

Stellungnahme zu den Referaten von Dr. Stössel und Prof. Ehmann

Adolf Martin Ritter

Alle drei auf dem Studientag in Bretten gehaltenen Referate haben, was ja schon für sich erfreulich und gar nicht selbstverständlich ist, zu lebhaften Diskussionen geführt. Im Einverständnis mit den Referenten ist gegen Ende der Veranstaltung verabredet worden, dass ich meine Anfragen an die beiden kirchengeschichtlichen Referate „zu Papier“ bringen sollte, damit sie, zusammen mit diesen abgedruckt, auch den nicht an der Tagung beteiligten Leserinnen und Lesern des Jahrbuchs für badische Kirchen- und Religionsgeschichte zur Kenntnis gebracht werden können. Die Schwierigkeit ist nun, dass Dr. Stössel – aus Gründen, die ich nicht kenne – einen völlig anderen Text zur Veröffentlichung vorgelegt hat, als er ihn in Bretten vortrug. Ich werde deshalb kurz die Pointe seines Brettener Vortrages und meine darauf bezogenen Anfragen rekapitulieren müssen – sie waren ja überhaupt der Anlass für die genannte Verabredung –, um anschließend, ebenfalls kurz, auf den jetzt vorgelegten Text einzugehen. Auch der Vortragstext von Herrn Kollegen Ehmann hat sich, wenn mich meine Erinnerung an das in Bretten Vorgetragene nicht trügt, etliche Veränderungen, nicht nur in der Tonart, gefallen lassen müssen, ohne dass darüber meine in Bretten freilich nur angedeuteten Vorbehalte einfach gegenstandslos geworden wären.

a. Zu dem Vortrag von Dr. Stössel

Der in Bretten vorgetragene Text trug den Titel „Barmen V – reformiertes Staatsverständnis?“ Mich freute zunächst die Begeisterung, mit der sich der Referent, sichtlich beflügelt vom Erleben des zurückliegenden Jubiläums des „Heidelbergers“, des Themas annahm; auch solche Begeisterung erlebt man ja nicht alle Tage, zumal in einem kirchengeschichtlichen Vortrag. Sehr bald freilich wurde klar, dass das Fragezeichen zum Schluss des Vortragstitels zumindest zu Missverständnissen Anlass gab, weil die angedeutete Interpretation der 5. These des „Barmer Bekenntnisses“ (als bündigen Ausdrucks eines spezifisch „reformierten“ Staatsverständnisses) nicht etwa in Frage gestellt wurde, sondern der festen Überzeugung des Referenten entsprach, die er auch mit Emphase zum Ausdruck brachte und nach Kräften zu begründen versuchte. Demgemäß enthielt der zweite Teil des Referates ein flammendes Plädoyer zugunsten des Barth'schen Modells einer Aufeinanderbeziehung von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (im Bild der konzentrischen Kreise) und der daraus abzuleitenden Inanspruchnahme eines „politischen Wächteramtes der Kirche“.

Ich fühlte mich beim Zuhören, phasenweise, in die 60er und 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts zurückversetzt, in denen es hierzulande üblich war, Luthers Zwei-

Reiche-Lehre und das barthianische Gegenmodell der – faktisch, nicht etwa eschatologisch verstandenen – „Königsherrschaft Christi“ gegeneinander auszuspielen und „Luther“ dabei, salopp gesagt, – ziemlich „dumm“ dastehen zu lassen.¹

Dass im Vorfeld des Barmenjubiläums von 1984 – gerade auch aus den Reihen der Vertreter eines Linksprotestantismus politischer Prägung, die sich selbst als die einzig legitimen Erben „Barmens“ in der Gegenwart betrachteten – Stimmen laut wurden, die besagten, „Barmen“ sei nachgerade vollkommen inaktuell und habe im Großen und Ganzen wenig bis nichts bewirkt und bewegt,² das rief u. a. auch mich auf den Plan.³ „Barmen“ war mir nämlich viel zu wichtig; ja ich kann wohl sagen, ohne „Barmen“ und „Stuttgart“ wäre ich kaum Theologe, jedenfalls nicht Pfarrer geworden. Ich glaubte feststellen zu können, und nur deshalb erwähne ich das hier, dass der These von der „Inaktualität“ der Barmer Synode und ihres Bekenntnisses derselbe „Fehler“ zugrunde liege, den ich an dem in Rede stehenden Vortrag wahrgenommen und kritisiert habe: dass nämlich K. Barth die Alleinunterschrift der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) und damit auch die ausschließliche Deutungshoheit zukomme. Allein, nach allem, was wir wissen können, d.h. nach den erhaltenen Niederschriften der Barmer Plenarsitzungen,⁴ weiteren bekanntgewordenen Quellen (bes. Mitschriften aus allerlei Gruppenbesprechungen⁵ oder dem Inhalt von K. Barths Papierkorb⁶, kurz nach dessen Rückkehr von der Vorverhandlung in einem Frankfurter Hotelzimmer) und vor allem nach der Beschlussfassung der Barmer Synode selbst: sie erkenne *die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen*⁷ als

¹ Wer das wieder aufgreift, sollte mindestens Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970 (2. Aufl. 1983), und Gerta Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie*, München 1982, bes. 205-13 (eine überarbeitete Neuauflage des Lutherkapitels in G. S.s [1912-2014] politologischen Dissertation über „Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens“, Diss. Heidelberg 1964) kennen und sich damit gründlich auseinandergesetzt haben. Davon aber war dem hier zu besprechenden Vortrag nichts anzumerken. Informativ ist außerdem der Band *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisenburg 1984*, hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar und Carsten Nicolaisen, Göttingen 1984.

² So hatte sich bereits Barth selbst vernehmen lassen in einem Rundfunkinterview, aufgenommen am 22. Dez. 1963, das 1984 zum ersten Mal im Druck erschien, in: Karl Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich 1984, 213ff. Zur Gesprächslage in jenen Jahrzehnten s. auch etwa meinen Aufsatz: *Von Stuttgart nach Darmstadt oder Über den Weg der Evangelischen Kirche(n) im Nachkriegsdeutschland*, einen Originalbeitrag zu meiner Aufsatzsammlung *zur Kirchengeschichte u.d.T. Vom Glauben der Christen und seiner Verantwortung in Denken und Handeln* (Texts and Studies in the History of Theology 8), Mandelbachtal – Cambridge 2003, 295-316

³ S. meinen Beitrag *Die Bekenntnissynode zu Barmen – Epoche oder Episode?*, in: *Zeitschr. f. Evang. Kirchenrecht* 32 (1987 [= Festschrift H. Dombos]), 518-534; wieder abgedr. in: Ritter, *Vom Glauben der Christen* (wie Anm. 2), 273-285.

⁴ Veröffentlicht in Bd. II der Dissertation von Gerhard Niemöller, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen*, Göttingen 1959.

⁵ Am reichhaltigsten wiedergegeben in der maßgeblichen Ausgabe von Carsten Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen*, Neukirchen 1984.

⁶ Entdeckt, aufbewahrt und erschlossen von dem Sohn Christoph Barth, *Bekenntnis im Werden. Neue Quellen zur Entstehung der Barmer Erklärung*, Neukirchen 1979, der zurecht zum Ergebnis gelangt, dass Dialog, Dissens und Konsens der beteiligten Theologen bei der Entstehung der BTE eine bis dahin nicht bekannte Rolle gespielt hat und der Vater, K. Barth, eher „Redaktor als „Autor“ gewesen sei.

⁷ Gemeint ist der Einführungsvortrag des Lutheraners Hans Asmussen, Mitglied der Kommission zur Erarbeitung einer Beschlussvorlage, den er vor der Synode zu ihrer Erläuterung gehalten hat. Der Vortragstext wie der der Beschlussfassung findet sich z.B. in: *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, hrsg. v. Alfred Burgmüller und Rudolf Weth, mit einem Geleitwort von Eduard Lohse, Neukirchen 1983 (6. Aufl. 1998).

christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis an und nehme sie auf ihre Verantwortung, übergebe ferner diese Erklärung den Bekenntniskonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus, nach alle dem ist diese These m. E. unhaltbar! Barmen V enthält mit keiner Silbe spezifisch Reformiertes, nichts, was ein Lutheraner nicht Satz für Satz [...] und aus vollem Herzen (um die berühmte Formulierung des Barmer Synodalen und Freiburger Historikers Gerhard Ritter aufzugreifen) hätte vertreten können. In seinen positiven Lehraussagen ist „Barmen V“ sowohl reformiert wie lutherisch deut- und rezipierbar, in seinen Verwerfungssätzen eindeutig gegen den Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates und die gleichwohl unternommenen Anbiederungsversuche der Deutschen Christen gerichtet; und das war äußerst mutig und ist bis heute allen Lobes wert!

In dieser Auseinandersetzung mochte so etwas wie das (erst später voll ausgebildete) Theorem von der „Königsherrschaft Christi“, um des ihm innewohnenden Widerstandspotenzials willen, einleuchtend und willkommen sein; schon in der Nachkriegszeit verlor es jedoch zunehmend an Plausibilität. Und erst recht ist in *unserer* Gegenwart, in geordneten demokratischen Verhältnissen und einer multikulturellen Gesellschaft, kaum noch etwas Rechtes damit anzufangen; ganz anders verhält es sich m. E. mit der lutherischen Zwei-Reiche- und Regimentenlehre!

Doch ehe ich darauf – und das heißt auch: auf das Referat von J. Ehmann – zu sprechen komme, noch kurz ein Wort zu dem jetzt von Herrn Stössel vorgelegten Text, der, wie gesagt, auch einen ganz anderen Titel trägt als das in Bretten gehaltene Referat, ferner, wie mir scheint, ein ganz anderes Publikum vor Augen hat als das in Bretten zu erwartende (und tatsächlich auch anwesende) und schließlich auch, seines Umfangs wegen, den Rahmen der Brettener Veranstaltung gesprengt hätte. Davon abgesehen gibt es verhältnismäßig wenig – und gar nichts Grundsätzliches –, das zu monieren und zu hinterfragen wäre. So würde ich eher von Gleichschaltungsversuchen oder -bestrebungen, als einfachhin von Gleichschaltung der „Evangelischen Kirche im Dritten Reich“ sprechen.⁸ In dem Abschnitt über die Sportpalastveranstaltung müsste der Widerspruch zwischen dem bekanntermaßen desaströsen Echo auf deren Ablauf und „Kundgebung“, selbst unter den (ursprünglich ja keineswegs über einen Kamm zu scherenenden) DC, und der Mitteilung aufgelöst werden, dass eben jene Kundgebung „bei nur *einer* (!) Gegenstimme angenommen worden sein“ solle.⁹ Starke Bedenken habe ich gegen weite Teile der Abschnitte über das „politisch-theologische Profil“ der Barmer Synode und ihr wesentliches „Defizit: Die Judenfrage“,¹⁰ die m. E. viel zu undifferenziert ausgefallen sind; es würde jedoch zu weit führen, darauf hier näher einzugehen.¹¹ Mit Verwunderung habe ich endlich¹² gelesen, dass sich der Verf. auf einen vielzitierten Satz Ernst-Wolfgang Böckenfördes bezieht, den die Vortragende im 3., juristischen, Brettener Referat, heftigst kritisierte. Hätte er nicht auf diese Kritik, wenn auch kurz, eingehen sollen?

⁸ So S. 4 der Druckvorlage.

⁹ Ebenda, S. 8.

¹⁰ Ebenda, S. 11-15.

¹¹ Ich verweise stattdessen auf meine o. (Anm. 2 und 3) angegebenen Beiträge und die dort genannte und besprochene Literatur.

¹² Auf S. 19f. mit Anm. 50.

b. Zum Vortrag von J. Ehmann

Meine Fragen fangen bereits beim Titel an: „Reformation und Politik“ (so gewiss im Hinblick auf das Themenjahr der EKD 2014 formuliert); folgt ein Gedankenstrich – *woran* soll man denken? Ist das, was darauf folgt, die Explikation des Voraufgegangenen? Oder ist es wenigstens von exemplarischer Bedeutung für dieses, was zu zeigen wäre? Wie sehen die Alternativen aus? Wird sie der Vortragende wenigstens andeuten und gar ein Urteil wagen über „Luthers Zwei-Reiche- bzw. Regimenten-Lehre“ im Vergleich mit anderen reformatorischen Positionen in der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, etwa der der Täufer („Schleithem“)? Und schließlich, was heißt hier „bzw.“? Heißt es „oder, richtiger“? Ist also gemeint, es sei richtiger, von „Zwei Regimenten-“ als von „Zwei Reiche-Lehre“ bei Luther zu reden? Das lässt sich mit triftigen Gründen durchaus bezweifeln. Doch der Vortrag lässt einen mit den genannten Fragen und Zweifeln allein.

Unter den verschiedenen Möglichkeiten, einen „Zugang“ zu seinem Thema zu finden und zu eröffnen, favorisiert der Vortragende, wie er sagt, die *eine*: „Luther aus seiner Geschichte und Wirkung (zu) verstehen ...“. Das ist im Ansatz natürlich richtig, aber deshalb nicht unproblematisch, weil die Lehre von den zwei „Reichen“ und „Regimenten“, um die es ja doch, laut Vortragstitel, vornehmlich gehen soll, als *Vorstellung* bekanntlich viel älter ist als Luther und eine Vorgeschichte hat, die für uns bereits im NT beginnt. Ohne wenigstens auf Augustin und die sehr komplexe Augustinrezeption im Mittelalter mindestens einen vergleichenden Blick zu werfen, allein aus Luthers Geschichte (und erst recht Wirkung; wer hat seine Wirkung schon in der Hand?) lässt sich dessen „Zweireichelehre“¹³ in ihrer Eigenart kaum verstehen und verdeutlichen. Ich komme darauf gleich noch einmal zurück.

Wohl aber ist es möglich, aus Luthers Biographie die konkreten Anstöße und Motivationen zur Ausbildung dieser Lehre abzuleiten. Es ist nicht einzig „die obrigkeitliche Beschlagnahme von Ausgaben des NT“, das (im Herzogtum Sachsen, nicht im Territorium von Luthers Landesherrn, am 7. Nov. 1522 erlassene) Verbot, Luthers Übersetzung zu kaufen und zu verkaufen,¹⁴ die diesen zur Abfassung seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ veranlasst. Obwohl sich Luther darüber im klaren gewesen sein wird, dass die involvierten Obrigkeiten¹⁵ keineswegs aus Willkür handelten, sondern „lediglich“ einem Teil der Auflagen des „Wormser Dekretes“ (1521) nachkamen, fühlte er sich verpflichtet, die Legitimitätsfrage zu stellen, Grenzen des Obrigkeitsgehorsams zu erwägen und, fallweise, passiven Widerstand für erlaubt oder gar geboten zu erklären. Davon handelt Teil 2 des Luthertraktats. Im ersten aber geht es um etwas ganz anderes. Wie schon das Widmungsschreiben ankündigt, handelt dieser *von der weltlichen Obrigkeit und ihrem Schwert*, d.h. ihrem Gewaltmonopol, *und wie man dasselbe christlich gebrauchen soll*. Längst vor seinen Wochenpredigten über Mt 5-7 (gehalten zwischen 1530 und 1532) war Luther als Bibelausleger von Beruf auf dies Problem gestoßen, das also als ein zweites, vom ersten völlig unabhän-

¹³ In dieser (nicht unbedenklichen) Abkürzung sei im Folgenden von dem fraglichen Lehrkomplex gesprochen, obwohl außer den beiden „Regimenten (sc. Gottes)“ auch das Schema der drei „Hierarchien“ (so Luther später) oder „Stände“ (= gesellschaftlichen Institutionenbereiche): Kirche, Politik, Familie/Wirtschaft, einbezogen zu denken ist, in welches bei Luther das weltliche Regiment eingeordnet wird.

¹⁴ So, scheinbar zu Recht, der Vortrag (S. 4); in der Tat ist allein davon zu Beginn wie am Ende des Luthertraktats, *expressis verbis*, die Rede.

¹⁵ Die bayerischen Herzöge, der Kurfürst von Brandenburg und Herzog Georg von Sachsen.

giges Motiv für die Abfassung der genannten Lutherschrift anzusehen ist. Es stellte sich zwangsläufig, sobald die mittelalterliche Lösung in Gestalt einer „Zweistufenethik“¹⁶ als unhaltbar erkannt und außer Kraft gesetzt war. Als ein dritter, mit dem zweiten allerdings verwandter Anlass muss gelten, dass einer der bedeutendsten Juristen der Zeit, der Bambergische Rat Johann Freiherr von Schwarzenberg, Luther ein *mächtiges Buch* über allerlei Glaubensfragen zugeschickt hatte, mit dem sich dieser ganz einverstanden erklären konnte – bis auf den einen Punkt: „Von weltlichem Schwert“, so ließ er Schwarzenberg wissen, *wie das mit dem Evangelio überein käme, will ich schier durch ein Buchlin sonderlich aus lassen gehen, der ich's mit E[uer] Gn[aden] in diesem Stück gar nicht halte.*¹⁷

Doch warum lediglich über „Von weltlicher Obrigkeit“ reden? Ist die Quellenbasis nicht sehr viel breiter? Müsste nicht zumindest noch die (in diesem Zusammenhang meist, ganz zu Unrecht, viel weniger beachtete) sog. Schulpredigt von 1530 („Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle“¹⁸) in die Überlegungen einbezogen werden? Denn dieser sich an die Freie Reichsstadt Nürnberg wendende und nicht, wie die bekanntere Obrigkeitsschrift von 1523, teilweise als „Fürstenspiegel“ konzipierte Text ist nicht zuletzt wegen seiner differenzierteren Obrigkeitseinsicht von hohem Interesse. Er macht auch vollends deutlich, dass Luther die Gewaltanwendung, den „Schwert“-Gebrauch nur als *ultima ratio* für den Ernstfall betrachtet. Die Personen im zum weltlichen Regiment gehörenden Richter-, Schreiber- und Schulamt sollen dafür sorgen, dass „die Leute“ die Rechte, die Gott den Menschen gegeben hat, *sicher haben* (d.h. in Sicherheit, ungehemmt und gefahrlos, gebrauchen können); sie sind durch ihre Aufgaben Eckstein und Grundfeste des zeitlichen Friedens auf Erden. Das Schwertamt ist (nach Römer 13) Gottes Stiftung und doch zugleich (nach 1. Petr 2, 13) menschliche Ordnung, insofern es die Menschen dazu verpflichtet zu verhüten, dass das weltliche Regiment zu einem „Tierwesen“ pervertiert. Im zweiten Teil der „Schulpredigt“ von 1530 stellt Luther¹⁹ zudem unmissverständlich fest, dass jeder Bürger „Glieder der Obrigkeit“ sei, weil er für das rechte Regiment Mitverantwortung trage.

Nun lediglich noch drei Einzelbemerkungen, mit denen meine Stellungnahme – einstweilen? – abgeschlossen sei: 1. habe ich bereits angedeutet, es sei mir schwer vorstellbar, wie die Eigenart der (tief in der abendländischen, besonders augustini-schen Tradition verwurzelten) lutherischen „Zweireichelehre“ zu Gesicht kommen soll, ohne dass Augustins Zwei-civitates-Lehre und ihre mittelalterliche Rezeption wenigstens anvisiert werden. Was das erbringt, sei nur an einem Beispiel aufgezeigt.²⁰ Die besondere *Leistung* Augustins im Blick auf die Frage: Religion und Politik dürfte in der Ablehnung, ja Widerlegung der religiösen Verklärung und Hypostasierung des Politischen liegen (es geht für ihn „nur“ um die *pax Babylonica*, „nur“ um

¹⁶ Gemeint ist die Unterscheidung zwischen „Geboten“ und „Räten“, wonach „Christus“ die Ethik der Bergpredigt nicht *geboten*, nicht allen abverlangt, *sondern nur den Vollkommenen geraten* habe (Luther, a.a.O.).

¹⁷ So Luther an Schwarzenberg vom 21. Sept. 1522 (WA Br. 2, 600f.), dessen umfangreiches Manuskript sich leider nicht erhalten hat.

¹⁸ WA 30, Teilband 2.

¹⁹ Fast schon wie in der, seit dem Hitlerattentat vom 20. Juli 1944 mehr und mehr beachteten, „Zirkulardisputation über das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser“ (im Anschluss an Mt 22, 21) vom 9. Mai 1539 (WA 39, 2, 39-90).

²⁰ Vgl. zur näheren Begründung des Folgenden Adolf Martin Ritter, Augustine and Patriarch Photius on Religion and Politics, in: *Studia Patristica 40* (= Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003), ed. by F. Young aliique, Leuven-Paris-Dudley, MA 2006 (tatsächlich 2007), 221-238, bes. Anm. 43. 45f. 48.

ein „gewisses Maß an Willensübereinstimmung“ zwischen den Bürgern der beiden *civitates*); die besondere *Schwäche* seines sozialetischen Ansatzes sehe ich dagegen darin, dass er „dem Kaiser nicht“ wirklich „gegeben“ hat, „was des Kaisers ist“ (vgl. Mk. 12,16 par.). Hochmittelalterliche „Kuralisten“ wie Aegidius Romanus (ca. 1243-1316) und Papst Bonifaz VIII. (ca. 1253-1303) haben das bereits gespürt und – in produktivem Missverständnis Augustins – gegenüber der „weltlichen“ Gewalt behauptet, sie könne keine Gerechtigkeit *in politicis* gewährleisten, wie sie an sich unentbehrlich sei, es sei denn mithilfe der „geistlichen Gewalt“. Das ist ein klares Missverständnis Augustins, dessen Ziel es gerade war, Ciceros Definition von *res publica* zu widerlegen und durch einen eigenen Definitionsversuch zu ersetzen, welcher, auf der *pax* aufbauend, die Kooperation zwischen Christen und Nichtchristen im politischen Gemeinwesen ermöglichen soll. Doch auch ohne „kuralistische“ Brille wird man bei eingehenderer Analyse der augustinischen Position und ihrer einzelnen Bauelemente finden, dass sein Ansatz ohne Zulassung der *iustitia terrena* oder *iustitia civilis* nicht zu halten ist. Und genau auf diesen Nenner ist der „Fortschritt“ von Augustins „Zwei-civitates“- hin zu Luthers „Zweireichelehre“ zu bringen. Spätestens die gegenwärtigen Diskussionen um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ haben vielen endgültig die Augen dafür geöffnet, dass „Frieden“ ohne „Gerechtigkeit“ (nicht zuletzt gegenüber der Kreatur [*suum cuique!*], mithin auch ohne „Bewahrung der Schöpfung“) nicht dauerhaft zu haben ist!

2. Der Vortragende äußert an gewichtiger Stelle, auch Luther lebe „vollständig in der überkommenen Ordnung des Corpus Christianum“.²¹ Die Rückfrage ist unumgänglich, was damit gemeint sei. Die Rede vom „corpus Christianum“ ist bekanntlich erst Ende des 19. Jh. aufgekommen.²² Wenn damit ausgesagt werden soll, dass sich alle Gemeinwesen des 16. Jh. als *christlich* verstanden, schon wegen der (nahezu völligen) Personenidentität von „Christengemeinde“ und „Bürgergemeinde“, ist die Beschreibung zutreffend. Wenn aber die „überkommene Ordnung“ im Blick ist, in der in Luthers Augen eine doppelte Verkehrung der obrigkeitlichen Gewalt zu beklagen ist: statt dass die Bischöfe die Seelen mit Gottes Wort regieren, vernachlässigen sie ihre eigentliche Aufgabe und regieren stattdessen „äußerlich“ Schlösser und Städte, Land und Leute; und statt dass die weltlichen Herren ihre Länder wahrhaft regieren, anstatt sie nur auszuplündern, wollen sie geistlich die Seelen regieren und so auch, in der Gegenwart, den päpstlichen Glauben vorschreiben und die lutherische Ketzerei mit aller Gewalt ausrotten, so ist Luthers „Zweireichelehre“ gerade gegen die hoch- und spätmittelalterliche Idee des Corpus Christianum gerichtet und setzt es nicht etwa zu ihrer Gültigkeit voraus. Eben deswegen und weil sie, vergleichsweise, so weitgehend das weltliche Regiment als Betätigungsfeld der Vernunft beschreiben und in den verschiedensten Zusammenhängen so positive Aussagen über das Verhältnis des Christen zur Politik machen kann,²³ ist sie m. E. eher als andere politisch-ethische Ansätze des 16. Jh. in unsere *nachchristliche* Situation hinein zu übertragen und fortzudenken.²⁴

3. Im Umkreis der Frage des Widerstandes (gegen eine sich verfehlende Obrigkeit) fallen im Vortrag mehrere Äußerungen, die missverständlich bis bedenklich

²¹ S. S. 4 des Manuskripts.

²² S. O. Köhler, [Art.] Corpus Christianum in: ThR 8, 1981, 206-216; Christoph Strohm, [Art.] Corpus Christianum in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 2006, Sp. 302-304.

²³ Das zeigt schon der „Fürstenspiegel“ im dritten Teil von „Von weltlicher Obrigkeit“.

²⁴ Vgl. dazu nach wie vor besonders die in Anm. 1 angegebenen Monographien von U. Duchrow und (der soeben verstorbenen) G. Scharffenorth.

sind; so etwa, wenn einfachhin der Mangel eines selbständigen und ausgeführten Widerstandsrechts bei Luther beklagt wird,²⁵ dagegen unerwähnt bleibt, dass Luther zwar konsequent – und aus gutem Grund, wie er meint, weil „Aufruhr keine Vernunft“ hat und in der Regel gerade die Schwachen auf der Strecke bleiben lässt – auf dem Gewaltmonopol der Obrigkeit insistiert; Widerstand *non vi, sed verbo* (in diesem Fall nicht ausschließlich mit dem *verbum Dei*) hält er gleichwohl nicht nur für möglich, sondern sogar (und zwar um der Liebe willen) für geboten und hat sich selbst sein Leben lang daran gehalten, in seinen Gutachten und sonstigen Äußerungen zu politischen und gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit, wann immer er überzeugt war, dass Träger des vielgliedrigen obrigkeitlichen Amtes ihrer Pflicht nicht genügten. Ferner kann davon, dass „unrechtes Regiment der Fürsten“ ausschließlich „Vertilgung christlichen Glaubens, Verleugnung göttlichen Wortes und Lästerung der göttlichen Majestät“ bedeute und „Luther“ dagegen „den Widerstand des *Wortes Gottes*“ setze,²⁶ schwerlich die Rede sein. Ein letztes großes Fragezeichen steht in meinem Ausdruck des Vortrages am Rand des Satzes: „Hätte Luther also das Nächstenrecht nicht doch ausdrücklicher gegen die weltliche Obrigkeit in Schutz nehmen müssen?!“²⁷ Das ist gesagt und gefragt im Anschluss an Luthers „Ein feste Burg“ (zumal die Zeilen: „Nehmen sie den Leib ...“) und des Lutheraners Jochen Klepper Gang in den Tod gemeinsamen mit seinen von den nazistischen Rassegesetzen in Todesgefahr befindlichen Familienangehörigen. *Ich* vermag weder zu sehen, dass Luther jemals Nächstenrecht nicht ausdrücklich gegen die weltliche Obrigkeit, freilich *non vi, sed verbo*, in Schutz genommen hätte, noch kann ich in dem Verzweiflungsschritt von Klepper und den Seinen etwas anderes erkennen als einen Akt des gewaltlosen Widerstandes gegen eine barbarische, pervertierte Staatsgewalt, in der Gewissheit: „das Reich muss uns doch bleiben“, nämlich unter den Augen des segnenden Christus.

²⁵ Vgl. S. 5, Z. 4f. v. o.

²⁶ Vgl. S. 6, Z. 15-17.

²⁷ S. 8 in der Mitte.