

DE GRUYTER

*Svend Andersen*

# MACHT AUS LIEBE

ZUR REKONSTRUKTION EINER  
LUTHERISCHEN POLITISCHEN ETHIK

Svend Andersen  
Macht aus Liebe

Theologische Bibliothek  
Töpelmann

Herausgegeben von  
O. Bayer · W. Härle · F. Nüssel

Band 149

De Gruyter

Svend Andersen

# Macht aus Liebe

Zur Rekonstruktion einer  
lutherischen politischen Ethik

De Gruyter

ISBN 978-3-11-021629-5

e-ISBN 978-3-11-021630-1

ISSN 0563-4288

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

Meiner Frau Anne  
in Dankbarkeit für die Macht der Liebe



## Vorwort

Für Hilfe und Unterstützung bei der Arbeit an dem vorliegenden Buch und seiner Fertigstellung habe ich vielen zu danken, allen voran der Velux Foundation, die mir 2004 die finanzielle Grundlage für ein ganzes Forschungsjahr bewilligt hat. Während dieses Jahres habe ich mich an drei Forschungsinstitutionen aufgehalten: dem Helsinki Collegium for Advanced Studies, dem Danish Institute for Advanced Studies in the Humanities und dem Søren Kierkegaard Research Centre, die beiden letzteren in Kopenhagen. Den Leitern und Mitarbeitern dieser Institutionen sei für die Herstellung eines fruchtbaren Umfelds wissenschaftlicher Arbeit herzlich gedankt.

Während der Arbeit an dem Buch habe ich verschiedene Teile in Vorlesungen, Seminaren und an Tagungen vorgetragen und dabei wertvollen Widerhall bekommen, für den ich auch meinen Dank aussprechen möchte, der sich insbesondere an meine Kollegen an der Abteilung für Systematische Theologie meiner Universität richtet.

Den Herausgebern der Theologischen Bibliothek Töpelmann bin ich für ihre großzügige Aufnahme meines Manuskriptes zu Dank verpflichtet, und den Mitarbeitern des Verlages de Gruyter danke ich für professionelle und bereitwillige Hilfe während des ganzen Entstehungsprozesses.

Associate professor Martin Nielsen, Aarhus School of Business an der Universität Aarhus, hat das Manuskript auf sprachliche Korrektheit durchgesehen, wobei jedoch die stilistische Gestalt und deren mögliche Mängel auf meine Kappe zu nehmen sind. Überhaupt steht das Ergebnis der Arbeit trotz aller Anregung und Hilfe von Seiten anderer selbstverständlich ausschließlich in der Verantwortung des Verfassers.

Astrup bei Århus, Weihnachten 2009  
Svend Andersen



# Inhalt

Einleitung	1
Lutherische Selbstreflexion als Rekonstruktion	2
Methodische Fragen	4
Zum Begriff des Politischen	9
I. Martin Luthers politische Theologie, am Leitfaden der Obrigkeitschrift	11
1.1 Hintergrund und Fragestellung	11
1.2 Der theologische Rahmen	12
1.3 Christliche Deutung der politischen Ordnung	16
1.4 Die rein christliche Gemeinschaft (das geistliche Regiment)	20
1.5 Die nichtchristliche Welt (das weltliche Regiment)	22
1.6 Das politische Handeln des Christen	25
1.6.1 Der Christ als Obrigkeit	27
1.6.2 Der Christ als Untertan	29
1.6.3 Politische Nächstenliebe als gemeinsame Basis	31
1.7 Struktur und Komplexität der Nächstenliebe	32
1.7.1 Gute Werke	33
1.7.2 Rechtfertigung und Liebe	34
1.7.3 Die Komplexität der Nächstenliebe	36
1.7.4 Nächstenliebe als profanes Wohltun und als Verzicht	39
1.8 Einzelprobleme der politischen Ethik	45
1.8.1 Krieg	46
1.8.2 Tyrannenmord	48
1.8.3 Sozialer Aufstand	51
1.9 Christliche Deutung und Handhabe des Rechts	55
1.10 Christliche Deutung des nichtchristlichen Handelns (das natürliche Gesetz)	59
1.11 Kirche	66
1.12 ‚Religionspolitik‘	71
1.13 Unterwegs zur Moderne	74
1.13.1 Begriffe der Moderne bei Luther	75
Menschenwürde	75

	Freiheit .....	77
	Gleichheit .....	78
	Öffentlich(keit) .....	79
	1.13.2 Kritische Fragen .....	81
	1.14 Das Paradox des Luthertums .....	84
II.	Lutherische Ethik und politische Moderne .....	90
	2.1. Kant als Philosoph der politischen Moderne .....	92
	2.1.1 Aufklärung und Menschheitsgeschichte .....	93
	2.1.2 Sozialität in Kants Ethik (Reich der Zwecke) ...	97
	2.1.3 Rechtsphilosophie .....	102
	2.1.4 Politische Philosophie .....	109
	Der Staat .....	109
	Zwischenstaatliche Beziehungen .....	114
	Weltbürger .....	115
	2.1.5 Einzelprobleme der politischen Ethik .....	116
	Krieg .....	116
	Widerstand .....	117
	Öffentlichkeit .....	118
	2.1.6 Die Religion innerhalb der politischen Philosophie .....	120
	Religiöse Voraussetzungen der politischen Ordnung .....	120
	Religionspolitik .....	124
	2.1.7 Zusammenfassung .....	126
	2.2 H.L. Martensen und die Demokratisierung Dänemarks .	127
	2.2.1 Allgemeine und christliche Ethik .....	129
	Gesetz und Tugend .....	134
	2.2.2 Sozialethik und politische Ethik .....	142
	Der Staat .....	142
	Die bürgerliche Gesellschaft .....	144
	Staatsform .....	145
	2.2.3 Rechtsstaat und Sozialstaat .....	149
	Rechtsstaat .....	149
	Sozialstaat .....	151
	2.2.4 Einzelprobleme der politischen Ethik .....	152
	Krieg .....	153
	Widerstand .....	154
	Öffentlichkeit .....	157
	2.2.5 Religionspolitik .....	158

	Kirche . . . . .	160
	Religionsfreiheit . . . . .	161
2.2.6	Zusammenfassung . . . . .	162
2.3	Andere Stimmen . . . . .	163
2.3.1	N.F.S. Grundtvig . . . . .	163
	Theologische und anthropologische Grundanschauung . . . . .	164
	Politische Auffassung . . . . .	170
	Kirche und Religionsfreiheit . . . . .	176
	Zusammenfassung . . . . .	179
2.3.2	Søren Kierkegaard . . . . .	180
	Ethik . . . . .	182
	Christliche Ethik . . . . .	189
	Das Politische . . . . .	198
	Die religiöse Dimension des Politischen . . . . .	205
	Zusammenfassung . . . . .	208
2.4	Lutherische Moderne ohne Demokratie . . . . .	210
2.5	Ernst Troeltsch und die Demokratisierung Deutschlands . . . . .	212
2.5.1	Geschichtsphilosophie . . . . .	214
2.5.2	Absolutheit des Christentums . . . . .	218
2.5.3	Christliche Ethik . . . . .	221
2.5.4	Soziallehre des Lutherthums . . . . .	222
2.5.5	Politische Ethik . . . . .	229
2.5.6	Schlussbemerkung . . . . .	239
2.6	Unterwegs zur Demokratie . . . . .	243
III.	Lutherische politische Ethik im 21. Jahrhundert? . . . . .	245
3.1	John Rawls' politischer Liberalismus . . . . .	246
3.1.1	Gerechtigkeit als Grundprinzip der Demokratie . . . . .	247
	Bürgerpflichten . . . . .	252
	Stabilität und Pluralismus . . . . .	255
	Öffentlichkeit . . . . .	257
	Internationale Politik . . . . .	259
3.1.2	Die Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien . . . . .	261
	Das Rechte und das Gute . . . . .	267
	Die natürliche Grundlage der Moral . . . . .	269
	Rawls' Kritik am Utilitarismus . . . . .	270
	Stellenwert der christlichen Ethik . . . . .	271
3.1.3	Die Religion innerhalb der liberalen Demokratie . . . . .	273
3.2	Jürgen Habermas' kantischer Republikanismus . . . . .	277

3.2.1	Kommunikation als Grundzug der Demokratie . . . . .	277
3.2.2	Die Begründung der demokratischen Ordnung . . . . .	284
3.3	Die Rawls-Habermas Kontroverse . . . . .	286
3.4	Eine rekonstruierte lutherische politische Ethik . . . . .	298
3.4.1	Lutherische Bürger im überlappenden Konsensus . . . . .	298
3.4.2	Lutherische politische Ethik: zwei Beispiele . . . . .	307
	Menschenrechte . . . . .	309
	Krieg . . . . .	311
	Literatur . . . . .	315
	Personenregister . . . . .	323
	Sachregister . . . . .	325

## Einleitung

Die politische Bedeutung der Religion weltweit ist eine empirische Tatsache. Ob und wie diese Tatsache mit dem Bestehen liberaler demokratischer Gesellschaften vereinbar ist, ist eine Frage, die – auch im säkularisierten Europa – immer dringlicher wird.

Was die Genese der empirischen Tatsache angeht, können mehrere bekannte Daten angeführt werden. Schon 1979 wurde der Iran von einem USA-freundlichen Staat in eine islamische Republik verwandelt. Die Reichweite dieser Revolution wurde wohl erst bei dem Abschluss des kalten Krieges – symbolisiert durch den Fall der Berliner Mauer – klar. Nach Ende des ideologischen Kampfes zwischen dem „freien Westen“ und dem Kommunismus des Ostens wurde ein „Clash of Civilizations“ deklariert. Jetzt sollten sich nicht politische Ideologien feindlich gegenüberstehen, sondern durchaus religiös bestimmte Zivilisationen, mit der Relation „the West and the Rest“ als Hauptachse (vgl. Huntington 1993). Die Ereignisse vom 11. September 2001 schienen die These Samuel Huntingtons zu bestätigen, denn anscheinend stand tatsächlich dem demokratischen und christlichen Westen ein aggressiver und militanter Islamismus feindlich gegenüber.

Auch innerhalb der europäischen Gesellschaften trat die Religion als politischer Faktor in Erscheinung. Es schien sich sogar der globale ‚Clash‘ in verkleinerter Gestalt innenpolitisch zu wiederholen. Bestimmte Gruppen muslimischer Einwanderer werden als schwer integrierbar und den demokratischen Freiheits- und Gleichheitsidealen feindlich gestimmt aufgefasst und dargestellt.

Die sogenannte Muhammed- oder Karikaturen-Krise in Dänemark Anfang des Jahres 2006 scheint den Zusammenhang zwischen globalem und nationalem ‚Clash‘ zu bestätigen. Ein kleines, bislang homogenes Land bekommt Schwierigkeiten, eine wachsende muslimische Bevölkerungsgruppe zu integrieren. Karikaturen, laut örtlichem Verständnis gleichermaßen Ausdruck von gemütlichem Spott und vom demokratischen Grundrecht der Pressefreiheit, werden als tiefe Kränkung eines religiösen Vorbildes aufgenommen und lösen weltweit gewaltsame Reaktionen aus. Die Krise ist ein beeindruckendes Beispiel der Folgen der Globalisierung, z. B. dessen, was A. Giddens „instantane Kommunikation“ nennt (Giddens

2003). Durch Übertragung von Informationen und Bildern sind wir ständig in Verbindung mit Menschen in allen Teilen der Welt, die ganz anders denken und leben als wir. Was im Westen als freiheitlich und aufgeklärt gilt, ruft gewaltsame Reaktionen einer neubelebten traditionellen Religiosität hervor.

Ähnliche religiöse Reaktionen lassen sich jedoch auch innerhalb der ursprünglichen Bevölkerungen des Westens feststellen. Wiederum hat die immer deutlichere Anwesenheit des Islam eine auslösende Funktion. Anscheinend löst die manifeste fremde Religiosität eine Selbstbesinnung innerhalb der säkularisierten Christenheit aus, so dass es zu einer Revitalisierung des christlichen Glaubens kommt. Es werden wieder die „christlichen Werte“ als normative Grundlage der europäischen Gesellschaften beschworen. Auch Europa als ganzes soll in der Gestalt der Europäischen Union als ihrer christlichen Herkunft verpflichtet dastehen. Folgerichtig wird die Beitrittsfähigkeit eines Landes mit muslimischer Bevölkerung, nämlich der Türkei, immer mehr in Frage gestellt.

Die hier angedeutete Entwicklung hat die vorausgesetzte Säkularisierung Europas auch auf theoretischer Ebene in Frage gestellt. Schon seit einigen Jahren diskutieren Philosophen die „Wiederkunft der Religion“, wofür die Arbeiten Gianni Vattimos als repräsentativ gelten können<sup>1</sup>. Während Vattimo die Rolle der Religion in den langen Denkbewegungen der europäischen Geschichte sieht, geht es Jürgen Habermas um den legitimen Platz der Religion im demokratischen Rechtsstaat. Er hat sich dabei immer deutlicher dem politischen Liberalismus von John Rawls angenähert.

Auch von christlich-theologischer Seite ist die öffentliche Rolle des Glaubens seit einigen Jahren Gegenstand der Debatte. Gegen die behauptete Anpasstheit eines ‚liberalen‘ Christentums protestiert etwa die so genannte „radical orthodoxy“ (vgl. Milbank 1993). In vergleichbarer Weise tritt der wohl einflussreichste amerikanische Theologe Stanley Hauerwas für einen kirchlichen Partikularismus ein (vgl. Hauerwas 1995).

## Lutherische Selbstreflexion als Rekonstruktion

Wie immer man die hier genannten theologischen Positionen beurteilen mag, ist die bloße Tatsache der christlichen Selbstreflexion zu begrüßen. Im Folgenden soll eine solche Reflexion innerhalb der Tradition des *lu-*

---

1 Vgl. Vattimos Beitrag in Derrida et al. 1996.

*therischen* Glaubens versucht werden. Es geht um das Verständnis des Politischen in der lutherischen Theologie, um die Rolle der Religion in gegenwärtigen demokratischen Gesellschaften aus der Perspektive der kritischen Selbstreflexion einer in Nordeuropa bedeutenden Form der christlichen Religion.

Das Buch besteht aus drei Hauptteilen. Der erste Teil stellt die politische Theologie Martin Luthers dar. Es wird versucht, durch die komplexen Verflechtungen zwischen evangelischem Glauben und politischer Macht hindurch die Grundzüge von Luthers ‚Theorie‘ zu erfassen. Dabei wird sich zeigen, dass das verbreitete Bild dieser Theorie als Plädoyer für christliches Untertanentum einseitig ist. Ich versuche zu zeigen, dass es bei Luther Ansätze gibt für eine Theorie über das politische Handeln des Christen in einer nichtchristlichen, quasi-pluralistischen Gesellschaft. Luther denkt jedoch unter den Voraussetzungen einer traditionellen, feudalen politischen Ordnung.

Im zweiten Teil geht es um lutherische Theologie und politische Modernität, d. h. um die theoretische Transformation des Verständnisses vom evangelischen Glauben in Bezug auf die politische Gestalt der Moderne. Es soll dabei zunächst der Fall Dänemarks dargestellt werden. Für diese etwas ungewöhnliche Auswahl gibt es mehrere gute Gründe. Dänemark ist ein Musterbeispiel der lutherischen Reformation, die zunächst nach dem Modell des landesherrlichen Kirchenregiments verlief. Während des späteren Absolutismus war in diesem Lande die Staatskirchlichkeit besonders deutlich, aber Dänemark tat den entscheidenden Schritt zur Demokratie schon 1849, wobei auch in diesem Prozess das Verhältnis zu Deutschland (Schleswig-Holstein) entscheidend gewesen ist.

Es werden drei dänische Theologen des 19. Jahrhunderts einbezogen. Hans L. Martensen hat den gesellschaftlichen und politischen Transformationsprozess am eingehendsten theologisch durchreflektiert. Zur Profilierung seiner Synthese von lutherischer Theologie und Modernität werden die beiden einflussreicheren Gestalten Søren Kierkegaard und N.F.S. Grundtvig herangezogen.

In Deutschland hat sich der Prozess der Demokratisierung im Vergleich zu Dänemark um etwa 70 Jahre verzögert. Sie geschah mit der Etablierung der Weimarer Republik nach dem Ersten Weltkrieg. Als Beispiel einer positiven theologischen Reflexion wird das Werk von Ernst Troeltsch behandelt. Er vertritt auch im politischen Sinne eine liberale Theologie als Gegenbild der reaktionären, antidemokratischen Haupttendenz des deutschen Luthertums.

Im dritten Teil wird die Frage nach der Möglichkeit einer gegenwärtigen lutherischen Ethik gestellt. Das geschieht anhand einer Diskussion mit Positionen der zeitgenössischen politischen Philosophie. Es wird eine Affinität zwischen lutherischer Ethik und dem politischen Liberalismus von John Rawls behauptet. Insbesondere sehe ich seinen Begriff des „overlapping consensus“ als säkulares Pendant zur lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Auch im Falle Rawls wird eine andere Stimme zur Profilierung einbezogen, nämlich diejenige von Jürgen Habermas als sozusagen kritischem gleichgesinnten Pendant.

## Methodische Fragen

Die Formulierung einer gegenwärtigen lutherischen politischen Ethik kann nur den Charakter einer Rekonstruktion haben. Die politische Ethik Luthers gehört als theoretisches Gebilde der Vergangenheit an. So lange wie es jedoch lutherische Christen und Kirchen gibt, ist lutherische Ethik gleichzeitig auch ein normatives Gebilde der Gegenwart. Rekonstruktion bedeutet, dass die Grundelemente einer vergangenen Theorie in einer gegenwärtigen Gestalt dargestellt werden. Damit steht die Rekonstruktion aber vor einem recht komplexen methodischen Problem.

Zunächst geht es darum, eine Theorie der Vergangenheit zu erfassen. Ich denke, dass für diese Aufgabe die von Dieter Henrich vorgelegten methodischen Überlegungen immer noch am angemessensten sind (vgl. zum Folgenden Henrich 1976). Bei der Interpretation philosophischer Texte gibt es nach Henrich drei gängige Arten der Kommentierung: die *paraphrasierend-erläuternde*, die „den Textbestand eines ganzen Oevres zur Deutung seiner zentralen Partien“ aufbietet; ihre Begrenzung liegt darin, dass sie nicht in „die Gedanken- und Argumentzusammenhänge des Textes selbst“ einzudringen vermag, weil sie voraussetzt, diese Zusammenhänge seien in derjenigen Artikulation zugänglich, welche ihnen der Autor gegeben hat; die *genetische*, die zwar die für den Weg zum Text bestimmenden Gründe aufzeigen kann, jedoch „vor den Grundtexten der ausgereiften Theorie (notwendig) zum Stehen“ kommt; die *argumentierende Rekonstruktion*. Im Unterschied zu den beiden anderen Verfahren ist sie, so Henrich, eine Möglichkeit, den Text selbst aufzuschließen: Sie ersetzt mehrdeutige Begriffe durch Definitionen, isoliert im Text Prämissen und Argumente und gelangt von ihnen aus und durch selbstständiges Folgern zu Konsequenzen, die möglichst dem Text entsprechen müssen.

Diese Rekonstruktion ist aber nach Henrich nur eine Vorarbeit zur Interpretation. Philosophische Texte haben nämlich die Eigenart, dass im Falle von innovierenden Theorien das Aufweisen von Zusammenhängen zur Bewältigung von Problemen führe, welche „innerhalb des gemeinsamen Horizontes aller überkommenen Theorien“ unlösbar sind. Am schwierigsten zu verstehen ist deshalb die innere Verfassung der neuen Theorie selbst. Das zeigt sich an dem Text, der sie artikuliert: In ihm ist eine ‚Überlagerung‘ von verschiedenen Begründungsgängen innerhalb einer und derselben Satzfolge feststellbar.

Die eigentliche und erschöpfende Interpretation des Textes muss eben solche verschiedenen Begründungsgänge explizieren können. Das Eigentümliche dieser Art Interpretation fasst Henrich zusammen mit einer Andeutung, wie ein sie ausdrückendes ‚Notationssystem‘ auszusehen hätte: Es müsste teils wie das Verfahren der Rekonstruktion *logische Abhängigkeit* darstellen, teils aber „die *Assoziierbarkeit von Gedanken* zu ein und demselben Satz“ zum Ausdruck bringen. Wichtig ist, dass diese Interpretation den Text zum Gegenstand hat: Es geht darum, herauszustellen, welche Argumente der *Intention des Autors* am besten entsprechen und nicht darum, zu beurteilen, in welchem Maße die Argumente „den Maßstäben der Philosophie unserer Zeit“ genügen.

Henrichs Überlegungen tragen den Interpretationsproblemen in Bezug auf vergangene Theorien Rechnung. Sie sind für die Darstellung des ersten Teiles ein methodisches Ideal, das ich in keiner Weise beanspruche, in meinen Analysen realisiert zu haben. Es ist natürlich zu beachten, dass die Überlegungen sich vorwiegend auf Texte des deutschen Idealismus beziehen und nicht auf solche der reformatorischen Theologie des 16. Jahrhunderts. Was sind nun aber die methodischen Grundlagen für die Rekonstruktion in meinem Sinne, d. h. für die Formulierung einer gegenwärtigen Gestalt einer Theorie der Vergangenheit? Hier könnte die *Hermeneutik* H.-G. Gadamer's hilfreich sein.

Nach Gadamer ist eine gegenwärtige Interpretation eines vergangenen Textes dann gelungen, wenn eine Horizontverschmelzung stattfindet. Das Wort ‚Horizont‘ wird hier natürlich metaphorisch gebraucht: Mein Horizont bestimmt, was ich sehen kann, und im Falle der Interpretation umgrenzt der Horizont den Bereich des für mich verstehbaren, hat also mit den Bedingungen des Verstehens zu tun. Diese Bedingungen sind verschiedener Art: Sie bestehen aus der Sprache, die ich beherrsche, meinem sozialen und kulturellen Kontext und sehr viel mehr. Es ist klar, dass sich der Horizont eines Textes der Vergangenheit von meinem Horizont unterscheidet. Das Ziel der Interpretation ist aber nach Gadamer die Über-

windung dieses Unterschiedes, denn die Interpretation ist gelungen, wenn die Horizonte verschmelzen. Gadamer vergleicht die Textinterpretation mit einem Gespräch, wobei das besondere der Interpretation darin besteht, dass der Interpret in diesem Fall die Aufgabe hat, den ‚Gesprächspartner‘, d. h. den Text, zum Reden zu bringen. Wie es in *Wahrheit und Methode* heißt: „Nur durch [den Interpretieren] verwandeln sich die Zeichen [des Textes] zurück in Sinn.“ (Gadamer 1986, 391). Ziel des hermeneutischen Gespräches ist es, eine für den Interpretieren und den Text gemeinsame Sprache zu etablieren. Was dadurch zustande kommt, ist nicht ein historisches Verstehen, sondern Verstehen des Textes selbst.

Es besteht in diesem Gedankengang ein enger Zusammenhang zwischen Interpretationstheorie und Sprachphilosophie. Verstehe ich Gadamer recht, liegen als Ausgangspunkt der Interpretation zwei verschiedene Bereiche von Sinn vor: der Sinn des Textes und der Sinn der Sprache des Interpretieren. Nach Gadamer gibt es den Textsinn nur dank des Interpretieren, denn dieser gibt dem Text Sinn. Da Interpretation irgendwie das Erfassen von Sinn ist, besteht der hermeneutische Prozess nach Gadamer im Hervorbringen eines neuen Sinnes, der eine Fusion von dem Sinn der Sprache des Interpretieren und dem Sinn des Textes ist. Horizontverschmelzung ist Verschmelzung, Fusion von Sinn. – Ich muss gestehen, dass ich meine Lektüre etwa von Luthers politischen Texten in Gadamers Bild der Interpretation nicht wiedererkennen kann, denn ich vermissem einige wichtige Unterscheidungen.

Erstens vermissem ich die Unterscheidung zwischen dem vergangenen Sinn des Textes und dem Textsinn der gegenwärtigen Rekonstruktion. Es mag naiv klingen, aber ich nehme an, dass es Sinn macht, über den Sinn eines vergangenen Textes zu reden, zumindest bei den Texten, mit denen wir es hier zu tun haben. Wenn ich Luther auf Deutsch lese, bewege ich mich gewissermaßen in einer Sprache, die ich beherrsche. Aber Luther benutzt Wörter mit einem anderen Sinn als demjenigen des gegenwärtigen Deutsch. Die Aufgabe der Interpretation ist hier nicht, eine Verschmelzung von Sinn zu erreichen, sondern ich muss im Gegenteil ein Bewusstsein von dem Unterschied des Sinnes etablieren.

Der Unterschied zwischen dem Wort- und Begriffssinn vergangener Texte und gegenwärtigem Sprachsinn ist ein Hauptthema der *Begriffsgeschichte*, wie sie Reinhart Koselleck dargestellt hat.

Die Begriffsgeschichte umfaßt jene Konvergenzzone, in der die Vergangenheit samt ihren Begriffen in die heutigen Begriffe eingeht. Sie bedarf also einer Theorie, ohne die das Gemeinsame und das Trennende in der Zeit nicht erfasst werden kann. (Koselleck 1979, 127).

Ein Teil der Begriffsgeschichte besteht in der synchronen Feststellung vergangener Wortbedeutungen, die allerdings dem gegenwärtigen Verständnis übersetzt werden müssen. Die Geschichte eines Begriffes erscheint, wenn eine Reihe historischer Einzelanalysen sich diachron summieren. Soziale und politische Begriffe fallen nach Koselleck in drei Gruppen: (1) Traditionsbegriffe, deren Wortbedeutung teilweise erhalten bleiben; (2) Begriffe, wo trotz identischen ‚Wortkörpers‘ der Inhalt stark variiert; (3) für spezifische Verhältnisse konstruierte Neologismen. Als Beispiel eines Begriffes, der unter allen drei Aspekten gesehen werden kann, nennt Koselleck ‚Demokratie‘.

In einem Artikel mit dem Englischen Titel „Social History and Conceptual History“ geht Koselleck näher auf das Verhältnis zwischen Sprechakten („speech acts“) und sozialer Wirklichkeit („actions“) ein, das der Beziehung von Begriffs- und Sozialgeschichte zu Grunde liegt. Obwohl das Verstehen der vergangenen sozialen Realität immer sprachliche Vermittlung voraussetzt, ist die sprachlich vermittelte Realität natürlich nicht selbst restlos sprachlicher Art. „Jede Semantik hat es als solche mit außersprachlichen Inhalten zu tun“ (1979, 113). Soziale und politische Ereignisse und Konflikte sind durch „extralinguistic, prelinguistic, and postlinguistic elements“ bedingt wie etwa „birth, love, and death; eating, hunger, misery, and disease . . . robbery, victory, killing, and defeat“ (Koselleck 2002, 25).

Wenn es um soziale und politische Begriffe geht, lehrt uns die Begriffsgeschichte zwischen drei Größen zu unterscheiden: (i) die vergangene Begriffs- und Wortbedeutung; (ii) die vergangene sozio-politische Realität, mit der die Begriffe verflochten sind; (iii) die Bedeutung gegenwärtiger Begriffe. Die Größen (i) und (iii) können so verbunden sein, dass es für den vergangenen und gegenwärtigen Begriff denselben ‚Wortkörper‘ gibt. Das bedeutet jedoch nicht, dass wir ohne weiteres den vergangenen Begriff von dem gegenwärtigen her verstehen dürfen, denn es kann eine Begriffsgeschichte mit großen Bedeutungswandlungen vorliegen.

Ich denke, dass es auf der Basis dieser Unterscheidung Sinn macht, von der Identifizierung des vergangenen Sinnes eines Textes zu reden. Wenn ich etwa Luthers Sermon über den Türkenkrieg lese, kann ich den Sinn des Textes erfassen, weil ich ein Wissen erwerben kann über die geschichtliche Wirklichkeit, auf die sich der Sermon bezieht.

Die zweite Unterscheidung, die ich in der Gadamerischen Lesart vermissem, ist diejenige zwischen deskriptiv und normativ. Luthers politische Texte haben einen deskriptiven Inhalt: Sie beziehen sich auf ge-

schichtliche Ereignisse wie die Kriege gegen das Osmanische Reich (die Türken) und die Bauernkriege in Deutschland. Aber Luther ist kein Kriegsreporter; sein Hauptanliegen ist vielmehr die Frage, wie sich ein Christ in solchen Situationen verhalten sollte, d. h. er setzt sich mit einer normativen Frage auseinander. Wir können natürlich deskriptive Ethik betreiben, indem wir die Argumentation Luthers beschreiben und analysieren. Aber meine Hauptfrage ist eine normative: Können die normativen Argumente Luthers in einer solchen Weise umformuliert werden, dass sie in einem heutigen Kontext sinnvoll sind und gerechtfertigt werden können?

Auch hier finde ich die Terminologie Kosellecks hilfreich. Wir finden in Luthers Texten normative Sprechakte wie „Ein Christ soll seinem Fürsten unter den und den Umständen im Kriegsfall gehorchen“. Ich kann den vergangenen Sinn dieses Sprechaktes auf der Basis von historischem Wissen identifizieren. Das ist aber ein rein deskriptives Vorgehen. Meine normative Frage lautet: Ist es möglich, einen gegenwärtigen Sprechakt über die Pflichten von Christen im Kriegsfall zu formulieren, der irgendwie mit demjenigen Luthers äquivalent ist? Ein solcher gegenwärtiger normativer Sprechakt kann eine Rekonstruktion der Lutherschen Ethik genannt werden. Aber es ist nicht sinnvoll, hier mit Gadamer von einer Verschmelzung von Sinn zu reden.

Meine These ist nun, dass wir bei der Luther-Interpretation mit dem Ziel einer Rekonstruktion unterscheiden müssen zwischen der Grundintention der Texte einerseits und der geschichtlich bedingten Konkretisierung andererseits. Als Grundintention würde ich z. B. Luthers Verteidigung des gerechten Krieges bezeichnen. Diese Auffassung konkretisiert er u. a. in der Ablehnung eines Krieges gegen eine „höher gestellte“ Macht. Es geht hier um das Verhältnis genereller und spezifischer Aussagen: Generell sind die Aussagen über die Bedingungen des gerechten Krieges; spezifisch sind die Aussagen über die damaligen politischen Gegebenheiten. Bei der Interpretation gilt es, aus den konkreten, spezifischen Aussagen die generellen – und die Grundintention ausdrückenden – zu gewinnen. Die Rekonstruktion bestünde dann in dem spezifizierenden in Beziehung Setzen der Grundaussagen zur gegenwärtigen politischen Welt.

## Zum Begriff des Politischen

Was die Begrifflichkeit betrifft, müssen wir uns klar machen, was wir unter *politischer Ethik* verstehen. Wenn wir über Luthers Gedanken zum Politischen sprechen, setzen wir unseren eigenen Begriff des Politischen voraus; wir sind sozusagen durch den Horizont unserer eigenen politischen Wirklichkeit bestimmt – wie immer wir über die Hermeneutik näher urteilen.

Ein ganz zentraler Begriff innerhalb des folgenden ersten Teiles ist *weltliche Obrigkeit*. Ich finde es sinnvoll, für diesen Begriff von Anfang an ein gegenwärtiges Äquivalent zu suchen. Eine nahe liegende Möglichkeit ist Max Webers Begriff der *Herrschaft*:

„Herrschaft“ soll, definitionsgemäß (Kap. I, § 16), die Chance heißen, für spezifische (oder: für alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden. Nicht also jede Art von Chance, „Macht“ und „Einfluß“ auf andere Menschen auszuüben. Herrschaft („Autorität“) in diesem Sinn kann im Einzelfall auf den verschiedensten Motiven der Fügsamkeit: von dumpfer Gewöhnung angefangen bis zu rein zweckrationalen Erwägungen, beruhen. Ein bestimmtes Minimum an Gehorchen *wollen*, also: *Interesse* (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis. (Weber 1990, 122).

Nicht jede Herrschaft ist Obrigkeit im Sinne Luthers, d. h. mit heutiger Terminologie, politische Herrschaft. Diesem Begriff nähert sich Weber durch die Qualifikation „Legitimitätsanspruch“. „Legitime Herrschaft“ bezeichnet eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung für das Vorliegen politischer Herrschaft. Bekanntlich unterscheidet Weber zwischen drei Grundtypen legitimer Herrschaft: (i) traditionaler (Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen); (ii) charismatischer (außeralltägliche Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen); (iii) rationaler (Glaube an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen). Nach Luther wäre die Machtausübung der Obrigkeit am ehesten legitim im Sinne des Charismatischen: Nicht die Obrigkeitsperson ist vorbildlich oder heilig, wohl aber ist die Obrigkeitsinstitution als solche eine geschaffene Ordnung.

Um den Begriff der Obrigkeit genauer zu fassen, müssen wir unseren gegenwärtigen Begriff des Politischen präzisieren. Ich möchte mich dabei an dem britischen politischen Philosophen D.D. Raphael orientieren, der in seinem Buch *Problems of Political Philosophy* das Politische von dem

Begriff ‚government‘ her bestimmt, also von der Herrschaft bzw. Regierung im Sinne der organisierten Ausübung von Macht her. Ein entscheidendes Instrument der politischen Machtausübung ist das Recht im Sinne von allgemeinen, zwingenden und obersten Handlungsregeln. Als Funktionen politischer Herrschaft nennt Raphael zwei: einmal die negative Funktion des Vorbeugens von Konflikten und der Aufrechterhaltung von Ordnung und Sicherheit, sodann die positive Funktion der Förderung von Wohlstand. Zu dieser Definition des Politischen gehört wesentlich der Begriff des Staates, der bei Raphael in vielem der klassischen Definition Max Webers ähnlich ist: Der Staat hat innerhalb eines bestimmten Gebietes das Monopol der legitimen Gewaltausübung. (Vgl. Raphael 1996). Nun steht der moderne Begriff des Staates Luther nicht zur Verfügung, weshalb es sinnvoll ist, Raphaels Begriff ‚government‘ unabhängig vom Staatsbegriff zu übernehmen. Wir konzentrieren uns somit auf den Begriff im Sinne von Regieren: politische Herrschaft als organisierte Machtausübung auf einem Territorium mit obersten Rechtsregeln als wichtiges Mittel.

In der *politischen Ethik* geht es nun um die Frage, welche ethischen Begriffe und Überlegungen relevant (notwendig) sind in Bezug auf die politische Herrschaft selbst, und auf die Aktivitäten, die auf eine Beeinflussung der Herrschaft abzielen. Es gibt mindestens drei Themenbereiche der politischen Ethik: (i) die Ethik der politischen Ordnung; (ii) die Ethik bestimmter Politikbereiche; (iii) die Ethik des politischen Handelns. Im Folgenden geht es wie gesagt um die theologische Auffassung der politischen Ethik bei Martin Luther – im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit einer heutigen lutherischen Ethik des Politischen.

# I. Martin Luthers politische Theologie, am Leitfaden der Obrigkeitsschrift

## 1.1 Hintergrund und Fragestellung

Die Obrigkeitsschrift setzt eine bestimmte Phase in der Entwicklung der Reformation und daher auch in Luthers Auffassung der an ihr beteiligten Akteure voraus, von denen uns vor allem die politischen Herrscher interessieren. Gleich nach dem Widmungsschreiben deutet Luther eine Änderung seiner Auffassung an, indem er auf die Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) hinweist.<sup>1</sup> Seine Aufforderung an den Adel zur aktiven Handlung sei – so Luther ironisch – nicht von diesem aufgenommen worden. Er habe deshalb seine Strategie gewechselt und mache jetzt geltend, was politische Herrscher unterlassen sollten. Unter dieser eher oberflächlichen Gegenüberstellung (aktives Handeln – Unterlassen) verbirgt sich eine sehr viel grundlegendere Änderung in der theologischen Auffassung von politischer Herrschaft. Ich werde darauf im folgenden Abschnitt näher eingehen.

Der Kontext der Obrigkeitsschrift ist durch das Wormser Edikt von 1521 bestimmt: Luther gilt der römischen Kirche als Ketzer und der Reichsakt ist über ihn verhängt worden, womit er und seine Anhänger auch der weltlichen Verfolgung ausgesetzt sind. Ganz konkret hatten einige katholische Machthaber von ihren Untertanen verlangt, Luthers 1522 erschienene Übersetzung des Neuen Testaments auszuliefern. Luther ist also jetzt mit politischen Herrschern konfrontiert, die in den Bereich des Glaubens bzw. der Religion eingreifen.

Diese Sachlage erklärt den Untertitel der Schrift: „wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“. Es geht aber nicht nur um diese begrenzte Frage

---

1 Die Einschätzung der Obrigkeitsschrift in der Literatur variiert beträchtlich, was an zwei Beispielen veranschaulicht werden kann. Nach E. Voegelin hat die Obrigkeitsschrift einen geringeren Wert als die Schrift an den Adel, vgl. Voegelin 1998, 260 f. W.H. Lazareth schreibt der Obrigkeitsschrift eine „interim position“ im politischen Denken Luthers zu, vgl. Lazareth 2001, 159. Ich beanspruche nicht, zu solcherlei Einschätzungen beizutragen, sondern es geht mir darum, einen kohärenten Gedankengang bei Luther zu finden, um die Frage zu entscheiden, ob dieser Gedankengang in einer gegenwärtigen Form rekonstruierbar ist.

politischer Ethik, sondern um das ganz grundsätzliche Problem des Verhältnisses von christlichem Glauben und politischer Machtausübung. Luther formuliert es in Form der Frage, wie das Schwert der weltlichen Obrigkeit *christlich zu gebrauchen* sei (WA 11, 245). Es lassen sich ja viele Gründe dafür vorbringen, dass der christliche Glaube mit der Ausübung politischer Gewalt schlicht unvereinbar ist. Luther zitiert den römischen Konsul Volusianus, der diese Auffassung in einem Brief an Augustin geltend gemacht hatte. Aber es scheint auch interne Gründe im Christentum selbst zu geben, die diese Auffassung unterstützen. So lässt sich vor allem die Bergpredigt mit ihrem Verzichtdenken anführen. Luther zitiert wiederholt Mat 5, 39: „Ihr [sollt] euch dem Bösen nicht widersetzen (...), sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem halte die andere auch hin. Und wenn jemand gegen dich klagen und dir deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel“. Es geht hier um die rechtlichen Fragen des körperlichen Übergriffes und dem rechtlichen Anspruch auf Eigentum. Und es scheint, als fordere die christliche Liebesethik, dass der Christ Delikte geschehen lassen und das Rechtswesen ignorieren solle. Gegenüber der katholischen ‚Lösung‘ des Problems der Bergpredigt, man müsse zwischen Geboten und evangelischen Ratschlägen unterscheiden, macht Luther klar geltend, die Forderungen Christi seien hier „noettige gepott allen Christen gemeyn“ (ebd.).

## 1.2 Der theologische Rahmen

Die politische Wirklichkeit und das politische Denken im Mittelalter war, grob gesagt, dominiert von der Vorstellung der einen Christianitas, in der es zwei ‚Schwerter‘, d. h. zwei Herrschaftsinstanzen gibt: Papst und Kaiser. Das Mittelalter ist geprägt vom Streit darüber, welches Schwert das oberste ist. Aber allen Auffassungen scheint gemein zu sein, dass sowohl Papst und Klerus als auch Kaiser und Könige religiöse und profan-politische Aufgaben zugleich besäßen. Diese Grundauffassung vom Verhältnis zwischen christlichem Glauben und politischer Herrschaft fasse ich mit dem Ausdruck *corpus christianum* zusammen.

Diesen Ausdruck benutzt Luther – in den Formen „corper der Christenheit“ und „Christlicher Corper“ – in der Schrift *An den christlichen Adel*<sup>2</sup>, in der sein Anliegen ist, ein allgemeines Konzil einberufen zu lassen,

---

2 Auf die Schriften Luthers wird nicht immer mit dem vollen Titel verwiesen, sondern – wie hier – mit einer wohl von den Lesern entschlüsselbaren Kurzform.

um die Missstände in der Christenheit zu beseitigen. Die Missstände betreffen sowohl kirchliche als auch soziale Verhältnisse. Ich lasse die diesbezüglichen Einzelheiten aus und konzentriere mich auf den allgemeinen begrifflichen Rahmen, innerhalb dessen Luther argumentiert. Luthers Ausgangspunkt ist die Vorstellung des *corpus Christianum* und die Behauptung der römischen Kirche über das Primat des geistlichen Schwertes über das weltliche. Nach Luther betrifft die Not „alle stend der Christenheit, zuvor deutsche landt“ (WA 6, 405). Seine primären Adressaten sind der Kaiser und der deutsche Adel; sie will er zum Einberufen eines Konzils auffordern. Das aber setzt eine Bestreitung des behaupteten Primats des geistlichen Standes voraus, die Luther mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums begründet. Im Grunde sei die Unterscheidung zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Stand erdichtet, wohlgermerkt in einem christlichen Kontext, denn alle Christen seien „warhafftig geystlichs stands“ (WA 6, 407) und gehörten kraft der Taufe, des Evangeliums und des Glaubens zu einem geistlichen und christlichen Volk. Der Unterschied zwischen Geistlichen und Laien sei ein anderer, nämlich ein auf Berufung beruhender. Das Argument hat Folgen für die geistliche Rolle der weltlichen Herrscher:

Die weyl dan nu die weltlich gewalt ist gleych mit uns getaufft, hat den selben glauben unnd Evangely, müssen wir sie lassen priester und Bischoff sein, und yr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nutzlich sey der Christenlichen gemeyne. Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Baps. geweyhet sey, ob wol nit einem yglichen zympt, solch ampt zu uben. (408)

Weltliche Herrscher haben zwar das Amt, „die boszen ... zustraffenn, die frummen zuschutzen“ (409), sind aber Teil der Christenheit und haben als solche die Befugnis, auf Fehlritte anderer Mitglieder zu reagieren, auch wenn diese Mitglieder das geistliche Amt innehaben, „das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln“ (ebd.). Da nun der Papst ein der christlichen Gemeinde schadendes Mitglied ist, kommt es den weltlichen Herrschern zu – als Mitglieder derselben Gemeinde – die Missstände durch Einberufen eines Konzils zu beseitigen.

Luthers „corper der Christenheit“ ist die eine christliche Gemeinschaft, in der es sowohl geistliche als auch weltliche Ämter gibt. Da die weltlichen Amtsinhaber auch Teil der Christenheit sind, haben sie die Befugnis, geistliche Missstände beseitigen zu helfen. Dieses Konzept wird m. E. in der Obrigkeitsschrift grundlegend revidiert. Elemente des Konzeptes kehren jedoch in der Institution des landesherrlichen Kirchenregiments wieder (vgl. unten S. 84 f).

Während Luther in der Schrift an den Adel die Christenheit als umfassenden Kontext ansetzt, innerhalb dessen politische Herrschaft angesiedelt ist, dient in der *Genesisvorlesung* die ganze geschaffene Menschenwelt als Kontext. Politische Herrschaft erscheint hier innerhalb der Lehre von den drei Ständen, die neben den seit Aristoteles bekannten *oiconomia* und *politia* auch die *ecclesia* umfassen. Diese letztere ist nach Luther mit der Erschaffung des Menschen gegeben, was schon die Auszeichnung des Sabbats als heiligen Tag zeigt, der zum Gottesdienst, zum Hören des Wortes Gottes bestimmt ist. Die Kirche als solche sieht Luther durch den Baum zur Erkenntnis von Gut und Böse symbolisiert:

Sed templum, altare et suggestum Adae fuit arbor haec scientiae boni et mali, in qua praestaret Deo debitam obedientiam, in qua agnosceret verbum et voluntatem Dei, ac Deo ageret gratias, imo etiam, ad quam invocaret Deum contra tentationem (WA 42, 72[Dr]).

Der Baum symbolisiert die „institutio Ecclesiae“ (79), wohingegen die *oiconomia* erst mit der Erschaffung Evas etabliert wird, so dass der Haushalt im Sinne von Ehe, Familie, Betrieb usw. also mit durch die Geschlechtsdifferenzierung konstituiert ist. Während die beiden ersten Stände im Urzustand, vor dem Sündenfall, geschaffen sind, gibt es die *politia* erst nach dem Fall, denn sie ist ein „remedium necessarium naturae corruptae“ (ebd.). Im Zusammenhang mit der Sintfluterzählung macht Luther die Rangordnung der Stände klar: Es gehe hier um „coniugii dignitatem, quod fons Oeconomiae et Politiae est et seminarium Ecclesiae“ (354).

Auch in der Schrift *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* zählt Luther die drei heiligen Orden und ‚stifft‘ auf. Interessanterweise findet sich die Aufzählung in der Darlegung des zweiten Glaubensartikels und Luther hebt hervor, über diesen dreien Orden stehe „der gemeine Orden der Christlichen liebe“ (WA 26, 510). Die drei Stände machen somit einen geschlossenen Zusammenhang aus, gleichviel, ob man sie im Rahmen der Schöpfung oder im Rahmen des christlichen Lebens betrachtet. Es stellt sich hier die wichtige Frage – die ich hier nur andeute –, wie sich die Drei-Stände-Lehre zur unten dargestellten, sog. Zwei-Reiche-Lehre verhält. Allenfalls ist zu notieren, dass Luther im selben Zusammenhang sowohl von „Kirche, Oberkeit, Ehestand“ als auch vom „Geistlichen und weltlichen Stande“ sprechen kann (so etwa WA 50, 195).

In seiner *Auslegung von Psalm 82* (1539) platziert Luther ebenfalls die politische Herrschaft in einem durch die Schöpfung gegebenen Kontext, nämlich der ‚Gemeinde‘. Gott hat nicht nur die Menschen geschaffen,

sondern auch bestimmt, sie sollten die Erde erfüllen, was nach Luther anscheinend das soziale Zusammenleben, das gemeinsame Erschließen der Güter der Erde beinhaltet. Die ‚tolle‘ Vernunft und die Weisen der Welt haben, so Luther, in das Wesen der Gemeinschaft keine Einsicht, denn sie meinen, ein Volk halte sich selbst zusammen. Gegenüber einer solchen Sozialform von Mördern und Räubern – des Zusammenrottens – ist die Gemeinschaft eben *Gottes*: Er hat sie geschaffen, und er beschützt und nährt sie. Es gäbe die Grundbestandteile sozialen Lebens – wie Vieh und Geld – überhaupt nicht, wenn Gott sie nicht schenkte. Innerhalb der einen menschlichen Gemeinschaft gibt es nun sowohl einen weltlichen als einen geistlichen Stand. Obwohl Luther hier nicht ausdrücklich die *oiconomia* erwähnt, stimmt seine Darlegung insofern mit der Drei-Stände-Lehre überein, als das Geistliche und das Weltliche zwei Sphären innerhalb der einen menschlichen Gemeinschaft ausmachen (WA 31/I, 190–218).

In der Schrift an den Adel gilt ‚weltlich‘ als Bestimmung oder Kennzeichnung eines der Ämter innerhalb der einen christlichen Gemeinschaft. In der *Obrigkeitsschrift* hingegen ist das Prädikat auch durch den Begriff ‚Welt‘, bzw. „Reich der Welt“ definiert, und zu dem „gehören alle, die nicht Christen sind“. Luther setzt hier einen sehr starken Begriff von ‚Christsein‘ voraus: Ein Christ in diesem Sinn ist ein Gläubiger, der sich „nach Christlicher art“ verhält, d. h. etwa die Liebesethik der Bergpredigt praktiziert (WA 11, 251). Nicht alle Mitglieder des *corpus Christianum* – ja nach Luther nur ein sehr geringer Teil – sind christlich in diesem prägnanten Sinn. Und ‚Welt‘ ist eben die Sphäre menschlichen Lebens, die von der nichtchristlichen Existenzweise oder Lebensform geprägt ist. „Die weltl aber ist Gottis feyndt“ (267): Sie ist durch die Sünde gekennzeichnet und daher ‚böse‘. Das bedeutet aber letztendlich, dass die Welt auch der Ort ist, an dem der Teufel sein Spiel treibt (270). „Gott hat uns in die Welt geworfen unter des Teufels Herrschaft“ (WA 19, 644). Obwohl nun die wahren Christen einer anderen Sphäre angehören – dem Reich Gottes –, leben sie nicht von der weltlichen Sphäre abgesondert, sondern, wie wir sehen werden, auch in der Welt. Welt ist die Sphäre, in der sich politische Herrschaft vollzieht, und so operiert Luther in der *Obrigkeitsschrift* mit einem Konzept, nach dem politische Herrschaft sowohl Christen als auch Nichtchristen umfasst.

Überblickt man die verschiedenen Weisen, wie Luther den Rahmen politischer Herrschaft theologisch bestimmt, zeichnen sich grob gesehen drei engere Kontexte dieser Herrschaft ab. Herrschaft kann vollzogen werden (1) innerhalb der geschaffenen Menschenwelt bzw. der geschaffenen Gemeinschaft, (2) innerhalb der Christenheit oder (3) innerhalb der

Welt im Sinne der durch die Sünde geprägten menschlichen Wirklichkeit. Streng genommen besteht kein eigentlicher Unterschied zwischen (1) und (3), denn politische Herrschaft gibt es in der geschaffenen Welt erst nach dem Sündenfall. Trotzdem scheint mir die Dreiteilung nützlich für die weitere Darstellung, denn sie deutet eine grundsätzliche theologische Unterscheidung innerhalb Luthers politischer Ethik an: Diese kann einerseits den Charakter einer Schöpfungsethik haben, andererseits den einer Ethik des Christusglaubens. Eine ganz andere durch die Dreiteilung nahegelegte Unterscheidung ist die zwischen einem homogenen Sozialkontext politischer Herrschaft (sei er nun die geschaffene menschliche Gemeinschaft oder die Christenheit) und einer in Christen und Nichtchristen gespaltenen Menschenwelt.

### 1.3 Christliche Deutung der politischen Ordnung

Der biblische Ausgangspunkt für Luthers politische Theologie sind wie gesagt die Forderungen der Bergpredigt, die anscheinend mit politischer Herrschaft schlicht unvereinbar sind. Aber gerade wenn man sich wie Luther an der Bibel orientiert, gibt es auch Aussagen, die in eine ganz andere Richtung weisen. Hier sind zunächst die beiden klassischen Stellen im Neuen Testament zu nennen: Röm 13, 1 f. und 1 Pet 2,13 f: Sie zeigen, dass politische Herrschaft – weltliches Schwert und Recht – „von Gottis willen und ordnung ynn der welt“ sei (WA 11, 247). Damit scheint ein Widerspruch unter den biblischen Aussagen über die Obrigkeit vorzuliegen, ein Widerspruch, den die Zwei-Reiche-Lehre allerdings beseitigt. Darauf komme ich zurück. Jetzt geht es um den gottgewollten Status der politischen Herrschaft, der beinhaltet, dass es politische Herrschaft „von anfang der welt“ gegeben hat. Luther beruft sich hier auf zwei Texte der Urgeschichte. Zum einen ist die Geschichte vom Brudermord zu erwähnen. Nach dem Totschlag Abels fürchtet Kain um sein Leben: „dass mich totschrägt, wer mich findet“ (Gen 4, 14). Das deutet Luther dahingehend, dass schon bei den ersten Menschen der Rechtssatz galt: „das man die moerder sollte toedten“ (248). Der zweite Beleg für das Vorliegen von politischer Herrschaft und Recht seit „Anfang der Welt“ ist die Sintflutgeschichte, indem das Recht als Teil des nachsintflutlichen Bundes zwischen Gott und Noah mit der Satzung bestätigt wird: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“ (Gen 9, 6).

Politische Herrschaft und Rechtshandhabung sind somit nach Luther ein Ausdruck von Gottes Willen, und sie sind im Zuge der Schöpfung konstituiert. Es ist daher auch folgerichtig, dass politische Herrschaft als Thema in Luthers *Vorlesung über Genesis* erscheint, in der er wie schon erwähnt den Gedanken von den drei Ständen formuliert. Die für das Politische entscheidenden ‚Stationen‘ der Erschaffung sind die folgenden: (1) Die Erschaffung des Menschen. Sie impliziert, dass der Mensch trotz großer Ähnlichkeiten mit den übrigen Geschöpfen sich doch von diesen kraft seiner geistigen Natur abhebt. (2) Die Herrschaft der Menschen über die Schöpfung. Diese umfasst auch eine vollständige Kenntnis der Natur, die auch Eva besaß, die im Haushalt eine fast ebenbürtige Partnerin des Mannes war. (3) Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Er hat mit Kirche und Theologie zu tun, indem hier Gott Gehorsam gezeigt werden muss. Das Verbot, von ihm zu essen, ist eine Manifestation des Gesetzes. (4) Der Sündenfall. Er betrifft den Gottesdienst, d. h. die Beziehung des Menschen zu Gott, die durch den Fall zerstört wird. Das Essensverbot hätte einfach in Glauben angenommen und nicht diskutiert werden sollen. Der Vernunft war das Verbot schlicht unverständlich, und so ist durch die Korruption der menschlichen Natur auch die Vernunft durchgängig verändert. Die Beeinträchtigung der Gottebenbildlichkeit bedeutet auch, dass der Mensch Willensfreiheit nur in Bezug auf das, was unter ihm ist, hat. Erst nach dem Sündenfall ist die *politia* notwendig, denn ihr primärer Zweck ist, die Sünde zu zügeln. (5) Die Erschaffung der Frau. Sie impliziert das Entstehen von Haushalt und Gemeinschaft. (6) Der Brudermord. Er rührt von der Verschiedenheit des Gottesglaubens der Brüder her. Luther deutet ihre Feindschaft geradezu als Spaltung innerhalb der Kirche. Aber Kain ist natürlich Prototyp des Mörders, der aus Bosheit den Unschuldigen umbringt. (7) Die Sintflut. Sie ist eine Reaktion auf den unseligen Zustand der Menschenwelt, der u. a. durch Krieg verursacht ist. Das nachsintflutliche Tötungsverbot beinhaltet, dass Gott dem Menschen Teil gibt an seiner Macht über Leben und Tod. Hiermit ist auch politische Herrschaft begründet, denn eine ihrer vornehmsten Aufgaben ist das Strafen. Das Tötungsverbot ist im Text zunächst durch die Gottebenbildlichkeit begründet. Obwohl diese durch die Sünde zerstört ist, will Gott, dass wir diesem Bild im anderen Menschen Respekt zeigen. Das Tötungsverbot dient auch der Sicherung und Verbreitung des Menschengeschlechts, denn Mord und Krieg verwüsten die Erde.

Luther weiß sehr wohl um andere Auffassungen vom weltlichen Regiment. So meinten die Heiden, es sei von Menschen errichtet, entweder durch Zufall oder eigenes Tun. Aber das ist eben Irrtum und Un-

wissenheit: „das weltliche Regiment (ist) Gottes Ordnung“ (WA 19, 633). Gott allein hat die Obrigkeit verordnet, und er allein kann sie erhalten (638). Weil dies so ist, kann Paulus aus einer weltlich-rechtlichen Institution wie dem Testament Beweiskraft ziehen: „ordinationes Politicae et Oeconomicae (sunt) divinae, quia Deus ipse ordinavit et approbavit eas, ut solem, lunam et alias creaturas“ (WA 40/I, 460). Die Einreihung der politischen Herrschaft in die erschaffenen Güter findet sich auch im *Großen Katechismus*: Der Glaube an den Schöpfer beinhaltet, dass er dem Menschen das für seine Existenz Notwendige geschenkt hat, darunter „gut regiment, fride, sicherheit“ (WA 30/I, 184).

Zu Gottes Einsetzung der Obrigkeit gehört, dass er diese mit *Macht* ausgestattet hat: Die ‚Faust‘ also die Macht ist das ‚ampt‘ des Fürsten (WA 15, 219). Gott hat der Obrigkeit das Schwert gegeben, damit sie mit Gewalt regieren kann (213). Die Obrigkeit besitzt Macht, um ihre *Funktion* ausüben zu können. Diese hat nach Luther grundsätzlich einen doppelten Charakter: „zur straff der boeßen und zu schutz der frumen“ (WA 11, 248). Mit einer anderen Formulierung:

Nu aber das schwerd eyn groß nodlicher nutz ist aller welt, das frid er halten, sund gestrafft und den boesen geweret werde ... (253).

Die Obrigkeit hat ihre Gewalt von Gott, damit sie „den fride handhaben sollen und die unruhigen straffen“ (WA 15, 213). Politische Herrschaft hat also die Aufgabe, teils das geschaffene, profane Menschenleben zu schützen, teils der Bedrohung und Zerstörung dieses Lebens zu wehren. Es wäre falsch, Luther nur die Behauptung der negativen, strafenden Funktion der Obrigkeit zuzuschreiben. Ja, streng genommen haben die beiden Funktionen nicht gleichen Rang, denn auch die negative Funktion dient ja dem sozialen Menschenleben.

Luther kann sogar sagen, das Schwert sei so notwendig im Volk „als des Lebens selbst“ (WA 18, 392). In dieser Hinsicht gleicht politische Herrschaft „Essen und Trinken“ (ebd.); sie hat also eine lebensnotwendige Funktion und ist deshalb vergleichbar mit „ehlichen stand oder ackerwerck“ (WA 11, 258), d. h. mit der *oiconomia*. Politische Herrschaft ist eine Schöpfungsordnung auch in dem Sinne, dass sie dem Geschaffenen – in Gestalt des sozialen Menschenlebens – dienen soll. Im *Großen Katechismus* nennt Luther „gut regiment, fride, sicherheit“ im Rahmen seiner Auslegung des Bekenntnisses zu Gott Vater, dem allmächtigen Schöpfer von Himmel und Erde. Als geschaffen gehört politische Herrschaft zu den Gütern, welche Menschen sich nicht selbst geben können, und der Grund politischer Herrschaft ist „als ein freundlicher vater, der fuer uns sorget“

(WA 30/I, 184). Mit anderen Worten: Herrschaft ist ein unverfügbares und unverdientes Gut.<sup>3</sup>

Es ist nun wichtig, dass nicht der einzelne Herrscher von Gott eingesetzt ist, sondern eben die Funktion bzw. die Ordnung. Zu Luthers politischer Ethik gehört wesentlich die Unterscheidung zwischen *Amt und Person*, wobei das Amt gut und recht sein kann, obwohl die Personen im Amt schlecht sind (WA 19, 624).

In seiner Auffassung von der Funktion politischer Herrschaft geht Luther des Weiteren davon aus, diese könne nur unter der Voraussetzung einer *Asymmetrie* zwischen Obrigkeit und Untertan bestehen. Gott hat der untergebenen Person eine bestimmte Rolle zuerteilt: Sie ist „einzeln für sich allein“ und verfügt nicht über das Schwert. Demgegenüber ist die ‚Oberperson‘

... gesetzt, das sie sol eine gemeine person sein und nicht alleine fuer sich selbs, sol anhang haben der unterthanen und das schwerd fueren. Denn wenn sich ein Fuerst zum Keyser keret als zu seinem oeberherrn, so ist er nicht mehr Fuerst sondern eine eintzele person ym gehorsam des Keyzers, wie alle andere, ein iglicher fuer sich. Wenn er sich aber zu seinen unterthanen keret als zu seinen unterthanen, so ist er so viel personen, so viel heubter er unter sich und an sich hangen hat. (652).

Für das Verständnis von Luthers Auffassung der politischen Herrschaft ist es nun natürlich wichtig, wie er diese zu seiner sogenannten Zwei-Reiche-Lehre in Beziehung setzt.<sup>4</sup>

- 
- 3 Sowohl die ‚negative‘ als auch die ‚positive‘ Funktion politischer Herrschaft kann natürlich genauer spezifiziert werden. So gehört nach Luther zu letzterer die Abschaffung von Armut und Betteln: Es sei zu fordern, „das ein yglich stad yhr arm leut vorsorgt“ (WA 6, 450). Vor dem Hintergrund von Luthers eigenen Aussagen über die Funktion der politischen Herrschaft scheint mir die Formulierung Q. Skinners viel zu einseitig, das weltliche Schwert sei nach Luther eingesetzt, „simply in order to ensure that civil peace is maintained amongst sinful men“ (Skinner 1978, 14).
- 4 Ich benutze den Ausdruck ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ ausschließlich als Bezeichnung für Luthers eigene Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten und Reichen. Es geht mir um die Argumentation in Luthers eigenen Texten, und nicht um die theologische Diskussion im 20. Jahrhundert.

## 1.4 Die rein christliche Gemeinschaft (das geistliche Regiment)

In der *Obrigkeitsschrift* führt Luther die Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich ein, um den scheinbaren Widerspruch in den biblischen Aussagen über Herrschaft und Recht aufzuheben:

Hie muessen wyr Adams kinder und alle menschen teylen ynn zwey teyll: die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. (WA 11, 249).

Die Unterscheidung gilt also zunächst zwei *Reichen*, d. h. zwei Teilen der Menschheit mit jeweils verschiedener Verfassung. Dieser Unterscheidung entspricht die Distinktion zwischen zwei *Regimenten*, d. h. zwei Weisen, wie Gott in diesen ‚Reichen‘ regiert, d. h. die Menschen leitet. Wir haben es mit einer Terminologie zu tun, die aus der biblischen Metapher von Gott als König zehrt.

Nun zeigt sich aber, dass im Reich Gottes Christus der „herr unnd koenig“ ist, denn „die zum reych Gottis gehoeren, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo“ (ebd.). Das Wort „recht“ zeigt, dass Luther hier – wie schon oben angedeutet – einen starken Begriff von Christsein voraussetzt: Die zum Reich Gottes bzw. Christi Gehörenden sind nicht nur Getaufte, sondern Gläubige im genuinen Sinn. Wahres Christsein beinhaltet dabei sowohl, was wir eine Grundeinstellung nennen können, als auch eine Lebens- und Handlungsweise. Was Ersteres betrifft, sind Christen gerecht und vom Heiligen Geist getrieben: Luther deutet hier seine Rechtfertigungslehre an, auf die er später detaillierter eingeht. Gerade das Angetriebensein durch den Geist hat Konsequenzen für Leben und Handeln, indem es bewirkt,

das sie niemant unrecht thun, yderman lieben, von yderman gerne und froelich unrecht leyden, auch den todt (250).

Die genuin christliche Lebensführung ist sowohl von „recht thun“ als auch von „unrecht leyden“ geprägt. Unter Christen in diesem Sinne kann es keine Uneinigkeit und keine Konflikte geben, weshalb auch die Institution des Rechts bei ihnen keinen Platz hat: „der gerechte [thutt] von yhm selbs alles unnd mehr denn alle recht foddern“ (ebd.). Mit dem Recht ist auch die politische Herrschaft überflüssig; theologisch gesprochen hat das Gesetz unter den Christen keine Funktion.

Luther fasst die ‚Natur‘ des wahren Christen mit einer biblischen Metapher zusammen:

Eyn gütter baum darff keyner leere noch rechts, das er gütte fruecht trage, sondern seyn natur gibts, das er on alles recht und lere tregt, wie seyn art ist.

Denn es sollt myr gar eyn nerrischer mensch seyn, der eym apffel baum eyn buch machte voll gesetz und rechts, wie er sollt epffel und nicht dornen tragen, ßo er dasselb besser von eygener art thut, denn ers mit allen buechern beschreyben und gepieten kan. Also sind alle Christen durch den geyst und glawben aller ding genaturt, das sie wol und recht thun mehr denn man sie mit allen gesetzen leren kan, und duerffen fur sich selbs keyns gesetzts noch rechts. (Ebd.).

Luther nimmt hier eine Präzisierung seiner Beschreibung der wahren Christen vor, diese bedürften *für sich selbst* weder Gesetz noch Recht. Damit ist, wie wir sehen werden, ein entscheidendes Element in seiner politischen Ethik angedeutet.<sup>5</sup>

Im *Großen Katechismus* führt Luther – in seiner Auslegung des Vaterunsers – näher aus, was unter dem Reich Gottes zu verstehen sei:

[Was Gottes reich sey.] Nichts anders, denn (...), das Gott seinen son Christum unsern HERRN ynn die welt geschickt, das er uns erloesete und frey machte von der gewalt des Teuffels und zu sich brechte und regirete als ein koenig der gerechtikeit, des lebens und selickeit widder sunde, tod und boese gewissen, dazu er auch einen Heiligen geist geben hat, der uns solchs heymbrechte durch sein heiliges wort und durch seine krafft ym glauben erleuchtete und sterckte. (WA 30/I, 200).

Das Reich Gottes ist also mit dem Erlösungswerk Christi identisch, das durch den heiligen Geist, vermittelt durch das Wort, dem Menschen nahegebracht wird, so dass er es im Glauben annehmen kann. Luther führt näher aus, das ‚Kommen‘ des Reiches habe zwei Bedeutungen. Einerseits komme das Reich *zeitlich*, indem schon im zeitlichen Leben das Evangelium gepredigt wird und der Glaube entsteht. Andererseits komme das Reich „ewig durch die offenbarung“ (ebd.), d. h. als endgültige Überwindung der Feinde Gottes. In diesem Sinne ist das Reich Gottes mit dem ewigen Leben identisch.

Alles in allem können wir drei Aspekte in Luthers Darlegung des Begriffes ‚Reich Gottes‘ festhalten. (1) Das Reich Gottes bedeutet das durch Wort und heiligen Geist nahegebrachte Heilswerk Christi, das im Glauben angenommen wird und sich im gerechten Leben und Handeln auswirkt. (2) Das Reich Gottes bedeutet Gottes Kampf gegen die destruktiven Mächte Teufel, Sünde und Tod. (3) Das Reich Gottes ist eine Wirklichkeit, die in der Zeit ihren Anfang nimmt, aber erst in der Ewigkeit ihre Vollendung findet, mit anderen Worten eine eschatologische

---

5 Eine ganz entsprechende Darstellung des Christseins gibt Luther in *Ob Kriegsleute*, vgl. WA 19, 628.

Wirklichkeit. Dem Reich Gottes entspricht das geistliche Regiment Gottes, sein Wirken zum ewigen Heil der Gläubigen.

Obwohl Luther streng genommen mit „Reich Gottes“, bzw. „Reich Christi“ eine Sozialform meint – im Sinne etwa der paulinischen Gemeinden – rechnet er kaum mit dieser als faktischer Realität. Wahre Christen sind nämlich selten, so dass „unter tausent kaum eyn recht Christ ist“ (WA 11, 251).<sup>6</sup>

### 1.5 Die nichtchristliche Welt (das weltliche Regiment)

Dem Reich Gottes bzw. Christi steht das Reich der Welt gegenüber, welches alle umfasst, die nicht Christen sind und sich nicht nach Christenart verhalten. Der Rechtschaffenheit genuiner Christen widerspricht auf Seiten der Welt die Bosheit, und auch hierfür verwendet Luther eine einprägsame Metapher: Die weltlichen Menschen müssen behandelt werden, „gleich wie man eyn wild boeße thier mit keten und banden fasset, das es nit beyssen noch reysen kan nach seyner artt, wie wol es gerne wollt“ (ebd.). Nicht nur die zur Welt gehörigen Menschen widersprechen dem Reich Gottes, sondern „Die welt . . . ist Gottis feyndt“ (267). Das ist sie deshalb, weil sie von dem Widersacher Gottes beherrscht wird: Die weltlichen Menschen sind des Teufels ‚Volk‘, und er treibt mit ihnen sein Spiel (270). Die Welt ist eines der Mittel, durch die die Sünde den Menschen veranlasst, Gottes Namen missbräuchlich anzurufen. So heißt es in der Auslegung des dritten Gebotes in *Von den guten Werken*: „die welt sucht gut, gunst, gewalt unnd ehre“ (WA 6, 225).

Die Welt ist jedoch nicht schlechthin mit Teufel und Sünde identisch. Sie erhält vielmehr erst ihre Bosheit, weil sich der Teufel und die Sünde ihrer bemächtigen, denn an sich ist die Welt, wie Luther im frühen *Galaterbriefkommentar* mit Hieronymus sagt, weder gut noch böse: „seculum non per semetipsum bonum aut malum“ (WA 2, 459). Das bedeutet nicht, dass die Welt als solche neutral sei, sondern dass Menschen sich zur Welt gut

6 Entsprechend sagt Luther in der *Ermahnung zum Frieden* von den Bauern: „Denn es nicht muglich ist, das so grosser hauffe allesampt rechte Christen seyen . . .“ (WA 18, 292), vgl. die Bemerkung in *Von Kaufhandel*, „das Christen seltzame leutte sind auff erden“ (WA 15, 302). Der Ausdruck „unter Christen“ muss allerdings nicht notwendigerweise auf eine *christliche Gemeinschaft* bezogen werden, sondern kann auch das Verhältnis zwischen einzelnen, sozusagen *zerstreuten Christen* bedeuten. Unter Christen kann z. B. das sonst verwerfliche Borgen ohne Missbrauch stattfinden (ebd.).