

Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis der öffentlichen Ordnung und des Staates¹

Von Notger Slenczka

1. Die These Ernst Troeltschs über die ambivalente Wirkungsgeschichte der Reformation

Vor 100 Jahren erschien die Druckfassung eines Vortrags von Ernst Troeltsch mit dem Titel „Luther und die moderne Welt“, in dem er, Troeltsch, die Frage nach der Bedeutung Luthers und der Reformation für seine Gegenwart stellte.² Troeltsch weist in diesem und vielen anderen Aufsätzen darauf hin, daß die Reformation ambivalent ist: Auf der einen Seite weist sie mit der Entdeckung der individuellen Subjektivität, mit dem Geltendmachen des Rechtes des Individuums auf religiöse Freiheit gegenüber der Bevormundung durch die kirchliche Autorität voraus auf die Neuzeit; auf der anderen Seite verwirklicht sich im Jahrhundert nach der Reformation gerade in den lutherischen Territorien ein Staatskirchentum, das genau diese Freiheit nicht gewährt.

In der Gegenwart, auch der Troeltschs, leben die Konfessionen und auch die Religionen in Europa mehr oder weniger friedlich nebeneinander und werden vor allem vom Staat als gleichberechtigt und gleichwertig betrachtet; der Staat erklärt sich für religiös neutral und behandelt nicht nur prinzipiell und einklagbar alle religiösen Gemeinschaften gleich, sondern er gewährleistet die Religionsfreiheit als Recht des Individuums zu ungehinderter Ausübung seiner religiösen Option einerseits, und als das Recht, auf die Ausübung von Religion insgesamt zu verzichten. In den nachreformatorischen Konfessionsstaaten aber kann sich Luthers Entdeckung des Individuums und seiner Freiheit in Gewissens- und Religionsfragen nicht durchsetzen; vielmehr kommt es in den protestantischen Territorien zunächst zu einer Ausbildung von konfessionellen Staatskirchentümern, in denen die Obrigkeit mit den Mitteln äußeren Zwanges und sozialer Kontrolle die religiöse Uniformität seiner Bürger durchsetzt:

¹ Ich habe den Vortragsstil beibehalten und nur die Hinweise auf die zitierten oder referierten Texte zugefügt. Lateinische und frühneuhochochdeutsche Zitate habe ich übersetzt bzw. in modernes Deutsch übertragen.

² *Ernst Troeltsch*, Luther und die moderne Welt [1908], in: *ders.*, Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von *Trutz Rendtorff* in Zusammenarbeit mit *Stefan Pautler*, Kritische gesamttausgabe (KGA), Bd. 8, Berlin/New York 2001, 59–94. In den Zusammenhang der Schriften Troeltschs zur Gegenwartswirkung des Luthertums gehört auch: *ders.*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [1906/1911], in: a. a. O., 199–316.

„Der alte Protestantismus hat ... zwar den Staat von Hierarchie und Theokratie befreit und umgekehrt die Kirche in allen äußeren Dingen unter ... Macht und Schutz des Staates gestellt ...; aber er hat darum nicht aufgehört, dem Staat einen geistlichen und religiösen Lebenszweck zu geben, nur daß jetzt die Staatsregierung selbst die Christlichkeit herbeizuführen beauftragt war.“³

Ich werde dieser These etwas nachgehen und zunächst in Erinnerung rufen, wie Luther das Verhältnis von religiöser Überzeugung und staatlicher Gewalt bestimmt, und dann eine Station der Wirkungsgeschichte dieses Denkens skizzieren.

2. Das Verständnis der Obrigkeit und ihrer Aufgabe für die Religion bei Luther

Wir bewegen uns damit auf den ausgetretenen Pfaden des Verhältnisses von Kirche und staatlicher Ordnung. Ich will nicht mit allzu Bekanntem langweilen⁴ und rufe nur einen Punkt in Erinnerung: Bekanntlich verfolgt Luther in der Tat in der Adelschrift⁵ ein Programm, das man auf den ersten Blick als Befreiung der politischen Gewalt von der Bevormundung durch die Kirche betrachten kann; er hat zeitlebens für sich in Anspruch genommen, daß er mit dem Hinweis auf die göttliche Einsetzung der Obrigkeit und mit der theologischen Begründung ihrer Schwertgewalt nach Röm 13 die Obrigkeit wieder in ihr ursprüngliches Recht eingesetzt habe.

2.1. Befreiung der Obrigkeit von kirchlicher Bevormundung

Luthers Interesse an der Obrigkeit und ihrer Freiheit von kirchlicher Bevormundung ist allerdings ursprünglich, in der Adelschrift, von einem theologischen Anliegen geleitet. Es geht ihm um die Frage, wer eigentlich angesichts der manifesten Verweigerung der kirchlichen Amtsträger die notwendige Kirchenreform durchführen muß und kann; und hier fällt er die folgenreiche Entscheidung, daß angesichts der Verweigerung des eigentlich zuständigen geistlichen Amtes die weltliche Obrigkeit, die Fürsten, Subjekt der Kirchenreform sein müssen.⁶

Die Grundvoraussetzung ist dabei die, daß alle Mitglieder der politischen Gemeinschaft Christen sind, und daß damit der politische Körper des Reiches selbst Kirche ist, die Vorstellung eines *corpus christianum* also.⁷ Die Ange-

³ Troeltsch, Luther (s. Anm. 2), 63.

⁴ Vgl. nur: Notger Slenczka, Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther, in: Luther 79 (2008), 75–94.

⁵ Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation ... [1520], WA 6, (381) 404–469 = BoA 1, (362) 363–425.

⁶ Vgl. in der Adelschrift: WA 6, 404 ff. = BoA 1, 363 ff., hier bes. WA 6, 408,8 ff.; 413,27–414,3 = BoA 1, 367,30 ff.; 373,3–20.

⁷ Vgl. WA 6, 408,8 f. 26 ff; 410,3 f. = BoA 1, 367,30 f.; 368,9 ff.; 369,22 f.

hörigen dieser Gemeinschaft sind, da sie getauft sind, alle Teilhaber des Priesteramtes Christi und somit Geistliche. Nach Luther gibt es innerhalb dieses *corpus christianum* aus getauften Geistlichen unterschiedliche, jeweils von diesen Geistlichen wahrgenommene Aufgaben und Ämter, darunter eben die Aufgabe der Kirchenleitung, der Verkündigung und Sakramentsverwaltung einerseits – das ist das geistliche Amt – und die Aufgabe der Herstellung und Bewahrung von äußerer Sicherheit und Ordnung – das ist die weltliche Gewalt. Beide Aufgaben werden von Personen wahrgenommen, die gleichermaßen qua Taufe Priester sind. Die geistliche Gewalt ist also der weltlichen nicht übergeordnet, da sie nicht eine Institution darstellt, die unmittelbarer zu Gott ist als alle übrigen Christen; Priester sind schließlich alle. Die Inhaber eines geistlichen Amtes sind lediglich Christen, die mit der Verwaltung eines anderen Aufgabenbereiches beauftragt sind.⁸ Das impliziert beispielsweise, daß auch die Geistlichkeit dem weltlichen Strafrecht untersteht.

2.2. Der ursprüngliche Sinn der wechselseitigen Freisetzung von Kirche und Obrigkeit

Insgesamt zielt aber dieser Ansatz auf eine klare Trennung der Aufgaben, nach der die geistliche Gewalt die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums hat, während für den gesamten Bereich der äußeren Ordnung konkurrenzlos die weltliche Gewalt zuständig ist. Luther widerspricht in der Tat dem Versuch der Papstkirche, sich Rechte der weltlichen Gewalt anzueignen bzw. die weltliche Gewalt als eigentlich ihr zugehörig zu betrachten;⁹ umgekehrt aber impliziert die Feststellung, daß das geistliche Amt kein besonderer Gnadenstand, sondern eine Berufung in eine bestimmte Aufgabe sei, daß im Notfall der christlichen Obrigkeit – die ja auch aus Getauften, also Geistlichen besteht – die Aufgabe zufallen kann, die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung zu reformieren, etwa durch die Einberufung eines allgemeinen Konzils. Luther eröffnet also mit der Diagnose, daß die ordentlichen Inhaber des geistlichen Amtes zur ernsthaften Wahrnehmung ihrer Aufgabe nicht bereit sind, die Möglichkeit, daß die Obrigkeit im Zuge einer Art Notfallhilfe geistliche Aufgaben – die Kirchenreform – durchführt: Sie kann das, weil es sich bei ihr um Getaufte und damit um Priester handelt; und sie darf und muß das tun, weil es sich für Luther um eine Notlage handelt, die keine andere Lösung zuläßt.

Dies ist, wie gesagt, das Programm der Adelschrift. Mit ihm wird zumindest klar, daß Luther ursprünglich und auch in der Folgezeit kein Staatstheoretiker ist, der eine Theorie der Obrigkeit entwirft wie etwa Marsilius von Padua. Ihm geht es letztlich nicht um die Obrigkeit, sondern um die Kirche und die Wiederherstellung der Bedingungen, unter denen die Kirche als Ge-

⁸ WA 6, 408,26–35 = BoA 1, 368,9–18.

⁹ Dies ist die Zielrichtung der Auseinandersetzung mit der „ersten Mauer“ der „Romanisten“ (WA 6, 406,23 ff. = BoA 1, 366,6 ff.).

meinschaft der Glaubenden leben kann. Dies ist eben nach seiner Einsicht nur möglich, wenn ein geistliches Amt da ist, das sich der Aufgabe der Verkündigung und der Sakramentsverwaltung ernsthaft verpflichtet weiß und nicht aus Gewinnsucht fremde, obrigkeitliche Aufgaben an sich zieht.

2.3. Die Begrenzung der Aufgabe der Obrigkeit in der Obrigkeitsschrift

Im Laufe der Jahre nach 1520 wird, gerade angesichts der Bedrängnisse für die dem Protestantismus zuneigenden Gemeinden in den katholischen Territorien, die Markierung der Grenzen der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt notwendig. Das ist ein weiterführender Punkt, bei dem kurz zu verweilen ist. Luther spricht sich in der Obrigkeitsschrift von 1523 bekanntlich in aller Deutlichkeit gegen jeglichen Zwang in Glaubenssachen und für die völlige Freiheit der Gewissen von jeder religiösen Nötigung durch die Obrigkeit aus:

„Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemanden lassen regieren als sich selbst allein. Darum wo die weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen.“¹⁰

Luther legt großen Wert darauf, dies verständlich zu machen, und tut dies, wenn man genau liest, in zwei Schritten. Er weist zunächst darauf hin, daß die Obrigkeit den Untertanen keine Glaubensverpflichtung auferlegen darf, die keinen Grund in Gottes Wort hat. Zum Glauben an Konzilsentscheidungen oder an Meinungen der Kirchenväter, die keinen Anhalt an der Schrift haben, darf die Obrigkeit nicht verpflichten.¹¹ Das kennt man, und dieser Schritt ist noch nicht besonders spektakulär: Es bliebe ja grundsätzlich die Möglichkeit offen, daß eine Obrigkeit ihren Untertanen dasjenige, was schrift- oder evangeliumsgemäß ist, zu glauben vorschreiben darf. Daher Luthers zweiter Schritt, der nun wirklich revolutionär ist: Luther weist darauf hin, daß die Obrigkeit mit ihren Mitteln – dem äußeren Zwang – die Seele nicht erreichen könne, also überhaupt keine Möglichkeit hat, ihren Willen an der Seele durchzusetzen. Und das ist sein eigentliches Argument, das nicht nur darin besteht, daß die Obrigkeit den Glauben nicht erzwingen *darf*, sondern daß sie das gar nicht *kann*, weil der Glaube durch die Mittel äußerer Gewalt nicht erzwingbar ist: Man kann, so Luther, die Menschen dazu nötigen, etwas zu tun oder auch ein Glaubensbekenntnis zu *sprechen*, aber niemand kann einen anderen dazu zwingen zu glauben. Denn der Glaube ist eine innere Haltung; und die innere Einstellung, die Gesinnung, mit der ich einen äußeren Vollzug – ein Glaubensbekenntnis beispielsweise – begleite, entzieht sich dem Zwang, eben wie gesagt: Nicht so, daß die innere Gesinnung eines Menschen nicht erzwungen

¹⁰ Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei [1523], WA 11, (227) 245–281 = BoA 2, 360–394, hier WA 11, 262,7–12 = BoA 2, 377,5–10.

¹¹ WA 11, 262,16 ff. = BoA 2, 377,15 ff.

werden *darf*, sondern daß sie nicht erzwungen werden *kann*. Die menschliche Innerlichkeit, die Überzeugungen, die Ausrichtung des Willens, die Gewißheit entziehen sich der Nötigung von außen. Das weltliche Handeln kann das Verhalten des Menschen beeinflussen, aber nicht bewirken, daß der Mensch das nun auch wirklich glaubt.

„Zudem sehen die ... Leute nicht, was für eine vergebliche und unmögliche Sache sie sich vornehmen. Denn wie nachdrücklich sie auch gebieten ... können sie doch die Leute nicht weiter drängen als daß sie mit dem Mund und mit der Hand ihnen folgen, das Herz können sie ja nicht zwingen, und wenn sie sich zerreißen. Denn wahr ist das Sprichwort: Gedanken sind zollfrei.“¹²

Die Obrigkeit kann also zum äußeren Tun, auch zum äußeren Bekenntnis oder, wie im Zuge des Leipziger Interims, auch zur Teilnahme an bestimmten kultischen Vollzügen wie der Fronleichnamsprozession zwingen – aber sie kann nicht dazu zwingen, daß der Mensch in diesen Vollzügen mit sich selbst übereinstimmt und sie mit einer freien Zustimmung begleitet. Daraus leitet Luther nun die weitergehende Folgerung ab, daß die Obrigkeit ihre Untertanen zu *äußeren Handlungen*, die eigentlich Glauben voraussetzen, auch nicht zwingen soll:

„Was soll es denn nun, daß sie die Leute zum Glauben im Herzen zwingen wollen und sehen, daß das unmöglich ist? Sie treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt [dahin], zu lügen und zu verleugnen und anderes zu sagen als sie im Herzen [für wahr] halten und beladen sich selbst mit gräulichen fremden Sünden. Denn alle die Lügen und falschen Bekenntnisse, die solche schwachen Gewissen tun, gehen über den, der sie erzwingt.“¹³

Es gilt also nicht nur, daß die Obrigkeit zum inneren Glauben nicht zwingen kann und gut beraten ist, wenn sie das nicht versucht; sondern sie soll auch das äußere Verhalten nicht erzwingen, zu dem sie ja nötigen könnte: Denn damit treibt sie einen Menschen zu Heuchelei und Lüge.

2.4. Die Grenze der staatlichen Toleranz

In der Konsequenz würde diese Position Luthers darauf hinauslaufen, daß nicht nur der Glaube als innere Einstellung, sondern auch die äußere Folge dieser inneren Einstellung, die Religionsausübung, freigegeben wird und dem Zwangsrecht der Obrigkeit nicht unterliegt.

Es ist bekannt, daß schon Luther selbst diese Konsequenz nicht gezogen hat. Vor die Frage nach der religiösen Toleranz und der Duldung anderer Bekenntnisse durch die Obrigkeit stellten ihn auf der einen Seite die Fortexistenz altgläubiger Gemeinden, zum anderen die Täuferbewegung, und dann

¹² WA II, 264,24–29 = BoA 2, 379,20–25. Vgl. den Kontext.

¹³ WA II, 264,29–34 = BoA 2, 379,25–30.

natürlich die jüdischen Gemeinden.¹⁴ Wenn auch Luther in der Tat den Glaubenszwang durchgehend ausschließt, betrachtet er es doch als die Pflicht der Obrigkeit, eine dem Evangelium widersprechende öffentliche Religionspraxis in seinem Gebiet nicht zu dulden, so jedenfalls votiert Luther in den Stellungnahmen seit 1530.¹⁵ Hier bereitet sich die rechtliche Regelung des Augsburger Religionsfriedens vor, nach der der Fürst oder der Rat über die Art und Weise der religiösen Praxis in seinem Territorium entscheiden und die dissentierenden Untertanen das Recht der Auswanderung haben.

Entsprechend wird in den lutherischen Dogmatiken und in der Sozialethik des Luthertums im 17. Jh. grundsätzlich dem Fürsten bzw. den Inhabern der obrigkeitlichen Gewalt die *cura religionis* zugeschrieben, d. h. die Sorge für die Religionsausübung ihrer Untertanen. Dazu gehört nicht nur die Einrichtung und Finanzierung von Kirchen und die Verwaltung des Kirchengutes, auch nicht nur die Berufung der Geistlichen und die Dienstaufsicht, die sie aber unter dem Rat ihrer Theologen wahrnehmen müssen; ferner haben sie die Pflicht zur Reformation der Kirche und zur Verhinderung von dem Evangelium widersprechenden Gottesdiensten.¹⁶

2.5. Der Grund für die Auszeichnung der Obrigkeit

Die Selbstverständlichkeit, mit der der weltlichen Obrigkeit in den späteren Schriften Luthers und in der altprotestantischen Orthodoxie eine *cura religionis* zugeschrieben wurde, ist auf den ersten Blick erstaunlich und wirkt wie ein Systembruch, denn eigentlich hatte Luther die weltliche Gewalt ganz auf die Wahrung des *bonum commune*, des Wohlergehens der Gemeinschaft, begrenzt. Allerdings täuscht das. Denn nach Einsicht der lutherischen Theologen und Ethiker dient dies Wohlergehen des Gemeinwesens selbst wieder einem religiösen Zweck:¹⁷ Eine wohlgeordnete und friedliche Gemeinschaft stellt den Rahmen der Evangeliumsverkündigung dar; die Aufgabe der Obrigkeit ist nicht religiös neutral, sondern dient gewollt oder ungewollt der Eröffnung der Möglichkeit der Verkündigung. Die lutherischen Theologen führen, wie Luther, die weltliche Obrigkeit auf den Willen und die Einsetzung Gottes zurück; das heißt aber, daß sie dem Willen Gottes dient, der die Obrigkeit letztlich um der Kirche willen eingesetzt hat. Die lutherischen Theologen rechnen damit, daß die Fürsten der protestantischen Territorien

¹⁴ Vgl. *Notger Slenczka*, Der Protestantismus und das Judentum, in: *ders.*, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 148–162.

¹⁵ So etwa in den Schriften zum Umgang mit den Juden; vgl. dazu ebd.

¹⁶ Vgl. nur als Beispiel: *David Hollaz*, Examen theologicum acroamaticum, Stargard 1707, IV, cap 3 q 10; *Johann Friedrich König*, Theologia positiva acroamatica, Rostock 1664 (hg. und übers. von *Andreas Stegmann*, Tübingen 2006), IV, § 982 zum Sachgebiet des obrigkeitlichen Wirkens: „tum Religio, et ea quae ad externum Ecclesiae regimen spectant; tum subditorum bona et actiones“.

¹⁷ Zum folgenden vgl. etwa: *Hollaz* (s. Anm. 16), IV, cap 3 q 14.

sich dieser Zielrichtung ihres Amtes bewußt sind und ihre Aufgabe als Gottesdienst begreifen, indem sie letztlich die Voraussetzungen dafür herstellen, daß das Evangelium ungehindert und unverfälscht verkündigt werden kann. Der Inhaber des politischen Amtes hat nicht selbst zu verkündigen, aber er hat alle äußeren Bedingungen des Staates so auszurichten, daß das Evangelium laut werden und Glaube entstehen kann. Darum ist die Verpflichtung des Fürsten, für die äußeren Einrichtungen der Kirche zu sorgen und über die Orthodoxie der Prediger zu wachen, kein Systembruch dieses theologischen Staatsverständnisses.

Dabei wird auch in den Dogmatiken der Orthodoxie¹⁸ festgehalten, daß der Bereich des privaten Gewissens und der inneren Glaubensüberzeugung sich dem obrigkeitlichen Eingriff entzieht; streng genommen beziehen sich obrigkeitliche Vorschriften nur auf die Gestaltung des öffentlichen Gottesdienstes und können auch nur zur äußeren Teilnahme daran anhalten – aber das soll die Obrigkeit auch erzwingen. Der Bürger darf in seiner öffentlichen religiösen Praxis nichts den obrigkeitlichen Anordnungen Zuwiderlaufendes tun – aber wenn er seine Wohnungstür verschlossen hat und in seinem stillen Kämmerlein ist, darf er zu Gott genau so ins Verhältnis treten, wie er das für richtig hält.

3. *Noch einmal die These Troeltschs: Die neuzeitliche Begrenzung des Staates zugunsten des Individuums steht in der Wirkungsgeschichte des Calvinismus*

Ernst Troeltsch notiert diese Eigentümlichkeit der lutherischen Lehre von den Aufgaben der Obrigkeit und weist darauf hin, daß nicht das Luthertum, sondern der Calvinismus auf der einen Seite und die Sekten auf dem „linken Flügel“ der Reformation, die Täufer insbesondere, die Religion als ein individuelles Recht begriffen und jeder obrigkeitlichen Anordnung entzogen haben.¹⁹ Dies ist nun keine Privateinsicht Troeltschs, sondern eine These, die in einem interdisziplinären Kreis von Wissenschaftlern in Heidelberg diskutiert wurde, dem neben vielen anderen auch Max Weber und Georg Jellinek angehörten.²⁰ Beide waren wie Troeltsch an der Frage nach den religiösen Wurzeln der Grundlagen der Neuzeit interessiert, und beide sahen wie Troeltsch²¹ den Calvinismus als den eigentlichen Motor der Moderne – zu verweisen ist einmal auf die These Max Webers, daß der moderne Kapitalismus ohne die Lebenseinstellung, die im Calvinismus gepflegt wurde, nicht hätte entstehen können.²² Jellinek hatte

¹⁸ Vgl. nur: *Johannes Andreas Quenstedt*, *Theologia didactico-polemica*, Leipzig 1715, p IV cap XIII sect II q 6 [1564].

¹⁹ *Troeltsch*, *Luther* (s. Anm. 2), 85.

²⁰ Vgl. dazu nur: *Stefan Pautler u. a.*, Einleitung, in: *Troeltsch*, KGA 8 (s. Anm. 2), hier 4–9.

²¹ *Ernst Troeltsch*, *Die Kulturbedeutung des Calvinismus*, in: KGA 8 (s. Anm. 2), 146–181.

²² *Max Weber*, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* [1904/05], Hanstein 1993.

dabei nach den Wurzeln der neuzeitlichen Menschenrechtsidee gefragt und wie Troeltsch die These vertreten, daß der Ursprung des Menschenrechtsgedankens nicht in der Französischen Revolution zu suchen sei, sondern in der in den nordamerikanischen Gebieten gewährten Religionsfreiheit, die ein Reservatsrecht gegenüber dem Staat bedeutete.

„Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist ... Roger Williams, der, von tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen.“²³

Jellinek weist darauf hin, daß die Idee der dem Staat entzogenen religiösen Freiheit dem usus und der staatlichen Gesetzgebung im Alten Europa widerspricht und in den Kolonien und Staaten Nordamerikas unter dem Einfluß der Independenten bzw. der Täufer aus Holland und England zur Geltung gebracht und in Rechtssätze gegossen wird.

4. Eine exemplarische Gegeninstanz

Allerdings bin ich mir nicht so sicher, ob es richtig ist, daß sich das Prinzip der Neutralität des Staates in Religionsfragen erst auf dem Umweg über den linken Flügel der Reformation und über den nordamerikanischen Protestantismus in Europa durchgesetzt hat. Mir scheint, daß es hier eine genuine Entwicklung des kontinentalen Luthertums gegeben hat, die einen wichtigen Gedanken festgehalten hat, der im nordamerikanischen Protestantismus keine oder nur eine nachgeordnete Rolle spielt. Ich will auf einen entscheidenden Schritt auf diesem Weg der lutherischen Territorien vom konfessionellen Obrigkeitsstaat zur religiösen Toleranz aufmerksam machen, indem ich an Samuel von Pufendorf (1632–1694) erinnere.

4.1. Pufendorf

Pufendorf entstammt dem Umfeld der Lutherischen Orthodoxie und ist von ihr geprägt; er ist Wegbereiter der Aufklärung und vertritt im Rahmen der Rechtstheorie einen naturrechtlichen bzw. vernunftrechtlichen Ansatz, nach dem die Grundlagen des Rechts der Natur bzw. der Vernunft des Menschen entspringen und nicht spezifischen religiösen Einsichten, die nicht alle Menschen teilen. Wir stehen damit in genau der Zeit, in der in Nordamerika die ersten Gemeinwesen die Religionsausübung der rechtlichen Regelung entziehen und den individuellen Gewissen überlassen, so daß wir mit einem Einfluß von dort nicht zu rechnen haben. Ich lege im folgenden das Gewicht auf eine

²³ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Leipzig u. a. 1919, 57.

Abhandlung Pufendorfs mit dem Titel „De habitu religionis christianae ad vitam civilem“ (Die Stellung der christlichen Religion zum bürgerlichen Leben), die er 1687 schrieb und herausgab.²⁴

4.2. Religion als vorstaatliche Gegebenheit

Pufendorf vertritt die These, daß es der staatlichen Obrigkeit nicht erlaubt ist, die Bürger zu einer bestimmten Religionsübung zu nötigen. Er gesteht zu, daß Einheitlichkeit in den religiösen Gebräuchen zwar an sich auch im staatlichen Interesse liegt, daß diese Einheitlichkeit aber nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der staatlichen Ordnung gehört: Unterschiedliche Gottesdienstformen und religiöse Überzeugungen müssen nicht zu die öffentliche Ordnung störenden Auseinandersetzungen unter den Bürgern führen.

Diese Überzeugung hat ihren Grund darin, daß Pufendorf den Zweck des Zusammentritts von Menschen zu einem Gemeinwesen nicht in der Religion sieht; die Menschen vereinigen sich zu Staatswesen nicht um der Religion willen, sondern um des Schutzes des Lebens, der Habe und der Freiheit der Bürger willen²⁵ – das geht auf Thomas Hobbes zurück, dessen These, daß Staaten durch einen Vertragsschluß ursprünglich selbständiger Menschen entstehen, Pufendorf in den Grundzügen übernimmt. Nicht um der Religion willen bilden die Menschen Staaten; das bedeutet auf der anderen Seite, daß Religion auf Gemeinschaft nicht konstitutiv angewiesen ist: Ich kann auch ohne Gemeinschaft mit anderen Menschen ein Gottesverhältnis unterhalten und Formen der Gottesverehrung ausbilden. Pufendorf gewinnt damit die Grundaussage, daß Religion etwas Vorstaatliches ist, ein Vollzug, der am Individuum hängt und auf Gemeinschaft nicht konstitutiv angewiesen ist.

4.3. Die vorstaatliche Familie als der gemeinschaftliche Ort der Bildung zur Religion

Nun könnte man immer noch einwenden, daß es doch von einer Gemeinschaft und der Erziehung in ihr abhängt, daß und ob ein Mensch zum Glauben kommt und religiös wird. Also ist, so könnte man einwenden, Religion doch auf Gemeinschaft angewiesen; und das könnte man weiterführen zu der These, daß die staatliche Gemeinschaft um der Religion willen da ist und daß sie mittelbar oder unmittelbar für diese Bildung zur Religion zuständig ist.

Pufendorf sieht das Problem; er gesteht das Argument zu und er begegnet dem Einwand, indem er die vorstaatliche Gemeinschaft identifiziert, in der Bildung zur Religion erfolgt. Er heftet die Bildung zur Religion an das Hausväteramt: Der Hausvater hat das Recht und die Pflicht, in seiner Familie für die religiöse Bildung aller Familienangehörigen zu sorgen: Es wäre eine ganz

²⁴ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, Bremen 1687.

²⁵ A. a. O., 15.

unbillige Vernachlässigung, wenn der Hausvater die Hinführung zu einem Gottesverhältnis der Selbstausbildung der religiösen Anlage seiner Kinder überlassen würde;²⁶ diese Hinführung geschieht aber – wie bei Abraham, den Pufendorf als Beispiel anführt – völlig ohne Zwang durch die verbale Vermittlung der Glaubenstradition, in der die Familie steht.

Unschwer erkennbar steht im Hintergrund das Verständnis des Hausväteramtes, das Luther in seinen Katechismen voraussetzt und vermittelt. Von Luther und seinem Verständnis der Pflicht des Hausvaters zur religiösen Erziehung gewinnt Pufendorf also die Einsicht, daß die Religion institutionell zur Familie gehört; und das ist eben zugleich eine Einsicht, die sich wieder in die genannte juristische These ummünzen läßt: Die Religion ist vorstaatlich: Das Individuum findet zur Religion nicht durch den Staat, sondern in der Familie. Und diese Familie wiederum – das geht letztlich auf die „Politik“ des Aristoteles zurück – ist eben eine vorstaatliche Einheit, deren Bestand durch den Zusammentritt von Menschen zu Staatswesen nicht aufgehoben wird. Die Menschen, die sich zu einem Staat zusammenfinden, geben einen Teil ihrer Selbständigkeit auf, um dadurch Sicherheit voreinander und gegen andere Staaten zu gewinnen.²⁷ Im Blick auf ihr Vermögen und im Blick auf ihr Handeln unterwerfen sich die Hausväter damit einem fremden Willen, soweit dies zur Erreichung des Staatszweckes – Sicherheit – notwendig ist. Weil aber die Religion zum Staatszweck nicht gehört, unterwerfen sich die Hausväter eben in religiösen Fragen nicht der Verfügung der staatlichen Gewalt, und zwar zum einen, weil das nutzlos – inutile – ist in dem Sinne, daß es für den Staatszweck nichts austrägt; zum anderen, weil es absurd wäre:

„Aber die Religion entspringt einem Ursprung, der weit höher ist als die bürgerliche Gewalt, und verpflichtet den Menschen mit höherer Gültigkeit als die menschliche Gewalt und erfährt auch von ihr keine Änderung. Daher wäre es nutzlos und absurd, wenn der künftige Bürger sich der künftigen Obrigkeit so verpflichtete: Ich unterwerfe meinen Willen deinem Willen auch darin, daß ich nach deinem Belieben Gott lieben und ihn verehren will, auf Gott vertrauen will“.²⁸

4.4. *Der Grund für die Gewissensfreiheit*

Diese Absurdität dieser Möglichkeit ist nun darin begründet, daß es Religion mit unvertretbarer Überzeugung zu tun hat, mit einem Verhältnis zu Gott, das nicht – wie in der eben zitierten, als absurd qualifizierten Selbstverpflichtung – an einen anderen abgetreten werden kann:

„Die Religion und der Gottesdienst ... hat die Eigentümlichkeit, daß jedem Menschen die Ausführung dieser Pflicht obliegt so, daß jeder für sich selbst ihr unterziehen muß; und sie läßt nicht ein stellvertretendes Werk eines anderen so zu, daß

²⁶ A. a. O., 13.

²⁷ A. a. O., 17.

²⁸ A. a. O., 17 f.

jemand sich daraus verabschieden könnte und sie auf einen anderen übertragen könnte, so daß jemand für einen anderen es übernehme, den Gottesdienst zu vollziehen ... Darin unterscheidet sich die Sorge für unsere Seelen von der Sorge um unseren Körper, daß wir die Sorge für diesen einem anderen übertragen können, so daß, wenn ihm etwas zustößt, die Schuld allein dem zur Sorge Verpflichteten, nicht uns angerechnet werden könnte. ... Aber die Sorge für seine Seele, in der die Ausübung der Religion besteht, kann niemand so ablegen und an einen anderen übertragen, daß, wenn ihr etwas zustößt, dieser allein Gott Rechenschaft geben müßte und jener unantastbar wäre.²⁹

Die Unvertretbarkeit des Gottesverhältnisses ist wieder ein Grundmotiv des Lutherschen Glaubensverständnisses; und wie bei Luther liegt das auch bei Pufendorf darin begründet, daß es in der Religion um die Gewißheit einer Wahrheit geht. Pufendorf weist darauf hin, daß die Frage des Pilatus – Was ist Wahrheit? (Joh 18, 38) – der Einsicht in die Unzuständigkeit der obrigkeitlichen Gewalt bezüglich der Wahrheit entspringe. Diese Unzuständigkeit ist darin begründet, so Pufendorf, daß Wahrheitsüberzeugung nicht gewaltsam generiert werden kann. Zum Ergreifen einer Wahrheit *kann* man nicht gezwungen werden, sondern man kann nur von ihr – durch vernünftige Gründe oder durch den Heiligen Geist – *überzeugt* werden.

4.5. Die Einheit der Religionsgemeinschaften als Ergebnis zwangsfreier Debatten

Das führt nun dazu, daß die menschliche Religion gänzlich dem Bereich zwangsförmiger Einwirkung entnommen ist, und Pufendorf zieht daraus die Konsequenz, daß in einem Staatswesen durchaus mehrere Gestalten der Gottesverehrung nebeneinander bestehen können. Der Staat hat weder das Recht oder noch gar die Pflicht, gewaltförmig auf religiöse Überzeugungen einzuwirken; und auch in der Kirche darf es keine Instanz – beispielsweise ein Gericht – geben, das theologische Auseinandersetzungen autoritativ und endgültig entschiede und diese Entscheidung durchsetzte. Eine solche Entscheidungsinstanz oder ein Eingreifen der Obrigkeit würde nur „Heuchler und mürrische Häretiker hervorbringen, aber keine rechtgläubigen Christen“;³⁰ im Gegenzug stellt Pufendorf fest, daß Lehrstreitigkeiten in der Kirche nur auf einem Wege bereinigt werden können: Durch die argumentative, auf die Schrift gestützte Auseinandersetzung, die so lange zu führen ist, bis der Häretiker nicht mehr widersprechen kann. Pufendorf ist zutiefst der Überzeugung, daß eine solche methodische Rückfrage nach dem genuinen Sinn der Schrift nicht etwa in die Vielfalt letztlich unentscheidbarer Interpretationen führt, sondern zum echten Sinn der Schrift und eben dazu, daß die Position einer der beiden streitenden Parteien sich als falsch erweist.³¹ Das ist eine These, die bis in wörtliche Anklänge hinein der Position entspricht, die Luther in den entspre-

²⁹ A. a. O., 18.

³⁰ A. a. O., 116.

³¹ A. a. O., 119.

chenden Passagen von „De servo arbitrio“ vertritt: Die Schrift ist nicht dunkel, sondern so klar und eindeutig, daß man mit ihr alle Häretiker zwar nicht zur Einsicht bringen kann, aber doch an den Punkt führen kann, an dem sie selbst und vor allem alle anderen merken, daß sie nicht mehr widersprechen können und keine Gründe für ihre Position mehr haben.³² Die einzige Art und Weise, mit der Menschen auf Überzeugungen anderer einwirken können und Gewißheiten herstellen können, ist die freie, auf Einsicht zielende Argumentation – und auf diesen Weg verweist Pufendorf diejenigen, die für die Einheit in der Kirche zuständig sind.

Es ist, so könnte man sagen, der herrschaftsfreie, mit allen Mitteln der Auslegungskunst geführte Diskurs über den genuinen und ursprünglichen Sinn der Schrift, der zur Entscheidung und Erledigung einer Streitfrage in der Kirche führt – und nur dort, wo diese Auseinandersetzung geführt wird und nicht mit äußerem Zwang eine Position unterdrückt wird, kann es dazu kommen, daß im Zuge dieser Auseinandersetzung Einsicht und Überzeugung beim Irrenden entsteht. Man sieht daran zugleich, daß Pufendorf es zwar für nicht notwendig hält, daß alle Bürger eines Gemeinwesens einheitliche gottesdienstliche Riten haben; staatliche Einigkeit ist auch ohne dies möglich. Er ist aber nicht der Meinung, daß unentscheidbar wäre, welche der unterschiedlichen Riten dem göttlichen Willen entsprechen, sondern diese Frage kann anhand ihrer Schriftgemäßheit entschieden werden und muß auch entschieden werden – aber diese Entscheidung fällt im Abgleich theologischer Argumente und kann und darf auch an dem, der sich dem Argument verschließt, nicht mit Zwang durchgesetzt werden.

4.6. Die „natürliche Religion“ als Grenze der Toleranzpflicht

Nun hat allerdings die Pflicht der staatlichen und der kirchlichen Obrigkeit zur Toleranz gegenüber abweichenden Positionen eine bezeichnende Grenze. Pufendorf ist nämlich durchaus der Meinung, daß es eine der Verpflichtung des Hausvaters entsprechende Pflicht des Fürsten gibt, seine Bürger in bestimmter Weise zur Religion anzuhalten:

„Da ja die Bindung an Gott die Grundlage der Güte der Sitten und der Tugenden gegenüber den Menschen ist, an deren Blühen in der staatlichen Gemeinschaft die höchsten Regierenden das höchste Interesse haben, und weil das Band zwischen den Herrschenden und dem Bürger durch die Religion die höchste Festigkeit gewinnt, weil Gott der Treuegarant ist, das bedeutet: er sorgt dafür, daß die Treue und die Verträge zwischen den Menschen eingehalten werden [nämlich durch den Eid]. So ist es nicht nur die Pflicht der höchsten Regierenden, daß die natürliche Religion von den Bürgern verlässlich eingehalten wird, sondern sie können auch mit Strafen belegen, wenn jemand äußere Taten begeht, mit denen er sie [= die natürliche Religion] im Ganzen oder ihre hauptsächlichen Grundsätze zerstört. Denn

³² Martin Luther, *De servo arbitrio* [1525], WA 18, (551) 600–787= BoA 3, 94–293, hier WA 18, 656,30–658,16 = BoA 3, 145,31–147,31.

die inneren Handlungen, solange sie sich nicht in äußeren Akten manifestieren, sind straffrei.³³

Zu diesen Handlungen gehören die Gottesleugnung, die Leugnung der göttlichen Vorsehung, der Götzendienst im Sinne der Vielgötterei und auch das Schließen eines Paktes mit den Dämonen.

Pufendorf ist der Meinung, daß es natürliche, jedem Menschen durch seine Vernunft zugängliche und sich aufdrängende religiöse Einsichten gibt, die *religio naturalis*.³⁴ Die Wahrung dieser natürlichen Grundhaltungen ist, weil an ihr die Sittlichkeit und die Vertragstreue der Bürger hängen, erzwingbar. Bzw. genauer: Der Staat mutet es seinen Bürgern zu, an diesen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens nicht zu rütteln und sie nicht zu ruinieren – nun aber geleitet von der Behauptung, daß diese Grundlagen, weil es sich um Vernunftwahrheiten handelt, die nicht an die Zustimmung zu einer bestimmten Religion oder Konfession gebunden sind, jedem vernünftigen Wesen ohnehin einsichtig sind. Wer gegen diese Einsichten verstößt, ist unvernünftig.

Dabei ist Pufendorf der Meinung, daß die religiösen Überzeugungen der christlichen Konfessionen und auch der Juden diese Grundeinsichten der natürlichen Religion voraussetzen und somit in aller Selbstverständlichkeit einhalten; die positiven Religionen sind lediglich unterschiedliche Einkleidungen dieser natürlichen Religion; und es zeigt sich nun, daß die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und ihre unterschiedlichen religiösen Praktiken darum für die Fürsten tolerabel sind, weil diese Differenzen die religiöse Grundlage des Gemeinwesens nicht berühren.

Man könnte das jetzt noch bei dem – der kirchlichen Theologie seiner Zeit erheblich kritischer gegenüberstehenden – Pufendorf-Schüler Christian Thomasiaus belegen, aber das erspare ich mir und Ihnen.

5. Zusammenfassung

Es sollte folgendes deutlich geworden sein: Bei Pufendorf wird ein Konzept von religiöser Toleranz erkennbar, das weiter geht als das in den nachreformatorischen Territorien gültige: Unterschiedliche religiöse Riten und Gottesdienste auf einem Territorium werden denkbar. Diesem Konzept liegen reformatorische Einsichten zugrunde:

1. Religion wird als vorstaatlich und somit dem staatlichen Handeln entzogen gefaßt – zur Formulierung dieser Einsicht bezieht sich Pufendorf auf die Hausväterpflichten, die Luther in seinen Katechismen einschärft: Die Familie und nicht der Staat ist für die Religion zuständig.
2. Zweitens nimmt Pufendorf Luthers Einsicht, daß die religiöse Gesinnung unvertretbar ist und sich dem äußeren Zwang entzieht, auf und führt sie

³³ Pufendorf (s. Anm. 24), 21.

³⁴ A. a. O., 20–26.

konsequent dahin fort, daß er die Art und Weise, wie der Bürger diese religiöse Gesinnung ausdrückt und lebt, freigibt: Es wird eine Vielzahl von religiösen Angeboten in einem Territorium denkbar, die für ihre internen Auseinandersetzungen und für ihre Auseinandersetzungen untereinander auf den einzigen Weg gewiesen sind, auf dem sich religiöse Überzeugung vermitteln kann, auf den Weg der Argumentation in einem herrschaftsfreien Bereich: Der Staat gibt in sich selbst den Raum religiöser Debatten frei.

3. Dafür bezieht sich Pufendorf drittens auf eine weitere Grundeinsicht Luthers, nämlich auf dessen Zuversicht, daß religiöse Streitigkeiten entscheidbar sind, daß die Wahrheit für denjenigen, der sich auf die Debatte einläßt, nicht im Ungewissen bleibt, sondern an einen Punkt kommt, in dem die Wahrheit von Positionen sich herausstellt. Das friedliche Zusammenleben in tiefgreifenden religiösen Differenzen ist eben darum möglich, weil die Debatte nicht aussichtslos ist, weil an ihrem Ende nicht eine Unentschiedenheit steht, die nur mit Gewalt gelöst werden kann, sondern die Debatte ein Ergebnis hat, von dem her freie Einsicht zumindest möglich wird.
4. Dieser Schritt auf dem Wege zu religiöser Pluralität ist darum möglich, weil Pufendorf – wie übrigens auch Thomasius – die Funktion, die die Religion für die Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen hat, durch religiöse Grundhaltungen gewährleistet sieht, die er als natürliche Religion zusammenfaßt: Diejenigen kirchlichen Gemeinschaften, in denen diese Grundeinstellungen gepflegt werden, sind zu tolerieren. In welchen Formen oder Riten der Bürger seine Gottesverehrung verwirklicht, bleibt ihm überlassen, solange er den Grundsätzen der natürlichen Religion nicht öffentlich widerspricht – nur dann darf der Staat mit Zwangsmitteln eingreifen.

6. Die vorstaatliche Religion als Fundament der Gemeinschaftsfähigkeit

Damit ist noch keinesfalls völlige religiöse Toleranz hergestellt, aber es ist ein Schritt auf diesem Weg gegangen, der sich an diesem Anfang und auch im Ziel von der nordamerikanischen Tradition der radikalen Trennung von Kirche und Staat und von dem entsprechenden Konzept der Religionsfreiheit unterscheidet. Pufendorf und die Verfassungsregelungen, die unsere Gegenwart prägen, wissen, daß die religiöse Bindung der Bürger für die staatliche Obrigkeit, die für den inneren und äußeren Frieden des Gemeinwesens verantwortlich ist, nicht gleichgültig ist und sein kann. Modern würde man so formulieren: Die Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen hat auch religiöse Wurzeln, oder anders: Religiöse Bindung wirkt sich meistens positiv auf die Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen aus. Das bedeutet, daß die Sorge um Leib und Leben oder der Wunsch, in einer arbeitsteiligen Gesellschaft wirtschaftlich zu profitieren, keine hinreichende Motivation für die Teilnahme an einer bürgerlichen Gemeinschaft ist; es bedarf innerer Haltungen und Tugenden, die jedenfalls auch zuverlässige Wirkungen der Religion sind. Zugleich ist aber

deutlich, daß dem Staat, der dafür da ist, das gemeinschaftliche Zusammenleben zu fördern und zu schützen, genau die Mittel, auf die Innerlichkeit des Menschen einzuwirken, nicht zu Gebote stehen. Die Religion und die religiöse Gesinnung sind kein Produkt der Obrigkeit, sondern eine vorstaatliche und dem Staat entzogene Bindung:

„Daraus ist klar, daß die Religion keine geistvolle Erfindung derer ist, die die Staaten gegründet haben, weil sie viel älter ist und früher als die Staaten, so alt wie das Menschengeschlecht, während erst viel später ernste Gründe zur Staatengründung nötigten. Und doch fehlten die nicht, die sie [= die Religion] mißbraucht haben für ihre staatlichen Zwecke.“³⁵

Die Einsicht, die sich hier manifestiert, ist die, daß die Staaten, wie der Staatsrechtler Böckenförde in seinem vielzitierten Diktum schreibt, auf Voraussetzungen beruhen, die sie selbst nicht in der Hand haben.³⁶ Diese Position Pufendorfs und anderer ist ein Schritt auf dem Weg zu der spezifischen und höchst erfolgreichen Gestalt, die das Verhältnis von religiöser Gemeinschaft und politischer Gemeinschaft in Deutschland gewonnen hat: Daß der Staat die Rahmenbedingungen für das Wirken von Religionsgemeinschaften herstellt, denen er die Kommunikation von religiösen Grundhaltungen weitestgehend überläßt; dies aber in dem unausgesprochenen Bewußtsein, daß die meisten Religionen ihren Angehörigen zwangsfrei Grundhaltungen und Überzeugungen vermitteln, die diese Angehörigen der jeweiligen Religionsgemeinschaft zu verlässlichen Gliedern einer Gemeinschaft machen. Die Verbindung von religiöser Neutralität und Förderung der vielfältigen, faktisch gegebenen und nicht vom Staat unternommenen, sondern dem Interesse der Bürger selbst entspringenden Pflege religiöser Überzeugungen, hat ihren Ursprung in reformatorischen Grundeinsichten, die über die Aufklärungsjuristen auf einem noch einmal langen, windungsreichen Weg unsere Gegenwart bestimmen. Ich denke, es lohnt sich, für dieses Modell zu werben, denn es ist die Alternative zu einem Staat, der die Gemeinschaftsfähigkeit seiner Bürger durch ein eigenes Erziehungskonzept, das ihm eigentlich seine Neutralität verbietet, herzustellen sucht.

Prof. Dr. Notger Slenczka, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Burgstraße 26, 10178 Berlin;
E-Mail: notger.slenczka@cms.hu-berlin.de

³⁵ A. a. O., 16.

³⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M. 1991, 92–114, hier 112: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“