

Reinhold Mokrosch

Politik und Gesellschaft in Luthers Theologie¹

«Wer der Gewalt widersteht, der widersteht Gottes Ordnung; wer aber Gott widersteht, der hat sich die Verdammnis erworben.»² Dieses Bekenntnis des jungen Luther wirkt wie ein zugleich theologisches, gesellschaftliches und politisches Credo. Gehorsam gegenüber Gott bedeutet für ihn zugleich Achtung und Verehrung gegenüber geistlicher und weltlicher Gewalt und umgekehrt. Trotz verschiedentlicher Kritik an Kirche, Gesellschaft und Politik stellt der junge Augustinermönch diese Gehorsamseinheit nicht in Frage.

Wird sie sich im Strudel der kommenden Reformationseignisse bewähren? Oder wird er sie auflösen zugunsten einer je eigenständigen «Gehorsamshaltung» gegenüber weltlicher, geistlicher und göttlicher Gewalt? Wird er die Einheit von Gottes- und Weltbeziehung aufrechterhalten, oder wird er sich genötigt sehen, sie zu differenzieren?

Ich versuche, diese Frage historisch zu beantworten. Denn Luther hat über die Beziehung zwischen Gottes- und Weltverhältnis, zwischen Theologie, Gesellschaft und Politik nicht am Schreibtisch oder am warmen Ofen spekuliert, sondern im gesellschaftlichen Kampf um sie gerungen.³ In groben Längsschnitten zeichne ich die gegenseitige Einflußnahme von Gesellschaft, Politik und Theologie in Luthers Entwicklung bis zum Bauernkrieg 1525 nach.

1. Für sich Unrecht leiden, für andere dem Unrecht wehren (1513-18)

Der junge Baccalareus biblicus vollzog die reformatorische Wende unbeeinflusst vom politischen und gesellschaftlichen Tagesgeschehen. Es ging ihm nicht um die Stellung des Christen «vor der Welt». Er rang allein um die Rechtfertigung des Sünders «vor Gott».

Deshalb interpretierte er Augustins *duae civitates* auch nicht ekklesiologisch oder soziologisch im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat oder Evangelium und Politik, sondern anthropologisch und theologisch im Hinblick auf die Existenz des Menschen vor Gott unter der Gnade oder dem Zorn, unter dem Geist oder dem Buchstaben, unter dem Gesetz oder dem Evangelium⁴. Er konzentrierte sich allein auf den einzelnen Menschen und sein Gottesverhältnis. Die Gesellschaft und das Weltverhältnis schienen ihn nicht zu interessieren.

War seine frühe Theologie damit politisch und gesellschaftlich irrelevant? Es hat den Anschein! Denn wenn er verschiedentlich doch politische Stellung bezog – besonders in den Ablaßthesen und Resolutiones von 1517/18 –, so schien er weltfremd und realitätsfern das Gottes- auf das Weltverhältnis zu beziehen: Einen Krieg gegen die Türken lehnte er ab, weil man sonst gegen «Gottes Zuchtrute» kämpfen müßte⁵. Und einen mit Gewalt erkaufen Frieden verurteilte er, weil es wahren Frieden nur «im Glauben» und «in Christus» gebe⁶. Ja, Krieg, Gewalt und Frieden müßten nicht nur geduldet, sondern durchlitten werden, um zu wahren Frieden und wahrer Gerechtigkeit durchzudringen. «Es ist unmöglich, zugleich das Evangelium und die Menschenrechte zu wahren.»⁷ Nur «in gegensätzlicher Gestalt» könne der Christ Freiheit und Frieden erlangen!

In der Tat: Ein politischer Hinterweltler! Ein realitätsferner Tölpel! Aber war sich dieser Tölpel der politischen Irrelevanz oder Relevanz seiner Kreuzestheologie nicht selbst bewußt?

Seine Auslegung von Röm 12 und 13 in seinem Römerbriefkolleg von 1515/16 relativiert unsere Vorwürfe: Kap. 12, so exegisiert er, treffe nur für die zu, die «ihre eigenen Herren seien» und für sich selbst Unrecht erlitten. Kap. 13 dagegen rede von denen, «die andere unter sich hätten», und für deren Recht einträten, d.h. von der Obrigkeit⁸. Und bei der Auslegung von Röm 13, 1-7 begründet er ausführlich das Recht dieser Obrigkeit zur Gewalt- und Strafanwendung⁹.

Er unterscheidet hier also zwischen dem *Verhalten des Christen gegenüber sich selbst und gegenüber anderen*: Für sich selbst solle er Unrecht leiden, für andere dem Unrecht wehren.

Unter diesem Vorzeichen müssen wir unsere Vorwürfe teilweise zurücknehmen: Luthers frühe Kreuzestheologie hat möglicherweise nicht für den individuellen, auf jeden Fall aber für den gesellschaftlichen Bereich politische Relevanz. Sie legt hier höchste soziale Maßstäbe an, wie z.B. die 43. Ablaßthese beweist: «Man soll die Christen lehren, daß es besser sei, den Armen etwas zu schenken und den Bedürftigen zu leihen, als Ablässe zu kaufen.»¹⁰ Ob auch der individuelle Bereich, das «Unrechtleiden des Christen für sich selbst» unbemerkte politische Brisanz enthält, können wir erst aus Luthers weiterer Entwicklung ersehen.

2. Abkehr von der geistlichen Gewalt (1518-20)

Freilich, es bleibt dabei: Politik und Gesellschaft spielen eine nur untergeordnete Rolle in der Theologie des jungen Augustinermönchs. Aber das ändert sich mit der Eröffnung des römischen Prozesses schlagartig.

Der drohende Kirchenbann, die antihabsburgische Kurienpolitik am Vorabend der Kaiserwahl, der geistliche Fiskalismus des Ablasshandels und andere Mißbräuche geistlicher Gewalt nötigen ihn, zunächst sein Verständnis von *geistlicher Gewalt* neu zu durchdenken.

Nur zögernd wendet er sich vom mittelalterlichen «Gewalt»-Gedanken ab: Die Loyalitätserklärung an Leo X. vom 30.5.1518, daß er niemals die «Würde der Schlüssel und Gewalt des Papstes» noch «geistliche Obrigkeit» antasten werde¹¹, war kein Opportunismus. Auch nach dem Cajetan-Verhör im Oktober 1518 gehörte dieser locus zum festen Bestandteil seiner Ekklesiologie¹²: Wir sollen, so legt er noch 1520 das 4. Gebot aus, «gehorsam sein der...geistlichen Gewalt, was sie gebietet, verbietet, setzt, ordnet, bannet, löset, daß wir uns danach richten.»¹³ Und noch konservativer, fast im Sinne von imperium und sacerdotium, gesteht er der Kirche weltliche Funktionen zu: «Es ist wahr, daß Gott hat eingesetzt das weltliche Schwert, dazu auch die geistliche Gewalt der Kirchen, und beiden Obrigkeiten befohlen, die Böswilligen zu strafen und die Verdrückten zu retten.»¹⁴ – Aber mit der Bannandrohungsbulle vom 15. Juni 1520 gibt er den «Gewalt»-Gedanken auf: In der Adelschrift verweist er im Zuge seiner Einstimmung in die zeitgenössischen «Gravamina» die geistliche Gewalt in die Schranken einer bloß «dienenden (und nicht mehr regierenden, Vf.) Form»¹⁵ und entzieht ihr mit seiner These vom «Priestertum aller Gläubigen» den Boden. Er fordert ihr gegenüber von nun an keinen Gehorsam mehr¹⁶. In Fragen des Glaubens, des Gewissens und der Seele sei jeder Christ nur Gott, nicht aber der Kirche Gehorsam schuldig.

3. Das neue Verständnis der weltlichen Obrigkeit (1519-23)

Ganz anders stellt er sich zur *weltlichen Obrigkeit*. Ihr entzieht er niemals den Boden mittelalterlicher potestas. Trotz schärfster Kritik an Kaiser und Fürsten hält er an der Gehorsamspflicht gegenüber jeweils höherer Obrigkeit in der Hierarchie der Reichstagssitzordnung (Kaiser – Kurfürsten – Fürsten – Stände) lebenslang fest¹⁷. Was bewegte ihn dazu? Was verstand er unter weltlicher Obrigkeit und weltlichem Dienst? Wir versuchen, die Fragen in chronologischer Folge von verschiedenen Seiten her anzugehen.

a. Gottesgerechtigkeit – bürgerliche Gerechtigkeit (Amts- und Privatpersonen) (1519)

Anfang 1519 zieht Luther aus seiner Entdeckung der passiven Gerechtigkeit erstmals gesellschaftspolitische Konsequenzen¹⁸. Er greift, wie er selbst sagt¹⁹, in die

schwelende Debatte über das Verhältnis des öffentlichen – im Zuge des Beamtenapparates an Fürstenhöfen sich zusehends durchsetzenden –, bürgerlichen (römischen) Rechts zum Recht der Bergpredigt ein. Wie läßt sich z.B. die Toleranzforderung der Bergpredigt mit der Gewaltforderung des Staates zusammenbringen? Gilt erstere nur für Klerus und Mönche, letztere aber für alle Christen – wie es die mittelalterliche Räte-Gebote-Unterscheidung vorsah? Betrifft die eine nur die Gottesgerechtigkeit, die andere nur die bürgerliche Gerechtigkeit?

Entschieden lehnt Luther solche Lösungen des Konflikts ab. Er unterscheidet zwischen einer «fremden (Gottes-)Gerechtigkeit» und einer «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit» und ordnet beide Rechtsforderungen der «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit» zu. Innerhalb dieser teilt er sie aber auf zwei Personenkreise auf: *auf Amts- und auf Privatpersonen (homines publici et privati)*²⁰. Die Amtspersonen hätten im Sinne bürgerlichen Rechts als «Statthalter Gottes» die Bösen zu strafen und die Unterdrückten zu schützen; die Privatpersonen (im mittelalterlichen Sinn von «privatus»: Polisbürger, Gesellschaftsperson!²¹) dagegen sollten auf ihr Recht verzichten und im Sinne der Bergpredigt «zum Mantel auch noch den Rock geben».

Wir erinnern: Es ist dieselbe Unterscheidung «für sich» – «für andere», die wir schon im Römerbriefkolleg angetroffen haben. Nur macht Luther hier deutlich, daß er *beide* Verhaltensweisen als «politische» verstanden wissen möchte: Sowohl das Bergpredigt als auch das bürgerliche Recht seien Konsequenzen der Gottesgerechtigkeit. Keinesfalls darf die eine auf das Gottesrecht und die andere auf das Weltrecht aufgeteilt werden. Vielmehr seien beide «politische» Rechtsformen «vor der Welt».

Diese «evangelische» Lösung der schwelenden Rechtsdebatte wurde für Luthers gesellschaftspolitisches Denken richtungweisend. Er hat es im Kontext der Reformationsereignisse bis 1523 weiter ausgebildet und vertieft. Vier Beobachtungen mögen das erläutern:

b. Christperson – Weltperson (1519-22)

Zum ersten: Die Unterscheidung einer «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit» von einer «fremden (Gottes-) Gerechtigkeit» ermöglichte es ihm, die gesamte Politik, d.h. nicht nur die «öffentliche» Staats- und Kirchen-, sondern auch die «private» Sozialpolitik, von göttlichen und übernatürlichen Normen *freizukämpfen*. Er unterstellte sie der politischen Vernunft, dem gesellschaftlichen Naturrecht und der christlichen Nächstenliebe: Bei der politischen Durchsetzung der Reformation z.B., besonders bei der Pfarrstellenbe-

setzung und -besoldung²², bei der Visitationsfrage²³ oder bei der Meßfrage warnte er vor einem idealisierten, an übernatürlichen Reich-Gottes-Normen orientierten Stürmen und mahnte zu bedächtigem, ordnungsgemäßigem, sozial vernünftigem und an der Nächstenliebe orientiertem Vorgehen. Ebenso forderte er – um zwei sozialökonomische Beispiele zu nennen – angesichts des überhandnehmenden Wuchers zu einer ökonomisch vernünftigen und an den Bedürfnissen orientierten Wirtschaftsordnung auf und richtete mit der Leisniger Kastenordnung eine an sozialer Bedürftigkeit orientierte Sozialhilfe ein.

Zum zweiten: Die Unterscheidung zwischen Privat- und Amtsperson ermöglichte ihm eine hohe *Anerkennung auch außerschristlicher Politik*. Seine Hochachtung vor dem Türkenstaat z.B. war mit ein Grund für seine Ablehnung eines Türkenkrieges. Als sich die Türken allerdings als «Volk Gottes» prädierten und ins Reich einfielen, stimmte er einem Feldzug zu. Ähnliches ließe sich für sein Verhältnis zu griechischen und römischen Staatsmännern, aber auch zu zeitgenössischen humanistischen Juristen und Fürsten sagen.

Zum dritten: Mit der Unterscheidung zwischen Amts- und Privatperson war freilich auch schon der Keim zur *Gehorsamspflicht* gegenüber jeweils höheren Amtspersonen gelegt. Denn eine Amtsperson, so erklärt Luther, sei «Gottes Statthalter» und übe «Gottes Dienst in der Welt aus»²⁴. Dieser Keim kam im Sog der Reformationereignisse zwischen Worms, Wittenberg und der Wartburg zur vollen Entfaltung: In seinen berühmten Briefen an Kurfürst Friedrich vom März 1522, in denen er seine heimliche Ankunft in Wittenberg begründet hatte²⁵, beteuerte er angesichts des Wormser Edikts Gehorsamsbereitschaft gegen jede Obrigkeit und forderte auch Friedrich auf, «dem Kaiser gehorsam zu sein» und ihn «nach der Reichsordnung» in seinem Lande gewähren und gegebenenfalls Luther gefangennehmen zu lassen, «denn die Gewalt soll niemand brechen noch widerstehen, denn alleine der, der sie eingesetzt hat, sonst ist's Empörung und wider Gott». Zwar schränkt er ein, «daß man nicht allezeit der menschlichen Obrigkeit Gehorsam leisten soll, nämlich wenn sie gegen Gottes Gebot handelt», aber «auch dann soll man sie niemals verachten, sondern ehren». – Alle Elemente lutherschen Obrigkeitsverständnisses ballen sich hier in ihrem Anfangsstadium zusammen: die Gehorsamspflicht gegenüber höherer Obrigkeit, der göttliche Ursprung jeder Obrigkeit, das Widerstandsverbot gegenüber höherer Obrigkeit und die politische Hierarchie vom Bürger bis zum Kaiser, an deren Spitze er der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung entsprechend später auch noch Gott setzt.

Entspricht dieses Obrigkeitsgehorsamsverständnis noch der anfänglichen Unterscheidung zwischen «fremder (Gottes-) Gerechtigkeit» und «eigener (bürgerlicher) Gerechtigkeit»? Ist eine durch prinzipiellen Gehorsam erworbene bürgerliche Gerechtigkeit z.B. nicht eher eine fremde, passive Gerechtigkeit? Wir können diese Frage erst am Schluß beantworten.

Unsere vierte Beobachtung führt uns aber schon einen Schritt näher an sie heran: Die Unterscheidung Privat- und Amtsperson führte Luther ab 1522 mit der Terminologie «*Christperson*» – «*Welperson*» und später²⁶ – in einer Neuinterpretation mittelalterlicher Ständelehre – mit derjenigen von «gemeinem Stand christlicher Liebe» auf der einen und den «drei Ständen *politia, oeconomica, ecclesia*» auf der anderen Seite weiter. Er hatte die römische Rechtsterminologie «*privati – publici*» mit seiner eigenen abgelöst. – Warum? Die Erfahrung hatte ihn gelehrt, daß es einen «*privatus*» im Sinne der Bergpredigt nicht gibt. Deshalb mußte er «*privatus*» und «*publicus*» in der sichtbaren Gesellschaft weiter auseinander-, in der unsichtbaren Person aber näher zusammenrücken. Dazu diente ihm die Unterscheidung «*Christperson*» – «*Welperson*». Denn ein «*Christ*», so klagt er, «ist in der Welt ein seltener Vogel» und «unter Tausend ist kaum ein rechter *Christ*»²⁷, aber dennoch sei jeder Getaufte in seiner Person und im Herzen ein *Christ*. Damit identifizierte er die *Christperson* mit der «fremden (Gottes-) Gerechtigkeit» «vor Gott» und überließ der *Welperson* allein das Feld der «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit».

Hat er also den Gedanken von 1519, daß die Privat- bzw. *Christperson* das Bergpredigtrecht und die Amts- bzw. *Welperson* das Staatsrecht jeweils als «politisches» Recht «vor der Welt» vertreten, aufgegeben? Ist der Christenstand keine «politische» Verhaltensweise mehr? Sicherlich ist er es weiterhin! Sicherlich bleibt er eine «politische» Verhaltensweise! Aber es läßt sich nicht leugnen, daß diese Verhaltensweise im Sinne der Bergpredigt bei Luther immer mehr von der Politik im Sinne des Staatsrechts unterschieden wird.

c. Reich Gottes – Reich der Welt (1523)

Diese Tendenz verstärkt sich in Luthers berühmter Obrigkeitsschrift von 1523. Seinen Protest gegen die Konfiskation seiner Übersetzung des Neuen Testaments kleidet er in eine ausführlich dargelegte *Zweireichelehre*: Im Reich Gottes «unter Christus» herrschte «kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht noch Schwert», sondern «Friede, Glück, Frommheit und Freiheit». Ihm gehören Christen an, die «von Na-

tur niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod»²⁸. Im *Reich der Welt* «unter dem Gesetz» dagegen herrschten «Bosheit, Unrecht, Gesetz, Strafe und Schwert». Ihm gehörten Nicht- oder Unchristen an, die «Böses und Unrecht tun» oder «Unrecht mit dem Schwert strafen»²⁹.

Wir erinnern uns: Es ist wieder die Unterscheidung «für sich» – «für andere» bzw. «Unrecht leiden» – «Unrecht strafen» aus der Römerbriefvorlesung und aus dem Gerechtigkeitssermon. Nur kommt in der Zweireicheunterscheidung noch deutlicher zum Ausdruck, was sich schon in der Christ-Weltperson-Unterscheidung anbahnte: Die Seite des Bergpredigtrechts, das «für-sich-Unrecht-leiden», fällt mit der «fremden (Gottes-)Gerechtigkeit» im Reich Gottes und der Gottesbeziehung zusammen.

Ist es damit als «politisches» Verhalten nun doch aufgehoben? Der erste Eindruck bestätigt das: Genauso wie es kein Reich Gottes und keinen wahren Christen «von Natur aus» gibt («Kein Mensch ist von Natur Christ oder fromm, sondern allzumal Sünder und böse»³⁰), so gibt es also auch kein Bergpredigtrecht von Natur aus! Und wenn man Reich Gottes und Reich der Welt nicht korporativ, sondern existentiell im Sinne von «zugleich Sünder und Gerechter» interpretiert, dann bleibt die einst «politische» Bergpredigt haltung tatsächlich allein der Gottesbeziehung vorbehalten. «Vor der Welt» ließe sie sich genausowenig verwirklichen wie die Gottesgerechtigkeit.

Der Eindruck ist richtig und falsch zugleich. Er klärt sich durch eine zweite Beobachtung: Luther fordert den Christen immer wieder auf, «in und vor der Welt» beiden Haltungen zugleich gerecht zu werden: «Also geht's dann beides fein miteinander, daß du... zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafest», um «zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug (zu) tun»³¹. Er hält also daran fest, daß das «für-sich-Unrecht-leiden» eine «politische» Haltung sei! Nur ist sie keine weltlich erworbene, sondern eine von Gott geschenkte, keine gesetzliche, sondern eine freie «politische» Haltung. Freilich: Das Bergpredigtrecht kann dabei vom bürgerlichen Recht abgedrängt werden, – aber es muß es nicht.

Was folgte nun aus der Zweireichelehre für die andere Seite, das «für-andere-Unrecht-strafen»? Eine *doppelte Befreiung der Politik!* Zum einen braucht der weltliche Politiker keine göttlichen und übernatürlichen, sondern kann menschliche und natürliche Maßstäbe anlegen. Zum anderen braucht er seine persönliche Gewissenshaltung nicht zwanghaft in seine öffentliche Politik einzutragen und umgekehrt. – Konkret heißt das für Luther: Die Obrigkeit habe mit Schwert

und Gewalt das natürliche Recht zu verteidigen. Aber ihr Arm erstrecke sich nur über Leib und Gut, nicht über Seele, Gewissen und Glauben ihrer Bürger. Die Konfiskation des Neuen Testaments z.B. sei Unrecht. Verrichtet sie ihr Amt aber angemessen und innerhalb ihrer Grenzen, so übt sie einen «besonderen Gottesdienst» aus, denn sie ist als «Gottes Dienerin von Gott eingesetzt»³².

Diese *heilsgeschichtliche* Auffassung von der Obrigkeit ist sicherlich ebenfalls eine Folge der Zweireichelehre. Die Obrigkeit in ihrer entklerikalisierten, weltlichen Form ist für Luther genauso wie die Rechtfertigung ein Geschenk Gottes zur Erhaltung des Menschen.

Aber ihre *Hierarchisierung*, mit der Luther die damalige Reichsverfassung legitimierte («Daß weltliche Herrschaften, Kaisertümer, Königreiche, Fürstentümer, Städte, Rat und Gemeinden auf Erden bestehen und in ihrer Ordnung gehen, das ist nicht menschliches Tun noch Vermögen, sondern Gottes Regiment»³³), ist sicherlich genausowenig wie das hierarchische Moment in der Gehorsamspflicht aus den zwei Reichen abzuleiten. Daß Luther die Zweireichelehre – freilich zusammen mit der These vom «Priestertum aller Gläubigen» – nämlich auch «demokratisch» anwenden konnte, bezeugt seine im gleichen Jahr geschriebene Schrift «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen»³⁴. Woher seine hierarchische Fixiertheit rührt und warum er die monastischen Ideale Keuschheit und Armut, nicht aber das des Gehorsams ablehnte, bleibe jetzt dahingestellt.

Ebenso darf Luthers Haltung zum *Widerstand* nicht allein auf die Zweireichelehre, sondern muß gleichzeitig auf die Quelle seiner hierarchischen Gehorsamsauffassung zurückgeführt werden. Luther lehnte jeden aktiven Widerstand ab. Die Messerstörungen durch Wittenberger Studenten Ende 1521³⁵ oder den Reichsritteraufstand Franz v. Sickingens 1522³⁶ verurteilte er genauso als Aufruhr wider Gott wie den Bauernkrieg 1524/25. Die sozialen Mißstände sollten lieber durchlitten als der Obrigkeit die Gewalt genommen werden. «Darum ist kein Aufruhr recht, wie rechte Sach er auch immer haben mag.»³⁷ Einen passiven Widerstand allerdings, welcher der Obrigkeit die Gewalt nicht nähme, duldete er: «Wenn ein Fürst Unrecht hätte, ist ihm dann sein Volk schuldig zu folgen? Antwort: nein!» Aber «man soll nicht mit Gewalt widerstehen, sondern nur mit dem Bekenntnis der Wahrheit»³⁸.

Die Zweireichelehre von 1523 führt also in ihrem Ansatz Luthers Konzeption, sowohl dem Bergpredigt- als auch dem öffentlichen Recht zum Durch-

bruch zu verhelfen, weiter. In der Durchführung aber konzentriert sie sich vorwiegend auf das öffentliche Recht und erkämpft dessen doppelte Befreiung bei gleichzeitiger Abhängigkeit von Gott. Für die Hierarchisierung der Obrigkeit ist sie m. E. nicht verantwortlich.

4. *Ökonomische und soziale Probleme (1524-25)*

Seit 1524 wurde Luther zusehends mit *ökonomischen und sozialen Problemen* konfrontiert:

Eine unmittelbare Auswirkung hatte die Zweireichelehre auf Luthers *Berufsverständnis*³⁹. Galt im Mittelalter nur der Klerikerberuf als vollgültiger Beruf und bestand eine Hierarchie zwischen Lehren, Wehren und Nähren, so stellt Luther alle Berufe vom Priester über den Bauern bis zum Fürsten auf eine Ebene und überträgt ihnen die gleiche Aufgabe: «Alle Stände sind darauf ausgerichtet, anderen zu dienen».⁴⁰

Im ökonomischen Bereich bezog er dezidiert Stellung: Die Durchführung der Nürnberger Reichtagsbeschlüsse von 1522 zur Einschränkung der Augsburger, Ulmer und Nürnberger Handelsmonopole war an der Kapitalmacht dieser Gesellschaften gescheitert. Anstelle dessen florierte das Zins- und Wuchergeschäft. Angeregt durch die harte Kritik des evangelischen Predigers Jakob Sturm am Wucher nahm Luther 1524 seine *Wucherverurteilung* von 1519/20 wieder auf⁴¹ und ergänzte sie durch pointierte Weisungen zum *Kaufhandel*⁴². Sie zeichnen sich durch eine Addition von Bergpredigt- und öffentlichem Recht aus: Einerseits fordert er die Kaufleute auf, nach der «goldenen Regel» von Mt 7,12 freie Almosen zu geben, niemals Gewalt anzuwenden, prinzipiell ohne Zins zu leihen, niemanden zu übervorteilen, sondern sich notfalls übervorteilen zu lassen. Andererseits gestattet er es ihnen, manchmal «nach des Handels Art...ein wenig zu viel» zu nehmen, weil der Handel seine eigenen Gesetze habe⁴³. Aufgrund dieser Addition kann er den Kaufhandel zugleich als Erfüllung des Liebesgebotes Gottes und der Gesetze der Gesellschaft bzw. als «christlich und göttlich» und zugleich als «natürlich» bezeichnen⁴⁴. Er verbindet damit die naturalrechtlich-feudale mit der monetär-kapitalen Marktordnung⁴⁵.

So hilfreich diese Addition in Handelsfragen war, so problematisch ist sie angesichts der Haltung Luthers zu den *sozialen Forderungen der Bauern*. Luther unterstützte 1525 zwar die Allmende – (freier Fischfang, Jagd, Holznutzung) und andere soziale Forderungen der Bauern – an der Leibeigenschaft und am Zehnten hielt er allerdings fest –, aber er verlangte von ihnen, daß sie im Sinne der Bergpredigt *und* obrigkeitsstaatli-

chen Gehorsams das Unrecht lieber erliden als sich widersetzen sollten. «Niemand soll sein eigener Richter sein»⁴⁶ sondern «für sich Unrecht leiden». Diese problematische Zuordnung beider Rechtsebenen veranlaßte ihn nach den furchtbaren Eindrücken vom Thüringer Aufstand zu seinem erschreckenden Aufruf zur fürstlichen Gewaltanwendung gegen die Bauern. Eine Zuordnung beider Rechtsebenen im Sinne der Unterscheidung von «fremder und eigener Gerechtigkeit» von 1519 oder auch der Zweireichelehre von 1523, nach denen eine fremde, passive Gerechtigkeit nichts mit Fürsten-, sondern nur mit Glaubensgehorsam zu tun hat, hätte ihn sicherlich vor einem solchen Aufruf bewahrt.

5. *Die bleibende Verhältnisbestimmung Politik – Gesellschaft – Evangelium (1525 ff)*

Mit dem Bauernkrieg sind wichtige Marksteine der Stellung von Politik und Gesellschaft in Luthers Theologie erreicht. Spätere politische und soziale Entscheidungen traf er im Rahmen der Unterscheidungen von «fremder und eigener Gerechtigkeit», von «Christperson und Welperson» und von «Reich Gottes und Reich der Welt» mit ihren jeweils verschiedenen Bezügen zwischen Bergpredigt- und öffentlichem Recht: Seine Entscheidungen zu den Packschen Händeln 1528, zu den Schulfragen von 1530, zum Schmalkaldischen Bund 1531 (1532 freilich stimmt er einem Widerstand gegen den Kaiser zu), zum Nürnberger Anstand 1532, zu den Mißernten und Geldspekulationen 1539 oder zu der Wurzener Fehde 1542, um nur einige Knotenpunkte zu nennen.

«Wer der Gewalt widersteht, der widersteht Gott!» Gilt dieses Credo des jungen Augustinermönchs auch noch für den späteren Reformator? Dem Wortlaut nach: ja! Dem Inhalt nach: nein! Luther hat die Gehorsamseinheit gegenüber geistlicher, weltlicher und göttlicher Gewalt aufgegeben und differenziert. Er hat das mittelalterliche corpus christianum zugunsten einer Unterscheidung zwischen Politik, Gesellschaft, Kirche und Evangelium aufgelöst⁴⁷. Aber damit hat er diese Bereiche nicht aus der Gottesbeziehung entlassen! Vielmehr hat er sie mindestens im gleichen Maße wie im corpus christianum zu «Mitarbeitern Gottes» qualifiziert. Aber er hat ihnen ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten, Vernunft- und Naturrechte zurückerkämpft. Und er forderte deshalb ihnen gegenüber einen anderen Gehorsam als gegenüber dem rechtfertigenden Gott.

Wie ließe sich dieses Unterscheidungsverhältnis zwischen Politik, Gesellschaft und Evangelium beschreiben? Ich unterscheide zwischen Luthers Theologie und politischer Praxis:

In seiner *Theologie* wirkt die Rechtfertigungswahrheit befreiend auf Politik und Gesellschaft ein: Sie befreit von übernatürlichen Selbstverwirklichungszwängen und Überfremdungen zu sachgerechter Gesellschaftspolitik. Sie nivelliert, ja demokratisiert soziale ebenso wie ideologische Rangunterschiede. Und sie gibt die Möglichkeit, sowohl das Bergpredigt- als auch das öffentliche Recht mit politischer Vernunft durchzusetzen. Aber freilich: Sie trägt auch den Keim zu hierarchischer Gehorsampflcht in sich, der, mit fremdem Dünger gedüngt, bei besonderer politischer Witterung schnell aufblühen kann. Das gilt weniger für die Unterscheidung zwischen «fremder und eigener Gerechtigkeit» als vielmehr für die zwischen Welt- und Christperson und die zwischen den zwei Reichen.

In der *politischen Praxis* hat Luther auf wirtschaftli-

chem, sozialpolitischem und staatspolitischem Gebiet zwar Elemente aus der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung übernommen, sie aber entklerikalisiert, auf das Naturrecht zurückgeführt und damit weitgehend erneuert. Das gilt allerdings nicht für seine Hierarchisierung der Obrigkeit und der Gehorsampflcht. Hier bleibt er einer mittelalterlichen Ordnung verpflichtet, die seiner eigenen Rechtfertigungswahrheit gefährlich werden konnte.

«Die Lehre von der Gnade und vom Heil», so erklärt Luther in seiner großen Galatervorlesung 1531/35», billigt und stärkt die Politik und Gesellschaft», obwohl oder gerade weil «Politik und Gesellschaft der Vernunft unterworfen sind»⁴⁸. Diese beiden Sätze fassen die ganze Stellung von Politik und Gesellschaft in seiner Theologie zusammen.

¹ Außerordentlich danken möchte ich an dieser Stelle meinem Lehrer Herrn Prof. Dr. Heiko Oberman, Tübingen, der mir diese Untersuchung anvertraut und das Manuskript mit wertvollen Anregungen versehen hat.

² Luther, Weimarer Ausgabe (WA) (1883 ff.), Bd.1; 618,37 f.

³ Mit dieser Formulierung sei die Unlösbarkeit des Streits, ob Luthers Theologie die damalige Politik und Gesellschaft oder ob Politik und Gesellschaft seine Theologie beherrscht hätten, zum Ausdruck gebracht.

⁴ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (Stuttgart 1970) 441 ff; dort auch weitere Lit.

⁵ WA 1; 535,35 ff (Res. zur 5. Ablassese).

⁶ WA 1; 540,34 ff (Res. zur 7. Ablassese).

⁷ (gura hominum!) WA 2; 594,20 ff (Galaterkommentar von 1519).

⁸ WA 56; 450,5 ff.

⁹ Vgl. WA 56; 123 ff; 476 ff.

¹⁰ WA 1; 600.

¹¹ WA 1; 527,21 ff.

¹² Die berühmte letzte Leipziger Disputationsthese (WA 2; 161) «Daß die römische Kirche über alle anderen erhaben sei, wird mit den kraftlosesten, in den (letzten) 400 Jahren entstandenen Dekreten der römischen Päpste bewiesen» bildet keine Ausnahme.

¹³ WA 6; 255,18 ff (aus: Sermon von den guten Werken 1520).

¹⁴ WA 6; 39,23 ff (aus: Sermon vom Wucher 1520).

¹⁵ WA 6; 434,9 ff; ähnlich im Magnificat 1520/21 WA 7; 578,22 ff.

¹⁶ Interessanterweise läßt Luther in seinen späteren Auslegungen des 4. Gebots den Passus über die geistliche Obrigkeit fort.

¹⁷ In seinem Gutachten an Kurfürst Johann vom 6.3.1530 zum Widerstand des Schmalkaldischen Bundes gegen den Kaiser z.B. lehnt er jeden Widerstand ab, weil der Kurfürst dem Kaiser genauso Gehorsam schulde, wie der Bürgermeister von Torgau dem Kurfürsten von Sachsen (WABr V; 259, 49-54). Vgl. weitere Texte bei H. Scheible (Hg.), *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-46* (Texte zur Theologie- und Kirchengeschichte 10, Gütersloh 1969).

¹⁸ In seinem Sermon «De duplici iustitia», WA 2; 145 ff.

¹⁹ WA 2; 151,9 f: «Hierüber reden die einen so, die anderen so».

²⁰ WA 2; 147,7 und 151,1 ff.

²¹ Vgl. Duchrow, aaO. 544 ff; 548.

²² Der gesellschaftlich heruntergekommene Zustand des Pfarrerstandes schlägt sich in zahlreichen Flugschriften aus der frühen Reformationszeit nieder.

²³ Ab November 1525 überträgt Luther der Landesobrigkeit die Kirchenvisitation (vgl. WABr III; 628), während er ein Jahr zuvor Johann Friedrich von einer Visitation in Sachsen abgeraten hatte (WABr III; 305 ff).

²⁴ WA 2; 151,1 ff.

²⁵ WABr II; 456; 97 ff; 468,30 ff.

²⁶ Vgl. WA 26; 505,1 ff (aus: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528).

²⁷ WA 20; 579,20 f und WA 11; 251,12 f.

²⁸ WA 11; 250,3.

²⁹ WA 11; 250,1 ff.

³⁰ WA 11; 250.

³¹ WA 11; 250,12 ff.

³² WA 11; 261,29 ff. 258,2 ff.

³³ WA 37; 443,19 ff (Predigt von 1534).

³⁴ WA 11; 408 ff.

³⁵ Anlaß zu seiner Schrift «Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung» (WA 8; 676-87).

³⁶ Die sozialen Hintergründe des Sickingen-Aufstandes sind komprimiert in dem Flugblatt zusammengefaßt: «Dialog der Rede und Gesprächs, so Franciskus von Sickingen vor der Himmelsporten mit St. Peter und dem Ritter Jörg gehalten hat» (Schade, Hg., *Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit*, Neudruck 1966 Bd II, 45-50).

³⁷ WA 8; 680.

³⁸ WA 11; 277,28 f. 2 f.

³⁹ Vgl. G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf* (München 1952) mit der zentralen These «Man streckt sich im Beruf nicht aufwärts Gott entgegen, sondern man beugt sich herab zur Erde» (S. 20).

⁴⁰ WA 15; 625,7 («Omnes status huc tendunt, ut aliis servant»).

⁴¹ Vgl. 1519 «Kleiner Sermon von dem Wucher» (WA 6; 3-8); 1520 «Großer Sermon von dem Wucher» (WA 6; 36-60).

⁴² «Von Kaufhandlung und Wucher» (WA 15; 293-322, enthält im 2. Teil den kleinen und großen Wuchersermon von 1519/20).

⁴³ Vgl. WA 6; 49,6 ff; 36 ff und WA 15; 297,6 ff.

⁴⁴ Vgl. z.B. WA 6; 50,52.

⁴⁵ Vgl. G. Fabianke, *Luther als Nationalökonom* (Berlin DDR, 1963).

⁴⁶ Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von G. Maron: *Luther-Zeitschrift* (1975) 60-75.

⁴⁷ Vgl. zu dieser umstrittenen These K. Matthes, *Das corpus christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung* (Berlin 1929).

⁴⁸ WA 40I; 106,23 und 305,7.

REINHOLD MOKROSCH

1940 in Hamburg geboren. Studium der Theologie und Philosophie an den Universitäten Tübingen, Berlin, Zürich, Hamburg, Promotion zum Dr. phil. 1972. Lehrbeauftragter (1969-72) und Assistent (1973-75) für Theologie- und Kirchengeschichte an der Universität Tübingen. Mitarbeiter der Registerarbeiten zur Weimarer Lutherausgabe. Seit Ende 1975 Akad. Rat/Oberrat am Institut für evgl. und kath. Theologie, Sozialethik und Religionspädagogik an der Technischen Hochschule Darmstadt. Veröffentlichungen: *Theologische Freiheitsphilosophie: Freiheit und Ethik bei Schelling und Tillich* (Frankfurt 1976). Aufsätze und Analysen aus dem Gebiet der Reformation und der Religionspädagogik. Anschrift: Bergstraße 51, D-6101 Darmstadt-Nd. Ramstadt.