

# REFORMATION UND KRIEG

*Friedemann Stengel*

## I. KIRCHE, KRIEG, AFGHANISTAN

### 1.1. Du sollst nicht töten?

Es ist nicht schwer, zum Thema an einem aktuellen Datum einzusteigen. Man könnte bei Christoph Dieckmann anfangen, der in der ZEIT vor dem 1. Advent 2013 mit seinem Artikel »Du sollst nicht töten« für einen kleinen Aufschrei sorgte.<sup>1</sup> Dieckmann bekundete hier offen sein Unbehagen angesichts einer stillschweigenden Entwicklung des gegenüber dem Christsein in der DDR »laue[n] bundesdeutsche[n] Wohlstandsglauben[s]« zu einem tendenziellen Bellizismus. Das neue Deutschland sei inzwischen zum »Akteur einer militärgestützten Interessen- und Machtpolitik des sogenannten Westens« geworden, und die Kirche sei mit der Militärseelsorge »seelische[r] Reparaturstützpunkt der Interventionsarmee«. Angesichts dieser Bestandsaufnahme und unter besonderem Hinweis auf die Beförderung des Befehlshabers des »Massaker[s] von Kundus«, Oberst Georg Klein, zum Brigadegeneral forderte Dieckmann erneut das »Heldenwörtlein NEIN« gegenüber dem, was der demokratische Rechtsstaat legitimiere, sich aber eben nicht mit der Freiheit eines Christenmenschen vertrage. Unter den Lesern schrieb auch einer: »Na gut... der Kirchenaustritt wird erstmal wieder eine Weile verschoben.«<sup>2</sup> Andere wünschten sich den Artikel mit der Erinnerung an einen konsequenten christlichen Pazifismus auf Platz eins.<sup>3</sup> Genauso heftig war die Kritik an Dieckmanns Artikel. Dass er sich was zurechtbiegen wolle, dass »Du sollst nicht töten!« nicht das oberste Gebot sei, sondern das Liebesgebot,<sup>4</sup> dass

---

<sup>1</sup> CHRISTOPH DIECKMANN, Du sollst nicht töten! Deutschland vergisst seine Friedenspflicht. Ein Plädoyer gegen Militärpolitik und gerechten Krieg, in: Die Zeit 2013, Nr. 49 vom 28.11.2013, 64, online unter: <http://www.zeit.de/2013/49/friedenspflicht-militaerpolitik-gerechter-krieg> (Stand: 06.03.2014).

<sup>2</sup> Der unter dem Pseudonym MAX MURKS schreibende Autor fährt fort: »Deutliche Worte wie diese sind viel zu selten. In der Politik ohnehin, aber auch in Kirchenkreisen.« <http://www.zeit.de/2013/49/friedenspflicht-militaerpolitik-gerechter-krieg#comments> (Stand: 06.03.2014).

<sup>3</sup> Vgl. Leserbriefe von KLAUS REBLIN/Hamburg sowie MARTIN ARNDT/Münster in: Die Zeit 2013, Nr. 51 vom 12.12.2013, 83, weitere 75 Zuschriften in der online-Kommentierung.

<sup>4</sup> Vgl. Leserbriefe von DR. GÜNTER HACKEL/Dresden, in: Die Zeit 2013, Nr. 51 vom 12.12.2013, 83; von »Oyamat« in: <http://www.zeit.de/2013/49/friedenspflicht-militaerpo->

man angesichts Hitler, Milošević, Ruanda und Srebrenica militärische Gegengewalt brauche,<sup>5</sup> dass er ein Paradebeispiel für Vorurteile und Realitätsverzerrung, ja für »einen gewissen Glaubensdünkel« geliefert habe, der dem »Kaderpersonal der Kirche im Sozialismus« zu eigen sei.<sup>6</sup> Dieckmann wäre ein Einstiegspunkt zur Illustration der extremen Gespaltenheit der Positionen zur Kriegs- und Christenfrage.

Man könnte auch bei dem kurz vor Weihnachten 2013 herausgekommenen Bestseller des nicht unumstrittenen CDU-Friedensaktivisten Jürgen Todenhöfer unter demselben Titel »Du sollst nicht töten«<sup>7</sup> einsteigen, und natürlich über die Debatte um Margot Käßmanns Erinnerung in der Neujahrspredigt 2010,<sup>8</sup> ein Vierteljahr nach dem Beschuss des Tanklastzuges in Afghanistan.

Zwar würde aus unserem haleschen Horizont der ehemaligen DDR das Monitum Dieckmanns ausreichen, der an die sehr schmale pazifistische Seitenlinie des Protestantismus angesichts unklarer völkerrechtlicher Verhältnisse bei den Kriegen und militärischen Interventionen nach dem 11. September 2001 bis hin zu den ganz im rechtsfreien Raum und ohne ordentliches Urteil geflogenen Droheneinsätzen<sup>9</sup> an das 5. Gebot und an den Imperativ der Bergpredigt erinnert, was für den Christen gelte, auch wenn er in der Welt lebe.

Aber blicken wir doch zuerst zu Margot Käßmann, denn immerhin handelte es sich um die höchste Repräsentantin der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die um den Jahreswechsel 2009/10, nur wenige Wochen nach ihrem Amtsantritt, in mehreren Interviews und Predigten wie wenige Wochen vorher Bundesverteidigungsminister Karl-Theodor zu Guttenberg die Situation in Afghanistan als Krieg bezeichnete.<sup>10</sup> Es müsse eine Exit-Strategie geben, das Militäri-

---

litik-gerechter-krieg?commentstart=9#comments (Stand 06.03.2014) u.a.

<sup>5</sup> Vgl. Leserbrief von DR. HUBERT BOHR, in: Die Zeit 2013, Nr. 51 vom 12.12.2013, 83.

<sup>6</sup> Leserbrief von »tb« in: <http://www.zeit.de/2013/49/friedenspflicht-militaerpolitik-gerechter-krieg?commentstart=9#comments> (Stand 06.03.2014).

<sup>7</sup> JÜRGEN TODENHÖFER, *Du sollst nicht töten. Mein Traum vom Frieden*, München 2013.

<sup>8</sup> Zur Debatte um die Weihnachtspredigt, die Neujahrspredigt und mehrere dazwischenliegende Interviews vgl. die ausführliche Dokumentation in: GERHARD ARNOLD, *Gerechter Friede am Hindukusch? Die evangelische Kirche und der Afghanistan-Konflikt zwischen 2008 und 2010 = Kirchliches Jahrbuch 137 (2010)*, Bd. 2, Gütersloh 2013, 116–138.

<sup>9</sup> Vgl. AMNESTY INTERNATIONAL (Hrsg.), »Will I Be the Next?«. *US Drone Strikes in Pakistan*, London 2013, online unter: <http://www.amnestyusa.org/sites/default/files/asa330132013en.pdf> (Stand: 06.03.2014).

<sup>10</sup> Anfang 2014 hat sich die soeben ins Amt gekommene Bundesverteidigungsministerin Ursula von der Leyen genau dieser Diktion angeschlossen; die Situation sei zu Recht als Krieg bezeichnet worden, vgl. »Haben dort eben auch gekämpft« Afghanistan-Einsatz ist für von der Leyen ein »Krieg«. *Focus Online* vom 13.01.2014, [http://www.focus.de/politik/deutschland/familienfreundliche-bundeswehr-afghanistan-einsatz-ist-fuer-von-der-leyen-krieg\\_id\\_3535994.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/familienfreundliche-bundeswehr-afghanistan-einsatz-ist-fuer-von-der-leyen-krieg_id_3535994.html) (Stand: 06.02.2014). Käßmann wird hier bemerkenswerterweise nicht erwähnt, sondern nur zu Guttenberg, der erstmals 2010 von Krieg gesprochen habe.

sche habe in der Vergangenheit erneut die Priorität vor den zivilen Konfliktbewältigungen bekommen.<sup>11</sup> Zuerst in der Weihnachtspredigt 2009 und dann in der Neujahrspredigt 2010 folgte die berühmt gewordene Passage »Nichts ist gut in Afghanistan«, in der sie sich gegen den Vorwurf der Naivität wehrte – sie wolle wohl »mit weiblichem Charme Taliban vom Frieden überzeugen«. In ganz passivischer Formulierung und vielleicht, um einen allzu deutlichen Kausalzusammenhang zu vermeiden, hatte sie darauf hingewiesen, dass Soldaten auch Waffen benutzen und eben auch Zivilisten getötet werden, und dass die christliche Friedenshoffnung gegen alles Belächeln, das auch schon den Demonstrationen 1989 widerfahren sei, in allen vorfindlichen Verhältnissen gelte. Diese Hoffnung müsse gegen den vermeintlich pragmatischen Ruf zu den Waffen zu einer Alternative nichtmilitärischer Konfliktlösungen führen.<sup>12</sup>

Afghanistan und die damals von Käbmann diagnostizierte Aussicht, dass man mit Waffen dort wohl keinen Frieden,<sup>13</sup> ja nicht einmal Stabilität schaffen könne, sind nicht eigenes Thema dieser Ausführungen. Wenn der Einstieg dennoch über Dieckmann und Käbmann geschehen ist, dann um auf die bis heute anhaltende Gespaltenheit des Protestantismus in der Kriegsfrage aufmerksam zu machen. Nach ihren Äußerungen wurde Käbmann nicht nur fachliche Inkompetenz,<sup>14</sup> ja eigentlich Desinteresse an außen- und sicherheitspolitischen Fragen,<sup>15</sup> Amtsmissbrauch,<sup>16</sup> Populismus,<sup>17</sup> eine unpassende Homiletik,<sup>18</sup> die moralinsaure Verwendung appellativer Leerformeln<sup>19</sup> und eine noch nie dagewesene Vereinnahmung durch die Linkspartei<sup>20</sup> bescheinigt. Ausgerechnet ihr Frausein<sup>21</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Interview in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung, 24.12.2009, in: ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 117f., hier: 117; vgl. zu Guttenbergs Äußerung ebd., 79–83, hier: 79.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 124; der Text ist online zugänglich: [http://www.ekd.de/predigten/kaessmann/100101\\_kaessmann\\_neujahrspredigt.html](http://www.ekd.de/predigten/kaessmann/100101_kaessmann_neujahrspredigt.html) (Stand: 06.03.2014).

<sup>13</sup> So auch die kritische Soldatenvereinigung Darmstädter Signal schon Anfang 2010, vgl. ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 185.

<sup>14</sup> Vgl. zu den Angriffen insgesamt die gesammelten Stimmen in ebd., 138–234. Den Vorwurf der Inkompetenz erhebt neben mehreren hier zitierten Autoren Arnold selbst, vgl. ebd., 133.

<sup>15</sup> Durch ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 329.

<sup>16</sup> So durch den stellvertretenden Chefredakteur des Handelsblatts, Andreas Rinke, vgl. ebd., 129; vgl. auch Thomas Schmid in der WELT bereits am 30.12.2009, ebd., 131.

<sup>17</sup> Z.B. durch den Landesvorsitzenden des Reservistenverbandes in Niedersachsen Manfred Schreiber, vgl. ebd., 184.

<sup>18</sup> In Predigten solle man sich politisch zurückhalten, so der Berliner Kirchenhistoriker Christoph Marksches, vgl. ebd., 126.

<sup>19</sup> So trotz seiner Sympathien für Käbmann der Grünen-Politiker Winfried Nachtweih, vgl. ebd., 332, 334 sowie 149f., passim.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 181–184. Parteinahmen für Käbmann wie die von Wolfgang Weißgerber werden von Gerhard Arnold allerdings in die Nähe »linker Publizisten« gebracht, vgl. ebd., 233f., sowie 205.

<sup>21</sup> Vgl. den Protest Wolfgang Weißgerbers gegen den »kollektive[n] Aufschrei« gegen Käbmann in der Evangelischen Sonntags-Zeitung vom 18.01.2010, ebd., 233. Der Autor

wurde in diesem Zusammenhang in diskreditierendem Zusammenhang häufig genannt. Die als Teilband des *Kirchlichen Jahrbuchs* 2010 erschienene Dokumentation der Afghanistan-Debatte ist selbst auf zuweilen irritierende Weise von solch einer Verbindung einer frauenabschätzigen und gegenüber dem Bundeswehreininsatz apologetischen Haltung nicht frei und verfolgt das allerdings erst am Ende formulierte Ziel, dass man den Einsatz in Afghanistan nicht als »friedensethisch illegitim« im Sinne Käbmanns bewerten könne.<sup>22</sup>

Schon der bloße Hinweis darauf, dass man ein Tötungs- und Kriegsverbot sehr wohl aus der biblischen Botschaft ableiten könne und jedenfalls eine kriegsbejahende christliche Haltung nicht ohne Weiteres für angemessen halten müsse, ruft nach wie vor vehemente Positionierungen hervor. Käbmann und Dieckmann haben überdies gemeinsam, dass sie eine eigentlich selbstverständliche Tatsache ausdrücklich benennen und zugleich in Frage stellen: die Tötung durch Soldaten im Kriegsfall. Gibt es eine Tendenz, das Töten von Menschen in und außerhalb von Kriegen mit verschiedenem Maß zu messen, zu bewerten und zu ahnden?

## 1.2. Afghanistan – Gerechter Krieg – Kirche

Käbmann hatte in Interviews zum Jahreswechsel 2009/10 darauf hingewiesen, dass es nach der Friedensdenkschrift der EKD von 2007 einen »gerechten Krieg« nicht geben könne – schon gar nicht in Bezug auf den Afghanistaneinsatz, der nicht zu rechtfertigen sei.<sup>23</sup> In der Tat scheint es nicht einfach zu sein, die klassi-

---

des Teilbandes des *Kirchlichen Jahrbuchs* verzichtet nicht darauf, diese Inschutznahme mit Linksgruppen und »Fehlerwahrnehmungen« auch in der »weltlichen Presse« gleichzustellen. Ferner habe Weißgerber im Anschluss an Käbmann mit dem Stichwort »Einmarsch« in Afghanistan eine Fährte zu Hitlers Wehrmacht gelegt, an die sich Arnold erinnert fühlte, vgl. ebd., 234. Gregor Gysi, Fraktionsvorsitzender der Linkspartei, hatte kommentiert, es gebe deutlich »dümmeren Männer«, denen der Naivitätsvorwurf nie gemacht werde, vgl. ebd., 184. Der Zweite Weltkrieg wurde in dieser Debatte häufig zum Referenzpunkt gegen Käbmanns Einwand gegen die Legitimation von Kriegen, vgl. etwa ebd., 120, 130 passim.

<sup>22</sup> Ebd., 335. Der Text insgesamt ist von einem ungewöhnlich urteilenden und für das Kirchliche Jahrbuch befremdlichen Duktus gekennzeichnet, hier nur Beispiele: Käbmann habe einen harten Vorwurf erhoben (121), ihre Urteile seien überraschend (11), ihre Interviews seien heikel oder sprachlich nicht präzise, dadurch sei das »friedensethische Urteil insgesamt als heikel anzusehen« (122); sie habe sich auf ein Thema eingelassen, mit dem sie sich nicht intensiv beschäftigt habe (123), sie habe keine »Expertise« gesucht (329), »Absprachen waren nicht ihre Stärke« (330); sie habe sich auf »das Vortragen einfachster friedensethischer Grundsätze« beschränkt (332) und ein »Verdikt« über die Lage in Afghanistan verhängt.

<sup>23</sup> Vgl. Interview in der Berliner Zeitung vom 24.12.2009, in: ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 119f. Möglicherweise existierende Kriterien, mit denen man einen Krieg rechtfertigen könne, was ihr schon »schwer« fiel, könnten das, was in Afghanistan geschehe, »in keiner Weise rechtfertigen«.

schen Kriterien für einen *bellum iustum* – *causa iusta, intentio recta, auctoritas/potestas legitima*<sup>24</sup> – hier erfüllt zu sehen, vielleicht liegt hier einer der wesentlichen Gründe für die empörten Reaktionen auf Käbmanns Vorstoß. Aber das Entscheidende ist, dass es seit den 1980er Jahren eine Diskussion gegeben hat, in der innerkirchlich quer durch alle politischen Lager die Ansicht vertreten wurde, dass ein Krieg niemals gerecht und daher auch nicht zu rechtfertigen sei. Die Ersetzung der Rede vom gerechten Krieg durch die Rede vom gerechten Frieden war 1986 durch Carl Friedrich von Weizsäcker aufgebracht worden.<sup>25</sup> 1992 erinnerte auch der Lutherische Weltbund (LWB) an die Amsterdamer Aufforderung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) von 1948, Krieg solle nach Gottes Willen nicht sein. Die Lehre vom gerechten Krieg, so die zurückhaltende Formulierung des LWB, sei im 16. Artikel der Confessio Augustana (CA) nicht als »situationsinvariante Lehre« enthalten.<sup>26</sup> Die EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung ging 1994 darüber hinaus: der Gedanke des *bellum iustum* könne nicht mehr »friedensethischer Orientierungspunkt sein«.<sup>27</sup>

Es liegt auf der Hand, dass die Abschaffung der Rede vom gerechten Krieg eng mit der atomaren Bedrohung zusammenhing. Eine *intentio recta* erschien angesichts der Anwendung atomarer Waffen völlig unerfüllbar zu sein, einen gerechten Grund vor diesem Szenarium zu bestimmen, erschien unmöglich.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Das sind die in der Literatur meist anzutreffenden Kriterien. Ein Studienheft des LWB nennt daneben noch die *ultima ratio* (letzter Ausweg), die *pax* (begründete Hoffnung auf Erfolg), die »Verhältnismäßigkeit der Mittel« und den *debitus modus* (Schutz der Zivilbevölkerung, keine Grausamkeiten und unnötige Gewalt. Vgl. VIGGO MORTENSEN (Hrsg.), Krieg, Konfession, Konziliarität. Was heißt »gerechter Krieg« in CA XVI heute?, Hannover 1993, 20f. Diese Liste geht über die von Augustinus in *De civitate Dei* ausgeführte und von Cicero abgeleitete Sicht hinaus. Vgl. dazu knapp HEINZ-HORST SCHREY, Art. Krieg IV. Historisch/Ethisch, in: TRE 20 (1990), 28–55, hier: 36.

<sup>25</sup> CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Zeit drängt*, München/Wien 1986, 115, zit. nach: GÖTZ PLANER-FRIEDRICH, Zur »Lehre vom gerechten Frieden«. Möglichkeiten in heutiger Zeit, in: *Zeichen der Zeit* 50 (1996), 18–21, hier: 19, 21; WOLFGANG LIENEMANN, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Überlegungen zur neueren ökumenischen Friedensethik, in: GÖTZ PLANER-FRIEDRICH (Hrsg.), *Frieden und Bekenntnis. Die Lehre vom gerechten Krieg im lutherischen Bekenntnis*, Genf 1991, 47–71.

<sup>26</sup> Vgl. MORTENSEN, Krieg (s. Anm. 24), 11, 16, besonders 19–24. Das Votum endet mit einer doppelten Empfehlung, man müsse andere als militärische Wege der Konfliktlösung finden, aber ein »umfassender Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden« sei »notwendig« (24), in der gefallen Welt könne auf die Androhung und Anwendung von Gewalt nicht verzichtet werden (25).

<sup>27</sup> Vgl. CHRISTOPH DEMKE, »Rechtmäßig Krieg führen« oder »sich widersetzen«? Zum Umgang mit Artikel 16 der Confessio Augustana, in: EPD-Dokumentation 2005, Heft 52 vom 20.12.2005, 7–16, hier: 9.

<sup>28</sup> Vgl. MORTENSEN, Krieg (s. Anm. 24), 23; BUND DER EVANGELISCHEN KIRCHEN IN DER DDR (BEK), 1. Februar 1989: »Rechtmässig Kriege führen«? CA 16 und unsere Verantwortung für den Frieden, in: PLANER-FRIEDRICH, *Frieden* (s. Anm. 25), 133–135; WILHELM

Einige wenige Stimmen hatten zum Afghanistan-Problem wie Käßmann schon vorher an die Debatte angeknüpft, dass ein gerechter Krieg im Grunde unmöglich sei. Der EKD-Synodale und ZEIT-Journalist Robert Leicht hatte schon Ende 2008 angesichts eines jahrelangen Schweigens der Synode und des Rates der EKD wie auch seines Vorsitzenden Wolfgang Huber,<sup>29</sup> der sich klar zu Auslandseinsätzen der Bundeswehr bekannte, ernsthaft appelliert, dass es in Zukunft darauf ankomme, nicht militärische Mittel einzusetzen, sondern auszuhalten, wo nichts auszurichten sei.<sup>30</sup> Der Sozialethiker Michael Haspel hat in der Käßmann-Kontroverse darauf hingewiesen, dass die Kirche klären müsse, warum sie zwei Legislaturperioden lang keine kritischen Fragen nach den Zielen, der *intentio recta*, des Afghanistan-Einsatzes, gestellt habe.<sup>31</sup> Auch Militärbischof Martin Dutzmann hatte stets auf die völlig unzureichend geklärten Aufgaben der ISAF-Truppen in Afghanistan hingewiesen, zugleich aber einen schnellen Abzug gefordert. Vor allem hatte er gemahnt, dass man öffentlich klar machen müsse: »im Auftrag der Bundesrepublik wird auch getötet!«<sup>32</sup> Stimmen wie die der kritischen Soldatenvereinigung, die den Afghanistan-Konflikt für militärisch unlösbar hielt, waren »heiligfroh« über Käßmann,<sup>33</sup> und wenige kirchliche Publizisten meinten, man könne und solle von einer Spitzenvertreterin des organisierten Christentums nichts anderes erwarten als einen solchen Tabubruch, ganz im Gegensatz zu dem »kollektiven Aufschrei«, der durch die Medien ging.<sup>34</sup>

Demgegenüber und trotz des von Haspel diagnostizierten Fehlens eines internationalen Gewaltmonopols fordert der Göttinger Ethiker Reiner Anselm den Einsatz von Gewalt nicht nur zur Sicherung, sondern schon zur Schaffung und Etablierung eines staatlichen Gewaltmonopols, womit ein Interventionismus auch ohne *auctoritas legitima* befürwortet wird.<sup>35</sup> Das wäre eine deutliche Ausweitung des Gedankens vom *bellum iustum*.

---

HÜFFMEIER, Luther und der sogenannte »gerechte Krieg«. Evangelische Überlegungen, in: Zeichen der Zeit 50 (1996), 13–18, hier: 15.

<sup>29</sup> Vgl. ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 123, 329, 331.

<sup>30</sup> Zit. ebd., 44.

<sup>31</sup> Vgl. MICHAEL HASPEL, Manchmal muss man Soldaten schicken, in: Evangelische Zeitung vom 28.04.2010, zit. nach ebd., 200f.

<sup>32</sup> Interview mit Dutzmann in: Unsere Kirche (Evangelische Zeitung für Westfalen und Lippe), 27.12.2009, zit. nach ebd., 132f.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 185.

<sup>34</sup> WOLFGANG WEISSGERBER in der Evangelischen Sonntags-Zeitung (Hannover) am 18.01.2010 und JÜRGEN WANDEL in Zeitzeichen 11 (2010) 2, 45, zit. nach ebd., 232f.; zurückhaltender, aber an die Impulse Käßmanns anknüpfend GERD APPENZELLER (Tagesspiegel) am 28.12.2009, ebd., 130; BENJAMIN LASSIWE in Glaube und Heimat am 28.01.2010, ebd., 234.

<sup>35</sup> Vgl. REINER ANSELM, Staat – Frieden – Menschenrechte. Über die Eigenarten des evangelischen Umgangs mit gegenwärtigen Konflikten, in: ZEE 54 (2010), 124–129; bei ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 201f.

Käßmann knüpfte nach dem langen Schweigen und der relativen Untätigkeit auch der EKD in Sachen Afghanistan also an die Diskussion um die Abschaffung des Sprachgebrauchs vom *bellum iustum* an, und sie setzte sich damit zwischen alle Stühle. Es scheint so, dass diese Diskussion im Westen – und auch im Protestantismus – nach dem 9. September 2001<sup>36</sup> auf Eis gelegt worden ist, und es lässt sich fragen, ob der internationale Terrorismus die stillschweigende Forderung nach Entdeckung der vermeintlichen Intention des berühmten Artikels 16 der Confessio Augustana<sup>37</sup> nach sich gezogen hat. Verbirgt sich hierunter der Grund für den Protest gegen die Äußerungen Käßmanns und Dieckmanns? Der Altbischof der Kirchenprovinz Sachsen, Christoph Demke, meinte noch 2005, zwei Jahre nach Beginn des Irakkriegs, mit Nachdruck, Kirche könne niemals die Rechtfertigung für einen Krieg abgeben, die auch die Gewissen beruhige. Er erinnerte in diesem Zusammenhang an die Demokratie-Denkschrift der EKD von 1985, in der »kritische Solidarität« als angemessenes Verhältnis zwischen Christen und Staat bezeichnet worden war.<sup>38</sup>

### 1.3. Gerechter Krieg – Zwei Reiche/Regimenter – Pazifismus

Die Relevanz oder Nichtrelevanz der Rede vom *bellum iustum* ist der *erste* Punkt in der aktuellen Debatte, der aus protestantischer Sicht belegt, dass hier reformatorische Themen virulent sind, nämlich im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Protestantismus und Militär. Auf einen anderen Punkt hat ein Autor der WELT hingewiesen: Käßmann habe sich mit ihren Äußerungen nicht auf die Zwei-Reiche-Lehre Luthers berufen, die doch für sie relevant sein müsse – offenbar eine Anspielung auf Käßmanns hannoversch-lutherische Prägung.<sup>39</sup> Und der frühere Generalinspekteur der Bundeswehr Klaus Naumann hätte sich von Käßmann gewünscht, dass sie mit der Klarheit Luthers gegenüber Assa von Kram gesprochen, also den Dienst des christlichen Soldaten gerechtfertigt hätte, was Luther in seiner Schrift »Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande sey künden« getan hatte. Naumann hätte sich eine Erklärung des Soldatentums in Afghanistan so gewünscht, dass das Opfer der dort Gefallenen nicht als verfehlt und nicht als vergeblich dargestellt werde.<sup>40</sup> Auch andere christliche Soldaten meldeten sich, die sich seelsorgerlichen Zuspruch

<sup>36</sup> Michael Haspel erblickt die Wiederkehr des gerechten Krieges als Mittel der Politik aber bereits im Kosovo-Krieg 1998/99. Schon hier sei die Gefahr eines Atomkriegs nicht mehr akut gewesen, vgl. VOLKER STÜMKE, Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart 2007, 276.

<sup>37</sup> Vgl. dazu unten Seite 93–98.

<sup>38</sup> Vgl. DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 9, 12.

<sup>39</sup> Vgl. ALAN POSENER, Margot Käßmann und der gerechte Krieg in Afghanistan. 30.12.2009, <http://starke-meinungen.de/blog/2009/12/30/794/> (Stand: 06.03.2014), bei ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 132.

<sup>40</sup> Schreiben Naumanns an Käßmann, Januar 2010, in: ebd., 185–187.

von Käbmann gewünscht hätten.<sup>41</sup> Damit sind wir an einem *zweiten* Punkt angelangt: bei dem Konstrukt der Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers, das aus dem 20. Jahrhundert stammt,<sup>42</sup> in Luthers Gesamtwerk nur umrissweise und zudem recht widersprüchlich vorhanden, vor allem aber von den Zwei Regimentern sorgfältig zu unterscheiden ist.<sup>43</sup> Offensichtlich wird das lutherische Lehrsystem der beiden Reiche nach wie vor dazu verwendet, um christlichem Pazifismus zu widersprechen, ihm wenigstens eine konfessionelle, theologische Unreinheit zu unterstellen und dem Recht des – gerechten – Krieges im Reich der Welt das Wort zu reden.

Und damit komme ich auf den *dritten* Überschneidungspunkt zwischen reformatorischen und aktuellen Debatten: den christlichen Pazifismus. Richard Schröder hat während der Käbmann-Afghanistan-Debatte den Glauben an die Allmacht der Gewaltlosigkeit als »Aberglauben« und Käbmanns Analyse als »verbesserungsfähig« bezeichnet.<sup>44</sup> Damit ist er wenigstens partiell der Linie gefolgt, Käbmanns knappe Aussagen als pazifistische Naivität zu qualifizieren. Schließlich führte er den Inkompetenzvorwurf mit der Unterstellung zusammen, Käbmann hätte sich gegen militärische Gewalt in jedem Fall ausgesprochen. Die wiederaufgekommene Rede vom gerechten Krieg scheint die Kehrseite der Medaille zu sein, die in der Welt nach Nine-Eleven christlichen Pazifismus abwehrt.

Theologisch ganz anders begründet, nämlich nicht einmal politisch, hat Friedrich Wilhelm Graf das esoterische Erklärungsmodell Jan Assmanns angewendet, indem er einen unabwendbaren Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt als Grundlage für die Notwendigkeit der Eindämmung von Gewalt behauptete:<sup>45</sup> Weil Monotheismus grundsätzlich gewalttätig sei, braucht es immer Militär und Gewalt. Zudem wird mit dieser These gegen alle vorhandenen politisch-ökonomischen Analysen kolportiert, wir befänden uns im Zeitalter der Religionskriege. Den problematischen, historiographisch wohl eher ins Reich der Legenden zu verweisenden organischen Konnex zwischen Monotheismus und Gewalt hat Michael Bergunder schon vor Jahren nachdrücklich als nicht nachvoll-

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 184f. 187–189.

<sup>42</sup> Der Begriff der Zwei-Reiche-Lehre wurde in der Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Paul Althaus wohl von Barth geprägt, vgl. KARL BARTH, Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: JÜRGEN MOLT-MANN (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, München 1977, 152–165, hier: 155f.

<sup>43</sup> Vgl. dazu unten Seite 82–86.

<sup>44</sup> Vgl. MARKUS DECKER, Afghanistan-Einsatz Religionen zwischen Krieg und Frieden, in: Mitteldeutsche Zeitung vom 11./12.01.2010, <http://www.mz-web.de/politik/afghanistan-einsatz-religionen-zwischen-krieg-und-frieden,20642162,17857230.html> (Stand 06.03.2014), in: ARNOLD, Hindukusch (s. Anm. 8), 198.

<sup>45</sup> In einer Sendung des Südwestdeutschen Rundfunks am 11.01.2010, teilweise abgedruckt ebd., 199f.

ziehbare Hypothese erwiesen, die zudem die Existenz von militärischer Gewalt de facto rechtfertigt.<sup>46</sup>

Wenn einem praktischen christlichen Pazifismus widersprochen wird, dann wäre aus einer speziell ostdeutsch-protestantischen Perspektive zu erinnern: 1965 und angesichts der im Jahr zuvor aufgestellten Baueinheiten der Nationalen Volksarmee (NVA) hat die Konferenz der Kirchenleitungen (KKL) in der ehemaligen DDR einen anderen Kurs eingeschlagen, der zwischen christlichem Pazifismus und christlichem Soldatentum ein neues Verhältnis geschaffen hat, dass nämlich die

»Verweigerer, die im Straflager für ihren Gehorsam mit persönlichem Freiheitsverlust leidend bezahlen und auch die Bausoldaten, welche die Last nicht abreibender Gewissensfragen und Situationsentscheidungen übernehmen, ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebots unseres Herrn«

abgaben. »Aus ihrem Tun redet die Freiheit der Christen von den politischen Zwängen. Es bezeugt den wirklichen und wirksamen Friedensbund Gottes mitten unter uns.«<sup>47</sup> Auch wenn mit geschätzten 14.000–15.000 einberufenen, aber fast 26.000 gemusterten Bausoldaten letztlich nur ein kleiner Teil der Wehrpflichtigen in der DDR den Waffendienst verweigert und in den Baueinheiten »gedient« und ca. 8.300<sup>48</sup> den Wehrdienst total verweigert haben, war das eine Bevorzugung der Waffenlosigkeit, die der gesamtdeutsche Protestantismus nach 1990 ausdrücklich nicht übernommen hat. In Dokumenten der Evangelischen Kirche der

<sup>46</sup> Vgl. MICHAEL BERGUNDER, Hinduismus und Gewalt, in: MICHAEL BIEHL/AMÉLÉ ADAMAVI-AHO EKUÉ (Hrsg.), Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion, Frankfurt a.M. 2005, 215–234.

<sup>47</sup> Vgl. Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen vom 6. November 1965. Kirchliches Jahrbuch 93 (1966), 249–261, hier: 256. Die Handreichung wurde nur innerkirchlich verbreitet. Vgl. dazu DETLEF POLLACK, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 195–198; JUSTUS VESTING, »... ein deutlicheres Zeugnis«. Die Rolle der evangelischen Kirchen hinsichtlich der Waffen- und Wehrdienstverweigerer in der DDR. Eine Bestandsaufnahme zu Problemen und Fragen für mögliche Forschungsfelder, Halle, Univ., Theol. Fak., Oberseminararbeit 2006, und seinen Beitrag in diesem Band.

<sup>48</sup> BERND EISENFELD und PETER SCHICKETANZ, Bausoldaten in der DDR. Die »Zusammenführung feindlich-negativer Kräfte« in der NVA, Berlin 2011, schätzen 25.800 gemusterte (347) und 14.000 bis 15.000 einberufene Bausoldaten, 5.500 Totalverweigerer bei der Musterung, 2.000 Totalverweigerer zwischen Musterung und Einberufung (420), dazu 200 Frauen und 800 gediente Reservisten; die Gesamtzahl von 8.300 ist daher als »Mindestgröße« zu betrachten, da diejenigen, die sich durch Flucht aus der DDR dem Wehrdienst entzogen, hier nicht berücksichtigt sind (426). Von der Gesamtzahl der Totalverweigerer wurden 3.200 zu Gefängnisstrafen (in der Regel 18 Monate und mehr) verurteilt, zwischen 1964 und 1982 waren darunter 2.596 Zeugen Jehovas (427f.).

Union (EKU), der EKD und des LWB werden Soldatenberuf *und* Wehr- bzw. Waffendienstverweigerung als christliche Zeichen gegen jede Form von militärischer Gewalt anerkannt und gleichgestellt.<sup>49</sup> Das mag, wie Christoph Demke festgestellt hat, ein »Wandel« gegenüber dem kirchlichen Bellizismus im Ersten Weltkrieg sein, es ist jedoch auch eine klare Abkehr von der Privilegierung des waffenlosen Dienstes und der Verweigerung des Kriegsdienstes als den deutlicheren Zeugnissen für das Friedensgebot Christi.<sup>50</sup>

Es sind auf den ersten Blick also zunächst drei Bereiche, in denen die Rückbindung »protestantischer Identität« an Problemfelder aus der Zeit der Konfessionsbildungen im 16. Jahrhundert geschieht: die Lehre vom gerechten Krieg, die sogenannte Zwei-Reiche/Zwei-Regimenter-Lehre und der christliche Pazifismus in Gestalt der Verweigerung des Waffen- und/oder Kriegsdienstes.

#### 1.4. Zur Historizität der Konfession

Wenn ich nun das hochbrisante, aktuelle Thema des Verhältnisses zwischen Krieg und Kirche im Hinblick auf Entscheidungen und Positionen in der Reformation in Angriff nehme, dann geschieht dies aber nicht als Spurensuche im Sinne des Versuchs, vorhandene Positionen historisch abzusichern oder zu legitimieren. Es geht gewissermaßen um die historische Verunsicherung: Welche Positionen sind in der Reformationszeit gegeneinander und voneinander entwickelt worden? Welche Ausgrenzungen und Absicherungen sind vorgenommen worden, die dann beispielsweise in Bekenntnisschriften zementiert wurden und dadurch bis heute in theologisch-politischen Kontexten zitiert werden? Welche Kontexte werden von uns heute außer Acht gelassen, wenn wir uns auf konfessionelle Positionen als Begründungen für ein aktuelles Handeln und Entscheiden beziehen? Und mit welchen Konsequenzen? Welchen Traditionen, welchen Quellen wollen wir uns zuordnen? Inwieweit sprechen wir historisch und in bestimmten Kontexten gewonnenen Entscheidungen normative Gewalt zu und gehen dabei klar über die Kontextualität hinweg? Schließlich steht un-

<sup>49</sup> Vgl. Stellungnahme einer Ad-hoc-Gruppe der EKU (1990) zu dem in Anm. 28 genannten Kommentarentwurf des BEK, zit. nach HÜFFMEIER, Luther (s. Anm. 28), 17. Bei MORTENSEN (LWB), Krieg (s. Anm. 24), 19, wird es für möglich gehalten, dass »verantwortliche Pazifisten und verantwortliche Teilnehmer an militärischen Entscheidungen und Handlungen in der Kirche beieinander bleiben. Das gebiete die Toleranz und die Vertiefung und Stärkung des Gemeinsamen. Schon der Kommentarentwurf des BEK in der DDR vom 01.02.1989 (s. Anm. 28, 135) enthält keine Privilegierung des waffenlosen Dienstes oder der Totalverweigerung mehr, sondern nur noch die Zusage besonderer kirchlicher Unterstützung.

<sup>50</sup> Vgl. DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 10, zu einer Erklärung des Rates der EKD von 1994, dass unbedingte Gewaltfreiheit und Bereitschaft zum Einsatz militärischer Gewalt nur »gemeinsam« und »erst im Bezug aufeinander [...] angemessenes Zeugnis für das Friedensgebot und damit indirekt für den christlichen Glauben« seien. Der verbale Bezug auf die Erklärung der KKL von 1965 ist nach meinem Dafürhalten deutlich. Demke erinnert hier auch an die Forderung des Neutestamentlers Adolf Schlatter von 1914 (vor Kriegsausbruch), die »Einrede gegen den Militärdienst« sei aus der »Christenheit zu entfernen«.

ser Umgang mit dem reformatorischen »Erbe« und mit Geschichte schlechthin zur Debatte. Es ist zu fragen, in welchem Verhältnis die Klarheit, mit der auf reformatorische Positionen in aktuellen Zusammenhängen referiert wird, mit dem Quellenmaterial selbst konform geht. Die Einsicht, dass unser heutiger Blick stets die Deutung der Quellen und Kontexte bestimmt, die wir lesen, ist als kritische Herausforderung fruchtbar zu machen und stellt die Sicherheit, mit der jetzige Positionierungen zuweilen durch vermeintlich gewisse historische Aussagen historisch zementiert werden, in Frage. Denn diese Aussagen werden nicht nur in *ihrem*, sondern in unserem, im Referenzrahmen der Interpretationen gewonnen.

Nur ein Beispiel für solche Zuordnungen: Im Lutherjahr 1983 hat Ulrich de Maizière, einer der Gründerväter der Bundeswehr und einer ihrer ranghöchsten Generäle, betont, dass es Luthers Schriften gewesen seien, die ihn 1951 überzeugt hätten, die Bundeswehr mit aufzubauen.<sup>51</sup> Waffenverzicht müsse zwar als christliche Handlungsweise anerkannt werden,<sup>52</sup> so de Maizières verbales Entgegenkommen gegenüber dem aktuellen Pazifismus, der sich etwa in dem zeitgleich erschienenen populären Buch von Franz Alt »Frieden ist möglich«<sup>53</sup> findet. Aber sowohl zur Abschreckung als auch zur Gewaltanwendung müsse man bereit sein.<sup>54</sup> Gewalt mache immer schuldig, auch Gewalt aus Notwehr, obwohl ein Christ auf Vergebung hoffen dürfe.<sup>55</sup>

Wird hier lutherisches Erbe auf der einen Seite des Vorhangs eingesetzt, so geschieht es parallel auf der anderen durch den marxistischen Reformationshistoriker Adolf Laube, der das Privileg erhielt, ausgerechnet in einem NVA-Fachblatt unter dem Titel *Martin Luther über Krieg und Frieden* zu publizieren. Auch hier ist Luther Gewährsmann für einen bewaffneten Frieden, den die Bürger im Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verteidigen müssten.<sup>56</sup> Im Unterschied zu de Maizière betont Laube aber noch eine andere Seite: Luther sei eben gerade kein Pazifist gewesen, sondern habe im Gegenteil gegen diejenigen polemisiert, die

<sup>51</sup> Vgl. ULRICH DE MAIZIÈRE, *Frieden und Krieg. Kann ein Christ auch heute noch Soldat sein?*, in: HARTMUT LÖWE/CLAUS-JÜRGEN ROEPKE (Hrsg.), *Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*, München 1983, 60–77, hier 62.

<sup>52</sup> Vgl. DE MAIZIÈRE, *Frieden* (s. Anm. 51), 71. De Maizière nimmt auf die Friedensdenkschrift der EKD von 1981 Bezug, in der sowohl die Sicherung des »Frieden[s] in Freiheit« durch Atomwaffen als auch der Waffenverzicht als christliche Handlungsweisen anerkannt werden. Die erste Anerkennung ist verbal leicht eingeschränkt: eine solche Sicherung müsse die Kirche »noch« anerkennen. Verbirgt sich hierunter ein minimales Einverständnis mit der Erklärung der KKL von 1965 und eine Distanzierung von der Anwendung dieser Waffen?

<sup>53</sup> FRANZ ALT, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München 1983.

<sup>54</sup> Vgl. DE MAIZIÈRE, *Frieden* (s. Anm. 51), 72.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 76f.

<sup>56</sup> Vgl. ADOLF LAUBE, *Martin Luther über Krieg und Frieden*, in: *Militärgeschichte* 22 (1983), 567–575, hier: 574.

meinten, das weltliche Schwert dürfe ein Christ nicht führen: »Kriegsdienstverweigerung galt ihm als unbiblisch und aufrührerisch, weil sie mit Gehorsamsverweigerung und damit Aufruhr gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit gleichzusetzen sei.«<sup>57</sup> Schließlich habe Luther sogar Gott selbst für den gerechten Krieg verantwortlich gemacht.<sup>58</sup>

De Maizière und Laube beziehen sich auf Luther in erster Linie, um den bewaffneten Frieden und den gerechten, nämlich den Verteidigungskrieg autoritativ abzusichern. Laube ergänzt während des Höhepunkts der kirchlichen Friedensbewegung »Schwerter zu Pflugscharen«<sup>59</sup> und der Friedensbewegung der 1980er Jahre in Ost und West aber den Antipazifismus Luthers – in SED-typischer Manier als Erinnerung, dass und wie Christen sich in der DDR als wahre Christen zu gerieren hätten, nämlich in der NVA und im Gehorsam gegen die Obrigkeit.

Welche Tradition und welche Segmente aus welcher Tradition aus der Reformationszeit machen wir uns ›zu eigen‹, wenden wir an, modernisieren wir? Ist es nur Luther, sind die vermeintlich konfessionsgründenden Positionen und Schriften auch unser Zentrum – oder weiten wir den Blick?

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

Zuerst ist hier vorauszuschicken, dass heute aus mehreren Gründen nicht mehr so über das 16. Jahrhundert geredet werden kann, dass damals getroffene Entscheidungen ohne Weiteres als normative Handlungsgrundlage gelten könnten. Ulrich de Maizière hat trotz seiner positiven Anknüpfung an Luthers theologische Rechtfertigung des Soldatenstandes als wesentliche Gründe für die Unanwendbarkeit Luthers genannt: dass es keine Fürsten mehr gebe, dass anstelle des Obrigkeitsstaats das Volk der Souverän sei und die Existenz von Massenvernichtungsmitteln schließlich einen grundstürzenden Unterschied zum Welt- und Militärbild der Zeit Luthers bedeuteten.<sup>60</sup> Man könnte de Maizières Liste noch verlängern, und das wird bei den folgenden Ausführungen gerade im Hinblick auf die theologischen Implikationen einer Positionierung in der Frage nach Krieg und Frieden deutlich werden. Denn in de Maizières knapper Aufzählung fallen ganz zentrale Erklärungsmuster Luthers und vieler anderer Zeitgenossen quer durch alle theologischen und politischen Lager schlichtweg unter den Tisch, vor allem die Diabolizität der Welt, die zur Identifizierung von Gegnern mit dämonischen Kräften führen konnte, und die apokalyptische Erwartung eines nahen Weltendes, die Luther und andere dazu gebracht hat, in historischen Ereignissen, Personen und Völkern Endzeit- und Anti-Christ-Boten nach der Offenbarung des Johannes zu erkennen.

<sup>57</sup> Vgl. LAUBE, Luther (s. Anm. 56), 571 (Zitat) und 569.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 571.

<sup>59</sup> Vgl. dazu insgesamt ANKE SILOMON, »Schwerter zu Pflugscharen«. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982, Göttingen 1999.

<sup>60</sup> Vgl. DE MAIZIÈRE, Frieden (s. Anm. 51), 65.

*Zweitens* ist vorauszuschicken, dass die Begriffe »Reformation« und »Krieg« nicht eindeutig verwendet worden sind. Nichttheologische Frühneuzeithistoriker, aber auch ein ganzer Teil der Kirchenhistoriker sind sich einig, dass man weder von *der* Reformation noch von einer Zentralstellung ihrer Wittenberger Linie sprechen kann. Demgegenüber hat sich bei vielen die Rede von Reformationen oder reformatorischen Bewegungen am Beginn der Frühen Neuzeit durchgesetzt.<sup>61</sup> Es gilt also, den Blick von gewissen Verengungen zu weiten auf Positionen, die von der traditionellen konfessionellen Historiographie eher nur am Rand oder zur Abgrenzung berücksichtigt worden sind. Luther und Wittenberg, Zwingli und Zürich, Calvin und Genf sind nicht etwa Beginn und Höhepunkt, sondern Bestandteil über Deutschland hinausgehender religionspolitischer Transformationen vom 15. Jahrhundert an, die man kaum beschreiben kann, ohne die Vielfalt der Bewegungen seit der sogenannten Renaissance mit einzubeziehen. Der Theologe und Historiker Heinz Schilling hält die Epochalität der Reformation für einen Mythos. Er unterscheidet in einem Dreischritt das Spätmittelalter als die boarding-Phase, die Reformation im engeren Sinne als runway und die Konfessionalisierung als take-off-Phase der »alteuropäischen Modernisierung«.<sup>62</sup> Eine nüchterne Blickerweiterung über die konfessionell begrenzten Kontexte hinaus entlastet womöglich auch von einseitigen Festlegungen und Exkulpationen konfessionsbildender Entscheidungen, die nur innerhalb der historischen Kontexte Ausdruck einer bestimmten Wahrheitssuche gewesen sind. Öffnen wir die Tore und entdecken wir vor allem eines: die Vielfalt der Ansichten bereits im 16. Jahrhundert und über die Konfessionsgrenzen hinweg!

Aber auch der Terminus »Krieg« ist erklärungsbedürftig; die Autoren verwenden ihn nicht in gleicher Weise. Für Luther etwa ist auch ein Aufstand ein Krieg. Für den überwiegenden Teil des Täufertums steht Gewaltanwendung prinzipiell auf einer Stufe mit dem Kriegszustand; für den wahren Christen ist nicht nur das Schwertführen, sondern auch das richtende Amt abzulehnen. Erasmus von Rotterdam, aber auch Machiavelli halten Krieg hingegen für einen Zustand zwischen souveränen Obrigkeiten, Staaten oder Städten. Diese Differenzierungen werden in den folgenden Ausführungen zur Sprache kommen. Ihnen liegt die Horizonterweiterung des Kriegs- und des Reformationsbegriffs zugrunde. Aber es gilt auch, über die erst sehr viel später festgezurrten konfessionellen Grenzen zu schauen: Autoren, die sonst eher der Renaissancetheologie und -philosophie zugeordnet werden wie Nikolaus von Kues, Thomas More oder Erasmus werden

<sup>61</sup> Vgl. zur Debatte zusammenfassend STEFAN EHRENPREIS und UTE LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2008, 16–29, besonders: 27f.

<sup>62</sup> Vgl. HEINZ SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: WOLFGANG REINHARD/HEINZ SCHILLING (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Gütersloh 1995, 1–49, hier: 35.

ebenso einbezogen wie die frühen Reformationskritiker aus der täuferischen Bewegung, wie Sebastian Franck oder der renommierte spanische Völkerrechtler und dominikanische Theologe Francisco de Vitoria. Luther ist nur eine von vielen Stimmen der Zeit, die sich aufeinander beziehen; diese Einschränkung gilt auch im Blick darauf, dass ich besonders auf Luthers Position zu Krieg und Frieden eingehen werde, gerade im Hinblick auf seine überstarke Rezeptionsgeschichte.

*Drittens* möchte ich schließlich eine Vorbemerkung voranschicken: Alle hier behandelten reformatorischen Autoren betrachten Krieg als einen gegebenen, geradezu als einen natürlichen Zustand. Sie unterscheiden sich aber massiv in den daraus gezogenen Folgen für die krieg- bzw. friedensethischen Handlungsanleitungen. Die einen halten Krieg für die menschliche Natur oder gar für die Natur der Welt, die unveränderlich ist. Die anderen halten ihn für einen Zustand, der geändert werden kann und soll, weil es christliches Gebot sei. Eine dritte Gruppe meint, dass ein Christ sich an diesem Punkt streng vom Zustand von Welt und Natur abheben, unterscheiden, auch trennen muss, unabhängig davon, ob der Zustand von Gewalt und Krieg änderbar ist oder nicht. In der Deskription, der Beschreibung des kriegerisch-friedlosen Zustands der Welt, sind sich alle einig; die Begründungen dafür ähneln sich. Aber im Normativ weichen sie voneinander ab; soll man diesen Zustand akzeptieren, weil er sich nicht ändert, und deshalb mit rechtem Gewissen unter bestimmten Regeln »mitmachen«? Oder sollen entweder der Zustand oder die Christ gewordenen Menschen darin nach Möglichkeit geändert werden?

Dies wäre eine erste Schneise, die noch nicht mit konkreten Namen und Positionen versehen ist. Die von den reformatorischen Autoren angestellte Unterscheidung zwischen dem deskribierten Zustand und der damit im Zusammenhang stehenden und anzustrebenden Norm entspricht nur unter einer Bedingung der Unterscheidung, die Immanuel Kant im *Ewigen Frieden* zwischen dem Naturzustand des Krieges, den der gerechte Krieg voraussetzt, und dem Zivilzustand des Friedens gemacht hat:<sup>63</sup> wenn Kants kategorischer Imperativ ausdrücklich als Umschreibung des Friedensreiches Gottes aufgefasst wird, was Kant selbst allerdings nahelegt.<sup>64</sup> Demgegenüber sind fast alle wichtigen

<sup>63</sup> Der Krieg sei »das traurige Nothmittel im Naturzustande [...] (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten«; der Kriegsausgang komme einem Gottesgericht gleich und entscheide, »auf wessen Seite das Recht ist«. IMMANUEL KANT: Zum ewigen Frieden. AA [= Preußische Akademie-Ausgabe] VIII, 346; Völker »lädiren« sich bereits in ihrem Naturzustand, dagegen solle ein Völkerbund als »Föderalismus freier Staaten« gegründet werden, der jedem Volk das Recht und damit das Völkerrecht sichere, der »alle Kriege auf immer zu endigen« versuchen solle (ebd., 354, 356 sowie ebd., 385) Vgl. zur Kant-Auslegung hier PLANER-FRIEDRICH, Lehre (s. Anm. 25).

<sup>64</sup> Mt 6,33: Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen. Im *Ewigen Frieden*: »Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck

Positionen zur Kriegs- und Friedensfrage am Beginn der Frühen Neuzeit ausdrücklich und im hohen Maße theologisch oder im engeren Sinne christologisch aufgehoben und bedienen sich elementar theologischer Muster und Rezeptionen.

Im nun folgenden Schneisenschlag durch die Debatten der reformatorischen Bewegungen wird anhand zentraler theologischer Topoi der konsequenzenreiche und nicht trennbare Zusammenhang zwischen theologischen und politischen Positionen in der Frage von Krieg und Frieden aufgezeigt.

## 2. THEOLOGISCHE KONSEQUENZEN DER FRAGE NACH KRIEG UND FRIEDEN IN DEN »REFORMATIONEN«

### 2.1. Reformatoren und Bellizisten

Konsequente Bellizisten wie Niccolò Machiavelli sind im reformatorischen Lager kaum zu finden. Auch bei Luther mit seinen mancherorts klaren Aufforderungen zum Totschlagen, Würgen und Hängen von Bauern, Täufern und Türken ist tendenziell der Frieden im Blick. Ernst Troeltsch hat vor 100 Jahren zwar dieses Urteil über Luther gesprochen: Luther habe das Naturrecht völlig konservativ und utilitaristisch im Sinne der positiven Ordnung gedeutet. Die historischen Vorgänge, aber auch die gesellschaftliche Entwicklung erschienen ihm als Produkt der »Vorsehung«. Gesellschaftliche Ordnung und Wohlfahrt würden eng an einen »unbedingten Gehorsam gegen die vom geschichtlichen Prozeß emporgetragenen Gewalten« geknüpft.

»Es ist die Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen, die auf dem Boden der Sünde das Wesen des Rechtes geworden ist und daher die jeweils herrschende Macht als solche glorifiziert. Auch wenn sie ihre Gewalt schändlichst mißbraucht, ist doch die Gewalt ihr Wesen und ist jede Bestreitung der Gewalt eine Aufhebung des Begriffes der naturgesetzlichen Ordnung selbst und damit die Zerstörung der Fundamente aller Gesellschaft.«<sup>65</sup>

---

(die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.« AA VIII, 378 [Hervorhebung bei Kant]. Vgl. auch PLANER-FRIEDRICH, Lehre (s. Anm. 25), 20, dem ich entgegenhalten möchte, dass es sich höchstens um eine verbale, nicht aber um eine inhaltliche Verfremdung des Jesus-Worts handelt, weil auf das Reich Gottes für Kant keinerlei sinnlich affizierte Handlungsmaxime gerichtet sein können, da es sich sonst um hypothetische Imperative handeln würde. Um den mit dem »Kirchenglauben« verbundenen Reich-Gottes-Gedanken von einer solchen Motivation freizumachen, ersetzt er ihn durch die reine praktische Vernunft. Vgl. dazu knapp: FRIEDEMANN STENGEL, Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2011, 677–679, 686–688. Vgl. auch Kants Auffassung zum »Reich der Zwecke«, das er zuweilen explizit mit dem Reich Gottes identifiziert, ebd., 688–695.

<sup>65</sup> ERNST TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [1912], in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 1, Tübingen 1922, 532f.

Troeltschs Urteil, das wenigstens im ersten Teil die hegelianische Geschichtsauffassung eines Geschichtsprozesses in Luther projiziert, ist in dieser Schärfe oft wiederholt worden,<sup>66</sup> es ist vor dem Hintergrund der in weiten Kreisen des deutschen Protestantismus aufblühenden Kriegsbegeisterung im Vorfeld, während und nach dem Ersten Weltkrieg<sup>67</sup> gefällt. Gleichwohl bleibt festzuhalten: Für Luther ist ein kurzer Krieg zwar besser als eine permanente Bedrohung,<sup>68</sup> aber Gott wolle den Frieden haben, betont er.<sup>69</sup> Und er zitiert eine von Lutherforschern oft kolportierte, allerdings im Original lateinisch von Luther überlieferte Redensart aus dem Genesiskommentar: »Wer zwei Kühe hat, soll die eine darum geben, daß der Friede erhalten werde. Es ist besser eine in gutem Frieden als zwei im Krieg zu besitzen.«<sup>70</sup> Oder: »Krieg gewinnt nicht viel, verliert aber viel und wagt alles. Aber Sanftmut verliert nichts, waget wenig und gewinnt alles.«<sup>71</sup> Solche Sentenzen findet man natürlich auch bei Luther.

Aber dennoch gilt auch für Luther: Wenn ein Krieg unvermeidlich ist, dann soll er nicht als Kriegslust oder Lustkrieg, sondern als »Notkrieg« geführt werden, das fordert er in den *Kriegsleuteschrift*.<sup>72</sup> Das Thema des Notkrieges, der in der Regel nur als bloßer Verteidigungskrieg geführt werden darf, wird noch

<sup>66</sup> Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges in unübertroffen scharfer Weise von HUGO BALL, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, Bern 1919; sowie erweitert als DERS., *Die Folgen der Reformation*, München 1924; beides enthalten in HUGO BALL, *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 5, hrsg. von HANS DIETER ZIMMERMANN, Göttingen 2005.

<sup>67</sup> Vgl. dazu MARTIN GRESCHAT, *Krieg und Kriegsbereitschaft im deutschen Protestantismus*, in: JOST DÜLFER/KARL HOLL (Hrsg.), *Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilheminschen Deutschland 1890–1914*, Göttingen 1986, 33–55. Vgl. dazu die Beiträge von HEINRICH ASSEL und JÖRG ULRICH in diesem Band.

<sup>68</sup> So auch CHRISTOPH FÜHRER, *Zum Problem der Gewalt bei Luther*, in: WALTER DIETRICH/WOLFGANG LIENEMANN (Hrsg.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen*, Stuttgart 2004, 150–165, hier: 164.

<sup>69</sup> »Denn es ist Gott, der es thut und wil fride haben und ist feind denen, so krieg anfahren und fride brechen.« MARTIN LUTHER, *Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kunden* (1526). WA 19, 646.

<sup>70</sup> »Sicut Rusticus quidam in vicino pago Dabrun dixit, eum, qui duas vaccas habeat, alteram debere conferre ad retinendam pacem. Melius est unam habere in pace, quam duas in bello.« MARTIN LUTHER, *Genesisvorlesung 1543/45*, zu Gen. 49,14f. WA 44, 784.16–18 [Dabrun: südlich der Elbe] Übersetzung nach: HANS-JOACHIM DIESNER, *Stimmen zu Krieg und Frieden im Renaissance-Humanismus*, Göttingen 1990, 29.

<sup>71</sup> »[...] krieg gewynnet nicht viel, verleuret aber viel vnd waget alles. Aber Sanfftmüt verleuret nichts, waget wenig vnd gewynnet alles.« LUTHER und MELANCHTHON an Herzog Johann Friedrich (1528). WA.B 4, 465.13–15.

<sup>72</sup> »Denn man mus den krieg scheiden, als das etlicher aus lust und willen wird angefangen, ehe denn ein ander angreiff, etlicher aber wird aus not und zwang auff gedrungen, nach dem er ist von eym andern angriffen. Der erst mag wol ein kriegs lust, der ander ein notkrieg heysen. Der erst ist des teuffels, dem gebe Gott kein glueck. Der ander ist ein menschlich unfal, dem helffe Gott.« WA 19, 648.2–6.

eigens zu besprechen sein. Die Tendenz des »Lustkriegs« scheint in eine andere Richtung zu gehen.

Die Frühneuezeitforschung hat betont, dass Niccolò Machiavellis weit verbreiteter Dialog *Dell' arte della guerra* für eine neue Etappe in der Militärgeschichte steht. Hier wird der gerechte Krieg gewissermaßen suspendiert. Kriege sind fortan auch nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Durchsetzung machtpolitischer Ziele, die aus bloßer *necessità* geführt und nicht von Söldnern, sondern von einer Bürgerheer gekämpft werden. Staatspolitische Notwendigkeit tritt an die Stelle der Rede vom gerechten Krieg,<sup>73</sup> eine rezeptionelle Linie, die bis zu Fichte<sup>74</sup> geführt worden ist und zu Emanuel Hirsch<sup>75</sup> geführt werden kann, bei denen im Krieg nicht Recht und Gesetz, sondern die Durchsetzung der eigenen Staats- und Volksmacht gegenüber dem Völkernachbarn gelten.

Übrigens sind auch die Bewohner von *Utopia*, 1516, fast zur selben Zeit wie Machiavellis Dialog, von dem späteren Lordkanzler Henry VIII. und Luthergegner Thomas More herausgegeben, nicht etwa Pazifisten. So sehr sie den Krieg verabscheuen und beispielsweise niemals verbrannte Erde hinterlassen würden, führen die Utopier, Männer und Frauen, Krieg, um ihr eigenes Staats- und Religionssystem auszubreiten, um Bündnispartner zu rächen, Unrecht zu vergelten, im Bündnisfall zu helfen und um Interventionsbitten nachzukommen. Sie machen ihre Gefangenen zu Sklaven oder töten sie, an den Kriegsschuldigen üben sie grimmige Rache. Nicht umsonst wurde Morus' Text im schwer bewaffneten »Friedensstaat« DDR wohl

<sup>73</sup> Vgl. DIESNER, Stimmen (s. Anm. 70), 59–86, besonders 77, 84, 93; KARL DIETRICH ERDMANN, Luther über den gerechten und ungerechten Krieg, vorgelegt in der Sitzung am 2. Dezember 1983 = Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 1 (1982/83) 5, Hamburg 1984, besonders 3; PIERO PIERI, Niccolò Machiavelli, in: WERNER HAHLWEG (Hrsg.), Klassiker der Kriegskunst, Darmstadt 1960, 103–109; VOLKER REINHARDT, Niccolò Machiavelli und der Krieg, in: NORBERT BRIESKORN/MARKUS RIEDENAUER (Hrsg.), Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II, Stuttgart 2002, 353–372; NORBERT BRIESKORN SJ, PEDRO DE RIBADENEIRA, »Princeps christianus adversus Nicolam Machiavellum«. Grundmuster der Argumentation gegen Machiavelli, in: ebd., 373–408; AUGUST BUCK, Machiavellis Dialog über die Kriegskunst, in: FRANZ-JOSEF WORSTBROCK (Hrsg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, Weinheim 1986, 1–12.

<sup>74</sup> Vgl. ERDMANN, Luther (s. Anm. 73), 33–35.

<sup>75</sup> Vgl. EMANUEL HIRSCH, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen 1920, besonders 99–109, wo Hirsch gegen den Rechtskrieg bei Hugo Grotius den Machtkrieg postuliert, mit dem Ergebnis, dass Krieg als »staatenbildende Potenz« und Vollstrecker der Menschheitsgeschichte und der Vorsehung betrachtet und dem auf Gleichheit aller abzielenden modernen Recht vehement widersprochen wird. Ein ernstes Volk begreife den Krieg als Frage nach Gott, der größer sei als Nationen und Staaten (108). Dabei widerspricht Hirsch ausdrücklich Luther, der lediglich einen Verteidigungskrieg zugelassen habe, und fordert (1920!) den Präventivkrieg (97). Zum Kontrast von Hirschs Auffassung des Machtkrieges gegenüber Kants Lehre einer universalen Völkerrechtsgemeinschaft, ebd., 91f.

rezipiert.<sup>76</sup> Diese Texte stehen für einen Wechsel vom gerechten Krieg zugunsten machtpolitisch-bellizistischer Pragmatik am Beginn der Frühen Neuzeit.

## 2.2. **Biblizität**

Während sich Machiavelli für Religion nicht weiter interessiert<sup>77</sup> und der Jurist und Staatsmann Thomas More nicht weiter der Frage nachgeht, ob Christen Krieg führen dürfen oder nicht,<sup>78</sup> stellen sich die meisten Autoren im Umfeld der reformatorischen Bewegungen die Frage nach Krieg und Frieden vor dem Hintergrund dessen, was in der Heiligen Schrift steht.

Die erste Perspektive theologischer Horizonte möchte ich daher *Biblizität* nennen. Und diese Bibelgebundenheit führt keinesfalls zu gleichen Ergebnissen. Vielmehr schälen sich in der Gewichtung der Bibellektüre zwei Hauptlesarten heraus, die sich beide auf bestimmte Bibelstellen beziehen und andere Bibelstellen weglassen, die aber kaum gemeinsam ausgelegt werden: die Aufforderung zur Jesunachfolge und Friedfertigkeit in der Bergpredigt, die Schwerterverwandlungen und das Tötungsverbot des Alten Testaments auf der einen Seite gegenüber den Stellen, in denen das rechtmäßige Schwertführen der Obrigkeit betont wird wie im Römerbrief 13,1–6 und im 1. Petrusbrief 2,13f.17, wo zur Unterordnung unter alle schwertführende und von Gott eingesetzte Obrigkeit aufgefordert wird. Man kann im Groben sagen, dass sich die beiden großen Lager darin unterscheiden, wie sie sich auf diese Stellen beziehen.

Für die Mehrheit der Täufer, die aus der 1527 im Schleithemer Bekenntnis repräsentierte Richtung hervorgegangen sind, für Erasmus von Rotterdam mit der *Querela pacis* und für Sebastian Franck mit dem *Kriegsbüchlin des Friedens* steht die Christusunachfolge im Zentrum. Das Schwerttragen ist eine Ordnung Gottes außerhalb der Vollkommenheit Christi, es ziemt sich für einen Christen nicht.<sup>79</sup> Erasmus fordert in der *Klage des Friedens* die Entfernung aller Kriegs-

<sup>76</sup> Vgl. THOMAS MORUS, *Utopia*, Leipzig 1982 [1516], 102–112; knappe Zusammenfassung bei DIESNER, *Stimmen* (s. Anm. 70), 86–90. Eine eigenwillig Umdeutung und Entkontextualisierung der *Utopia*, vor allem zur vermeintlichen Absurdität und Ironie Mores (141–145) nimmt vor BENEDEK-PÉTER TÓTA, »A Long-Desired Peace«. Thomas More's Concept of Peace in »Utopia« and »A Dialogue of Comfort«, in: BRIESKORN/RIEDENAUER, *Suche* (s. Anm. 73), 131–152, besonders 141–145.

<sup>77</sup> Vgl. DIESNER, *Stimmen* (s. Anm. 70), 66, 70.

<sup>78</sup> Die Frage wird schlichtweg nicht gestellt, obwohl das Thema Religion eigens abgehandelt wird (s. Anm. 76), 112–126. Hier sind zwar die Grundzüge der von Edward Herbert von Cherbury popularisierten »Natürlichen Religion« enthalten, nicht aber Reflexionen zur Angemessenheit des Krieges. Glaubensauffassungen sind in *Utopia* allerdings weder Anlass staatlichen Eingreifens noch militärischer Auseinandersetzungen.

<sup>79</sup> Vgl. BRÜDERLICHE VEREINIGUNG, die sog. Schleithemer Artikel [1527], Art. 6, in: HEINOLD FAST (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Zürich 1973, 26–36, hier: 31. Der Schwertartikel findet sich immer wieder in täuferischen Schriften, so z.B. in der Rechenschaft der Brüder, die gefangen nach Triest geführt wurden, in: LYDIA MÜLLER (Hrsg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Leipzig 1938, 190–205, hier:

trophäen aus den Kirchen, Soldaten solle man in ungeweihter Erde bestatten; niemals dürften Geistliche irgendetwas mit Krieg zu tun haben, nur dort, wo man einen Krieg abzuwehren versuche.<sup>80</sup> Ihr Referenzpunkt ist die Bergpredigt, der »Christus Pacificator«,<sup>81</sup> Micha 4, Jesaja 2 oder Jeremia 28: das ewige Friedensreich, das Umschmieden der Schwerter, die Deutung der christlichen Nächstenliebe als Tötungsverbot.<sup>82</sup>

Diese Ansichten sind schon von manchen Zeitgenossen als realitätsfern oder naiv angegriffen worden. Luther klagte bereits 1521 über Erasmus, dass er dauernd nur vom Frieden rede und das Kreuz nicht erwähne – daher rühre wohl sein Glaube, man könne alles mit Wohlwollen (*benevolentia*) und Humanität (*humanitas*) lösen.<sup>83</sup> Aber sowohl Erasmus als auch Franck betrachteten die Schwert-

---

198f. Vgl. dazu CLARENCE BAUMAN, Gewaltlosigkeit im Täufertum. Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit, Leiden 1968, 170–188 (Nachfolge Christi als Motiv täuferischer Gewaltlosigkeit).

<sup>80</sup> DESIDERIUS ERASMUS VON ROTTERDAM, *Querela Pacis undique Gentium ejectae profligataeque*. Die Klage des Friedens, der von allen Völkern verstoßen und vernichtet wurde, in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von WERNER WELZIG, Bd. 5, Darmstadt 1995, 360–451, hier: 425–427; zu Erasmus' Konzept vgl. auch: OTTO HERDING, *Erasmus – Frieden und Krieg*, in: AUGUST BUCK (Hrsg.), *Erasmus und Europa*. Vorträge, Wiesbaden 1988, 13–32; und nach wie vor: ROLAND H. BAINTON, *The Querela Pacis of Erasmus*, *Classical and Christian Sources*, in: ARG 42 (1951), 32–48; HORST BRUNNER, *Pax optima rerum*. Zu den Friedensschriften des Erasmus von Rotterdam und ihrer zeitgenössischen literarischen Rezeption, in: HORST BRUNNER u.a. (Hrsg.), *Dulce bellum inexpertis*. Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts, Wiesbaden 2002, 394–463; DIESNER, *Stimmen* (s. Anm. 70), 20–27; FRIEDHELM KRÜGER, *Politischer Realismus und Friedensvision im Werk des Erasmus von Rotterdam*, in: KLAUS GARBER u.a. (Hrsg.), *Der Frieden – Rekonstruktion einer europäischen Vision*. Bd. 1: *Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden*. Religion, Geschlechter, Natur und Kultur, München 2001, 145–156.

<sup>81</sup> So die Formel für Erasmus bei GÜNTER BRAKELMANN, *Die Querela Pacis des Erasmus von Rotterdam*, in: HEINZ-DIETRICH WENDLAND (Hrsg.), *Sozialethik im Umbruch*. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster, Göttingen 1969, 157–179, hier 165.

<sup>82</sup> Am deutlichsten ist das der Fall bei SEBASTIAN FRANCK, *Das Kriegsbüchlin des Friedens*, in: SIEGFRIED WOLLGAST (Hrsg.), *Zur Friedensidee in der Reformationszeit*. Texte von Erasmus, Paracelsus, Franck, Berlin (Ost) 1968, 63–272, hier: 71, 73, 78, 80, ähnlich 180. Vgl. dazu ausführlich: BRUNO QUAST, *Sebastian Francks »Kriegsbüchlin des Friedens«*. Studien zum radikalreformatorischen Spiritualismus, Tübingen/Basel 1993. U.a. weil ihm Schwächung des Widerstands gegen die Türken vorgeworfen wurde (wie einst Luther, vgl. unten Anm. 131f.), ist der Verfasser des Schleithemer Bekenntnisses Michael Sattler gefoltert und hingerichtet worden, vgl. Artikel und handlung, so Michael Sattler zu Rotenburg am Neckar mit seinem blut bezeuget hat, 21.05.1527, in: MÜLLER, *Glaubenszeugnisse* (s. Anm. 79), 37–40, hier: 39.

<sup>83</sup> »[...] quando Erasmum a cognitione gratiæ longinquum esse viderem, qui non ad crucem, sed ad pacem spectet in omnibus scriptis. Hinc omnia putat ciuili & benevolentia quadam humanitatis tractanda gerendaque.« LUTHER an Georg Spalatin. WA.B 2, 387.4–7.

ordnung der Obrigkeit als von Gott eingesetzte Ordnung, und wie sie halten viele auch einen gerechten Krieg für möglich – immer gedacht als Verteidigung.<sup>84</sup> Selbst für die pazifistischen Schleitheimer Täufer ist die Schwertordnung zum Schutz der Guten und zur Strafe der Bösen eine von Gott eingerichtete Ordnung, wenn auch außerhalb der Vollkommenheit Christi und daher für einen Christen nicht gestattet.<sup>85</sup> Es müsse eine Obrigkeit zum Schützen und Strafen geben, aber die Mitglieder dieser Obrigkeit seien »dienner gottes usserhalb der christenheit«. Christen sollten »frydsam« sein, und Christus habe den »völkern satzungen des fridenns fürgeschribenn, des sich ein jeder christ hallten wirt«.<sup>86</sup>

In keinem für die Militärthematik relevanten Text bezieht sich hingegen Luther auf Micha 4. Sein Gewicht in der Obrigkeitsschrift von 1523, in den Bauernschriften von 1525, in der Kriegsleuteschrift und in den Türkenschriften seit 1529 liegt auf Römer 13.<sup>87</sup> Die relevanten Kapitel werden von Luther nicht unkommentiert stehen gelassen, sondern nach dem Maße seines theologischen Systems interpretiert. In der Einleitung zu Matthäus 5, dem Beginn der Bergpredigt, schreibt Luther in der Deutschen Bibel von 1541, 16 Jahre nach der Katastrophe des Bauernschlachtens von Frankenhausen: »In diesem Capitel redet Christus nicht von dem ampt oder Regiment weltlicher Oberkeit / sondern leret seine Christen ein recht Leben / fur Gott im geist.«<sup>88</sup> Micha 4 bleibt ohne Kommentar.<sup>89</sup> Aber bereits 1522 hatte er Matthäus 26,51f. (Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen) glossiert: »Wer das Schwert *ohn ordentlich gewallt* braucht.«<sup>90</sup> Schon damals bekennt sich Luther zum ordentlichen, das heißt für ihn: obrigkeitlichen Gebrauch des Schwertes so, dass er eine andere Bibelauslegung als die seine ausschließen will, während sich andere Autoren<sup>91</sup> im

<sup>84</sup> Zu Erasmus und Franck an diesem Punkt vgl. unten Seite 90f. Einen gerechten Krieg hält auch der im Folgenden genannte Platina für möglich – zum Schutz von Heim und Herd und zum Ziel eines Lebens in Frieden ohne Ungerechtigkeit. Vgl. DIETRICH KURZE, Zeitgenossen über Krieg und Frieden anlässlich der Pax Paolina (röm. Frieden) von 1486, in: WORSTBROCK, Krieg (s. Anm. 73), 69–103, hier 93, 99.

<sup>85</sup> Vgl. BRÜDERLICHE VEREINIGUNG (s. Anm. 79), 31.

<sup>86</sup> So ein Zeugnis von Berner Täufern 1538, zit. nach CHRISTOF WINDHORST, »Zeitlichen frid haben ist nicht unrecht«. Vom Frieden und seiner Bewahrung in der Täuferbewegung, in: GARBER/HELD, Frieden (s. Anm. 80), 171–185, hier: 180.

<sup>87</sup> Vgl. zum Beispiel: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben (1525), WA 18, 303; Widder die stürmenden bawren (1525) WA 18, 357 (Röm 13,1); Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (1525). WA 18, 386 (Röm 13,2); Kriegsleuteschrift, WA 19, 626.23 (Gott ehre das Schwert so hoch, dass »ers seine eigen ordnung heist«).

<sup>88</sup> MARTIN LUTHER, Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deusch Auffz New zugericht, Wittenberg 1541 (Hans Lufft), CCXLV.

<sup>89</sup> Vgl. Biblia (s. Anm. 88), CXXXVI–CXXXVII.

<sup>90</sup> Das Neue Testament Deutzsch, Wittenberg 1522 XXII<sup>v</sup> [Hervorhebung FS]; sowie Glosse zu WA.DB 6, 120.

<sup>91</sup> Vgl. wiederum zu FRANCK, Kriegsbüchlin (s. Anm. 82), 180.

Gegensatz zu Luther für die gewaltlose Christusbefolgung entscheiden – und sich auf eben diese Stellen beziehen.

Man kann die selektive Bibelreferenz in der Kriegsfrage bei anderen noch deutlicher finden: In einer berühmt gewordenen Disputation über Krieg und Frieden, die angesichts der antitürkischen italienischen Allianz 1468 von Papst Paul II. initiiert worden ist, wurde der Pazifist Bartolomeo Sacchi, genannt Platina, von seinem Kontrahenten Rodrigo Sánchez de Arévalo scharf angegriffen, durchweg mit Bezug auf Bibelstellen. Nach Augustin hätten weder der alttestamentliche Gott noch Christus Kriege verboten. Aus Joel 4 zitierte Arévalo nun ausgerechnet: Schmiedet Schwerter aus euren Pflugscharen und aus euren Sicheln Spieße! Und Matthäus 10,34: Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.<sup>92</sup> Hinweise auf das Tötungsverbot und die Bergpredigt unterbleiben in diesem Text.

Hier trifft auch die scholastische Unterscheidung zwischen *praecepta* (Vorschriften) und *consilia* (evangelische Räte) nicht mehr völlig zu.<sup>93</sup> Denn wo die erasmische Literatur die Gültigkeit der Räte, hier der Gewaltlosigkeit, für den Christenmenschen generell, betont, lehnt Luther eine solche Zweistufenethik ab, die die Christen gleichsam in zwei Klassen teilen würde: Ein Christ muss der Obrigkeit – von wenigen Ausnahmen abgesehen – auch beim Schwertführen gehorsam sein, allerdings nicht als Christperson, sondern als Weltperson.<sup>94</sup> Für den Christen als Weltperson gilt Jesu Friedensforderung nicht. Anderslautende Stellen wie Matthäus 5 werden im Sinne dieser Verlagerung der zwei Stände (des weltlichen und geistlichen) in den bipersonalen Menschen hinein interpretiert.

<sup>92</sup> Plädoyer für den Krieg, von VATER RODRIGO, BISCHOF VON CALAHORRA, KASTELLAN DER BURG ST. ANGELO, in: WOLFRAM BENZIGER, Zur Theorie von Krieg und Frieden in der italienischen Renaissance. Die *Disputatio de pace et bello* zwischen Bartolomeo Platina und Rodrigo Sánchez de Arévalo und andere anlässlich der Pax Paolina (Rom 1468) entstandene Schriften. Mit Edition und Übersetzung, Frankfurt a.M./Berlin/Bern u.a. 1996, 20–72, hier: 36, 68, 70. Vgl. dazu insgesamt KURZE, Zeitgenossen (s. Anm. 84).

<sup>93</sup> Vgl. HANS-RICHARD REUTER, Martin Luther und das Friedensproblem, in: BRIESKORN/RIEDENAUER, Suche (s. Anm. 73), 63–82, hier: 69. Stellen mit pazifistischen und auf Gewaltlosigkeit abzielenden Implikationen werden in der Regel nicht zu den Vorschriften, sondern zu den Räten gezählt.

<sup>94</sup> Ich halte die Behauptung, Luther habe die Bergpredigt für alle, nicht nur für den Klerus, verbindlich erklären wollen (so STÜMKE, Friedensverständnis [s. Anm. 36], 218f.) nicht für ein plausibles Argument, um zu behaupten, Luther habe die Zweistufenethik aus soteriologischen Gründen aufgehoben. Denn erstens widerspricht er dieser generellen Gültigkeit durch seine Unterscheidung zwischen Welt- und Christperson im Menschen. Bestenfalls könnte man daher von einer Verschiebung oder Internalisierung der zwei Stände oder zwei Stufen sprechen. Zweitens aber trifft die Verbindlichkeit der *consilia* grundsätzlich nicht für die Personen im weltlichen Amt zu. Damit ist die Behauptung der generellen Gültigkeit sogleich wieder zurückgenommen. Vgl. auch ANDREAS PAWLAS, Luther und der sogenannte »gerechte Krieg«, in: Luther 66 (1995), 109–124, hier: 116.

Der Dominikaner und Völkerrechtler Francisco de Vitoria, Zeitgenosse und Kenner Luthers,<sup>95</sup> hat die evangelischen Räte für das Recht des Christen, Krieg zu führen, verworfen, ohne aber Luthers Unterscheidung der Christ- und Weltperson zu übernehmen.<sup>96</sup>

Gegenüber dem klaren Bellizismus bei Machiavelli – Krieg als normales Mittel von Politik – wären drei Wege der Bibelauslegung an dieser Stelle auszumachen: *erstens* die Anerkennung, die Gehorsamsforderung und der aktive Mitvollzug der von der Obrigkeit ausgeübten Gewalt, auch im Krieg. Die einzige von Luther zugestandene Ausnahme der Verweigerung im Falle eines ungerechten Krieges folgt der sogenannten *Clausula Petri* in Apostelgeschichte 5,29,<sup>97</sup> räumt aber gerade nicht ein grundsätzliches Verweigerungsrecht ein und gibt im Zweifelsfall – wenn das Gewissen nicht zu einem klaren Urteil gelangt – dem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit den Vorzug.<sup>98</sup> Diese grundsätzliche Gehorsamspflicht auch im Kriegführen ist für Luther unerschütterlich trotz der Ausnahme, dass im Falle eines gewissenmäßig festgestellten ungerechten Krieges der Gehorsam mit allen möglichen und dramatischen Konsequenzen zu verweigern ist, und hier weist Luther sogar auf den von Christus verkündeten gerechten Ausgleich hin.<sup>99</sup>

Einige Jahre später weitete Francisco de Vitoria die Verweigerungspflicht übrigens erheblich aus. Er verpflichtete jeden einzelnen fast ausnahmslos, die »Gerechtigkeit« des vor der Tür stehenden Krieges zu prüfen. Ja mehr noch: er benannte ausdrücklich Fälle, in denen jeder persönlich dafür verantwortlich sei, an einem ungerechten Krieg beteiligt gewesen zu sein – unter Hinweis auf

<sup>95</sup> Vgl. Anm. 133. Es wäre noch zu untersuchen, welche Schriften Luthers Vitoria genau kannte.

<sup>96</sup> Vgl. FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli*. Über das Kriegsrecht, in: FRANCISCO DE VITORIA, *Vorlesungen II (Relectiones)*. Völkerrecht, Politik, Kirche, hrsg. von ULRICH HORST u.a., Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 542–605, hier: 545.

<sup>97</sup> Apg 5,29: Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen.

<sup>98</sup> Vgl. LUTHER, *Kriegsleuteschrift*, WA 19, 656.22–25, 657,1–5: »Wie, wenn mein herr unrecht hette zu kriegen? Antwort: Wenn du weist gewis, das er unrecht hat, so soltu Got mehr furchten und gehorchen denn menschen, Acto. 4., und solt nicht kriegen noch dienen; denn du kanst da kein gut gewissen fuer Gott haben. [...] Wenn du aber nicht weist odder kanst nicht erfaren, ob dein herr ungerecht sey, Soltu den gewissen gehorsam umb ungewisses rechts willen nicht schwechen sondern nach der liebe art dich des besten zu deym herrn versehen.«

<sup>99</sup> Ebd., WA 19, 656.25–33: »Ja, sprichstu, mein herr zwingt mich, nympt mir mein lehen, gibt mir mein gelt, lohn und sold nicht; dazu wuerde ich veracht und geschendet als ein verzagter, ja als ein trewloser fuer der welt, der seinen herrn ynn noeten verlest &c.. Antwort: Das mustu wagen und umb Gotts willen lassen faren, was da feret. Er kan dirs wol hundert feltig widder geben, wie er ym Euangelio verheist: »Wer umb meinen willen verlest haus, hoff, weib, gut, der sols hundert feltig widder kriegen« &c.. Mus man doch solche fahr ynn allen andern wercken auch gewarten, da die oeberkeit zwingt unrecht zu thun.«

die Soldaten, die Christus gekreuzigt haben.<sup>100</sup> Gegenüber der Interpretation dieser singulären Passage bei Luther als Keim für das Wehrdienstverweigerungsrecht<sup>101</sup> wäre einzuwenden und zu betonen, dass auch der ungerechten Obrigkeit sonst grundsätzlich zu folgen ist, denn im Zweifelsfall ist der Gehorsam entscheidend.

*Zweitens* lässt sich eine Position der klaren Verweigerung jeden Waffengebrauchs durch Christen ausmachen, die gleichzeitig anerkennt, dass die Obrigkeit eine von Gott eingesetzte Ordnung sei: Pazifismus *und* Verweigerung.

*Drittens* findet sich die etwa von Franck und Erasmus eingeräumte Möglichkeit gerechter Kriege bei gleichzeitig klarer Bevorzugung des Verzichts auf jede Form von Kriegs- und Waffendienst – man könnte sagen: Tendenzpazifismus.

Festzuhalten aber ist, dass sich diese drei Positionen, außer der erstgenannte modern-frühneuzeitliche Bellizismus, biblisch abzusichern versuchen und zugleich Heilige Kriege, die in alttestamentlicher Manier im Auftrag Gottes geführt werden, ablehnen.<sup>102</sup>

Es wird deutlich, dass die bloße Bibellektüre zu widersprüchlichen Ergebnissen geführt hat. Das ist natürlich kein neues Ergebnis geschweige denn eine neue Erkenntnis. Aus historischer Perspektive ist entscheidend, dass diese Lektüren in politischen Kontexten geschehen sind und in diesen Kontexten performativ gewirkt haben. Europäischen Herrschern sind die *Querela pacis* des Erasmus und seine anderen Friedensschriften nicht nur gewidmet gewesen, sie haben sie wohl auch griffbereit gehabt;<sup>103</sup> der hohe Verbreitungsgrad sprachlich und inhaltlich vielfach gewaltsamer Flugschriften aus den verschiedensten Lagern der reformatorischen Bewegung ist bekannt.<sup>104</sup> Inwiefern hängt die Selektivität, die die verschiedenen Lager zu verschiedenen Bibelorten führen, mit diesen historischen Kontexten zusammen? Bei den im Folgenden genannten weiteren Positionierungen kann wohl kaum mit Sicherheit gesagt werden, ob die Bibellektüre der Auslegung oder die Auslegung der Bibellektüre vorangegangen ist.

<sup>100</sup> Vgl. VITORIA, *Kriegsrecht* (s. Anm. 96), 569–571. Auf der einen Seite entbindet Vitoria Leute niederen Ranges von der Pflicht, die Kriegsgründe zu prüfen, weil sie einen Krieg ja ehedem nicht verhindern könnten. Ferner benennt er ausdrücklich Kriterien für die Ungerechtigkeit eines Krieges, der nicht einmal die Kriegsdienst leistenden Untertanen entschulde. Für Vitoria sind gerechte Kriege aber durchaus nicht nur Verteidigungs-, sondern auch Angriffskriege (575).

<sup>101</sup> Vgl. HÜFFMEIER, *Luther* (s. Anm. 28), 14.

<sup>102</sup> Vgl. unten Seite 91.

<sup>103</sup> Vgl. KRÜGER, *Realismus* (s. Anm. 80), 145f.

<sup>104</sup> Vgl. z.B. VOLKER LEPPIN, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618*, Gütersloh 1999; HARRY OELKE, *Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter*, Berlin u.a. 1992; überblicksweise THOMAS KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a.M./Leipzig 2009, 303–310. Allein 1500–1530 werden 10.000 Flugschriftendrucke angenommen, mehr als die Hälfte davon 1521–1525. Einen Rückgang gab es nach dem Bauernkrieg.

### 2.3. Weltbilder

#### 2.3.1. Kosmische Dualität

Eine zweite Perspektive betrifft das *Weltbild* und die Art und Weise, wie die Kriegs- und Friedensfrage mit der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt verbunden ist. Zunächst ist eine naturphilosophische und biblische Begründung für den oben genannten, deskribierten Ist-Zustand einer im Dauerkrieg befindlichen Welt anzutreffen. Sowohl der genannte Arévalo als auch Erasmus, Franck und andere Naturinteressierte verweisen auf die *Dualität* im Mikrokosmos des Menschen und im Makrokosmos der Natur<sup>105</sup> geradezu in der Lesart von Heraklit: alles besteht aus Gegensätzen, der Krieg ist Ursprung aller Dinge,<sup>106</sup> sei es im Falle des Wetters,<sup>107</sup> des Magneten,<sup>108</sup> der Dissonanzen in der Musik,<sup>109</sup> des Streits zwischen den Philosophenschulen, in der Wissenschaft und unter den Theologen,<sup>110</sup> der widerstreitenden Triebe des Menschen,<sup>111</sup> des Kampfes der Lebewesen<sup>112</sup> und des Streits der Ehegatten<sup>113</sup> untereinander. Der Kampf Jakobs mit Esau im Mutterleib wird als biblischer Beleg dieses gleichsam in die Pränatalität verlegten Kamp fzustandes der Natur herangezogen.<sup>114</sup> Jedoch sind die Konsequenzen aus dieser Diagnose genauso gegensätzlich wie der diagnostizierte Dauerkrieg. Der genannte Arévalo zieht daraus den Schluss, dass Kriege nicht nur nicht vermieden werden können, sondern auftreten müssen, weil Gott sie vorgesehen, nicht nur vorhergesehen, sondern prädestiniert hat – weil er der Erschaffer der Welt ist. Kriege sind nicht nur nützlich, sondern auch notwendig – sogar das Christuswort aus der Synoptikerapokalypse wird dafür herangezogen.<sup>115</sup> Bezieht sich auf diesen Gedanken Machiavelli mit seiner übernatürlichen *necessità* von Kriegen als Naturzustand?

Eine ganz andere Konsequenz zieht Erasmus. Als würde er Arévalos Text kennen, gesteht er ohne Weiteres zu, dass die Natur, die menschlichen Herzen und die menschlichen Ehen, ja sogar böse Geister im Kriegszustand leben.<sup>116</sup> Aber nicht die Gegensätze sind Ziel und Ergebnis, die Gegensätze führen zur Harmonie und sie stammen aus der von Gott geschaffenen Harmonie, die am Anfang aller

<sup>105</sup> Vgl. ARÉVALOS Plädoyer (s. Anm. 92), 30; KURZE, Zeitgenossen (s. Anm. 84), 92, 94.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., 95; ARÉVALOS Plädoyer (s. Anm. 92), 23.

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>108</sup> Vgl. ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 365; ARÉVALOS Plädoyer (s. Anm. 92), 25.

<sup>109</sup> Vgl. ebd.

<sup>110</sup> Vgl. ebd.; ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 373f.

<sup>111</sup> Vgl. ARÉVALOS Plädoyer (s. Anm. 92), 30, 57f.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., 24, 27; ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 365.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., 379, 417; ARÉVALOS Plädoyer (s. Anm. 92), 24.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 25.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 31–33, Seite 33 Bezugnahme auf Mk 13,7.

<sup>116</sup> ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 365, 371, 379, 417.

Dinge steht,<sup>117</sup> einer »universale[n] Harmonie trotz partieller Dissonanz«. <sup>118</sup> Nicht den Gegensätzen ist daher zu folgen, sondern der Harmonie, durch die die Welt funktioniert und die der Menschen dank seiner Gottebenbildlichkeit einsehen kann. Es wäre gottlos, den Schöpfer und Erhalter der Harmonie, der den Frieden als Quelle aller Dinge geschaffen habe, nicht zu ehren, sondern den Gegensätzen zu entsprechen. Auch für den Pazifisten Platina ist der »ewige Friede in Nachahmung des Schöpfungs- und Ordnungswerks Gottes« Vorbild, und dieser Friede kann als makrokosmisch-stellare und zugleich mundane Harmonie betrachtet werden. Krieg und Niedermetzeln sind gegen göttliche Vorschriften und missachten die Gottebenbildlichkeit des Menschen.<sup>119</sup>

Sebastian Franck zieht eine andere Konsequenz. Die Gegensätze müsse man aufheben und sie gegeneinander ausspielen; den Teufel könne man nur mit Gott austreiben und den Krieg könne man nicht durch Krieg, sondern nur durch sein Gegenteil: durch Frieden beseitigen.<sup>120</sup>

Selbst die gemeinsame Feststellung der Gegensätzlichkeit und gleichsam physikalischen Polarität von Mikro- und Makrokosmos führt nicht zu einer einheitlichen Position gegenüber dem Krieg.

### 2.3.2. *Apokalyptik*

Von zentraler Bedeutung für die Sicht der Autoren auf das Kriegsthema ist die Akzentuierung der Eschatologie. Die Autoren, die sich zur Kriegs- und Friedensfrage äußern, scheinen sich auf den ersten Blick gerade an diesem Punkt massiv voneinander zu unterscheiden. Grundsätzlich lässt sich wohl sagen: Wer den drohenden Weltuntergang nicht nur fest in seinem Weltbild hat, sondern auch das Ende noch zu seinen Lebzeiten erwartet und zudem die Endzeitboten unter den Zeitgenossen erblickt, betrachtet den Krieg im Sinne der Endzeitergebnisse in der Offenbarung des Johannes und anderer biblischer Apokalypsen. Steht das Weltende unmittelbar bevor, dann sind Kriege und Gewalt unausweichlich – ein Argument, das wiederum biblisch abgesichert ist. Wer hingegen an die ursprüngliche große göttliche Harmonie glaubt wie Platina, hat eher den Frieden vor Augen. Auch bei Erasmus finden sich keine Zitate aus der Offenbarung des Johannes oder Hinweise auf ein drohendes Weltende. Er sieht in den Kriegsparteien seiner Gegenwart zwar Gottlose und Böse,<sup>121</sup> aber eben nicht Boten der Endzeit, mit de-

<sup>117</sup> Ebd., 365, 369; KRÜGER, Realismus (s. Anm. 80), 151.

<sup>118</sup> BRAKELMANN, Querela (s. Anm. 81), 161. Dass der (kosmische) Harmoniegedanke auch in der Stoa vorkommt, erinnert Brakelmann. Ob Erasmus ihn aber von dort oder von Cusanus übernommen hat, dessen gesammelte Werke nach 1500 gedruckt worden sind, ist noch genauer zu untersuchen. Vgl. z.B. NIKOLAUS VON KUES, *Haec accurata recognitio trium voluminum operum ...*, hrsg. von JACQUES LEFÈVRE D'ETAPLES, 3 Bde., Paris 1514.

<sup>119</sup> KURZE, *Zeitgenossen* (s. Anm. 84), 91f.

<sup>120</sup> Vgl. FRANCK, *Kriegsbüchlin* (s. Anm. 82), 73, 81.

<sup>121</sup> Vgl. ERASMUS, *Querela* (s. Anm. 80), 411 (die gottlosen mordenden Soldaten des Papstes, die das Kreuz tragen); 415 (Christen verfluchen die Türken als Gottlose, sind aber

nen man nicht verhandeln könnte, weil sie zu Gottes Plan gehören. Dies hatte Nikolaus von Kues in seiner Schrift *Über den Frieden im Glauben* ähnlich gesehen.<sup>122</sup> Vom Weltende ist keine Rede, nicht einmal von einem möglichen Weltende, am Ende steht eine »perpetua pax«.<sup>123</sup> Die Welt erscheint den Eigenschaften Gottes sehr ähnlich: Welt und Mensch sind aus dem Wesen Gottes geschaffen.<sup>124</sup> Das ist der Grund dafür, dass sie auf Harmonie und Unendlichkeit angelegt sind und eben nicht auf ihr Ende. Cusanus kann sich offenbar ebensowenig wie Erasmus vorstellen, dass Gott die Welt zu ihrem Untergang geschaffen hat. Hier deutet sich die Historisierung der Offenbarung des Johannes an.<sup>125</sup>

Aber nicht jeder tendenziell gegen Gewalt und Krieg eingestellte Autor vertritt ein nichtapokalyptisches Weltbild. Der christliche Hermetiker<sup>126</sup> und frühere Anhänger Luthers Sebastian Franck sieht in den kriegerischen Auseinandersetzungen seiner Zeit und der zunehmenden Gewalt, die auch von den Lutheranern ausgeht, in dem »vielfältig Kriegen und Rumoren ein gewisses Zeichen [...] des Jüngsten Tages und anderen Zukunft des Herrn, daß das Gericht

---

selbst keine Christen); 417–419 (gegen die gottlosen Kriege zwischen den Christen kann der Papst als Autorität nicht angerufen werden, denn er – Julius – führt selbst Kriege).

<sup>122</sup> NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei. Der Friede im Glauben*, übers. von RUDOLF HAUBST, Trier <sup>3</sup>2003. Die von KLAUS BERGER und CHRISTIANE NORD vorgelegte Übersetzung (*Vom Frieden zwischen den Religionen. Lateinisch – deutsch, Frankfurt a.M./Leipzig 2002*) kann als Text zum 15. Jahrhundert nicht verwendet werden. Sie ebnet den Sprachgebrauch und die Kontextualität Cusanus programmatisch ein (ebd., 24, vgl. auch Anm. 270). Cusanus soll offensichtlich schon durch die Übersetzung Bergers/Nords Auffassung von Katholizität angepasst werden (vgl. auch ebd., 16).

<sup>123</sup> KUES/HAUBST, *De pace fidei* (s. Anm. 122), 62. Berger/Nord übersetzen gänzlich an Cusanus' Text vorbei »Religionsfrieden«, was natürlich nur möglich ist, nachdem vorher die Religionen unterschieden worden sind, die Cusanus ausdrücklich nur als verschiedene Cultus der einen Religion betrachtet hatte. Vgl. dazu auch FRIEDEMANN STENGEL, *Reformation, Renaissance und Hermetismus. Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung*, in: ARG 104 (2013), 35–81, hier: 40.

<sup>124</sup> Das Wort Gottes, aus dem die Welt geschaffen ist, ist auch Gott, sowie Wesen, Geist und Seele Gottes (KUES/HAUBST, *De pace fidei* [s. Anm. 122], 28); die Trinität deutet Cusanus so, dass durch sie der Weg von der Einfachheit zur Vielheit erklärt wird: im Sinne einer fecunditas (Fruchtbarkeit), in deren Ergebnis die Welt (und der Mensch) steht (ebd., 27); schließlich ist Gott identisch mit der Liebe und der Weltseele, die die Teile verknüpft (ebd., 29).

<sup>125</sup> Der Wandel von der unhinterfragten Annahme urältesten und daher wahren Wissens zu dessen philologischer und historischer Kritik kann schon am Ende des 16. Jahrhunderts festgestellt werden, vgl. RALPH HÄFNER, *Spuren des Hermetismus in Jean Bodins Colloquium heptaplomeres*, in: PETER ANDRÉ ALT/VOLKHARD WELS (Hrsg.), *Konzepte des Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2010, 133–147, hier: 142f.

<sup>126</sup> Vgl. jetzt: KRISTINE HANNAK, *Pymanter als inneres Wort. Sebastian Francks Übersetzung des Corpus Hermeticum in der Tradition mittelalterlicher Logosmystik*, in: ALT/WELS, *Hermetismus* (s. Anm. 125), 297–321; STENGEL, *Reformation* (s. Anm. 123), 79, zum Hermetismus ebd., passim.

über die Welt und die Erlösung der Gerechten nit fern sei.«<sup>127</sup> Franck deutet wie Luther den antichristlichen Türkensultan und die römische Hure Babylon als erfüllte Prophezeiungen, ja er bejaht auch die Notwendigkeit eines gerechten Verteidigungskrieges.<sup>128</sup> Aber ganz an den Anfang seines *Kriegsbüchlin des Friedes* hatte er alle biblischen Prophezeiungen gestellt, die von einem friedsamem Reich unter einem »Friedfürsten« sprechen, in dem nicht einmal Krankheiten noch Platz hätten und das dem nach Jesaja 28 auf Erden verheißenem messianischen ewigen Frieden und Gerechtigkeit entspreche. Wie Cusanus steht am Ende ein ewiger Friede, den Franck an dieser Stelle aus einem Jesaja-Kommentar von Johannes Oekolampad ableitet.<sup>129</sup> Nicht der Krieg, sondern ein Friedensreich ist das Ende aller Dinge und aus diesem Grund handlungsleitend. Apokalyptik kann auch zum Pazifismus führen. Nur am Rande sei erwähnt, dass die Confessio Augustana in Artikel 17 die Allversöhnungsverlehre verdammt hat – während im Artikel zuvor das rechtmäßige Kämpfen und Töten ausdrücklich als christgemäß anerkannt worden ist.

Und schließlich sind auch die Täufer seit den 1520er Jahren und wohl auch in ihrer akuten Verfolgungssituation von einer drastischen Naherwartung des Endes geprägt. Sie sprechen wie Müntzer im Erntejargon von der Zeit des Dreschens. Aber anders als bei Müntzer, der am Ende seines Lebens in seinen Auserwählten die Dreschflügel und Gottlosenschlächter erblickte, lehnten die Schleithheimer Täufer und bis auf ganz wenige Ausnahmen alle anderen Täufer jede Beteiligung an mutmaßlich endzeitlichen Kämpfen ab.

Anders Luther. Im Gegensatz zu manchen Zeitgenossen verweigert er Datierungen,<sup>130</sup> aber die Rede vom nahen Weltende und den apokalyptischen Schlachten ist Legion in seinen Werken. Sie führen allerdings nicht immer zu denselben Konsequenzen. In den *Resolutiones* zu den 95 Thesen und 1522 hatte Luther es noch strikt abgelehnt, gegen die Türken zu Felde zu ziehen. Denn sie seien eine von Gott geschickte Plage, wer gegen sie kämpfe, empöre sich gegen

<sup>127</sup> FRANCK, *Kriegsbüchlin* (s. Anm. 82), 258.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., 258–264, 266f., 269, oben Anm. 82; zu LUTHER exemplarisch: Eine Heerpredigt wider den Türcken, Nürnberg 1530 [1529], WA 30.2.171a, passim.

<sup>129</sup> Vgl. FRANCK, *Kriegsbüchlin* (s. Anm. 82), 69, 71. In diesem Zusammenhang wird auch die Friedensvision in Jes 2,4 genannt: Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen (73). An manchen Stellen drängt sich der Eindruck auf, dass Franck – gegen die Verdammungen in der Confessio Augustana (Art. 17) – auf eine *Apokatastasis panton*, eine Allversöhnung abzielt. Das würde seiner Hermes-Rezeption entsprechen. Die wenigen Stellen, an denen von der Ewigkeit der Strafen für die Gottlosen die Rede ist (71), sind Bibelzitate. Vgl. JOHANNES OEKOLAMPAD, *Iesaiam Prophetam Hpomnematon hoc est Commentarium libri VI*, Basel 1525.

<sup>130</sup> JOHANNES EHMANN, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin-Luthers (1515–1646)*, Gütersloh 2008, 315. Nach einer Tischrede hielt er das Weltende 105 Jahre nach der Eroberung Konstantinopels (1558) für möglich, konnte es aber »nicht definieren« Vgl. WA.TR 3, 645f., Nr. 3831; vgl. ERDMANN, *Luther* (s. Anm. 73), 6.

Gott.<sup>131</sup> Fortan war er dem Vorwurf ausgesetzt, er habe gleichsam die Wehrbereitschaft zersetzt; schon die Bannandrohnungsbulle *Exsurge Domine* verdammt diese Resolution ausdrücklich.<sup>132</sup> Noch der spanische Völkerrechtler Francisco de Vitoria hat in seiner Spätvorlesung *Über das Kriege recht* ausdrücklich an Luthers Ablehnung des Türkenkrieges in den *Resolutiones* erinnert und gerade nicht auf seine mittlerweile zahlreichen Schriften Bezug genommen, in denen er Türken- und andere Kriege bejaht hatte.<sup>133</sup> Am Ende der 1520er Jahre, in der *Heerpredigt wider den Türken* oder in der Schrift *Vom Kriege wider die Türken* etwa und im Vorfeld der Confessio Augustana, als es um die Bündnis- und Verteidigungsbereitschaft der protestantischen Reichsstände ging, ist der Türkenkrieg für Luther nicht nur ein Verteidigungskrieg und damit Notwehr, sondern ein Abwehrkrieg gegen Antichristen und zugleich eine Teufelsabwehr, denn die Türken sind Feinde Gottes sowie Lästerer und Verfolger Christi und seiner Heiligen<sup>134</sup> und des Kaisers;<sup>135</sup> der Türke ist der erste und ärgste Zorn des Teufels.<sup>136</sup> »Also mus der teuffel, weil der welt ende fuerhanden ist, die Christenheit zuvor mit beyder seiner macht auff's aller gewlichst angreifen und uns die rechte letze geben, ehe wir gen himel faren.«<sup>137</sup> Wer gegen die Türken kämpfe, streite »wider den teuffel selbs«<sup>138</sup> und solle sich keine Sorgen machen, ob er unschuldig Blut vergieße und einen Türken oder einen Christen erwürge, denn er erwürge einen Feind Christi.<sup>139</sup> Zwar könne das türkische Reich als Reich des Teufels letztlich nur vom Himmel her gestürzt werden<sup>140</sup> und in den letzten Tagen greife der Teufel verstärkt an, aber der Obrigkeit müsse in diesem Krieg

<sup>131</sup> WA 26, 535; WA 15, 227f. Vgl. ERDMANN, Luther (s. Anm. 73), 20f.

<sup>132</sup> Vgl. STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 378.

<sup>133</sup> Vgl. VITORIA, Kriege recht (s. Anm. 96), 545.

<sup>134</sup> Vgl. LUTHER, Heerpredigt, WA 30.2, 172a, 173a.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., WA 30.2, 180a.

<sup>136</sup> »Darue mb so halt feste und sey sicher, das der Tuercke gewislich sey der letzte und ergeste zorn des teuffels widder Christum [...]« Ebd., WA 30.2, 162a; vgl. dazu auch ERDMANN, Luther (s. Anm. 73), 19; sowie STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 386, wo zu Recht festgestellt wird, dass Luther die Türken als Antichristen betrachtet, allerdings mit der irreführenden Behauptung, er habe in ihnen eine andere Religion, nämlich den Islam gesehen, vgl. dazu oben Anm. 123, sowie unten Seite 91, 101f.

<sup>137</sup> Letzte = Schlinge. Verletzung. LUTHER, Heerpredigt, WA 30.2, 162a. Dies findet sich gleichlautend in *Vom Kriege wider die Türken*: »Gottes rute und Teueffels diener, das hat keinen zweifel«, WA 30.2, 116; fast gleichlautend in der *Heerpredigt*, WA 30.2, 180a. Die Teufelsbezogenheit der Türken und das apokalyptische Szenarium findet sich in *Vom Kriege* und in der *Heerpredigt*, unabhängig davon, dass die eine Schrift vor und die andere nach der Belagerung Wiens geschrieben ist.

<sup>138</sup> LUTHER, Heerpredigt, WA 30.2, 173a.

<sup>139</sup> »Also das er sich nicht besorgen darff, ob er etwa einen Tuercken erwuergt, das er unschuldig blut vergiesse odder einen Christen erwuerge, Sondern gewislich erwuerget er einen feind Gottes und lesterer Christi [...]« Ebd., WA 30.2, 173a.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., WA 30.2, 171a.

gefolgt werden<sup>141</sup> – mit gutem Gewissen, denn »du bist gewis ein heilige«, der im Gehorsam streitet: »Der hymel ist dein, das hat keinen zweifel.«<sup>142</sup> So wiederholt Luther seine Seligkeitszusage, die er 1525 den Siegern von Frankenhausen zugerufen hatte, die es nach seinem Urteil ja ebenfalls mit Teufeln zu tun hatten, hineingefahren in die Bauern.<sup>143</sup>

Martin Brecht hat schon vor Jahren darauf hingewiesen, dass Luther die Türkenfrage zur Durchsetzung seiner eigenen Interessen gebraucht habe, als Druckmittel, um Zugeständnisse an »seine« Reformation zu erreichen.<sup>144</sup> Auf das apokalyptische Untergangsszenarium reagierte er jedoch mit der Forderung, der Obrigkeit zu gehorchen und in den Krieg gegen die Antichristen zu ziehen. Das steht nicht nur in einem merkwürdig unlösbaren Konflikt zu seiner Forderung, man dürfe nicht in Christi Namen und als Christ gegen die Türken kämpfen.<sup>145</sup>

Darüber hinaus scheint auch ein schwerwiegender Widerspruch zu Luthers Lehre von der Rechtfertigung *sola fide* und ohne eigene Werke vorzuliegen, sofern hier die aktive Kriegsbeteiligung als Mittel und Weg zur Seligkeit proklamiert wird.<sup>146</sup> Schon Sebastian Franck hat diese Verdienstzusage Luthers kritisiert, weil hier aus dem Kriegführen ein gutes Werk, Amt und Stand gemacht werde.<sup>147</sup> »Geschichtsdeutung, Schriftauslegung und eigene Prophezeiung sind die Fluchtpunkte der Apokalyptik Luthers«, hat Johannes Ehmann in seinem Buch über Luther und die Türken treffend zusammengefasst.<sup>148</sup>

<sup>141</sup> Vgl. ebd., WA 30.2, 196a.

<sup>142</sup> Ebd., WA 30.2, 175a.

<sup>143</sup> »Drumb, lieben herren, loset hie, rettet hie, helfft hie, Erbarmet euch der armen leute, Steche, schlahe, wuerge hie, wer da kan, bleybstu drueber tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer mehr uberkomen, Denn du stirbst ynn gehorsam goettlichs worts und befelhs Ro. am 13. und ym dienst der liebe, deynen nehisten zurretten aus der hellen und teuffels banden.« Luther, Widder die stürmenden bawren (1525), WA 18, 361.

<sup>144</sup> Vgl. MARTIN BRECHT, Martin Luther, Bd. 2, Berlin 1989 (Ost) [Stuttgart 1988], 351.

<sup>145</sup> Vgl. LUTHER, Heerpredigt, WA 30.2, 173a.

<sup>146</sup> Dieser Widerspruch kann kaum so ausgehebelt werden, dass man eine Intention in Luther hineinverlegt, die von der sprachlichen Formulierung abweicht, um die Stringenz seiner Rechtfertigungslehre nachzuweisen. Brecht behauptet, Luther habe mit seiner These, dass man sich mit Blutvergießen die Seligkeit verdienen könne, keineswegs sagen *wollen*, dass der Mensch sich mit seinen Werken den Himmel verdienen könne, sondern dass sich dessen Gewissen bei der Ausübung des riskanten Obrigkeitsamts der Seligkeit gewiss sein könne. Vgl. BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 181. Das liefe dann auf eine Art Selbstsuggestion hinaus. Im übrigen ist der zit. Satz aus der *Heerpredigt* »Der hymel ist dein, das hat keinen zweifel.« nicht auf das Gewissen bezogen, sondern eine klar indikative Aussage, die durch die Zweifellosigkeit noch verstärkt wird.

<sup>147</sup> Vgl. FRANCK, Kriegsbüchlin (s. Anm. 82), 176. Ohne Namensnennung griff Franck die von Luther vertretene Ansicht aus den Bauern- und Türkenschriften an, das Kriegen sei »gut, heilsam und verdienstvoll zum ewigen Leben«. Der Herausgeber Wollgast kommentiert diese Stelle bemerkenswerterweise und ungefragt mit der (unzutreffenden) Behauptung, diese Aussage lasse sich weder bei Luther noch bei Bucer finden.

<sup>148</sup> EHMANN, Luther (s. Anm. 125), 315.

Aber auch Naherwartung führte nicht zu den gleichen Ergebnissen bei den frühneuzeitlichen Autoren. Offensichtlich lässt sich feststellen: Je näher der Kontakt zu den Obrigkeiten, desto stärker die Forderung nach Beteiligung und Mitvollzug der Gewalt.

### 2.3.3. *Diabolizität*

In enger Verbindung mit der Apokalypse, die sich innerhalb und als Ende der Geschichte vollzieht, steht jedenfalls bei Luther das unübersehbare Wirken des Teufels in der Welt und in der Geschichte. Heiko A. Obermans Ansatz aus den 1980er Jahren, Luther als »Mensch zwischen Gott und Teufel«<sup>149</sup> zu betrachten, ist in jüngerer Zeit etwas aus der Mode gekommen, so scheint es. Offenbar soll der Teufel bei Luther möglichst minimal gehalten werden, um Luther etwas moderner zu machen. Es ist aber unübersehbar: Luther sieht in Türken, Bauern, Hexen,<sup>150</sup> in Kriegen und in der menschlichen Seele permanent den Teufel mit seinen Dämonen am Werke. Und durch seine Schriften ziehen sich ständige Versuche, hinter aktuellen geschichtlichen Personen, Ereignissen und Mächten den Teufel zu identifizieren, dem man dann eben auch mit Krieg begegnen müsse. In der Welt hat uns Gott der Herrschaft des Teufels unterworfen, schreibt Luther in der Kriegsleuteschrift.<sup>151</sup> Nach meinem Dafürhalten ist es angemessen, für Luthers Lehre nicht von zwei Reichen, dem Reich der Welt und dem Reich Gottes, zu sprechen, sondern auch von einem dritten Reich des Teufels, das die beiden anderen Reiche durchdringt.<sup>152</sup>

<sup>149</sup> HEIKO A. OBERMANN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1981 [zuletzt München 1991].

<sup>150</sup> Zu Luther und der Hexenfrage vgl. als Kritik an JÖRG HAUSTEIN, *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990; STENGEL, *Reformation* (s. Anm. 123), 71–78.

<sup>151</sup> »Gott hat uns ynn die welt geworffen unter des Teuffels hirrschafft, Also das wir hie kein Paradis haben, sondern alles ungluecks sollen gewarten alle stunde an leib, weib, kind, gut und ehren [...].« LUTHER, *Kriegsleuteschrift*, WA 19, 644. Symptomatisch für das oben skizzierte Bestreben, den Teufel in Luthers Theologie möglichst klein zu halten, ist STÜMKES, *Friedensverständnis* (s. Anm. 36), 224, Behauptung, in der Obrigkeits- und in der Kriegsleuteschrift komme der Teufel »nur am Rande« vor. Ein solcher Befund dürfte jedoch kaum geeignet sein, theologisch-dämonologische Konsequenzen insofern zu ziehen, als sei der Teufel so gut wie verschwunden und als liege für Luther die Ursache von Kriegen im sündigen Menschen, der selbst Gott sein wolle, so STÜMKE (491). Ein solches Resümee ist nur durch die Rasur des Teufels bei Luther möglich. Neben dieser Interpretation fallen Studien ins Auge, wo – hier zum Thema der Gewalt – bei der Auflistung der relevanten Luther-Zitate offenbar gezielt alle Belegstellen für die Teufelsdurchwebtheit der Welt weggelassen werden, vgl. FÜHRER, *Problem* (s. Anm. 68), 154.

<sup>152</sup> Im Anschluss an die ausgewogene und konsequente Studie von JOACHIM ROGGE und HELMUT ZEDDIES (Hrsg.), *Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi*, Berlin (Ost) 1980, 14f.

Dieses mächtige Reich des Teufels, das wirksamer wird, je näher das Ende der Welt rückt, wirkt jedoch für Luther nicht als Gott ebenbürtige Macht, sondern nur, weil Gott, als *deus absconditus*, es geschehen lässt, durch Zulassung (*permissio*). Das kann hier kein eigenes Thema sein, aber es sei wenigstens an einen Befund erinnert, den Hans-Martin Barth vor Jahren erbracht hat, dass man nämlich die bösen Taten des Teufel und des *deus absconditus* »rein phänomenologisch« nicht voneinander unterscheiden könne.<sup>153</sup> Vor diesem Hintergrund wird Luthers Abwertung des Reiches der Welt an vielen Stellen klarer, wenn er es, hier in einer seiner Bauernschriften, als Reich des Zorns, Vorläufer der Hölle und des ewigen Todes betrachtet.<sup>154</sup> Diese an zahlreichen Stellen negative Sicht der Welt, die Luthers Gegner nicht zu Unrecht zum Vorwurf des Manichäismus<sup>155</sup> geführt hat, verdeutlicht, wie Luther gegenüber den Gegnern in tatsächlichen oder möglichen Auseinandersetzungen so massiv zur Gewalt aufrufen konnte, wenn er sie als wissentliche oder unwissentliche Instrumente des Satans identifiziert hatte. Wenn er Töten und Rauben in der Kriegsleuteschrift als Werke der christlichen Nächstenliebe bezeichnet und mit der chirurgischen Amputation einzelner Körperteile zu Rettung des ganzen Körpers vergleicht,<sup>156</sup> dann geht es um die Abwehr von Angriffen des Teufels. Man hat es im Zweifelsfall eben nicht – nur – mit Menschen zu tun, weil diese Menschen diabolische Instrumente geworden sind. Kurz nach der Niederschlagung des Thüringer Bauernaufstands

<sup>153</sup> Vgl. HANS-MARTIN BARTH, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, Göttingen 1967, 201. Dass die *permissio Dei* entscheidendes Argument für das Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht und der Wirksamkeit von Dämonen bei Luther ist, habe ich gezeigt in: STENDEL, Reformation (s. Anm. 123), hier 46, 73; vgl. auch STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 357.

<sup>154</sup> »Aber das weltlich reich ist eyn reich des zorns und ernsts [...], eyn rechter vorlaufft der hellen und ewiges todtes [...]«. MARTIN LUTHER, Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern. WA 18, 389.20,32f.

<sup>155</sup> So schon Eck in der Leipziger Disputation, vgl. OTTO SEITZ (Hrsg.), Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzten Quellen, Berlin 1903, 15 – bis zu ERNST BLOCH, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, Leipzig 1989 [1921], 130, 136. Diesem Manichäismusvorwurf seit Eck verdankt sich mit dem Ziel der Exkulpation wohl CA 1 und CA 19, vgl. GUNTHER WENZ, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Bd. 2, Berlin/New York 1998, 92f.; LEIF GRANE, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, Göttingen 1996, 150f.

<sup>156</sup> »Obs nu wol nicht scheineth, das wuergen und rauben ein werck der liebe ist, derhalben ein einfeltiger dencket, Es sey nicht ein Christlich werck, zyme auch eym Christen nicht zu thun: So ists doch ynn der warheit auch ein werck der liebe. Denn gleich wie ein guter artzt, wenn die seuche so boese und gros ist, das er mus hand, fues, ohr odder augen lassen abhawen odder verderben, auff das er den leib errette, so man an sihet das gelied, das er abhewet, scheineth es, er sey ein gewlicher, unbarmhertziger mensch. So man aber den leib ansihet, den er wil damit erretten, so findet sichs ynn der warheit, das er ein trefflicher, trewer mensch ist und ein gut, Christlich (so viel es an yhm selber ist) werck thut.« LUTHER, Kriegsleuteschrift, WA 19, 625f.

meinte Luther, der Teufel wolle Deutschland im Blut ertränken und das Evangelium wegnehmen.<sup>157</sup> Dieses Urteil prägte auch weiter seine Erinnerung: »wer den Münzer gesehen hat, der mag sagen, er habe den Teufel leibhaftig gesehen in seinem höchsten Grimm.«<sup>158</sup> Aus dieser Sicht wird es klar, dass Luther noch Jahre später gemeint haben soll, er selbst habe alle Bauern erschlagen, all ihr Blut sei an seinem Hals, Gott habe ihm das befohlen<sup>159</sup> – Luther erblickte in ihnen den Teufel qua Müntzers Geist.

Dies betrifft auch das Recht auf Widerstand gegen den Kaiser, das für Luther eigentlich unerlaubt war, weil man ihm als weltliche Obrigkeit gehorsam sein musste.<sup>160</sup> Während der Debatte um das Widerstandsrecht nach dem Augsburger Reichstag 1530 schrieb Luther in der *Warnung an seine lieben Deutschen*, wenn der Teufel über den Papst durch den Kaiser Krieg wirke, dann müsse man den Gehorsam verweigern und sich widersetzen. Die im Grunde teufelsgeleiteten Gegner wollten wohl nichts anderes als ihr eigenes »Blut auf dem Kopf.«<sup>161</sup> Der Kaiser sei dann selbst päpstlich geworden, kämpfe gegen das Evangelium und mache sich als Christ schuldiger als die Türken, die nicht auf die Idee kämen, gegen ihren Koran oder »Mahometh« zu streiten.<sup>162</sup>

Die Sicht der physischen oder physikalischen Wirkfähigkeit des Teufels – es ging hier nicht um die Bejahung oder Verneinung der Existenz des Teufels – spielt unübersehbar eine Rolle in der Betrachtung von Krieg, Frieden und Ge-

<sup>157</sup> »Satanae, qui vult sanguine totam germaniam infundere et Euangelium auferre.« Predigt zum 8. Sonntag nach Trinitatis 1525 (30.07.1525); WA 17.1, 359a; zit. bei BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 187.

<sup>158</sup> LUTHER an Johann Rühel, 30.05.1525, WA.B 3, 516.34f. Luther fährt fort (35–39): »O Herr Gott, wo solcher Geist in den Bauren auch ist, wie hohe Zeit ist's, daß sie erwürgt werden wie die tolln Hunde! Denn der Teufel fühlet vielleicht den jungsten Tag, darumb denkt er die Grundsuppe zu rühren und alle höllische Macht auf einmal zu beweisen.«

<sup>159</sup> »Jch habe im auffruhr alle paur erschlagen; alle yhre blut ist auff meinem halß. Aber ich weiße es auff vnsern Herrn Gott; der hatt mir solchs beholen zu reden. Sed Diabolus et impij, qui occidunt, die habens nicht recht.« WA.TR 3, 175.11–14, Nr. 2911a (1533).

<sup>160</sup> Vgl. dazu EIKE WOLGAST, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Gütersloh 1977, 154–188; BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 396–404.

<sup>161</sup> »[...] wollen nu die warnung thun vnd vrsachen anzeigen, darumb sich ein iglicher billich sol schewen vnd furchten, ynn solchem fall, dem keyser zu gehorchen vnd widder vnser teil zu kriegen [...]. Wo aber der teufel die Papisten so gar besessen hat das sie nicht wollen noch können friede haben noch leiden, vnd wollen schlechts kriegen odder vrsachen dazu geben [...]« MARTIN LUTHER, Warnunge D. Martini Luther an seine lieben Deutschen (1531), WA 30.3, 298af. »Wo aber unser Teufel, die Papisten, nicht wollen friede halten, sondern mit solchen verstockten greweln ungebuesset widder den heiligen geist rasend dennoch kriegen und drueber blutige koepffe davon bringen odder gar zu boden gehen wuerden, wil jch hie mit offentlich bezeuget haben, das jch solchs nicht gethan noch ursache dazu gegeben habe, Sondern sie wollens so haben, jr blut sey auff jrem kopff [...]«, ebd., 320b.

<sup>162</sup> LUTHER, Warnunge, WA 30.3, 300a–301a.

schichte. Für die christlich-neuplatonische und hermetisch geprägte Theologie von Cusanus und in seinem Gefolge von Erasmus ist es eben nicht der Teufel, der das Regiment führt, sondern ein infolge seiner Sündigkeit vielleicht angeschlagener, aber nicht gänzlich korrumpierter Mensch, der nicht einfach Satans Instrument ist.<sup>163</sup> Es ist viel zu wenig betont worden, dass im christlichen Neuplatonismus und Hermetismus um und vor 1500 der Teufel eben nicht für eine universal wirkfähige Kraft gehalten wurde. Der Teufel, der als Vokabel auch bei Erasmus keine Seltenheit ist, scheint stellenweise wie bei Plotin als wesenlose, bloße Negation des Guten angesehen zu werden.<sup>164</sup> Auch der potentielle Kriegsgegner ist für Erasmus und Kues nicht Werkzeug des Teufels, sondern Menschenkind; man erträgt »manches« selbst von seinem Schwiegervater, aus dem einfachen Grund, weil er »dein Schwiegervater ist.«<sup>165</sup>

Für Franck wie für viele Täufer, die sich der Wirksamkeit des Teufels sehr wohl bewusst sind, hilft gegen den Teufel ehemals kein Schwert, sondern nur Gottes Wort.<sup>166</sup> Das ist eine Sicht, die Luther allerdings auch an vielen Stellen vertritt, dass man nämlich Häretikern, und zu denen zählt er zuweilen auch die Türken, nur im Verteidigungsfall mit dem Schwert entgegentreten darf, ansonsten nur mit dem Wort.<sup>167</sup>

Dieser Befund ließe sich so zusammenfassen: Je weniger der Teufel selbst zwischen den Fronten am Werke gesehen wird, desto höher werden die Chancen auf Ausgleich eingeschätzt. Einen ganzen Katalog von Möglichkeiten listet Erasmus in der *Klage des Friedens* auf: kein finanzieller Aufwand solle gescheut werden, um den Frieden zu erhalten, auf jeden Fall müsse man die Militärmaschinerie und den Umfang des stehenden Heeres so gering als möglich halten. Herrscher sollten nicht untereinander heiraten und nicht so oft wechseln. Entweder sollten klare Erbfolgeregelungen vorhanden sein oder Volksabstimmungen durchgeführt werden. Herrscher sollten untereinander nicht durch Bündnisse, sondern durch Freundschaften verbunden sein. Und wenn ein Krieg schon nicht

<sup>163</sup> Vgl. BRAKELMANN, Querela (s. Anm. 81), 162: »Die natürliche Konstitution des Menschen reicht aus, um auch das Telos der Natur zu realisieren.« Vgl. zusammenfassend ebd., 162–169.

<sup>164</sup> Im *Handbuch des christlichen Streiters* figuriert der Teufel im Gegensatz zu Christus, den man nicht für ein »leeres Wort«, sondern für caritas, simplicitas, patientia, puritas halten solle, als »nichts anders« (nihil aliud) »als das, was dich davon abhält«. ERASMUS VON ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*. Handbüchlein eines christlichen Streiters, in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, hg. von WERNER WELZIG, Bd. 1, Darmstadt 2006, 168f.

<sup>165</sup> Vgl. ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 431f.

<sup>166</sup> Vgl. z.B. FRANCK, *Kriegsbüchlin* (s. Anm. 82), 73. Zur Auffassung der Täufer von der Wirksamkeit des Teufels vgl. z.B. Schleithimer *Bekenntnis*, wie Anm. 79.

<sup>167</sup> Vgl. ERDMANN, *Luther* (s. Anm. 73), 23. Da Luther aber zugleich das Land der evangelischen Landeskirchen verteidigen will, ist die Grenze zu einem Religionskrieg nicht klar zu ziehen. In seiner Beurteilung des Koran und der Türken schwankt Luther, zuweilen betrachtet er sie offenbar aufgrund seiner Kenntnis der *Cribratio Alkorani* des Cusanus als christliche Häresie, vgl. z.B. EHMANN, *Luther* (s. Anm. 125), 89.

vermieden werden könne, müsse der größte Schaden auf die dafür Verantwortlichen zurückfallen. Gebiete sollten nicht verkauft werden, notfalls sollten Herrscher zurücktreten, um einen Krieg zu verhindern. Am besten sei es, Herrscher verfolgten keinerlei private Neigungen und würden keine längeren Reisen unternehmen. Der Herrscher müsse wissen, dass er als Mensch über Menschen, als Freier über Freie, als Christ über Christen herrsche.<sup>168</sup> Von einem apokalyptischen Krieg gegen die Handlanger des Satans ist hier keine Rede – wie sollte mit denen auch verhandelt werden?

#### 2.3.4. *Zwei Reiche – Zwei Regimente*

Wenn vom Verhältnis zwischen Welt und Gott die Rede ist, dann fallen zwei Perspektiven in den Blick: In welchem Verhältnis betrachten die reformatorischen Autoren Gottes Wirken zum Ablauf der Geschichte im Allgemeinen und zu historischen Ereignissen im Einzelnen? Und in welches Verhältnis werden die irdischen Ordnungen und Einrichtungen innerhalb der Geschichte zu Gottes Befehl gesetzt?

Hier fällt zuerst die Lehre von den sogenannten *Zwei Regimentern* bei Luther ins Auge. Gerade in jüngerer Zeit ist versucht worden, die *Zwei-Regimenter-Lehre* an die Stelle der *Zwei-Reiche-Lehre* zu setzen und wie Wilfried Härle im Nachhinein offensichtlich auch noch die reformierte Lehre von der Königsherrschaft Christi mit ihr zu harmonisieren.<sup>169</sup> Gegenüber dem bereits erwähnten Versuch, Luther durch Minimierung oder Ausscheidung des Teufels aus seiner Theologie zu ›modernisieren‹, zu ›barthianisieren‹ oder offenbar kulturalistischen Entwürfen gegenüber anpassungsfähig zu machen, wäre zu unterstreichen, dass die *Zwei-Reiche-Lehre* und die *Zwei-Regimenter-Lehre* mitnichten aus »einem Guß« sind:<sup>170</sup> Gott regiert die Welt *in* zwei Reichen, *durch* zwei Regimente, durch das weltliche Schwertregiment und durch das geistliche Wortregiment. Das diabolische Wirken, ob man es nun als »Reich« bezeichnet oder nicht,<sup>171</sup> geschieht wegen Gottes Allmacht nur mit Gottes Zulassung und vor allem im Reich der Welt; es kann aber auch im geistlichen Reich des Wortes Einfluss nehmen, wenn etwa die Botschaft von der Freiheit eines Christenmen-

<sup>168</sup> Vgl. ERASMUS, *Querela* (s. Anm. 80), 419–425.

<sup>169</sup> Härle meint, man müsse Luthers *Zwei-Reiche-Lehre* von den *Zwei Regimentern* aus »rekonstruieren«, um klar zu machen, dass auch das Reich der Welt unter Gottes Herrschaft gehöre und nicht zum Teufel, vgl. WILFRIED HÄRLE, *Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes*, in: *MJTh* 1 (MThSt 22), 12–32, hier: 17; in eben dieser Weise rezipiert von STÜMKE, *Friedensverständnis* (s. Anm. 36), 200. Die Quellen lassen solch eine Interpretation kaum zu.

<sup>170</sup> So die Kritik an Johannes Heckels Harmonisierungsversuch von REUTER, *Luther* (s. Anm. 93), 66.

<sup>171</sup> Zur Rede von dem die anderen beiden Reiche durchdringenden Reich des Teufels oben Seite 78–80.

schen mit der sozialen Freiheitsforderung der Bauern gleichgestellt wird.<sup>172</sup> Weltliche Obrigkeit ist also eine von Gott eingerichtete Ordnung, die im tendenziell gottabgewandten Reich der Welt den Kräften des Bösen widerstehen soll. Weltliches Schwertregiment fällt aber nicht mit dem Reich der Welt zusammen. Es steht unter Gottes Auftrag, ob die Obrigkeit ihn kennt oder nicht. Denn auch der türkischen Obrigkeit und auch der tyrannischen Obrigkeit, die beide von Gott wahrhaft nichts wissen oder gegen sein Gebot wirken, muss man bis auf ganz wenige Ausnahmen und eine in einer Tischrede angeblich geäußerte Passage zum Tyrannenmord,<sup>173</sup> gehorsam sein,<sup>174</sup> allerdings nicht wegen der Person, die herrscht, sondern wegen des Amtes, das sie einnimmt und das von Gott eingerichtet ist. Weltliche Gewalt – im und als Amt – ist für Luther also letztlich theonom, keinesfalls autonom.<sup>175</sup> Das Amt ist immer gut, die Person kann schlecht sein, ihr ist aber in der Regel Gehorsam entgegen zu bringen. Aufrührer gegen das göttliche Amt der Obrigkeit machen sich genau deshalb des *Crimen laesae maiestatis divinae* schuldig, des Verbrechens der Beleidigung der göttlichen Majestät.<sup>176</sup> Gott ehre das Schwert nach Römer 13,1 als seine eigene Ordnung, sagt Luther in der Kriegsleuteschrift, diese Ordnung sei nicht von Menschen erfunden oder eingesetzt.<sup>177</sup> Wenn ein Soldat für die Ordnungsmacht der Obrigkeit streite, dann sei die Hand, die würgt und henkt, nicht mehr eines Menschen Hand, sondern Gottes Hand, und nicht der Mensch, sondern Gott henke, rädere, enthaupte, würge und führe Krieg. »Es sind alles seine Werke und Gerichte.«<sup>178</sup> Verboten ist der Gehorsam nur, wenn eine böse

<sup>172</sup> Vgl. z.B. Ermahnung zum Frieden (1525), WA 18, 316f.; Widder die stürmenden bawren (1525), WA 18, 358f.; Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, WA 18, 389f.

<sup>173</sup> Zur Ausnahme der Verweigerung siehe oben Seite 70f. Nach der Kriegsleuteschrift ist Tyrannenmord verboten, vgl. BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 330. Laut WA.TR 1, 559, Nr. 1126 (1530), ist im Fall fortgesetzten Vergreifens an Frauen und Töchtern, Haus und Eigentum die Zusammenrottung und Ermordung von Obrigkeiten möglich; allerdings schließt die Tischrede Tyrannen davon ausdrücklich aus. Melanchthon äußerte sich 1539 in ähnlicher Weise, ohne allerdings eine Ermordung zu erwähnen: Im Falle von »öffentlich Violentia« werde die Pflicht zwischen Obrigkeit und Untertan aufgehoben. Zit. nach ERDMANN, Luther (s. Anm. 73), 16f.

<sup>174</sup> Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, WA 18, 398f.; Heerpredigt, WA 30.2, 195a; STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 234.

<sup>175</sup> Vgl. REUTER, Luther (s. Anm. 93), 67.

<sup>176</sup> Vgl. Kriegsleuteschrift, WA 19, 631.14f. (»Auffrur ist des tods schuldig als Crimen lese majestatis, Als eine suende widder die oeberkeit.«), sowie 641.20, 659.7f.; STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 255.

<sup>177</sup> Vgl. Kriegsleuteschrift, WA 19, 626.22f.

<sup>178</sup> »Denn die hand, die solch schwerd fueret und wuerget, ist auch als denn nicht mehr menschen hand sondern Gottes hand, und nicht der mensch sondern Got henget, redert, entheubt, wuerget und krieget. Es sind alles seine werck und seine gerichte.« WA 19, 626.24–27.

Obrigkeit einen ungerechten Krieg führt.<sup>179</sup> Aber ansonsten müsse man mit »menlichen Augen« nicht danach sehen, *wie* im Krieg getötet werde, sondern *warum* getötet werde;<sup>180</sup> und man solle mit dem guten Gewissen in den Krieg ziehen, dass der Fürst Recht habe und seine Waffen Gottes Waffen seien.<sup>181</sup>

Die Welt ist also für Luther nicht nur Gottes *Schöpfung*, sondern auch Gottes *Ordnung* in zweierlei Regiment, die beide durch die Macht des Teufels attackiert werden. Der Wehrstand der Soldaten ist ihm nichts weniger als ein Bestandteil der göttlichen Ordnung und göttlichen Ursprungs,<sup>182</sup> so wie die weltliche Obrigkeit »herrliche göttliche Ordnung und treffliche Gabe Gottes ist.«<sup>183</sup> Er ist nötig in der gefallenen Welt zum Schutz und zur Bekämpfung des Bösen und der Bösen.

In diesem Sinne ist auch die Geschichte mit ihren Einzelereignissen nicht ein Spiel des Zufalls, sondern eine von Gott gelenkte Geschichte, die sich in den beiden Reichen abspielt und von ihm durch die Einrichtung der beiden Regimenter gegen die Kräfte des Bösen beherrscht wird.<sup>184</sup> Von daher wird Johannes Ehmanns oben genannter Befund zur Rolle der Geschichtsdeutung bei Luther als einer Geschichte bestätigt, in der sich nicht das »Weltgericht« erschöpft, die viel-

<sup>179</sup> Vgl. oben Seite 70f.

<sup>180</sup> Vgl. *Kriegsleuteschrift*, WA 19, 627.1f.

<sup>181</sup> »Aber doch, weil wir wissen odder doch nicht anders wissen, denn das unser Fuerst ynn diesem stueck recht hat, und damit sicher und gewis sind, das wir Gotte selbs ynn solchem dienst und gehorsam dienen: So sey ein iglicher frisch und unverzagt und lasse sich nicht anders duncken, denn seine faust sey Gotts faust, sein spies sey Gotts spies, und schrey mit hertzen und munde: »Hie Gott und Keyser!« *Kriegsleuteschrift*, WA 19, 658.25–30.

<sup>182</sup> »Das ampt des schwerds ist an yhm selber recht und eine Goettliche nuetzliche ordnung, wilche wil er unveracht sondern gefurcht, geehret und gehorcht haben, odder sol ungerochen nicht bleiben, wie S. Paulus Ro. am xij. sagt.« LUTHER, *Kriegsleuteschrift*, WA 19, 629.14–17; PAWLAS, Luther (s. Anm. 94), 115.

<sup>183</sup> »Aber dennoch ists eine herrlich Gottliche ordnung vnd eine treffliche gabe Gottes, der es auch gestiftt und eingesetzt hat, vnd auch wil erhalten haben, als des man aller ding nicht emperen kann [...].« Ein Sermon odder Predigt, das man solle kinder zur schulen hallten (1530), WA 30.2, 554a.17f.

<sup>184</sup> Dieser an eine *praedestinatio specialis* rührende göttlich konnotierte Determinus ist von protestantischen Theologen um den Ersten Weltkrieg bei der Luther-Auslegung besonders betont worden, so etwa von Paul Althaus: Gott walte selbstverständlich auch im Krieg, er prüfe, richte, vernichte, erneuere Völker, vgl. PAUL ALTHAUS (Sen.), *Der Krieg und unser Gottesglaube*, in: WILHELM LAIBLE (Hrsg.), *Deutsche Theologen über den Krieg*, Leipzig 1915, 221–247, hier: 226. Karl Holl schiebt, wie auch Hirsch, die göttliche Ordnung als Instanz zwischen Gott und Welt: Gottes Ordnung lasse die einen Völker wachsen, die anderen abnehmen, sie statt Völker mit verschiedenen Gaben aus, manche verschwänden dadurch, manche kämen wieder, vgl. KARL HOLL, *Luthers Anschauung über Evangelium, Krieg und Aufgabe der Kirche im Lichte des Weltkriegs* [1917], in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 3, Tübingen 1928, 147–170, hier: 162.

mehr auf ihr eigenes Ende und darin auf ihr Gericht hinausläuft. Kriege sind in diesem Geschichtsablauf notwendig, weil sie a) vom Teufel und dem gefallenen Menschen hervorgerufen sind und b) weil Gottes weltliches Regiment sich dagegen zur Wehr setzen muss.

Selbstverständlich ist diesem Geschichtsbild von Lutheranern nach Luther immer wieder widersprochen worden. Historische Vorgänge und Kausalzusammenhänge solle man lieber nicht postulieren, sondern sich auf ein demütiges Nichtwissen über die Art des göttlichen – und teuflischen – Wirkens in der Geschichte beschränken.<sup>185</sup> Und Altbischof Demke mahnt, die Weltgeschichte sei nicht das Weltgericht, es gehe um das Gericht des einzelnen Gewissens. Zudem werde Geschichte immer geschrieben, nämlich aus der Perspektive der Sieger.<sup>186</sup> Sowohl aus theologischer wie auch im engeren Sinne aus historisch-theologischer Sicht dürfte es wohl angemessen sein, Gott als Herrn der Geschichte – wenn überhaupt – nur als unsprechbare Größe zu behandeln, um Sakralisierungen innerweltlicher Vorgänge zu verhindern, zumal uns das Historische stets nur als literarische Konstruktion entgegentritt und selbst die erlebte Geschichte niemals frei ist von den Deutungsmaximen derer, die sich auf einer ›Seite‹ befinden. Das wäre ein epistemologischer und zugleich ein eschatologischer Einwand, sofern die letzte Deutung sich der historiographischen Konstruktion entzieht.

Aber schon Zeitgenossen haben Kriege und die Obrigkeiten, die sie führen, anders eingeordnet als der Schöpfungs- und Ordnungstheologe Luther. In Erasmus' *Querela pacis* ist der Krieg eben nicht *factum Dei*, er wird nicht ausgeführt durch eine von Gott eingesetzte Obrigkeit. Krieg ist immer ein Werk des Menschen (*opus hominis*), er ist nicht Element der Schöpfungsordnung und nicht Instrument Gottes zum Regiment der Welt, weder teuflischgewirkt noch Segment einer apokalyptischen, dem Ende entgegenstrebenden Geschichte.<sup>187</sup> Gott steht gegen Krieg genauso wie Christus gegen den Kriegsgott Mars und seine Priester.<sup>188</sup> Krieg ist immer menschenfeindlich und bringt Schuld vor Gott; anders als bei Luther, der seine selbst gesetzten Grenzen zwischen beiden Reichen und Regimentern eben doch immer einmal überschreitet, wenn

<sup>185</sup> So zusammenfassend STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 452–455.

<sup>186</sup> Vgl. DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 7. An diese aus eschatologischem und historisch-kritischem Winkel betrachtete Konstruktivität des Historischen wäre aus der Warte des *linguistic turn*, wie ihn für die Historiographie Hayden White repräsentiert, noch produktiv anzuknüpfen, vgl. HAYDEN WHITE, Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses. Einführung von REINHART KOSELLECK, Stuttgart 1986; DERS., Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt a.M. 1990.

<sup>187</sup> Vgl. BRAKELMANN, Querela (s. Anm. 81), 168.

<sup>188</sup> Vgl. ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 411, 425. Franck nimmt diese Stelle offenbar auf, wenn er schreibt, Mars bestehe bei Christus wie der Hase bei den »Paucken«, vgl. FRANCK, Kriegsbüchlin (s. Anm. 82), 69.

er für die Kriegsteilnahme gegen Bauern oder Türken Seligkeit und Himmel verspricht. Für Erasmus sind Kriege Menschen Sache und menschenverursacht durch Laster, Leidenschaften und Politik<sup>189</sup> – und sie sind daher von denen aushandelbar, die dafür verantwortlich sind oder sein könnten. Der Teufel spielt keine zentrale Rolle als Lenker von Geschichte und Mensch, sondern ein anderer Mensch in zwar schlechten Strukturen, aber mit viel stärker eigener Verantwortlichkeit für sie.

#### 2.4. Anthropologie und Soteriologie

Bevor das Thema »gerechter Krieg« und die Grenzen des Krieges noch einmal aufgegriffen wird, soll wenigstens darauf hingewiesen werden, dass die jeweilige Sicht des Verhältnisses zwischen Welt/Geschichte und Gott bei den jeweiligen Autoren einen Zusammenhang zur Anthropologie, Christologie und Soteriologie besitzt. Menschenbild und Weltbild hängen zusammen. Für Erasmus ist das Herz des Menschen zwar friedlos, seine Natur ist durch den Sündenfall »verfinstert und verwundet«, aber nicht zerstört. Denn seine natürliche Konstitution reicht, um seinen Willen zu ändern und irdischen Frieden zu halten.<sup>190</sup> Der Aufstieg zum himmlischen Frieden braucht aber einer göttlichen Unterstützung *sola gratia*; Selbsterlösung ist undenkbar.<sup>191</sup> Sünde wird bei Erasmus oder dem vierzig Jahre vorher schreibenden, offensichtlich von Cusanus inspirierten Platina nicht nur moralisch gefasst, sondern als eine intellektuelle Verfehlung und ein falsches, an den eigenen Leidenschaften orientiertes Denken.<sup>192</sup> Aber durch die Umorientierung zu Gottes Wort kann der rechte Kurs eingeschlagen werden. So steht bei Erasmus nicht nur der Glaube an den guten, gottebenbildlichen Kern der menschlichen Seele im Vordergrund, sondern zugleich auch der Glaube an die »mensch- und weltumgestaltende Macht des Wortes«,<sup>193</sup> das eben nicht nur im geistlichen Bereich wirkt, sondern auch in den weltlichen wirken kann.

Luther, der von einer starken Betonung der Erbsünde und der ständigen Versuchungsbedrohung durch den Teufel vor allem im Reich der Welt ausgeht, fordert und unterstützt eine starke Obrigkeit in einem göttlich eingerichteten

<sup>189</sup> Vgl. ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 371–379, ein längerer Abschnitt über die Anthropologie der Kriegsgründe, sowie historischer Rückblick über die politischen Kriegsgründe der letzten 10 Jahre: 401–419.

<sup>190</sup> Vgl. BRAKELMANN, Querela (s. Anm. 81), 162, 169.

<sup>191</sup> Auf diese Horizontverschiebung in der Soteriologie der Cusanus folgenden Theologen und hermetisch-kabbalistischen Autoren habe ich hingewiesen in: STENDEL, Reformation (s. Anm. 123), 55f., 60f., 63, 70f.

<sup>192</sup> Vgl. Abhandlung PLATINAS über das »Lob des Friedens«, in: BENZIGER, Theorie (s. Anm. 92), 14 passim; ANGELIKA DÖRFLER-DIERKEN, Friedensgedanken des Erasmus in der Frühen Neuzeit. Patientia Dei et tolerantia hominum, in: Lutherjahrbuch 73 (2006), 87–138, hier: 98; NIKOLAUS VON KUES, Cribratio Alkorani. Sichtung des Korans. Lateinisch-deutsch, hrsg. von LUDWIG HAGEMANN/REINHOLD GLEI, Bd. 1, Hamburg 1989, 11, 13.

<sup>193</sup> BRAKELMANN, Querela (s. Anm. 81), 170.

Regimentenstand. Das Schwert zeige, was für Kinder es unter sich hat: »eytel verzweifelte buben«. <sup>194</sup> Und die Frösche, die den Klotz des Herrn nicht leiden wollten, bekamen dafür den Storch, der sie auf den Kopf hackte und fraß. Würden sie besser regiert werden können, würde Gott eine andere Ordnung über sie gesetzt haben, <sup>195</sup> so sein Kommentar zur oft tyrannischen, aber auf jeden Fall hart durchgreifenden Obrigkeit nach 1525, deren Härte eben wegen Sünde und Teufel letztlich für ihn in Ordnung ging. Das ist harter Tobak, Kern des von Thomas Kaufmann so genannten »ordnungstheologische[n] Konservativismus« Luthers, <sup>196</sup> der in seinem pessimistischen und nur durch Christi Erlösungstat aufgehellten Menschenbild aufgehängt ist. <sup>197</sup>

Nur *solus Christus* und *sola fide* wird der Mensch gerechtfertigt. An keiner anderen Stelle ist Luther in seiner theologischen Biographie wohl so konsequent. Jeder noch so kleinen Möglichkeit aktiver menschlicher Selbstbeteiligung am Heil wird vehement widersprochen. Das Kreuz ist Kern der Soteriologie und lässt alles andere hinter sich. Die im Glauben angenommene Zurechnung des fremden Dienstes allein kann den erbsündigen Menschen selig machen.

Schon bei Nikolaus von Kues und dann bei Erasmus hat sich diese Soteriologie ganz verschoben. Für beide ist klar: ohne Christus kein Heil, und Cusanus betont an vielen Stellen lange vor Luther, dass dieses Heil nur *sola fide* zu erlangen ist. <sup>198</sup> Aber über die Bedeutung des Kreuzes für die Zurechnung des Leidens und Sterbens zum Heil des Glaubenden schweigen sie; <sup>199</sup> ein Konflikt mit der au-

<sup>194</sup> LUTHER, *Kriegsleuteschrift*, WA 19, 640.4.

<sup>195</sup> »Und wie die frossche verzeiten auch nicht mochten den klotz zum herrn leyden, kriegen sie den storck dafuer, der sie auff den kopff hacket und fras sie. [...] Solten sie besserer weise zu regirn sein, Gott wuerde auch ander ordnung uber sie gesetzt haben denn das schwerd und Tyrannen.« LUTHER, *Kriegsleuteschrift*, WA 19, 639.28–640.3.

<sup>196</sup> KAUFMANN, *Geschichte* (s. Anm. 104), 500.

<sup>197</sup> Hans-Georg Pöhlmanns Vorschlag, hinter Luthers Betonung der Sündigkeit des Menschen nicht einen anthropologischen Pessimismus, sondern die Hervorhebung der Ehre Christi zu sehen, wäre insofern zu präzisieren, als die eine Seite dieser Medaille nicht ohne die andere zu haben ist; vgl. HANS GEORG PÖHLMANN, *Das Konkupiszenzverständnis der Confessio Augustana, der Confutatio und des Konzils von Trient*, in: ERWIN ISERLOH in Verb. mit BARBARA HALLENSLEBEN (Hrsg.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979*, Münster <sup>2</sup>1980, 389–395, hier: 395. STRÜMKE, *Friedensverständnis* (s. Anm. 36), 223, hält es hingegen nicht für »völlig falsch«, Luther einen anthropologischen Pessimismus zuzuschreiben.

<sup>198</sup> Damit führt Cusanus wie Luther das nicht textgemäße »sola« in die Römerbriefauslegung ein, das später von Kritikern der Übersetzungsleistung Luthers wie Hieronymus Emser kritisiert worden ist, vgl. STENDEL, *Reformation* (s. Anm. 123), 60f., 66, 69f.

<sup>199</sup> Es ist auffällig, dass in Cusanus' *De pace fidei* (s. Anm. 122), wo die Annehmbarkeit aller wichtigen christlichen dogmatischen Topoi für andere Gottesverehrer (nicht Religionen!) besprochen wird, die Heilsrelevanz des Kreuzes nicht erwähnt wird, vgl. besonders das Kapitel 16 über Rechtfertigung und Riten.

gustinisch geprägten Theologie wird offenbar vermieden. Luthers *sola crux* passt nicht zu ihrem Bild von einem Menschen, der das Wort hören und ihm nachfolgen kann. Erasmus ist sich der »rätselhaften dämonischen Konfliktbesessenheit«<sup>200</sup> des Menschen ebenfalls bewusst, aber als einzigen Ausweg kennt er die christliche Nächstenliebe. Auch dem Gegner werden humane Grundeigenschaften nicht abgesprochen. Deshalb betont Erasmus: Christus ist selbst die Inkarnation des göttlichen Friedens, er ist der »Pacifator«, der Friedensmacher – dem Christen nachfolgen sollen.<sup>201</sup> Wenn Erasmus von der Versöhnung spricht, die Christus gebracht habe, dann redet er von deren Zweck, dass sich nämlich dadurch die Menschen in Liebe verbinden könnten, damit der Mensch Christi Freund werde. »Wer immer Christus verkündet, verkündet den Frieden. Wer immer den Krieg verkündet, verkündet den Widersacher Christi.«<sup>202</sup> Das ist sein Normativ.

Und wohin verschiebt sich die Soteriologie? Auffälligerweise reden weder Erasmus noch Nikolaus und christlich-hermetische Autoren wie Marsilio Ficino<sup>203</sup> vom gerechtfertigten Sünder, der durch ein fremdes Werk, das er selbst nicht zustandezubringen vermag, gerechtfertigt würde. An diese zentrale Stelle der Soteriologie treten Auferstehung und ewiges Leben, ja das wahre Leben des Christen wird *post mortem* gelebt; das Diesseits lohnt keinen Krieg: »Welche Unruhe wird ein Geschöpfchen hervorrufen, das bald wie ein Rauch vergehen wird? An der Tür steht die Ewigkeit. Kommt es da darauf an, sich für Schatten abzumühen, als ob dieses Leben unsterblich wäre?«<sup>204</sup>

Für Cusanus ist erst durch Christus und sein Blut überhaupt ewiges Leben möglich geworden und nur *solo Christo* und *sola fide* wird man seiner teilhaftig.<sup>205</sup> Opfertod und Zurechnung verschwinden in diesen Menschenweltbildern ebenso wie Erbsünde und Teufel. Der Mensch ist auf Christus gewiesen – ohne ihn kein Heil – aber in der Friedensnachfolge.

<sup>200</sup> HEINZ HOLECZEK, Erasmus. Friedensrufer Erasmus, in: Erasmus von Rotterdam. Vorkämpfer für Frieden und Toleranz (Ausstellung z. 450. Todestag), Basel 1986, 36–38, hier: 37; DIESNER, Stimmen (s. Anm. 70), 23.

<sup>201</sup> Vgl. BRAKELMANN, Querela (s. Anm. 81), 165.

<sup>202</sup> ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 383.

<sup>203</sup> Zu Ficino vgl. STENGEL, Reformation (s. Anm. 123), passim.

<sup>204</sup> ERASMUS, Querela (s. Anm. 80), 445.

<sup>205</sup> Vgl. KUES, *Cribratio* (s. Anm. 192), Bd. 2, Hamburg 1990, (Buch 2) 53–71 (XVI–XVII); Bd. 3, Hamburg 1993, (Buch 3), 89–93 (XX); KUES/HAUBST, *De pace fidei* (s. Anm. 122), 13, 42f., 48f., 50–53. Trotz aller Differenzen, die zum Teil eingeebnet werden, wurde Cusanus im frühen Luthertum gezielt zur antirömischen Polemik eingesetzt. Vgl. JOHANNES KYMEUS, *Des Babsts Hercules wider die Deudschen*. Die auch vor dieser zeit / nicht haben wollen dem Babst / beide die Christlichen und des heiligen Römischen Reichs freiheit und dignitet, Wittenberg 1538. Hier wird u.a. das *sola fide* (Jiii<sup>v</sup>) und die Auferstehungsoteriologie aus der *Cribratio* (Jiiii<sup>v</sup>) besonders hervorgehoben. Das Referat der Rechtfertigungslehre vermeidet scheinbar die Themen Imputation und Satisfaktion (Jiii<sup>v</sup>), aber Cusanus erscheint insgesamt als Propagator der lutherischen Rechtfertigungslehre.

Das sieht bei vielen Täufern ähnlich aus: Wie erwähnt erkennen sie an, dass Gott ein weltliches Regiment in seiner Schöpfung führe, nur wollen sie sich nicht daran beteiligen, sofern sie sich mündig zur Nachfolge dessen bekannt haben, der ein Herr des Friedens und nicht des Zankes sei.<sup>206</sup> Die Kindertaufe lehnen sie nicht nur ab, weil sie die Taufe für einen mündigen Glaubensakt halten, sondern auch, weil sie, ganz ähnlich wie Erasmus und Cusanus, nicht glauben wollen, dass der Mensch mit einer Erbsünde geboren sei und dass es einen Teufelsexorzismus bei der Taufe geben könne. Dadurch werde Gott »grausam« verlästert und die gute Kreatur verworfen, die durch einen »gottlosen Tand« erst gut gemacht werde. Sie zitieren ausgerechnet Matthäus 18,3 und die Kindersegnung Markus 10,14<sup>207</sup> um die Sündlosigkeit der Kinder zu belegen, jenen Text also, der seit Mitte der 1520er Jahre als Ersatzbeleg für die Kindertaufe galt.<sup>208</sup> Gott habe den Menschen unzerstörbar geschaffen nach seinem Bildnis, bezeugen österreichische Täufer 1539, und er hat ihn zugleich schlecht und einfältig gemacht – dafür solle er sich im Gehorsam Christus gegenüber unterwerfen.<sup>209</sup> Die beiden Regimenter Gottes akzeptieren sie, aber eine Trennung von Amt und Person lehnen die Täufer ab. Inwendig Christ zu sein und im Äußeren das Schwert zu führen, halten sie für einen Abweg vom Weg der Nachfolge,<sup>210</sup> denn Christus hat vorgeschrieben, »frydsam zusein«.<sup>211</sup> Der konsequente Pazifismus des Schleithimer Bekenntnisses ist Praxis einer auf die Bergpredigt bezogenen Biblizität.

Nur ein einziger renommierter Täufer, der Eck-Schüler und Zwingli-Freund Balthasar Hubmaier, hat das Schwertführen auch für die erlaubt, die als Erwachsene getauft worden sind. In Waldshut gelangte die Reformation erstmals im täuferischen Gewande zur Wirkung als Stadtreformation »von oben«.<sup>212</sup> Die Täufer

<sup>206</sup> Vgl. oben Anm. 85; BRÜDERLICHE VEREINIGUNG (s. Anm. 79), 28.

<sup>207</sup> Vgl. Rechenschaft der Brüder (s. Anm. 79), 194. Mk 10 handelt für diese Täufer nicht von der Segnung, sie sprechen von der »rechtfertigung über die kinder seiner glaubigen [!] on alles zutuen des taufs, da er zu inen spricht: weerend inen nit zu mir ze komen, dann solcher ist das reich der himlen. Und weiter spricht er, do in seiner junger fragten, wer doch der gröst under inen wer [...] das ir euch umbkeerend und werdet wie die kinder, so werdet ir nit ins himelreich kommen [Mt 18,3].« Ebd.

<sup>208</sup> Für LUTHER seit der Fastenpostille 1524/25, WA 17.2, 78.30–80.7, besonders 83.9–38; BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 325.

<sup>209</sup> Vgl. Rechenschaft der Brüder (s. Anm. 79), 195.

<sup>210</sup> Ebd., 198f. Hier wird möglicherweise direkt auf Luther Bezug genommen.

<sup>211</sup> BERNER TÄUFER, zit. nach WINDHORST, Frid (s. Anm. 86). Windhorsts Urteil (2002), das »pazifistische Modell der Schweizer Brüder« sei »nicht geeignet für die Politik dieser Welt« (ebd., 185) gewesen, bleibt unbegründet und setzt, wie in den oben genannten Entwürfen, offenbar den Krieg als Naturzustand voraus.

<sup>212</sup> Zu Hubmaier vgl. CHRISTOF WINDHORST, Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker, in: HANS-JÜRGEN GOERTZ (Hrsg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, 125–136. In der Täufereforschung gilt Hubmaier mit seiner auch theoretischen Befürwortung von Gewalt und Obrigkeit für wiedergetaufte Christen als »einsamer Rufer« im Täufertum, vgl. WINDHORST, Frid

waren dennoch eine winzige Minderheit, die jede Beteiligung an einem Krieg grundsätzlich ablehnte. Mit ihrer Ausgrenzung durch das Reichsrecht wurden auch ihre Forderungen für verfolgungswürdig erklärt.<sup>213</sup>

## 2.5. »Ja« zu welchen Kriegen?

### 2.5.1. Verteidigungskriege

Für fast alle Autoren sind Verteidigungskriege aber erlaubt oder sogar geboten. Auch Sebastian Franck billigt Kriege als »notwer« und »notkrieg« gegen Angriffe, obwohl in seinen Augen jeder Krieg gegen die Weisungen des Neuen Testaments geführt wird, denn Christus habe von einem Friedensreich auf Erden gesprochen.<sup>214</sup> Ebenso zwiespältig ist Erasmus, der Kriege verabscheut, Verteidigung aber dennoch als *ultima ratio* gestattet.<sup>215</sup> Dass er und auch Franck Verteidigungskriege für gerechte Kriege hielten, kann aber nicht behauptet werden, der »gerechte Krieg« fehlt als ausformulierte oder zitierte Lehre bei ihnen, bei Luther und bei den anderen hier behandelten Autoren.<sup>216</sup> Dass Franck im *Kriegsbüchlin* die Frage nach dem gerechten Krieg suspendiere,<sup>217</sup> wäre zu präzisieren. Für ihn sind die alttestamentarischen Gotteskriege durch Christus aufgehoben, und zwar bis ans Ende der Welt. Auch die Formulierung *iure bellare* (nach dem Recht bzw. rechtmäßig ›kriegen‹) aus der lateinischen Fassung des

---

(s. Anm. 86), 171; sowie ABRAHAM FRIESEN, Der Friedensweg im Täuferum, in: GARBER/HELD, Frieden (s. Anm. 80), 157–170.

<sup>213</sup> Vgl. unten Seite 93–98.

<sup>214</sup> Vgl. FRANCK, *Kriegsbüchlin* (s. Anm. 82), 217, 269f., passim; KURT GOLDAMMER, Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten. II. Franck und Weigel, in: ARG 47 (1956), 180–211, hier: 199; ALBRECHT HAGENLOCHER, Sebastian Francks ›Kriegsbüchlin des Friedens‹, in: WORSTBROCK, Krieg (s. Anm. 73), 45–67, hier: 46. Der von Goldammer betonte chiliastische Akzent bei Franck korrespondiert der in Anm. 129 vermuteten Apokatastasis panton und setzt sich wenigstens tendenziell über die Verdammungen von CA 17 hinweg.

<sup>215</sup> Das Zugeständnis des Verteidigungskrieges wird von Krüger als Reaktion des Erasmus auf den Vorwurf gesehen, er habe Kriege grundsätzlich verurteilt, vgl. KRÜGER, Realismus (s. Anm. 80), 152. Dass Erasmus seine Position zum gerechten Krieg mit der Neuausgabe des *Enchiridion* noch einmal liberalisiert habe, betont auch Herding, Erasmus (s. Anm. 80), 22, sowie 25; vgl. auch BRAKELMANN, Querela (s. Anm. 81), 176; DIESNER, Stimmen (s. Anm. 70), 23.

<sup>216</sup> Demgegenüber ist betont worden, dass Erasmus in Anknüpfung an die über John Colet vermittelte Tradition John Wycliffs und anders als Thomas More auch den gerechten Krieg abgelehnt habe; vgl. LUDWIG BORINSKI, Wyclif, Erasmus und Luther, Göttingen 1988, 14f. Eine minimale Passage in der Querela, (s. Anm. 80), 427, verurteilt Kriege zwischen Christen aus unbedeutenden und ungerechten Ursachen (*levibus aut injustis causis*) und unterscheidet diese knapp von Kriegen, »die mit aufrehtigem und frommem Eifer die Streitkraft eindringender Barbaren abwehren und durch ihr Wagnis die öffentliche Ordnung schützen«. Dass solche Kriege gerecht oder gerechte Kriege wären, lässt sich von hier nicht ableiten.

<sup>217</sup> So HAGENLOCHER, Franck (s. Anm. 214), 47.

16. Artikels der Confessio Augustana ist nicht ohne Weiteres für identisch zu halten mit »Rechte kriege füren« aus der deutschen Fassung.<sup>218</sup>

### 2.5.2. *Gotteskriege?*

Gotteskriege, Heilige Kriege im Namen Gottes oder auf direkten göttlichen Befehl sind für alle Autoren wenigstens verbal tabu, auch für Machiavelli<sup>219</sup> und für Luther.<sup>220</sup> So wie Erasmus an vielen Stellen in seiner *Klage des Friedens* im christlichen Namen geführte Kriege streng zurückweist, steht für Sebastian Franck fest: Ein christlicher, also christgemäßer Krieg ist im Neuen Testament und in der von Franck als eschatologisch beurteilten Situation seiner Zeit »so selten als die Störche im Winter«.<sup>221</sup> Dahinter steht Francks Misstrauen gegen die Argumente vom »gerechten Krieg«. Denn wer vom gerechten Krieg rede, wolle wohl nur einen Krieg im Namen Christi führen und suche nur ein »schlüpflöchlin das wir mitt Christo kriegen und gewapnet mit spieß und eysen in das feld füren«.<sup>222</sup> Der frühere Lutheranhänger Franck erkennt damit das Problem, Kriege ausschließlich aus einem bloß »gerechten Grund« zu führen, weil das jede Partei für sich beanspruchen könne.<sup>223</sup>

### 2.5.3. *Vergeltung und Prävention?*

Während für Erasmus nur ein aufgenötigter und nur ein dezidiert nicht aus religiösen Gründen geführter Krieg als *ultima ratio* möglich ist, ergibt der Befund bei Luther ein anderes Bild. Zwar finden sich wie in der Kriegsleuteschrift Formulierungen wie: »Wehren ist eine redliche Ursache zu streiten«.<sup>224</sup> Aber Luther

<sup>218</sup> So auch DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 9. HÜFFMEIER, Luther (s. Anm. 28), 16, erkennt klar die Differenz beider Formulierungen, legt aber zugleich die gemeinsame Bezugnahme auf den gerechten Krieg zugrunde. Zitate aus der CA nach: Confessio oder Bekantnus des Glaubens etlicher Fürsten und Stedte: Überantwort Keiserlicher Maiestat zu Augspurg, Wittenberg 1530; lateinischer Texte nach: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, 52–135. Die neuere deutsche Übersetzung in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK, z.B. 4. Aufl. Göttingen 1980) ebnet die Differenz zwischen der lateinischen und deutschen Fassung von 1530 ein und übersetzt: »rechtmäßig Kriege führen«.

<sup>219</sup> Vgl. ERDMANN, Luther (s. Anm. 73), 21; DIESNER, Stimmen (s. Anm. 70), 73.

<sup>220</sup> Vgl. PAWLAS, Luther (s. Anm. 94), 115.

<sup>221</sup> FRANCK, Kriegsbüchlin (s. Anm. 82), 69. »[...] als die storcken im winter«, zit. nach HAGENLOCHER, Franck (s. Anm. 214), 46.

<sup>222</sup> Zit. nach HAGENLOCHER, Franck (s. Anm. 214), 48; FRANCK, Kriegsbüchlin (s. Anm. 82), 107.

<sup>223</sup> FRANCK, Kriegsbüchlin (s. Anm. 82), 269, bezieht sich wie an vielen Stellen offenbar auf Luthers Kriegsleuteschrift und den Fall, dass Soldaten auf beiden Seiten ihrem Herrn in dem Glauben, dieser streite für eine gerechte Sache, Gehorsam leisten. Wenn hier der Gehorsam über Gottes Gebot gestellt werde, wären alle gerecht, auch die Mörder Christi und der Apostel – ein Argument, dass auffälligerweise auch Francisco de Vitoria verwendete, vgl. oben Anm. 100.

<sup>224</sup> LUTHER, Kriegsleuteschrift, WA 19, 647.8–11: »O, Wehren ist eine redliche ursache zu streyten. Daruemb auch alle rechte billichen, das not wehre solle ungestrafft sein. Und wer aus Not wehre yemand erschlecht, der ist unschuldig fuer yderman.«

bleibt nicht beim reinen Verteidigungskrieg, er redet in der Kriegsleuteschrift vom Strafen und vom Rächen als Kriegsgrund.<sup>225</sup> Er spricht also von Vergeltungsaktionen, denn ein Krieg strafe eben eine große Menge Übeltäter.<sup>226</sup> Seit der Gründung des Nürnberger Bundes 1538 und dann in der Braunschweiger Fehde akzeptiert Luther ausdrücklich einen präventiven Angriff auf das Braunschweiger Territorium.<sup>227</sup>

Gegen die vielfach vertretene These, Luther habe einen Religionskrieg grundsätzlich delegitimiert, können Stellen genannt werden, an denen er zwar verbal einen im Namen Gottes oder Christi geführten Krieg ablehnt<sup>228</sup> und damit die Trennung der beiden Regimenter beibehält, weil das weltliche Regiment nur verteidigen, der Christ im Reich der Welt als Christ nur erleiden<sup>229</sup> darf, aber als Weltperson zum Gehorsam auch im Kriegsfall verpflichtet ist. Luthers eigene Apokalyptik und seine Auffassung vom Wirken des Teufels macht diese Rede allerdings immer wieder uneindeutig, nicht nur dort, wo er den Soldaten im Krieg gegen Bauern und Türken die Seligkeit zusagen zu können meint.<sup>230</sup> Gegen Türken und antichristische Kaiserliche oder durch den Papst aufgestachelte Truppen wird eben auch das Land verteidigt, auf dem die neuen Kirchen stehen.<sup>231</sup> Er ruft gegen die Türken zwar nicht zu einem Kreuzzug auf, aber erklärt den Krieg gegen sie zur weltlichen Aufgabe,<sup>232</sup> die den Schutz des Evangeliums mitbetrifft, weil die christlichen Obrigkeiten sich bewusst sind oder werden sollen, dass sie ein göttliches Regiment ausüben. Wenn hier gekämpft wird, dann immer auch gegen Teufelsknechte und Chri-

<sup>225</sup> WA 19, 625.23–25: »Was ist krieg anders denn unrecht und boeses straffen? Warumb kriegt man, denn das man fride und gehorsam haben wil?« WA 19, 645.17: »Schutzen die fromen ym friede und Straffen die boesen mit kriege.« Weitere Belege aus den Tischreden bei STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 399.

<sup>226</sup> WA 19, 628.23–27: »Denn was ist recht kriegten anders denn die ubelthetter straffen und fride halten? Wenn man einen dieb, moerder odder ehebrecher strafft, das ist ein straffe uber einen entzelen ubeltheter. Wenn man aber recht kriegt, so strafft man einen gantzen grossen hauffen ubelthetter auff ein mal, die so grossen schaden thun, so gros der hauffe ist.« Es ist irreführend, wenn hier statt »recht kriegt« mit »gerechter Krieg« übertragen wird, vgl. z.B. MARTIN LUTHER, Zur Frage, ob man auch als Soldat in einem Gott wohlgefälligen Stand lebt (1526), in: MARTIN LUTHER, Taschenausgabe. Bd. 5, Berlin (Ost) 1982, 150–193, hier: 157.

<sup>227</sup> Vgl. STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 417, 467; MARTIN BRECHT, Martin Luther, Bd. 3, Stuttgart 1987, 199f., 315–318.

<sup>228</sup> Vgl. etwa Heerpredigt, WA 30.2, 173a.

<sup>229</sup> Schon in den Bauernschriften, mit der Aufforderung an die Bauern, das ihnen zugefügte Unrecht zu erleiden; BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 176, dann z.B. in der Warnung an seine lieben Deutschen (1531), WA 30.3, 276–320, und an vielen Stellen.

<sup>230</sup> Vgl. oben Anm. 142–147.

<sup>231</sup> Vgl. Vermahnung zum Gebet wider den Türken (1541), WA 51, 619f.; ERDMANN, Luther (s. Anm. 73), 22.

<sup>232</sup> Vgl. auch BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 351f.

stuslästerer.<sup>233</sup> An manchen Stellen spricht er sich zwar gegen die Tötung von Ketzern aus,<sup>234</sup> an anderen redet er der Tötung von Türken im Kriegsfall und der Verfolgung von Täufern<sup>235</sup> das Wort. Auf die Unentschiedenheit Luthers und anderer Zeitgenossen in der Frage, ob die Türken eine christliche Sekte oder Feinde des christlichen Glaubens seien, wird an anderer Stelle noch eingegangen. Und auch der Braunschweiger Fall zeigt, dass es gegen einen Feind des neuen Kirchentums ging, der seinerseits außerhalb seines Bereichs lebende Evangelische angriff. Wenn Luther gegen den Kaiser, der durch den Papst vom Teufel aufgehetzt worden sei,<sup>236</sup> zwar die Verweigerung des Gehorsams und einen Verteidigungskrieg fordert, zugleich aber mit allen theologischen Sünden argumentiert, die man im Falle des Gehorsams gegenüber dem Kaiser auf sich laden würde,<sup>237</sup> bewegt er sich schwankend zwischen religiöser Motivation und bloßer Verteidigung. Man sollte nicht zu viel Eindeutigkeit in Luthers über Jahrzehnte hinweg gemachten Äußerungen finden wollen oder, wie Volker Stümke, Luthers Forderungen des Bestrafungskriegs als unpräzise Formulierungen einfach aussondern, weil sie seinem vermeintlich stringenten »sozialethischen Konzept« nicht »entsprechen«.<sup>238</sup> Die Wölbungen und Brüche in Luthers Werk so auszugleichen, dass alles Nichtpassende herausgeschnitten wird, wäre jedenfalls eine Entkontextualisierung, die zudem ein scheinbar modernes Gesamtkonzept in Luther implementieren würde. Luther war sicher kein »Theoretiker des Religionskrieges«,<sup>239</sup> aber man wird noch weiter gehen dürfen: er besitzt kein geschlossenes Kriegskonzept, sondern argumentiert nach Kontext, nach Allianzenlage und im Nachhinein.

#### 2.5.4. *Exkurs: Confessio Augustana 16 versus Schleithem 6 und 7*

Ebenso kontextuell ist selbstverständlich auch die immer wieder diskutierte und so wirkmächtige Formulierung in CA 16: De Rebus civilibus, über die bürgerlichen Angelegenheiten, in der deutschen Fassung: Von Polizey und weltlichem Regiment.<sup>240</sup> Alle Obrigkeit und ordentliches Regiment sind Gottes gute Ordnung,

<sup>233</sup> Vgl. oben Seite 75–77.

<sup>234</sup> Vgl. STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 225, 230, 387f.

<sup>235</sup> Neben HANS-JÜRGEN GOERTZ, Die Täufer. Geschichte und Deutung. Berlin (Ost) 1988, jetzt JÖRG TRELLENBERG, Luther und die Bestrafung der Täufer, in: ZThK 110 (2013), 22–49.

<sup>236</sup> Vgl. oben Anm. 160–162.

<sup>237</sup> Die gewaltige Aufzählung der Gründe, dem Kaiser den Gehorsam aus religiösen Gründen zu verweigern, reicht in der Warnung Luthers an seine lieben Deutschen von WA 30.3, 299 bis 319 zu der Schlusssaufforderung des Ungehorsams gegenüber dem Kaiser: »Du must helffen Christus wort vnd gantzes reich verstoeren, vnd dem Teufel sein reich widder bawen. Denn da wollen die boesewichter hin, die auff's possessorium odder auff die alten gewehr ansehen dringen. Sie sind des EndeChristis odder WidderChristis.«

<sup>238</sup> Vgl. STÜMKE, Friedensverständnis (s. Anm. 36), 402.

<sup>239</sup> DÖRFLER-DIERKEN, Friedensgedanken (s. Anm. 192), 111.

<sup>240</sup> Folgende Zitate aus der CA wie Anm. 218.

von Gott geschaffen und eingesetzt, alle Christen können ohne Sünde in allen Obrigkeitsämtern und im Richteramt oder als Scharfrichter wirken. Sie dürfen die Todesstrafe verhängen, sie dürfen nach dem Recht Krieg führen (*iure bellare*), streiten (*militare*), gesetzliche Verträge schließen, Eigentum haben, Eide leisten, sich verehelichen.

Auch von denjenigen, die eine eher kritische Sicht auf diesen Artikel haben wie Altbischof Demke, ist immer wieder betont worden, man müsse die dahinter stehende ursprüngliche oder eigentliche Intention herausarbeiten,<sup>241</sup> um den Kern seiner Aussage zu modernisieren. Davon abgesehen, dass bei der Feststellung solcher »eigentlichen« Intentionen zwangsläufig aktuelle Kontexte und Absichten in Texte versetzt werden, deren Verbindung mit den Kontexten schon längst unwiederbringlich zerschnitten sind,<sup>242</sup> lassen sich vielfältige Aktualisierungsansätze im Blick auf CA 16 feststellen. 1983 ist CA 16 von einer Dresdner Bezirkssynode in Frage gestellt worden, weil der Artikel gegen den Geist von »Schwerter zu Pflugscharen« gerichtet sei.<sup>243</sup> Wilhelm Hüffmeier hat vor allem die Schutzfunktion und die »Rechts- und Friedenssicherung« durch militärische Gewalt als *ultima ratio* betont,<sup>244</sup> während Helmut Zeddies offenbar an den Konziliaren Prozess in der DDR angeknüpft hat, als er im Schutz der Schöpfungsordnung den Kern von CA 16 gesehen und den Krieg als nicht mehr mögliches Mittel zu diesem Zweck aus den noch legitimen Möglichkeiten einer Interpretation von CA 16 kurzerhand ausgeschieden hat.<sup>245</sup> Demke hingegen hat die erneute Parallelisierung von CA 16 mit dem 5. Artikel der Barmer Erklärung durch eine Kammer der EKD von 1995 kritisiert, weil hier die Anwendung von Gewalt zum Gebot gemacht werde. Er hat sich gegen eine Mystifizierung von Bekenntnistexten ausgesprochen, wollte aber dennoch daran festhalten, dass es in CA 16 um die Weltverantwortung des Christen gehe, die jeder innerhalb seiner Strukturen übernehmen solle.<sup>246</sup> Sogar Nächstenliebe und Weltverantwortung sind als Grundintention von CA 16 behauptet worden – konsequenterweise könne man Kriegsdienst und Pazifisten gar nicht

<sup>241</sup> Vgl. DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 11; HÜFFMEIER, Luther (s. Anm. 28), 13, 17; HELMUT ZEDDIES, »Rechtmässig Krieg führen?« Fragen und Überlegungen zu einer aktualisierenden Auslegung von CA 16, in: PLANER-FRIEDRICH, Frieden (s. Anm. 25), 124–132, hier: 128, 131.

<sup>242</sup> Nachhaltig hat sich mit diesem Zusammenhang Derrida auseinandergesetzt und dabei die Unmöglichkeit der Anwesenheit von Intention herausgearbeitet, vgl. exemplarisch JACQUES DERRIDA, Signatur Ereignis Kontext, in: DERS., Limited Inc., Wien 2001, 15–45, besonders 29, 34, 40–42, 44. Vgl. aber auch MICHEL FOUCAULT, Was ist ein Autor?, in: DERS., Schriften zur Literatur, Frankfurt a.M. 2003 [1969], 234–270.

<sup>243</sup> Vgl. HÜFFMEIER, Luther (s. Anm. 28), 16; ZEDDIES, Krieg (s. Anm. 241), 124; DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 11.

<sup>244</sup> Vgl. HÜFFMEIER, Luther (s. Anm. 28), 13.

<sup>245</sup> Vgl. ZEDDIES, Krieg (s. Anm. 241), 126, 130; Kommentarentwurf des BEK in der DDR vom 01.02.1989 (s. Anm. 28), 134f.

<sup>246</sup> Vgl. DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 11f.

verdammen.<sup>247</sup> Damit wird CA 16 jede Stringenz abgesprochen, denn eine solche Lesart liefe auf die Liquidierung eines gewichtigen Teils des Artikels hinaus: denn der lateinische Text fährt mit der ausdrücklichen Verdammung der Wiedertäufer (*Damnant Anabaptistas*) fort. Der deutsche Text ist umfassender, weil er sich nicht nur auf die Täufer beschränkt. Gerade Christoph Demke hat mit Nachdruck auf die Schuld hingewiesen, die sich die Protestanten mit CA 16 aufgeladen haben.<sup>248</sup>

Unser historisch-kritischer Blick gilt hier dem derzeit erkennbaren Kontext, in dem CA 16 verfasst worden ist. Im Jahr vor Augsburg hatten die evangelischen Stände nicht nur die Protestation in Speyer eingereicht, sie hatten zugleich das kaiserlich-reichsrechtliche Täufermandat unterschrieben, das Wiedertäuferei unter Todesstrafe stellte und die rechtliche Absicherung eines seit 1525 anhaltenden Verfolgungszustandes war, der sich zunehmend auch auf Kursachsen ausbreitete.<sup>249</sup> Drei Jahre vor Augsburg, 1527, war das Schleithheimer Bekenntnis verfasst und gedruckt worden.<sup>250</sup> Legt man es neben CA 16, dann sieht man unschwer, dass die Schleithheimer Artikel 6 und 7, auch wenn sie nicht erwähnt werden, für einen Teil der Aufzählungen in CA 16 die Negativfolie gewesen sein dürften. Schleithheim 6 nennt das Schwert eine Ordnung Gottes außerhalb der Vollkommenheit. Christen dürfen nicht Obrigkeit und nicht Richter sein, sie dürfen das Schwert auch nicht aus Liebe führen. Schleithheim 7 lehnt den Eid unter Hinweis auf die Bergpredigt (Mt 5,32–36) ab. Die anderen Punkte in CA 16 wie Eigentumsverzicht, Eheverzicht – implizit Polygamie – und Weltflucht, waren den Schweizer Brüdern schon Anfang der 1520er Jahre unterstellt worden, um sie zu diskreditieren. In der Täuferforschung ist dies nachdrücklich betont worden.<sup>251</sup>

Wenn man sich nicht von der Vorstellung leiten lässt, man könne die ursprüngliche Intention aus dem Text herauslesen, sondern wenn man sich auf den Kontext im engeren Sinne beschränkt, dann ging es in Augsburg für Melanchthon vor allem darum, ein irenisches Dokument vorzulegen,<sup>252</sup> das dem Kaiser gegenüber die Reichstreue der evangelischen Stände unterstrich und

<sup>247</sup> Vgl. EBERHARD PAUSCH, Artikel 16 der CA. Seine Bedeutung für die friedensethische Praxis der evangelischen Kirchen in Deutschland, in: Deutsches Pfarrerblatt 2005 (Heft 6), 301–305, DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 12, 15.

<sup>248</sup> DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 7f.

<sup>249</sup> Vgl. dazu insgesamt nach wie vor GOERTZ, Täufer (s. Anm. 235), 121–136.

<sup>250</sup> Vgl. BRÜDERLICHE VEREINIGUNG (s. Anm. 79), nur teilweise abgedruckt in: VOLKER LEPPIN, Reformation, Neukirchen-Vluyn 2005 (KTGQ, Bd. 3), 114–116.

<sup>251</sup> Vgl. JAMES M. STAYER, Neue Modelle eines gemeinsamen Lebens. Gütergemeinschaft im Täufertum, in: HANS-JÜRGEN GOERTZ (Hrsg.), Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute, München 1984, 21–49, hier 30–32; FRIEDERMANN STENDEL, Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?, in: ARG 102 (2011), 133–174, hier: 151–153, 156f.

<sup>252</sup> Vgl. WENZ, Bekenntnisschriften (s. Anm. 155), Bd. 2, 453.

zudem deutlich machte, dass die Unterzeichner keine Häretiker waren. Dieser Kontext hat Luther fürchten lassen, Melanchthon und Brenz würden in Augsburg zu viele Zugeständnisse machen,<sup>253</sup> und es hat ihn über den Entwurf der *Apologie* sagen lassen, dass er so leise und sanft wie Bruder Philipp wohl nicht treten könne.<sup>254</sup> Schon vor Jahren ist betont worden, dass die *Confessio Augustana* das Ziel hatte, die Katholizität, vielleicht sogar Ökumenizität, die Biblizität und Legalität der Protestanten vor dem Reichsrecht zu erweisen.<sup>255</sup> In vielen Passagen werden Äußerungen Luthers, Melanchthons und anderer zurückgewiesen, die Johann Eck eigens zusammengestellt hatte. In Augsburg lagen Ecks 404 Artikel über nicht weniger als 384 ketzerische, bekenntniswidrige Sätze aus den reformatorischen Schriften vor, die als Grundlage für eine erneute Bekräftigung des Wormser Edikts dienen sollten, darunter übrigens auch Zitate aus Texten von Erasmus und Balthasar Hubmaier.<sup>256</sup> Die CA weist also viele Äußerungen, zitierte Sätze und unterstellte Positionen zurück, die ausdrücklich dem Reichsrecht widersprachen, nach geltendem Recht verboten waren und verfolgt wurden.<sup>257</sup> Von hier aus gesehen bekundet CA 16 auch die mit den Altgläubigen gemeinsame Abgrenzung von den Schleithheimer Artikeln und den dahinter stehenden Bibelauslegungen. In der Tat ist in der Täuferforschung schon vor Jahren festgehalten worden, dass es den Protestanten 1529 gelang, die Umsetzung des Wormser Edikts, nämlich ihres eigenen Verbots, durch die Unterzeichnung des kaiserlichen Täufermandats aufzuschieben oder davon auf die Täufer umzulenken.<sup>258</sup> Von daher ist

<sup>253</sup> Vgl. DÖRFLER-DIERKEN, Friedensgedanken (s. Anm. 192), 107.

<sup>254</sup> LUTHER an Kurfürst Johann (15.05.1530), WA.B 5, 319f.

<sup>255</sup> Vgl. GRANE, *Confessio* (s. Anm. 155), 15; GEORG LINDBECK, *Rite vocatus*. Der theologische Hintergrund zu CA 14, in: ISERLOH, *Confessio* (s. Anm. 126), 454–466, hier: 460; dagegen WALTER KASPER, *Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana*, in: ISERLOH, *Confessio* (s. Anm. 126), 396–410, hier: 408, 410.

<sup>256</sup> Eine gründliche Auswertung der 404 Artikel Ecks für die Genealogie der CA steht noch aus. Vgl. einstweilen WILHELM GUSSMANN, *Johann Ecks vierhundertvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530 nach der für Kaiser Karl V. bestimmten Handschrift*, Kassel 1930.

<sup>257</sup> Vgl. dazu exemplarisch GRANE, *Confessio* (s. Anm. 155), 13, 27f. (CA 1, Ecks Vorwurf der Bestreitung der Trinitätslehre durch Luther und Melanchthon), 81f. (CA 9, Ecks Vorhaltung fast täuferischer Äußerungen Luthers in der Tauffrage), 92 (CA 10, gegen Ecks Vorwurf der Remanenz im Abendmahl bei den Lutheranern), 122 (CA 14, gegen Ecks Vorhaltung, Kernketzerei der Lutheraner sei die Verwerfung der Ordination und das allgemeine Priestertum), 134 (CA 16), 144f. (CA 18, gegen Ecks Vorwurf des Determinismus in der Frage der Willensfreiheit), 151 (CA 19, gegen Ecks Vorwurf, Gott werde bei Luther und Melanchthon als Urheber der Sünde betrachtet).

<sup>258</sup> Vgl. GOERTZ, *Täufer* (s. Anm. 235), 127f., auch 134f. Viele Täufer waren zuvor wegen des Wormser Edikts hingerichtet worden, also gewissermaßen als Lutheraner, so Michael Sattler, der Verfasser des Schleithheimer Bekenntnisses. Die Unterschrift unter das Täufermandat durch die Protestanten deutet Goertz nach meinem Dafürhalten mit Recht so,

selbst die von Christoph Demke formulierte Aussage, die Protestanten hätten gegen das Täufermandat nicht protestiert,<sup>259</sup> nicht weitgehend genug. Sie haben es unterschrieben und in vielen Gebieten auch umgesetzt. Fälle von Tolerierungspolitik können nicht einfach für alle anderen protestantischen Territorien in Anschlag gebracht werden.<sup>260</sup>

Bevor man darüber diskutiert, ob die eigentliche Intention von CA 16 – und dann auch CA 17 – Weltverantwortung und Friedensschutz seien, sollte dieser Kontext berücksichtigt werden. Die Protestanten sicherten sich Duldung durch das Reich, indem sie die Täuferverfolgung – großenteils – mitvollzogen und indem sie ihre Treue gegenüber dem Kaiser, nicht nur in der Frage eines Verteidigungsbündnisses gegenüber den Türken, verbal und dann in vielen Fällen auch in der Tat versicherten.<sup>261</sup>

Bevor von Weltverantwortung geredet wird, sollte zunächst die Reichsverantwortung betrachtet werden, die im Ausführen »rechtmäßigen Kriegens«, der Todesstrafe, des Obrigkeitseins oder des Eigentums versprochen wird. Die Verdammung der Kriegsdienstverweigerung und der Todesstrafe weist zugleich Luthers oben erwähnte frühe Äußerungen zurück, man dürfe sich dem Türken nicht entgegenstellen.<sup>262</sup> Eck hatte in den 404 Artikeln eine eigene Rubrik unter dem Titel »Gegen Gehorsam und Fürsten« aus Zitaten zusammengestellt, die belegen sollten, wie die Wittenberger genau gegen diesen Gehorsam agiert hatten.<sup>263</sup> Das entsprach der Linie altgläubiger Attacken etwa durch Hieronymus Emser und Johann Cochlaeus, die für den Bauernaufstand von 1525 und für seine Niederschlagung nicht Müntzer und die Bauern, sondern Luther und die Wittenberger mit ihrer Predigt vom freien Christenmenschen und vom Priestertum aller Gläubigen verantwortlich machten.<sup>264</sup> Der Kaiser hatte in seiner Eröffnungsrede zum Augsburger Reichstag Bauernkrieg und Täuferaufuhr ausdrücklich in einem Atemzug genannt.<sup>265</sup> Und in der *Confutatio* der CA wurde zum Taufartikel nochmals unterstrichen, dass schon der Bauernkrieg eine Frucht des Täufertums gewesen sei.<sup>266</sup> Die Confutatores wiederholten erneut

---

dass dadurch auch die Bekräftigung des Wormser Edikts verhindert – und auf die Täufer abgeschoben – worden ist, vgl. ebd., 124, 128. Zu Sattler vgl. oben wie Anm. 82.

<sup>259</sup> Vgl. DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 8, der mit dieser Formulierung GOERTZ, Täufer (s. Anm. 235), 121 rezipiert hat, ohne allerdings die darauf folgenden entscheidenden Deutungen von Goertz mitzuvollziehen.

<sup>260</sup> Vgl. TRELLENBERG, Täufer (s. Anm. 235), 39, 41f., 47, 49.

<sup>261</sup> Bereits die Vorrede der CA nennt die Türken als »alten Erbfeind der christlichen Religion«, GRANE, Confessio (s. Anm. 155).

<sup>262</sup> Vgl. oben Anm. 131.

<sup>263</sup> Vgl. GRANE, Confessio (s. Anm. 155), 134.

<sup>264</sup> Vgl. BRECHT, Luther, Bd. 2 (s. Anm. 144), 188f.; STENGEL, Müntzer (s. Anm. 251), 165f.

<sup>265</sup> Vgl. KAUFMANN, Geschichte (s. Anm. 104), 589.

<sup>266</sup> »Hierumb auch due aufrueringen widertaufer, die fur und fur wellen aufruern und bluetvergiessen machen, wie dan leider vor funf jaren auch gescheen ist, an allen enden und orten des romischen reichs, pillichen außgereut und nit gelitten werden sulln.« Die

die antirömisch-antikaiserliche Einheitsfront von Protestanten, Täufern und Bauern. CA 16 ist zweifellos ein Defensionsartikel gegen diese Vorwürfe!

Schließlich finden sich in CA 16 keine Hinweise, die das gerechte Kriegen *iure bellare* geschweige denn den gerechten Krieg theologisch zementieren würden; der Artikel enthält keinen Bibelbeleg zur Frage des Krieges. Allerdings wird die *Clausula Petri* aus Apostelgeschichte 5,29 zitiert: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen; allerdings mit dem nicht schriftgemäßen Zusatz: »nisi cum iubent peccare«, wenn »der Oberkeit gebot / one sund nicht geschehen mag«. Demke hat scheinbar diese Einschränkung der *Clausula Petri* im Blick gehabt, als er den bitteren Befund erhob, dass es nicht das Gehorsamsverweigerungsrecht war, das hier festgeschrieben worden ist, sondern die Verpflichtung zum Gehorsam, die bis in den Zweiten Weltkrieg hinein jeden Widerstand »erstickt« habe.<sup>267</sup> Dass die Handvoll protestantischer Kriegsdienstverweigerer aus religiösen Gründen nach 1939 namentlich bekannt ist, bestätigt diesen Befund.<sup>268</sup> Kirche hat, stellt Götz Planer-Friedrich fest, in ihrer Geschichte Wehrdienstverweigerer meist allein gelassen, das zeigt nicht nur die Debatte um die Deserteure des Zweiten Weltkrieges.<sup>269</sup>

Festzuhalten wäre: CA 16 sagt konkreten Gehorsam in konkreter Situation aus, bei gleichzeitiger Abweisung und Verdammung einer verweigernden Randposition pazifistischer Nachfolgechristen, die sich biblisch absichert. Der Artikel kann nach meinem Dafürhalten nicht eine Lehre vom gerechten Krieg fundamentieren. Er kann lediglich in seinem historischen Kontext als ein Versuch angesehen werden, in einer prekären Situation Legalität und Akzeptanz zu erzielen.

## 2.6. Wahrheit – Wahrheitsanspruch – Religionskrieg

Der letzte, hier zu nennende theologische Zusammenhang in der Krieg-Frieden-Thematik, der von den reformatorischen Autoren im 15. und 16. Jahrhundert

---

Confutatio der Confesio Augustana vom 3. August 1530, bearb. von HERBERT IMMENKÖTTER, Münster 1979, 98.

<sup>267</sup> DEMKE, Krieg (s. Anm. 27), 8; so auch ZEDDIES, Krieg (s. Anm. 241), 128.

<sup>268</sup> Gegenüber ca. 250 hingerichteten Kriegsdienstverweigerern von den Zeugen Jehovas und sieben katholischen Kriegsdienstverweigerern, von denen einer hingerichtet worden ist, sind derzeit aus dem evangelischen Raum bekannt: Hermann Stöhr (1898–1940), Martin Gauger (1905–1941), Ernst Friedrich (1909–1985), Wilhelm Schümer (1909–1943, vermisst), Richard Felix Kaszemeik (1914–1944), <http://de.evangelischer-widerstand.de/html/view.php?type=dokument&id=147> (Stand: 21.03.2014). Vgl. HANNELORE BRAUN, Hermann Stöhr (1898–1940), in: KARL-JOSEPH HUMMEL/CHRISTOPH STROHM (Hrsg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2002, 87–105; NORBERT HAASE, Kriegsdienstverweigerer und Deserteure aus protestantischem Glauben als Opfer der Wehrmachtsjustiz, in: HARALD SCHULTZE/ANDREAS KURSCHAT (Hrsg.), »Ihr Ende schaut an ...«. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2008, 117–127, hier: 123, sowie die einzelnen Artikel.

<sup>269</sup> Vgl. PLANER-FRIEDRICH, Lehre (s. Anm. 25), 20.

erkannt worden ist, betrifft die Frage nach dem Anspruch auf *Wahrheit* und *Wahrheitserkenntnis*, die auch den Zusammenhang zwischen Wahrheitsanspruch und Auslegung der Heiligen Schrift betrifft.

Es geht um die Sicht der anderen »Gottesverehrer«, und dieser Begriff ist bewusst gewählt, weil man für die Frühe Neuzeit »Religionen« oder »Weltreligionen« nicht in Anschlag bringen kann. Dies zeigt das weitwirkende Beispiel des Nikolaus von Kues, der besonders in *De pace fidei* davon ausging, dass allen Formen von Gottesverehrung, sogar der polytheistischen, letztlich eine gemeinsame uralte *religio* zugrundeliege.<sup>270</sup> Auch der Florentiner Marsilio Ficino spricht von verschiedenen »ritus adorationis« des einen Gottes.<sup>271</sup> Wenn es am Anfang nur das Eine und letztlich nur eine Wahrheit und nur den einen Gott gebe, dann können für den christlichen Neuplatoniker Cusanus die verschiedenen Formen der Verehrung auch nur diesem einen Gott gelten.<sup>272</sup> An dem Mensch gewordenen Gott (*deus humanatus*), der auch der Schöpfermensch Christus ist (*homo creator*), hat jeder Mensch Anteil – durch dessen Inkarnation und durch seine Rolle als Schöpfungslogos, »den jeder Mensch in sich freisetzen kann«.<sup>273</sup> Die verschiedenen Bräuche tendieren zur Marginalität, die differierenden theologischen Ansichten sind höchstens Auffassungen, manchmal Verirrungen, die sich durch das Gespräch und die Auseinandersetzung harmonisieren ließen.

Auch für Paracelsus leben die Türken in der Liebe Gottes wie die Christen. Wie Erasmus fordert er eine christliche Philosophie.<sup>274</sup> Für Sebastian Franck ist

<sup>270</sup> Obwohl der lateinische Titel vom Frieden im Glauben spricht, tragen BERGER/NORD schon hier die moderne Vorstellung der Weltreligionen ein (vgl. oben Anm. 122–124). Cusanus spricht hingegen ausdrücklich von nur einer Religion in verschiedenen Kulturen (*religio una in rituum varietate*, HAUBST 6; BERGER/NORD 10). »Nationes« (darunter fallen bei Cusanus auch Tartaren und Böhmen) übersetzen Berger/Nord als »Religionsgemeinschaften«; für die Bezeichnung »arabes« schreiben sie gezielt »Moslems« (24), die Cusanus gerade nicht als andere Religion, sondern als christliche Häresie in einem anderen Volk betrachtet.

<sup>271</sup> Wie Cusanus wird auch Ficino posthum unterstellt, eigentlich Weltreligionen im heutigen Sinne zu meinen, obwohl auch er von Riten spricht. Vgl. STENGEL, *Reformation* (s. Anm. 123), 40.

<sup>272</sup> Vgl. KUES/HAUBST, *De pace fidei* (s. Anm. 122), 13–15, 17, 51 und insgesamt dessen Schriften, etwa *De principiis* (1459).

<sup>273</sup> DETLEF THIEL, Nicolaus Cusanus. Quadratur des Kreises. Politik, Frömmigkeit und Rationalität, in: PAUL RICHARD BLUM (Hrsg.), *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, 41–52, hier: 48. Thiel sieht damit eine Anknüpfung des Cusanus an Hermes Trismegistos.

<sup>274</sup> Vgl. KURT GOLDAMMER, Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten. I. Paracelsus, in: ARG 46 (1955), 20–46, hier: 34f. Vgl. auch PARACELUS, *Aus der »Auslegung über die zehen Gebote Gottes«*. Das fünfte Gebot. Du sollst nicht töten, in: PARACELUS, *Werke*. Studienausgabe in fünf Bänden, hrsg. von WILL-ERICH PEUCKERT. Bd. 4, Darmstadt 2010, 46–61.

kein Ketzer nicht unser Fleisch und Blut, denn Gott ist auch ein Gott der Heiden. Keinesfalls dürfe einem Juden oder Türken ein anderer Glaube aufgenötigt werden, denn: »Alle Menschen sind ein Mensch,« und, so Franck in Anknüpfung an einen Ausdruck Luthers, die Gedanken sind »zollfrei.«<sup>275</sup>

»Mir ist ein Papist/ Lutheran Zwinglian/ Täufer/ ja ein Türck/ ein guter Bruder/ der mich zu gut hat/ vnd neben jm leyden kann/ ob wir gleich nit aynerlay gesinnt/ durchaus eben sind/ biß uns Gott einmal inn seiner schul zusammen hilfft/ vnd eins sinnen macht.«<sup>276</sup>

Der theosophische Reformator der zweiten Generation Valentin Weigel ging noch weiter: Christi Reich sei nicht in einem »gewissen Volke oder Hauffen«, sondern unter allen Völkern, Heiden, Sprachen habe Christus die »Seinen«, unter Moscovitern und Türken ebenso wie unter dem Papst und Luther.<sup>277</sup>

Der Kurienkardinal Nikolaus war zwar kein Vertreter einer Toleranz, die alle anderen so lassen wollte, wie sie waren. Die eigentliche *prisca theologia* nämlich war auch für Cusanus christlich. Wenn er versuchte, den Türken, Juden, Griechen nachzuweisen, dass in ihren Schriften zentrale christliche Dogmen bereits enthalten waren, dann unternahm er damit ein Projekt, das man als »hegemoniale Hermeneutik« bezeichnen kann.<sup>278</sup> Das war auch der Kern der im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts in Florenz wesentlich von Giovanni Pico della Mirandola begründeten und von Johannes Reuchlin fortgesetzten christlichen Kabbala: Schriftdeutung mit dem Ziel einer Mission, die im anderen Gottesverehrer, hier dem Juden, den Kryptochristen erblickte.<sup>279</sup> Das Gleiche galt für die Türken: denn Moslems oder den Islam im heutigen Sinne gibt es für diejenigen Autoren nicht, die Nikolaus von Kues nachfolgen. Nikolaus hielt die Türken für christliche Häretiker und den Koran für einen semichristlichen Text, verfasst unter dem Einfluss des nestorianischen Mönches Sergius.<sup>280</sup> Diesem Ansatz scheint das Angebot Enea Silvio Piccolominis als Pius II. an den Eroberer von Konstantinopel Mehmet II. von 1460 gefolgt zu sein, ihm die

<sup>275</sup> Vgl. DÖRFLER-DIERKEN, Friedensgedanken (s. Anm. 192), 132; GOLDAMMER, Friedensidee II (s. Anm. 214), 196f.; FRANCK, Kriegsbüchlin (s. Anm. 82), 74; LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit (1523). WA 11, 264.28f.

<sup>276</sup> SEBASTIAN FRANCK, Das verbütschiert mit sibem Sigeln verschlossen Buch [...] (1539), 427<sup>v</sup>, zit. nach HANNAK, Pymander (s. Anm. 126), 314.

<sup>277</sup> Zit. nach GOLDAMMER, Friedensidee II (s. Anm. 214), 203, 205. Weigel fährt fort: »Es hindert auch mich und andere Gläubigen keine Secte, denn niemand mag mir den Glauben, das ist das Reich Gottes, nehmen.«

<sup>278</sup> Das scheint auf, wenn Cusanus betont, die eine Wahrheit in Verschiedenheit werde »in unam fidem orthodoxam« zusammengeführt, allerdings durch die Vernunft. KUES/HAUBST, De pace fidei (s. Anm. 122), 13.

<sup>279</sup> Vgl. knappe Übersicht bei STENGEL, Reformation (s. Anm. 123), 37–42.

<sup>280</sup> Für CUSANUS, Cribratio (s. Anm. 192), Bd. 1, 3, ist die »secta Mahumetana« aus der »Nestoriana haeresis« entstanden, mithin ein christliches Derivat.

Kaiserkrone aufzusetzen, wenn er sich taufen lasse, und zwar auch dann, wenn er seine »Religion nicht aufgeben« und dennoch »Christ werden« wolle. Denn immerhin gebe es viele zentrale religiöse Auffassungen, in denen Christen und Muslime »einer Meinung« seien. Auch Erasmus war der Meinung, die Türken seien *Semichristiani*;<sup>281</sup> und für Johannes Reuchlin, den eigentlichen Begründer der christlichen Kabbala, sind alle anderen Formen der Religion im Sinne von Gottesverehrungen »klandestine Wahrheitsträger«. Vielleicht hängt das damit zusammen, dass Reuchlin seine eigentliche religiöse Erfahrung bei jüdischen Mystikern gemacht hat.<sup>282</sup>

Diesen Autoren ging es vor allem darum, die Verbindungen zwischen den verschiedenen Formen der Gottesverehrung zu suchen und nicht auf dem Trennenden zu bestehen – und zwar trotz ihres klaren Beharrens auf der Wahrheit des Christentums. Ich erwähne diese Richtung deshalb, weil die Autoren der *prisca theologia* nicht nur in Religionssachen eine irenische Linie verfolgten, sondern auch klare Gegner aller kriegerischen Auseinandersetzungen, nicht nur der aus religiösen Gründen geführten, waren.

Während der junge Luther die Türken als Gottesplage ansah, der man nicht straflos entgegentreten könne,<sup>283</sup> wandte sich Erasmus in der *Querela pacis* ebenfalls gegen den Türkenkrieg: Man solle die Türken für den christlichen Glauben gewinnen, durch ein vorbildhaftes friedliches Zusammenleben der christlichen Völker. Die Zerrissenheit und die Gottlosigkeit vieler Christen sei eher die Ursache für den Erfolg der Türken.<sup>284</sup> Nicht durch den Krieg, sondern durch den praktizierten Frieden, durch Güte, Gnade und den Geist Christi werde den Türken der Christenname »schrecklicher«<sup>285</sup> – Mission durch Vorbild.

Eine Perspektive, die in der anderen Position und Person das Verbindende und Gemeinsame sieht, gelangt in der Frage von Krieg und Frieden zu einer anderen Haltung als eine Perspektive, die in den Anderen das Trennende, vielleicht das grundstürzend Andere oder sogar Gottesfeinde, Teufelsknechte oder Vorboten des Jüngsten Gerichts erblickt. Gegen diese ist, wie Luther es immer wieder betont, zwar ein Eroberungskrieg oder Kreuzzug verboten. Aber ein reiner Verteidigungskrieg reicht auch nicht, es gehe um die Erhaltung des Wortes Gottes und seiner Kirche, »sonderlich für vnser liebe iügent vnd nach komen«, damit die neuen evangelischen Landeskirchen bewahrt werden vor »dem Turcken das er seinen teuffels dreck und lesterlichen Mahmet nicht an unsers lieben herrn Jesü Christi stad setze«.<sup>286</sup> Luther kennt sich möglicher-

<sup>281</sup> Vgl. STENGEL, *Reformation* (s. Anm. 123), 40f.

<sup>282</sup> Vgl. HANS-RÜDIGER SCHWAB, *Koexistenz durch Aufklärung und Rechtssicherheit: Johannes Reuchlin und die Juden*, in: BRIESKORN/RIEDENAUER, *Suche* (s. Anm. 73), 47–70, hier: 65.

<sup>283</sup> Vgl. oben Anm. 131.

<sup>284</sup> Vgl. ERASMUS, *Querela* (s. Anm. 80), 415, 427, 443.

<sup>285</sup> Vgl. ebd., 449–451.

<sup>286</sup> *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* (1541), WA 51, 620a.3–5.

weise in den frühneuzeitlichen religionsphilosophischen bzw. religionsgeschichtlichen Debatten über den Zusammenhang der verschiedenen Gottesverehrungen nicht besonders gut aus, denn er schwankt in seiner Werkbiographie zwischen einer Beurteilung der Türken als christlicher Sekte und teuflisch wirkten Christustlästerern.<sup>287</sup> Aber von der Suche nach einer gemeinsamen religiösen Grundlage wie sie Cusanus, Erasmus und andere anstreben, ist er weit entfernt – Luthers Hindernis: sein Christozentrismus und seine Zentralstellung des einmaligen Erlösungswerks Christi. Dass Cusanus in Sure 4,171 die Behauptung findet, Jesus Christus sei das Wort Gottes, ist Luther fremd,<sup>288</sup> weil Christus hier nicht real am Kreuz gestorben und leiblich auferstanden ist. Offenbar mit dieser Exklusivität scheint es zusammenzuhängen, dass Cusanus, Ficino und dann auch Erasmus die Soteriologie weg vom Kreuz in die Auferstehung und in das ewige Leben verlegt haben.<sup>289</sup> Ihr Anliegen war ein anderes, für die Anderen akzeptabler Grundkonsens auch in der Soteriologie. Diese erste Perspektive auf den Zusammenhang zwischen der eigenen und der anderen religiösen Wahrheit spielt am Beginn der Frühen Neuzeit in die Debatten über Krieg und Frieden hinein.

<sup>287</sup> EHMANN, Luther (s. Anm. 125), 321 zugespitzte Feststellung, Luther ginge es um eine kategoriale Unterscheidung zwischen christlichem Glauben und Islam, ließe sich dann aufrecht erhalten, wenn das für die zeitgenössischen Autoren fremde Verständnis anderer Weltreligionen dennoch für ihn behauptet würde. Demgegenüber überwiegen bei Luther klar andere Zuschreibungen an den türkischen Glauben gegenüber denen, dass sie Werkzeug Gottes oder apokalyptische Boten und Diener des Teufels seien. Dass der Charakter von Cusanus' *Cribratio* unzureichend (25) sei, ist wohl eher eine von einem heute (möglichen) Standpunkt aus getroffene Qualifizierung. Ehmann ordnet Luthers Urteil über den türkischen Glauben zuweilen selbst anderslautend ein, wenn dieser ihn (wie die *Cribratio*) unter die christlichen Häresien rubriziere, nämlich als Nestorianismus wie Cusanus (89, vgl. WA 53, 288,25), und wenn Luther seine Kritik – wie Cusanus – eher gegen Mohammed als gegen den Koran richte (152). Da die Türken bei Nikolaus gerade keine Endzeitboten sind, dürfte allerdings das Urteil zutreffen, Luther habe die von ihm übersetzte *Confutatio* des Ricoldus der *Cribratio* vorgezogen (190), obwohl er an anderer Stelle die parteiische und polemische Diktion der *Confutatio* kritisiert habe (417). Insgesamt dürfte man wohl kaum darüber hinausgelangen, dass Luthers Gesamteinschätzung des türkischen Glaubens von Unsicherheit und Ambivalenz geprägt ist, zumal seine Kenntnisse ausschließlich literarische – und überaus gegensätzliche – Quellen besitzen (282f.).

<sup>288</sup> Vgl. KUES/HAUBST, De pace fidei (s. Anm. 122), 32. Sure 4,171: »Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.« Der Koran. Übersetzung von RUDI PARET, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

<sup>289</sup> Vgl. oben Seite 88.

Daneben ist eine zweite, sozusagen innerchristliche Perspektive zu nennen: das Prinzip der Schriftauslegung. Luthers *sola scriptura*, gerichtet gegen die Auslegungshoheit des Papstes und gegen den Geistspruch der von ihm so genannten »Schwärmer«, war durchaus umstritten. Erasmus und Johannes Mensing klagten bereits 1522, wenn Luther vom sich selbst auslegenden Evangelium rede, dränge er ihnen fortwährend seine eigene Auslegung als einzig wahre Auslegung auf, besäße aber in Wirklichkeit nur »Rinde« und »Schale« der Schrift.<sup>290</sup> In der Tat ist dieser Selbstanspruch Luthers, seine Rede von »meinem Evangelium«,<sup>291</sup> seine Lehre decke sich mit dem Wort Gottes, wer sie nicht teile, sei des Teufels,<sup>292</sup> an manchen Stellen zu finden. Luther tendiere dazu, von seiner Lehre zu reden, wenn er vom Evangelium spricht: Was er sage und schreibe, solle recht bleiben, und solle die ganze Welt darüber »bersten«,<sup>293</sup> meint er, wenn er sich zugleich selbst als der »Deutschen Prophet«<sup>294</sup> bezeichnet. Dies ist gerade bei denen, die für eine plurale oder allegorische Hermeneutik eintraten, auf schwere Vorbehalte gestoßen. Sie reichen vom Vorwurf, den Heiligen Geist auf den Buchstaben zu reduzieren, bei Müntzer,<sup>295</sup> bis zu dem Verdacht, dem lebendigen Schreiben des Geistes ins Herz zu widersprechen und aus dem toten Buchstaben einen Abgott zu machen, bei Sebastian Franck.<sup>296</sup>

Für Erasmus und Franck hat Gott selbst die Widersprüche in die Schrift gelegt.<sup>297</sup> Das Gewicht liegt auf dem Geist; am Ende weiß Gott allein, wer sein Kind ist.<sup>298</sup> Franck spricht sich offen dafür aus, was Luther selbst vielfach praktiziert

<sup>290</sup> Zit. nach HERIBERT SMOLINSKY, Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen, Münster 1983, 266.

<sup>291</sup> Z.B. in der Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben (1525), WA 18, 316.

<sup>292</sup> Vgl. MARTIN LUTHER, Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch (1522), WA 10.2, 229f.: »Das heyß ich auch meyn lere, wenn ich von meiner lere sage, davon die hohen schulen unnd kloester nye nichts rechts gelerett haben. Denn solch ding ist der heyligen schrift ynnhalt unnd gottis wortt. Unnd bey solchen stuecken, wie ich sie geleret hab, will ich ewiglich bleyben unnd sagen: Wer anders lerett, denn ich hyerynn geleret hab, odder mich darynn verdampt, der verdampt gott unnd muß eyn kind der hellen bleyben. Denn ich weyß, das dieße lere nicht meyn lere ist. Trotz allen teuffeln unnd menschen, das sie die umbkeren.«

<sup>293</sup> Vgl. Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (1525), WA 18, 401.16.

<sup>294</sup> Vgl. Warnunge an seine lieben Deutschen (1531), WA 30.3, 290b.28.

<sup>295</sup> U.a. in THOMAS MÜNTZER, Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens der ungetreuen Welt [...], in: DERS., Schriften, Liturgische Texte, Briefe, hrsg. von RUDOLF BENTZINGER/SIEGFRIED HOYER, Berlin (Ost) 1990 (1524), 87–119, hier: 94, 109, passim; DERS., Prager Manifest, ebd., 13–23, hier: 14f., 19.

<sup>296</sup> Wer nach dem toten Buchstaben fragt und nicht nach dem, den Gott »mit seinem finger lebendig in unser hetz schreib[t]«, mache die Schrift zum »abgott«, zit. aus FRANCK'S *Chronica*, nach DÖRFLER-DIERKEN, Friedensgedanken (s. Anm. 192), 130.

<sup>297</sup> Vgl. SEBASTIAN FRANCK, Die Guldin Arch [...] (1539), zit. nach HANNAK, Pymander (s. Anm. 126), 316; DÖRFLER-DIERKEN, Friedensgedanken (s. Anm. 192), 97, 131.

<sup>298</sup> Vgl. ebd., 131.

hat, die Bibel eben allegorisch auszulegen und nicht so, dass nur eine einzige Bedeutung herauskomme.<sup>299</sup> Wie Franck hat auch Paracelsus gefordert, alle sogenannten Ketzler von der Obrigkeit her zu dulden; er wandte sich auch gegen das noch unausgesprochene Prinzip *cuius regio eius religio*. Die wahren Ketzler seien wohl eher die Orthodoxen. Paracelsus hing dem Gedanken der Gleichheit und Bruderschaft aller Menschen an. Wie Franck betont auch Paracelsus, dass der Heilige Geist sich exklusiv bei keiner einzigen reformatorischen Gruppierung finde, nicht einmal bei den Täufern.<sup>300</sup> Deutlich hat auch Valentin Weigel den Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Toleranz gesehen: »Glaube und Urteil« können nicht aus dem bloßen Buchstaben der Schrift abgeleitet werden, denn jede Partei glaube, die Schrift gehe sie allein an, »sie sei gleich so falsch, als sie immer wolle, dann der erste Ketzler kann sich mit der Schrift flicken und decken«.<sup>301</sup>

Autoren wie Franck, Paracelsus und Weigel ist wie schon Cusanus und Erasmus immer wieder »Standpunktlosigkeit«, »Indifferentismus«, Relativismus oder theologische Konturlosigkeit nachgesagt worden.<sup>302</sup> Dies müsste man präzisieren. Denn es geht nicht darum, die eigene Position zu relativieren, sondern eine Differenz zwischen der eigentlich verborgenen »Wahrheit« und dem von Menschen »für wahr Gehaltenen«<sup>303</sup> anzuerkennen. Die Wahrheitsfrage wird gerade nicht suspendiert, der Ausdruck »relativ« ist hier unangebracht und irreführend. Wahrheit wird unter einen doppelten Vorbehalt gestellt. Denn wirkliche und universale Wahrheitserkenntnis liegt jenseits der Zeit, jenseits des Weltendes, sie steht unter eschatologischem Vorbehalt und vor allem unter dem Vorbehalt des wirkenden Geistes. Und sie steht unter dem epistemologischen Vorbehalt, dass die Auslegung der Heiligen Schrift nicht zu einem einzigen Ergebnis führen kann; der Heilige Geist und der Ort des Auslegers stehen zwischen Buchstabe und Lektüre. Das erhöht, könnte man sagen, die Ehrfurcht vor dem Ort der Wahrheit außerhalb des Diskurses, in dem um Wahrheit gestritten wird. Bis dahin ist nur eine vorläufige Wahrheitserkenntnis möglich, die aber jedenfalls weder Verfolgung noch Krieg um der Wahrheit willen möglich oder erlaubt macht.

<sup>299</sup> Die Bibel müsse als »ewig Allegorie«, nicht als Buchstabe verstanden werden, sonst öffne man der Ketzerei und »täglich neuen Sekten« die Tür, zit. aus den *Paradoxa* nach GOLDAMMER, Friedensidee II (s. Anm. 214), 193, sowie HANNAK, Pymander (s. Anm. 126), 318. Zu Luther vgl. Vgl. KENNETH HAGEN, *Luther's Approach to Scripture as seen in his »Commentaries« on Galatians. 1519–1538*, Tübingen 1993; VOLKER LEPPIN, *Martin Luther, Darmstadt 2006*, 365. Leppin betrachtet Luthers existentielle Dimension (pro nobis oder pro me) angemessen als »Fortführung des moralischen Schriftsinns«, ebd., 70f., 83.

<sup>300</sup> Vgl. GOLDAMMER, Friedensidee I (s. Anm. 274), 37, 41, 44, 46.

<sup>301</sup> Zit. nach GOLDAMMER, Friedensidee II (s. Anm. 214), 204.

<sup>302</sup> Vgl. GOLDAMMER, Friedensidee I (s. Anm. 274), 45f.; DÖRFLER-DIERKEN, Friedensgedanken (s. Anm. 192), 94.

<sup>303</sup> Ebd., 138.

Das führt immerhin zu einer Verbindung zwischen frühneuzeitlicher Toleranz, Hermeneutik und wenigstens tendenziellem Pazifismus bei gleichzeitiger Beibehaltung einer alle verbindenden Gottesidee.

### 3. SCHLUSS?

Wenn diese theologisch-politischen Horizonte der Diskussionen zwischen Krieg und Frieden am Beginn der Frühen Neuzeit aus historischer Perspektive benannt worden sind, dann stellen sich Fragen zur heutigen kontextuellen Einbindung auch unserer – theologischen und politischen – Positionen. Mit welchen Menschenbildern hantieren wir? In welcher Weise argumentieren wir mit biblischen Bezügen? Verwenden wir theologisch oder anders gestützte Vorbehalte gegenüber ›Anderen‹? Wie sieht es mit den eigenen Wahrheitsansprüchen aus? Durchaus ist in den religiösen Aufladungen der kriegerischen Auseinandersetzungen nach dem Ende des Kalten Kriegs von satanischem Wirken des Teufels auf der jeweils anderen Seite die Rede. Gibt es noch andere Bereiche, in denen diabolische Kräfte, gleichsam säkularisiert, im Wirken Anderer erkannt werden? Wie vor allem sieht die Zukunft der Diskussion über die Bejahung oder Verneinung von Kriegen aus theologischer Perspektive aus? Das sind im Einzelnen vielfach politisch zu klärende Fragen, aber unsere eigene kirchliche Stimme wird stets nach unseren Selbstverpflichtungen auf das (auf welches?) Evangelium fragen. Sie wird zugleich die kirchlichen Selbstbindungen an Politik und Gesellschaft zur Disposition stellen, die unsere Blickrichtungen auf Bibel und Welt lenkt: als bloße Staatsstütze, in kritischer Solidarität<sup>304</sup> oder kritischer Distanz zum Staat oder als »seelische[r] Reparaturstützpunkt« eines auch militärisch intervenierenden »sogenannten Westens«. <sup>305</sup>

<sup>304</sup> Vgl. CHRISTOPH DEMKES Erinnerung an die Demokratie-Denkschrift der EKD von 1985, oben Anm. 38. »Kritische Solidarität« ist vom damaligen Bischof der Kirchenprovinz Sachsen, Werner Krusche, schon Anfang der 1970er Jahre als angemessenes Verhältnis zwischen Staat und Kirche benannt worden, vgl. Synodalbericht der KPS 1971, Kirchliches Jahrbuch 98 (1971), 241–243. Von führenden Theologen aus den Sektionen Theologie der DDR wurde der Ausdruck »kritische Solidarität« öffentlich als »kritische Distanz« attackiert, in die sich die Kirche begeben habe, vgl. Kirche in der sozialistischen Gesellschaft. Eine Stellungnahme der Direktoren der sechs theologischen Sektionen (Karl-Heinz Bernhardt, Günter Haufe, Hans Moritz, Klaus-Dietrich Schunck, Manfred Weise, Eberhard Winkler), in: Standpunkt 1 (1973), 178f.; ROSEMARIE MÜLLER-STREISAND, Vierzig Jahre Theologische Erklärung von Barmen – Historische Wirkung und gegenwärtige Bedeutung, in: Standpunkt 2 (1974), Beilage 2–9, hier: 8; Carl Ordnung gegen die Linie, die Gottfried Forck vom Darmstädter Wort zu Johannes Hamel und den Zehn Artikeln von 1963 zog, bei GERT WENDELBNORN, Wirkungsgeschichte und Vergegenwärtigung des Darmstädter Wortes, in: Standpunkt 5 (1977), Beilage, 21–28, hier: 27.

<sup>305</sup> So CHRISTOPH DIECKMANN, vgl. Anm. 1.