

Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat.

von Walter von Loewenich = Erlangen.

Von „Luthers Staatsgedanken“ kann man aus einem zweifachen Grund nicht sprechen. Einmal: Es gab damals in Deutschland keinen Staat in unserm Sinne. Es gab das im Grunde schon völlig antiquierte „heilige römische Reich deutscher Nation“, und es gab Fürstentümer, Grafschaften, Städte. Alles das gehört einer anderen Welt an als der moderne autonome Staat. Sodann aber: Für Luther ist die Frage nach dem Staat nur ein Randproblem. Sein Denken kreist um andere Dinge. Aber je und je, später mehr als anfangs, mußte er auch zu den Fragen des öffentlichen Lebens öffentlich Stellung nehmen. Was wir bei solchen Gelegenheiten von ihm zu hören bekommen, zeigt, daß sich sein religiöser und theologischer Ansatz auch bis in die peripheren Dinge hinein als äußerst fruchtbar erweist. Luther hat nie den Ehrgeiz besessen einen „Staatsgedanken“ zu haben; aber seine Gedanken über den Staat bedeuten einen Wendepunkt in der Geschichte des staatlichen Denkens.

I.

Die Eigenart und Neuheit von Luthers Gedanken über den Staat kann nur erkennen, wer sich vergegenwärtigt, was das Mittelalter zum Thema Staat beigetragen hat.

1. Auf der Schwelle zwischen Antike und Mittelalter steht Augustin. Seine Gedanken waren mächtig genug, ganze Zeitalter zu bestimmen. In irgend einer, meist vergrößerten Form haben sie auf die mittelalterlichen Staatstheorien aller Schattierungen Einfluß ausgeübt. Ihr Wirkung auf Luther steht fest.

Augustins monumentales Werk *De civitate dei* ist weder eine Staats- noch eine Kultur- noch eine Geschichtsphilosophie, sondern eine Apologie des Christentums. Der Streit, ob unter *civitas dei* das Reich Gottes oder die empirische Kirche zu verstehen sei, erübrigt sich, wenn man bedenkt, daß die Reflexion über den Gegensatz von Idee und Gestalt erst da nötig wird, wo dieser Gegensatz im hierarchisch-päpstlichen Kirchenbegriff einer einseitigen Lösung zugeführt wird.

Zur Zeit Augustins war das noch nicht der Fall. Die *civitas dei* ist die Christenheit, das Reich Christi, das zwar in der organisierten Kirche in Erscheinung tritt, dessen Anfang und Ende aber übergeschichtlicher Natur ist. Die *civitas terrena* ist die Welt, gleichfalls Prinzip und Gestalt; ihr mächtigster Repräsentant ist zur Zeit Augustins immer noch das römische Imperium. Der Staat gehört an sich zur Naturordnung, ist aber seiner Bestimmung, die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen (Plato, Cicero) untreu geworden; der faktische Staat dient der *libido dominandi* (I 30) und verdient somit gar nicht den Namen „Staat“ (II 21). Das berühmte Wort von den Staaten als den *magna latrocinia* (IV 4) ist nicht ein gelegentlicher Ausfall, sondern ist nur ein pointierter Ausdruck der vorherrschenden Gesamtschau; zugleich offenbart es Augustin als radikalen Anhänger einer rein individualistischen Vertragstheorie. Augustin ist wie alle altkirchlichen Apologeten dankbarer Schüler der antiken Aufklärung.

Trotzdem muß wenigstens von einem „relativen Naturrecht“ des Staates bei Augustin gesprochen werden. Auch der faktische Staat ist besser als Anarchie. Rom ist nicht ohne die *providentia dei* groß geworden. Die alten Römertugenden werden von Augustin kritisch gegen die Degeneration der Kaiserzeit ins Feld geführt. Das Ideal wäre freilich das freundschaftlich-nachbarliche Nebeneinander von Kleinstaaten (IV 15), ohne den Stachel des Imperialismus; aber Augustin denkt geschichtlich genug, um sofort einzusehen, daß dieses Ideal sich nicht verwirklichen läßt, und erkennt darin zwar nicht wie die Welt eine *felicitas*, wohl aber eine *necessitas* in der ganzen Doppeldeutigkeit dieses Wortes.

Aber kennt denn Augustin nicht die Möglichkeit eines christlichen Staates? Konstantin wird gelobt und seine glückliche Regierung als Folge seiner christlichen Politik betrachtet (V 25), die Ketzeredikte des Theodosius werden als *iustissimae et misericordissimae leges* gepriesen (V 26). Wo die *suadibilis doctrina* nicht zum Ziele führt, da ist der weltliche Arm mit seiner *terribilis disciplina* willkommen (XVIII 51). Der Staat ist Garant für den Weltfrieden. Für beides ist die Kirche dem Staat dankbar. Aber Heimat kann dem Christen auch der christliche Staat nicht sein; denn auch er läßt sich von der Sünde nicht trennen. Begeisterung für den christlichen Staat kennt Augustin nicht. Der Ton, der uns überall aus Augustins Werk entgegenklingt, ist der aus Phil. 3, 20 bekannte. Am entscheidenden Punkt bleibt Augustins Denken rein eschatologisch, wenn er auch der Gefahr, das Eschatologische ins Asketische umzubiegen, nicht völlig entgangen ist.

2. Das theokratische System des Mittelalters kann nach alledem nicht als Frucht, sondern nur als Verzerrung augustinischer Gedanken beurteilt werden. Das imperium-sacerdotium ist der gigantische Versuch, die beiden Größen, civitas dei und civitas terrena auf einen Nenner zu bringen. Träger dieses Versuches ist ebenso wohl das Kaisertum wie das Papsttum. Das imperium ist ebenso theokratisch, wie das sacerdotium cäsaropapistisch. Theokratie und Staatskirchentum sind reziproke Begriffe. Kaisertum und Papsttum sind in diesem System ebenso natürliche Gegner, wie sie aufeinander angewiesen sind. Der Sieg des Papsttums bedeutet zugleich seine entscheidende Niederlage. Die Vereinigung der „beiden Schwerter“ in einer Hand ist der größte moralische Verlust des Papsttums vor der Reformation, dem der politische auf dem Fuß folgte (Avignon).

3. Die siegreiche Praxis der hierarchischen Kirche hat ihren erfolgreichsten Theoretiker großen Stils, der allerdings noch mehr war als das, in Thomas von Aquin geschenkt bekommen. Freilich sind gerade durch Thomas diejenigen Elemente zum festen Bestandteil theologischer Argumentation erhoben worden, die früher oder später den Wunderbau hierarchischer Dogmatik ins Wanken bringen mußten. Die Staatstheorie des Thomas fügt sich lückenlos dem Grundschema seines Denkens, der Zweistoßwerktheorie, ein. Es gibt zwei Sphären, die in ihrer Summierung die Wirklichkeit ausmachen: erstens die natürliche: sie ist der Vernunft zugänglich, oberste Instanz ist hier „der Philosoph“ (Aristoteles); zweitens die übernatürliche: sie ist dem Glauben reserviert, oberste Instanz ist hier die Offenbarung, bzw. die Kirche, die in ihrem Lehramt, speziell dem unfehlbaren päpstlichen Lehramt, über diese Offenbarung verfügt. Der Staat gehört zunächst der natürlichen Sphäre an. Ursprung und Bestimmung des Staates werden rein aristotelisch aus der Natur des Menschen als animal sociale abgeleitet. Der Mensch muß sich im Unterschied vom Tier die fehlende Ausrüstung zum Kampf ums Dasein durch seine Vernunft selbst beschaffen. Dazu ist Arbeitsteilung nötig, eine solche aber nur in einer societas möglich. Die societas ist Ersatz für mangelnden Instinkt. Keine societas aber ist denkbar ohne Regierung, die dem Egoismus der Einzelnen steuert, wie überhaupt bei jeder Vielheit ein regierendes Prinzip da sein muß (De regimine principum, I 1). Es ist zu fragen, ob neben dieser rein utilitaristischen Ableitung des Staates der biblisch-theologische, Gott als der Schöpfer ist auch Urheber der Staatsgewalt, noch wirkliches Gewicht zukommt. Zweck des Staates ist es, seinen Bürgern ein glückliches, tugendhaftes und von äußerem Wohlstand

begleitetes Leben zu ermöglichen. Da aber das letzte Ziel des Menschen die visio dei ist, erweist sich der Staat im Letzten doch als unzulänglich. Die natürliche Sphäre verlangt nach ihrem Überbau in der geistlichen Sphäre. Das heißt für das hierarchische Denken des Thomas: neben den Staat muß ergänzend und übergeordnet die hierarchisch organisierte Kirche treten. Der päpstliche Herrschaftsanspruch auf die beiden Schwerter findet seine Begründung in der Zweistöckwerktheorie des Systematikers. Die praktische Verwechslung des Eschatologischen mit dem Hierarchischen ist dogmatisch perfekt geworden. Der Unterschied gegenüber Augustin liegt auf der Hand: Die Grenze des Staates wird nicht mehr im Eschatologischen, sondern im Hierarchischen gesehen, bzw. das Eschatologische wird ins Hierarchische umgebogen.

4. Dem thomistischen System mit seinen großen Synthesen blieb das Schicksal seines mächtigen Gegenbildes, des imperium-sacerdotium nicht erspart: es brach auseinander. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß Thomas selbst durch Einführung der aristotelischen Argumente die Waffe zur Zerstörung seines Werkes geschmiedet hat. Der Aristotelismus des Thomas schafft der mittelalterlichen Aufklärung und Opposition gegen das theokratische System vortreffliche theoretische Unterlagen. Selbst die Papalisten arbeiten, ahnungslos, mit dem aristotelischen Naturrecht; die Gegner des Papalismus verstehen es, aus ihm die darin enthaltenen radikalen Konsequenzen zu ziehen. Nicht alle sind darin so weit gegangen wie die beiden Verfasser der im Jahre 1324 entstandenen Schrift „Defensor pacis“. Die Quelle aller politischen Macht ist das souveräne Volk bzw. die Mehrheit im Volk (III 6). Der Monarch ist verantwortlicher und eventuell absetzbarer Beamter des Volkes. Zum erstenmal im Mittelalter ist hier gesetzgebende und ausführende Gewalt geschieden. Die Idee des souveränen Volkes beherrscht auch den Kirchengedanken. Die Einheit der Kirche wird dementsprechend nicht durch das Papsttum, sondern durch das Konzil repräsentiert. Wie den Monarchen, so kann in Notfällen das Volk auch den Papst absetzen, der an auctoritas essentialis nicht mehr besitzt als irgend ein beliebiger anderer Priester (II 24). Weltliche Herrschaft widerstreitet dem Wesen der Kirche (II 4), deren Autorität die Heilige Schrift und deren Ideal die franziskanische Armut zu sein hat. Die weltlichen Geschäfte der Kirche unterstehen der weltlichen Gewalt; der weltliche Regent als Vertreter des Volkes beruft das Konzil ein. Das Ganze bedeutet nicht weniger als völlige Ablehnung der Hierarchie. Hier kann weder von Supremat der geistlichen Gewalt,

noch von Koordination der beiden Gewalten mehr die Rede sein. Eine wirkliche Lösung des Problems Staat und Kirche brachten diese Revolutionäre, die wie alle Revolutionäre stark doktrinär dachten, ebensowenig wie ihre kirchlichen Gegner. Als geschichtlich wirksam hat sich nur der Konzilsgedanke erwiesen. Gewiß läßt sich im Defensor pacis mancher evangelische Zug finden; in der Hauptsache ist die Schrift doch ein Produkt der Aufklärung. Für die wesensnotwendige Freiheit der Kirche fehlt jegliches Verständnis. Die Idee der Volkssouveränität als Grundlage des Systems erweist sich als wenig glücklich. Jedenfalls ist damit nur ein empirischer Faktor (das bene vivere des Volkes) gegen den andern (die organisierte Kirche) gestellt. Der Vorstoß gegen das hierarchische System ist revolutionär, aber nicht radikal. Durch die mittelalterliche Aufklärung konnte die Papstkirche nicht überwunden werden.

5. Mehr Einfluß, weil nicht so revolutionär und doktrinär, gewannen auf die Entwicklung im späteren Mittelalter die Gedanken Wilhelms von Occam. Im Unterschied vom Defensor pacis gilt hier als das Normale die Koordination der beiden Gewalten, die nur in Notfällen einer Subordination zu weichen hat. Eine solche Notlage tritt ein, wenn eine der beiden Gewalten ihre Pflicht nicht erfüllt. Dann kann etwa der Papst Fürsten absetzen. Gedacht ist aber natürlich in erster Linie an den umgekehrten Fall, an das Versagen der hierarchischen Kirche. Jeder Fürst, jeder Laie, sofern er den rechten Glauben hat, hat dann das Recht und die Pflicht, die Kirche zu reformieren. Die Verfassung der Kirche ist nicht *ius divinum*, das Papsttum nicht wesensnotwendig; es kommt darauf an, ob es „expedit“, Nutzen oder Schaden stiftet. Der Glaube ist nicht der Hierarchie, sondern der Kirche verheißten. Sie kann zu Zeiten auch bei den Unmündigen verborgen sein; repräsentiert wird sie durch das allgemeine Konzil. Das hierarchische System wird hier nicht *a priori* abgelehnt, aber es wird der Opportunität unterstellt. Eben damit ist Occam der Hierarchie gefährlicher geworden als der Defensor pacis. Occams Gedanken sind denn auch nicht mehr verstummt bis zur Reformation, die ohne Occam nicht denkbar wäre. Vor allem der Gedanke des Notrechtes hat sich in der Praxis als eminent fruchtbar erwiesen. Der Sieg des Kurialismus im 15. Jahrhundert ist erkauft mit Konzessionen an das fürstliche Kirchenregiment in den einzelnen Territorien, das in dem der Reformations- und Nachreformationszeit seine direkte Fortsetzung findet.

II.

Luthers Gedanken über den Staat werden dann richtig verstanden sein, wenn man sie im Zusammenhang mit seiner theologischen Grundhaltung zu sehen vermag. Darum ist eine kurze Besinnung über den theologischen bzw. religiösen Ansatz Luthers notwendig.

Das Neue bei Luther ist zunächst nichts anderes als der Radikalismus oder unerbittliche Wirklichkeitsernst, mit dem er sich ganz persönlich die Frage Gott und Mensch oder besser Gott und ich stellt. Ich kann den Anforderungen des Heiligen nicht genügen, mich aber auch in keiner Weise entziehen, nicht einmal durch Haß. Denn dieser Heilige ist als der Schöpfer mein absoluter Herr und sein Wille ist unbedingt gut, auch wenn er meine Vernichtung bedeutet. Weil ich in meiner Lage nicht nur auf die Macht des Schicksals, sondern an jedem Punkt auf den Willen des persönlichen Gottes stoße, darum wird mir mein Schicksal trotz meines *servum arbitrium* zur Schuld. Der humanistische, mystische und kirchliche Ausweg versagen in dieser Lage.

Die Wendung besteht in der Erkenntnis, daß Gott in Christus nicht mein Feind, sondern mein Freund ist. Die Gerechtigkeit Gottes von Röm. 1, 17 ist schenkende Gerechtigkeit. Damit ist beides gewahrt: Die Ehre Gottes ist nicht geschmälert, die Lage des Menschen ist nicht vertuscht, und doch öffnet sich eine Möglichkeit zu leben, *sola gratia, sola fide, propter Christum*. Freilich kann diese Wendung nie völlig anschaulich werden. Es bleibt auf Erden bei dem „*semper peccator, semper iustus*“. Die *theologia crucis* kennt kein ungebrochenes Verhältnis zu Gott. Auch in seiner Offenbarung bleibt Gott *deus absconditus*. Die religiöse Erfahrung, die dem gläubigen Christen nicht fremd sein kann, ist Erfahrung des Glaubens, die dem Angefochtenen je und je geschenkt wird. Durch Luthers Anschauung von der Rechtfertigung wird die Eschatologie in die Mitte aller christlichen Lehraussagen gerückt.

Von hier aus muß der „Neubau der Sittlichkeit“ bei Luther verstanden werden. Der Radikalismus des religiösen Ansatzes lehrt hier schon deshalb wieder, weil es für Luther keine Sittlichkeit abgesehen von der Gottesbeziehung gibt. Sittlich handelt, wer den Willen Gottes erfüllt, und zwar freiwillig, *sua sponte*. Auch die eigene Seligkeit kann nicht als berechtigtes Motiv sittlichen Handelns in Frage kommen, sondern allein der Wille Gottes. Diese Forderung bedeutet selbstverständlich die Krisis der Ethik. Vom Menschen aus ist „sittliches“ Handeln nicht

möglich. „Gute Werke“ können nur unter der Vergebung geschehen. Es ist das-
selbe gemeint, wenn Luther die Werke als Frucht des Glaubens bezeichnet. Gut
kann nur das anspruchs-lose Werk sein. Gut ist das Werk, das Gott annimmt.

Es gibt also sozusagen nur eine indirekte Sittlichkeit. Damit fallen aber die in
besonderem Maß dem sittlichen Handeln reservierten Gebiete weg, wie sie der
hierarchisch-mönchische Katholizismus kannte. Wenn alles Handeln nur durch
die Vergebung zum „sittlichen“ Handeln wird, dann fallen zwar nicht die Unter-
schiede zwischen gut und böse, wohl aber die zwischen profanem und „heiligem“
Tun. Damit wird die Welt frei für sittliches Handeln. Eine Zweistöckwerktheorie
ist jetzt nicht mehr nötig, weil sie nicht mehr möglich ist. Vielmehr, wenn es keine
besonderen verdienstlichen Leistungen mehr gibt, dann bieten sich ganz von selbst
die natürlichen Beziehungen des Lebens als das gegebene Feld sittlicher Betätigung
an. So ist offenbar die berühmte Freigabe der Welt, die „echt evangelische“ Welt-
bejahung Luthers zu verstehen. Das Primäre ist nicht eine positivere Stellung zur
Welt als im mittelalterlichen Katholizismus; vielmehr, weil auch der Überbau,
den der Katholizismus über dieser profanen Welt errichtet hatte, radikal als Welt
erkannt wird, weil Luthers Entdeckung eine konsequente eschatologische Ent-
zauberung der Welt mit sich bringt, darum wird die Welt „frei“ in dem Sinne,
den dieser Begriff bei Luther hat: frei ist etwas, was nicht besetzt ist, sondern zur
Verfügung steht. Erst von hier aus ist der Schöpfungsgedanke für Luther in der
Ethik wirklich brauchbar. Er hat ihn dann allerdings mit ganzer Freudigkeit be-
tonen können. Aber er bedurfte des Umwegs über den zweiten Artikel. Luther
bleibt auch in seinem Schöpfungsgedanken Theologe des Kreuzes. Auch die Welt
empfängt ihre iustitia „aliunde“, hat nur, wie der iustus-peccator eine aliena
iustitia.

III.

Damit ist der Weg gebahnt zum Verständnis von Luthers Gedanken über den
Staat. Luther hat auch in diesem Punkt von Augustin gelernt. 1510/11 hat er
De civitate dei gelesen und mit Randbemerkungen versehen. Luther unterstreicht
den Gegensatz der beiden Reiche. In der Römerbriefvorlesung zitiert er (I, 22, 27 f.
und II, 30, 17 f.) beifällig das Wort von den magna latrocinia. Von dem mittel-
alterlichen hierarchischen Mißverständnis Augustins ist bei Luther nichts zu finden.
Was Luther von Augustin in dieser Beziehung gelernt hat, ist die Erkenntnis von
der eschatologischen Grenze des Staates, wobei eine leicht mönchische Färbung der

Gedanken nicht zu verkennen ist. Neben Augustin kommt der Einfluß Occams in Betracht. Occam geht von ganz anderen Voraussetzungen aus als Augustin; praktisch läßt sich seine Koordination der beiden Gewalten recht gut vereinigen mit der Scheidung der beiden Reiche bei Augustin. Im Sinn dieser Diastase sind sie beide für Luther als Bundesgenossen willkommen. Occams Notstandstheorie aber gewinnt grundlegende Bedeutung für die Ausgestaltung des reformatorischen Kirchenwesens. An der Scheidung der beiden Sphären, nicht im hierarchischen, sondern im eschatologischen Sinn hat Luther zeitlebens festgehalten. Die Entwicklung in Luthers Gedanken über den Staat, soweit man überhaupt von einer solchen sprechen kann, ist weniger theoretisch als praktisch bestimmt. Die neuen Aufgaben lassen neue Gesichtspunkte hervortreten. Der Reformator spricht zuweilen eine andere Sprache als der Professor. Im Grundsätzlichen ist Luther, wie auch in anderen Fragen, in erstaunlichem Maße seinem Ansatz treu geblieben. Man kann von einer positiven Stellung Luthers zum Staat reden. Dienst am öffentlichen Leben ist in den gegebenen Berufsschranken selbstverständliche Christenpflicht. Luther sieht allerdings die Bedeutung des Staates wesentlich in dem Negativen, daß er dem Bösen zu wehren hat, eine Auffassung, die aus der Stoa und in ihrer Folge aus der alten Kirche stammt. Und noch in der Zeit seiner Reise (1523) schreibt Luther den Satz: Wer weyß das nicht, das eyn furst wiltprett ym hymel ist? (Von weltlicher Obrigkeit, WA 11, 275, 31). Andererseits darf nicht übersehen werden, wie stark Luther die kulturellen Aufgaben des Staates betont hat.

Aber was ist nun eigentlich das Neue, was Luther zum Thema Staat gesagt hat? In der sog. positiven Würdigung des Staates, die man im Mittelalter sehr wohl kannte, kann es nicht liegen. Die Auffassung des Staates als Schutzmacht wider das Böse ist uns schon bei Augustin begegnet, der seinerseits damit nicht original ist. Das Neue bei Luther besteht in dem fundamentalen Angriff auf das hierarchische System. Das Thema lautet bei Luther nicht „Der Staat“, sondern „Staat und Kirche“.

Bei unserer These ist aller Ton auf das Wort „fundamental“ zu legen. Der heftigste Angriff auf das hierarchische System vor Luther ist im Defensor pacis geführt. Aber dieser Angriff geht aus von naturrechtlichen Theorien und verfolgt aufklärerische Tendenzen. Luther führt seinen Angriff vom Wesen des Christentums, von der Mitte der biblischen Verkündigung aus. Die Hierarchie verletzt nicht in erster Linie die Eigengesetzlichkeit des weltlichen Rechtes, das Selbständig-

keitsbedürfnis der erwachenden Nation — das kommt bei Luther erst hinten-
nach —, sondern die Ehre Gottes. Es ist eine vierfache Anklage, die Luther gegen
das hierarchische System erhebt:

1. Die Hierarchie macht aus dem Reich Gottes ein Reich dieser Welt. Damit
nimmt sie Gott, bzw. dem erhöhten Christus die Herrschaft. Der Papst kann
keinesfalls Stellvertreter des erhöhten, sondern nur des gekreuzigten Christus sein.

2. Es gehört zum Wesen der Kirche, daß sie unter dem Kreuz steht. Die Hier-
archie ist Praxis einer theologia gloriae.

3. Damit gefährdet sie das Heil ihrer Glieder. Sie verdeckt die wahre Lage
zwischen Gott und Mensch und weist die Menschen nicht an Christus, sondern an
das kirchliche System.

4. Weil der Hierarchie ständig die Verwechslung zwischen Christus und der
Kirche droht, darum hat sie die praktische Außerkraftsetzung der einzig gültigen
Instanz, der heiligen Schrift, im Gefolge.

Sowohl im Blick auf Gott als auf den Menschen ist das hierarchische System
zu verwerfen: Gott wird um seine Ehre, der Mensch um sein Heil betrogen. Da-
neben finden wir freilich eine Reihe sekundärer Argumente gegen die Hierarchie:
geschichtliche Kritik am Papsttum, nationalen Stolz des zurückgesetzten Deutschen,
natürliches Rechtsempfinden gegenüber der Ausbeutung durch die Kurie, Be-
tonung der Eigengesetzlichkeit weltlicher Ordnung. Aber diese sekundären Argu-
mente treffen wir alle schon im Mittelalter an. Trotzdem waren sie nicht fähig
das System zu stürzen, weil sie nicht an die Wurzel gehen. Jetzt gewinnen sie im
Zusammenschluß mit dem eigentlichen, entscheidenden Argument neue Kraft. Viele
von Luthers Zeitgenossen und Nachfahren haben nur diese sekundären Argumente
herausgehört und mit freudiger Zustimmung aufgenommen. Was Luther eine
Zeitlang populär gemacht hat, und was ihn späteren Jahrhunderten zeitweilig als
„modern“ erscheinen ließ, sind eben diese sekundären Argumente. Trotzdem handelt
es sich hier nur um sekundäre Argumente. Die „Eigengesetzlichkeit“ des Staates
ist genau parallel der Freigabe der Welt in der Ethik überhaupt zu verstehen.

Die hier vorgetragene Auffassung kann in diesem Rahmen nicht quellenmäßig
erakt bewiesen werden. Aber vielleicht ist das überhaupt nicht möglich. Selbst eine
statistisch genaue Zusammenstellung sämtlicher fraglicher Stellen bei Luther könnte
hier keine Entscheidung bringen. Es ist anzunehmen, daß rein zahlenmäßig die
sekundären Argumente überwiegen. Damit ist aber für ihr prinzipielles Über-

gewicht noch nicht das Geringste bewiesen. Jedenfalls hat die hier vorgetragene Auffassung einen doppelten Vorzug:

1. Sie ergibt sich aus dem Grundansatz Luthers.
2. Sie allein kann zeigen, worin das Neue in Luthers Gedanken über den Staat zu finden ist.

Die bisherige Darstellung ließe sich leicht durch eine Analyse der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ bestätigen. Doch auch darauf muß im Rahmen dieses Aufsatzes verzichtet werden. Nur eine Stelle aus dieser Schrift soll herausgegriffen werden, da sie unnötig viel mißbraucht wird. Luther stellt die Behauptung auf: Wollte jemand die Welt nach dem Evangelium regieren, so würde das nichts anderes als Anarchie, als Herrschaft der Bosheit, bedeuten. (WA 11, 251, 22 ff.; E. 22, 68 f.; Clemen 2, 366, 28 ff.). Man sieht an dieser Stelle, bis zu einem gewissen Grad mit Recht, die Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens proklamiert. Es ist allerdings Luthers Meinung, daß man die Welt nicht nach den Vorschriften der Bergpredigt regieren kann. Aber er denkt nicht entfernt daran, deshalb etwa eine autonome Staatsmoral gutheißen zu wollen. Der Gegensatz von „Evangelium“ ist für Luther nicht der ungebrochene Lebenswille des natürlichen Menschen; der soll ja eben durch das weltliche Regiment in Grenzen gehalten werden. Es handelt sich auch im Zusammenhang in keiner Weise um die Frage des Krieges; davon hat Luther am Ende der Schrift sehr behutsam geredet. Der Gegensatz von „Evangelium“ ist für Luther immer das „Gesetz“. Das Gesetz ist aber der fordernde und zürnende, richtende und strafende, heilige Wille des lebendigen Gottes, dem alles Tun unterworfen ist. Dieser fordernde Wille Gottes soll im staatlichen Leben zur Geltung gebracht werden. Es dürfte deutlich geworden sein, daß man nach alledem nur mit größtem Vorbehalt von Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens sprechen kann. „Christentum“ hat für Luther jedenfalls etwas mit „Politik“ zu tun, so gewiß das Gesetz auch für den Gerechtfertigten nicht einfach abgetan ist. Nur daß auch das Gesetz nicht als lästige Forderung, sondern als gnadenreiche, nicht zu verscherzende Möglichkeit für den Dank der Liebe empfunden wird.

IV.

Man hat Luther den Vorwurf einer doppelten Sittlichkeit gemacht. Luther sei mit dem Problem Christentum und Welt schließlich nur durch die verzweifelte Lösung einer völligen Trennung von Personethik und Amtsethik fertig geworden.

Wenn das richtig wäre, dann würde Luther allerdings keinen Fortschritt über das Mittelalter, über Augustin und die Scholastik hinaus, gebracht haben. Dieses Bild von Luthers Ethik ist verzeichnet. Gerade für Luthers Ethik gibt es keine reine Innerlichkeit, die im Herzen verborgen bleibt, während man nach außen, wie jeder andere, der Eigengesetzlichkeit der Welt freien Lauf läßt. Nach außen gilt vielmehr: Ein Christenmensch ist jedermann untertan durch die Liebe. Die äußeren Ordnungen des Lebens sind nicht absolute, starre Verhältnisse, sondern zu formendes Material für die schöpferische Liebe. Luther denkt in seiner Ethik konkret: Indem ich in ganz bestimmten Verhältnissen stehe, lebe ich zwischen Menschen, denen ich durch das Liebesgebot verpflichtet bin, denen ich in der freiwilligen Liebe, die aus dem Glauben kommt, verbunden bin. Das Prinzip der Innerlichkeit und das Prinzip der Welt sind in dem einen Wort Liebe zusammengefaßt. Es gibt kein doppeltes Prinzip der Sittlichkeit. Luther hat geglaubt, dies schon den Kindern verständlich machen zu können, wenn er im Kleinen Katechismus die Erfüllung aller Gebote aus der Beobachtung des ersten hervorgehen läßt. Freilich kann und muß sich die Liebe verschieden äußern. Liebe ist kein abstraktes Ideal, sondern konkrete Tat. Liebe kann sich zeigen im Verzicht auf das Recht und im Handhaben des Rechts, im Opfer des Lebens und in der Erhaltung des Lebens. Auch freiwilliges Martyrium kann eine Form der Selbstsucht, der Lieblosigkeit sein. Auch das „Schwert“ kann und soll im Dienst der Liebe stehen. Will man nicht feige auf Ethik überhaupt verzichten, so muß man hier Luther recht geben. In diesen harten Aussagen Luthers steckt mehr sittlicher Ernst als in der modernen Scheu vor konkretem Handeln.

Aber es muß gefragt werden: Ist das wirklich ehrlich? Kann man unter der harten Form des Rechtes im Ernst die Gesinnung der Liebe betätigen? Luther kann darauf hinweisen, daß das ja auch das Gesetz von Gottes Handeln ist. Gott verbirgt seine Liebe unter dem Zorn, vollzieht sein „eigenes Werk“ im „fremden Werk“. Menschliches Handeln darf in Analogie zum göttlichen Tun stehen. Der Gefährlichkeit dieser Analogie ist sich Luther nicht weniger bewußt als wir Zeitgen. Aber ein Grenzfall bleibt für Luther. Wer um des Evangeliums willen angegriffen wird, der soll sich nicht zur Wehr setzen. In diesem Grenzfall wird deutlich: Das Problem der Sittlichkeit geht doch nicht ganz auf. Das christliche Handeln läßt sich trotz des Prinzips der Liebe nicht restlos auf einen Nenner bringen. Von einer doppelten Moral darf man bei Luther

nicht sprechen; aber die eschatologische Grenze alles sittlichen Handelns hat Luther nicht übersehen. Es sind eben doch zwei Reiche, das Reich Gottes und das Reich der Welt. Das Recht ist nötig, weil wir in der Welt leben. Das Recht kann und soll im Dienst der Liebe und insofern indirekt im Dienst des Reiches Gottes stehen. Aber eigentlich müßte die Liebe genügen.

Diese offenbare Lücke im ethischen System ist unbedingt nötig. Es ist Luthers Verdienst, daß er diese Lücke zu schließen versucht. Gerade darin zeigt sich der Ernst Luthers, der heute nicht weginterpretiert werden darf. Aber es ist ebenso Luthers Verdienst, daß sich ihm die Lücke nicht schließt, so wenig, wie für ihn der deus absconditus hinter dem deus revelatus verschwindet, so wenig, wie für ihn die theologia crucis jemals überholt ist.

So haftet Luthers Gedanken ein doppelter Vorzug an: Man kann bei Luther von einer wirklichen sittlichen Durchdringung des ganzen Bereiches menschlichen Handelns sprechen. Ohne Zweifel ist Luther damit produktiv über das Neue Testament hinausgegangen, dessen zeitgeschichtliche Situation nicht mehr die seine war. Und doch, Luther hat das Bewußtsein der Grenze bewahrt, die mit dem unversehrlichen Jenseitscharakter des Reiches Gottes gegeben ist, die in der Gottheit Gottes selbst dem Menschen entgegentritt. Das Problem des Staates offenbart sich dabei als Exponent des Problems der Sittlichkeit, wie ja unser sittliches Dasein im Staat einen eminenten Ausdruck findet.

Luthers Staatsauffassung bleibt insofern zeitgeschichtlich gebunden, als Luther nicht über den Staat an sich spekuliert, sondern seine Probleme an dem gegebenen Obrigkeitsstaat seiner Tage gewinnt und bildet. Dafür, daß das lutherische Staatskirchentum doch nur eine Nachblüte mittelalterlicher Theokratie geworden ist, ist Luther nicht verantwortlich zu machen. Gerade Luther hat mit der Ideologie des unum corpus christianum nicht mehr ernsthaft gearbeitet und hat als erster das theokratische System von innen heraus wenigstens theoretisch überwunden.

Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat läßt sich schließlich noch durch einen Vergleich mit Augustin und Thomas veranschaulichen.

1. Mit Augustin, gegen Thomas, macht Luther die eschatologische Grenze des Staates geltend. Bei Thomas handelt es sich um unctione Eschatologie; das Eschatologische wird ins Hierarchische umgebogen. Luther verwendet den eschatologischen Maßstab kritisch gegen die Hierarchie.

2. Über Augustin hinaus findet Luther eine echte Beziehung auf die Welt. Bei Augustin bleibt sie stecken im mönchischen Ideal. Das Eschatologische, die Ethik der Bergpredigt, wird ins Asketische umgebogen. Luther ist in seiner Ethik eschatologischer und zugleich wirklichkeitsbezogener als Augustin.

3. Luther kennt in seinem Verhältnis zur Welt nicht den Kompromiß der Zwiesackwerktheorie. Luther hat mit der doppelten Moral gebrochen, auf der das gesellschaftliche System des Mittelalters ruht. Luther ist eschatologischer und weltbejahender zugleich als Thomas.

4. Augustin und Thomas finden als Prinzip der Welt das Naturrecht. Damit liegt ein säkularer Ansatz in ihrem Denken, was notwendig zu einer Zwiespältigkeit führt, wenn das christliche Prinzip hinzukommt. Luther beruft sich häufig auf das Naturrecht. Aber das Prinzip der Welt ist nicht das Naturrecht, sondern die Liebe. Damit ist die Einheitlichkeit des christlichen Denkens gewahrt, wenn auch die Lücke im System bleibt. Wenn aber die Welt nicht einem autonomen Naturrecht, sondern dem Prinzip der Liebe untersteht, dann wird sie erst wirklich brauchbar für den Christen. Weil Luther der Welt das Ihre nimmt, kann er ihr das Ihre geben.