

In the Name of the People.

Die Kritik der politischen Repräsentation im Gefolge des Protestantismus

Oliver Kohns

I.

Der Aufstieg der »Piratenpartei«, der mehrere Erfolge in den letzten Landtagswahlen möglich gemacht hat, gilt als ebenso überraschend wie nahezu beispiellos in der Parteiengeschichte der BRD. Ob die deutsche »Piratenpartei« – anders als die zuerst gegründete schwedische – dauerhaft erfolgreich sein kann, ist gegenwärtig nicht abzusehen. Aus der Perspektive der »politischen Theorie« ist interessant an der jungen Partei vor allem der Umstand, dass sie weniger mit einem zentralen Thema als vielmehr mit dem Versprechen einer neuen Organisation von Demokratie antritt: Die Abstimmungssoftware »Liquid Feedback« soll die »Basis« der Partei jederzeit in alle Entscheidungsfindungen einbeziehen. Die konsequente Nutzung neuer Kommunikationstechnologien, so das Versprechen der Partei, soll das Konzept der Repräsentation weitgehend durch eine direktere Demokratie ersetzen. Ob auf die Idee der Repräsentation verzichtet werden kann, ist jedoch fraglich. Nicht nur die Beteiligung an Wahlen und die Abstellung von Abgeordneten in Parlamente bleibt an die Praxis repräsentativer Demokratie gebunden, sondern auch die Nutzung von »Liquid Feedback«: Mitglieder können ihr Stimmrecht hier jederzeit an andere »delegieren«, so dass ein prominentes Mitglied zeitweise bis zu 167 Stimmen gleichzeitig abgeben konnte (vgl. Becker 2012). Diese Regelung stellt eine pragmatische Lösung für das Problem dar, dass nicht jedes Parteimitglied ständig über jede Frage abstimmen kann; die Einheit von »Basis« und »Führung« wird so jedoch verfehlt.

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive ist die Forderung nach einer vollkommenen Identität von »Volk« und »Herrscher« das dringlichste Begehren der modernen Demokratie – ein Begehren, das sich einer völligen Umsetzung jedoch stets

verweigert. Seine klassische Formulierung findet die strikte Forderung nach völliger Identität zwischen Herrscher und Beherrschtem in Rousseaus *Contrat Social* (1762), die hier in dem Verbot jeglicher Repräsentation des *volonté générale* mündet. »La souveraineté ne peut être représentée«, schreibt Rousseau: »elle consiste essentiellement dans la volonté général & la volonté ne se représent point: elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu (Rousseau 1762, S. 238f.)«.

Carl Schmitt erwähnt diesen Satz in seiner *Verfassungslehre* (1928) zustimmend: »Wo das Volk als Subjekt der verfassungsgebenden Gewalt auftritt, bestimmt sich die politische Form des Staates an der Vorstellung einer Identität; die Nation *ist* da; sie braucht und kann nicht repräsentiert werden, ein Gedanke, der den oft zitierten Ausführungen Rousseaus (*Contrat social*, III, 15) ihre demokratische Unwiderleglichkeit gibt« (Schmitt 2010, S. 205). Das Begehren nach der Identität des Volkes als beherrschendes Subjekt und beherrschtes Objekt macht in dieser Perspektive den Kern der Demokratie aus; dieses Begehren tritt dem Prinzip der »Repräsentation« entgegen, das mit einer diktatorischen Trennung zwischen Regierung und Regierten verbunden wird. »Die absolute Monarchie ist in Wahrheit nur absolute Repräsentation«, schreibt Schmitt (Schmitt 2010, S. 205).

Dass die demokratische Kritik am Prinzip der Repräsentation zunächst in religiösen Diskurse, in der protestantischen Kritik am Katholizismus, formuliert wurde, wurde in der Forschung bislang nur gelegentlich vermerkt (cf. Hamacher 2005, S. 7); eine systematische Untersuchung der Verbindung von Protestantismus und Demokratie fehlt weiterhin. In historischen Analysen des 19. Jahrhunderts wird dieser Zusammenhang allerdings thematisiert. Im Jahr 1802 hat der französische Offizier, Reiseschriftsteller und Privatgelehrte Charles François Dominique de Villers mit seinem *Versuch über den Geist und Einfluss der Reformation Luthers* einen Preis der Académie Française gewonnen (vgl. Graf 2010, S. 93). In seinem Essay vertritt de Villers die These, dass die Menschen seiner Gegenwart ihren Gewinn an politischer Freiheit direkt dem Einfluss von Luthers Reformation zu verdanken hätten. »La réformation, qui d'abord n'était qu'un retour à la liberté dans l'ordre de choses religieuses, devint donc aussi [...] un retour à liberté dans l'ordre politique« (de Villers 1851, S. 116), schreibt de Villers. Er behauptet eine direkte Verbindung zwischen der Französischen Revolution und dem konfessionellen Umsturz im Deutschland des 16. Jahrhunderts: Die »révolution qui a amené en France l'établissement momentané d'un République« sei als ein »corollaire éloigné de la réformation« zu betrachten (de Villers 1851, S. 117f.).

Eine ähnliche Einschätzung wie de Villers verbreitet nur wenige Jahre später Hegel. Mit Luthers Reformation, so Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, sei das »Prinzip der christlichen Freiheit erst aufgestellt und zum Bewußtsein, zum wahrhaften Bewußtsein gebracht worden« (Hegel 1986, Bd. 20, S. 52). Aus dieser emphatischen Betonung der Lutherischen Reformation als der Entdeckung einer neuen Freiheit erklärt sich, dass Hegel sie kurzerhand zur »Hauptrevolution« (Hegel 1986, Bd. 20, S. 49) erklärt: Die Reformation erscheint hier als ein revolutionäres Prinzip, das die Moderne insgesamt einleitet. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* spricht Hegel in den emphatischsten Worten über die »christliche Freiheit«, die seiner Meinung nach in Luthers Lehre »wirklich geworden« sei: »Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des *freien Geistes*, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen« (Hegel 1986, Bd. 12, S. 496).

Bleibt zu fragen, was unter »christlicher Freiheit« zu verstehen ist. Eine Lektüre von Luthers Abhandlung *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) kann entscheidende Zusammenhänge erhellen. Luther geht hier auf den Ausgangspunkt der Reformation ein: Auf seine vehemente Ablehnung der »guten Werke«, die für ihn nicht mehr als den Versuch darstellen, sich den Weg zum Himmelreich zu kaufen.¹ Unter dieser Bedingung verlieren sämtliche Institutionen der Kirche und Rituale christlicher Frömmigkeit an Wert. Keine Handlung auf Erden: kein Beten, keine Zeremonie, kein geistliches Amt, keine Wallfahrt, kurzum keines der katholischen Rituale kann zum Seelenheil beitragen, sobald sie als berechnende Handlungen eines trotzdem sündhaften Individuums entlarvt sind. »Alßo hilffet es die Seele nichts, ob der leyp heylige kleyder anlegt, wie die priester und geystlichen thun, auch nit, ob er ynn den kirchen und heyligen stetten sey« (Luther 2011, S. 21), schreibt Luther. Luthers Antwort auf die von ihm anerkannte Wertlosigkeit der »guten Werke« ist sein Postulat, der Glaube allein – *sola fide* – führe zur Gnade. Die Möglichkeit dieses Arguments liegt in der Unterscheidung zwischen »Gesetz« und »Evangelium«, die für Luthers Interpretation des Christentums insgesamt entscheidend ist.²

Die »gantze heylige schriffte«, schreibt Luther, sei in »zweyerley wort geteyllet, wilche seyn Gebot und gesetz gottis und vorheyschen oder zusagunge« (Luther 2011, S. 23). Gott hat die Gesetze des Alten Testaments, wie Luther ausführt, keinesfalls aufgestellt, damit sie befolgt werden. Das ethische Gesetz hat in Luthers Konzeption die »geradezu diabolische Eigenschaft« (Kittsteiner 1995, S. 163), dass es keinen Weg zur göttlichen

Gnade weist, sondern den Menschen in aller Gnadenlosigkeit ihre Unfähigkeit vorführt, ohne Schuld zu leben. »Niemand sündigt ein Mensch schrecklicher als darin, wenn er anfängt, das Gesetz zu fühlen und zu begreifen« (Luther 1990, Bd. 4, S. 298), schreibt Luther. Auf dem Tiefpunkt der Verzweiflung wegen der Unerfüllbarkeit der göttlichen Gebote erkennt der Mensch, dass er die Gnade aus eigener Kraft nicht erreichen kann – »So ist er recht gedemütigt und zu nicht worden ynn seynen augen, findet nichts yn yhm, damit er müg frum werden« (Luther 2011, S. 23) –, und in diesem Moment kommt »das ander wort« (Luther 2011, S. 23): Die Zusage der Gnade durch den Glauben allein im Evangelium. »Sihe da, glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad, gerechtickeit, frid und freyhey, glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit« (Luther 2011, S. 23), beschreibt Luther die Zusage der Gnade. Die Christen können sich die Gnade nicht durch ihre Taten verdienen, aber sie können sie von Gott »ohne irgendeinen Bezug zu ihrem sündigen Tun« (MacCulloch 2008, S. 172) geschenkt erhalten – und Luther versteht die Worte Jesu im Neuen Testament als Zusage dieses Geschenks. Die Abschaffung der »Werke«, d.h. der Bindung von Gnade an das irdische Handeln, darf allerdings »keine Einladung zu Ausschweifungen« (Voegelin 2011, S. 44) darstellen, indem das irdische Handeln nun völlig gleichgültig wäre.

Luther folgert aus der Erteilung der Gnade ohne die Erteilung der Werke eine Auserlesenheit der Christen, die an die jüdische Tradition des »erwählten Volks« anschließt. Alle Christen werden »durch den glauben [...] künige und priester seyn mit Christo« (Luther 2011, S. 28), schreibt Luther. Die Idee der universellen Priesterschaft aller Gläubigen entstammt dem Judentum. Der von Luther in der Freiheitsschrift zitierte Satz – »Wie S. Petrus sagt 1. Pet. 2. »Ihr seyt ein priesterlich künigreich und ein küniglich priesterthum« (Luther 2011, S. 28) – ist ein Zitat aus dem Buch Exodus: »Und ihr sollt mir ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sein« (2. Mose 19,6). Es handelt sich um ein nur nahezu exaktes Zitat, das Tempus hat sich geändert: Wo das Gebot Gottes im Alten Testament eine Gleichheit aller unter der Herrschaft der Gesetze Gottes nach der Rückkehr der Israeliten ins Gelobte Land zugleich verspricht und fordert (cf. Walzer 1988, S. 117), wird dieser Satz von Petrus nicht mehr als eine Forderung für die Zukunft, sondern für die Gegenwart vorgebracht: Die Christen sind hier und jetzt im Gelobten Land, weil Christus auf die Erde gekommen ist. Luther reißt die Grenze zwischen Laien und Priestern nieder, um alle Menschen in Priester zu verwandeln (nicht aber in Laien). Priester sind für Luther aber nicht allein dadurch definiert, dass sie »würdig« sind, »für gott zu treten« (das ist ein

Aspekt der Gnade): Sie erfüllen zugleich in ihrem irdischen Leben einen ethisch maximalen Anspruch. Luthers *Freiheitstraktat* formuliert ein umfassendes Programm der Selbstdisziplinierung: Das ist nah an dem, was Max Weber als innerweltliche Askese (Weber 1988, S. 118) beschreibt: »Es traf [...] den Kern der Sache, wenn schon Sebastian Franck die Bedeutung der Reformation darin fand, daß nun *jeder* Christ ein Mönch sein müsse sein Leben lang« (Weber 1988, S. 119).

Die Bestimmung der Christen als ein »heiliges Volk« aus Priestern gewinnt bei Luther nicht allein eine ethische, sondern ebenso eine politische Bedeutung, insofern Luther daraus eine vehemente Kritik der Idee der »Repräsentation« im Rahmen der kirchlichen Hierarchie ableitet – und damit zugleich diese Hierarchie grundsätzlich infrage stellt. Für Luther ist der Bischof ebenso wie der Papst kein Repräsentant einer jenseitigen Welt mehr. »Darum sollte ein Priesterstand nicht anders seyn in der Christenheit, denn als ein Amtsmann«, schreibt Luther: »[W]eil er am Amt ist, gehet er vor; wo er aber abgesetzt, ist er ein Bauer oder Bürger, wie die andern« (Luther 1839, S. 9). Als »*Amtsmann*« ist der Bischof kein Repräsentant (kein Stellvertreter Jesu), sondern lediglich derjenige, der einen Dienst ausübt, eine *Aufgabe* erfüllt (im ursprünglichen Wortsinn des Begriffs »Amt«).³ Ausdrücklich überträgt Luther – im Modus einer Analogie – dieses Verständnis von »Amt« auch auf die politischen Sphäre im engeren Sinn:

»Darum ist des Bischofs Weihen nichts anderes, denn als wenn er anstatt und Person der ganzen Sammlung einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm befähle dieselbe Gewalt für die andern auszurichten; gleich als wenn zehen Brüder, Königs Kinder, gleiche Erben, einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren; sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch einen zu regieren befohlen wird.« (Luther 1839, S. 8)

Die Passage bezieht sich auf die politische Rolle des Bischofs, deshalb ist ihre politische Sprengkraft für die »weltliche« Politik erst auf den zweiten Blick erkennbar. Der Bischof ist hier kein Repräsentant einer *Dignitas*, sondern lediglich »aus dem Haufen« vollkommen gleicher und gleichberechtigter (»alle gleiche Gewalt«) Menschen »*erwählt*« und mit dem Auftrag versehen, »zu regieren«. Dieser Auftrag wird nicht von einer transzendenten Macht erteilt, sondern von dem Haufen selbst: Sie »befehlen« einem der ihren, »für sie« zu agieren. Die Rückübertragung dieser Analogie in die »weltliche« Politik liegt nahe: Wenn *alle*

Christen gleichberechtigte »Brüder« sind – die politische Formel der »Brüderschaft« in der Französischen Revolution hat einen offensichtlich christlichen Ursprung –, dann sind sie auch im weltlichen Sinn »alle Könige und gleicher Gewalt« und brauchen keine Regierung mehr anzuerkennen, die sie nicht »erwählt« haben. Auch wenn diese Konsequenz in Luthers Text nicht gezogen wird: Sie erklärt die konsequente Nähe zwischen der Revolution des Protestantismus und den politischen Revolutionen und Aufständen, die ihn ab dem 16. Jahrhundert begleiten. Die englischen Puritaner, die 1649 den König Charles I. köpften, haben ihre antimonarchistische Energie wesentlich aus ihrer protestantischen Neulektüre der Bibel bezogen und damit Luthers Ablehnung der Repräsentation ausdrücklich auch in die Politik übertragen (cf. Nelson 2010). Folgt man jedoch Hegel (und de Villers und anderen), dann hat die protestantische Skepsis gegenüber der Idee der Repräsentation auch Revolutionen inspiriert, die keinen direkten Zusammenhang mit dem Protestantismus mehr aufweisen. Bis in die Gegenwart ist die grundsätzliche Ablehnung von Repräsentation ein dynamisches Prinzip der Demokratie geblieben – ohne dass jedoch jemals eine Demokratie ohne Repräsentation verwirklicht worden wäre.

Literatur

- Bayer, Oswald (2007): Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Becker, Sven (2012): Digitale Eminenz, in: Der Spiegel 9/2012, S. 32f.
- Dreier, Ralf (1972): Das kirchliche Amt. Eine kirchenrechtstheoretische Studie. München: Claudius
- Graf, Friedrich Wilhelm (2010): Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart. 2., überarb. Aufl. München: Beck
- Hamacher, Werner (2005): Skizze zu einem Vortrag über Demokratie. Unveröff. Mskt. Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Werke. 20 Bde. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Kittsteiner, Heinz Dieter (1995): Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luther, Martin (1532): Wie das Gesetze und Euangelion recht gründlich zuunterscheiden sind. Wittenberg. (online unter: http://hardenberg.jalb.de/display_page.php?elementId=11343)
- Luther, Martin (1839): An den Christlichen Adel Deutscher Nation von des Christlichen Standes Besserung. Ein deutsches Wort in undeutscher Zeit und spitze Waffe für alle, die gegen Rom fechten [1520]. Mit einer Vorrede von Dr. Ludwig Fischer. Leipzig: Fritzsche.
- Luther, Martin (1990): Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Bd. 1-10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Luther, Martin (2011): Von der Freiheit eines Christenmenschen. Studienausgabe. Hrsg. von Gesche Linde. Stuttgart: Reclam
- MacCulloch, Diarmaid (2008): Die Reformation 1490-1700. Übers. von Helke Voß-Becher, Klaus Binder und Bernd Leineweber. München: Deutsche Verlags-Anstalt
- Nelson, Oliver (2010): The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought. Cambridge/Mass., London: Harvard University Press
- Rousseau, Jean-Jacques (1762): Du contrat social; ou principes du droit politique. Amsterdam: Marc-Michel Rey
- Schmitt, Carl (2010): Verfassungslehre. 10. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot
- Villers, Charles de (1851): Essai sur l'ésprit et l'influence de la réformation de Luther. 5. Auflage. Paris, Straßburg: Treuttel et Würtz
- Voegelin, Eric (2011): Luther und Calvin. Die große Verwirrung. Übers. von Nils Winkler und Anna E. Frazier. München: Fink
- Walzer, Michael: Exodus und Revolution. Übers. von Bernd Rullkötter. Frankfurt am Main: Fischer Tb
- Weber, Max (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1904/1905], in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 17-206

¹ Cf. Luther 2011, p. 33: »Die [...] aber, die do meynen mit wercken frum zu werden, [...] sehen nur auf die werck, und meynen, wenn sie der selben nur viel und groß thun, ßo sey wol than

und sie frum wülden«

- ² Luthers Neujahrspredigt auf das Jahr 1532 ist betitelt *Wie das Gesetze und Evangelion gründlich zuunterscheiden sind*. Hier heißt es: »Beides ist Gottes wort / Das Gesetz / odder die zehen gebot / welches von Gott durch die Engel gegeben ist / Und das Euangelion / welches auch Gottes wort ist / Aber hie liegt die macht dran / das man die zwey wort recht vnterscheide / vnd nicht jnn einander menge / sonst wir der eines verloren sein / wo anders nicht alle beide.« Luther 1532 [nicht paginiert] (cf. Bayer 2007, p. 53-4).
- ³ Cf. Dreier 1972, p. 128: » Amt« meint seinem ursprünglichen Wortsinn nach soviel wie Dienst, Dienstleistung, Dienerschaft (ahd. *ambaht*, wahrscheinlich von kelt. *ambiaktos* = Diener, Bote, wörtlich: der Umhergeschickte). [...] So verstanden läßt sich dann auch Herrschaft als Dienst begreifen (der Herrscher als *minister omnium*).«