

Frühe Neuzeit

Band 57

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

In Verbindung mit der Forschungsstelle
„Literatur der Frühen Neuzeit“
an der Universität Osnabrück

Herausgegeben von
Jörg Jochen Berns, Klaus Garber, Wilhelm Kühlmann,
Jan-Dirk Müller und Friedrich Vollhardt

Frank Grunert

Normbegründung und politische Legitimität

Zur Rechts- und Staatsphilosophie
der deutschen Frühaufklärung

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2000



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Grunert, Frank : Normbegründung und politische Legitimität : zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung / Frank Grunert. – Tübingen: Niemeyer, 2000

(Frühe Neuzeit; Bd. 57)

Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss.

ISBN 3-484-36557-9 ISSN 0934-5531

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2000

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Wolfgang Thoeben, Münster

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Einband: Buchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

Inhalt

Vorwort	IX
Einleitung	1
Der Staat als Moment der göttlichen Heilsordnung: Zur voraufklärerischen ›Politica Christiana‹	5
1. Ohne die »Seelenspeise des göttlichen Worts« hilft keine weltliche Glückseligkeit: Veit Ludwig von Seckendorff.	10
1.1. Die Regentschaft Gottes und der irdische Staat	14
1.2. Gemeiner Nutzen und Wohlfahrt in »weltlichen und geistlichen Sachen«: Zwecke des christlichen Staates	17
1.3. Begründung und Limitation der Gewalt: der Fürst als Untertan	22
1.4. Seckendorffs Naturrechtsentwurf: ein gescheiterter Versuch. . .	29
2. »In homine integro fuit omnino jus naturale«: Valentin Alberti. . . .	36
2.1. Die ›philosophia christiana‹: Verbindung von Philosophie und Theologie	39
2.2. Ius naturae e statu integritatis.	43
2.2.1. Exkurs: Das Naturzustandstheorem als ›analytisch-normatives Modell‹.	44
2.2.2. Konstruktionsprobleme eines christlichen Naturrechts	48
2.3. »Majestas est immediate a Deo«: Umriss einer theokratischen Staatsauffassung	56

VI

Die Enttheologisierung des Naturrechts

Die Enttheologisierung des Naturrechts und die Säkularisierung des Staates	63
1. »Verissimum illud, omnia incerta esse simul a jure recessum est«: Hugo Grotius	66
1.1. Der mos geometricus und die »wahrhaft christliche Methode«: methodische Probleme	67
1.2. Vernunft und Offenbarung: die Funktionen Gottes in Grotius' Rechtstheorie	77
1.2.1. Das rationale Naturrecht als göttliches Recht	77
1.2.2. Der geoffenbarte Willen Gottes: das Ius divinum positivum	91
1.2.3. Der Gott der natürlichen Religion als Garant menschlicher Gemeinschaft	98
1.3. Der Staat als Instrument des Rechtsschutzes	108
1.3.1. Vom »appetitus societatis« zum Schutz vor Gewalt: Elemente einer Staatszwecklehre.	109
1.3.2. Die Vertragslehre	116
1.3.3. Die Souveränitätslehre	129
1.3.4. Das Widerstandsverbot und das kasuistisch eingeführte Recht auf Widerstand	140
1.4. »Juristischer Kontraktualismus«	148
2. »Genuinum fundamentum juris naturae ex conditione hominis«: Samuel Pufendorf	152
2.1. Nutzenkalkül und göttlicher Befehl: die Naturrechtsbegründung	154
2.2. Die Lehre vom Doppelvertrag	163
 Aufklärung und Absolutismus: Christian Thomasius	 169
1. Die rechtsphilosophischen Grundlagen.	172
1.1. Abgrenzungen: Theologie und Jurisprudenz – Offenbarung und Vernunft.	172
1.2. Vorarbeiten: <i>Philosophia Juris</i> und <i>De Crimine Bigamiae</i> . .	182

1.3. Deus, princeps, subditus:	
Zur Rechtstheorie der <i>Institutiones</i>	185
1.3.1. Gesetz und Recht	185
1.3.2. Göttliche Rechte: <i>Ius divinum positivum</i> und <i>Ius naturae</i>	191
1.3.3. Gott als Quelle und Garant des Rechts	199
1.4. Consilium et imperium: Zur Rechtstheorie der <i>Fundamenta</i>	202
1.4.1. Die neuen anthropologischen Grundlagen: Zum Verhältnis von Wille und Verstand	204
1.4.2. Die Auffindung der Norm und ihre Umsetzung: Der Weise als Normgeber – der Törichte als Normadressat.	208
1.4.3. Die Normen: <i>iustum, honestum, decorum</i>	217
1.4.4. Naturrecht und positives Recht	225
2. Der absolutistische Staat als ›Rechtsstaat‹	231
2.1. Staatszwecke: Autarkie und Glückseligkeit	231
2.2. Vorstaatliche Zustände	241
2.2.1. Der Stand der Unschuld und der <i>status naturalis</i>	242
2.2.2. Die Aufgabe des Naturzustandstheorems in den <i>Fundamenta</i>	248
2.3. Die Staatsgründung – die Konstitution der <i>summa potestas</i>	251
2.3.1. Der Kontraktualismus in den <i>Institutiones</i>	251
2.3.2. Kontraktualismus und historische Betrachtung der Staatsentstehung – der Neuanfang der <i>Fundamenta</i>	257
2.4. Die <i>summa potestas</i>	261
2.4.1. Die Monarchie – beste Regierungsform mit Vorbehalten	269
2.4.2. Limitationen der höchsten Gewalt	273
2.5. Chancen politischer Veränderungen: Modelle der Politikberatung.	278
Schluß	289
Literaturverzeichnis	293
Quellen	293
Sekundärliteratur	300

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde bereits im Wintersemester 1995/96 abgeschlossen. Andere, für dringender gehaltene Verpflichtungen haben ihre Publikation immer wieder hinausgezögert, so daß die Arbeit erst jetzt mit empfindlicher Verspätung der Öffentlichkeit vorgelegt werden kann. Weil die seither erschienene Literatur sowohl gesichtet als auch – nach Möglichkeit – eingearbeitet wurde, befindet sie sich gleichwohl in engem Kontakt zu der derzeitigen Forschungslage. Freilich hat die verstrichene Zeit die Distanz zwischen der Studie und ihrem Verfasser vergrößert, doch hat die kurze Überarbeitungsphase glücklicherweise gezeigt, daß der Abstand (noch?) zu keiner Distanzierung nötigt.

Dank gebührt an dieser Stelle in erster Linie Prof. Dr. Dr. hc. Werner Schneiders; er hat nicht nur das Referat übernommen, sondern mich vor allem – durch Förderung und Forderung – über Jahre hinweg gelehrt, in kaltem Wasser zu schwimmen. Prof. Dr. Ludwig Siep danke ich für das Koreferat und Prof. Dr. Kurt Seemann für die Geduld, die es mir gestattete, inmitten neuer Arbeitsanforderungen die vorliegende Studie fertigzustellen. Wolfgang Thoben hat mit der gewohnten Kompetenz und Zuverlässigkeit die Druckvorlage erstellt, Dr. Inge Weiler und Tina Eichenberger waren bei der Auffindung allfälliger Druckfehler behilflich. Ihnen sei hier ebenso herzlich gedankt wie Prof. Dr. Friedrich Vollhardt, der zusammen mit den anderen Herausgebern der Reihe *Frühe Neuzeit* die Publikation des Bandes in ebenso verpflichtender wie ehrenvoller Umgebung ermöglicht hat. Die Studienstiftung des deutschen Volkes hat freundlicherweise Wege und Umwege unterstützt, die (nicht nur der vorliegenden) Arbeit zustatten kamen. Der Dank schließlich, der Saskia Schreuder zukommt, geht weit über das hinaus, was sich an dieser Stelle sagen ließe.

Basel, im Herbst 1999

Einleitung

Legitimationstheoretische Fragestellungen gehören zu den unabweisbaren und daher grundlegenden Problembeständen, mit denen die Rechts- und Staatsphilosophie befaßt ist. Selbst wenn man aus einer funktionalistischen Perspektive die Frage nach der Legitimation zunächst ausklammert und abstrakt davon ausgeht, »daß Politik das Problem der *kollektiv bindenden Entscheidung* zu lösen hat«,¹ tauchen legitimationstheoretische Fragen im Kontext der angestrebten Bindung von Entscheidungen doch wieder unweigerlich auf. Denn wenn tatsächlich eine Bindung hergestellt werden soll, die die Geltung der Entscheidung zumindest für eine bestimmte Dauer garantiert, und die Entscheidung eben nicht mit purer Gewalt durchgesetzt werden soll, dann ist dies nur möglich, wenn die Entscheidung im Zweifel in der Lage ist, ihre wie auch immer begründete Legitimität auszuweisen. Die geglaubte Legitimität der Entscheidung trägt daher ganz entscheidend zu ihrer Bindung bei. Insofern ist auch unter einer funktionalistischen Perspektive die Frage nach der Legitimität ein funktionales Moment der Politik.

Legitimität ist jedoch nicht so ohne weiteres gegeben. Sie ist keine Substanz, die bestimmten politischen Strukturen a priori zu eigen wäre, vielmehr ist Legitimität genau genommen nur insofern vorhanden als sie im Legitimitätsglauben derer Gestalt annimmt, die gegebene politische Strukturen als legitim akzeptieren oder als illegitim verwerfen.² Legitimität muß daher konstruiert werden, d.h. sie ist im weitesten Sinne auf Begründung und Plausibilisierung angewiesen. Und was als legitim akzeptiert wird, hängt freilich von historisch höchst wandelbaren Geltungskriterien ab, die selbst wiederum der Begründung und Plausibilisierung bedürfen.³

¹ Niklas Luhmann: *Metamorphosen des Staates*. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Band 4. Frankfurt am Main 1995, S.103. Siehe auch Rudolf Stichweh: *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität*. Frankfurt am Main 1992, S.170f.

² Legitimitätsansprüche werden daher nicht allein – wie Max Weber nahelegt – von der Herrschaft zur Sicherung ihrer Herrschaftsansprüche gestellt, vielmehr sind auch die Beherrschten unter bestimmten Umständen in der Lage, potentiell kritische Legitimitätsansprüche gegenüber der Herrschaft zu formulieren. Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5. Auflage München 1980, S.122.

³ Der damit potentiell infinite Begründungsregreß findet regelmäßig dort sein Ende, wo man schließlich davon überzeugt ist, eine Ebene unmittelbarer Evidenz erreicht zu haben. Diese

Sämtlichen Autoren der im folgenden zu verhandelnden Theorien ist ein solcher geradezu konstruktivistischer Legitimitätsbegriff begrifflicherweise fremd. Sie schöpfen aus theologischen und/oder erkenntnistheoretischen Quellen, von denen sie sich unbedingte, d.h. kontingenzbefreite Gewißheit versprechen, sie hoffen auf eine substantielle Legitimität, und zwar auch dann noch, wenn sie gelegentlich notgedrungen auf eher pragmatische Argumente zurückgreifen müssen. Aus der historischen Distanz erweisen sich ihre Theorien dann allerdings doch unvermeidlich als das, was sie schließlich sind, nämlich Konstruktionen.

Die politische Theorie des 17. Jahrhunderts ist in besonderer Weise der Dringlichkeit ausgesetzt, legitimitätstheoretische Fragestellungen zu bearbeiten. Die Religions- und Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts – selbst schon Symptom eines tiefgreifenden historischen Wandels – haben die überkommenen politischen Strukturen in eine nachhaltige Krise von wohl bislang nicht bekanntem Ausmaß gestürzt. Die unter den Bedingungen religiöser Uneinigkeit unmittelbar notwendige Befriedung der Verhältnisse machte in Theorie und Praxis Maßnahmen erforderlich, die einen sozialen Konsens auf einer neuen Ebene ermöglichten, und das heißt: neue bzw. sich wandelnde Herrschaftsstrukturen bedurften einer neuen plausiblen Legitimation. Das 17. Jahrhundert ist daher nicht von ungefähr das klassische Zeitalter der modernen Rechts- und Staatsphilosophie. Vor allem die Theorien von Thomas Hobbes und John Locke haben der Staatsphilosophie sowohl in methodischer als auch in sachlicher Hinsicht entscheidende und durchaus wirkungsvolle Impulse gegeben. Die umfangreiche wissenschaftliche und publizistische Aufmerksamkeit, die Locke und Hobbes zu Recht genießen, haben die hier versammelten Autoren – vielleicht mit Ausnahme von Grotius – nie erreicht. Ihre im einzelnen sehr unterschiedlich zu bewertende Bedeutung ist stark durch den Kontext der deutschen Diskussion geprägt, und diese wurzelt in den eigenen, international wohl kaum vergleichbaren Strukturen der Nachkriegszeit – der für die deutsche Diskussion einflußreiche Niederländer Hugo Grotius bildet hier wiederum eine Ausnahme. Läßt man sich gleichwohl auf die Besonderheiten der deutschen Diskussion ein, dann haben die hier zu interpretierenden Theorien ihr unbestreitbares Gewicht, zumal sie – wie das Beispiel von Pufendorf und Thomasius zeigt – eine eigenständige Position nicht zuletzt in der kritischen Auseinandersetzung mit Thomas Hobbes gewinnen.

Überzeugung stellt sich gelegentlich schneller ein, als man glauben möchte. Die theologischen Aspekte der hier rekonstruierten Theorien geben darüber Auskunft.

Die legitimationstheoretischen Probleme, mit denen sowohl Seckendorff und Alberti als auch Grotius, Pufendorf und Thomasius befaßt sind, versuchen sie mit sehr unterschiedlichen methodischen Instrumentarien zu bearbeiten. Dabei zielen sie alle auf eine tragfähige Theorie, mit deren Hilfe die politischen Strukturen normativ eingeholt werden können, um auf diese Weise das politische Beziehungsgeflecht zwischen Fürst und Untertan normativ zu festigen. Die in diesem Zusammenhang auftauchenden Begründungsprobleme sind ausgesprochen vielschichtig und wurden aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen auch sehr kontrovers diskutiert. So ist vor allem auf dem Hintergrund der Säkularisierung die Frage entscheidend, welche wissenschaftliche Disziplin zur Begründung der politisch relevanten Norm überhaupt kompetent ist. Und geklärt werden mußte, welcher Art die gesuchten Normen sind und wie sie sich etwa zu anderen Normtypen verhalten: sind die Bindungen von Fürst und Untertan vorrangig durch moralische oder eher durch rechtliche Normen bestimmt? Und wie sind unterschiedliche Normtypen theoretisch genau zu differenzieren? Schließlich ist die Rechtsstellung sowohl des Fürsten als auch des Untertanen von den vorausgesetzten und im einzelnen begründungsbedürftigen Staatszwecken abhängig. Die Liste offener Fragen ließe sich ohne Schwierigkeiten weiter fortführen. Doch dürfte klar geworden sein, daß unter der übergeordneten legitimationstheoretischen Perspektive ganz unterschiedliche Probleme verhandelt werden, und dazu gehören neben i.e.S. staatsrechtlichen Fragen zum Beispiel auch methodische, erkenntnistheoretische, begründungslogische, moralische und handlungstheoretische Problemlagen.

Die hier rekonstruierte Diskussion bildet in nuce eine historische Konstellation ab, die für das ausgehende 17. Jahrhundert charakteristisch ist. Ohne Rücksicht auf die durch die Lebensdaten der zu behandelnden Autoren vorgegebene historische Chronologie, soll ein dreistufiger theoretischer Ablauf nachgezeichnet und diskutiert werden, der sich in relativ kurzer Zeit vollzieht und insgesamt von epochaler Bedeutung sein dürfte: 1. die Formulierung dezidiert theologischer Positionen zur Legitimation politischer Verhältnisse (Seckendorff, Alberti); 2. ihre Überwindung durch eine säkularisierte Rechtstheorie (Grotius, Pufendorf) und 3. die Erweiterung dieser Säkularisierung durch Aufklärung (Thomasius). Die Beschränkung auf nur fünf Autoren bietet die Chance, die gedankliche Konstruktion der einzelnen Theorien in ihren Möglichkeiten und Grenzen detailgenau zu verfolgen und sie gleichzeitig in einen größeren Diskussionszusammenhang einzubetten. Die Vorzüge monographischer Arbeiten einerseits und der bereits vorliegenden, außerordentlich materialreichen problemgeschichtlichen Gesamt-

darstellungen⁴ andererseits sollen damit – dies ist zumindest der Anspruch – miteinander kombiniert werden.

Die Auswahl der fünf Autoren ist vor allem durch ein Interesse an Christian Thomasius und an der politischen Philosophie der deutschen Aufklärung motiviert worden. Das philosophische und juristische Werk des ersten deutschen Aufklärers ist schon verschiedentlich Gegenstand von z.T. sehr eingehenden Untersuchungen gewesen.⁵ Doch dürfte die Spezifik seiner politischen Philosophie erst durch die Rekonstruktion seiner unmittelbaren Voraussetzungen hinreichend deutlich werden. Seckendorff und Alberti, Grotius und Pufendorf sind Exponenten einer Diskussion, an der auch Thomasius teilnimmt und die er schließlich auf einer anderen Ebene fortführt. Auf dem Hintergrund seiner Voraussetzungen ließe sich erst klären, mit welchen Argumenten er welche Positionen überwindet oder einfach übernimmt, und inwiefern Thomasius seine politische Philosophie – trotz der vielfältigen Abhängigkeiten vom Werk Samuel Pufendorfs – doch bereits der Aufklärung zugehört. Die vorliegende Arbeit ist daher nicht zuletzt an der Präzisierung des Begriffs der politischen Philosophie der Frühaufklärung interessiert, die sich im konfliktreichen Spannungsfeld zwischen aufklärerischem Anspruch und absolutistischer Option bewegt.

⁴ Vgl. vor allem Christoph Link: *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre.* Wien, Köln, Graz. 1979. Sowie Horst Dreitzel: *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz.* Bände 1 und 2. Köln, Weimar, Wien 1991; und ders.: *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland.* Mainz 1992.

⁵ Vgl. vor allem Werner Schneiders: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius.* Hildesheim, New York 1971, sowie Hinrich Rüping: *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule.* Bonn 1968. Weitere Literatur in: Frank Grunert: *Bibliographie der Thomasius-Literatur 1945–1988.* In: Werner Schneiders (Hrsg.): *Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung.* Hamburg 1989, S. 335–355 und ders.: *Bibliographie der Thomasius-Literatur 1989–1995.* In: Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung.* Tübingen 1997, S. 481–496.

Der Staat als Moment der göttlichen Heilsordnung: zur voraufklärerischen ›politica christiana‹

»Ihre ursprüngliche Sicherheit hatte die Religion in der Gesellschaft selbst.«¹ Was aus der Sicht des historisch interessierten Soziologen durchaus seine Berechtigung haben mag, wäre aus der Bewußtseinshaltung eines christlichen Staats- und Rechtstheoretikers des 17. Jahrhunderts genau umgekehrt zu formulieren: ihren Halt, ihren Grund und ihre Legitimität findet die Gesellschaft – oder besser, weil zeitüblich: das Gemeinwesen – in der christlichen Religion. Die funktionalistische Perspektive des modernen Soziologen dürfte den meisten Autoren des 17. Jahrhunderts nicht allein fremd, sondern viel eher noch häretisch oder gar atheistisch vorgekommen sein. Daß die Gesellschaft oder das Gemeinwesen Religion als technisch-funktionales Mittel ausbildet, um ihre theoretischen und praktischen Probleme zu bearbeiten und etwa interne Differenzierungen theoretisch zu legitimieren und praktisch durchzusetzen, ist eine Erkenntnis, die in dieser Form wohl nur von einer externen Beobachterposition aus zu gewinnen ist. Die aus der Innenperspektive ihrer eigenen Glaubensgewißheit argumentierenden Autoren des 17. Jahrhunderts konnten oder wollten eine solche Position in der Regel nicht einnehmen.² Das Beispiel Spinozas, der 1670 im *Tractatus Theologico-Politicus* geargwöhnt hatte, daß es völlig im Interesse einer monarchischen Regierung liegen könnte, »die Menschen in der Täuschung zu erhalten, und die Furcht, durch die sie im Zaum gehalten werden sollten, unter dem schönen Namen Religion zu verbergen«³ zeigt eben zwei-

¹ Niklas Luhmann: Ausdifferenzierung der Religion. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3. Frankfurt am Main 1993, S. 259.

² Wenngleich sie sich gelegentlich nicht scheuten, den pragmatischen Nutzen der Religion hervorzuheben. Vgl. beispielsweise Veit Ludwig von Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat (1656). 7. Auflage Jena 1737, Reprint Aalen 1972, S. 144, 282 u.ö. Oder in einer ungewöhnlich prononcierten Variante Hector Gottfried Masius, der in seinem *Interesse principum circa religionem evangelicam* von 1687 die »lutherische Religion« nachdrücklich als die dem Gemeinwesen zuträglichste Konfession empfahl und damit entschieden gegen Reformierte und Katholiken Front machte.

³ Benedictus de Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*. Herausgegeben von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt 1979, S. 10f.

erlei: 1. daß derlei Einsichten am besten von einer externen theoretischen Position aus zu erlangen waren – hier von einem Juden; und 2. daß ihre Publikation in der Regel zur Ausgrenzung ihres Autors führten – der *Tractatus* wurde 1674 verboten, und Spinoza verfiel durch Überlegungen, die auf der Linie des Zitierten lagen, dem Atheismusvorwurf.

So brachten nach Auffassung der christlichen Autoren des 17. Jahrhunderts nicht die gesellschaftlichen Praktiken die Religion quasi als Ideologie hervor, sondern umgekehrt war das Gemeinwesen Resultat und seine Existenz die unmittelbare Folge des göttlichen Willens. Die religiöse Fundierung des Gemeinwesens oder des Staates erbrachte – so sehr sie auch aus tatsächlicher Glaubensgewißheit geschehen sein mag – theoretische und praktisch-politische Vorteile, auf die nicht leicht zu verzichten war. Auf drei idealtypisch vorgestellte Aspekte sei an dieser Stelle hingewiesen:

1. Durch die Herleitung des Staates aus dem offenbarten Willen Gottes erlangt der Staat eine Legitimationsbasis, die als transzendente nicht zu überbieten und zugleich als offenbarte auch nicht zu bezweifeln war. Dies sollte nicht nur allen Kräften den Boden entziehen, die sich in irgendeiner Form kritisch auf den Staat bezogen, sondern es sollte gleichzeitig die staatliche Ordnung als gute, nämlich gottgewollte Ordnung garantiert werden, denn die Herleitung des Staates aus dem Willen Gottes implizierte

2. eine Normordnung, die unmittelbar gerechtfertigt und mit höchster, unhintergebar Autorität ausgestattet ist und sowohl die Rollen aller am Staat beteiligten Individuen definitiv festlegt als auch die damit verbundenen Handlungsmuster: Herrscher und Beherrschte wissen auf dem Hintergrund des christlichen Normhorizonts, was sie zu tun und zu lassen haben; und zwar nicht nur im Hinblick auf das eigene Handeln, sondern auch mit Blick auf das Handeln des jeweils anderen. Das Gesollte war ebenso bekannt wie das, was gewollt werden durfte.

3. Dies ermöglichte eine Transparenz und eine Sicherheit, die geeignet waren, die Kontingenzerfahrung aufzufangen, der die Zeitgenossen des 17. Jahrhunderts durch die Anzeichen tiefgreifender historischer Veränderungen ausgesetzt waren. Der in den Kontext der religiösen Heilsgeschichte hineingestellte Staat sollte die verlorene Sicherheit wieder restituieren und erhalten. Dazu sollte er nicht nur gegen unbefugte Einsprüche immunisiert werden, sondern auch gegen eine bedrohliche, weil unabsehbare geschichtliche Fortentwicklung. Mit Hilfe des christlichen Normensystems sollte die anbrechende gesellschaftliche Dynamik gebremst und in die Statik einer guten, weil gottgewollten Ordnung überführt werden.

Insofern hatten die Glaubenseinsetzungen des 17. Jahrhunderts unter anderem zwei – zum Teil sogar parallele – theoretische Strömungen entweder noch einmal begünstigt oder gar hervorgebracht, die miteinander

konkurrierten und schließlich einander ablösten: zum einen das konfessionsungebundene Konzept der ›politica christiana‹,⁴ deren Vertreter – Autoren wie Johannes Gerhard, Dietrich Reinkingk, Adam Contzen oder Johannes Althusius – sich in der unmittelbaren Tradition der Reformatoren Luther und Melanchthon sahen, und auf der anderen Seite eine politische Theorie, die sich aus dem profanen Naturrecht ergab. Seine Exponenten – zunächst Hugo Grotius, Samuel Pufendorf und Christian Thomasius – begannen damit, rechtliche und moralische Normen aus dem religiös-theologischen Diskurs zu lösen und allein mit den Mitteln der Vernunft zu begründen. Dabei folgten die Naturrechtler zum Teil ganz ähnlichen Motiven wie die Verfechter einer ›politica christiana‹: auch ihnen ging es darum, dem Staat eine unbezweifelbare, nämlich von jedem vernünftigen Menschen unmittelbar einsehbare und akzeptierbare Legitimationsbasis zu verschaffen, die, weil sie etwa praktische Erfahrungen reflektiert, sich am Ende als tragfähiger erweist als eine realitätsunangemessene und nur noch dogmatisch zu verfechtende religiöse Begründung des Staates. Noch Kants Rechtslehre verdankt sich dem – hundert Jahre nach Pufendorf – noch immer unbefriedigten Verlangen nach größtmöglicher Gewißheit, die Kant zu gewinnen trachtet, indem er die Rechtslehre als einen Teil der *Metaphysik der Sitten* konzipiert und nach a priori gegründeten und notwendig einsehbaren Vernunftgesetzen konstruiert. Von Seckendorffs gegen die Atheisten gerichtete Behauptung, ohne die Verbindlichkeiten der christlichen Religion könne »die menschliche Gesellschaft nicht bestehen«⁵ bis zu Kants kategorischem Imperativ einer praktischen Vernunft führt ein langer Weg. Obwohl schon mit den ersten Schritten entscheidende Erfolge erzielt wurden, vollzog sich die Substitution des partikular gewordenen Glaubens durch die Vernunft als dem am Ende umgreifenderen und allgemeineren konsensbildenden Vermögen nicht nur im deutschen Kontext über verschiedene Stationen, deren Umständlichkeit zweifellos den Erfolg dieser Umstellung garantieren half. Selbst Thomas Hobbes sah sich sowohl in *De Cive* als auch im *Leviathan* genötigt, alles, was er »in bezug auf das natürliche Gesetz durch Ver-

⁴ Siehe zur Definition der ›politica christiana‹ Dreitzel: Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft, S. 484: »Die Politica christiana kann als jene Konzeption bestimmt werden, die die politische Herrschaft, ihre Funktionen, Pflichten und Rechte als Teil der christlichen Schöpfungs- und Heilsordnung verstand und behandelte. Als Erkenntnisquelle stellte sie dabei die Offenbarung über die natürliche Vernunft.«

⁵ Veit Ludwig von Seckendorff: Christen-Stat, worinn von dem Christenthum an sich selbst, und dessen Behauptung wider die Atheisten und dergleichen Leute; wie auch von der Verbesserung so wohl des Welt- als Geistlichen Standes, nach dem Zweck des Christenthums gehandelt wird. (1685) Leipzig 1716.

nunftschlüsse ermittelt⁶ hatte, mit Hilfe der Heiligen Schrift zu bestätigen, wohl nicht zuletzt, um die Aufnahme seiner Erkenntnisse zu erleichtern oder gar erst zu ermöglichen.⁷ Unzeitige Radikalität mußte an der noch immer ungebrochenen Macht der Theologen zuschanden werden. Insofern kam es nicht zuletzt darauf an, die Diskontinuität markierende Umstellung von der legitimierenden und normierenden Kraft des Glaubens auf die der Vernunft mit einem Maß an Kontinuität auszustatten, die diese riskante Maßnahme überhaupt erst ermöglichte.⁸

Die Umstellung ging einher mit einer Neuverteilung der Kompetenzen unter den wissenschaftlichen Disziplinen:⁹ gilt bis ins 17. Jahrhundert hinein die Theologie unbestritten als die Leitwissenschaft, die sich der Philosophie als Magd bediente,¹⁰ so trat sie mit dem ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert ihren Einfluß mehr und mehr an die Philosophie ab, so daß sich schließlich das 18. Jahrhundert als ›philosophisches Zeitalter‹ verstehen konnte.¹¹ Daß dieser Prozeß einer Dequalifizierung der Theologie nicht nur von rein akademischem Belang war, sondern auch die politisch-praktischen Einflußmöglichkeiten erheblich reduzierte, liegt auf der Hand und dürfte die Vehemenz erklären, mit der die Kontroverse um diese Strukturveränderungen ausgefochten wurde. Die vorsichgehende Umstrukturierung läßt sich möglicherweise sogar bis hinein in die einzelnen Biographien verfolgen,

⁶ Thomas Hobbes: Vom Menschen. Vom Bürger. (Elemente der Philosophie II/III). Hamburg 1959, S. 114.

⁷ Seine Gegner stellte dieses Verfahren indes nicht zufrieden: die Selbständigkeit, mit der er die Grundsätze der Natur entwickelte, machte ihn in den Augen seiner Kontrahenten verdächtig, und die nur sekundäre Bestätigung durch die Bibel mochte ihre Entbehrlichkeit wohl nur noch unterstreichen. Vgl. dazu Iring Fetscher: Einleitung. In: Thomas Hobbes: Leviathan. Frankfurt am Main 1984, S. XVI und XXXIVf.

⁸ Allein im Werk von Christian Thomasius markieren die beiden Naturrechtsentwürfe, die *Institutiones jurisprudentiae divinae* und die *Fundamenta juris naturae et gentium* zwei unterschiedliche Entwicklungsstufen. Siehe dazu ausführlich oben III.1.3.; III.1.4.

⁹ Es ist gewiß bezeichnend, daß sowohl zu Beginn als auch gegen Ende der Aufklärung diese Neuverteilung eingehend erörtert wurde: zunächst war es Thomasius, der in seinem *Summarischen Entwurf* von 1699 und den *Cautelen zur Erlernung der Rechts-Gelehrtheit* (1710, lat. 1705) diesem Problem große Aufmerksamkeit schenkte, und im ausgehenden 18. Jahrhundert fühlte sich Kant durch eigene unangenehme Erfahrungen noch einmal aufgerufen, im *Streit der Fakultäten* intensiv die spezifischen Aufgaben der einzelnen Disziplinen und ihr Verhältnis zueinander zu erörtern.

¹⁰ Vgl. dazu etwa Walter Sparr: Politik als zweite Reformation: Die historische Situation der *Politica* des Johannes Althusius. In: Karl-Wilhelm Dahm, Werner Krawietz und Dieter Wyduckel (Hrsg.): Politische Theorie des Johannes Althusius. Beiheft 7 der Zeitschrift ›Rechtstheorie‹. Berlin 1988, S. 426ff.

¹¹ Vgl. dazu Werner Schneiders: Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant. In: Rudolf Vierhaus (Hrsg.): Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen 1985. S. 58–92. So wie ders.: Hoffnung auf Vernunft. Hamburg 1990, besonders S. 39–48.

denn der Anteil derer, die in dem hier relevanten Zeitraum von etwa 1650–1750 ihre Laufbahn ursprünglich mit theologischen Studien begonnen hatten, dann aber nach entsprechender Ausbildung ihre Karriere als Juristen oder Philosophen fortsetzten, scheint ungewöhnlich hoch zu sein¹² – die staatliche Nachfrage nach vor allem juristisch geschulten Experten mag bei diesen Neuorientierungen eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben. Immerhin waren am Ende die Theologen so gut wie vollständig aus der rechts- und staatstheoretischen Diskussion verdrängt.¹³

Wenn nun die Konzeptionen von Veit Ludwig von Seckendorff und von Valentin Alberti rekonstruiert und analysiert werden sollen, dann geschieht dies mit Blick auf die folgenden Überlegungen: Zum einen können beide Autoren als repräsentativ für zwei unterschiedliche Strömungen innerhalb des sogenannten christlichen Naturrechts angesehen werden. Seckendorff steht dabei für eine eher gemäßigte Variante, die dem profanen Naturrecht zwar keine Chance einräumt, für seine Überlegungen aber doch immerhin offen ist,¹⁴ während Valentin Alberti eine ungleich radikalere, auf einen »theokratischen Absolutismus«¹⁵ hinauslaufende Position bezog. Hinzu kommt, daß Seckendorff seine Überlegungen aus den Kenntnissen und Erfahrungen entwickelte, die er in seiner langen politischen Praxis in den Diensten verschiedener sächsischer Fürsten gewonnen hatte; diese unmittelbare und praxiserprobte Tuchfühlung mit der politischen Realität fehlte dem Theologen Alberti: er konstruierte seine Theorie auf der Basis der orthodoxen lutherischen Theologie. Die Analyse seiner Auffassung scheint umso notwendiger als Christian Thomasius seinen ersten Naturrechtsentwurf nicht nur am Leitfaden Pufendorfs entfaltete, sondern eben auch in direkter kritischer Auseinandersetzung mit Valentin Alberti.¹⁶ Aber auch Seckendorff

¹² Dies legt zumindest auf den ersten Blick ein Vergleich der von Horst Dreitzel zusammengetragenen Biographien nahe. Siehe dazu die Lebensläufe von Christian Wolff, Nikolaus Hieronymus Gundling, Andreas Rüdiger, Johann Gottlieb Heineccius etc. in: Dreitzel: *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft*, S. 1021–1206.

¹³ Siehe dazu Stichweh: *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität*, der diesen Transformationsprozeß völlig zu Recht auf eine sehr lange Distanz bezieht. Im Hinblick auf die vorliegende Fragestellung darf die Konzentration auf die letzte akute Phase der Auseinandersetzung genügen.

¹⁴ Vgl. dazu Veit Ludwig von Seckendorff: *Entwurf oder Versuch, von dem allgemeinen oder natürlichen Recht, nach Anleitung der Bücher Hugonis Grotii, und anderer dergleichen Autoren*. In: Ders.: *Teutsche Reden*. Leipzig 1686. Siehe dazu ausführlich unten I.1.4.

¹⁵ Siehe zum Begriff des »theokratischen Absolutismus«, seinen Vertretern und seinen erklärten Gegnern Dreitzel: *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft*, S. 499–510. So wie ders.: *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland*, S. 80–99.

¹⁶ Den positiven Anschluß an Pufendorf und die negative Abgrenzung von Alberti betont bereits der Titel seines ersten Naturrechts: »*Institutiones jurisprudentiae divinae. Libri tres in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses illustris Pufendorffii perspicue*

war für Thomasius nicht ohne Bedeutung: dessen sachliche und undogmatische Gelehrsamkeit wußte Thomasius persönlich zu schätzen. Anhand des *Teutschen Fürsten-Staats* hielt er Vorlesungen über den ›Staat des H. Röm. Reichs‹ und die Regalien der deutschen Fürsten,¹⁷ in seiner Trauerrede auf Seckendorff bezeichnete er das Werk als »eine kurz gefaßte wohlgegründete Lehre, wie die Götter dieser Welt und ihre Rathgeber das Regiment klug und weißlich, zu ihrer selbst eigenen Ruhe und zum Vergnügen ihrer Unterthanen führen sollen«.¹⁸

1. Ohne die »Seelenspeise des göttlichen Worts« hilft keine weltliche Glückseligkeit: Veit Ludwig von Seckendorff

Aus dem Œuvre Veit Ludwig von Seckendorffs sind für den vorliegenden Zusammenhang vor allem zwei umfangreichere Arbeiten von Bedeutung, die von den Zeitgenossen jeweils mit lebhaftem Interesse aufgenommen wurde: der *Teutsche Fürsten-Staat* von 1656¹⁹ und der *Christen-Stat* von

demonstrantur, et ab objectionibus dissententum, potissimum D. Valentini Alberti, professoris lipsiensis, liberantur, fundamenta ibidem juris divini positivi universalis primum a jure naturali distincte secernuntur ex explicantur. Editis septima prioribus multi correctior. Halle 1720. Reprint Aalen 1963. (Erstausgabe: 1688).

¹⁷ Christian Thomasius: Erinnerung über den vierdten Theil der Grund-Lehren. In: Ders.: Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schriften. Zweyter Theil. Franckfurt und Leipzig 1714. Reprint: Ausgewählte Werke, Band 24. Hildesheim, Zürich, New York 1994, S. 233.

¹⁸ Christian Thomasius: Klag- und Trauer-Rede, welche, als der entseelte Körper des hochseeligen S. T. Herrn Geheimbde Raths und Cantzler von Seckendorff etc., etc. von Halle nach Meuselwitz am 29 Decembris 1692 abgeführt wurde, mit betrübtem Gemüthe öffentlich gehalten. In: Ders.: Kleine Teutsche Schriften. Halle 1701. Reprint: Ausgewählte Werke, Band 22. Hildesheim, Zürich, New York 1994, S. 501. Den *Christen-Stat*, in dem Seckendorff genau die Vorstellungen vertritt, die Thomasius bereits in den *Institutiones* zu überwinden trachtete, erwähnte er in seiner *Klag- und Trauer-Rede* nur eher beiläufig, indem er sozusagen als kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen sich und Seckendorff dessen Kampf gegen Heuchler hervorhob. In der Tat argumentierte Seckendorff vor allem im ersten Buch seines *Christen-Stats* nicht nur gegen Atheisten und Deisten, sondern auch ausdrücklich gegen Heuchler. Vgl. Seckendorff: *Christen-Stat*, S. 1.

¹⁹ Der *Teutsche Fürsten-Staat* ist bereits 1664 zum dritten Mal aufgelegt und mit *Additiones* ergänzt worden. Der *National Union Catalogue* verzeichnet insgesamt zehn Auflagen. Die letzte erschien 1754 in Jena. Die hier zitierte Ausgabe ist die 7. Auflage, die 1737 von Andres Simson von Biechling ediert und mit »dienlichen Anmerkungen« versehen wurde. Biechlings Kommentare sind deutlich vom Text Seckendorffs abgesetzt und somit eindeutig identifizierbar. Obwohl Biechling zweifellos der Ansicht gewesen sein dürfte, durchaus im Sinne Seckendorffs zu sprechen, gehört seine Position fast 10 Jahre nach Thomasius' Tod und während der Blüte des Wolffianismus selbstverständlich schon einer anderen Epoche an als der von ihm kommentierte Text. Die Ausgabe hat insofern den Vorzug, die Schweisen von zwei Autoren aus unterschiedlichen Zeitaltern miteinander zu

1685.²⁰ Hinzu kommen die ein Jahr später erschienenen *Teutschen Reden*²¹ und ein bisher noch nicht datierter Naturrechtsentwurf, der nie selbständig publiziert wurde und sich im Anhang der *Teutschen Reden* befindet.²² Der *Entwurf* dürfte vor allem aus zwei Gründen von besonderem Interesse sein: zum einen versucht Seckendorff hier »das natürliche Recht nach der Anleitung der Bücher Hugonis Grotii, und dergleichen Autoren« zu entwickeln, damit scheint er sich auf das Terrain einer Theorietradition zu begeben, die ihm zweifellos bekannt war, seinen eigenen Intentionen insgesamt aber doch fern stand; außerdem ist sein *Entwurf* ein Fragment geblieben, was theoretische Probleme vermuten läßt, die seiner Vollendung im Wege standen. Daß Seckendorff ursprünglich ein »umfangreiches Lehrbuch des Naturrechts« geplant hatte – wie Hans-Peter Schneider annimmt²³ – ist zwar durchaus denkbar, zumal Seckendorff selbst Hinweise gibt, die in diese Richtung deuten, doch soll demgegenüber hier gezeigt werden, daß sich Seckendorff im *Entwurf* selbst die theoretischen Möglichkeiten genommen hat, den Versuch sinnvoll abzuschließen.²⁴

Seckendorff war die meiste Zeit seines Lebens, trotz ausgreifender wissenschaftlicher Interessen, politischer Praktiker gewesen: nach Studien in Straßburg – u.a. bei Johann Friedrich Boecler – trat er schon bald in die Dienste Herzog Ernsts von Sachsen-Gotha und wurde rasch mit bedeutenden Aufgaben im Bereich der Justiz und der Verwaltung betraut. Nachdem er 1665 Kanzler und Konsistorialpräsident im Herzogtum Sachsen-Weitz geworden war, legte er 1681 den größten Teil seiner öffentlichen Ämter nieder, um sich vornehmlich seinen wissenschaftlichen Interessen zu widmen. Noch kurz vor seinem Tod im Jahre 1692 ernannte ihn der brandenburgische Kurfürst zum Kanzler der entstehenden Universität Halle, von

kombinieren. Auf diese Weise werden Kontinuitäten ebenso wie markante Brüche sichtbar.

²⁰ Der *National Union Catalogue* verzeichnet insgesamt vier Auflagen: Leipzig 1685, Leipzig 1686, Leipzig 1716, Leipzig und Königsberg 1743.

²¹ Veit Ludwig von Seckendorff: *Teutsche Reden an der Zahl vier und vierzig, welche er A. 1660 bis 1685 in Fürstl. Sächs. respective Geheimen Raths- und Cantzlers-Diensten, theils zu Gotha, mehrentheils zu Weitz, oder als Landschaffts-Director zu Altenburg, etliche auch anderer Orten bey Ehren-Sachen, aus Verwand- und Freundschaft abgeleget, so viel nemlich deren aus erhaltenen Concepten noch zu haben gewesen, Samt einer Ausführlichen Vorrede von der Art und Nutzbarkeit solcher Reden, auch noch einigen Zugaben.* Leipzig 1686.

²² Veit Ludwig von Seckendorff: *Entwurf oder Versuch, Von dem allgemeinen oder natürlichen Recht, nach Anleitung der Bücher Hugonis Grotii, und anderer dergleichen Autoren.*

²³ Vgl. Hans-Peter Schneider: *Justitia universalis.* Frankfurt am Main 1967, S. 259.

²⁴ Siehe dazu unten I.1.4.

seiner erfolgreichen Vermittlungstätigkeit im Streit mit den Pietisten weiß noch Thomasius in seiner *Klag- und Trauer-Rede* zu berichten.²⁵

Die genannten Werke lassen sich daher größtenteils definitiven Handlungskontexten zuordnen, die sowohl ihr Entstehen als auch die in ihnen präferierten Argumentationsstrategien bestimmten. Dies gilt selbstverständlich in erster Linie für die *Teutschen Reden*, die häufig auf Landtagen – etwa zur Eröffnung oder bei Abschieden – gehalten wurden, in der Regel aber von einem weiter nicht genannten aktuellen Anlaß ausgehen und theoretische Überlegungen allgemeinen Charakters anschließen. Auch für den *Teutschen Fürsten-Staat* ist ein eindeutiger Kontext identifizierbar: er verdankt sich einem Auftrag Herzog Ernsts, der in Zusammenhang mit der Arbeit an der großen Landesordnung von 1653, mit deren Hilfe das Land nach den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges konsolidiert und ausgebaut werden sollte, von Seckendorff eine Beschreibung des Herzogtums verlangte. Die Darstellung sollte so eingerichtet sein, daß sie als Modell für die Beschreibung anderer deutscher Fürstentümer herangezogen werden konnte,²⁶ denn die Kenntnis objektiver Gegebenheiten gälte zu Recht als Voraussetzung für eine gute Politik und ist daher »einem fürstlichen regiment sehr nützlich und verträglich, ja gantz nothwendig«.²⁷ Der *Christen-Stat* dagegen ist zu einer Zeit abgefaßt und publiziert worden, als Seckendorff von seinen vielfältigen öffentlichen Verpflichtungen bereits entbunden war, ein äußerer Anlaß für dieses Werk ist daher nicht auszumachen. Allerdings scheint es einer Erklärung bedürftig zu sein, warum Seckendorff dreißig Jahre nach dem *Teutschen Fürsten-Staat* noch einmal eine ausführliche staatsrechtliche Arbeit vorlegte. Seckendorff selbst gibt in der Vorrede zu erkennen, daß er, angeregt durch die Lektüre von Pascals *Pensées*, schon früh damit begonnen hatte, dem in »Teutschland« umsichgreifenden Atheismus entgegenzutreten. Die in diesem Zusammenhang entstandenen Notizen mochte er aber erst nach dem Zuspruch von Freunden – namentlich von Philipp Jacob Spener – überarbeiten und systematisieren, um sie schließlich einer breiteren Öffentlichkeit vorzulegen.²⁸ Vergleicht man beide Texte in ihrem staats-

²⁵ Vgl. zu Biographie Veit Ludwig von Seckendorffs: Michael Stolleis: Veit Ludwig von Seckendorff. In: Ders.: Staatsdenker des 17. und 18. Jahrhunderts. Frankfurt am Main. 2. Auflage 1987, S. 148–171. Theodor Kolde: Seckendorff, V. L. v. In: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Hrsg. von Alfred Hauck. Band 18. 3. Auflage 1906.

²⁶ Vgl. auch Stolleis: Veit Ludwig von Seckendorff, S. 153.

²⁷ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 5.

²⁸ Dazu wurde Seckendorff auch von Leibniz mit allem Nachdruck ermutigt. Nachdem ihm Seckendorff in einem Brief vom 23.3./3.4.1683 über sein noch unschlüssig betriebenes Projekt informiert hatte, antwortete Leibniz: »so ermähne ich Sie auch, und ich beschwöre Sie sogar, Ihr Vorhaben zu vollenden und nicht nur für sich und Ihre Freunde, sondern für

theoretischen Gehalt, dann wird deutlich, daß die beschränkte, ihrem Anspruch nach überwiegend deskriptive Darstellung des *Teutschen Fürsten-Staats* Seckendorff letztlich nicht befriedigen konnte; ihm war es offenkundig – je länger je mehr – um eine normative Grundlegung des Staates zu tun, in der ausgehend von einem wohlgegründeten und gegen die Atheisten wirkungsvoll verteidigten Christentum die christliche Verbesserung der Stände (»Haus-Stand« sowie »weltlicher und geistlicher Stand«) projiziert wird. Dabei macht der *Christen-Stat* über weite Strecken den Eindruck einer betont präskriptiven Ergänzung des *Teutschen Fürsten-Staates*,²⁹ der als »materialische Beschreibung«³⁰ weitaus technischer und pragmatischer angelegt ist. Die »breite Kluft«, die nach Auffassung von Hans Maier beide Texte voneinander trennt,³¹ ist so nicht feststellbar. Trotz der unübersehbaren Differenzen, die natürlich dennoch bestehen und deren Grund nicht allein in Seckendorffs Hinwendung zum Pietismus oder dem Einfluß Philipp Speners zuzuschreiben sind, sondern zweifellos auch in neugewonnenen systematischen und historisch bedingten Erkenntnissen gefunden werden können.³²

Insgesamt liegen die hier herangezogenen Arbeiten weitgehend auf einer Linie, obwohl selbstverständlich jeder Text aufgrund seiner Kontextgebundenheit und der damit verknüpften unterschiedlichen Intentionen eigene Akzente setzt. So ist die unmittelbare Herleitung des Staates aus dem Willen Gottes und seine normative Absicherung durch eine christliche Moral durchaus keine Eigenheit des in dieser Hinsicht besonders rigide konzipierten *Christen-Stats*, und umgekehrt ist die prudentistische Unterstützung christli-

alle zu schreiben. Denn so werden Sie das gute Werk am weitesten verbreiten. Sie wissen ja, wie sehr heute die Gottlosigkeit überall ihr Reich erweitert und wie sie vor allem an den Höfen herrscht, von wo aus die übrigen Stände durch das Beispiel angesteckt werden. Dem werden Sie nicht bloß durch Argumente, sondern auch durch ihre Autorität am meisten Widerstand leisten«. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften und Briefe 1683–1687*. Herausgegeben von Ursula Goldenbaum. Berlin 1992, S. 2. Vgl. auch Detlef Döring: *Untersuchungen zur Entstehung des ›Christenstaates‹ von Veit Ludwig von Seckendorff*. In: Erich Donnert (Hrsg.): *Europa in der Frühen Neuzeit*. Festschrift für Günter Mühlhpfordt. Band 1: Vormoderne. Weimar, Köln, Wien 1997, S. 477–500, hier bes. S. 479.

²⁹ Auch Johann Caspar Bluntschli hält den *Christen-Stat* für eine »Ergänzung« des *Teutschen Fürsten-Staats*. Wenn er diese Ergänzung jedoch gleichzeitig als »gemüthlich-ideal« abqualifiziert, wird er dem Stellenwert des Textes indes nicht gerecht. Vgl. Johann Caspar Bluntschli: *Geschichte des Allgemeinen Statsrechts und der Politk*. 2. Auflage München 1867, S. 134.

³⁰ Seckendorff: *Teutscher Fürsten-Staat*, S. 5.

³¹ Vgl. Hans Maier: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*. 2. Auflage München 1980, S. 140. Im Anschluß an Maier auch Jutta Brückner: *Staatswissenschaften, Kamerateismus und Naturrecht*. München 1977, S. 15.

³² Siehe dazu unten I.1.3.

cher Moral durch Erfahrung und vernünftige Überlegung kein Spezifikum des *Teutschen Fürsten-Staats* oder der *Teutschen Reden*. Allerdings ist es ebenso bezeichnend wie auffällig, daß es Seckendorff gerade in seinen Reden offenkundig darauf angekommen ist, die christlich-moralische Argumentation noch einmal prudentistisch zu untermauern. Was darauf hinzuweisen scheint, daß er in politisch-praktischen Zusammenhängen der allein auf sich selbst gestellten christlichen Norm – zumindest zeitweilig – keine allzu große Durchsetzungsfähigkeit zutraute. Schließlich ist allen Texten naheliegenderweise ein großes Interesse an dem für den Staat weitgehend konstitutiven Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen gemeinsam. Dabei geht es ihm durchweg um die Herstellung eines guten Einvernehmens »auf der Grundlage des christlichen Konsenses«.³³

1.1. Die Regentschaft Gottes und der irdische Staat

Der Staat ist für Seckendorff nur als nicht-säkulare Einrichtung denkbar, die sich unmittelbar dem Willen Gottes verdankt und ihren letzten Zweck in der »Ehre Gottes« findet.³⁴ So erscheint der Staat letztlich als integraler Bestandteil der irdischen Episode einer universalen Heilsordnung, die sich wesentlich im Jenseits abspielt. Dabei hat die Konstruktion eines in die göttliche Heilsordnung gestellten Staates nicht nur die Wahrhaftigkeit des göttlichen Willens für sich, sondern zugleich eine »vortreffliche und beständige nutzbarkeit«.³⁵ Denn im Rekurs auf den Willen Gottes sind vorab und ohne jedes Dissensrisiko alle staatstheoretischen und politisch-praktischen Fragen ebenso eindeutig wie gültig beantwortbar: von Gottes Wort ist die Notwendigkeit und die prinzipielle Rechtmäßigkeit des Staates als sein göttliches Gebotensein ableitbar, ebenso seine Aufgaben (»weltliche und geistliche Sachen«),³⁶ seine Form³⁷ und schließlich die Moral, die das Verhalten und Handeln des Fürsten einerseits und der Untertanen andererseits verbindlich normiert, um auf diese Weise das Funktionieren des Staates dauerhaft zu gewährleisten.

³³ Stolleis: Veit Ludwig von Seckendorff, S. 155.

³⁴ Vgl. Seckendorff: *Teutscher Fürsten-Staat*, S. 37.

³⁵ Seckendorff: *Christen-Stat*, S. 88.

³⁶ Seckendorff: *Teutscher Fürsten-Staat*, S. 37.

³⁷ So wird der Vorzug der Monarchie mit der Einzigartigkeit Gottes begründet: weil die »Herrschaft des Göttlichen Wesens« wegen der Unendlichkeit und der Ewigkeit, der Allmacht und der Allwissendheit Gottes »nicht ohne die Ein(z)igkeit« gedacht werden kann, folgt hieraus »unwidersprechlich, daß auch der Vorzug und Vollkommenheit der irdischen Gottheit der Regenten, alsdan erst im höchsten Grade seye, wann sie in einer Person zu finden und anzutreffen.« (Rede an Herrn Tit. Herrn Moritzen, Hertzog zu Sachsen, etc. 16. Jan. 1665. In: *Teutsche Reden*, S. 283.)

Indem Seckendorff sich nicht nur auf das Wort Gottes bezieht, sondern Gott als »obersten Regenten«³⁸ bezeichnet, dessen »Characteren und humor« beispielsweise ein christlicher Herrscher »nach aller Möglichkeit zu repraesentiren«³⁹ habe, nimmt er ein »Regiment Gottes« an, das selbst staatsförmig organisiert ist und exemplarisch auf menschliche Verhältnisse zurückprojiziert wird. Der irdische Staat soll damit als Abbild des göttlichen begreiflich gemacht werden. Die Rede vom Fürsten als »Statthalter« oder »Abgesandter« Gottes⁴⁰ gewinnt erst von hier aus seinen spezifischen Sinn. Der menschliche Staat dupliziert den göttlichen freilich unter Bedingungen der Endlichkeit und der Unvollkommenheit: zwar sind »durch das Christenthum [...] die groben laster und daraus entstehende schäden am besten zu verhüten«,⁴¹ dennoch impliziert Seckendorffs christlicher Staat keine christliche Utopie – »das creutz bleibt nicht aussen«.⁴² Schließlich ist es nur eine »Platonische Idee, daß ein Regiment in der Welt seyn könne, da alles in einer solchen Harmonie wie auf einer gestimmten Laute, stets lieblich und wohl klingen solte; Es ist nach dem leidigen Sünden-Fall auch in den einfältigsten und redlichsten Zeiten nicht gewesen, weniger wird es in der itzigen Hefen- und Grundsuppe zu hoffen seyn«.⁴³

Seckendorffs Konstruktion kann ihre Produktivität freilich nur dann realisieren, wenn »als ein gewiß Fundament« vorausgesetzt wird, »daß ein Gott sey«.⁴⁴ Daß dieser Gott in der Schöpfung und der Offenbarung seinen Willen kundgetan hat und daß es daher an der Schuldigkeit, christlich zu leben keinen Zweifel geben kann.⁴⁵ Dies erfordert die strikte Abweisung aller

³⁸ Seckendorff: Rede, vor Publication des Stift-Tags Abschieds zu Moritzburg an der Elster, den 26. Novembris 1671. In: Teutsche Reden, S. 178.

³⁹ Seckendorff: Rede an Tit. Herrn Friedrichen, Hertzog zu Sachsen, etc. Nach der Proposition auff dem Land-Tage zu Altenburg, dem 16. Jun. 1685. im Namen der Land-Stände. In: Teutsche Reden, S. 340. Vgl. auch Seckendorff: Rede bey der Publication des Land-Tags Abschieds den 18. Sept. 1678. gleicher Gestalt in der Land-Stände Namen. In: Teutsche Reden, S. 319.

⁴⁰ Vgl. etwa Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 37, 281 u.ö.

⁴¹ Seckendorff: Christen-Stat, S. 198.

⁴² Seckendorff: Christen-Stat, S. 162, hier auch: »Meine thesis oder satz ist und bleibet itzo dieser, daß die obrigkeiten, wer sie auch seyn, aus dem grunde des Christenthums, und in betrachtung dessen hauptzwecks, ihr amt am besten führen, und die mängel, wo nicht gänzlich abstellen, (denn das leidet die menschliche gebrechlichkeit nicht) doch also verbessern können, daß sie nicht selbst des haupt-zwecks verfehlen, noch zu gleich versäumeniß und verlust desselben denen unterthanen mit anlaß geben«.

⁴³ Seckendorff: Rede an Tit. Herrn Friedrichen, Hertzogen zu Sachsen, etc. Nach der Proposition auff dem Land-Tage zu Altenburg, dem 16. Jun. 1685, im Namen der Land-Stände. In: Teutsche Reden, S. 345. Siehe zur Kritik der »Platonischen Republic« auch ders.: Rede, vor Publication des Stift-Tags Abschieds zu Moritzburg an der Elster, den 26. Novembris 1671. In: Teutsche Reden, S. 172.

⁴⁴ Seckendorff: Entwurff, S. 439.

⁴⁵ Seckendorff: Christen-Stat, S. 20.

atheistischen Ansätze. Daher versucht Seckendorff nicht nur mit der Gewißheit des Glaubens gegen den Atheismus vorzugehen – sie dürfte im Streit mit den Atheisten argumentativ wohl auch kaum verfangen – sondern in erster Linie mithilfe von Vernunftgründen, denn »jeder vernünftige mensch [soll] den ungrund, die schande und unbilllichkeiten der atheistischen meynung erkennen«. ⁴⁶ Der Atheismus ist zunächst und vor allem moralisch disqualifiziert: ihm fehlt notwendig der Bezug auf die wahre, nämlich ewige Glückseligkeit und bleibt daher lediglich auf die weltliche verwiesen, die Seckendorff auf bloße Lustbefriedigung reduziert. So unterteilt er denn auch rigoros alle Menschen in Gottesfürchtige, die fromm und gläubig nach dem Willen Gottes leben, und in die Scheu- und Schamlosen, deren Gottlosigkeit für böse und gefährlich gehalten wird. ⁴⁷ Eine dritte Position, die jenseits von Gottesfurcht einerseits und Schamlosigkeit andererseits eine tragfähige Moral aus anderen als aus göttlichen Quellen zu begründen sucht, läßt Seckendorff nicht zu. Das moralische Argument gegen den Atheismus wird politisch-praktisch gewendet, wenn Seckendorff zusätzlich behauptet: »Der Ungrund des atheismi erscheint unter anderen daraus, daß solchen nur etliche practiciren können, und daß die menschliche gesellschaft nicht bestehen könnte, wenn iedermann solcher meynung wäre, und nur aus noth und zwang nach dem gesetz lebte«. ⁴⁸ Hier macht Seckendorff – vermutlich in einer kritischen Wendung gegen Thomas Hobbes – darauf aufmerksam, daß die Funktionstüchtigkeit des Staates nicht allein durch die strikte Anwendung von äußeren Gesetzen und den mit ihnen verbundenen Zwangsmitteln gewährleistet werden kann; vielmehr ist der Staat notwendig auf die innere Bereitschaft des Einzelnen angewiesen, sich normgemäß zu verhalten. Diese innere Bereitschaft wird von der christlichen Religion hervorgebracht, und sie ist wirksam, noch bevor die Sanktionsgewalt des positiven Rechts greift bzw. greifen muß. Indem sie den Staat und die Obrigkeit als Teil der göttlichen Ordnung ausweist, veranlaßt sie einerseits die Untertanen zu Gehorsam und Bescheidenheit, ⁴⁹ andererseits verhilft sie dem Fürsten zu der Einsicht, daß er als Abgesandter und Statthalter Gottes unbedingt an die göttlichen Gebote gebunden ist. Dabei scheint die Evidenz der geglaubten Ordnung nicht zu genügen, denn die christliche Religion ist ihrerseits mit Sanktionsmitteln ausgestattet, die unmittelbar ins Innere des Menschen eingreifen und seinen Gehorsam motivieren. In diesem Sinne disziplinierend wirkt zum einen das den Christen durch das »zeugniß des heiligen Geistes«

⁴⁶ Seckendorff: Christen-Stat, S. 21.

⁴⁷ Vgl. Seckendorff: Christen-Stat, S. 1.

⁴⁸ Seckendorff: Christen-Stat, S. 21.

⁴⁹ Vgl. Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 281.

gegebene Versprechen der »ewigen Seligkeit«⁵⁰ und zum anderen die im Gewissen des Einzelnen sich manifestierende und artikulierende »Meynung, daß nicht allein ein Gott sey, sondern daß er auch der Menschen Thun sehe und wisse, und diejenigen straffe, welche sündigen«.⁵¹ Die Annahme eines göttlichen Strafgerichts, vor dem nicht zuletzt Sünden verhandelt werden, die der »menschlichen Rache und Straffe«⁵² sowohl entgangen sind als auch notwendig haben entgehen müssen, macht noch einmal deutlich, daß das übergeordnete Regiment Gottes staatsförmig konzipiert ist und dem menschlichen Staat nicht abstrakt gegenübergestellt wird, sondern über das Gewissen des Einzelnen vermittelt, direkt in die Zusammenhänge des irdischen Staates hineinwirkt. Damit fungiert die unsterbliche Seele des Menschen als Verbindungsrelais zwischen dem Regiment Gottes einerseits und dem irdischen Staat andererseits.

Die fundamentale Bedeutung, die in der Staatstheorie Seckendorffs der christlichen Religion zugewiesen wird, zieht eine Reihe von weitreichenden Konsequenzen nach sich. Diese berühren u.a. – wie im folgenden noch ausführlicher zu erörtern ist – sowohl die Vorstellung vom Zweck und den daraus abgeleiteten Aufgaben des Staates als auch die Begründung und die Limitation der höchsten Gewalt, die bei Seckendorff im *Christen-Stat* mehr noch als im *Teutschen Fürsten-Staat* eng mit der Vorstellung vom Fürsten als dem Statthalter Gottes auf Erden verbunden sind.

1.2. Gemeiner Nutzen und Wohlfahrt in »weltlichen und geistlichen Sachen«: Zwecke des christlichen Staates

Als Zweck des christlichen Staates definiert Seckendorff im *Teutschen Fürsten-Staat* einen sich in Frieden, Gerechtigkeit und ausreichender Nahrung manifestierenden »gemeinen Nutzen«. Diese sehr allgemein und formal gehaltene Bestimmung wird in den *Additiones* zum *Christen-Stat* einerseits stärker auf einen christlichen Horizont bezogen und andererseits von einer anthropologischen Warte aus näher erläutert und begründet, die erstaunlicherweise mehr an Hobbes' »homo homini lupus« erinnert als an die protestantische Vorstellung von der unwiderruflichen Sündhaftigkeit des Menschen. So bezeichnet Seckendorff den »herrn« zunächst noch traditionell als »helfende gewalt seiner unterthanen, der den bösen wehret und straffet, und

⁵⁰ Seckendorff: *Christen-Stat*, S. 115, siehe auch *Christen-Stat*, S. 109: »Gegen den trost der aus dem hauptzweck der seligkeit zu schöpfen, ist die heydnische einbildung der tugend und der genieß des zeitlichen lebens und der wollust nicht zu achten«.

⁵¹ Seckendorff: *Entwurff*, S. 493, siehe auch *Entwurff*, S. 448.

⁵² Seckendorff: *Entwurff*, S. 448.

die frommen schützet, friede und alles gutes schaffet«,⁵³ doch führt er die Notwendigkeit dieser Hilfe mit einer für seinen religiösen Hintergrund ungewohnten Drastik vor Augen: »Wo weltliche obrigkeit nicht wäre, könnte kein mensch für den andern bleiben, es müste einer den andern fressen, wie die vernünfftigen (!) thiere unter einander thun [...], also ist des weltlichen regiments werck und ehre, daß es aus wilden thieren menschen macht, und menschen erhält, daß sie nicht wilde thiere werden«.⁵⁴

Der dem Staat als Zweck vorgegebene »gemeine Nutzen« wird durch eine Regierungstätigkeit realisiert, die sich auf vier von Seckendorff explizit hervorgehobene und ausgeführte »hauptpuncte« konzentriert: 1. auf die Erhaltung der landesfürstlichen Macht und Hoheit, als die alles weitere erst ermöglichende Voraussetzung; 2. auf den Erlaß »guter gesetze und ordnungen [...] dadurch gerechtigkeit, friede und ruhe, und das vermögen der leute im schwange gebracht«⁵⁵ werden; 3. auf die Pflege des Justizwesens und 4. auf die polizeiliche und militärische Zwangsgewalt.⁵⁶ Da aber der »letzte zweck aller menschlichen handlungen und thaten [...] die Ehre Gottes«⁵⁷ ist, bezieht sich der anzustrebende gemeine Nutzen und die Wohlfahrt nicht nur auf weltliche, sondern explizit auch auf geistliche Angelegenheiten.⁵⁸ Als »Gottes statthalter auf erden« ist die Obrigkeit verpflichtet, »dahin zu sehen, daß ihres höchsten himmlischen Ober-Herrn ehre in allen dingen gesucht wird«.⁵⁹ Abgesehen davon hält Seckendorff die Zuständigkeit der landesfürstlichen Regierung in geistlichen Belangen für eine unmittelbare Folge ihres weltlichen Amtes: »Weil nun die Obrigkeiten und Regimenter um des Volcks gemeine Wohlfahrt willen verordnet, so folget daraus, daß sie auch diese vornehmste Wohlfahrt, welche auch nach diesem Leben zu genießen ist, bedencken, und die Leute dazu befördern sollen«.⁶⁰ Ein weit- aus gewichtigeres Argument für die Bündelung geistlicher und weltlicher Gewalt verdankt sich jedoch eher einer politisch-praktischen Überlegung:

⁵³ Seckendorff: Christen-Stat, Additiones, S. 806.

⁵⁴ Seckendorff: Christen-Stat, Additiones, S. 806.

⁵⁵ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 40.

⁵⁶ Siehe Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 41: »Viertens, wird auch gefordert, die verordnung, anstellung und gebrauch dergleichen mittel, wodurch die vorigen Stücke wider ungehorsame unterthanen, oder auswärthige feinde und gewaltübende können auf bedürffenden fall ausgerichtet und gehandhabt werden«. Vgl. dazu auch Jutta Brückner: Staatswissenschaften, Kameralismus und Naturrecht, S. 21, sowie Stolleis: Veit Ludwig von Seckendorff, S. 156 ff.

⁵⁷ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 37.

⁵⁸ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 37.

⁵⁹ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 37.

⁶⁰ Seckendorff: Entwurff, S. 477; siehe auch »Teutscher Fürsten-Staat«, S. 281: »Gleichwie aber der seelen wohlfahrt das allerhöchste gut ist, also ist auch kein zweiffel, es sey zu diesem ende die obrigkeit ihre unterthanen zu befördern auch schuldig«.

denn die Aufteilung beider Gewalten auf zwei unterschiedliche Instanzen begünstigt ihre politische Konkurrenz, die im Ernstfall in der Lage wäre, die Einheit des Staates und seine politische Handlungsfähigkeit zu paralysieren. »So erfordert es die natürliche Vernunft, daß wo eine oberste [Gewalt] ist, dieselbe auch über alle zu gebieten habe, [...] denn sonst wenn zwey oberste Regenten wären und einer hiesse zu einerlei Zeit die Leute in die Kirche gehen, der andere forderte sie zum Kriege, oder vor Gericht, wäre unmöglich diese allen zugleich zu gehorchen.«⁶¹ Entscheidend für die Vereinigung von weltlicher und geistlicher Macht dürfte jedoch letztlich ein Gedanke sein, auf den Seckendorff selbst nicht hinweist und der dennoch seine Ausführungen zu den Funktionen der christlichen Religion innerhalb des Staates stets zu begleiten scheint. Wenn es die christliche Religion ist, die dem Staat sowohl seine Legitimität als auch seine christliche Basis verschafft, und wenn sie es ist, die in jedem Einzelnen die innere Bereitschaft zu normgemäßem Verhalten hervorbringt, dann wäre es kaum sinnvoll, geradezu unklug, dies alles einer Macht zu überlassen, die, jeder staatlichen Kontrolle entzogen, autonom über den religiösen Diskurs verfügt. Eine vom Staat nicht dominierte geistliche Macht muß angesichts all der Leistungen, die dem Staat von Seiten der Religion zugute kommen, notwendig zu einem ungleichen Kräfteverhältnis zuungunsten des Staates führen.⁶² So ist es letztlich die politische Bedeutung der christlichen Religion, die den staatlichen Zugriff auf die »geistlichen Sachen« erfordert. Unter diesen »geistlichen Sachen« versteht Seckendorff neben »kirchen-gebräuchen, ordnungen und ceremonien« insbesondere »die äusserliche zucht und lebens-art, nach anleitung der religion und glaubens-lehre«.⁶³ Als geistlicher Sachwalter nimmt der Staat damit nicht nur rechtliche, sondern in eminentem Maße auch sittliche Aufgaben wahr. Ausdrücklich betont Seckendorff, daß in einer »Christlichen policey [...] die obrigkeit« sich nicht allein auf die Regulierung der »gröbsten äusserlichen Mißhandlung«⁶⁴ beschränken darf, vielmehr »kan und muß die [christliche] obrigkeit hierinnen auch weiter gehen«,⁶⁵ indem sie ihre originäre Ordnungsfunktion auf die »innerliche pflanzung der tugenden des gemüths« ausdehnt und auf den »christlichen Wandel« ihrer

⁶¹ Seckendorff: Entwurff, S. 480.

⁶² Die (politischen) Ansprüche der katholischen Kirche forderten daher seit je den entschiedenen Widerspruch der Protestanten heraus. Die von ihnen geforderte Unterordnung der Kirche unter den Staat trug zur Ermöglichung des modernen Staates allererst bei. Siehe dazu beispielsweise Samuel Pufendorf: Politische Betrachtung der Geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom. Herausgegeben von Christian Thomasius. Halle 1714.

⁶³ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 285.

⁶⁴ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 207.

⁶⁵ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 207.

Untertanen achtet.⁶⁶ Dabei ist sich Seckendorff des prinzipiellen Unterschieds zwischen dem die äußeren Handlungen normierenden Recht einerseits und der auf die innere Gemütsverfassung zielenden Sittlichkeit andererseits durchaus bewußt. Er differenziert schon ganz eindeutig zwischen den Gesetzen, d.h. positiv-rechtlichen Normen, und den Normen der Tugend und der guten Sitte. Als unterschiedliche Normtypen beziehen sie sich auf unterschiedliche Objekte und werden auf unterschiedliche Weise vermittelt und durchgesetzt: während die Gesetze mit der Hilfe von »äußerlichem zwang« auf »äusserliche mißhandlungen« reagieren, sind die der Tugend und Sitte unterstehenden »innerlichen Handlungen« durch »weltliche gesetze« nicht erreichbar.⁶⁷ Tugend und gute Sitte werden nicht durch »äusserlichen zwang und bothmässigkeit« hervorgebracht, sondern durch »stete anmahnung und übung«.⁶⁸ Dies liegt nicht zuletzt daran, daß sie sich auf »Handlungen« beziehen, die als innerliche sich äusserlich nicht manifestieren und daher auch nicht justiziabel sein können. Seckendorff hat als Gegenstand innerer Normen hier »tugenden und laster« im Blick, »welche einen jeden vor sich angehen« und dabei »nicht zu nutz oder schade des nechsten alsobald gereichen«.⁶⁹ Im Grunde unterscheidet Seckendorff hier bereits – wenn auch nur rudimentär und terminologisch nicht konsequent – zwischen Moral und Recht als zwei distinkte Normtypen. Aber im Unterschied zu Christian Thomasius, der wenig später seine begrifflich eindeutige Differenzierung zwischen Recht und Moral mit einer Begrenzung der staatlichen Verfügungsgewalt verbindet und das Innere des Menschen dem staatlichen Zugriff entzieht,⁷⁰ unterstellt Seckendorff das menschliche Internum über eine staatlich verwaltete christliche Moral noch dem Ordnungswillen des Staates. Die immerhin im Ansatz vollzogene Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Recht und Moral führt bei Seckendorff nicht zur Limitation herrschaftlicher Befugnisse, sondern zur wirkungsvolleren Realisierung ihres gesamten Umfangs. Denn zur Unterscheidung beider Normtypen gehört bei Seckendorff die Erkenntnis derjenigen Mittel, die eine Erfüllung der Moralvorschriften erst ermöglichen: weil weltliche Gesetze notwendigerweise ohne Erfolg bleiben, müssen in Angelegenheiten der Tugend und der guten Sitte »fleißige ermahnung und bewegliche unterweisung treten«.⁷¹

⁶⁶ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 206f.

⁶⁷ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 207.

⁶⁸ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 206f.

⁶⁹ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 207.

⁷⁰ Siehe dazu unten III.1.4.3.; III.2.4.2.

⁷¹ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 207.

Diese Anleitung zum »christlichen Wandel« gehört für Seckendorff weit eher in die »kirchen-disciplin« als in das »weltliche recht«. ⁷² So sind es schließlich die von der Obrigkeit erlassenen Kirchenordnungen, die nicht nur die »aufferziehung der jugend« ⁷³ sicherstellen, sondern prinzipiell der »pflanzung der christlichen religion« ⁷⁴ als Basis jeder Sittlichkeit dienen sollen. Denn die »geistlichen ordnungen der hohen obrigkeit [gehen] da hinaus, daß die hindernisse, anlasse und verleitungen, dadurch dem wahren gottes-dienst abbruch geschehe, und zu falscher religion und sündlichem leben der weg bereitet würde, aufs müglichste abgewandt und aus dem wege geräumt werden«. ⁷⁵

Wenn mit diesen Kirchenordnungen nicht zuletzt positivrechtlich noch einmal festgelegt wird, wozu jeder ansonsten nur durch sein Gewissen verpflichtet ist, nämlich zur Annahme der »rechten Religion«, der der Staat seiner gesamten Struktur nach soviel verdankt, dann wird deutlich, daß mit Hilfe der »geistlichen Sachen« der Staat sein eigenes Fundament zu sichern sucht. Nicht umsonst bezeichnet Seckendorff die Kirchenordnungen ihrer Funktion nach als ein Mittel, »eine neue verbindung der unterthanen« ⁷⁶ herzustellen. Der Staat legt – abstrakt formuliert – intern die Anerkennung derjenigen externen Instanz fest, von der er seine Existenz und seine Legitimität plausibel herleitet. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, dann läßt sich behaupten, daß der Staat im vorliegenden Modell seine eigenen Voraussetzungen hervorbringt, indem er eine externe Instanz behauptet, als deren unmittelbare Wirkung er sich selbst beschreibt. Diese paradoxe Form der Selbstlegitimierung kann freilich nur funktionieren, wenn es gelingt, Ursache und Wirkung dieses Vorgangs wieder umzukehren und die Selbstlegitimierung als Fremdlegitimierung glaubhaft auszugeben. Dazu muß die legitimierende externe Instanz als objektive unabhängig von den Wirkungen des Staates auffaßbar sein. Und dies wiederum erfordert nicht zuletzt, daß dem Landesherrn in der Verwaltung der »geistlichen Sachen« durch die christliche Religion selbst Grenzen gesetzt sind. So darf die Obrigkeit zwar befehlen, den »wahren Gott« nach der Art zu ehren, »die er selbst offenbaret« ⁷⁷ hat, sie ist aber nicht befugt, in die Glaubensartikel einzugreifen. Der Fürst hat zwar das Recht, »ordnungen und gesetze aufzurichten, welche [christliche] religion in seinem lande und fürstenthum allein geübet werden

⁷² Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 207.

⁷³ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 207.

⁷⁴ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 293.

⁷⁵ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 293f.

⁷⁶ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 291.

⁷⁷ Seckendorff: Entwurff, S. 483.

soll«,⁷⁸ nur darf durch derlei Ordnungen keine neue Religion geschaffen werden. Die christliche Obrigkeit kann schließlich »nichts gebieten, was Gott verbeut, noch verbieten, was Gottes wort klärlich ordnet, vielweniger kan sie die form und art des predig-amts, oder, des gebrauchs der Heil. Sacramenten anders, als sie in Gottes wort beschrieben, anstellen«. ⁷⁹ Sollte die Obrigkeit dennoch versuchen, die Untertanen zu einer »falschen Religion« zu zwingen, so dürfen diese die falsche Religion um ihres Seelenheils willen nicht annehmen – »man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen«. ⁸⁰ Allerdings gibt ihnen dies kein Recht zu aktivem Widerstand, vielmehr müssen sie, falls Fürbitten und Gebete zu keinem Erfolg führen und sie das *Ius emigrandi* nicht nutzen können, erleiden, »was die Obrigkeit ihnen zur Straffe anthut, sie können sich nicht widersetzen«. ⁸¹ Ein denkbarer Konflikt zwischen Glauben und staatlicher Ordnung wird mithilfe einer durch die Diesseits-Jenseits-Dichotomie konstituierten doppelten Perspektive gelöst: während im Diesseits der staatlichen Ordnung der Primat eingeräumt und die Religion dem Staat zumindest partiell – nämlich um des Friedens willen – nachgeordnet wird, bleibt das Urteil über die Sünden der Obrigkeit dem Jenseits und damit Gott als dem obersten Regenten vorbehalten. Auf diese Weise bleibt im Diesseits die Funktion des göttlich verordneten Staates gewahrt, während im Jenseits die dennoch verletzte Gerechtigkeit und Ordnung wiederhergestellt wird, so daß insgesamt der Wille Gottes geschieht. ⁸²

1.3. Begründung und Limitation der Staatsgewalt: der Fürst als Untertan

Eine kontraktualistische Begründung der höchsten Gewalt, wie sie etwa Thomas Hobbes oder Samuel Pufendorf vorgelegt haben, wird von Seckendorff in keiner seiner Schriften erwogen. Sie war für ihn wohl auch schon deshalb undenkbar, weil seinem Modell nach keine Notwendigkeit für einen Vertrag besteht. Ganz abgesehen davon, daß – nach der Logik seiner Vorstellung – die Annahme eines letztlich fiktiven Vertrages, dessen Inhalte, Geltung, Geltungsumfang und Geltungsdauer letztlich dem Belieben der Vertragspartner anheimgestellt bleibt, das Gemeinwesen mit schwerwiegen-

⁷⁸ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 288.

⁷⁹ Seckendorff: Teutscher Fürsten-Staat, S. 289.

⁸⁰ Seckendorff: Entwurff, S. 484.

⁸¹ Seckendorff: Entwurff, S. 484, siehe auch Teutscher Fürsten-Staat, S. 387.

⁸² Siehe dagegen Johannes Althusius, der in seiner *Politica* ausdrücklich ein Widerstandsrecht gegen eine gottlose Obrigkeit vorsieht. Die Einsicht, daß man Gott mehr gehorchen müsse als der Obrigkeit (»Deo magis obidendum, quam magistratui« Cap. 38, §33) mündet bei Althusius noch direkt in ein den Ephoren vorbehaltenes *Ius resistentiae*.