

Ideale Herrschaft und politische Realität

|| Luthers Auslegung des 101. Psalms im Kontext von Spätmittelalter und Reformation¹

von Michael Basse

Die politische Ethik evangelischer Theologie wird seit den 1920er Jahren von zwei konkurrierenden und scheinbar gegensätzlichen Denkmodellen bestimmt, einer sich auf Luther berufenden sog. Zweireichelehre einerseits und einer der reformierten Tradition verpflichteten Lehre von der Königsherrschaft Christi andererseits². Dabei sind beide Ansätze selbst noch einmal unterschiedlich rezipiert und auch interpretiert worden, und insbesondere die Zweireichelehre hat sich in theologiegeschichtlicher wie auch in systematisch-theologischer Hinsicht als äußerst problembeladen erwiesen³. Im folgenden soll nun Luthers politisches Denken am Beispiel seiner Auslegung des 101. Psalms aus dem Jahre 1534 nachgezeichnet werden, bietet diese doch eine besonders prägnante Darlegung zur politischen Ethik, die unter Berücksichtigung von Luthers früher Psalmenvorlesung und vor dem Hintergrund des Spätmittelalters auch einen interessanten Einblick in die Genese von Luthers Theologie eröffnet. Darüber hinaus spiegelt Luthers Auslegung die politische Realität seiner Zeit wider und ist deshalb nicht nur von theologiegeschichtlichem, sondern auch von allgemeinem historischen Interesse. Theologie- und Kirchengeschichte werden somit hier geradezu exemplarisch in der engen Verknüpfung mit Politik-, Sozial- und Ideengeschichte anschaulich. Andererseits läßt die besondere Berücksichtigung der theologiegeschichtlichen Perspektive noch einmal eine eigenständige Akzentuierung im Hinblick auf den umstrittenen historiographischen Stellenwert der Reformation zu: War sie „ein revolutionärer Umbruch oder Hauptetappe eines langfristigen reformierenden Wandels“, der im Spätmittelalter einsetzte?⁴

¹ Erweiterte Fassung der öffentlichen Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, gehalten am 14. Juni 1999.

² Vgl. Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin-New York 1995, 14–31.

³ Vgl. Gerhard Sauter, Einführung, in: ders. (Hrsg.), Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers (= TB 49), München 1973, VII; Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, München 1957.

⁴ Heinz Schilling, Die Reformation – ein revolutionärer Umbruch oder Hauptetappe eines langfristigen reformierenden Wandels?, in: Winfried Speitkamp / Hans-Peter

1. Das spätmittelalterliche Herrschaftsideal im Spannungsfeld von Glaube, Vernunft und Machtstreben

Luthers Schrift aus dem Jahre 1534 knüpft gattungsgeschichtlich an die mittelalterliche Tradition der Fürstenspiegel an. Diese literarische Form zeichnet sich durch ihre pragmatische Intention aus, insofern sie politisch-pädagogisch motiviert und „in konkrete Kommunikationssituationen eingebettet“ war⁵. Von Johannes von Salisburys ‚Policraticus‘⁶, der Thomas Beckett gewidmet war und einen „neuen Fürstenspiegel-Typus“ entstehen ließ⁷, über Thomas von Aquins Schrift ‚De regno, ad regem Cyprem‘⁸, das Werk ‚De regimine principum‘ seines Schülers Aegidius Romanus⁹, das für den französischen Erbprinzen Philipp den Schönen bestimmt war und zum „meistverbreitete[n] Fürstenspiegel des Mittelalters“ überhaupt wurde¹⁰, Petrarcas Brief ‚De republica optime administranda‘, der an Francesco

Ullmann (Hrg.), *Konflikt und Reform*. Festschrift für Helmut Berding, Göttingen 1995, 26–40; vgl. ders., *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?*, in: Bernd Moeller (Hrg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (= SVRG 199), Gütersloh 1998, 13–34.

⁵ Theo Stammen, *Fürstenspiegel als literarische Gattung*, in: Hans-Otto Mühleisen – Theo Stammen (Hrg.), *Politische Tugendlehre und Regierungskunst*. Studien zum Fürstenspiegel der frühen Neuzeit (= *Studia Augustana* 2), Tübingen 1990, 255–285, hier: 269; vgl. Hans-Otto Mühleisen /; Theo Stammen, *Politische Ethik und politische Erziehung*. Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit, in: Hans-Otto Mühleisen – Theo Stammen /; Michael Philipp (Hrg.), *Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M.-Leipzig 1997, 9–21, hier: 12.

⁶ Johannes von Salisbury, *Policraticus* [1157], *Entheticus* [ed. Clemens C.I. Webb, Oxford 1909, Nachdr. Frankfurt a.M. 1965, Bd. 1, 2,4f]; vgl. Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (= *MGH* 2), Stuttgart ²1952, 131–143.

⁷ W. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 3; zur vorangegangenen, insbesondere karolingischen Tradition der Fürstenspiegel vgl. Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit* (= *BHF* 32), Bonn 1968; ders., *Fürstenspiegel*. Lateinisches Mittelalter, in: *LexMA* 4 (1989) 1040–1049; Bruno Singer, *Fürstenspiegel*, in: *TRE* 11 (1983) 707–711.

⁸ Thomas von Aquin, *De regno ad regem cyprum* [ca. 1270] [ed. Leonina, Bd. 42, Rom 1979, 447–471]; vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 195–211; James A. Weisheipl, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz-Wien-Köln 1980, 176–181; Ulrich Matz, *Thomas von Aquin*, in: Hans Maier / Heinz Rausch /; Horst Denzer (Hrg.), *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. 1, München 1979, 114–146; Jakob Hans Josef Schneider, *Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in ‚De Regno‘*, in: Erhard Mock /; Georg Wieland (Hrg.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters* (= *Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie* Bd. 12), Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1990, 47–66.

⁹ Aegidius Romanus, *De regimine principum*. Ad Francorum regem Philippum illi cognomento Pulchrum [ca. 1280] [ed. Rom 1556]; vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 211–228.

¹⁰ H. H. Anton, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 7), 1046.

Carrara adressiert war¹¹, bis hin zu Erasmus von Rotterdams ‚*Institutio principis christiani*‘, die an den späteren Kaiser Karl V. gerichtet war¹² – immer hatten die Ausführungen konkrete Herrscher vor Augen, ohne daß es sich um private Erbauungsliteratur gehandelt hätte, denn diese Fürstenspiegel zielten stets auch auf die Öffentlichkeit, wie bei Erasmus besonders deutlich wird, der sogar die Mitverantwortung der Öffentlichkeit für die Erziehung des Fürsten hervorgehoben hat¹³.

Die Fürstenspiegel haben unterschiedliche Konzeptionen einer idealen politischen Herrschaft entwickelt, die das politische Denken ihrer jeweiligen Zeit insgesamt widerspiegeln. Im Mittelpunkt standen die theologische Begründung und Legitimation weltlicher Herrschaft überhaupt sowie deren Funktionsbestimmung gerade auch in Abgrenzung zur geistlichen Gewalt. Einen entscheidenden Einschnitt in der mittelalterlichen Geschichte politischer Ideen markierte auch hier die Systematisierung der Theologie und des Kirchenrechtes, wie sie seit dem 12. Jahrhundert vorangetrieben und dann mit der Aristotelesrezeption konsequent weiter verfolgt wurde¹⁴. Damit im Zusammenhang standen fundamentale Veränderungen in den politischen Strukturen. So ist mit dem Ausgang des Investiturstreits und der Stärkung des päpstlichen Suprematsanspruches im Gegenzug eine Entwicklung eingeleitet worden, die zur eigenständigen Begründung weltlicher Herrschaft und damit langfristig zur Entstehung des frühneuzeitlichen Staates führte¹⁵. Das Aufkommen städtischer Herrschaft sowie der Territorialstaaten unterstreicht diese Tendenz, und damit einher ging eine zunehmende Bürokratisierung und Verrechtlichung politischer Herrschaft¹⁶.

¹¹ Francesco Petrarca, *De republica optime administranda* [1373], in: ders., *Opera Omnia*, Bd. I, Basel 1554, 419–435; vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 273–288.

¹² Erasmus von Rotterdam, *Institutio principis Christiani* [1516], in: ders., *Opera omnia*, Bd. IV/1, hrsg. v. O. Herding, Amsterdam 1974, 133–219, hier: 133,1 f; vgl. Robert Stupperich, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin-New York 1977, 105–108.

¹³ Erasmus von Rotterdam, *Institutio* (wie Anm. 12), 137,38–138,52; vgl. Th. Stamm, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 5), 271.

¹⁴ Vgl. Richard William Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. Vol. I: Foundations, Oxford-Cambridge/USA 1995, 1 f; Christoph Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter*, 2 Bde. (= Bochumer Studien zur Philosophie 19), Amsterdam-Philadelphia 1992, bes. Bd. 1, 1–34.

¹⁵ Vgl. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions- und systematische Struktur der Zweireichelehre* (= FBESG 25), Stuttgart 1983, 426.

¹⁶ Vgl. Ernst Schubert, *Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter*, München 1996, 87; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 427. – So sind Thomas von Aquins wie auch Petrarca's Ausführungen vor dem Hintergrund der italienischen Stadtstaaten zu verstehen, während Johannes von Salisbury und Aegidius Romanus eher den englischen bzw. französischen Territorialstaat vor Augen hatten (vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* [wie Anm. 6], 131 f, 198 f, 273–278). Zur Bedeutung der Stadt für die politische Theorie des Mittelalters vgl. Gerhard Dilcher, *Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt*, in: Iring Fetscher – Herfried Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2: *Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation*, München 1993, 311–350.

Die Rationalisierung von Theologie und Kirchenrecht ließ in staats-theoretischer Hinsicht sowohl die Option für die universale Kaiseridee als auch für den Nationalstaatsgedanken zu¹⁷, und auch die Universalgewalt des Papstes konnte, wie bei Aegidius Romanus, in diesem Rahmen begründet werden¹⁸. Was sich aber in der Anknüpfung an Aristoteles generell durchzusetzen begann, war die Betonung einer „relative[n] Selbständigkeit des Natürlichen, des Vernünftigen und des politisch Moralischen“¹⁹. Dem korrespondierte eine theologische Begründung weltlicher Herrschaft, die nun nicht mehr in erster Linie als Resultat des Sündenfalls, sondern – mit Aristoteles gegen Augustin – als eine Implikation der natürlichen Sozialität des Menschen verstanden wurde²⁰. Dazu parallel lief eine areopagitisch geprägte Ständelehre, die in sich hierarchisch strukturiert und heilsgeschichtlich orientiert war, indem die weltliche Herrschaft in der Schöpfungsordnung verwurzelt und zugleich um der Defizienz ihres höchsten Zweckes

¹⁷ Vgl. Dieter Mertens, Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: Hans Fenske – Dieter Mertens – Wolfgang Reinhard – Klaus Rosen, Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M. ²1996, 216–220.

¹⁸ Vgl. Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I c1 u. 2, II c5–9, III c8–12 [ed. Richard Scholz, Leipzig 1929, Neudr. Aalen 1961], wobei Aegidius hier im Unterschied zu seinem Fürstenspiegel nicht aristotelisch-thomistischen, sondern augustianischen und areopagitischen Denkvorsetzungen folgte (vgl. D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen [wie Anm. 17], 217; Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund [= Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1970 H.4], München 1970, 92f.).

¹⁹ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 427.

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *De regno* I, 1 [Ed. Leonina Bd. 42, 451,154–172]; ders., *Sententia libri politicorum* I, 1/b 1253 a 19 [Ed. Leonina, Bd. 48, Rom 1971, A 79,155–200]; ders., *Summa Theologica* I q96 a4; vgl. J. H. J. Schneider, Thomas von Aquin (wie Anm. 8), 52–56; D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 213. – Wie spannungsreich sich die theologischen Begründungsversuche weltlicher Herrschaft zwischen Augustins supralapsarischem Ansatz und der aristotelischen Konzeption natürlicher Sozialität noch im Spätmittelalter bewegen, läßt sich an Johannes Gerson, dem ‚Kirchenvater‘ des 15. Jahrhunderts, verdeutlichen: Einerseits resultiert die weltliche Herrschaft nach Gersons Ansicht aus der Sünde, andererseits betrachtet er den Menschen von Natur aus als ‚civilis‘ (Jean Gerson, *Discours contre Guillaume de Tignonville* [Oeuvres complètes, ed. Palémon Glorieux, Bd. 7/2: Sermons et discours, Paris-Tournai-Rom-New York 1968, 598–615, bes. 605–615]; vgl. Robert W. Carlyle – Alexander J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the west*, Vol. VI: *Political theory from 1300 to 1600*, Edinburgh-London ⁴1970, 158f; W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien [wie Anm. 18], 104–118). Auch bei dem bedeutenden Kirchenrechtslehrer Nicolaus de Tudeschis (1386–1445, gen. Panormitanus), auf den sich Luther in seiner Auseinandersetzung mit den Verfechtern der päpstlichen Suprematie berufen hat (vgl. Martin Luther, *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* [1518], WA 1, 656,30–33; ders., *Disputatio inter J. Eccium et M. Lutherum* [1519], WA 59, 480,146f; ders., *Assertio omnium articulorum* [1520], WA 7, 134,28–30; vgl. Hermann Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (= VIEG.R 86), Mainz 1977, XIII), zeigte sich eine ähnliche Ambivalenz (vgl. R. W. Carlyle – A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the west*, 164).

gegenüber der *beatitudo perfecta* willen der Kirche als Heilsinstanz untergeordnet wurde²¹.

Eine Folge des theologischen Neuansatzes war, daß die Politik selbst zur Wissenschaft wurde²². Im Zentrum dieser neuen Herrschertheologie stand „die Verpflichtung des Fürsten der ‚ratio‘ des Ganzen gegenüber“, und dementsprechend wurden die Beweggründe politischen Handelns von den Prinzipien der praktischen Vernunft her erschlossen²³. Das ‚*bonum commune*‘ blieb, wie schon in der Antike, der beherrschende Bezugspunkt der politischen Theorie, wobei seit dem 14. Jahrhundert in zunehmendem Maße umstritten war, wer für die Bestimmung und die Verwaltung des Gemeinwohls zuständig sei²⁴. Sehr unterschiedlich war auch die theologische wie philosophische Einordnung des Politischen. Während der Thomismus Natur und Übernatur in einem Zwei-Stufen-Schema zu vermitteln suchte, so daß alles Natürliche, somit auch die politische Ordnung, der zielgerichteten Vervollkommnung des Menschen dienen sollte²⁵, ist demgegenüber in der Nachfolge Wilhelm von Ockhams ein nominalistischer Denkansatz politischer Ethik entwickelt worden, der auf das Stufendenken und damit auch auf eine teleologische Überhöhung weltlicher Herrschaft verzichtete, wodurch deren Verselbständigung weiter gefördert wurde²⁶.

Nun wurde das politische Denken wie auch Handeln im gesamten Mittelalter – mit der Einschränkung des lateinischen Westens – ganz wesentlich von der umstrittenen Verhältnisbestimmung von geistlicher und weltlicher Gewalt bewegt²⁷. Die theologischen wie kirchenrechtlichen Beiträge zur politischen Theorie des Mittelalters haben diesem Problem besondere Ausmerksamkeit geschenkt, wobei die Frage nach der *plenitudo*

²¹ Vgl. W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien (wie Anm. 18), 67–101. – In diesem Zusammenhang ist für den Vergleich mit Luthers Anschauungen interessant, daß der Aquinate eine Parallele von königlichem und hausväterlichem Regiment aufzeigt, sie aber im Unterschied zu Aristoteles nicht vom sozialen Aufbau her, sondern mit dem neuplatonischen *similitudo*-Gedanken begründet (vgl. Thomas von Aquin, *De regno* I, 2 [Ed. Leonina, Bd. 42, 451,1–452,64]; vgl. W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien [wie Anm. 18], 86).

²² Thomas von Aquin, *Sententia libri politicorum*, I prol. [Ed. Leonina, Bd. 48, A69 f,63–119]; vgl. D. Mertens, *Geschichte der politischen Ideen* (wie Anm. 17), 170.

²³ W. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 19.

²⁴ Vgl. Winfried Eberhard, *Herrscher und Stände*, in: I. Fetscher – H. Münkler (Hrg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (wie Anm. 16), 467–551, hier: 490 f.

²⁵ Vgl. D. Mertens, *Geschichte der politischen Ideen* (wie Anm. 17), 212; vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 116.

²⁶ Vgl. D. Mertens, *Geschichte der politischen Ideen* (wie Anm. 17), 224–226. – Mit der grundlegenden Orientierung am Gemeinwohl verbunden war dabei auch ein bestimmtes Verständnis von Kirche, das dem Konzilsgedanken gegenüber allen papalistischen Bestrebungen Auftrieb verschaffte (vgl. 225 f.).

²⁷ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 321–435; D. Mertens, *Geschichte der politischen Ideen* (wie Anm. 17), 185–237; J. A. Watt, *Spiritual and temporal powers*, in: *The Cambridge history of medieval political thought c.350-c.1450*, ed. James Henderson Burns, Cambridge 1988, 367–423.

potestatis des Papstes in den Vordergrund rückte²⁸. Im Blick auf die Aufgabenbestimmung weltlicher Herrschaft und deren Abgrenzung zur geistlichen Gewalt hat der spätmittelalterliche Nominalismus im Unterschied zu dem radikalen Konzept des Marsilius von Padua, der sich in seinem Hauptwerk ‚Defensor pacis‘ (1324) ganz auf den funktionierenden Staat konzentrierte und die Kirche allein in ihrer Funktion im Staat berücksichtigte²⁹, an einer theologischen Zuordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt festgehalten, sie aber nicht vom ordo-Gedanken her entworfen, sondern in einer auf den potestas-Begriff konzentrierten Handlungstheorie entwickelt³⁰. Dabei ging es Ockham anders als Marsilius von Padua nicht primär um die Sache des Kaisers, sondern um die Christi und seiner Kirche³¹. Auch der Nominalist Gabriel Biel, der als der „letzte Scholastiker“ bezeichnet wird und dessen Schulrichtung für das Studium Luthers maßgeblich war, konnte für einen christlichen Staat in dem Sinne eintreten, daß zwar Nichtchristen als Herrschende vorstellbar waren, aber es auch dann die Aufgabe des Staates bleiben sollte, die Gesetze Gottes zu wahren. Eine Trennung von Kirche und Staat hat Biel verworfen und demgegenüber Könige und Richter als „Diener des Reiches Gottes“ verstanden³². Darin blieb dieser Ansatz traditionell, während das Konzept christlicher Freiheit, das Ockham im Kontext der Armutfrage und in kritischer Abgrenzung zu einem

²⁸ Vgl. Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali) [1302/03], hrsg. u. übersetzt v. Fritz Bleienstein (= Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik Bd. 4), Stuttgart 1969, 90,14–211,6; Wilhelm von Ockham, Breviloquium de principatu tyrannico [1338/39], II,10 [Opera Politica, Bd. IV, ed. Hilary S. Offler (= ABMA 14), Oxford 1997, 97–260, hier: 128,1–130,62]; vgl. Jürgen Miethke, Der Weltanspruch des Papstes im späten Mittelalter. Die politische Theorie der Traktate De Potestate Papae, in: I. Fetscher / H. Münkler (Hrg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen (wie Anm. 16), 351–445, hier: 371–384; Martin Anton Schmidt, Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham, in: ThZ 7 (1951) 265–284, bes. 280–284. – Dieses mündete in ekklesiologischer Hinsicht in den spätmittelalterlichen Grundsatzstreit zwischen dem Kurialismus und dem Konziliarismus (vgl. F. Bleienstein, Einführung, in: Johannes Quidort von Paris, 34–41; Georg Kreuzer, Die konziliare Idee, in: I. Fetscher – H. Münkler [Hrg.], Pipers Handbuch der politischen Ideen [wie Anm. 16], 447–465; Remigius Bäumer [Hrg.], Die Entwicklung des Konziliarismus: Werden und Nachwirken der konziliaren Idee [= WdF 279], Darmstadt 1976).

²⁹ Vgl. Marsilius de Padua, Defensor pacis II, 17, ed. Richard Scholz, (= Fontes iuris Germanici antiqui), 2 Bde., Hannover 1932/33, hier: Bd. 2, 355,23–375,9; vgl. Alan Gewirth, Marsilius of Paduas The defensor of Peace, Bd. I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy, New York 1951, 260–302; D. Mertens, Geschichte der politischen Ideen (wie Anm. 17), 222–224.

³⁰ Vgl. Jürgen Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, 548; Arthur Stephen McGrade, The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles, Cambridge 1974, 47–77; W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien (wie Anm. 18), 101.

³¹ Vgl. M. A. Schmidt, Kirche und Staat (wie Anm. 28), 283.

³² Vgl. Gabriel Biel, Canonis misse expositio [1488], lect. 75B, ed. Heiko A. Obermann – W. J. Courtenay, 4 Bde. (= VIEG.R 31–34), Wiesbaden 1963–67, hier: Bd. III, Wiesbaden 1966, 242–244; vgl. Heiko A. Obermann, Spätscholastik und Reformation. Bd. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, 9 390.

auch in weltlicher Hinsicht umfassend gedachten Anspruch päpstlicher Gewalt entwickelt hat, durchaus Verbindungslinien zum reformatorischen Freiheitsverständnis aufweist³³. Daß mit Ockhams Konzept einer libertas evangelica die „im Mittelalter übliche direkte Berufung auf das Alte Testament“ ausfiel³⁴, muß im Zusammenhang mit Luthers Auslegung des 101. Psalms weiter bedacht werden.

Mit den unterschiedlichen Ansätzen der hoch- und spätmittelalterlichen Konzeptionen einer politischen Theorie war eine spezifische Herrscherethik verknüpft. So wird das Herrschaftsideal prinzipiell von dem Gedanken bestimmt, daß der Herrschende als „Werkzeug Gottes auf Erden“ fungiere³⁵. In zahlreichen Tugendkatalogen wird „die Förderung des christlichen Glaubens, der Schutz der Kirchen, der Armen, Witwen und Waisen“ zur wichtigsten Aufgabe des Herrschers erklärt³⁶. In Anknüpfung an die antike Tugendlehre wurde die Herrscherethik auf die vier, seit Ambrosius sog. ‚Kardinaltugenden‘ der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung konzentriert, wobei in theologischer Hinsicht die Gerechtigkeit an die Spitze gestellt wurde, indem sie als alle anderen Tugenden umfassend gedacht wurde³⁷. In dem Maße, in dem nun aber die juristische Dimension einer so verstandenen Gerechtigkeit der Herrschenden im spätmittelalterlichen Prozeß der Verrechtlichung an Bedeutung gewann, wurde die „Gesetzgebung als Herrschaftsaufgabe erkannt und ergriffen“³⁸. Es ist ein Verdienst der Scholastik, dieses systematisch durchdacht zu haben³⁹. Die „Suprematie des Rechts im Mittelalter“⁴⁰ kam in der Herrscherethik darin zum Ausdruck, daß

³³ Vgl. Wilhelm von Ockham, III Dialogus I i, c7 [ed. Opera plurima, Lyon 1494–96, Nachdr. London 1962; Melchior H. Goldast (Hrg.), *Monarchia Sacri Romani Imperii*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1614, Nachdr. Graz 1960, 394–957, hier: 778; Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus, hrg. u. übersetzt v. Jürgen Miethke, Stuttgart 1995, 97–113]; vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 420–428. – Daß Ockham „besonders das Problem der Königsherrschaft Christi in das Zentrum der Auseinandersetzungen [rückt]“ (U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* [wie Anm. 15], 421; vgl. Richard Scholz, *Ockham als politischer Denker*, Stuttgart 1944, 70–72), sollte im Hinblick auf die eingangs erwähnte Problemlage der Theoriebildung politischer Ethik Anlaß genug sein, den komplexen theologiegeschichtlichen Traditionen weiter nachzugehen.

³⁴ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 422.

³⁵ Gerd Althoff, *Die Bösen schrecken, die Guten belohnen. Bedingungen, Praxis und Legitimation mittelalterlicher Herrschaft*, in: Gerd Althoff / Hans-Werner Goetz / Ernst Schubert, *Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter*, Darmstadt 1998, 1–110, hier: 61.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. D. Mertens, *Geschichte der politischen Ideen* (wie Anm. 17), 176 f. mit dem Verweis auf Augustin, *De diversis quaestionibus*, c83 [MPL 40, 51].

³⁸ D. Mertens, *Geschichte der politischen Ideen* (wie Anm. 17), 175. – Dieser Entwicklung voraus geht zunächst die Ablösung der Priorität der alten Königstugenden Milde und Barmherzigkeit durch die der strengen Rechtswahrung (vgl. G. Althoff, *Die Bösen schrecken* [wie Anm. 35], 61). Erst seit dem 13. Jahrhundert dominiert dann das Ideal des Gesetzgebers (vgl. W. Berges, *Fürstenspiegel* [wie Anm. 6], 70).

³⁹ Vgl. D. Mertens, *Geschichte der politischen Ideen* (wie Anm. 17), 175.

⁴⁰ R. W. Carlyle / A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory* (wie Anm. 20), 129.

der Herrscher als „lebendiges Recht“ und als „Wächter der Gerechtigkeit“ angesehen wurde⁴¹.

Im Humanismus wurden die Fürstenspiegel gegenüber der Scholastik insofern anders akzentuiert, als nun die Frage nach den praktischen Gegebenheiten politischer Herrschaft gegenüber einer primär heilsgeschichtlichen Funktionsbestimmung des Herrscheramtes in den Vordergrund trat⁴². Dabei gingen wesentliche Impulse von der Beschäftigung mit der antiken Staatstheorie aus⁴³. Grundlegend war der „Glaube an die Vernunft, an die Erziehbarkeit und Formbarkeit des Menschen“ sowie an die Geschichte als der „Magistra vitae“⁴⁴. Die politische Dimension alles Natürlichen kam im Humanismus nicht nur noch stärker, sondern ganz anders als in den verschiedenen Denkansätzen der Scholastik zur Geltung, denn nun war es ein säkularer Begriff von Natur, der das politische Denken bestimmte⁴⁵. Insoweit die humanistische Verknüpfung von Naturalismus und Individualismus auf der Basis des antiken Bildungsideals erfolgte, wurde die Förderung der litterae zur vornehmsten Aufgabe des vollkommenen Herrschers erklärt, um so dem Ziel, den Staat zu versittlichen, näher zu kommen⁴⁶.

Wenn bisher nur von dem politischen Denken des Spätmittelalters im allgemeinen, aber noch gar nicht von der mittelalterlichen Auslegung des

⁴¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum*, I-II 12 [ed. Rom, 48 rv] u. III-II 1 [267]; vgl. Jean Dunbabin, *Government*, in: *The Cambridge history of medieval political thought* (wie Anm. 27), 477–519, hier: 482–493. – Das Idealbild des gerechten Herrschers wurde schließlich zu einer „Mixtur“ aus der publica persona der römischen Rechtslehrer und dem aristotelischen „supremely virtuous ruler“ (485); zur Verknüpfung von utilitas publica und iustitia vgl. Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London ⁴1978, 67–71 133 f.

⁴² Vgl. Bruno Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Bibliographische Grundlagen und ausgewählte Interpretationen*: Jakob Wimpfeling, Wolfgang Seidel, Johann Sturm, Urban Rieger (= *Humanistische Bibliothek*, Reihe I: Abhandlungen, Bd. 34), München 1981, 30 f; zum politischen Denken im Humanismus vgl. Herfried Münkler, *Die politischen Ideen des Humanismus*, in: I. Fetscher – H. Münkler (Hrg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (wie Anm. 16), 553–613.

⁴³ Vgl. B. Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland* (wie Anm. 42), 30.

⁴⁴ B. Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland* (wie Anm. 42), 33 f; vgl. Cicero, *De oratore* II, ix, 36 [Ed. Teubneriana, Leipzig 1969, 118,7 f]; vgl. Rüdiger Landfester, *Historia Magistra Vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts* (= THR 123), Genève 1972, 131–164.

⁴⁵ Vgl. Dante Aligheri, *Monarchia* [1310/15], I iii-ix [ed. Ruedi Imbach – Christoph Flüeler, Stuttgart 1989, 66–83]; vgl. Jürgen Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, in: Hans Joachim Lieber (Hrg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1991, 47–156, hier: 109; H. H. Anton, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 7), 1047.

⁴⁶ Vgl. Petrarca, *De republica optime administranda* (wie Anm. 11), 430; Erasmus von Rotterdam, *Institutio* (wie Anm. 12), 188,699–706; vgl. W. Berges, *Die Fürstenspiegel* (wie Anm. 6), 278–288; B. Singer, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 7), 709; H. H. Anton, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 7), 1047. – Es ist allerdings zu beachten, daß bereits im sog. Humanismus des 12. Jahrhunderts das alte Ideal der sapientia von dem des litteratus abgelöst und damit zugleich eine Entwicklung eingeleitet wurde, die „antihierokratische“ Züge trug und in deren Folge Wissenschaft und Königtum verbunden wurden (W. Berges, *Die Fürstenspiegel* [wie Anm. 6], 67 f.).

101. Psalms die Rede war, die doch für den Vergleich mit Luthers Auslegung aufschlußreich wäre, so hat das Gründe, die in der Auslegungsgeschichte dieses Psalms liegen. In der scholastischen Exegese ist zunächst betont worden, daß der Psalm 100 nach Zählung der Vulgata Vollkommenheit zum Ausdruck bringe und deshalb von den Tugenden Christi, nicht aber denen eines weltlichen Herrschers die Rede sei⁴⁷. Daraus resultierte eine geistliche Interpretation, in der die Lebensführung des Einzelnen im Zentrum stand und dessen Einbindung in eine Gemeinschaft allein im Hinblick auf die Zugehörigkeit zur Kirche in den Blick kam⁴⁸. Ein deutlich anderer Ansatz findet sich bei Nikolaus von Lyra, in dessen ‚Postilla‘ aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die gesamte theologische Tradition gebündelt worden ist. Es wurde zum exegetischen Hauptwerk des Spätmittelalters und ist auch von Luther noch ausgiebig benutzt worden⁴⁹. Die Konzentration auf den *sensus litteralis* und die damit verbundene Kritik an der Zerstückelung des Textes, wie sie sich aus der scholastischen *divisio textus* mit ihrem systematisierenden Interesse ergeben hatte⁵⁰, bestimmen auch die Auslegung unseres Psalms. Dieser wird nun auf David selbst bezogen, dabei allerdings die Aufmerksamkeit ganz auf die geistlichen Qualitäten seiner Königsherrschaft gerichtet⁵¹. Damit wird auch hier die scholastische Konzeption einer politischen Ethik noch nicht überschritten.

2. Von der Demutstheologie zur Aufgabenbestimmung weltlicher Gewalt: Luthers Auslegung des 101. Psalms

Luthers erste Psalmenvorlesung bildet einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Reformation, verbleibt selbst aber noch im Horizont einer monastisch und mystisch bestimmten Theologie⁵². Besonders deutlich wird dieses auch in der Auslegung des 101. Psalms. Das entsprechende Scholion konzentriert

⁴⁷ Vgl. *Glossa ordinaria*, Psalmus C [MPL 113, 1010f, hier: 1010]; Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* [ca. 1158/59] [MPL 191, 899–906, hier: 900].

⁴⁸ Vgl. Petrus Lombardus, *Commentarium* (wie Anm. 47), bes. 902.

⁴⁹ Vgl. Kurt Ruh, Nikolaus von Lyra, in: *VerLex* 6 (1987) 1117–1122. – Die Bedeutung der *Postilla* für die Geschichte der Exegese ist darin zu sehen, daß mit der Konzentration auf den *sensus litteralis* der Rekurs auf den hebräischen Text des Alten Testaments sowie die Berücksichtigung der jüdischen Exegese verbunden waren (vgl. 1118).

⁵⁰ Nikolaus von Lyra, *Prologus secundus in Postillam Bibliae* [MPL 113, 30C]: „*Sciendum etiam quod sensus litteralis est multum obumbratus, propter modum exponendi communiter traditum ab aliis ... Item textum in tot particulas diviserunt, et tot concordantias ad suum propositum induxerunt, quod intellectum et memoriam in parte confundunt ...*“; vgl. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 Bde., Paris 1959–1964, hier: Bd. II/2, 353.

⁵¹ Vgl. Nikolaus von Lyra, *Psalmus C*, in: ders., *Postilla super totam bibliam* Bd. 3, Straßburg 1492.

⁵² Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (= BHTh 46), Tübingen 1972, 26–92, bes. 91.

Luther ganz auf die Unterscheidung von *superbia* und *humilitas*⁵³. Damit greift er das zentrale Thema der spätmittelalterlichen Demutstheologie auf, indem er von seiner Textvorlage her Gnade und Gericht so zueinander in Beziehung setzt, daß beide zugleich („*simul*“), jedoch in verschiedener Hinsicht den Menschen im Diesseits bestimmen, ohne daß dieser hochmütig wird oder aber verzweifelt⁵⁴. Dabei ordnet Luther die Gnade den geistigen und geistlichen Gütern zu, die allein Gott zuzuschreiben sind, während der Mensch ihrer unwürdig ist. Als „würdig“ erweist sich dieser allein im Hinblick auf das Übel, das Luther der körperlichen, d.h. äußerlichen Dimension zurechnet und auf das er nun wiederum das Gericht bezieht⁵⁵.

In ethischer Hinsicht blieb Luthers erste Auslegung des 101. Psalms wie die Psalmenvorlesung insgesamt auf den Bezugsrahmen des Mönchtums beschränkt⁵⁶. Noch hielt er an Augustins Ansatz, daß sich eine Gottesbeziehung nur durch die Abkehr vom Weltlichen erreichen lasse, fest⁵⁷. Dabei kam durchaus schon eine radikale Kirchenkritik zum Ausdruck. Erste Ansätze einer politischen Ethik hat Luther im Rahmen seiner Römerbriefvorlesung entwickelt, und hier im Zusammenhang der Kapitel 12–15, die er mit „*Christiana ethica*“ überschrieben hat⁵⁸. Die Relation ‚*coram mundo*‘ findet nun eine eigenständige und im Unterschied zur ersten Psalmenvorlesung auch nicht mehr nur abwertende Betrachtung⁵⁹. Mit der Ausweitung der Reformation und insbesondere mit Luthers Rückkehr nach Wittenberg im Jahre 1522 gewann diese Perspektive an Bedeutung, denn in der Folgezeit sah sich Luther genötigt, zu politischen Fragen unmittelbar Stellung zu nehmen. Darin kommt das seelsorgerliche Anliegen Luthers zur Geltung, wie überhaupt zu betonen ist, daß er keine politische Theorie entworfen hat, sondern daß er im engen Bezug zu konkreten Problemen seiner Zeit ethische Perspektiven aufgezeigt hat, die sich aus dem Begründungszusammenhang seiner Theologie ergaben⁶⁰. An erster Stelle zu nennen ist hier seine Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei‘ aus dem Jahre 1523. Hier werden die grundlegenden Unterscheidungen der beiden Reiche sowie der beiden Regime in reformatorischer Perspektive entfaltet und im Schlußteil ein christlicher Fürstenspiegel entworfen, der Luthers Auffassung politischer Herrschaft zur Sprache bringt⁶¹.

⁵³ Vgl. WA 4, 129,19f.

⁵⁴ Vgl. WA 4, 133,14–18.

⁵⁵ Vgl. WA 4, 131,25–35.

⁵⁶ Vgl. Bernhard Lohse, *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, Göttingen 1963, 227–278.

⁵⁷ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 456 f.

⁵⁸ M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief* [1515/16], WA 56, 440,20; vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 543.

⁵⁹ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 479.

⁶⁰ Vgl. Eike Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen* (= QFRG 47), Gütersloh 1977, 285.

⁶¹ Vgl. WA 11, 229–281; vgl. Martin Brecht, *Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Stuttgart 1986, 120f.; Hans-Joachim Gänßler,

Diesen Ansätzen folgte Luther im Jahre 1534, als er sich erneut mit der Auslegung des 101. Psalms befaßt hat, um damit seinem seit 1532 regierenden Landesherrn Johann Friedrich von Sachsen eine theologisch begründete Orientierung in der Politik zu geben⁶², die zugleich der Vorstellungswelt und der Sprache des Adressaten angemessen sein sollte⁶³. Der Regierungswechsel, der auch einen Generationswechsel markierte und Luther deshalb beunruhigte, obwohl Johann Friedrich ganz im evangelischen Sinne erzogen worden war⁶⁴, fiel in politischer Hinsicht in eine relativ ruhige Zeit, nachdem 1532 mit dem sog. Nürnberger Anstand ein befristeter Religionsfrieden geschlossen und die militärische Auseinandersetzung damit verschoben worden war⁶⁵. Zugleich hatte allerdings seit dem Augsburger Reichstag 1530 der Prozeß der Territorialisierung und Konfessionalisierung eingesetzt, was dazu führte, daß Luthers Rat zwar von politischer Seite nach wie vor geschätzt wurde, sein Einfluß aber doch merklich nachließ⁶⁶. Um so wichtiger war es, daß Luther noch einmal die theologischen Grundprinzipien seines politischen Denkens zur Geltung brachte.

Schon zu Beginn seiner Vorrede wird die neue Akzentuierung gegenüber der ersten Psalmenauslegung deutlich, geht es doch für Luther in diesem wie auch in vielen anderen Psalmen darum, Gott für den weltlichen Stand zu

Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente (= VIEG.R 109), Wiesbaden 1983, 75–91.

⁶² Vgl. Martin Brecht, *Martin Luther*. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 15. – Über diesen unmittelbaren Anlaß hinaus läßt sich Luthers Schrift auch aus dem Zusammenhang mit seinen Psalmenauslegungen der Jahre 1530–1533 verstehen, die ebenfalls Aspekte der politischen Ethik thematisieren (vgl. M. Luther, *Kleinere Arbeiten über die Psalmen* [1530–32], WA 31/I, 548,20–549,3; ders., *Der 147. Psalm, Lauda Jerusalem, ausgelegt* [1532], WA 31/I, 440,1–443,11; ders., *Vorlesung über die Stufenpsalmen* [1532/33], WA 40/III, 202,1–232,33).

⁶³ Bereits in seinem Sermon ‚Von guten Werken‘ hatte Luther die deutschsprachige Unterweisung damit begründet, daß den Fürsten „deutsche buchlin gefellig und sie gantz begirig sein, zuerkennen guter werck und des glaubens unterricht“ (WA 6, 203,30–32); vgl. Gerta Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie*, München 1982, 223). – Bei der Analyse der politischen Ausführungen Luthers ist generell zu beachten, daß dessen Terminologie der Lebens- und Sprachwelt seiner Zeit entstammt (vgl. 221). So verwendet Luther zur Kennzeichnung politischer Herrschaft die Begriffe ‚Obrigkeit‘ und ‚Gewalt‘ bzw. ‚Regiment‘, die noch sehr stark personal bestimmt sind und sich dadurch von dem modernen, transpersonalen Verständnis von ‚Staat‘ unterscheiden, allerdings auch nicht auf einen Gegensatz von Person und Institution schließen lassen (vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* [wie Anm. 15], 523; E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* [wie Anm. 60], 44).

⁶⁴ Vgl. Günther Wartenberg, *Johann Friedrich von Sachsen*, in: TRE 17 (1988) 97–103.

⁶⁵ Vgl. M. Brecht, *Martin Luther*, Bd. 3 (wie Anm. 62), 13; Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988, 213 f.

⁶⁶ Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* [wie Anm. 60], 296–299; Hermann Kunst, *Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens*, Stuttgart 1976, 263–397.

loben und zu danken⁶⁷. Mit dieser thematischen Ausrichtung unmittelbar verbunden ist eine fundamentale Kritik an jenen „Rottengeister[n]“, die „damit große Heiligkeit vorgeben, daß sie verdammten Haushalten, Ehestand, hoch und nieder Stand auf Erden“⁶⁸. Hier wird die grundsätzliche Neubewertung weltlicher Lebenszusammenhänge erkennbar, die aus Luthers rechtfertigungstheologisch begründetem Freiheitsverständnis resultierte. Seine Kritik schloß dabei auch die Geistlichen ein, deren Verachtung des weltlichen Standes in einem eklatanten und provokanten Widerspruch zu ihrer eigene Verweltlichung stand.

Luther gliedert den Psalm⁶⁹ in zwei Teile, einen ersten, der König Davids Regierung „nach dem geistlichen Stande, nämlich im Wort und Dienst Gottes“ beinhaltet, und einen zweiten, der zeigt, wie er im weltlichen Stand regiert hat⁷⁰. Somit geht es hier um die für Luthers politische Ethik fundamentale Unterscheidung wie auch Korrelation der Stände einerseits sowie der beiden Regimente und der beiden Reiche andererseits. Insofern nun aber diese Unterscheidungen auf die eine Person König Davids bezogen werden, stellt sich die Frage, ob Luther sich hier nicht in einen Widerspruch verstrickt hat, wenn seine Ausführungen wirklich auf „eine direkte Empfehlung alttestamentlichen Königspriestertums, das ja eine der biblischen Hauptstützen mittelalterlicher Vermengung von Geistlichem und Weltlichem war“, zielten⁷¹, denn damit wäre er noch hinter das ockhamistische Freiheitsverständnis zurückgefallen⁷². Ob Luther aber seine Auslegung so verstanden hat, dem gilt es nun nachzugehen.

In der Auslegung des ersten Verses greift Luther das dominierende Thema seiner ersten Psalmenvorlesung auf, um es zugleich in einen anderen Bezugsrahmen zu stellen. So wie es seiner Zeit die Vermessenheit war, der Luthers ganze Aufmerksamkeit galt und der er die Demut gegenüberstellte, so kritisiert er auch jetzt menschliche Überheblichkeit und fordert demgegenüber eine Haltung der Demut, allerdings nun in der konkreten Ausrichtung auf das Denken und Handeln der politisch Verantwortlichen. Hier wird der direkte Bezug zu den tiefgreifenden Veränderungen dieser Zeit unmittelbar deutlich, war doch die Tendenz einer Verselbständigung des Politischen sehr konkret und für Luther selbst spürbar. Mit seiner Forderung einer Demut, die von ihrer theologischen Funktion befreit ist, dem Menschen einen letzten Standpunkt vor Gott zu sichern, ist nun ein ethisches Konzept

⁶⁷ Vgl. WA 51, 200, 18 f.

⁶⁸ WA 51, 201, 15–17.

⁶⁹ An dieser Stelle lohnt sich der Vergleich der Textfassung der Vulgata mit Luthers Übersetzungen aus dem Jahren 1524/28 und 1531 sowie seiner Psalterrevision von 1529 (WA 10/I, 428f. u. 10/II, 250).

⁷⁰ WA 51, 216, 12–15; vgl. 238, 5–15.

⁷¹ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 555 Anm. 446. – Daß König David ebenso wie Salomon zum Vorbild christlicher Herrscherethik des Mittelalters wurde, wird nicht zuletzt an ihren Bildnissen auf der Reichskrone der deutschen Könige und Kaiser deutlich (vgl. G. Althoff, *Das Böse schrecken* [wie Anm. 35], 61).

⁷² Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 422.

verbunden, das sich durchaus in den praktisch-philosophischen Bahnen von Aristoteles bewegt, dessen theologische Vereinnahmung durch die Scholastik Luther so scharf kritisiert hat. Wenn es gilt, die Mitte zu halten zwischen der Vermessenheit einerseits und der Verzweiflung andererseits, so ist das gut aristotelisch gedacht⁷³ und nicht nur von grundlegend anthropologischer, sondern zugleich von eminent politischer Bedeutung⁷⁴. So wie Luther die Obrigkeit davor warnt, ihre Stellung im Sinne einer Autonomie zu verstehen und zu mißbrauchen, so überwindet er auf der anderen Seite jeglichen Ansatz von Resignation, indem er dazu ermuntert, mit der politischen Macht durchaus tatkräftig umzugehen. Damit dieses aber verantwortungsvoll geschieht, bedarf es des politischen Augenmaßes, d.h. vernünftiger Entscheidungen, und damit kommt Luther auf einen Aspekt zu sprechen, der in dem komplexen geistesgeschichtlichen Kontext von Spätscholastik, Humanismus und Reformation besondere Aufmerksamkeit erlangte, nämlich die Frage nach dem Nutzen der Vernunft. Seinen Kritikern gegenüber betont Luther, daß er sich keineswegs gegen den rechten Gebrauch der Vernunft wende, sondern allein gegen deren Verabsolutierung⁷⁵.

Wenn Luther in seiner Psalmenauslegung den Blick immer wieder auf die Klugheit des Politikers lenkt, so knüpft er damit an eine grundlegende Bestimmung innerhalb der mittelalterlichen Tradition politischer Ethik an. Mit der scholastischen Aristotelesrezeption und -interpretation hatte sich, wie Luthers Erfurter Lehrer Bartholomäus Arnoldi von Usingen (gest. 1532) kompendienhaft darlegte, die Einteilung der Moralphilosophie in eine individuelle, eine ökonomische und eine politische Ethik durchgesetzt⁷⁶. Innerhalb der Tugendlehre waren diese Teildisziplinen im Lehrstück von der prudentia wiederum miteinander verschränkt⁷⁷. Wengleich nun sowohl der tugendtheologische Bezugsrahmen als auch die soteriologische Funktion der Tugenden mit dem rechtfertigungstheologischen Neuanfang der Reformation obsolet geworden waren, so konnte Luther doch bestimmte Elemente mittelalterlicher Ethik übernehmen und sie in den Zusammenhang reformatorischer Theologie stellen⁷⁸. So repräsentiert der Typus des klugen Herrschers jenes Ideal eines Politikers, der gerade dadurch dem Staat wie

⁷³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1106b 3–1109b 26.

⁷⁴ Vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 60), 23 f. 38.

⁷⁵ Vgl. WA 51, 204, 7–12; zu Luthers Verständnis von Vernunft vgl. Bernhard Lohse, Ratio und fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers (= FKDG 8), Göttingen 1957, 119–133; Karl-Heinz zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens (= BHT 59), Tübingen 1980, 44–167.

⁷⁶ Vgl. Reinhard Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, in: LuJ 45 (1978) 15–34, hier: 21 mit dem Verweis auf Bartholomäus Arnoldi von Usingen, *Parvulus philosophiae naturalis: figuralis interpretatio in Epitoma philosophiae naturalis*, Basel 1511, 4^r.

⁷⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia libri ethicorum*, VI, lect. 7 [Ed. Leonina Bd. 47/2, Rom 1969, 355–359, bes. 357, 103–358, 177]; ders., *Summa Theologica II-II qq48–51*; R. Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen (wie Anm. 76), 28.

⁷⁸ Ein anderes Beispiel für eine derartige Rezeption und Transformation stellt Macchiavellis 'Il Principe' dar, der an die mittelalterliche Tradition der Fürstenspiegel

auch der Kirche dient, daß er das Notwendige, d.h. das der Situation Angemessene tut, ohne daß sein Handeln nun wiederum soteriologisch eingebunden und überhöht wird.

Die Klugheit des Herrschers setzt nach Luthers Verständnis nicht unbedingt Bildung voraus. In einer gewissen Distanz zum humanistischen Bildungsideal seiner Zeit favorisiert der Reformator eher jenen Herrscher, der wie beispielsweise Hannibal, zwar nicht aus dem Bauch, aber doch aus dem Herzen heraus das Richtige tut⁷⁹. Dementsprechend ergießt sich auch Luthers Spott über jeden Besserwisser, der „alles besser kann und ist doch nicht der Mann“⁸⁰. Kurfürst Friedrich der Weise, der Onkel Johann Friedrichs, verkörperte für Luther das Ideal des fähigen, weil eigensinnigen Herrschers, auch und gerade wenn er so manchem, selbst guten Rat seiner Ratgeber nicht folgte. Für Luther ist gewiß, daß diesem „Wundermann“ solche einsamen Entscheidungen von Gott „in den Sinn gegeben“ wurden⁸¹. Diese Hervorhebung einer spezifischen Begabung für das Herrscheramt, die allerdings die Ausnahme bleibt⁸², verhindert, daß das Beispiel Friedrichs des Weisen einfach pädagogisch vereinnahmt und zu einem Vorbild erklärt wird, dem es nun nur nachzueifern gelte. Luther betont demgegenüber, daß gerade diejenigen, die solches versucht hätten, gescheitert seien und sich, wie er es unverblümt zur Sprache bringt, zum „Affen“ gemacht hätten⁸³. Doch welchen Sinn hat dann überhaupt noch diese politische Unterweisung Johann Friedrichs, und welche ethische wie auch politische Relevanz kommt dem Ideal des ‚klugen‘ Herrschers zu, wenn sich solche Klugheit doch nicht lernen läßt? Luther selbst ist sich solcher Fragen bewußt, und seine Antwort versucht die Balance zu halten zwischen einem pädagogisch-politischen Optimismus auf der einen Seite und einem resignativen Pessimismus auf der anderen Seite: „Freilich soll man nachfolgen guten Exempeln in allen Ständen, aber so fern, daß wir nicht zu Affen werden und Affenspiel treiben.“⁸⁴ Diese – wohlge-merkt politisch zu verstehende – ‚Nachfolge in der Ferne‘ zielt nicht auf eine komplexbeladene Selbstverleugnung, die sicherlich politisch fatal wäre, sondern sucht nach einer Distanz zu historischen Vorbildern, um Raum zu

anknüpfte, um damit doch die „Vermittlung einer neuartigen, an einem realistischen Politikbegriff orientierten politischen Klugheitslehre“ zu verbinden (Th. Stammen, Fürstenspiegel [wie Anm. 5], 277).

⁷⁹ WA 51, 207,21–36.

⁸⁰ WA 51, 208,29 f.

⁸¹ WA 51, 210,10 f. – Luther hat also durchaus auch einem politischen Akteur seiner Zeit die Qualität eines ‚Wundermannes‘ zuerkannt (gegen E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie [wie Anm. 60], 32), allerdings post mortem und durchaus nicht mit der Absicht, Johann Friedrichs Ehrgeiz zu wecken, was auch der grundsätzlichen Intention der Rede von den ‚Wundermännern‘ zuwiderliefe. Zu der oft erörterten Frage der ‚viri heroici‘ bei Luther vgl. E. Wolgast, Die Wittenberger Theologie [wie Anm. 60], 21 [Lit.]; Rudolf Hermann, Luthers Theologie, hrg. v. Horst Beintker, Gesammelte u. nachgelassene Werke Bd. 1, Göttingen 1967, 174–177.

⁸² Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 527.

⁸³ WA 51, 210,28.

⁸⁴ WA 51, 213,10 f.

schaffen für die Reflexion der eigenen Fähigkeiten: „Ein jeglicher soll sich selber prüfen, was er vermag, wenn er will einem andern nachfolgen. Denn wir sind nicht alle gleich.“⁸⁵ Diese ebenso lapidare wie fundamentale Begründung zeigt, daß es Luther nicht darum geht, politisches Handeln zu relativieren oder es gar mit dem Verweis auf die Unzulänglichkeit des Menschen als Sünder schon von der Intention her im Keime zu ersticken. Wenn er in diesem Zusammenhang auf die Erbsünde zu sprechen kommt, so allein deshalb, weil sie die Selbstüberschätzung des Menschen begründet⁸⁶. Worum es Luther geht, ist die realistische Einschätzung historisch-politischer Situationen und der Möglichkeiten wie Grenzen der daran beteiligten Personen.

So zeigt sich für Luther der rechte Gebrauch der Vernunft in politischer Hinsicht an der Befolgung des Prinzips der Verhältnismäßigkeit der Mittel, wie sie der jeweiligen Situation angemessen sind⁸⁷. Luther greift hier die traditionelle Vorstellung der ‚aequitas‘, d.h. der Angemessenheit oder Billigkeit politischen Handelns auf und verknüpft damit dessen spezifischen Rechtscharakter. Wie schon im Mittelalter kommt damit auch bei Luther die zentrale Bedeutung des Richteramtes als Herrschaftsaufgabe zur Geltung⁸⁸. Dabei wird allerdings der theologische Begründungszusammenhang grundlegend verändert: Ging es im mittelalterlichen Kontext um die tugendtheologische Konzentration auf die Gerechtigkeit, so wird mit Luthers Unterscheidung zwischen der – ‚fremden‘ – Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und der Gerechtigkeit unter den Menschen das Recht soteriologisch entlastet und ganz auf den Gemeinnutz ausgerichtet⁸⁹.

Politisches Handeln orientiert sich für Luther nicht an abstrakten Rechtsnormen, sondern hat das Gesetz auf den konkreten Einzelfall anzuwenden⁹⁰. So sei den Untertanen gegenüber Gnade und Recht zu üben, wobei strengstes Recht sich als größtes Unrecht erweise, somit durchaus auch Rechtsverzicht in Erwägung zu ziehen sei⁹¹. Luther beruft sich hier auf eine oftmals zitierte Stelle in Ciceros *De Officiis*, wie er überhaupt in moralphilosophischer Hinsicht der antiken Tradition, und hier speziell der ciceroneanischen Ethik

⁸⁵ WA 51, 213,19f. – Von daher können Luthers Ausführungen durchaus als ein wichtiger Beitrag zu der grundsätzlichen Frage, inwieweit sich aus der Geschichte lernen läßt, gelesen werden (vgl. zu dieser Fragestellung Hans-Ulrich Wehler, *Aus der Geschichte lernen?*, in: ders., *Aus der Geschichte lernen? Essays*, München 1988, 11–18).

⁸⁶ Vgl. WA 51, 214,1–13.

⁸⁷ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 498f.; E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 63.

⁸⁸ Vgl. J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre* (wie Anm. 3), 44.

⁸⁹ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 499–506f.; G. Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen* (wie Anm. 63), 244f.; zu Luthers Verständnis des Naturrechts vgl. Ernst Wolf, *Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und Luther*, in: ders., *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, Bd. 1, München 1954, 183–213.

⁹⁰ Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 63.

⁹¹ Vgl. WA 51, 205,28–30 u. 206,1f. unter Verwendung von Cicero, *De officiis* I, 10, 8.

ein besonderes Gewicht beigemessen hat⁹². So fordert er in der Auslegung des 101. Psalms auch prinzipiell, daß derjenige, der „im weltlichen Regiment wil lernen und klugen werden, der mag die Heidnischen buecher und schriften lesen“⁹³.

Ziel dieser grundsätzlichen Ausführungen Luthers zum Verhältnis von Vernunft und Recht ist eine politische Ordnung nicht um der Ordnung willen, sondern um das friedliche Zusammenleben zu sichern⁹⁴. Deshalb setzt sich Luther auch für die Rezeption des römischen Rechtes ein⁹⁵, da dieses eine „größere Rationalität“ und damit auch einen „größeren allgemeinen Nutzen“ aufweise⁹⁶. Dahinter standen die konkreten Erfahrungen des Unfriedens und das Verlangen nach einer Friedensordnung, die an das mittelalterliche Ideal der Friedensbewahrung anknüpfte und im engen Zusammenhang mit der für die Geschichte des Reiches wie auch der Territorien bedeutenden Landfriedensbewegung zu sehen ist⁹⁷. Wie stark die historische Realität und das politische Denken dieser Zeit von der Erfahrung des Krieges bestimmt wurden, wird auch in Luthers Auslegung des 101. Psalms deutlich, wobei hier die innenpolitische Perspektive dominiert und die Verantwortung der Obrigkeit herausgestellt wird⁹⁸.

⁹² Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 501–512; Herbert Blöchle, *Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation* (= EHS XXIII/531), Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995, 117f.

⁹³ WA 51, 242,36f.

⁹⁴ Vgl. G. Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen* (wie Anm. 63), 271 u.ö., die Luthers Lehre vom weltlichen Regiment Gottes insgesamt als eine „Friedensethik“ (289) versteht.

⁹⁵ Vgl. WA 51, 242,20–35.

⁹⁶ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 534; vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 61. – Zur Verhältnisbestimmung von Recht und Moral vgl. Takashi Kibe, *Frieden und Erziehung in Martin Luthers Drei-Stände-Lehre. Ein Beitrag zur Klärung des Zusammenhangs zwischen Integration und Sozialisation im politischen Denken des frühneuzeitlichen Deutschlands* (= Europäisches Forum 12), Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996, 140f.

⁹⁷ Vgl. Gerta Scharffenorth, *Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens. Ein Beitrag zur Klärung der politischen Traditionen in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert*, Heidelberg 1964, 47–53; Dies., *Den Glauben ins Leben ziehen* (wie Anm. 63), 209–220; T. Kibe, *Frieden und Erziehung* (wie Anm. 96), 38–41 122. – Im Zusammenhang mit der Verkündigung des Ewigen Landfriedens im Jahre 1495 steht auch die Schaffung einer neuen Rechtsordnung, die schließlich 1532 mit der ‚Peinlichen Gerichtsordnung Karls V.‘, der sog. ‚Carolina‘, aufgestellt wurde. Die zeitliche Nähe zu Luthers Psalmenauslegung wie auch die persönliche Verbindung zwischen Johann von Schwarzenberg, dem Schöpfer der Carolina, und Luther unterstreichen den Zusammenhang der politischen und der theologischen Vorstellungen (vgl. WA.B 2, 600,24–601,26; vgl. G. Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen* [wie Anm. 63], 214f.).

⁹⁸ Vgl. WA 51, 211,29–35. – Zu Luthers theologischer Legitimation militärischer Friedenssicherung vgl. seine Schrift ‚Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können‘, die der Reformator 1526, ein Jahr nach dem Ende des Bauernkrieges, verfaßt hat (vgl. WA 19, 623–662; T. Kibe, *Frieden und Erziehung* [wie Anm. 96], 143).

Hat Luther mit seiner Auslegung des ersten Verses von Psalm 101 noch einmal weit ausgeholt und die prinzipielle Bedeutung des weltlichen Standes herausgestellt, so demonstriert er im Blick auf die folgenden drei Verse Davids Regierung nach dem geistlichen Stande. Hier zeigt sich, daß die Unterscheidung der Stände⁹⁹ – wie auch die der Regimente – keine strikte Trennung impliziert, sie vielmehr Relationen bezeichnen, die durch ihren gemeinsamen Bezug zum Wort Gottes zueinander in Beziehung stehen und die im Hinblick auf ihre funktionale Bestimmung in je verschiedener Hinsicht von ein und derselben Person ausgefüllt werden können: So kommt der Herrscher in seinem weltlichen Stand in den Blick, insoweit seine Funktion für das Zusammenleben der Menschen betrachtet wird, in seinem geistlichen Stand hingegen wird er als derjenige, der das Wort Gottes hört und sich danach richtet, vor Augen gestellt. Die Verschränkung beider Perspektiven ist nun für Luther von unmittelbarem Interesse, nicht um an das alttestamentliche Königspriestertum anzuknüpfen, sondern um im Blick auf den konkreten Adressaten seiner Ausführungen zu verdeutlichen, worin das spezifisch Christliche weltlicher Herrschaft besteht. Dadurch wird gerade nicht ausgeschlossen, daß es auch eine weltliche Herrschaft geben kann, die ihrer Aufgabe nach dem weltlichen Stande auch ohne den Glauben genügen kann¹⁰⁰.

Nach dem Vorbild Davids ist von einem guten Herrscher zu erwarten, daß er vorsichtig handelt, wobei Luther diese ‚Vorsicht‘ damit gleichsetzt, sich von Gottes Wort leiten zu lassen¹⁰¹. Eine solche Haltung sei aber nur bei den „Wunderleuten“ zu finden, weil sie eben nicht in der Vernunft oder im natürlichen Recht gründe, sondern allein darin, daß Gott dazu Sinn und Herz bewege¹⁰². Herrschaftlicher Hochmut bedeutet nach Luther Tyrannis¹⁰³. Die ideale Herrschaft weltlicher Obrigkeit zeichnet sich demgegenüber dadurch

⁹⁹ Die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Stande wird in Luthers Drei-Stände-Lehre, mit der er an die mittelalterliche Tradition anknüpft und sie zugleich grundlegend verändert, noch weiter differenziert, insofern der weltliche Stand in den Dimensionen der *Politia* und der *Oeconomia* entfaltet wird (vgl. T. Kibe, *Frieden und Erziehung* [wie Anm. 96], 171–189).

¹⁰⁰ Daß Luther den Glauben keinesfalls als eine notwendige Bedingung für das Amt der Obrigkeit angesehen hat, wird in seiner Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit‘ deutlich (vgl. WA 11, 247,21–30; vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* [wie Anm. 60], 51). Der Reformator geht somit nicht mehr von einem ‚*corpus christianum*‘ aus (vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* [wie Anm. 15], 554f.), womit er durchaus in der nominalistischen Tradition steht, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß z. B. Gerson und Gabriel Biel die Ausübung weltlicher Herrschaft durch Nichtchristen für möglich halten, ohne damit aber den Gedanken einer Toleranz zu verbinden (vgl. Jean Gerson, *De potestate ecclesiastica et origine iuris et legum* [1417], I [Oeuvres complètes, ed. Palémon Glorieux, Bd. 6: *L'oeuvre ecclésiologique*, Paris-Tournai-Rom-New York 1965, 210–250, hier: 212]; Gabriel Biel, *Canonis misse expositio* [wie Anm. 32] lect. 1C [ed. Oberman/Courtenay, Bd. I, 11 f]; vgl. H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation* [wie Anm. 32], 390).

¹⁰¹ WA 51, 216,36.

¹⁰² WA 51, 217,8; vgl. 244,1–36.

¹⁰³ WA 51, 251,30–252,2.

aus, daß sie politische Macht und Autorität besitzt, ohne sich ihrer gegenüber den Untertanen zu rühmen¹⁰⁴. In der politischen Konkretion bedeutet dieses, daß Luther es angesichts der Realität und auch der Dominanz machtbesessener *superbia* als eine erste Quintessenz unseres Psalmes ansieht, daß die Fürsten Gott danken sollen, wenn sie auf „eine gute Ordnung und frommes Gesinde“ bauen können¹⁰⁵, wie sie überhaupt ihre Untertanen als Gabe Gottes verstehen lernen sollen¹⁰⁶. Die Verbindung der ‚guten Ordnung‘ mit dem ‚frommen Gesinde‘ markiert bereits einen Grundzug von Luthers politischer Ethik, der allerdings weit tiefer reicht, als es die Formulierung im heutigen Sprachgebrauch vermuten läßt. Es geht hier nicht einfach um eine oberflächliche Zuordnung politischer Herrschaft und untertäniger Frömmigkeit, so daß der Glaube zum stabilisierenden Faktor eines Obrigkeitsdenkens wird. Vielmehr gilt es zu beachten, daß Luther den Terminus ‚Fromkeyt‘ im engen Zusammenhang mit dem für seine Rechtfertigungslehre so zentralen Begriff ‚iustitia‘ verwendet, teilweise als dessen deutsche Übersetzung und teilweise als dessen Ergänzung¹⁰⁷. Die sozialgeschichtlichen Konnotationen des Begriffs ‚fromkeyt‘ lassen diesen in der bürgerlichen Lebenswelt des 15. und 16. Jahrhunderts zum Inbegriff von Rechtschaffenheit und Tugendhaftigkeit werden, und damit zählt er neben Friede, Einigkeit, Recht und Gerechtigkeit sowie Gemeinnutz zu den Grundwerten der städtischen Gesellschaft¹⁰⁸. Wenn nun Luther diesen Begriff in einen engen Zusammenhang mit der *iustitia* stellt, so werden darin die ethischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre unmittelbar deutlich. Die *fromkeyt* wird zum Gegenbegriff zur Werkgerechtigkeit, ohne den Glauben vom Leben zu trennen¹⁰⁹.

Luthers Verknüpfung politischer Herrschaft mit dem Bereich der ‚*Oikonomia*‘¹¹⁰ bewegt sich im traditionellen Rahmen des ‚*pater-familias*-Gedankens‘¹¹¹. Herrschaft wird in ihrer Zielsetzung und ihrer Ausprägung im

¹⁰⁴ WA 51, 252,7–11.

¹⁰⁵ Vgl. WA 51, 201,30–32.

¹⁰⁶ Vgl. WA 51, 205,8–10.

¹⁰⁷ Vgl. WA 10/I/2, 36,4–6; 17/I, 478,18; 31/I, 511,33–35; 37, 611,28–30; vgl. Heide Wunder, „*iusticia*, Teutonice *fromkeyt*.“ Theologische Rechtfertigung und bürgerliche Rechtschaffenheit. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte eines theologischen Konzepts, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch [wie Anm. 4] 307–332, hier: 307.

¹⁰⁸ Vgl. H. Wunder, „*iusticia*, Teutonice *fromkeyt*.“ (wie Anm. 107), 324 mit Bezug auf Hans-Christoph Rublack, Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Horst Brunner (Hrg.), Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, Göppingen 1982, 9–36, hier: 17.

¹⁰⁹ Vgl. H. Wunder, „*iusticia*, Teutonice *fromkeyt*.“ (wie Anm. 107), 327f.

¹¹⁰ Das weltliche Regiment wird – wie schon bei Aristoteles und in der mittelalterlichen Aristotelesrezeption – mit dem Hausregiment oder Ehestand verglichen. Dabei erweisen sich gegenseitige Liebe und Treue als Bollwerk gegen jegliche Feinde (vgl. WA 51, 252,20–22).

¹¹¹ U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (wie Anm. 15), 504; vgl. G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen (wie Anm. 63), 228; W. Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien (wie Anm. 18), 24. – Die ‚ökonomische‘ Dimension des

Umgang mit denen, die zum Haus und zum Hof des Herrschers gehören, unmittelbar einsichtig. Bezogen auf die geistliche Dimension der Herrschaft fordert der Reformator, daß der Herrscher Gotteslästerer zu Hofe oder in Ämtern nicht dulden dürfe, selbst wenn diese ihren Dienst mit Fleiß versehen¹¹². Hier ist die geistliche, und eben darin auch politische Verantwortung für die Untertanen höher zu gewichten als die Effizienz des Machtapparates. In diesem Sinne gilt es aber noch einen Schritt weiterzugehen, insofern vom Herrscher verlangt wird, das ganze Land zu visitieren. Dabei betont Luther, daß der Psalm „in Sonderheit von den falschen Lehrern und abgöttischen Priestern [redet]“¹¹³, es also auch hier um die Verantwortung für die Gesamtheit und das heißt um die Bewahrung des Friedens geht, nicht aber um die Gewissensforschung und -überprüfung des Einzelnen, die dem Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit widerspricht¹¹⁴.

Wenn Luther aus dem ersten Teil des 101. Psalms insgesamt den Schluß zieht, die Obrigkeit solle „mit rechtem Ernst und Geist, die reine Lehre und Gottes Ordnung erhalten zu Nutz der Seelen Seeligkeit“¹¹⁵, so zieht er damit eine Linie aus, die er seit dem Bauernkrieg verfolgt hat, indem er den Dienst am Worte Gottes auf die Superintendenten und die weltliche Obrigkeit konzentriert hat, auf letztere allerdings nur, insoweit sie Mitglieder der christlichen Gemeinde waren und ihnen deshalb Rechte und Pflichten, nach dem geistlichen Stande' zukamen¹¹⁶. Konkreten Ausdruck gefunden hat dieses in den Visitationen, die der materiellen Absicherung wie auch der Überprüfung evangelischer Geistlicher dienten und um deren Anweisung Luther die Obrigkeit ersucht hat¹¹⁷. Die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Stand, die für Luther von eminentem theologischen und

Politischen, die in Zeiten einer alles andere dominierenden ‚Haushaltspolitik‘ besonders augenfällig wird, ist von Luther noch nicht umfassend durchdacht, aber doch in Bezug auf konkrete Probleme seiner Zeit – wie etwa die politische Regelung von Zinsnahme und Wucher – thematisiert worden.

¹¹² Vgl. WA 51, 221,5–222,8 u. 223,8–224,24.

¹¹³ WA 51, 231,4–6.

¹¹⁴ Daß es Luther im Unterschied zur mittelalterlichen Auseinandersetzung mit Häresien nicht darum geht, Glauben zu erzwingen, sondern die friedensgefährdenden Folgen des Unglaubens abzuwehren, läßt sich daran ablesen, daß er die Irrlehrer nach dem Leben der Menschen trachten und deshalb Unfrieden bis hin zum Mord daraus folgen sieht (vgl. WA 51, 232,4–39). Zu Luthers Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie dem Toleranzproblem insgesamt vgl. G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen [wie Anm. 63], 251–253; Heinrich Bornkamm, Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert, in: ders., Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen ²1966, 262–291, hier: 268f.

¹¹⁵ WA 51, 238,10f.

¹¹⁶ Vgl. WA 51, 235, 10–28; vgl. M. Luther, Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen [1528], WA 26, 197,12–199,2; vgl. R. Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen (wie Anm. 76), 19.

¹¹⁷ Für Luther stand dabei die Sicherstellung der Pfarrerbesoldung im Vordergrund, während von seiten der Landesherren der Akzent auf die Lehraufsicht gelegt wurde (vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 2 [wie Anm. 61], 253–266, bes. 255). Bereits bei

insbesondere auch ekklesiologischem Interesse war, wurde dadurch nicht relativiert oder gar aufgehoben, aber in Bezug zur konkreten geschichtlichen Realität doch in bestimmter Weise akzentuiert. Verstand Luther unter ‚Ständen‘ „Lebensverhältnisse, in denen wir ‚stehen‘ und die wir wahrzunehmen haben“¹¹⁸, so war damit die strikte Abgrenzung im Sinne von Ständeschranken ausgeschlossen, zugleich wurde es aber möglich, unterschiedliche Lebensbezüge und Funktionen zu beachten. Am geistlichen Stand läßt sich das geradezu paradigmatisch aufzeigen: Während die Pfarrer mit der Aufhebung des Zölibats und der sakramentalen Priesterweihe in soziologischer Hinsicht in die bürgerliche Gemeinde integriert wurden und sie in theologischer Hinsicht mit dem Grundsatz vom ‚Priestertum aller Gläubigen‘ ihren Sonderstatus verloren, behielten sie doch ihr ‚Amt‘, d.h. ihre besondere Funktion innerhalb der Gemeinde¹¹⁹.

So ist es das Predigtamt, das die ‚Geistlichen‘ von den anderen Gemeindegliedern unterscheidet, ein Amt, das der weltlichen Obrigkeit eben nicht zukommt, denn diese soll gerade nicht „Christum lehren“, sondern ‚die reine Lehre und Gottes Ordnung erhalten‘, d.h. aber die Rahmenbedingungen sichern, innerhalb derer die Predigt zu Wort kommen kann. In dieser Hinsicht übt also das weltliche Regiment eine dienende Funktion aus und bleibt darin „demütige Unterkeit“¹²⁰. Der Übergriff des einen in das jeweils andere Regiment wird hingegen ausdrücklich und unerbittlich verurteilt¹²¹. Dabei ist sich Luther sehr wohl bewußt, daß die weltliche Obrigkeit aus einsichtigen Gründen immer wieder bestrebt ist, auf das geistliche Regiment einzuwirken, so wie er auf der anderen Seite die, wie er sie nennt, „hohen Geister“ anklagt, daß sie in „herrscher Weise das weltliche Recht wollen ändern und meistern“, obwohl sie „keinen Befehl noch Obrigkeit haben weder von Gott noch von Menschen“¹²². Luther betrachtet es als einen fatalen Irrtum und sogar als Anzeichen des nahen Weltendes zu meinen, aus der Befreiung von der Zwangsherrschaft des Papstes resultiere die generelle Befreiung von allem Gottesgehorsam sowie von weltlichem Recht und weltlicher Ordnung¹²³. Eine solche Haltung von, wie er sie nennt, „Epicuräern und Gottesverächtern“ sei nun auch in Deutschland auf dem Vormarsch, nachdem sie zuvor bereits in Italien herrschte und von dort nach dem Sacco di Roma im Jahre 1526 von den deutschen Landskechten in deren Heimat importiert worden sei¹²⁴. Hier fehle eben jene ‚Unterkeit‘, d.h. jene Haltung des dienstbaren Knechts, die gerade die Freiheit des Christen-

seiner ersten Unterredung mit dem neuen Kurfürsten hat Luther im August 1532 die Dringlichkeit neuer Visitationen zum Ausdruck gebracht (vgl. ders., Martin Luther, Bd. 3 [wie Anm. 62], 17).

¹¹⁸ R. Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen (wie Anm. 76), 18.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ WA 51, 240,17.

¹²¹ Vgl. WA 51, 222,28–35; 239,22–30.

¹²² WA 51, 240,28–30.

¹²³ WA 51, 235,29–236,19.

¹²⁴ WA 51, 236,20–37.

menschen mit auszeichne¹²⁵. In diesem Sinne möchte Luther auch explizit Röm 13 verstanden wissen, werde doch der Obrigkeit hier die „höchste Ehre“ dadurch zuteil, daß sie „Gottes Dienerin“ heiße¹²⁶.

Im Unterschied zum scholastisch-aristotelischen Konzept hat Luther die Notwendigkeit politischer Ordnung nicht auf die natürliche Sozialität des Menschen, sondern auf dessen Sündhaftigkeit zurückgeführt, ohne sie darauf zu reduzieren¹²⁷. Insofern die Sündhaftigkeit menschliches Zusammenleben bedroht, bedarf es einer Herrschaftsgewalt, die die zerstörerischen Neigungen der Menschen im Zaume hält¹²⁸. Konsequenz ist die Monopolisierung politischer Gewalt, die einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zum frühneuzeitlichen Staat markiert und zu der Luthers politische Ethik mit beigetragen hat¹²⁹. Allerdings bleibt der hier anvisierte Friede insofern äußerlich, als er auf einer „erzwungenen Konformität“ beruht und sich darin fundamental von einem wahrhaft christlichen Frieden unterscheidet¹³⁰. In ihrer friedenssichernden Funktion dient aber die Obrigkeit ganz entscheidend auch der Kirche und ihrer Verkündigung, wie insbesondere der späte Luther immer wieder hervorgehoben hat¹³¹. Und die Fürsorgepflicht, die Luther neben der Friedens- und Rechtswahrung als eine der wesentlichen Aufgaben der Obrigkeit angesehen hat¹³², erstreckt sich eben auch auf den Klerus, ein Anliegen, dem Luthers besondere Aufmerksamkeit angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Lage der evangelischen Geistlichen galt¹³³.

In der politischen Realität kamen andere Einflüsse hinzu und entwickelte sich daraus eine eigene Dynamik. So wurde die mittelalterliche Tradition herrschaftlicher Sorge um die Religion mit der humanistisch geprägten Überzeugung, das Beste tun zu können, ebenso verbunden wie mit dem

¹²⁵ Vgl. WA 51, 240,34–40; vgl. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 21,3f.

¹²⁶ WA 51, 254,18–20. – Damit knüpft Luther an eine grundlegende Bestimmung des öffentlichen Amtes an, die sich bereits 1519 in seinem ‚Sermo de duplici iustitia‘ findet, wenn die Strafgewalt mit der römisch-rechtlichen Unterscheidung der ‚homines vel publici vel privati‘ begründet wird (WA 2, 151,1–152,12; vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* [wie Anm. 15], 544f.). Die „gemeyne Person“ muß gerade dadurch, daß sie für andere da ist, von einem generellen Rechtsverzicht ausgenommen werden (vgl. ebd. 548f.).

¹²⁷ Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 23f. 53–55; T. Kibe, *Frieden und Erziehung* (wie Anm. 96), 121; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (wie Anm. 15), 512, der damit einen ‚göttlichen Weltherrschaftsauftrag‘ verknüpft.

¹²⁸ Vgl. T. Kibe, *Frieden und Erziehung* (wie Anm. 96), 121. – So wird der angewandten Strafe auch in erster Linie eine abschreckende Wirkung beigemessen (vgl. WA 51, 252, 23f.; vgl. T. Kibe, 140).

¹²⁹ Vgl. T. Kibe, *Frieden und Erziehung* (wie Anm. 96), 123; H.-J. Gänßler, *Evangelium und weltliches Schwert* (wie Anm. 61), 22–36; Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation* (= *Deutsche Geschichte* 4), Göttingen ⁴1999, 21f. 178–180.

¹³⁰ T. Kibe, *Frieden und Erziehung* (wie Anm. 96), 140.

¹³¹ Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 49.

¹³² Vgl. ebd. 61.

¹³³ Vgl. Karl Trüdinger, *Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation* (= RST 111), Münster 1975, 35–38 57–59.

politischen Kalkül, die Religion in den Dienst der Herrschaft zu stellen¹³⁴. Reformationsgeschichtlich liegt hier ein Ansatz der sog. „Fürstenreformation“, die zur „Volks-“ bzw. „Gemeindereformation“ keineswegs im Gegensatz stand oder sie, etwa nach dem Bauernkrieg, einfach ablöste, aber doch eigenen Intentionen folgte und mit dem landesherrlichen Kirchenregiment ein System installierte, das dann über Jahrhunderte das Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche bestimmen sollte¹³⁵. Aus den Visitationen entwickelten sich Kontrollmechanismen, die dann in den Konsistorien gebündelt wurden, wobei diese bezeichnenderweise wiederum staatlicher Kontrolle unterlagen¹³⁶.

Die politische Realität der Reformationszeit wird in Luthers Psalmenauslegung dort besonders anschaulich, wo die grundsätzliche Aufgabenbestimmung weltlicher Herrschaft zu den konkreten Problemen der Herrschaftsausübung in Beziehung gesetzt wird. Obgleich Luther selbst gleich zu Beginn zugibt, „zu Hofe unerfahren“ und deshalb auf Hörensagen angewiesen zu sein¹³⁷, belegen seine Ausführungen doch ein Gespür für die politischen Zusammenhänge seiner Zeit und zeigen damit auch, wie sehr sich die Probleme allerorts ähnelten. Ein drängendes Problem war die Kontrolle des Machtapparates. Die Klage über das ständige Mißtrauen zwischen dem Herrscher und seinen Beratern durchzieht die gesamte Psalmenauslegung¹³⁸, dem korreliert jedoch Luthers Einsicht in die zunehmende Bedeutung der Räte, wie sie dem Prozeß der Territorialisierung und der damit einhergehenden Ausbildung eines hierarchisch gegliederten Beamtenapparates entsprach¹³⁹. Sozialgeschichtlich interessant ist dabei auch Luthers Beobachtung, daß es nicht zuletzt auf den Müßiggang des Hofadels zurückzuführen

¹³⁴ Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 64–75; H. Schilling, *Aufbruch und Krise* (wie Anm. 65), 190f.; zum mittelalterlichen Hintergrund von *cura religionis* und *ius reformandi* vgl. Burkhard von Bonin, *Die praktische Bedeutung des Jus reformandi. Eine rechtsgeschichtliche Studie* (= KRA 1), Stuttgart 1902 [Nachdruck Amsterdam 1962].

¹³⁵ Vgl. H. Schilling, *Aufbruch und Krise* (wie Anm. 65), 184f. 191; Karl Holl, *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment* [1911], in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I: Luther, Tübingen ⁶1922, 326–380; Johannes Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Köln-Wien ²1973, 307–316; E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 64–75.

¹³⁶ Vgl. Werner Heun, *Konsistorium*, in: TRE 19 (1990) 483–488, hier: 484.

¹³⁷ WA 51, 201,22–26; vgl. 247, 24–35.

¹³⁸ Vgl. WA 51, 219,39–220,37; 228,1–5; 245,16–250,40; 258,28–260,27. – Bezeichnend für Luthers persönlichen Blickwinkel, aus dem heraus er das Verhältnis von Politia und Oikonomia betrachtet, ist der Hinweis, aller Widerstand gegen eigensinnige Knechte, Mägde oder Schälke sei vergebens, „wo dieselbigen so frei und gewaltig sind, dazu eine heimliche Katherin oder Käthen zusammen machen wider ihren Herrn“ (WA 51, 220,6f.). Zu Luthers ‚Hausherrschaft‘ bzw. der Katharina Luthers vgl. M. Brecht, *Martin Luther*, Bd. 2 (wie Anm. 61), 200–203 412–415; Roland H. Bainton, *Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli*. 10 Porträts, dt. Übers., Gütersloh 1995, 17–39, bes. 24–26.

¹³⁹ Vgl. H. Schilling, *Aufbruch und Krise* (wie Anm. 65), 188.

sei, wenn sich die Herrschenden auf den Arbeitseifer ihrer Schreiber und Räte stützten¹⁴⁰. Deren, wie Luther betont, geradezu „knechtisch[e]“ Dienstbeflissenheit ist in den Kontext des bürgerlichen Emanzipationsstrebens einzuordnen, bot doch ein solcher Dienst, der wiederum Bildung voraussetzte, die Möglichkeit des gesellschaftlichen Aufstiegs in der ansonsten starren Ständeordnung. So profitierten die politisch einflußreichen Räte, die vorwiegend dem mittleren oder sogar unteren Bürgertum angehörten, von der Einführung der Reformation¹⁴¹.

Luthers politischer Konservatismus kommt dort besonders deutlich zum Ausdruck, wo er gegenüber allen grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich einer Reform der politischen Verfassung einwandte, daß diese nur gelingen könne, wenn sie von der Spitze des Reiches her erfolge, ansonsten aber nicht ratsam sei, weil es Blutvergießen bedeute und eher verheerende als verbessernde Konsequenzen nach sich ziehe¹⁴². Wengleich er durchaus der Ansicht war, „daß die Regiment und Juristen wohl auch eines Luthers bedürften“, so schreckte er doch vor den Konsequenzen aus Sorge, sie könnten „einen Müntzer kriegen“ zurück¹⁴³. Weil „Ändern und Bessern“ für Luther eben doch zweierlei waren, hielt er lieber an dem Bestehenden

¹⁴⁰ WA 51, 256,6–12.

¹⁴¹ Exemplarisch verdeutlichen läßt sich das an den Lebensläufen des sächsischen Rates Georg Spalatin (1484–1545) sowie des Wittenberger Kanzlers Gregor Brück (1485–1557), den Luther als den „Atlas“ Kursachsens bezeichnete (WA TR 2, Nr. 1255); vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 3 [wie Anm. 62], 14) und der zum „einflußreichsten Staatsmann des frühen Protestantismus“ wurde (H. Schilling, Aufbruch und Krise [wie Anm. 65], 186). Beide standen in engem Kontakt zu Luther und bildeten so entscheidende Verbindungsglieder zwischen der Reformation und der politischen Führung Kursachsens. Zugleich verkörperten sie geradezu paradigmatisch jene anderen Bedingungsfaktoren, die für die Verbreitung der Reformation wesentlich und für deren historische Komplexität typisch waren. So kommt mit dem Humanismus Spalatins und seiner Rolle als Erzieher des jungen Prinzen Johann Friedrich (vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation, Stuttgart ³1990, 118), an den Luthers Psalmenauslegung dann im Jahre 1534 gerichtet war, die Bildungsaufgabe der Reformation in den Blick. Allerdings hat Luther diesen Aspekt in seiner Psalmenauslegung nur kurz angesprochen (WA 51, 256,6–257,4), während er ihn zehn Jahre zuvor in seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ ausführlich erörtert hatte (WA 15, 27–53). Gregor Brück wiederum war Doktor beider, d.h. des kanonischen und des römischen Rechtes und repräsentierte damit jenen Typus des Rechtsgelehrten, auf den die Fürsten in ihrem Bestreben nach einer Vereinheitlichung der Territorialherrschaft angewiesen waren (vgl. H. Schilling, Aufbruch und Krise [wie Anm. 65], 186). So war es das Gesetz, das den „Schlüssel zur Macht“ bildete und den „Weg zum Gewaltmonopol des Staates“ ebnete, und erst im Zuge dieser Zentralisierung und Institutionalisierung politischer Herrschaft drangen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts die Begriffe ‚Oberigkeit‘ und ‚Untertan‘ in die deutsche Rechtssprache ein (Ernst Schubert, Spätmittelalter – die Rahmenbedingungen des Lebens kleiner Leute, in: G. Althoff – H.-W. Goetz – E. Schubert, Menschen im Schatten der Kathedrale [wie Anm. 35], 229–350, hier: 235).

¹⁴² WA 51, 257,27–258,5.

¹⁴³ WA 51, 258,7–9.

fest¹⁴⁴, wobei aber seine politischen Vorstellungen hinsichtlich des Reiches und seiner Verfassung bereits von den Entwicklungen seiner eigenen Zeit überholt wurden¹⁴⁵.

Wenn nun nach Luther das weltliche Regiment von Gott zum „Vorbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreiches“ bestimmt ist¹⁴⁶, so werden damit beide Reiche einander zugeordnet und unter den dominierenden Heilswillen Gottes gestellt. Eine soteriologische Funktion politischer Herrschaft im Sinne eines Heilssynergismus wird zugleich abgewiesen, wird doch an gleicher Stelle dieses ‚Vorbild‘ mit einem „Gaukelspiel“ oder einer „Larve“ verglichen, „darin er auch seine großen Heiligen laufen läßt“¹⁴⁷. Hier kommt die für Luthers Geschichtsverständnis grundlegende Unterscheidung zwischen dem *Deus revelatus* und dem *Deus absconditus* zur Geltung, die es verbietet, Gottes Heilshandeln einfach aus der Geschichte abzulesen, gleichwohl aber den irdischen Frieden in seiner positiven Funktion herausstellt.

Luthers Resümee ist ebenso knapp wie ambivalent: König Davids Vorbild zu folgen heißt für ihn, weltliche Herrschaft in Demut auszuüben und allem Übel schon in dessen Anfängen zu wehren¹⁴⁸. Angesichts der fortgeschrittenen Verwilderung des politischen Lebens¹⁴⁹ ist die Hoffnung auf einen

¹⁴⁴ WA 51, 258,23. – In gesellschaftlicher Hinsicht hatte sich Luther besonders eindrücklich 1530 in seiner Auslegung des 111. Psalms für die Konservierung der ständischen Ordnung ausgesprochen, da diese auf dem Naturrecht basiere und von Gott dazu geordnet sei, „das in der welt ein bestendig, ordentlich, fridlich wesen sey und das recht erhalten werde“ (WA 31/I, 409,34–410,1; vgl. T. Kibe, *Frieden und Erziehung* [wie Anm. 96], 138).

¹⁴⁵ Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 85.

¹⁴⁶ WA 51, 241,40.

¹⁴⁷ WA 51, 241, 41. – Diese Verschränkung des ‚Vorbildes‘ mit dem ‚Gaukelspiel‘ gilt es wahrzunehmen, damit aus der Korrelation der beiden Reiche nicht zu schnell eine Analogie wird. Gerade weil das ‚Vorbild‘ – oder die ‚Figur‘, wie Luther 1530 in seiner Schulpredigt formuliert (WA 30/II, 554,12), – auf seinen Zeichencharakter beschränkt bleibt, steht es unter dem eschatologischen Vorbehalt und darf es diesen um der Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* willen eben nicht transzendieren (vgl. demgegenüber G. Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen* [wie Anm. 63], 287; T. Kibe, *Frieden und Erziehung* [wie Anm. 96], 112; Igor Kiss, *Das Problem der Analogie zwischen Reich Gottes und weltlichem Reich bei Luther*, in: *Luther und Luthertum in Osteuropa*, Berlin 1983, 83–112; ders., *Das Neue in Luthers Verständnis vom natürlichen Gesetz*, in: *Luther 70* [1999] 30–38, hier: 35). Zur Verknüpfung des Bildes der Larve mit der Vorstellung von den ‚Wundermännern‘ in der Geschichte vgl. R. Hermann, *Luthers Theologie* (wie Anm. 81), 169–177; E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 29–32.

¹⁴⁸ WA 51, 262,19 mit Bezug auf Ovid, *Remedia amoris* 91.

¹⁴⁹ Von mehr als nur anekdotischem Interesse, sondern von eminenter politischer Bedeutung ist Luthers schonungslose Kritik an der Trunksucht der politisch Verantwortlichen seiner Zeit, zumal er gerade auch Kurfürst Johann Friedrich deswegen tadelte (WA TR 3, Nr. 3468; vgl. *Genesis-Vorlesung* [1535–45], WA 42, 380,22–381,5 [zu Gen 9,20–22]; vgl. M. Brecht, *Martin Luther*, Bd. 3 [wie Anm. 62], 15; H. Schilling, *Aufbruch und Krise* [wie Anm. 65], 186). Der Reformator geht in seiner Psalmenauslegung soweit, hier von einem spezifisch „deutschen Teufel“ zu reden, der das Regiment und die Jugend verderbe und gegen den es – ebenso wie auch gegen den Wucher – vorzugehen gelte (WA 51, 257,1–4; vgl. 262,28f).

grundlegenden Neubeginn allerdings verfliegen und bleibt demgegenüber die Aussicht auf Gottes Verheißung, „Himmel und Erde in einen Haufen zu stoßen und eine andere neue Welt zu machen“¹⁵⁰. Jedoch zielen Luthers Auslegung des 101. Psalms wie auch seine politische Ethik insgesamt gerade nicht auf eine apokalyptisch motivierte Resignation, sondern darauf, unter dem eschatologischen Vorbehalt in der noch verbleibenden Zeit das Bestmögliche zu tun¹⁵¹. Daß er damit Unmut hervorrufen mußte, war ihm bewußt, und so hoffte er, es „gut gemacht“ zu haben in dem Sinne, daß „es wenig Leuten wohl gefallen und viele Leute übel verdrießen wird“¹⁵². Eine ‚Realpolitik‘ war das nur in einer bestimmten Hinsicht, insofern es Luther darum ging, die politischen Strukturen aus der Umklammerung der Kirche zu befreien. Den tatsächlichen politischen Verhältnissen und Tendenzen seiner Zeit konnte Luther jedoch nur sehr eingeschränkt gerecht werden. Ein Beleg für die zunehmende Distanz zwischen Theologie und Politik ist der schwindende Einfluß der Wittenberger Theologen auf die Beratungen und Entscheidungen Johann Friedrichs. Ihren politischen Gutachten kam immer stärker die Funktion einer „Gewissensentlastung“ und „religiöse[n] Sanktionierung“ längst getroffener Entscheidungen zu¹⁵³. Aber Luthers Anschauungen waren nicht nur mit den Ambitionen der Herrschenden schwer zu vereinbaren, vielmehr konnten sie auch den theologisch begründeten Forderungen der Unterschichten sowie den Ansprüchen der sog. Schwärmer nicht genügen. Die Folgezeit mußte zeigen, inwieweit die hier aufbrechenden politischen und religiösen Konflikte zu lösen waren und welche zukunftsweisende Relevanz Luthers Ansatz einer politischen Ethik überhaupt zukam.

Bei dem Vergleich der frühen Psalmenvorlesung mit der Auslegung des Jahres 1534 darf die unterschiedliche Textgattung nicht außer Acht gelassen werden. Der spätere Text ist nicht einfach nur ein ausführlicherer exegetischer Kommentar, sondern entspricht in Aufbau und Durchführung dem unmittelbaren Anlaß und der theologischen Intention dieser Schrift. Darüber hinaus zeigen sich jedoch signifikante Unterschiede, die die Entwicklung von Luthers Theologie widerspiegeln. War das beherrschende Thema seiner ersten Auslegung des 101. Psalms noch die Einweisung in die *humilitas* als angemessene Denk- und Lebensweise des Christen im Angesicht von Gnade und Gericht, so hat Luther diesen Ansatz mit der reformatorischen Entdeckung der für uns gerade nicht von innen her zu erschließenden, sondern uns im Worte Gottes von außen zugesprochenen Gnade grundsätzlich überwunden und damit einen neuen Zugang zum Psalm 101 gefunden. Vor dem Hintergrund des reformatorischen Gnaden- und Rechtfertigungsverständnisses konnte Luther den Text so zur Geltung bringen, daß er sowohl seiner Vorlage als auch seiner Absicht gerecht wurde. Auf diese Weise kommt der ursprüngliche Charakter des Regentenspiegels zur Sprache und wird das

¹⁵⁰ WA 51, 261,20–22.

¹⁵¹ Vgl. E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 27.

¹⁵² WA 51, 264,10f.

¹⁵³ E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 298.

Alte Testament zum „Spiegel“ auch des politischen Lebens¹⁵⁴. Das Thema von Gnade und Gericht wird auf seine politische Dimension konzentriert, ohne deren theologische Verknüpfung mit der Gnade Gottes aus dem Blick zu verlieren.

3. Rückblick und Ausblick

Luthers Auslegung des 101. Psalms wie seine politische Ethik überhaupt sind sowohl in theologiegeschichtlicher als auch in politischer Hinsicht mit dem Spätmittelalter eng verbunden. So ist die Einsicht in die Eigenständigkeit weltlicher Lebenszusammenhänge und der daraus resultierenden Aufgaben in der Aristotelesrezeption der Scholastik grundgelegt und im nominalistischen Denken weiter präzisiert worden. Daneben und damit teilweise verknüpft war es die Ausformung frühneuzeitlicher Herrschaftsformen, die Luthers politische Vorstellungen geprägt hat. In dieser Hinsicht gilt dem Zusammenhang von Spätmittelalter und Reformation weiterhin besondere Aufmerksamkeit zu schenken, zumal hier die Zusammenschau unterschiedlicher Perspektiven sowohl der Profan- als auch der Kirchen- und Theologiegeschichte zu einem vertiefenden Verständnis der Reformationszeit insgesamt führen kann. So müssen die Übereinstimmungen wie auch Differenzen von Nominalismus und Reformation in ethischer Hinsicht weiter präzisiert werden. Gerade wenn es den fundamentalen Einspruch Luthers gegenüber der Heilsbedeutung des natürlichen Vermögens des Menschen ernstzunehmen gilt, ist damit ja nicht die Relevanz eines solchen Vermögens generell bestritten, nur beschränkt sie sich auf die weltlichen Lebenszusammenhänge, in denen der Mensch lebt und in denen er das, was in seiner Gewalt steht, auch zur Geltung bringen soll. Von daher muß die spätscholastische Ethik noch einmal neu in den Blick genommen und dabei auch in ihrer Verknüpfung mit den konkreten Veränderungen in den politischen und gesellschaftlichen Strukturen dieser Zeit analysiert werden.

Wenn nun hier ein Zusammenhang zwischen dem Spätmittelalter und der Reformation aufgezeigt werden sollte, so ist damit das Spezifikum von Luthers politischer Ethik noch nicht hinreichend bestimmt. Der genuin theologische Ansatz der Reformation hat hier entscheidend neue Perspektiven eröffnet, die sich nicht einfach aus bestimmten Traditionen ableiten lassen. So sind die fundamentalen Unterscheidungen zwischen den beiden Reichen und den beiden Regimenten von der Rechtfertigungslehre her zu verstehen und zu entfalten.

Was leistet nun dieser Ansatz einer politischen Ethik, und wo liegen seine Grenzen? Der entscheidende Ertrag dürfte wohl darin bestehen, daß Luthers ‚Kunst des Unterscheidens‘, die sich durchaus dem Nominalismus verdankt, eine unverstellte und deshalb auch intensivere Wahrnehmung weltlicher Lebenszusammenhänge ermöglicht. Gerade weil der Zwang entfällt, politi-

¹⁵⁴ Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948, 9; E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie* (wie Anm. 60), 22.

ches Handeln theologisch zu vereinnahmen, kann dieses in seiner eigenen Gesetzmäßigkeit in den Blick kommen, ohne daß daraus wiederum eine Autonomie resultiert. Insofern die Ausübung politischer Herrschaft als Dienst am anderen bestimmt wird, wird die Verantwortung zu einer zentralen politischen Kategorie, die den rechten Gebrauch der Vernunft abverlangt.

Die Grenzen dieser Konzeption sind zunächst in historischer Hinsicht zu bestimmen. Vieles war in Luthers Zeit in Bewegung, dabei manches von Luther in Bewegung gebracht, aber auch vieles, das ihn überholt hat. Zu letzterem zählen die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen dieser Zeit, die in sich vielfältig motiviert und ausgeprägt waren. So entsprach die aus unterschiedlichen Intentionen wie auch Traditionen resultierende Eigendynamik des frühneuzeitlichen Staates Luthers eigentlicher Zielsetzung nur unzureichend. Sein Ideal einer Obrigkeit, die ihre Herrschaft primär als Dienst verstehen sollte, hielt vor der politischen Realität nicht stand.

Dies führt zu der Frage, inwieweit Luthers Ansatz eine politische Relevanz in der Gegenwart beanspruchen darf. Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß Luthers Darlegungen eben nicht einfach als Lehre bzw. Programm auf unsere Zeit zu übertragen sind. Dem im Wege steht nicht nur die historische Distanz, sondern auch die verwickelte Rezeptionsgeschichte seiner Anschauungen. Gleichwohl lassen sich aber doch Ansatzpunkte einer konstruktiven Auseinandersetzung heutigen politischen Denkens mit Luthers Konzeption aufzeigen. Und dabei ist nicht in erster Linie an die Aufgaben der Friedens- und Rechtswahrung sowie die Fürsorgepflicht des Staates zu denken, die, so eminent wichtig sie sind, doch schon lange vor Luther herausgestellt worden sind. Von Luther her wäre zu fragen, inwiefern politisches Handeln auch heute noch – oder gerade heute wieder – jene Mitte zu finden hat zwischen Machtversessenheit und Resignation. Der spezifische Beitrag Luthers zu diesem aristotelischen Denkmuster läge dann in der Besinnung auf das, was die Verantwortung für die Zukunft von uns verlangt, ohne daß die Zukunft damit in den Griff unserer Weltbemächtigung kommt. Generell bleibt allerdings zu fragen, ob Luthers Konzept politischer Klugheit auch noch im Rahmen einer säkularisierten Gesellschaft als konsensfähig angesehen werden kann. Hier steht die heutige Begründung politischer Ethik zur Diskussion und damit die Frage, ob an einer integrativen und zugleich kritischen Funktion christlichen Glaubens festgehalten werden soll oder ob andere Fundamente menschlichen Zusammenlebens und politischer Organisation ergründet werden müssen.