

Der Raum des Politischen und seine Grenzen

Von der Gegenwartsrelevanz der lutherischen Obrigkeitstheologie¹

Von Notger Slenczka

Der Raum des Politischen ist hier verstanden als der Polisbereich, die Gemeinschaft, in der sich menschliches Leben, unabhängig von seiner religiösen Sinnggebung, jedenfalls abspielt.² Nach dem Verständnis der reformatorischen Theologie manifestiert und regelt sich dieser Raum des Politischen in der Obrigkeit, im *ministerium politicum*. Dieser Raum der Gemeinschaft ermöglicht menschliches Leben, begrenzt es aber auch; umgekehrt ist aber auch dieser Raum der Gemeinschaft seinerseits begrenzt. Diese Begrenzung wird, unter anderem, in theologischen, philosophischen oder juristischen Gesellschafts- oder Staatstheorien definiert und formuliert. Eine Begrenzung ist beispielsweise die Definition eines Bereiches des Privaten³ oder die Unterscheidung von „polis – Stadt“ und „oikos – Hausstand“ in der aristotelischen Soziallehre.⁴

Mir geht es darum, deutlich zu machen, dass die Gegenwartsrelevanz der spezifisch lutherischen Obrigkeitslehre nicht so dargestellt werden kann und daher sollte, dass direkte genealogische Verbindungslinien von der reformatorischen Theologie der Obrigkeit zu den entsprechenden gegenwärtigen Institutionen gezogen werden – daher identifiziere ich die Problematik der auf Luther zurückgehenden Obrigkeitslehre, die nur dann auffällt, wenn man sie nicht isoliert, sondern in den Zusammenhang der zeitgenössischen Gesellschaftstheorien stellt. Zweitens will ich zeigen, dass die Leistung der reformatorischen

¹ Diesen auf der Herbsttagung der Luther-Gesellschaft 2014 gehaltenen Vortrag habe ich nur sehr sparsam mit Fußnoten versehen. Ich habe einen Abschnitt zum Verhältnis von Obrigkeit und Geschichte, den ich auf der Tagung vorgetragen habe, weggelassen, da ich ihn bereits in dieser Zeitschrift vorgestellt habe (Notger Slenczka, Gott und das Böse, in Luther 79 [2008] 75–94, hier der Abschnitt 89–93). Insgesamt verweise ich für weitere Hintergründe – Texte und Literatur – insbesondere mit Bezug auf die Lutherdarstellung auf diesen Text, aus dem ich in 3.2 und 4. auch einige Sätze übernommen habe.

² Dieser Begriff des „Politischen“ konnte an die berühmte, zutiefst bewundernswerte und geistvolle Analyse des Politischen durch Carl Schmitt erinnern (Der Begriff des Politischen [1932], Berlin 1996), darauf ist hier nicht angespielt, sondern zunächst ist tatsächlich der Bereich der Polis im Unterschied zum Haushalt im Blick, also die Organisationsform, die unter dem Titel „Staat“ den Bereich des Politischen in Europa seit der frühen Neuzeit monopolisiert hat. Ich bringe dieses Verhältnis im Folgenden mit der Zuordnung von „Individuum“ und „Kollektiv“ in eine unordentliche im Sinne von historisch-kontextuell und begrifflich unsortierte Verbindung. Alle diese Bezüge mussten und konnten auch aufgeklärt werden – aber nicht im Rahmen dieses Aufsatzes.

³ Vgl. Beate Rossler, Der Wert des Privaten, Frankfurt a. M. 2001.

⁴ Vgl. Peter Koslowski, Politik und Ökonomie bei Aristoteles, Tübingen 1993; Otfried Hoffe, Aristoteles Politik, in Geschichte des politischen Denkens, hg. von Manfred Brocker, Frankfurt a. M. 2007.

Obrigkeitslehre darin liegt, dass eine gegenüber der zeitgenössischen Soziallehre neue Grenzziehung gegenüber der Obrigkeit bzw. dem Bereich des Politischen in Anschlag gebracht wird, die bis heute weiterwirkt, aber ins Verhältnis zu den Luther vorausgehenden Grenzziehungen gebracht werden muss.⁵

1. Die Grenzen des neuzeitlichen Staates

Nach neuzeitlichem Verständnis markiert der Begriff der Freiheit zunächst einmal ein Reservatsrecht gegenüber der Gemeinschaft und gegenüber der Obrigkeit.⁶ Für diesen neuzeitlichen Begriff der Freiheit haben die lutherischen Kirchen und Theologen in Geschichte und Gegenwart gern unter Verweis auf Luthers Freiheitsverständnis die Patenschaft in Anspruch genommen⁷ – an einem Punkt zu Recht, werden wir sehen, aber das Verhältnis ist komplexer. Es ist nicht zufällig, dass das Bild des Verhältnisses des Einzelnen zur Gemeinschaft in vielen neuzeitlichen Staatstheorien in das Modell des Vertrages gefasst wird:⁸ Ursprünglich bindungslose Menschen treten zu Gemeinschaften zusammen. Dieser Zusammentritt ist nach vielen Vertretern der Vertragstheorie utilitaristisch motiviert in der Einsicht, dass der Unterhalt des Lebens gemeinsam besser erreicht werden kann als wenn ein Individuum ihn jeweils für sich verfolgt.⁹ Der durch den Zusammentritt erreichte Gewinn an Lebens-

⁵ Der Hinweis auf die Grenzen des reformatorischen Verständnisses der Obrigkeit ist natürlich nicht neu oder originell: Aus der Literatur sei hier nur Weniges genannt: *Franz Lau*, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952; *Heinz-Horst Schrey* (Hg.), Reich Gottes und Welt, Darmstadt 1969; *Gunther Wolf* (Hg.), Luther und die Obrigkeit, Darmstadt 1972; *Gottfried Forck*, Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther, Berlin 1988; zu den mittelalterlichen Voraussetzungen: *Volker Manthey*, Zwei Schwerter – Zwei Reiche, Tübingen 2005. Zu den Problemen nur: *Ulrich Duchrow* u. a. (Hg.), Die Ambivalenz der Zwei-Reiche-Lehre in den lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976; *ders.* (Hg.), Zwei Reiche und Regimente, Gütersloh 1977; *ders.*, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1983. Vgl. den knappen Überblick in *Slenczka*, Gott (s. Anm. 1), 75f. Weiterführend ist hier nur der Vorschlag, wahrzunehmen, dass die Luthersche Obrigkeitslehre schon in seiner Zeit ergänzungsbedürftig war, und der Vorschlag, diese Einsicht als Kriterium einer angemessenen Rezeption zu berücksichtigen.

⁶ Dazu *Rössler* (s. Anm. 3), die das Private systematisch dem Phänomen der Autonomie anschließt. Vgl. insgesamt auch *Robert Alexy*, Theorie der Grundrechte, Frankfurt a. M. 1994.

⁷ Zuletzt auch der EKD-Text „Rechtfertigung und Freiheit“: Rat der EKD, Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh 2014, hier 97–102; zum dort gebotenen Hinweis auf die Differenz: 94.

⁸ Vgl. nur: *Richard Schottky*, Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert: Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte, Amsterdam 1995; *Thomas Schmidt*, Die Idee des Sozialvertrags. Rationale Rechtfertigung in der politischen Philosophie, Paderborn 2000; *John W. Gough*, The Social Contract, Oxford 1936; *Ross Harrison*, Hobbes, Locke, and Confusion's Empire, Cambridge 2003; *Volker Gerhardt*, Das politische Defizit des Kontraktualismus, in: *Merkur* 714, 62 (2008) 1034–1039.

⁹ Vgl. nur John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a. M. 132008, hier II,7; die engl. Version des hier allein relevanten 2nd treatise ist am besten zugänglich über das „Projekt Gutenberg“: <http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> [23.1.2015]. Vgl. *Bernd Ludwig*, John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung, Berlin 2012; *Thomas Hobbes*, Leviathan, Kapitel 17 (dt. Frankfurt a. M. 1984, 131ff.; engl. Harmondsworth u. a. 1985, 223ff.).

chancen und Sicherheit wird dabei erkaufte mit dem Verzicht auf individuelle Freiheitsrechte: Der Mensch verzichtet auf die Möglichkeiten individueller Selbstdurchsetzung und delegiert die Sorge für den Schutz seines Lebens und seines Eigentums an die Repräsentanten der Gemeinschaft, so John Locke.¹⁰ Er gewinnt die Sicherheit seines Lebens durch den Austritt aus dem Naturzustand in der Unterwerfung unter die souveräne Zwangsinstanz des Leviathan, so Hobbes: Der Mensch, der zum Staat zusammentritt, opfert aus Angst die natürliche Freiheit der Sicherheit durch den Staat.¹¹ Ein solches Modell setzt voraus, dass der Mensch ursprünglich frei gegenüber gemeinschaftlichen Zumutungen und Verpflichtungen ist und sich dieser Freiheit sekundär begibt. Dieses Verhältnis wird bei Jean Jaques Rousseau differenzierter gefasst.¹² Es ist unbefriedigend, so sieht er, die Vergemeinschaftung als Freiheitsverlust und den Übergang vom Naturzustand zur Staatlichkeit als durch Angst motivierten Verzicht auf die Freiheit zu deuten. Nach Rousseau verliert der Mensch durch den Zusammenritt zum Staat nicht nur, sondern er gewinnt auch: Er wird vom Naturwesen zum citoyen, das heißt zu einem Glied eines Gemeinwillens, der aber Ausdruck der höheren Bestimmung des Menschen ist. Das Verständnis der Freiheit wird damit doppeldeutig: Im Naturzustand bezeichnet Freiheit die völlige Ungebundenheit, im bürgerlichen Zustand das Handeln im Einklang mit dem Gesetz, das Ausdruck der *volonté générale* und insofern Selbstgesetzgebung ist.¹³ Frei ist der Mensch genau dann, wenn sein Wille ungezwungen diesem Gemeinschaftswillen entspricht. Ein anspruchsvoller Freiheitsbegriff versteht Freiheit nicht einfach als die Möglichkeit zu tun, was mir gerade durch den Kopf schießt. Dann nämlich wäre jede sittliche Einschränkung als Unfreiheit zu verstehen – ich wäre unfrei, wenn ich mir einen Betrug verbiete, den ich doch als triebgesteuertes Wesen will. Es muss in einem anspruchsvollen Freiheitsbegriff darum gehen, die sittliche Einschränkung der prinzipiell gegebenen Handlungsmöglichkeiten als „wahre“ Freiheit und so als Gewinn zu erschließen.¹⁴

Im 20. Jahrhundert, aber nicht nur da, haben wir den Missbrauch dieses Gedankens erlebt: Die Selbstdurchsetzung des allgemeinen Willens gegen die

¹⁰ Locke, Abhandlungen (s. Anm. 9), II,9.

¹¹ Hobbes, Leviathan (s. Anm. 9), Kap. 21 (dt. 163 ff., engl. 261 ff.).

¹² Zum folgenden vgl. Jean Jaques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, zitiert nach: ders., Politische Schriften, hg. von Ludwig Schmidts, Paderborn u. a. ³1995, 59–208; vgl. mit frz. Original: Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social ou Principes du droit politique*. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, frz.-dt., übers. von Eva Pietzcker und Hans Brockard, Stuttgart 2010; vgl. in ders., Emil oder Über die Erziehung, hg. von Ludwig Schmidts, Paderborn u. a. 1981, die Passage Buch V, 504–516; vgl. auch ders., Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, frz.-dt., Paderborn u. a. ³1993; der folgend beschriebene Übergang des Menschen aus dem Naturzustand in einen neuen Status ist bei Hobbes vorbereitet: Hobbes, Leviathan (s. Anm. 9), Kap. 18 (dt. 143, engl. 237).

¹³ Rousseau, Emil (s. Anm. 12), 507–510; ders., Gesellschaftsvertrag (s. Anm. 12), 78 f. 123–126 u. ö.

¹⁴ Selbstverständlich hat dieser Begriff der Freiheit als „wahre“ Freiheit gerade den eigenen sinnlichen Antrieben gegenüber seine genaueste Formulierung und Begründung bei Kant erhalten – das Programm der „Kritik der Praktischen Vernunft“ darf ich hier voraussetzen.

Individuen mit dem Argument, dass diese, wenn sie ihre Freiheit gegen die Gemeinschaft in Anspruch nehmen, gerade diesen anspruchsvollen Begriff der Freiheit nicht erreichen – damit werden die faktische Gemeinschaft und ihre Interessen mit den Kriterien der „wahren Freiheit“ identifiziert. Religiöse Staatstheorien wiederum tendieren dazu, den Bereich des Politischen und damit den Begriff der Freiheit religiös zu normieren – die wahre Freiheit ist dann mit der (im Idealfall freiwilligen) Einhaltung der göttlichen Gebote erreicht.¹⁵

Angesichts dessen ziehen die liberalen Staatstheorien dem Raum des Politischen prinzipielle Grenzen. So definieren die Menschenrechtsartikel des Grundgesetzes Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber dem im staatlichen Handeln organisierten Interessen der Gesamtheit.¹⁶ Die Grund- und Menschenrechte definieren Vorbehalte also gegenüber dem staatlichen Handeln, sanktionieren und privilegieren Bereiche des Privaten und damit Bereiche der freien Verfügung, die dem Zugriff der Allgemeinheit, die sich im Staat darstellt, entzogen sind und deren Wahrnehmung auch nicht externen – etwa religiösen oder sittlichen – Kriterien unterliegt – wenn man von den durch das Strafgesetz gezogenen Grenzen absieht.¹⁷

Der Wille der Gemeinschaft, der sich im Handeln der Obrigkeit darstellt, hat damit seine Grenze an der Privatsphäre und an der Freiheit des Einzelnen. Diese Privatsphäre und Freiheit gewährt der Staat bzw. die Gemeinschaft nicht – das würde bedeuten, dass sie diese Rechte auch wieder einziehen kann. Vielmehr erkennt die Gemeinschaft und ihr folgend das staatliche Handeln diese Rechte als ihr vorgegeben an, und das tut sie eben mit dem Begriff der „Menschenwürde“, an der nach durchschnittlichem Verständnis die Rechte hängen. Wenn man so will: Mit diesen Freiheitsrechten jedes Menschen ragt sozusagen ein Stück vorstaatlicher „Naturzustand“ in die Verfassungsgemeinschaft hinein.¹⁸

2. Die Grenzen des lutherischen Freiheitsverständnisses

Wenn man als Theologe den neuzeitlichen Begriff der Freiheit zurückführt auf die reformatorische Entdeckung Luthers oder der anderen Reformatoren und auf die von Luther betonte „Freiheit eines Christenmenschen“ in seinem Gottesverhältnis von aller Bevormundung durch kirchliche oder staatliche Autoritäten verweist – hier sei doch die individuelle Gewissensfreiheit prä-

¹⁵ Dass dies allerdings ein Missbrauch des Gedankens einer Freiheit aus Vernunft wäre, braucht hier nicht unterstrichen zu werden.

¹⁶ Vgl. den Ansatz bei Rousseau: Gesellschaftsvertrag (s. Anm. 12), 89–93; Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 3. Aufl. bearb. und hg. von Walter Jellinek, München u. a. 1919; Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2002; Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht, Gütersloh 2006.

¹⁷ Dazu Rössler (s. Anm. 3).

¹⁸ Der Status dieser vorvertraglichen Rechte wird unterschiedlich bewertet – ich folge mit der eben gebotenen Darstellung der Position von John Locke, Abhandlungen (s. Anm. 9), II,9.

figuriert; selbst wenn man das als Theologe gern tut, wird man doch etwas kleinlaut, wenn einem die Grenzen dieser Genealogie vorgehalten werden. Ich komme auf das Recht dieser Genealogie noch zu sprechen – aber zunächst muss man festhalten, dass nach Luther mitnichten der Mensch an sich frei ist, sondern frei ist der Christenmensch.¹⁹ Und diese Freiheit ist nicht in erster Linie ein Reservatsrecht der Privatheit gegenüber der Obrigkeit. Luther hat sich vielmehr geweigert, diese Freiheit des Christenmenschen in politische Freiheits- oder Teilhaberechte zu übersetzen. Es ist nicht so, dass ihm dieser Gedanke, dass der christlichen Freiheit eine politische Freiheit entsprechen müsse, völlig unzugänglich und in seiner Zeit undenkbar gewesen wäre. Die Bauern und die Sozialutopisten vom sogenannten linken Flügel der Reformation übersetzten in der Tat die Freiheit eines Christenmenschen in die Forderung eines Endes der Leibeigenschaft: „es ist bisher Brauch gewesen, dass sie uns für ihre Leibeigenen gehalten haben, was zum Erbarmen ist, wenn man bedenkt, dass uns Christus alle mit seinem kostbaren Blut ... erkauft hat ... den Hirten ebenso wie den Höchsten“²⁰ – politische Freiheit und Gleichheit als Folgerung aus dem Evangelium von der Befreiung durch Christus. Für Luther wird mit diesem Versuch, die im Evangelium zugesprochene Freiheit zu einer zu realisierenden Norm zu machen, der kontrafaktische Zuspruch „du bist frei“ zum Anspruch: „du sollst frei sein“. Das Evangelium wird zum Gesetz.²¹

Diese Erinnerung ist notwendig, weil nur so deutlich wird, dass der Widerspruch Luthers gegen die Versuche, das Evangelium als Grundlage für eine Gestaltung sozialer Verhältnisse zu betrachten, kein Selbstwiderspruch war und auch kein taktischer Schachzug angesichts der Notwendigkeit, sich die Obrigkeit gewogen zu halten, sondern tief in seiner Theologie begründet war, in seinem Grundanliegen nämlich, der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Und damit ist eben auch deutlich: Luthers Verständnis der Freiheit ist, auf den ersten Blick, keine gute Begründung für das Anliegen, durch die Sicherung von Freiheitsrechten dem Bereich des Politischen Grenzen zu ziehen. Dies einzuräumen sollte auch im Zeitalter der Reformationsdekade nicht schwerfallen, denn das neuzeitliche Freiheitsverständnis hängt weder an sich noch in seiner Geltung für den lutherischen Teil der Christenheit daran, dass ihm Einsichten Luthers zugrundeliegen. Das neuzeitliche Freiheitsverständnis überzeugt nicht durch seine religiösen Wurzeln, und es geschieht ihm und seiner Plausibilität daher auch kein Abbruch, wenn es solche Wurzeln nicht hat.

¹⁹ Dieser Aspekt wird in den Versuchen der vergegenwärtigenden Applikation zu selten markiert – dazu *Notger Slenczka*, Freiheit im Dienst – zur Freiheitsschrift, in *Christine Axt-Piscalar/Mareile Lasogga* (Hg.), Dimensionen christlicher Freiheit Beiträge zur Gegenwartsbedeutung von Luthers Theologie, Leipzig 2015, 81–118

²⁰ 12 Artikel der Bauernschaft, 1525, dritter Artikel. *Gunther Franz* (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, 176 f

²¹ Ich habe dies in dem erwähnten früheren Text zur Deutung der Obrigkeit durch Luther herausgestellt *Slenczka*, Gott (s Anm 1), 78–81 Vgl ebd für das Folgende

Diese Einsicht entspannt den Blick auf Luther und das reformatorische Erbe etwas, weil dieser Blick unter dieser Voraussetzung nicht mehr von apologetischen oder begründenden Interessen belastet ist. Wohl aber kann man sinnvoll die Frage stellen, ob denn nicht ein von den Vorgaben Luthers geprägtes Verständnis des Staates notwendigerweise eine Tendenz dazu hat, ein autoritäres Verständnis des Staates und seines Verhältnisses zu seinen Bürgern nahelegen, so dass beispielsweise die Sympathie, die im Vorfeld und während des Dritten Reiches viele lutherische Christen gegenüber einer autoritären Staatsform empfanden, und die Vorbehalte, die noch im 19. Jahrhundert viele lutherische Theologen gegenüber einem politisch liberalen Staatsverständnis hegten, tief in den Grundlagen der lutherischen Theologie insgesamt eingewurzelt wären.²² Daher frage ich nun vor diesem Hintergrund, ob und in welchem Sinne es bei Luther Begrenzungen der Aufgabe und des Eingriffsrechtes der Obrigkeit gibt. Ich werde nicht die Obrigkeitslehre Luthers vortragen – das habe ich anderweitig versucht. Vielmehr geht es mir darum, erst einmal zu zeigen, dass Luthers Theorie des Politischen in der politischen Philosophie seiner eigenen Zeit aus einem bestimmten Grund relativ isoliert dasteht. Und ich werde dann zeigen, dass trotz dieses Problems Luther höchst eigentümliche, theologisch begründete Begrenzungen der Möglichkeiten der Obrigkeit vornimmt.

3. Die Grundlagen der Lutherschen „Theorie des Politischen“ – im Vergleich mit Marsilius von Padua

3.1. Luthers Verzicht auf eine Staatstheorie

Wenn man Luthers Schriften danach befragt, warum es eigentlich neben der Kirche noch den von ihr unterschiedenen Bereich der Obrigkeit gibt, dann wird man sofort auf Röm 13 verwiesen. Diese Stelle bietet Luther dann – ich bin am Anfang seiner Obrigkeitsschrift²³ – den hermeneutischen Schlüssel, mit dem er am Leitfaden der Bibel die Heilsgeschichte durchgeht und viele Beispiele dafür identifiziert, dass von Anfang an – Kain und Abel – eine Obrigkeit gegeben war, die das Strafamt Gottes versah bzw. durch die Gott sein Strafamt versah.²⁴ Also: eine rein biblische Begründung der Ordnung der Obrigkeit.

²² S. o. Anm. 5; für weitere Belege vgl. *Notger Slenczka*, Art. Luthertum und Sozialethik, in: ESL, Stuttgart 2001, 971–983. Vgl. *ders.*, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs in der neueren protestantischen Dogmatik, in: *Jörg Dierken* u. a. (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*, Tübingen 2005, 49–65.

²³ Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: *BoA* 2, 360–394, hier 362f. Dazu jetzt: *Wolf-Dietrich Schäufele*, Luther als Urheber der Freiheit. Die Zwei-Reiche-Lehre und die politischen Freiheitsideen der europäischen Moderne, in: *Axt-Piscalar/Lasogga* (s. Anm. 19), 175–217.

²⁴ A. a. O., 363f.

Das ist im Kontext der zeitgenössischen Sozialtheorie und auch bereits im engsten Umfeld der Wittenberger Universität ungewöhnlich. Luther verzichtet völlig darauf, eine an der Politik des Aristoteles orientierte Staatsphilosophie vorzutragen oder darauf Bezug zu nehmen, wie etwa Melanchthon das in seinen Vorlesungen und Kommentaren der 1530er Jahre getan hat²⁵ und wie das in der gesamten hoch- und spätmittelalterlichen Tradition gerade in der Franziskanerschule, der sich Luther grundsätzlich zurechnete, gang und gäbe war. Ich zeichne knapp anhand der Position des Marsilius von Padua nach, was im ausgehenden Mittelalter im Bereich der von Aristoteles geleiteten Sozialphilosophie möglich war.²⁶

Zu Anfang seines „Defensor pacis“ bestimmt Marsilius im Anschluss an Aristoteles zunächst einmal den Zweck des Staates und zeichnet dann die Genese des Staates aus vorgeordneten Gemeinschaften – der Familie, des Sittenverbandes, des Dorfes und der Gemeinschaft vieler Dörfer – nach. Der Zweck des Staates besteht darin, das „Leben – *vivere*“ und das „Wohlergehen – *bene vivere*“ des Mängelwesens Mensch zu sichern. Die Existenzsicherung setzt Arbeitsteilung voraus; die Arbeitsteilung wiederum setzt Grundlagen des Ausgleiches von Streitigkeiten und Unfrieden voraus, also eine Norm der Regelung von Grenzkonflikten, die im menschlichen Handeln²⁷ unvermeidlich sind: Die Norm der Gerechtigkeit, das Gesetz; und für die Durchsetzung dieser Norm bedarf es eines Wächters – eines *custos* –; Platon steht hier deutlich im Hintergrund.

Damit deutet sich bereits an, dass das Erreichen des Staatszweckes eine Reihe von Ständen und Berufen erforderlich macht, die teils für die Sicherung des Lebensunterhaltes zuständig sind, und die andernteils dafür zuständig sind, die Betätigungen, die auf die Sicherung des Lebensunterhaltes abzielen, so zu reglementieren, dass das „*bonum commune* – Gemeinwohl“ wirklich erreicht wird. Marsilius geht davon aus, dass es einerseits des Standes der Bauern und der Handwerker bedürfe, daneben eben des Rates und der Richter bzw. Regierer (*pars consiliativa* und *pars iudicialis seu principans*), schließlich des Militärs für die Sicherung nach außen und nach innen, der Finanzverwaltung für die Vorsorge für Notzeiten; und zuletzt bedarf es des Priesterstandes, dessen Einhegung und Unterstellung unter die weltliche Gewalt eines der Hauptanliegen des Marsilius ist.²⁸

²⁵ Vgl. dazu die in CR 13 gesammelten sozialtheoretischen Schriften Melanchthons; dazu mit Belegen: Slenczka, Luthertum (s. Anm. 22).

²⁶ Ich beziehe mich im Folgenden auf Marsilius von Padua, Defensor pacis, nach folgenden Ausgaben: Richard Scholz (Hg.): Marsilius von Padua. Defensor pacis, Hannover 1933; online: http://www.dmg.de/de/fs1/object/display/bsb00000662_meta:titlePage.html?sortIndex=020:080:0007:010:00:00 [22.1.2015]; Walter Kunzmann u. a. (Hg.), Der Verteidiger des Friedens. Defensor pacis, Stuttgart 1971. Ich gebe nur an wenigen wichtigen Punkten Stellenangaben. Vgl. Heiner Bielefeldt, Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik, in: ZSRG.K 73 (1987), 70–130.

²⁷ Marsilius von Padua (s. Anm. 26), I,5,4; II,8.

²⁸ A. a. O., II,7–9.

Marsilius zeichnet²⁹ die aus der Politik des Aristoteles bekannte Stufung der Gemeinschaften – von der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau über die Familie, Großfamilie, Dorfgemeinschaft bis hin zum Staat – nach. Marsilius ist – soweit ich sehe: über Aristoteles hinaus – an einer Frage interessiert, nämlich an der Frage nach dem Verhältnis des jeweiligen Inhabers der Regierungsgewalt zum Recht. Auf der Ebene des Sippenverbandes einer Familie darf ein Familienoberhaupt ein Unrecht ungesühnt lassen, wie etwa auch Adam den Mord an Abel offensichtlich ungesühnt gelassen hat. Das liegt nun daran, dass auf dieser Ebene der Vergemeinschaftung das Recht seine Quelle im Ältesten und von allen als Klügsten Anerkannten hat – sein Wille, so könnte man sagen, ist Recht. Bereits auf der Ebene des Dorfes als einer Gemeinschaft von Familien ist dies nicht mehr möglich – hier bildet sich noch nicht geschriebenes Recht, wohl aber ein von allen geteiltes und getragenes Rechtsbewusstsein heraus, dessen letzte Grundlage, so deutet er an, die allen gemeinsame Stimme der Vernunft sei. Marsilius ist also über Aristoteles hinaus an der Frage interessiert, wie Recht konstituiert wird, und stellt fest, dass in höherstufigen Gemeinschaften die Quelle des Rechtes nicht mehr ein einzelner Herrscher ist, sondern die Gemeinschaft selbst, mit der für Marsilius eben entscheidenden Folge, dass der Regierende, den es in höherstufigen Gemeinschaften auch noch gibt, nicht mehr frei gegenüber dem Gesetz ist; er ist vielmehr dazu verpflichtet, das Gesetz und damit auch die Ahndung von Rechtsverstößen durchzusetzen, um eben die *pax* und die *concordia* im Staat zu erhalten, ohne die der Zweck des Staates nicht erreichbar ist.

Diese Frage nach dem Verhältnis von Recht bzw. Gesetz einerseits und Macht andererseits ist die Leitfrage des Marsilius, und diese Zuordnung leitet sowohl seine Unterscheidung von entartetem und wohlgeordnetem Staat als auch die Verhältnisbestimmung von Regierungsgewalt und Rechtsetzungsgewalt im vollentwickelten Staatswesen. Ich beginne mit dem ersten Punkt: Marsilius übernimmt von Aristoteles die Unterscheidung der Regierungsformen – Monarchie, Aristokratie und Politie als positive und Tyrannis, Oligarchie und Demokratie als Entartungsformen; und er übernimmt auch das Kriterium, nach dem sich Gesundheit und Entartung der Regierungsform unterscheiden lässt: die Frage, ob der regierende Teil in seinen Entscheidungen durch das „*bonum commune* – Gemeinwohl“ oder durch das „*bonum proprium* – den Eigennutz“ geleitet ist. Nun geht aber Marsilius an einer Stelle über Aristoteles hinaus; er fügt nämlich zu dem Kriterium der Orientierung am *bonum commune* das Kriterium hinzu, ob die Regierenden mit oder ohne Zustimmung der Untergebenen handeln: *ad bonum commune conferens secundum voluntatem subditorum*; und es ist deutlich, dass damit eben wahrgenommen ist, dass das *bonum commune* strittig sein kann, und dass die „*coactive* – zwangsweise“ durchgesetzte Orientierung am *bonum commune* eines Rechtsgrundes bedarf – und das ist der „*consensus* – die Zusammenstimmung“ oder die „*voluntas*

²⁹ A. a. O., I,3.

subditorum – der Wille der Untertanen“. Für die Beantwortung der Frage, woran sich denn das *bonum commune* bemisst, wird hier nicht einfachhin an die scheinbar feststehende Instanz der Vernunft gewiesen, sondern es wird darüber hinaus gesagt, wonach sich bemisst, was vernunftig ist: nach dem *consensus* der Beherrschten; und Marsilius weiß, dass er dabei über Aristoteles hinausgeht.³⁰

Damit wird deutlich, dass es in der an Aristoteles³¹ anschließenden Staatstheorie ein Moment gibt, das von vornherein ein begrenzendes Element in die Beurteilung des Staates und des staatlichen Handelns bringt, nämlich einmal die Frage nach der Entstehung und nach dem Zweck des Staates: Die Vergemeinschaftung von Haushalten zu Dorfern und Städten hat ihren Grund in der gemeinschaftlichen Sicherung des Lebens – der Haushalt, d.h. der freie männliche Bürger und sein Haus, ist der Zweck der Gemeinschaft. Der zweite Ort, in dem sich Begrenzungen des faktischen Staates und des staatlichen Handelns ergeben, ist die Frage nach der besten Staatsform, die Aristoteles in der Unterscheidung der drei Staatsformen – Monarchie, Aristokratie und Demokratie – und ihrer Fehlentwicklungen darstellt. Eine Fehlentwicklung liegt vor, wenn der Herrscher oder die herrschende Gruppe in ihren Entscheidungen nicht vom Gemeinwohl, sondern vom Eigennutz geleitet sind und entsprechend alle anderen Bürger als unfrei behandeln. Bei einzelnen der von Aristoteles beeinflussten mittelalterlichen Staatstheoretiker – auch bei Marsilius von Padua – finden sich Ausarbeitungen eines Gedankens des Aristoteles, nach dem die beste Herrschaft gar nicht die Herrschaft von Personen, sondern die Herrschaft des Rechtes sei.³² Und es findet sich die Frage danach, wer dieses Recht denn setzen konnte – und Marsilius antwortet: die Mehrheit der Bürger, denn nur die Übereinstimmung einer Vielzahl von Menschen, denen das Naturgesetz ins Herz geschrieben ist, bürgt dafür, dass es auch wirklich im gesetzten Recht getroffen und nicht um eigennütziger Motive willen verfehlt wird:

„Dem allein steht die primäre menschliche Vollmacht, Gesetze zu geben oder zu schaffen, schlechthin zu, von dem allein die besten Gesetze ausgehen können. Nun ist das die Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit, die die Gesamtheit vertritt, denn es ist nicht leicht oder geradezu unmöglich, dass alle Personen sich zu einer Meinung zusammenfinden, weil gewisse Leute mit Blindheit geschlagen sind und aus persönlicher Bosheit oder Unwissenheit von der allgemeinen Meinung abweichen. Deren unvernünftiger Widerspruch darf die Wahrnehmung der Interessen der Allgemeinheit nicht unmöglich machen.“³³

³⁰ Marsilius von Padua (s. Anm. 26), I,9,5, 85

³¹ Ich verweise für das folgende der Einfachheit halber auf einen weiterführenden Text, in dem ich die aristotelische Politik auf das Moment des „Gemeinwohls“ hin analysiert habe: Notger Slenczka, *Gemeinwohl zwischen Selbstinteresse und Eigennutz*, in: Konrad Stock (Hg.), *Gemeinwohl*, Leipzig 2014, 41–75, hier bes. 49–55, dort Textverweise und Lit.

³² Aristoteles, *Politik* III,12 (1282 b 1–16)

³³ Marsilius von Padua (s. Anm. 26), I,12,5

Dem von den Bürgern gesetzten Recht ist nach Marsilius der Herrscher verpflichtet, an ihm wird er gemessen und nötigenfalls – ebenfalls vom Volk – gerichtet:

„Da es also der Gesamtheit der Bürger zusteht, die Form zu erzeugen, nach der alles Handeln im Staate geregelt werden soll, das Gesetz, so wird es offenbar Aufgabe derselben Gesamtheit sein, die Materie oder das Substrat dieser Form zu bestimmen, das nach dieser Form das Handeln der Menschen im Staate zu ordnen hat, nämlich den regierenden Bestandteil.“³⁴

Wenn man eine Genealogie des neuzeitlichen Verständnisses der Grenzen des Politischen sucht, dann liegen sie hier bei dieser – allerdings auch im Vergleich mit den zeitgenössischen Theoriebildungen ungewöhnlichen – Aristotelesrezeption. Bei Luther findet sich das alles nicht. Für ihn erschöpft sich der Zweck des Staates in der gewaltsamen Unterdrückung des Bösen, der auf die unentrinnbare Sündenverfallenheit des Menschen zurückgehenden Asozialität. Diese Sünde wird im Bereich der Kirche durch die Verkündigung des Evangeliums in der Wurzel behandelt: Der zum Glauben gekommene Mensch ist zugleich der, der sich aus selbstloser Liebe dem Nächsten zuwendet und des Schwertes, das ihn im Zaum hielte, nicht bedarf. Da die Zahl der wahren Christen aber, so sagt Luther, klein ist und der Mensch normalerweise selbstsüchtig, muss die menschliche Sozialität dadurch erhalten werden, dass der Mensch auf die unter den Bedingungen der Sünde wirksame anthropologische Grundkonstante angesprochen wird, nämlich auf seine Selbstsucht und seinen Eigennutz: Ihm wird das Schwert, das heißt: Einbuße an Glück, angedroht für den Fall, dass er sich auf Kosten der anderen zu bereichern sucht. Und ausschließlich dies ist die Aufgabe der Obrigkeit.

3.2. Luthers Ablehnung des Widerstands gegen die weltliche Obrigkeit

Aber ein Gedanke verbindet Luther mit Marsilius von Padua und seinem „defensor pacis“, nämlich das Anliegen, die Übergriffe der geistlichen Gewalt – des Papstes – in den politischen Bereich einzuschränken, die nach Marsilius der eigentliche Grund für allen Unfrieden im damaligen Europa ist.³⁵ Hier wird, sowohl bei Marsilius³⁶ wie bei Luther, und auch bei den späteren Staatstheoretikern des Absolutismus – Jean Bodin³⁷ oder Thomas

³⁴ A. a. O., I,15,3.

³⁵ A. a. O., I,1,2; vgl. ebd., 19,11f.

³⁶ A. a. O., II,7–9.

³⁷ Jean Bodin, *Sechs Bücher über den Staat*, übers. von Bernd Wimmer, München 1981/1986 (frz. Teiledition online: http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Six_Livres_de_la_R%C3%A9publique/11 [23.1.2015]); Bodin ist allerdings der Meinung, dass der Souverän den göttlichen Gesetzen untersteht (I,8), freilich sieht er keine Institution vor, die diese Bedingung einklagen und den Souverän absetzen könnte.

Hobbes³⁸ oder Niccolò Macchiavelli³⁹ –, eine institutionelle bzw. habituelle Grenze des staatlichen Handelns beseitigt: Die geistliche Gewalt ist nicht der Ursprung der staatlichen Gewalt und kann und darf sie daher auch nicht absetzen.

Das ist nun in der Tat ein Zug, der an Luther erinnert; auch ihm geht es wesentlich darum, den Anspruch des Reiches des Geistes über die staatliche Obrigkeit abzuwehren: Die weltliche Obrigkeit ist eigenen Rechtes, hat ihr eigenes Gebiet, in dem die geistliche Obrigkeit, als solche, nichts verloren hat. Für diesen Widerspruch gegen den Anspruch des Papstes stehen die Adelschrift und der erste Teil der Obrigkeitsschrift: Die Obrigkeit wird von den Grenzen freigestellt, die ein weltlicher Machtanspruch des Papstes bedeuten würde.⁴⁰

Marsilius von Padua begründet die Unabhängigkeit der Obrigkeit von der geistlichen Gewalt zunächst mit einer aristotelisch gefärbten Soziallehre und bietet dann erst Belege aus der christlichen Tradition. Luther hingegen begründet die Gottunmittelbarkeit der Obrigkeit ausschließlich mit Bibelstellen, im Zentrum natürlich mit Röm 13: Hier lernt er, was die Obrigkeit ist, und nicht bei Aristoteles wie die mittelalterlichen Staatsphilosophen und, wie gesagt, auch Reformatoren wie Melanchthon.

Entsprechend gibt es der Obrigkeit gegenüber keinen Vorbehalt – ein solcher ist auch in Röm 13 nicht nahegelegt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Macht über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet“ (Röm 13,1). Alle Vorbehalte und Bedingungen für das Recht der Macht, die die vorreformatorische Staatstheorie aus der Lehre vom Zweck der Polis, aus der Frage nach der besten Verfassung, der Einsetzung des Herrschers und seiner Verpflichtung durch das *bonum commune* bezog, haben bei Luther keinen Ort. Die Obrigkeit hat ihr Recht durch ihre Faktizität.⁴¹ Luther geht davon aus, dass sie da ist, dass es die Schwertgewalt gibt; sie hat das Recht und die Pflicht, Gehorsam zu fordern und zu strafen – aber die Verpflichtung zum Gehorsam hängt nicht an der Bedingung, dass die Obrigkeit ihre Pflichten auch in rechter Weise wahrnimmt: Die Gehorsamspflicht und das Verbot der Absetzung der Obrigkeit gilt in allen Belangen auch derjenigen Obrigkeit gegenüber, die ihre Aufgabe schlecht oder gar nicht wahrnimmt.

Luthers radikale Haltung in der Frage des Widerstandsrechts hat nach meinem Eindruck drei Gründe; zunächst einen ganz pragmatischen: Die sehr bedenkenswerte Einsicht, dass es, wie Luther sagt, leicht ist, eine Obrigkeit abzusetzen, aber sehr schwer, einer neuen Obrigkeit Anerkennung zu verschaffen

³⁸ Hobbes, *Leviathan* (s. Anm. 9), Kap. 42 (dt. 376 ff.; engl. 521 ff.).

³⁹ Niccolò Macchiavelli, *Il Principe – Der Fürst*, ital.-dt., hg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986; bei Macchiavelli wird die begrenzende Funktion der Frömmigkeit beseitigt und ganz dem Machtkalkül unterstellt – vgl. *Il Principe* 15–19, bes. 19.

⁴⁰ Vgl. für die Einzelbelege: Slenczka, *Gott* (s. Anm. 1).

⁴¹ Vgl. für die Einzelbelege: ebd.

oder gar auf diese Weise eine bessere Obrigkeit zu schaffen – man kommt, so sagt er, vom Regen in die Traufe.⁴² Die These Luthers hat einen weiteren Grund darin, dass er der Überzeugung ist, dass es kaum jemals Obrigkeiten gibt, deren Verhalten keinen Anlass zu Einwänden gibt⁴³ – gerade die Obrigkeitsschriften Luthers sind kein Loblied der Obrigkeit, sondern durchzogen von massiver und harscher Kritik. Wenn die Legitimität der Obrigkeit an ihre ethischen Qualitäten, an die Rechtsförmigkeit ihres Handelns oder auch nur daran, dass sie ihrer Straufgabe angemessen nachkommt, gebunden wäre, gäbe es nach Luther keine Obrigkeit.

Und dann sagt er – dritter Grund: Hinter der guten oder üblen Obrigkeit steht der beglückende oder eben strafende Wille Gottes, und der ist von einem Christen dankbar anzuerkennen oder, im Falle der Strafe, vertrauensvoll zu dulden. Die Obrigkeit ist in jedem Fall, wie immer sie sich darstellt, Werkzeug Gottes.⁴⁴

4. Die Grenzen der Obrigkeit nach Luther

Allerdings – und nun komme ich zu den Grenzen der Obrigkeit: Luther ist mitnichten der Meinung, dass die Obrigkeit zu jedem Handeln *berechtigt* sei. Keinesfalls darf sie abgesetzt werden – aber er sieht sie durchaus an Normen gebunden.⁴⁵

4.1. Gottes Gesetz als Grenze des Rechts der Obrigkeit

So ist die Obrigkeit selbstverständlich im persönlichen Verhalten wie in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben an den Willen Gottes, an den Dekalog bzw. das seiner Meinung nach mit dem Dekalog identische Naturrecht gebunden. Und selbstverständlich ist die Obrigkeit in ihrem Handeln dem *bonum commune* verpflichtet, und Luther hat sehr genaue Vorstellungen beispielsweise darüber, dass und wie Schulen einzurichten sind, welchen Regeln das *ius ad bellum* unterliegt und wie das Gerichtswesen zu handhaben ist.

Diese Begrenzung des Handelns der Obrigkeit markiert auch die Grenzen der Gehorsamspflicht. Luther weist mehrfach darauf hin, dass die Untertanen sich an eindeutig rechtswidrigen Handlungen der Obrigkeit nicht beteiligen dürfen, dass sie aber in diesem Fall der Gehorsamsverweigerung die Strafe der Obrigkeit erdulden und nicht etwa den Aufstand proben dürfen.⁴⁶

⁴² Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), in: BoA 3, 317–351, hier 331,30 – 332,6.

⁴³ Von weltlicher Obrigkeit (s. Anm. 23), 382, 21 ff.

⁴⁴ A. a. O., 329 f. Ich merke an, dass ich hier referiere und nicht empfehle!

⁴⁵ Zum Folgenden vgl. für die Einzelbelege: *Slenczka*, Gott (s. Anm. 1), hier bes. 87–89.

⁴⁶ Ob Kriegsleute (s. Anm. 42), 345,33 – 346,16.

Ich nenne dies eine Begrenzung der Obrigkeit durch das göttliche Gesetz; die Durchsetzung dieses Gesetzes gegen die Obrigkeit ist freilich nach Luther nicht Aufgabe der Untertanen. Hier war Marsilius von Padua mit seiner Unterscheidung von geistlichem Recht und Vernunftrecht, das er als Rechtssetzungsinstanz und Kontrollinstanz der Regierung in die Hände des Volkes legt, bereits weiter und wegweisend für die Zukunft.

4.2. Der Glaube bzw. das Gewissen als Grenze der Handlungsmöglichkeiten der Obrigkeit

Damit zur zweiten Grenze: Der Anlass der Obrigkeitsschrift selbst ist ein doppelter, der die Zielrichtung der beiden ersten Teile dieser Schrift bestimmt. Während der erste Teil die Frage nach dem Recht der Obrigkeit beantwortet und begründet, warum es trotz des Verbotes, sich zu rächen, und trotz des Gebotes der Feindesliebe eine schwertbewehrte Obrigkeit geben muss, stellt der zweite Teil die Frage nach der Grenze der Gehorsampflicht – Hintergrund ist hier der Befehl des sächsischen Herzogs Georg an seine Bürger, Druckschriften Luthers und vor allem Exemplare der Lutherbibel herauszugeben.⁴⁷ Diese Frage nach der Reichweite des Rechtes der Obrigkeit ist, wie Luther schreibt, das Hauptanliegen seiner Schrift.⁴⁸ Und hier stellt Luther nun fest, dass die Obrigkeit dann ihre Kompetenzen überschreitet, wenn sie jemanden zum Glauben zu zwingen versucht und sich nicht auf den Bereich der Wahrung des *bonum commune externum* beschränkt:

„Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zu-frieden sein und sich um ihre Dinge kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt nötigen. Denn der Glaube ist eine freies Werk und Ding, zu dem man niemanden zwingen kann. Ja es ist ein göttliches Werk im Geist, geschweige denn, dass eine äußerliche Gewalt es erzwingen und schaffen könnte.“⁴⁹

So sehr gilt, dass die äußere Ordnung zur weltlichen Gewalt gehört, so sehr gehört der Glaube in den geistlichen Bereich und geht den Fürsten nichts an. Dabei meint Luther nicht nur, dass der Fürst auf dem Gebiet des Glaubens nichts zu suchen hat, sondern genauer: dass er dort mit seinen Mitteln nichts ausrichten kann. Jemanden in bestimmter Weise zum Glauben zu zwingen ist, darauf weist Luther hin, nicht nur nicht sachgemäß, sondern schlicht nicht möglich, weil menschlicher Zwang die innere und freie Gewissheit, die den Glauben ausmacht, eo ipso nicht generieren kann. Im Glauben geht es darum, dass einem Menschen eine Wahrheit so aufgeht, dass er ihrer gewiss ist und sein Leben darauf gründet. Gewissheit kann man – im Unterschied zu verba-

⁴⁷ Von weltlicher Obrigkeit (s. Anm. 23), 382; vgl. zum Folgenden mit *Slenczka*, Gott (s. Anm. 1).

⁴⁸ Von weltlicher Obrigkeit (s. Anm. 23), 376,24.

⁴⁹ A. a. O., 379,11–19.

ler Zustimmung – nicht erzwingen. Glaube und Zwang sind Gegensätze. Die Obrigkeit kann auf dem Gebiet des Glaubens nichts ausrichten und soll das auch nicht versuchen; und dem Willen einer Obrigkeit, die zum Glauben zu zwingen versucht, soll ein Christ nicht entsprechen. Bibelübersetzungen soll der Christ daher auch auf Verlangen der Obrigkeit nicht herausgeben; er muss aber die gewaltsame Beschlagnahme als von Gott auferlegtes Leiden ohne Gegenwehr dulden.

Und hier ist nun Luther in der Tat der Meinung, dass sich diese der Obrigkeit und ihren Möglichkeiten gezogene Grenze nicht nur auf den wahren Glauben, sondern auf das menschliche Innere insgesamt, auf alle Überzeugungen bezieht – ausdrücklich stellt er fest, dass der Glaube darum nicht in die Verfügungsgewalt der Obrigkeit gehört, weil „die Gedanken ... zollfrei“⁵⁰ sind – hier ist er am nächsten dran an dem Begriff der Meinungsfreiheit. Natürlich kann die Obrigkeit mit ihren Zwangsmitteln den Menschen dazu zwingen, ein falsches Bekenntnis zu sprechen oder äußerlich an einem häretischen Gottesdienst teilzunehmen. Sie nötigt dem Menschen dann eine Differenz von Innerlichkeit und Ausdruck auf, einen Verstoß gegen das eigene Gewissen. Dies soll nicht sein – und so ist eben diese Freiheit des Gewissens nicht auf den Bereich der reinen innerlichen Überzeugung beschränkt, sondern die Obrigkeit darf den Menschen auch nicht zur äußerlichen religiösen Konformität – zum Vollzug von Riten und Handlungen – nötigen, sie muss ihm zumindest die Möglichkeit geben auszuwandern, so dass er seine religiöse Überzeugung anderswo ausleben kann. Um die Freiheit des Inneren beginnt sich ein sehr schmaler Rand äußerer Freiheit auszubilden. Die Freiheit ist an diesem Ende nicht mehr nur eine innerliche Freiheit, die mit unbegrenztem äußerlichem Zwang vereinbar ist – das war die Kritik Marcuses an diesem „bürgerlichen“ Freiheitsbegriff, den er auf Luther zurückführte.

Ich nenne diese Begrenzung des Rechtes der Obrigkeit eine Begrenzung durch das fremde Gottesverhältnis oder durch den Glauben – man könnte hier sagen: Wie im ersten Gedankengang sich herausstellte, dass das Gesetz – im *usus politicus* – die Obrigkeit begrenzt, so nun das Evangelium.

5. Zusammenfassung

Eine Rezeption der Lutherschen Obrigkeitstheologie wird sich so orientieren müssen, dass sie bei Luther eine neue Grenzziehung gegenüber den Eingriffsmöglichkeiten und den Eingriffsrechten der Obrigkeit identifiziert, die in der Luther vorausgehenden Staatstheorie keine Rolle spielte, der aber in der Geschichte der individuellen Freiheitsrechte gegenüber dem Staat und auch gegenüber der Gesellschaft eine zentrale Rolle zufiel: die in der Deutung der

⁵⁰ A. a. O., 379,24f.; dazu *Slenczka*, Gott (s. Anm. 1).

Religion als individuell-subjektiver Gewissheit begründete Einsicht in die Unverfügbarkeit individueller Überzeugung.

Die Obrigkeitstheologie Luthers kann aber nicht allein die Grundlage einer theologischen Sozialtheorie werden, und zwar auch, aber nicht nur deshalb, weil sich die juristischen und organisatorischen Zustände in der neuzeitlichen Staatlichkeit verändert und sich auch das Verhältnis von Kirche und politischer Organisation verschoben hat. Vielmehr war die Obrigkeitstheologie Luthers auch schon in seiner Zeit defizitär. Es ist und war auch damals nicht möglich, ein Sozialtheorie auf Röm 13 zu gründen, sondern es bedarf, gerade wenn man geleitet ist von der Einsicht Luthers, dass für die Gestaltung des Politischen die Vernunft zuständig ist, einer allgemein nachvollziehbaren Sozialtheorie und damit einer Lehre vom Zweck und den Bewertungskriterien menschlicher Herrschaft, ihren Grenzen, den Grenzen ihrer Legitimität und den legalen und legitimen Weisen ihrer Ersetzung, die seinerzeit die aristotelische Staatstheorie bereitstellte und die vorreformatorisch und beispielsweise bei Melanchthon auch rezipiert wurde. Diese Kriterien der Herrschaft markieren dann auch die Grenzen ihrer Legitimität, die zumindest den Anspruch erheben, allgemein nachvollziehbar zu sein.

Dieses Defizit, so scheint mir, ist zu benennen; ihm stehen zwei Einsichten Luthers gegenüber, die sich in der Rezeption als unveräußerlich wertvolle Einsichten aufgedrängt und im Laufe der Rezeption von den religiösen Voraussetzungen abgelöst und als allgemeine Einsichten aufgedrängt haben: Die genannte Einsicht in die Unverfügbarkeit der individuellen Glaubensüberzeugung, die sich verallgemeinert darstellt als die Freiheit der Gewissensüberzeugung mit allen folgeweise daran geknüpften Freiheitsrechten. Und die Einsicht, dass der Anspruch der Obrigkeit nicht unter dem Vorbehalt religiöser Überzeugungen und Institutionen steht, sondern die Obrigkeit neben der Kirche „gottunmittelbar“ ist. Dieser Punkt ist wichtig und komplex, denn unter anderem dem Schutz des Staates gegen religiös begründete und als solche in ihrer Begründung nicht mehr überprüfbare Übergriffe diene Luthers Ablehnung des Widerstandsrechts. Die Konsequenz kann nun aber nicht die Freistellung des öffentlichen Handelns oder der Rechtsetzung von allen ethischen Grenzen sein. Es kommt, wie gesagt, vielmehr darauf an, eine Widerstandspflicht nicht an die Instanz göttlicher Gebote, sondern an eine vor- und außerchristlich plausible (und soweit vernünftige) Theorie des Staatszwecks und der darin begründeten Grenzen seines Anspruchs auf Gefolgschaft zu begründen, die Frage nach der Legitimität einer Wahrnehmung der obrigkeitlichen Rechte und Pflichten also nicht im institutionellen Gespräch zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit, sondern zwischen den Bürgern und der Obrigkeit – oder anders: zwischen der Gesellschaft und denen, die die staatliche Gewalt wahrnehmen – zu begründen. Dieses Gespräch ist in den neuzeitlichen Demokratien, in denen eine der möglichen Staatsformen realisiert ist, die in der aristotelischen Staatstheorie diskutiert wurden, institutionalisiert in der Möglichkeit der Kritik und der Abwahl der Regierung.

Insgesamt scheint mir deutlich zu sein, dass man bei Luther in der beschriebenen Weise einen neuen Ansatz einer Begrenzung des Politischen identifizieren kann; man wird sich aber hüten, das Luthersche Verständnis der Obrigkeit zur alleinigen Grundlage eines gegenwärtigen Staatsverständnisses zu machen. Wir leben in unserem Verständnis der politischen Ordnung von weiteren Voraussetzungen als allein von der Reformation. Aber die genannte Einsicht in die Grenzen des Verfügungsrechtes des Politischen formuliert Luther in einer Weise, die anschlussfähig ist für gegenwärtige Anliegen und geschichtlich ein Beitrag zur Grundlegung der politischen Ordnungen, die aber mitnichten allein hinreichend ist als Grundlage eines Staates, in dem wir leben wollen würden.

Professor Dr. Notger Slenczka, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität, Systematische Theologie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin;
E-Mail: notger.slenczka@theologie.hu-berlin.de