

Heinrich Assel

Ist lutherische politische Theologie dem Liberalismus und Republikanismus wahlverwandt?¹

Rezension zu: Svend Andersen, Macht aus Liebe.

Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik, TBT 149, Berlin/New York 2010.

Heinrich Assel: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Am Rubenowplatz 2/3, D-17487 Greifswald, E-mail: assel@uni-greifswald.de

Svend Andersens Buch interveniert in die virulente Diskussion um die Liberalismusfähigkeit der politischen Theologien monotheistischer Religionen und um die Religionspolitik europäischer Demokratien. Es bietet eine höchst substantielle und erfrischend streitbare Rekonstruktion der politischen Ethik Luthers sowie des dänisch-bürgerlichen und deutsch-preußischen Luthertums aus dem Geist des politischen Liberalismus.

In drei Großkapiteln rekonstruiert Andersen (1) die politische Theologie Luthers in einer Gesamtsicht der einschlägigen Schriften des Reformators am Leitfaden der sog. Obrigkeitsschrift von 1523 (11–84). Ihr widmet er eine scharfsinnige und behutsame Interpretation. Der Ausblick auf das 250-jährige ›Paradox des frühmodernen Luthertums‹ am Beispiel Dänemarks charakterisiert das staatskirchlich-frühabsolutistische Summepiskopat als Notrecht, das zum Dauerzustand wurde (84–89).

Das Verhältnis (2) der lutherischen Ethik zur politischen Moderne wird dargestellt an Kants Rechts- und Politik-Theorie (92–126). Dieser Abschnitt ist ein Kabinettstück des Kant-Experten Andersen. Man wird gegenwärtig in der evangelischen Ethik kaum eine vergleichbar konzise und inhaltsreiche Darstellung dieser Thematik lesen können. Die Wirkung Kants im bürgerlichen Luthertum wird reflektiert durch die Darstellung der politischen Ethiken der drei großen

Dänen H.L. Martensen (127–162), dem der größte Raum und die größte Sympathie gilt, N.F.S. Grundtvig (163–180) und S. Kierkegaard (180–209). Sie gelten als Denker dänischer Demokratisierung (Martensen), doch auch als

¹ Diese Rezension geht auf einen Vortrag zurück, der bei der Tagung des Nordic Luther Network in Aarhus im April 2011 gehalten wurde. Eine dänische Fassung wurde publiziert in: Dansk Teologisk Tidsskrift 74 (2011), 313–318. Svend Andersen sei für konstruktive Gespräche zum Thema gedankt!

Antipoden (Kierkegaard). Dieses Kapitel ist eine Musteranalyse politischer Konfessionskultur im ›goldenen Zeitalter‹ Dänemarks. Die Fragen nach liberalen Spuren im deutsch-preußischen Luthertum im Kaiserreich und der Weimarer Republik konzentrieren sich auf den seinerzeit ebenso einsamen wie entschiedenen Demokraten Ernst Troeltsch (212–244), dessen ›Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‹ der zeitgenössischen Lutherrenaissance, insbesondere Karl Holl, bekanntlich Anlass zum Widerspruch und Gegenentwurf boten.

Der enzyklopädische Durchgang mündet (3) in eine rekonstruierte lutherische politische Ethik im 21. Jahrhundert (298–314). Sie umreißt in einer kenntnisreichen Auseinandersetzung mit J. Rawls und J. Habermas den eigenen Standpunkt des Autors (245–298). Im Zentrum stehen hier die heutige politischethische Rekonstruktion der Reiche- und Regimentenlehre Luthers und ein Konzept natürlich-politischer Vernunft, durchgeführt als Reinterpretation der Goldenen Regel. Die Goldene Regel wird – über Luthers zeitbedingte Semantik hinaus, aber mit dem Anspruch, seine argumentative Intention zeitgemäß zur Geltung zu bringen – verstanden als transzendentalpragmatische und interpersonale Reziprozitätsregel des »sich in die Rolle des Anderen Versetzens« (303, vgl. zur Vorbereitung dieser Figur beim jungen Luther 36–39).

Wünschenswert klar benennt der Ethiker aus Aarhus drei methodische Vorentscheidungen (4–9):

(1) Er beansprucht, eine normative Rekonstruktion der politischen Ethik Luthers vorzulegen (nicht vorrangig eine historische Interpretation). Diese zielt auf politisch-ethische Argumentationskerne, die für die heutige Urteilsbildung, z.B. zur Menschenrechtspolitik, zu Kriegseinsätzen, sinnhaftig und gerechtfertigt reformuliert und kontextualisiert werden können (8). An den Schaltstellen der Untersuchung sind sechs Argumente gelistet (82f., 298f.). Drei seien exemplarisch zitiert:

»c. Der christliche Glaube ist durch ein Handeln konstituiert, das nicht den Charakter menschlichen Machtausübens hat und das deshalb nicht auf den politischen Bereich übertragbar ist. d. Christliche Nächstenliebe ist eine komplexe Größe, die als Wohltun die Gestalt politischen Handelns haben kann [...] f. Es gibt eine universale Normativität in der Gestalt des natürlichen Gesetzes, das, zusammengefasst in der Goldenen Regel, als gemeinsame normative Grundlage für Christen und Nichtchristen dienen kann.« (ebd.)

Hier ist zu fragen: Wenn Satz c. von einem Glauben konstituierendem Handeln (Gottes) spricht, wenn also die genannten Basissätze eine Typik göttlichen Machthandelns und Worthandelns implizieren, dann vermisst man in Andersens Liste auch methodisch eine argumentative Rekonstruktion der Stände- und Hierarchienlehre Luthers. Er interpretiert sie offenbar als frühmodern-feudale Gesellschaftstheorie, die von der Geschichte falsifiziert wurde (z.B. 81), und sieht in ihr (anders als O. Bayer, H.G. Ulrich u.a.) keinen rekonstruierbaren politisch-theologischen Kern institutionenvermittelter Gerechtigkeit und Souveränität Gottes.

Ist also diese Theoriefigur kritisch-politischen Schöpferhandelns Gottes in Geboten, Ständen und Hierarchien, auch gegen die eigenen Systemzwänge und -konflikte von Institutionen, nicht mehr reformulierbar?

(2) Andersen gibt sich über die begriffsgeschichtlichen und gesellschaftsgeschichtlichen Brüche und semantischen Verwerfungen zwischen den Argumenten Luthers und Kants – erst recht zwischen den Argumenten Luthers und Rawls'! – Rechenschaft. Diese interpretative Behutsamkeit zeigt sich besonders schön in Analysen zum Dickicht der Disjunktionen von ›öffentlich‹ und ›privat‹. Beispielhaft klar zeigt der Autor die politisch-historischen Brüche in der Bedeutung dieser Unterscheidung auf.

Sie ist bei Luther (a) bezogen auf die ›Herrschafts- und Amts-Person‹ als öffentliche Person.² Sie ist in der Aufklärung (b) bezogen auf ›mediale Foren der Meinungsbildung‹ (Publikum, Leseöffentlichkeit, Presse, public political forum/ non public political culture). Sie ist schließlich heute (c) bezogen auf ›Typen politischer Rechtfertigung und Gründe‹ (public reason; public political forum).³

Man kann Andersens Buch durchaus als manual zur Geschichte zentraler Grundbegriffe lutherischer Politiktheorie benutzen, mit dem großen Gewinn einer argumentativen Einbettung der Begriffsanalyse in die Texte. Freilich würde man dann bemerken, dass wichtige Grundbegriffe fehlen! Es fehlt z.B. ›Eigentum‹ als Bestandteil der Trias Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Bei Andersen erscheint nur die Trias Freiheit, Gleichheit, Öffentlichkeit (z.B. 77–81).⁴ So entsteht die Frage: Was bedeutet es, wenn einerseits die für Andersens Modernitätskonzept so paradigmatische Rechtslehre Kants im Kern privatrechtliche Eigentums- und Vertragstheorie ist (106–108), während wir bei Luther hier explizit Fehlanzeige erstatten müssen: Libertas christiana dient gewiss nicht zur Ableitung privatrechtlichen Vertrags-Eigentumsrechts als Kehrseite negativer politischer Freiheitsrechte.⁵ An dieser Bruchstelle der Grundbegriffe greift Andersen zu Konjekturen: Eine ausgearbeitete Rechtslehre Luthers fehle (55), wäre aber, wenn

2 Einen Hinweis auf die durch Ernst Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, Stuttgart (1957) 1992, aufgeworfenen Fragen wünschte man sich.

3 Man lese zu (a) die Interpretationen zu Luther (40–43.79f.), zu (b) Kant (118f.), Martensen (157f.) und Rawls (257–259) sowie zu (c) die Ausführungen über Rawls (258.264f. u.ö.) und seine Kontroverse mit Habermas.

4 Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1793 hat in der Trias der Französischen Revolution »Brüderlichkeit« durch »Sicherheit, Eigentum« ersetzt (Art. 2) und damit der im revolutionären England des 17. Jh. entwickelten Theorie des Besitzindividualismus (vgl. C.B. Macpherson) einen Ort in der Theorie der Menschenrechte gegeben.

5 Andersen gibt selbst einen marginalen Hinweis darauf, dass der moderne Begriff von Recht als Befugnis, Anspruch bei Luther nicht zu finden sei (56, Anm. 23). Er versteht diesen Hinweis aber nicht als Problem seiner Verknüpfung von Luther und Kant.

wir sie hätten, ›kongenialer Teil seiner politischen Theologie‹ (59). Was wir haben, seien dialektische Unterscheidungen im Gebrauch vorhandenen Rechts (duplex, triplex iustitia), Tugendregeln des klugen Fürsten (aequitas) und im Kern die Goldene Regel als universal-normative Regel der Reziprozität.

So sehr einzusehen ist, dass die Rechtstheorie Luthers von seiner politischen Ethik zu unterscheiden ist, so einseitig konzentriert sich Andersen auf das Paradigma der Menschenwürde und der Menschenrechte.⁶ Dadurch geraten andere, womöglich modernitätsrelevantere Aspekte der Wirkung von Luthers politischer Ethik und der reformatorischen Rechtslehren aus dem Blick (Staatsrecht, Strafrecht).⁷ Deren Genese liegt zeitlich vor Kants Rechtstheorie. Zugleich reißen signifikante Lücken der Rekonstruktion auf, wenn wir die liberale Modernitätstheorie als Maßstab wählen (Privatrecht und Besitzindividualismus)!

(3) Andersen wählt die Max-Weber-Perspektive der Herrschafts- und Legitimitätstheorie auf das Politische: Es ist das Phänomen der Herrschaft, ihre Typik als patriarchale, bürokratische und v.a. als charismatische Liebe sowie die Frage ihrer Ausübung in formell-legitimen liberalen Herrschafts- und Machtformen, die das Paradigma politischer Ethik bildet. Alternative Paradigmen, z.B. das politische Urteilen, Entscheiden und Verurteilen und die politische Repräsentation, wie in der politischen Theologie Oliver O'Donovans, oder die exkludierende Inklusion durch rechtsetzende Souveränität, wie im Paradigma des homo sacer bei Giorgio Agamben, werden nicht diskutiert.

Im Zentrum von Andersens lutherischer Rezeption des politischen Liberalismus Rawls' steht die Rekonstruktion der Goldenen Regel als Inbegriff natürlichesgesetzestörmiger Vernunft und ihrer Reziprozität.

Sie zielt (a) auf ein institutionell vermitteltes und insofern interpersonales Wohltun aus Mitmenschlichkeit und Nächstenschaft und zwar in einer an Rawls geschulten, pluralismussensiblen Weise, auf eine öffentlich artikulationsfähige Teilnahme lutherischer Bürgerinnen und Bürger an der politischen Öffentlichkeit, dem Raum der Entscheidungen der Gewaltausübung. Lutherische Bürger handeln hier als ›Amtspersonen‹, die sich auf die spezifischen Gründe dieser Gewaltausübung einlassen.

Die Rezeption des Liberalismus zielt weiter (b) auf eine öffentlich artikulationsfähige Teilnahme der lutherischen Bürgerinnen und Bürger am

6 Dass die ›Janusköpfigkeit‹ der Menschenrechte (J. Habermas), die teils politisch-ethischen, teils rechtstheoretischen Charakter haben, für diese Wahl spricht, ist eine diskursethische oder liberale Voraussetzung, die plausibel ist; trotzdem bleibt die formulierte Anfrage bestehen.

7 Christoph Strohm, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008; Ders., Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt, in: Archiv für Reformationsgeschichte 99 (2008), 6–35.

öffentlichen Forum, also an der zivilgesellschaftlich-medialen Meinungsbildung.

Der lutherische Liberalismus zielt schließlich (c) auf diese Teilnahmereformen öffentlicher politischer Vernunft, wohlwissend, dass in der innerkirchlichen Öffentlichkeit (oder sollte man sagen: in der Öffentlichkeit der *politia Christi*?) eine Christenbürgerschaft gelebt wird, die unvertretbar individuell und ›innerlich‹ ist (›innerlich‹ im Sinn der Unterscheidung des ›innerlichen‹ vom ›äußerlichen‹ Menschen in der Freiheitsschrift Luthers). Die Nächstenliebe der Christenbürger kann ethisch ›supererogatorisch‹⁸ sein und im Recht, selbst in den Menschenrechten, undarstellbar bleiben. »Lutherisch verstanden ist die Ethik der Nächstenliebe nicht ganz und gar mit einer universalen Ethik identisch [...] Das Eigenartige am diesbezüglichen Gedankengang Luthers besteht eben in der Annahme einer partialen Übereinstimmung zwischen der Nächstenliebe und einem Handeln nach der Goldenen Regel.« (302f.)

Die Formel von der partialen Übereinstimmung zwischen der Nächstenliebe und einem Handeln nach der Goldenen Regel ist freilich erläuterungsbedürftig. Dies gilt erst recht, wenn im Gegenzug nach dem politisch-ethischen Sinn der partialen Nicht-Übereinstimmung zwischen der ›überschießenden‹ Nächstenliebe der Christperson und der praktisch-vernünftigen, politischen Form der Nächstenliebe als Wohltun im Sinne liberaler Gerechtigkeit gefragt wird.

In Andersens transzendentalpragmatischer und interpersonaler Rekonstruktion der Goldenen Regel, die das »sich in die Rolle des Anderen Versetzens ›reguliert‹« (303) und anleitet, zeigt sich das Überschießende der Nächstenliebe nicht primär in ›außerordentlichen‹ Taten. Es zeigt sich in einer bestimmten politischen Imagination, in einer genuinen politischen Einbildungskraft des Glaubens. Wie anders kann man sonst die folgende Passage verstehen? Die Goldene Regel sei »eine Aufforderung an unsere Phantasie. Die goldene Regel verlangt von uns, dass wir unser Vorstellungsvermögen mobilisieren und uns überlegen sollen, wie wir behandelt werden wollen, wenn wir in der Situation des anderen wären – um daraufhin so an dem anderen zu handeln« (304, mit einem zustimmenden Zitat aus K.E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen (1959) 1989, 10f.).

Diese Phantasie oder Imagination schöpft allerdings aus der beständigen und genuinen ›Kommunikation‹ und Tradition der eschatologischen Symbolik des Reiches Gottes, der Nächstenschaft und der Nachfolge. Sie begründet sich aus dieser genuinen Kommunikation der *politia Christi*. Sie setzt ›Kirche‹ als Sozialgestalt des geistlichen Regiments Christi voraus. Hier werden – um Beispiele zu nennen – Stellvertretung und Fürbitte tradiert. Hier werden

8 Obgleich der Terminus ›Supererogation‹ im theologischen Kontext missverständlich und von konfessioneller Auseinandersetzung belastet ist, sei er gewählt, weil in der analytischen Ethik das hier angedeutete Problem unter diesem Titel diskutiert wird: Ulla Wessels, *Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation, Ideen & Argumente*, Berlin/New York 2002.

Bekenntnis und Vergebung von Sünde als Erneuerung von Freiheit jenseits der strafrechtlichen Optionen real. Neuerdings wird auf das Überschießende der, auch nächsten- schaftlich motivierten, ›Gastlichkeit‹ hingewiesen, eben weil menschenrechtlich begründete Hospitalitäts- und Asylrechte in ihrer Reichweite begrenzt sind.⁹

Im Zentrum der lutherischen Rezeption des politischen Liberalismus durch S. Andersen steht die Rekonstruktion der Goldenen Regel als Inbegriff natürlich-gesetzesförmiger Vernunft und ihrer Reziprozität. Zusammenfassend »ergibt sich das Bild eines lutherischen Christen, der sich als Bürger einem überlappenden Konsens über die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit anschließen kann, und zwar ›aus den rechten Gründen‹. Ein lutherischer Christ kann zum einen die Gerechtigkeitsprinzipien als gegenwärtigen Ausdruck der Nächstenliebe, als Wohltun verstehen, und zum anderen die Konsensfähigkeit des Kerngedankens der Reziprozität in der Allgemeinheit der Goldenen Regel begründet sehen. Die entscheidende Voraussetzung dafür [...] ist seine Fähigkeit, das Politische als selbständigen Bereich von dem eigentlichen religiösen Inhalt seiner Überzeugung zu trennen. Genau diese Trennlinie ist aber in der lutherischen Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem impliziert [...]« (305)

Das politische Subjekt in Andersens politischer Ethik sind lutherische Christen als Bürgerinnen und Bürger, freilich nicht die Kirche. Aus deutscher Perspektive mag man zusammenfassend fragen: Ist der Bereich des Politischen nur ein Bereich der religiösen Überzeugungen von lutherischen Bürgern in ihrer background-culture? Ist nicht vielmehr die Kirche die spezifisch öffentliche Realität einer ›post-politischen Kommunikation‹ im geistlichen Regiment (O. O'Donovan),¹⁰ im Unterschied zur politischen Urteilskraft im weltlichen Regiment? Ist die politische Vernunft und die Sprache der Nächstenschaft nicht selbst als ›imaginäre politische Institution‹ (Cornelius Castoriadis)¹¹ rekonstruierbar?

9 Burkhard Liebsch, Für eine Kultur der Gastlichkeit, Freiburg/München 2008.

10 Oliver O'DONOVAN, The Ways of Judgement. The Bampton Lectures 2003, Grand Rapids/ Cambridge 2005, v.a. Teil III. Life beyond Judgement: Communication, 231–241.

11 Cornelius Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, stw 867, Frankfurt a.M. 1990. Zur Ausführung: Heinrich Assel, Political Theology After Luther – Contemporary Perspectives, in: Christine Helmer/Bo Christian Holm, Lutherrenaissance Past and Present, Göttingen (erscheint 2013).