheit zur Geltung zu bringen. Doch darf 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.

7. 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“.

Diese Zusammengehörigkeit der Regimente ist dreifach begründet. Der erste und wichtigste Grund liegt darin, dass es derselbe Gott ist, der beide Regimente führt, wengleich einmal als der Schöpfer und einmal als der Erlöser.

Dazu 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“. 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 erbieten 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“.

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 Obrigkeitsschrift 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.

Man hat in der erhitzten Debatte über die Zwei-Reiche-Lehre, die namentlich in den 1950er und 1960er Jahren in Deutschland geführt wurde, beklagt, dass Luther die Politik als einen autonomen Bereich aus der christlichen Ethik ausgeklammert habe. Dieser Vorwurf trifft Luther nicht. Allein schon seine Empfehlungen für einen christlichen Fürsten lassen daran keinen Zweifel. Allerdings gibt es spätere Rezeptionsgestalten der Zwei-Reiche-Lehre, die derartige Missverständnisse ermöglicht haben.

Ein solches Missverständnis wäre es zu meinen, dass das Reich der Welt eigenen Gesetzen folge, einer autonomen Zweckrationalität, die nur an immanenten Maßstäben gemessen werden dürfe und jeder moralischen Kritik und insbesondere jeder christlich motivierten Kritik enthoben sei. Eine derartige Auffassung würde grenzenloser Willkür der politischen Obrigkeiten und dem Anspruch auf grenzenlosen Gehorsam der Untertanen Tür und Tor öffnen. Tatsächlich lag Luther nichts ferner. 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. 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 unproblematisch; die schwedische Lutherforschung bevorzugt demgegenüber den präziseren Terminus „Zwei-Regimenten-Lehre“.

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.

8. „Mit Luther über Luther hinaus“

Nicht nur Missverständnis und Missbrauch standen einer Entfaltung der in der Zwei-Reiche-Lehre angelegten freiheitlichen Impulse entgegen. Auch Inkonsequenzen in Luthers Denken und Handeln selbst haben eine direkte Wirkung dieser Impulse behindert. 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. In den weiteren Entwicklungen und den konkreten Erfordernissen der Durchsetzung der reformatorischen Erkenntnisse in der kirchlich-politischen Praxis hat Luther dann Positionen bezogen, die nicht immer mit den oben herausgearbeiteten Tendenzen seiner Zwei-Reiche-Lehre im Einklang standen.

Dies betrifft zunächst und vor allem die Herausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments, also jenes für den reformatorischen Protestantismus v.a. in Deutschland und der Schweiz 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. Es war dies aus historischer Sicht eine notwendige und nicht zu umgehende Entwicklung, und Luther selbst hatte bereits 1520 in seiner berühmten Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ ein konkretes Programm für eine Kirchen- und Gesellschaftsreform in der Trägerschaft der politischen Obrigkeiten entworfen. Doch wo Luther selbst nur einen Notbehelf gesehen hatte, verstand die spätere kirchenrechtliche Theorie die Kirchenhoheit als notwendigen Bestandteil der fürstlichen Souveränität und konterkarierte so die Intention der Zwei-Reiche-Lehre auf Emanzipation der weltlichen Herrschaft von kirchlichen Zwecksetzungen.

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“. Anfangs hatte Luther, wie wir sahen, recht großzügige Vorschläge zur Gewährung von Glaubens- und Gewissensfreiheit gemacht. Abweichende religiöse Auffassungen sollten geduldet, Ketzer nicht mit Gewalt, sondern mit der argumentativen Macht des Wortes bekämpft werden. Später hat Luther dann die staatliche Verfolgung von „Schwärmern“ und Täufern gebilligt und hat sich in seinen späten Judenschriften von 1543 zu den berüchtigten Tiraden bis hin zur Forderung nach Verbrennung der Synagogen und nach Internierung der jüdischen Bevölkerung in Sammelquartieren hinreißen lassen.

Die Inanspruchnahme der freiheitlichen Impulse aus Luthers Zwei-Reiche-Lehre musste und muss nach dem Gesagten also teilweise auch gegen Luthers spätere anderweitige Positionierungen erfolgen. Die Aufgabe, die sich hier wie auch auf anderen Feldern uns Heutigen stellt, lässt sich auf die Formel bringen: „mit Luther über Luther hinaus“ (Hans-Martin Barth).

9. 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 und 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.

Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Lahntor 3, 35037 Marburg, wf.schaeufele@uni-marburg.de