

Stefan Klingner

Politische Theologie bei Justi?

Religion und Rationaltheologie in *Die Natur und das Wesen der Staaten*

Johann Heinrich Gottlob von Justi gilt in der neueren Aufklärungsforschung als ein zu Unrecht vergessener Autor der politischen Philosophie. Als früher Technokrat oder als Liberalist und besonders als ein Begründer der politischen Ökonomie wurde er in den letzten Jahrzehnten zunehmend gewürdigt.¹ In diesem Licht erscheint er als einer der progressiven Köpfe seiner Zeit im deutschsprachigen Raum – zwar vielleicht nicht als ein radikaler, aber als ein engagierter und in seinem Denken origineller Aufklärer. Selten wird allerdings der Blick auf Justis Überlegungen zur Religion oder auf das Verhältnis seiner politischen Philosophie zu theologischen Annahmen und Überzeugungen gelenkt.² Das ist insofern merkwürdig, als die politische Philosophie einer der wesentlichen »Kampfplätze« aufklärerischen Denkens war und dabei Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Staat durchaus kontrovers diskutiert wurden – etwa hinsichtlich religiöser Toleranz oder einer säkularen Legitimation staatlichen Handelns.³ Der Blick auf einen als progressiv wahrgen-

1 Siehe zu Justis Vorstellung des Staats als ein zu optimierendes Stück Technik Barbara Stollberg-Rilinger: *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*. Berlin 1986, S. 105–116. Siehe zur Einordnung Justis in die Tradition des Liberalismus Uwe Wilhelm: *Das Staats- und Gesellschaftsverständnis von J.H.G. von Justi. Ein Beitrag zur Entwicklung des Frühliberalismus in Deutschland*. In: *Der Staat* 30/3 (1991), S. 415–441, sowie Marcus Obert: *Die naturrechtliche »politische Metaphysik« des Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717–1771)*. Frankfurt a. M. 1992. Siehe zur politischen Ökonomie besonders Ere Nokkala: *From Natural Law to Political Economy: J.H.G. von Justi on State, Commerce and International Order*. Wien 2019.

2 Eine Ausnahme ist Dirk Fleischer: *Kirchenverständnis aus polizeiwissenschaftlicher Sicht. Johann Heinrich Gottlob von Justis Verständnis der Kirche*. In: *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*. Hg. von Albrecht Beutel, Volker Leppin u. Udo Sträter. Leipzig 2006, S. 71–83. Fleischer geht u. a. auf Justis Überlegungen zur Entstehung der »Freigeisterei« ein und sieht letztlich sein Interesse »als Kameralist an der Religion und der Kirche« allein in deren »maßgebliche[m] Einfluß auf den Staat und seine ökonomische Situation« gegründet (ebd., S. 76). Dass diese Einschätzung zu kurz greift, wird im Folgenden zu zeigen sein. Eine weitere Ausnahme ist Stollberg-Rilinger: *Der Staat als Maschine* (s. Anm. 1), S. 179–187, der zufolge die »Übereinstimmung zwischen dem deistischen Gottesbild und der Staatsauffassung des »aufgeklärten Absolutismus« in der politischen Theorie des 18. Jahrhunderts »ausdrücklich als Argument im politischen Kontext dienstbar gemacht« werde (ebd., S. 180). Erläutert wird diese These dort zwar mit Blick auf Leibniz und Wolff, aber auch Justi scheint ihr zufolge als ein Vertreter einer solchen »politischen Theologie« der Aufklärung verstanden werden zu müssen (vgl. ebd., S. 186).

3 Die Wendung *Kampfplatz* ist von Kurt Flasch adaptiert (vgl. *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt a. M. 2009). Zur Kontroverse um Toleranz in der

nommenen Aufklärer wie Justi könnte also lohnenswert sein – allein schon, um unser Bild von den religionsphilosophischen und rationaltheologischen Debatten in der deutschen Aufklärung zu verfeinern. Vor allem dürfte ein solcher Blick aber einen passenden Beitrag abgeben, um ein zu erstellendes »Werkprofil« Justis zu vervollständigen.

Für einen solchen Beitrag sind wenigstens drei Aufgaben zu erfüllen: Erstens müssten die Kontexte vollständig angegeben und geklärt werden, in denen Justi *Religion* überhaupt thematisiert; zweitens wären Justis Einlassungen zur Religion systematisch zu analysieren, also ihre argumentative Stringenz und ihre theorieimmanente Stellung herauszustellen; und drittens sollten seine Überlegungen wiederum in den Kontext der Religionsphilosophie der Aufklärung gestellt werden, um sie in ihrer Traditionalität oder Originalität einschätzen zu können. Alle drei genannten Aufgaben sollen im Folgenden angegangen werden – allerdings mit einigen Einschränkungen. Vor allem soll das Augenmerk allein auf Justis philosophischem Hauptarbeitsfeld liegen, der Rechts- und politischen Philosophie. Verwaltungswissenschaft, Ökonomie oder Militärwissenschaft werden also ausgeblendet. Ebenso wird nicht auf Justis konfessionelle Biografie und seine persönliche Beziehung zu religiösen Fragen eingegangen.⁴ Außerdem kann die Kontextualisierung mit Blick auf andere zeitgenössische religionsphilosophische Entwürfe nur marginal erfolgen. Alles andere würde den Rahmen sprengen.

Im Mittelpunkt stehen wird im Folgenden Justis philosophisches Hauptwerk *Die Natur und das Wesen der Staaten*, wobei die Frage leitend sein wird, welche Verbindungen von Recht bzw. Politik mit Theologie bzw. Religion er dort explizit oder eher implizit in Anschlag bringt.⁵ Dass diese Frage im Titel dieses Beitrags unter Verwendung des Etiketts *politische Theologie* formuliert wird, dient weder der Abschreckung noch der Verlockung. Denn zuerst einmal soll der Begriff *politische Theologie*

Aufklärungsphilosophie siehe etwa Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M. 2020, S. 352ff.

⁴ Zu Justis Biografie siehe einführend Holger Böning: Justi, Johann Heinrich Gottlob von (Anaxagoras vom Occident) (1720–71). In: *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. Hg. von Heiner F. Klemme u. Manfred Kuehn. London u. a. 2016, S. 399–400, etwas ausführlicher Obert: Die naturrechtliche »politische Metaphysik« (s. Anm. 1), S. 7–23. Am ausführlichsten ist nach wie vor Ferdinand Frensdorff: Über das Leben und die Schriften des Nationalökonomen J.H.G. von Justi. In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Historisch-Philosophische Klasse*, H. 4 (1903), S. 356–503. Über Justis Religiosität ist überraschend wenig Gesichertes bekannt (vgl. ebd., S. 388). Lediglich der mutmaßliche Konfessionswechsel während seines Wien-Aufenthalts wird immer wieder hervorgehoben (vgl. dazu etwa Obert: Die naturrechtliche »politische Metaphysik« [s. Anm. 1], S. 17, sowie die Hinweise in der Einleitung zum vorliegenden Band, S. 8f.).

⁵ Textgrundlage ist dabei Johann Heinrich Gottlob von Justi: *Die Natur und das Wesen der Staaten*, als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policy und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Gesetze abgehandelt. Berlin u. a. 1760.

als ein zwar ziemlich grobes, aber dennoch hilfreiches Analyseinstrument benutzt werden, um das Verhältnis von Politischem und Theologischem im Rahmen einer Konzeption von Staatlichkeit analysieren zu können. Dabei bedeutet *politische Theologie* zunächst nicht mehr als eine Bezeichnung für »Konzeptionen einer Beziehung zwischen religiöser und politischer Ordnung«. ⁶ Dass es eine solche Beziehung in Justis Konzeption überhaupt gibt, ist zu zeigen – und wird sich auch tatsächlich zeigen –, was ein nicht unwichtiger Teil der These der folgenden Überlegungen ist. Wie diese Beziehung bei Justi genauer aussieht, wird differenziert herauszuarbeiten sein – und erst dann wird genauer angegeben werden können, welche Art von »politischer Theologie« Justi zugeschrieben werden kann.

Die These der folgenden Überlegungen zielt dabei auf eine Ambiguität von Justis Umgang mit Religion im Rahmen seiner politischen Philosophie, die sich in einer komplexen Gemengelage äußert: *Juristisch* entkoppelt Justi weitgehend Religion und Politik, indem er die Regeln von Religionsgemeinschaften als eigenständigen Gesetzesbereich anerkennt, auf den der Staat nur im Gefahrenfall Zugriff hat. Entsprechend ist die Staatsgewalt einer weitgehenden Religionsneutralität und Toleranz verpflichtet. *Politisch* hält er zugleich daran fest, dass Religion eine staatsstabilisierende Funktion hat, indem sie als Substitut geforderter politischer Tugend fungieren kann. *Begründungstheoretisch* nimmt Justi allerdings an mehreren entscheidenden Stellen theologische Prämissen in Anspruch – gerade mit Blick auf die Quelle des natürlichen Rechts und damit auf die Grenzen politischer Herrschaft sowie hinsichtlich seines Begriffs von Gehorsam. Damit konzipiert Justi eine Theorie, der ein ambigues Verhältnis von Religion und Politik eigen ist: Justi trennt zwar Religion und Staat, konzipiert den Staat aber als ein in die göttliche Ordnung eingebettetes Werk der Menschen. Er ist also Theist – gerade als politischer Philosoph.

Der Beleg dieser These erfolgt in drei Schritten: Die ersten beiden Schritte sind exegetischer und rekonstruktiver Art. Zuerst werden Justis Überlegungen zu Stellung und Rolle der Religion innerhalb des Staates gesichtet, wobei die beiden relevanten Kontexte hier seine Gesetzeslehre und seine Konzeption politischer Tugend sind (1). Anschließend rücken Justis Überlegungen zur Staatsbegründung und zur Rolle Gottes für diese in den Vordergrund, wobei hier seine Naturrechtskonzeption und seine anthropologischen Überzeugungen in den Blick zu nehmen sind (2). Der letzte Schritt dient schließlich der sachlichen Analyse und damit der Beantwortung der im Titel formulierten Frage (3).

⁶ Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. München, Wien 2000, S. 28.

1 Justi über Religion

Justi 1760 veröffentlichte Abhandlung *Die Natur und das Wesen der Staaten, als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policy und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Gesetze abgehandelt* darf als umfangreichste Darstellung seiner reifen Rechts- und politischen Philosophie genommen werden. Im »Vorbericht« charakterisiert Justi diese Darstellung folgendermaßen:

Man sieht leicht, daß dieses Buch die Grundwissenschaft aller ökonomischen und Cameral-Wissenschaften in sich enthält, und eine Art von einer politischen Metaphysik, wenn man so sagen kann, vor alle Regierungs-Wissenschaften ausmacht. Denn es ist kein Zweifel, daß sich nicht [sic] alle diese Wissenschaften auf das Wesen und die Natur eines Staats gründen müssen, und daraus allein, als aus ihrer Hauptquelle, geschöpft werden können.⁷

Justi Charakterisierung seiner Staatslehre als »Grundwissenschaft« und »eine Art von einer politischen Metaphysik« stellt deren begründungstheoretischen Anspruch klar heraus. Als eine Spielart erster Philosophie rechtfertigt sie diejenigen Prinzipien, die den Regierungswissenschaften – also der »Policywissenschaft«, der »Staatskunst«, der »Commerciwissenschaft«, der »Haushaltskunst« usw. – als Grundsätze dienen und ihnen ihre jeweiligen Gegenstände zuweisen.⁸ Justi gliedert seine Darstellung dieser »politischen Metaphysik« in acht »Hauptstücke«, deren ersten drei »Ursprung«, »Grund« und »Endzweck« des Staats abhandeln, gefolgt von einer Kennzeichnung der Staatsgewalt, einer Diskussion der verschiedenen »Regierungsformen« und deren »Triebfedern« sowie der Angabe des wechselseitigen Verpflichtungsverhältnisses zwischen Regierenden und Regierten.⁹ Das letzte, mit über 200 Seiten umfangreichste »Hauptstück« stellt das »Wesen der Gesetze« vor, wobei zuerst ihr Geltungsgrund bzw. ihre Geltungsbedingungen und ihre Einteilung, schließlich die verschiedenen Gesetzestypen und ihre Eigenheiten thematisiert werden.¹⁰

Das Thema *Religion* kommt in den Überschriften der »Hauptstücke« und ihrer Unterabschnitte lediglich einmal explizit vor – im vierten »Abschnitt« des letzten »Hauptstücks« über die Gesetze, der mit »Von den Gesetzen der Religion« überschrieben ist.¹¹ Diesem Abschnitt wird zuerst nachgegangen (1.1). Bei der Lektüre des gesamten Buchs stößt man allerdings auf weitere Stellen, in denen Justi Religion thematisiert. Stellt man dann diejenigen Stellen zur Seite, in denen Justi religiö-

7 Justi: *Die Natur und das Wesen der Staaten* (s. Anm. 5), S. IVf. (im Original unpaginiert).

8 Vgl. dazu ausführlich Obert: *Die naturrechtliche »politische Metaphysik«* (s. Anm. 1), S. 41–44 und S. 50.

9 Vgl. Justi: *Die Natur und das Wesen der Staaten* (s. Anm. 5), S. XI (im Original unpaginiert).

10 Vgl. ebd., S. 265ff. (§§ 159ff.).

11 Vgl. ebd., S. 355–375 (§§ 211–220).

ses Vokabular benutzt oder kurz auf den Religionsunterricht eingeht,¹² ist es vor allem der Themenbereich der Verbindlichkeit der Gesetze, in dem der Religion eine systematische Funktion zukommt. Auf den entsprechenden Paragraphen des ersten »Abschnitts« des letzten »Hauptstücks«¹³ wird im Anschluss eingegangen (1.2).

1.1 Gesetze der Religion

Dass Justi der Untersuchung des »Wesens der Gesetze« so viel Raum einräumt, ist im Rahmen seiner politischen Metaphysik leicht nachzuvollziehen. Die Gründung eines Staats ist ihm zufolge die »Vereinigung vieler Willen in einem einzigen Willen«, und dieser »vereinigte Wille« könne seinen Zweck – die »gemeinschaftliche Glückseligkeit« – allein durch angemessene Gesetze erreichen.¹⁴ Gesetze sind somit hier nichts anderes als die Mittel zur Realisierung des Staatszwecks.¹⁵ Dabei geht Justi von einem Gesetzesbegriff im expliziten Anschluss an Montesquieu aus, wenn er definiert: »Gesetze sind nothwendige, aus der Natur der Dinge entstehende Verhältnisse und Bestimmungen«.¹⁶ Diese Definition umfasst für Justi nicht nur staatlich erlassene und sanktionierte Gesetze, sondern *alle* »notwendigen Verhältnisse und Bestimmungen«. Das wird deutlich, wenn er seine »wesentliche[] Eintheilung« der Gesetze in »Gesetze des Menschen« und »Gesetze der Staaten« gibt.¹⁷ Beide Gesetzesarten seien aus ihrer jeweiligen »Natur« herzuleiten. Mit Blick auf den Menschen heißt das, dass gemäß dessen »Natur« wiederum drei Arten von Gesetzen unterschieden werden können:

Man kann die Natur des Menschen aus dreyerley Gesichtspunkten betrachten. Der Mensch stellt sich nämlich 1) als ein bloßer Körper dar, wie unzählige andre körperliche Dinge in der Welt vorhanden sind; er zeigt sich 2) als ein aus Körper und Geist zusammengesetztes Wesen; und 3) können wir uns denselben als ein bloß geistiges, oder verständiges Wesen vorstellen.¹⁸

Dieser dreifachen Kennzeichnung der Natur des Menschen entsprechend gibt es Justi zufolge

¹² So etwa ebd., S. 258 (§ 155), wo die »Gütigkeit des Regenten« erwogen wird; ebd., S. 210 (§ 115), wo dafür plädiert wird, den Religionsunterricht von Kindern einfacher zu halten; oder ebd., S. 381 (§ 223), wo »das erste und oberste Gesetz der natürlichen Billigkeit« mit der goldenen Regel identifiziert wird, wie Jesus sie formuliert habe.

¹³ Vgl. ebd., S. 289f. (§ 176).

¹⁴ Ebd., S. 265 (§ 159).

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd., S. 266 (§ 160) u. ö.

¹⁷ Ebd., S. 301 (§ 182).

¹⁸ Ebd., S. 302 (§ 183). Ere Nokkala führt diese Unterscheidung auf Christian Thomasius zurück (vgl. Nokkala: *From Natural Law to Political Economy* [s. Anm. 1], S. 67). Besonders charakteristisch ist sie im Gefolge des zeitgenössischen Mainstreams des cartesianischen Dualismus allerdings nicht.

- *erstens* Gesetze, die bloß dessen Körper betreffen und nicht in der Gewalt des Menschen stehen,¹⁹
- *zweitens* Gesetze, die dessen »natürliche Triebe« betreffen und das »ganze[] natürliche[] Recht[]« ausmachen,²⁰
- *drittens* Gesetze, die der Mensch qua vernünftiges Wesen »sich selbst giebt«, und die Justi als »Gesetze der Vernunft« bezeichnet.²¹

Allen diesen Gesetzen ist der Mensch Justi zufolge aufgrund der ihm eigenen »Natur« jederzeit unterworfen, auch wenn er gegen sie mehr oder weniger verstoßen kann. Das betreffe bereits den Menschen »im Stande der natürlichen Freiheit«, der also kein Teil einer bürgerlichen Verfassung ist. In seinem Fall seien es allerdings nur wenige Gesetze der Vernunft, denen er unterworfen ist – nämlich bloß den »Gesetzen der Religion«, dem »Völkerrecht« und den »sittlichen und häuslichen Gesetzen«.²² Durch die Staatsgründung kommen Justi zufolge noch weitere Gesetze der Vernunft hinzu – nämlich die »politischen« und die »bürgerlichen«, wobei die einen »die besondere Natur« des jeweiligen Staates (Regierungsform) festlegen und die anderen das Verhältnis der Bürger untereinander regeln.²³

Auf die Gesetze des »natürlichen Rechts« wird später zurückzukommen sein (Abschnitt 2.1). Sie werden insofern relevant sein, als deren Gesetzgeber Justi zufolge eben Gott ist. Von den Gesetzen der Vernunft, deren Gesetzgeber *per definitionem* allein der Mensch ist, sind hier wiederum bloß die Gesetze der Religion von Interesse. Diese müssen unter den verschiedenen Arten der Gesetze der Vernunft Justi zufolge »billig oben an stehen«.²⁴ Er begründet ihre Vorrangstellung wie folgt:

So bald der menschliche Verstand ein zureichendes Wachsthum erlangt hat; so muß er erkennen, daß er ein eingeschränktes, erschaffnes und abhängliches Wesen ist: und seine Vernunft wird ihm sagen, daß er gegen dasjenige höhere Wesen, das ihn hervorgebracht hat, in eben derjenigen Abhänglichkeit beständig beharren muß, in welcher er von seinem Ursprunge an gestanden hat. Folglich wird ihm die Vernunft als ein Gesetz auferlegen, daß er dieses höhere Wesen verehren muß. Die Verehrung Gottes ist demnach das wichtigste und höchste Gesetz der Vernunft [...].²⁵

¹⁹ Vgl. Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), S. 302f. (§ 183).

²⁰ Vgl. ebd., S. 303–306 (§ 184) (Zitat aus 304).

²¹ Vgl. ebd., S. 306–308 (§ 185), und S. 308 (§ 186).

²² Vgl. ebd., §§ 186–188.

²³ Vgl. ebd., S. 320 (§ 192). Die politischen Gesetze teilt Justi wiederum in »Staatsrecht« und »Finanzgesetze« ein (ebd., § 193), die bürgerlichen in »eigentlich so genannte bürgerliche« und »Policeygesetze« (ebd., § 194).

²⁴ Ebd., S. 308 (§ 186).

²⁵ Ebd. Vgl. auch S. 355 (§ 211).

Die Vorrangstellung der Gesetze der Religion ist demnach in ihrem besonderen Gegenstand begründet. Weil der Mensch sich als Geschöpf und in einer fortwährenden Abhängigkeit von seinem Schöpfer erkenne, ist es Justi zufolge schlichtweg vernünftig, diesen Schöpfer zu verehren. Und um diese Verehrung zu regeln, legen sich die Menschen besondere Gesetze auf. Drei Punkte sind an Justis Überlegung bemerkenswert:

Erstens stehen für Justi die Geschöpflichkeit des Menschen und die Existenz eines Schöpfers fest. Sie werden mit keiner Silbe problematisiert oder auch nur etwas näher erklärt. Das ist sicher nicht ungewöhnlich für einen Autor der Zeit, aber auffällig. Entsprechend hält er die »Verehrung eines höhern Wesens« für »das allgemeine Gesetz aller Religionen bey allen Völkern«. ²⁶

Zweitens bietet Justi mit seiner Erklärung des Ursprungs der Gesetze der Religion zugleich eine Erklärung des Ursprungs der Religion selbst. Und diese besteht nicht in einem Hinweis auf apriorische Überlegungen, vielmehr lehnt Justi ausdrücklich den Verweis auf einen »angebohrnen oder eingepflanzten Begriff [von Gott]« ab. ²⁷ Er bietet vielmehr eine anthropologisch-genetische Erklärung: Bereits »eine geringe und kaum hervorkeimende Vernunft« erkenne die eigene Schwäche und die sie umgebenden Gefahren, was zusammen mit der jedem Menschen natürlichen »Furcht« die Idee der »Abhänglichkeit von einem höhern Wesen« erzeuge und schließlich zur Suche nach Mitteln führe, von diesem höheren Wesen »Schutz« zu erhalten. ²⁸ Mit dieser Erklärung steht er in einiger Nähe zu Humes »natural history of religion«. ²⁹ Und wie dieser hält er die »allereinfältigste und abgeschmackteste Abgötterey« für den natürlichen Gang auf einer noch niedrigen Stufe der Entwicklung der Vernunft. ³⁰

Für den staatsphilosophischen Kontext besonders relevant ist jedoch, dass Justi *drittens* den Gesetzen der Religion durch ihre Vorrangstellung unter den Gesetzen der Vernunft eine besondere Eigenständigkeit zuspricht. Die Gesetze der Religion

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 355f. (§ 211).

²⁹ Humes *The Natural History of Religion* erschien nur wenige Jahre zuvor, nämlich 1757. Diese Abhandlung gilt als die erste ausdrückliche Darstellung einer »natürlichen« Geschichte der Religion. Vgl. allgemein zum zeitgenössischen Hintergrund ausführlicher Tom L. Beauchamp: *The Intellectual Background: A Concise Account, with Bibliography*. In: David Hume: *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion. A Critical Edition*. Hg. von Tom L. Beauchamp. Oxford 2007, S. 205–228, hier S. 215–220. Anthropologisch-genetische Erklärungen von Religion sind schon länger in den Diskussionen der Philosophie der Aufklärung präsent. Eine Zusammenstellung entsprechender Überlegungen von Thomas Hobbes und Baruch de Spinoza gibt z. B. der berühmte *Traité des trois imposteurs* (vgl. die kommentierte Ausgabe: *Traktat über die drei Betrüger*. Französisch–Deutsch. Hg. von Winfried Schröder. Hamburg 1992).

³⁰ Justi: *Die Natur und das Wesen der Staaten* (s. Anm. 5), S. 356 (§ 211). Vgl. z. B. Hume: *Natural History* (s. Anm. 29), Section 1, S. 34f.

und die des Staates seien klar zu unterscheiden.³¹ Beide verfolgten unterschiedlich Zwecke – die eine »ewige«, der andere »zeitliche« Glückseligkeit – und mit beiden gingen auch unterschiedliche »Belohnungen und Strafen« einher – im einen Fall »ewig[e]« von »unermäßliche[r] Größe«, im anderen im Vergleich dazu viel geringere.³² Die Strafen und Regeln, die sich eine Religionsgemeinschaft dabei auferlegt, etwa Bußvorschriften, Ausschlussverfahren, Vorschriften für den Gottesdienst, Feierlichkeiten usw. seien daher allein deren Angelegenheit. Justi spricht also den Religionen und ihren auf »ewige Glückseligkeit« abzielenden Geboten einen Gesetzesstatus zu, entkoppelt sie aber weitgehend vom Staatszweck. Zwar gehört es Justi zufolge zu den Gesetzen der Religion, dass sie mit dem natürlichen Recht, der Tugend, der Gerechtigkeit und schließlich auch mit dem »Endzweck des Staats« kompatibel sein müssen.³³ Allerdings dürfe der Staat lediglich in Religionsangelegenheiten eingreifen, wenn diese sich negativ auf die Erreichung des Staatszwecks auswirkten, also wenn sie die Sicherheit des Staats gefährden oder die Sitten verderben.³⁴ Entsprechend wird Justi nicht müde, zu betonen, dass der Souverän sich nicht in Religionssachen einmischen, vor allem nicht seine eigene Religion bzw. Konfession zur Staatssache machen dürfe.³⁵

Diese Melange aus Allgemeinheit, Historisierung und Eigenständigkeit von Religion bzw. ihren Gesetzen kennzeichnet die im Rahmen von Justis Staatslehre explizit vertretene, durchweg affirmative Religionsauffassung wesentlich. Das wird nicht zuletzt durch seine Einlassungen zum »Atheisten« bestätigt. Denn während der noch nicht aufgeklärte Polytheist immerhin einen religiösen Glauben hat und Justi zufolge einfach nur »Mitleid« verdient, gibt es für den Atheisten keine Entschuldigung:

Allein, was sollte wohl einem Ohngötter zur Entschuldigung dienen können? Er kann diese unselige Meynung nicht aus Mangel der Einsicht und Vernunft ergreifen: denn er trauet sich ja weit mehr Einsicht und Beurtheilungskraft zu, als alle andre Menschen: und bey einer solchen Einbildung von sich selbst die Abhänglichkeit des Menschen gegen ein allerhöchstes Wesen zu verkennen, die aus allen Beschaffenheiten des Menschen und aus der ganzen Natur so deutlich und überzeugend hervorleuchtet, das ist eine so große Verirrung, die nicht das geringste Mitleiden und Nachsicht verdient.³⁶

Der Atheist ist also nicht einfach ungebildet, sondern in Justis Augen sogar böse, da er sich über seinen Status als Geschöpf erhebt. Indem er sich für unabhängig von seinem Schöpfer ansieht, sei er zugleich »unfähig die nothwendigen Bande der

³¹ Ebd., § 197.

³² Ebd., S. 326.

³³ Vgl. ebd., §§ 213–219.

³⁴ Vgl. ebd., § 220.

³⁵ Vgl. etwa ebd., §§ 197 und 212.

³⁶ Ebd., § 212, S. 357f.

menschlichen Gesellschaft unverletzt zu erhalten«. ³⁷ Er kenne keine objektiven Werte und wird also Gesetze brechen, wenn immer er sich ungesehen glaubt und seinen Vorteil dadurch sieht. Justi tadelt an dieser Stelle folgerichtig Wolff für dessen Nachsicht gegenüber Atheisten und sieht keine Möglichkeit, Atheisten in einem Staat zu dulden. ³⁸ Übrigens treffe das auch auf Deisten zu, die in ihrem Leugnen göttlicher Vorsehung keinen Deut besser seien als Atheisten. ³⁹ Aber auch hier gilt Justi zufolge: Der Staat ist nicht berechtigt, seine Untertanen aufgrund ihres Glaubens direkt zu bestrafen. Ihm bleibt im Fall der Atheisten und Deisten nur ein Mittel übrig – nämlich, »daß er sie aus seinen Gränzen fortschaffet«. ⁴⁰

1.2 Religion als Substitut

Nach dem Bisherigen sollte sich Justi zufolge der Staat aus religiösen Angelegenheiten heraushalten, es sei denn, von ihnen gehe eine Gefahr für seinen Erhalt und die Realisierung seines Zwecks aus. An anderer Stelle spricht Justi allerdings der Religion auch ausdrücklich eine nützliche Funktion in staatlichen Angelegenheiten zu. Der Kontext ist dabei die Frage nach den Motiven, den »Triebfedern«, für die Befolgung bzw. Nicht-Befolgung von Gesetzen. Justi unterscheidet dabei zuerst zwei Arten: Einerseits hänge die bindende »Kraft« der Gesetze von einem subjektiven Faktor ab, der »moralischen Beschaffenheit der Menschen«, andererseits von einem

³⁷ Ebd., § 212, S. 358.

³⁸ Siehe zur »Duldung der Atheisten« Dieter Hüning: Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in der neuzeitlichen Naturrechtslehre. In: Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Hg. von Lutz Danneberg, Sandra Pott, Jörg Schönert u. Friedrich Vollhardt. Berlin, New York 2002, S. 219–273.

³⁹ Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), S. 359 (§ 212). Dort verweist Justi auch darauf, dass »dergleichen Leute in einer gewissen großen Reichs- und Handelsstadt stark anwachsen« (ebd.). Hier dürfte er Hamburg meinen und vielleicht sogar direkt auf Georg Schades *Allgemeine Gesellschaft der Wissenschaften und Tugenden* anspielen. Siehe zu Schade ausführlich Martin Mulrow: Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760. Hamburg 1998. Vgl. zur Kritik am Deismus auch Johann Heinrich Gottlob Justi: Ursachen des Verfalls der Religion und der einreißenden Freydenkerey. In: ders.: Moralische und Philosophische Schriften. Berlin u. a. 1761, Bd. 3, S. 1–123.

⁴⁰ Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), S. 359 (§ 212). Justi versteht hier ausdrücklich die Verbannung nicht als Strafe: »Unterdessen bin ich doch weit entfernt zu glauben, daß der Staat die Atheisten und die Deisten dieser Art mit Strafen belegen könne« (ebd.). Siehe zur zeitgenössischen Rechtslage und zum Mittel des Exils bzw. der Verbannung von (vermeintlichen) Atheisten Susan Richter: Rechtliche Voraussetzungen für gesellschaftliche Exklusion von Ungläubigen in Frankreich im 18. Jahrhundert – Das Beispiel Julien Offray de La Mettrie. In: Verfolgter Unglaube. Atheismus und gesellschaftliche Exklusion in historischer Perspektive. Hg. von Susan Richter. Frankfurt a. M., New York 2018, S. 287–320.

objektiven, der »Beschaffenheit der Gesetze selbst«. ⁴¹ Mit Blick auf den ersten, also subjektiven Faktor, ist es Justi zufolge im Idealfall die »politische Tugend«, die vonseiten der Adressatinnen und Adressaten der Gesetze für deren Befolgung sorgt. ⁴² Sie bestehe schlicht in der »Erfüllung der Pflichten gegen den Staat und seine Mitbürger, kurz, in der Eigenschaft ein guter Bürger zu seyn«. ⁴³ Entscheidend dabei sei die »Liebe des Vaterlands«. ⁴⁴ Allerdings gebe es noch zwei andere Möglichkeiten, die an deren Stelle treten könnten. Diese beiden Substitute für politische Tugend sind Justi zufolge die »Ehre« und die »Religion«. ⁴⁵ Die Ehre ist dabei »bey allen Leuten, die etwas besser als der Pöbel denken«, diejenige soziale Münze, mit der die Befolgung der Gesetze entlohnt und deren Nicht-Befolgung bestraft werde. ⁴⁶ Ein Ehrverlust sei für viele Menschen schmerzlicher als die härtesten Sanktionen. ⁴⁷

Beim »einfachen Volk«, also dem so genannten »Pöbel«, funktioniere das allerdings nicht. Denn es habe »sehr wenig Tugend, eben so wenig Liebe des Vaterlandes, und fast gar keine Begriffe von der wahren Ehre«. ⁴⁸ Hier kommt die Religion wieder ins Spiel. Wie Justi im § 176 ausführt, hat das einfache Volk zwar größtenteils falsche religiöse Überzeugungen. Würden diese aber wegfallen, hätte das die Destabilisierung des gesamten Staats zur Folge. Das zugrunde liegende Argument ist kein originelles, wird aber von Justi so explizit und pointiert formuliert, dass es vollständig zitiert zu werden verdient:

Wenn die Meynung unter dem Pöbel allgemein werden sollte, daß die Menschen bloße Maschinen sind, mit deren Wesen es nach dem Tode gänzlich aus ist; wenn sie folglich überzeugt wären, daß sie in einem andern Leben nichts zu hoffen hätten; so müßten sie nothwendig über ihren Zustand in diesem Leben in Verzweiflung gerathen, wo sie eben so wenig Hoffnung vor sich sehen, Vermögen zu erwerben, als sich die Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen. Sie würden demnach auf keinerley Art eine Triebfeder haben, die Gesetze zu beobachten; und die Sicherheit aller begüterten Leute würde auf einmal aufhören. ⁴⁹

Zumindest die Unsterblichkeitsidee gehört demnach zu denjenigen religiösen Überzeugungen, die das »einfache Volk« haben muss, damit ein gelingendes Funktionieren des Staats möglich werde. ⁵⁰ Denn fiele der Glaube an ein zukünftiges Leben weg,

⁴¹ Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), S. 285 (§ 173).

⁴² Ebd., S. 287 (§ 175).

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 286 (§ 174).

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., S. 289 (§ 176).

⁴⁹ Ebd., S. 289f.

⁵⁰ Damit schließt sich Justi einer vom Gros seiner Zeitgenossen vertretenen Ansicht an. Vgl. Dieter Hüning, Stefan Klingner u. Gideon Stiening: Zur Einführung: Das Problem der Unsterblichkeit in der

führte das zu einem Aufstand der Mittellosen gegen die wohlhabenden Mitglieder des Staats. Die Religion erfüllt hier also eine eminent politische Funktion, indem sie den ständisch strukturierten Staat stabilisiert.

2 Justi über Gott

Die bisherige Durchsicht der politischen Philosophie Justis nahm ihren Ausgang von den ausdrücklichen Bemerkungen zum Thema *Religion* in dessen *Natur und Wesen der Staaten*. Diese betreffen durchweg die von ihm so genannten »Gesetze der Vernunft«, die der einzelne Mensch oder auch eine Vereinigung von Menschen qua Staat sich selbst gibt. Wie gesehen, zieht Justi dabei eine klare Grenze zwischen Religion und Staat, auch wenn er bestimmten religiösen Vorstellungen eine nützliche bzw. schädliche Rolle für ein problemloses Funktionieren des Staats zuspricht. Aber auch im Kontext der von ihm so genannten »natürlichen Gesetze« wird man fündig, wenn man sich für das Thema *Religion bei Justi* interessiert. Denn Justi erklärt ausdrücklich Gott zum Gesetzgeber der natürlichen Gesetze. Welchen Gottesbegriff er dabei verwendet und was seine Auszeichnung der natürlichen als göttliche Gesetze bedeutet, ist Thema des nächsten Abschnitts (2.1). Daran anschließend ist noch ein Blick auf Justis Konzeption der Staatsgründung zu werfen (2.2).

2.1 Gott als Gesetzgeber

Von den drei genannten Arten derjenigen Gesetze, denen der Mensch unterworfen ist, sind es allein die Gesetze der Vernunft, die er sich selbst gibt. Die anderen Gesetze müssen also eine andere Quelle haben. Obwohl es unzweifelhaft ist, dass auch die physikalischen und physiologischen Gesetze Justi zufolge als Urheber Gott haben, thematisiert er das in *Natur und Wesen der Staaten* nicht ausführlich. Bei den für die politische Philosophie ohnehin interessanteren »natürlichen Gesetzen«, also denjenigen, die die »natürlichen Triebe« des Menschen betreffen, stellt Justi dagegen direkt zu Beginn des dritten »Abschnitts« des letzten »Hauptteils« fest:

Gott, der große und unendliche Urheber der Natur, ist ohne Zweifel der Gesetzgeber der natürlichen Gesetze: und das natürliche Recht verdienet also vorzüglich ein göttliches Recht genannt zu werden; weil kein Volk hier Gott als den Urheber verkennen kann, so bald es nur über diese natürlichen Triebe einige vernünftige Betrachtungen anzustellen fähig ist [...].⁵¹

Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts. In: Aufklärung 29 (2018), S. 7–19, hier S. 8f.

51 Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), S. 335 (§ 201).

Dass Gott als Schöpfer des Menschen zugleich Schöpfer von dessen spezifischen Trieben ist, liegt auf der Hand; dass er dadurch aber auch der Gesetzgeber der natürlichen Gesetze ist, bedarf eines weiteren Arguments. Einerseits ist dies Justis Konzeption des Naturrechts als ein allein aus der menschlichen Triebnatur herzuleitendes Recht geschuldet. Wie auch Johann Jacob Schmauss besteht er auf einer strikten Trennung von Naturrecht und Vernunftrecht und führt die Inhalte des Naturrechts auf die spezifische Beschaffenheit des Menschen zurück. Andererseits sieht er anders als Schmauss die unmittelbar an den Trieben des Menschen abzulesenden »natürlichen Gesetze« als direkten Willen Gottes an, eben als »göttliche Gesetze«.⁵² Entsprechend unverletzbar sind ihm zufolge alle natürlichen Rechte.⁵³ Immerhin wäre deren Verletzung nichts anderes als ein direkter Verstoß gegen den Willen Gottes. In diesem Punkt ist Justi durchaus eine Ausnahme in der Tradition des Naturrechts der Aufklärung, die durchweg auf die göttliche Urheberschaft des Naturrechts anerkennt. Seine unkomplizierte Rückführung der natürlichen Gesetze auf den Willen Gottes erinnert eher an die scholastische Konzeption der *lex aeterna* oder an die zeitgenössische Konzeption der Moralphilosophie als moralischer Theologie bei Crusius.⁵⁴

Bei seiner Erläuterung der natürlichen Gesetze konzentriert sich Justi auf die wesentlichen Triebe des Menschen. Das seien die Triebe der Selbsterhaltung, Furcht, Zeugung, Kinder- und Elternliebe sowie Geselligkeit.⁵⁵ Da sie so einfach an der »Natur« eines jeden Menschen abzulesen seien, können Justi zufolge auch die aus ihnen resultierenden natürlichen Gesetze von *allen* Menschen – ungeachtet ihres Entwicklungs- oder Bildungsstands – erkannt werden:

Die Gesetze der Natur werden [...] von allen Menschen ohne Unterschied erkannt; weil die Natur durch die natürlichen Triebe zu allen Menschen sehr deutlich redet.⁵⁶

Hier müssen Justis Überlegungen zu den einzelnen Trieben resp. Gesetzen nicht weiter thematisiert werden. Es reicht der Hinweis darauf, dass Justi bei der Erläuterung jedes Triebs resp. Gesetzes explizit auf die Weisheit bzw. Vorsehung Gottes als Grund verweist. Lediglich auf den »allgemeine[n] Grundsatz des gesamten natür-

⁵² Vgl. zu Schmauss Nokkala: From Natural Law to Political Economy (s. Anm. 1), S. 53ff., hier bes. S. 60f.

⁵³ Vgl. Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), § 196.

⁵⁴ Vgl. Obert: Die naturrechtliche »politische Metaphysik« (s. Anm. 1), S. 262f. Obert verweist an dieser Stelle auf Matthias Partick: Justis Staatstheorie. Diss. Wien 1938. (Leider war es mit nicht möglich, die Arbeit von Partick einzusehen.) Zu Crusius' Konzeption siehe Stefan Klingner: The Systematic Place of Natural Theology in Crusius' Work. In: Christian August Crusius (1715-1775). Philosophy between Reason and Revelation. Hg. von Frank Grunert, Andree Hahmann u. Gideon Stiening. Berlin, Boston 2021, S. 351–370.

⁵⁵ Vgl. Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), §§ 202–210.

⁵⁶ Ebd., S. 305 (§ 184).

lichen Rechts« ist noch kurz einzugehen.⁵⁷ Denn dieser ist Justi zufolge identisch mit dem Zweck, den Gott mit den Trieben verfolgt, die er dem Menschen eingepflanzt habe:

Der Endzweck, den sich der weise Schöpfer, bey Ertheilung dieser Gesetze vorgesetzt hat, ist die Erhaltung des Menschen und des menschlichen Geschlechts. Dahin ziele alle natürlichen Triebe auf die deutlichste und überzeugendste Art.⁵⁸

Für Justi ist es demnach weder die eigene Verherrlichung – wie etwa bei Wolff und Baumgarten – noch die Glückseligkeit seiner Geschöpfe – wie etwa bei Feder –, was Gott mit seiner Schöpfung bezweckt.⁵⁹ Lediglich auf den Selbsterhalt der Schöpfung sei er aus, wobei er dem Menschen zu seinen Trieben noch »die Fähigkeit des Verstandes« gegeben habe.⁶⁰ So ausgestattet überlasse er es dann dem Menschen selbst, seine Glückseligkeit zu bewerkstelligen.⁶¹

Auch hier trennt Justi also die Sphäre des Religiösen, genauer die von Gottes Handeln, von derjenigen menschlichen Handelns. Für seine Glückseligkeit scheint allein der Mensch selbst verantwortlich zu sein. Und insofern der Staat Justi zufolge bloß den Zweck hat, die Glückseligkeit seiner Mitglieder zu befördern, und auch ausschließlich in diesem Motiv seinen Ursprung hat,⁶² sieht es so aus, als würde Staatlichkeit hier eine genuin säkulare Angelegenheit sein. Allerdings lassen sich drei Gründe vor dem bisher herausgestellten rationaltheologischen Hintergrund anführen, warum Justis ›Staat‹ vielleicht dennoch keine so säkulare Angelegenheit ist:

Erstens erkennt Justi offenkundig das Konzept der Vorsehung Gottes an. Anhand seiner Kritik am Deismus kam das bereits zur Sprache. Aber auch an anderen Stellen in *Natur und Wesen der Staaten* kommt Justi immer wieder – wenn auch eher beiläufig – darauf zurück.⁶³ Ganz explizit und ausführlich geht er darauf in seinem

⁵⁷ Vgl. ebd., § 202 (Zitat S. 336).

⁵⁸ Ebd., S. 335f. (§ 201).

⁵⁹ Vgl. Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle 1741, § 1045; Alexander Gottlieb Baumgarten: Metaphysica. Halle 1757, §§ 943–947, und Johann Georg Heinrich Feder: Logik und Metaphysik. Göttingen, Gotha 1769, S. 514f.

⁶⁰ Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), S. 336 (§ 201).

⁶¹ Vgl. ebd. Vgl. auch ebd., S. 46 (§ 31): »[D]ie Glückseligkeit ist mithin der Endzweck unsers Lebens. Dieser Endzweck, der einem jeden Menschen so natürlich ist, wird selbst von dem großen Urheber der Natur gebilliget. Dieses unendliche Wesen gönnet vermöge seiner höchsten Güte einem jeden seiner Geschöpfe so viel Gutes, als nur möglich ist. Er erschuf sie deshalb, daß er ein jedes seiner Geschöpfe so glücklich machen wollte, als es nach der Beschaffenheit ihres Wesens und nach dem Zusammenhange der Dinge nur immer möglich war.«

⁶² Vgl. ebd., § 30.

⁶³ Vgl. z. B. ebd., S. 341f. (§ 205): »Die Vorsehung des Schöpfers, welche außer dem Triebe der Selbsterhaltung das Leben des Menschen gleichsam noch mit einem zweyten Walle versehen und

Aufsatz *Von der Vorsehung Gottes bey dem Wachsthum und Verfall der Reiche* ein, wo er Gottes Wirken in allen Bereichen des Lebens am Werk sieht und empirische Belege dafür sammelt, dass in der Geschichte Gott kleineren Staaten jedes Mal beigestanden habe, wenn diese von größeren aus bloßem Machthunger angegriffen wurden.⁶⁴

Zweitens kann dieses Festhalten am Vorsehungskonzept auch auf Justis offenerherzige Auszeichnung der natürlichen Gesetze als göttliche Gesetze angewendet werden. Wenn Gott als Schöpfer den Menschen spezifische Triebe und eine Verstandesfähigkeit ›eingepflanzt‹ hat, und diese Ausstattung die Menschen durch vernünftige Überlegung dazu bringt, einen Staat zu gründen, dann mag die Staatsgründung selbst *de facto* ein Werk der Menschen sein. Allerdings zwingt der einsichtige Gebrauch ihrer Anlagen die Menschen angesichts ihrer gott-gegebenen Disposition geradewegs dazu. Das heißt aber nichts anderes als: Gott will, dass die Menschen Staaten errichten. Staatserrichtung ist somit ein im Schöpfungsplan Gottes notwendiger Schritt der Entwicklung des Menschen.

Drittens ist schließlich das besondere Verhältnis von natürlichen und staatlichen Gesetzen zu berücksichtigen. Justi zufolge haben die natürlichen Gesetze insofern einen Vorzug gegenüber den staatlichen Gesetzen, als über sie kein Irrtum möglich ist und sie den staatlichen Gesetzen erst eine mögliche Geltungssphäre verschaffen. Die von Gott erlassenen, für alle Menschen jederzeit einsichtigen natürlichen Gesetze stellen damit den normativen Rahmen für die politischen und bürgerlichen Gesetze her. Staatliche Gesetze, die nicht mit den natürlichen Gesetzen kompatibel sind, können Justi zufolge somit nur widernatürliche Gesetze sein. Jede legitime staatliche Gesetzgebung ist somit an Gottes Willen gebunden, indem sie sich an dessen Vorgaben zu halten habe. Im Kontext der Unverletzlichkeit der natürlichen Rechte hebt Justi das dann auch wie folgt hervor:

Die[] Gesetze der Natur müssen [...] nicht allein von allen andern Gesetzen sehr genau unterschieden werden; sondern alle Gesetze der Staaten müssen auch die natürlichen Gesetze als ihren ersten Grund voraus setzen und vor die Unverletzlichkeit derselben eine große Ehrerbietung haben; ja sie können nichts verfügen, was denen natürlichen Gesetzen entgegen ist. Denn, wenn die Gesetzgeber der Staaten nicht die Natur des Menschen voraussetzen, wenn sie

ihn schon von weiten vor der Gefahr warnen wollte, pflanzte ihm noch einen Abscheu vor allen schmerzlichen Empfindungen ein«.

⁶⁴ Vgl. Johann Heinrich Gottlob von Justi: *Von der Vorsehung Gottes bey dem Wachsthum und Verfall der Reiche*. In: ders.: *Politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens*. Kopenhagen, Leipzig 1761, S. 11–25, zum Vorsehungskonzept bes. S. 16–21. Siehe zu Justis Deutung der Geschichte mithilfe der Vorsehungslehre Fleischer: *Kirchenverständnis aus polizeiwissenschaftlicher Sicht* (s. Anm. 2), S. 76.

ihren Bürger nicht zuvörderst als Menschen betrachten; so können sie keine andre als unnatürliche, grausame und tyrannische Gesetze geben.⁶⁵

2.2 Abhängigkeit von Gott

Damit kann der letzte Punkt der Durchsicht von Justis politischer Metaphysik in den Blick genommen werden. Er betrifft Justis Überlegungen zu den Gründen für die Errichtung eines Staats. In § 10 parallelisiert er die biblische Erzählung vom Sündenfall mit der historischen Entstehung von Staaten.⁶⁶ Wenn jemand frage, ob die frühen Menschen auch ohne Staat ausgekommen wären, könne genauso gut gefragt werden, ob die Menschen nicht auch im ›Stand der Unschuld‹ hätten bleiben können. Und tatsächlich ist Justi zufolge auf beide Fragen dieselbe Antwort zu geben: Wären die Menschen schlagartig einsichtig geworden, hätten sie »so fort zu einem vollkommenen Verstande, oder zu der höchsten Erkenntniß [...] übergehen können«,⁶⁷ dann wäre es weder zum Sündenfall noch zur Errichtung von Staaten gekommen. Menschlicher Verstand und menschliche Einsicht entwickelten sich aber sukzessive, so dass durch zunehmende Begierden und Bedürfnisse schließlich eine staatliche Ordnung notwendig wurde.

Dieser Stand der Menschen zwischen völliger Unwissenheit und vollkommener Verständigkeit ist für Justi grundsätzlich durch zwei Einsichten ausgezeichnet: einerseits durch die Einsicht in die Abhängigkeit von Gott, andererseits durch die Einsicht in die Abhängigkeit von anderen Menschen, um ihren Lebenszweck, also die eigene Glückseligkeit, zu erreichen.⁶⁸ Beide Abhängigkeiten parallelisiert Justi wiederum an anderer Stelle nochmals explizit miteinander. In § 32, im Kontext der Bestimmung des Staatszwecks »gemeinschaftlicher Glückseligkeit«,⁶⁹ schreibt er:

Wenn ein verständiges Wesen, das sich selbst und seinen Endzweck erkennt und Begriffe von der Freyheit hat, sich einem andern verständigen Wesen unterwerfen soll; so kann es nur aus zwey Ursachen darzu bewogen werden. Es muß entweder von dem verständigen Wesen, dem es unterworfen ist, hervorgebracht, oder erschaffen seyn [...]; oder es muß versichert seyn, daß es mehr zu seinem Besten gereichen wird, wenn es sich denen Gesetzen eines andern unterwirft [...].⁷⁰

Der Mensch unterwirft sich demnach Gott, weil dieser ihn zur Selbsterhaltung ausgestattet und damit der Glückseligkeit fähig gemacht hat. Und er unterwirft sich

⁶⁵ Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten (s. Anm. 5), S. 324f.

⁶⁶ Ebd., S. 16f. (§ 10).

⁶⁷ Ebd., S. 18.

⁶⁸ Zum ersten Punkt s. o., zum zweiten ebd., S. 46 (§ 31).

⁶⁹ Ebd., S. 45 (§ 30).

⁷⁰ Ebd., S. 48 (§ 32).

dem Staat, weil er allein durch diesen seine Glückseligkeit erreichen kann. Justi kann beide Fälle insofern parallelisieren, als jedes Mal das eigene Beste der Zweck der Unterwerfung ist. Justi schließt daher: »Die Ueberzeugung seines eignen Besten ist also der einzige Grund des Gehorsams vor ein verständiges Wesen«. ⁷¹ Im Rahmen der ihm vorgegebenen Natur ist es Justi zufolge für den Menschen schlichtweg »vernünftig« – und das heißt hier einfach: klug –, seine eigene Endlichkeit zu akzeptieren und die entsprechenden Mittel zu ergreifen, also die göttlichen und gleichermaßen die staatlichen Gesetze zu befolgen.

3 Politische Theologie bei Justi?

Nachdem die religionsphilosophischen und rationaltheologischen Elemente von Justis politischer Philosophie zusammengetragen und hinreichend deutlich angezeigt worden sind, kann schließlich die im Titel gestellte Frage beantwortet werden. Dafür muss allerdings noch die Bedeutung der Wendung *politische Theologie* weiter präzisiert werden. Hier wird es reichen, in einem ersten Schritt drei mehr oder weniger geläufige Bedeutungen von *politischer Theologie* auf das vorgestellte Material anzuwenden (3.1). Erst im zweiten Schritt wird schließlich ein Fazit dahingehend gezogen, in welchem Sinne angemessen von einer politischen Theologie Justis gesprochen werden kann (3.2).

3.1 Justi und drei geläufige Bedeutungen von *politische Theologie*

Die Wendung *politische Theologie* ist in ihrem sachlichen Gehalt vielleicht noch schillernder als andere ähnliche Etikettierungen. ⁷² Daher ist es ratsam, zuerst an drei gängige Verwendungsweisen zu erinnern, um zu sehen, ob Justis politische Philosophie bereits in deren Sinn als politische Theologie verstanden werden kann.

Nimmt man erstens *politische Theologie* bloß als ein analytisches Werkzeug, um die »Beziehung zwischen religiöser und politischer Ordnung« zu beschreiben, ist Justi in Assmanns Terminologie klar als »Dualist« zu bezeichnen. ⁷³ Er unterscheidet

⁷¹ Ebd.

⁷² So beginnt der entsprechende Eintrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* auch unmittelbar mit der Feststellung: »[Politische Theologie] ist ein diffuser Begriff, der heute in einem weiten Sinn für alle möglichen Beziehungen von Politik und Religion (bzw. Th[eologie]) gebraucht wird.« (Robert Hepp: [Art.] »Theologie, politische«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Bd. 10: St–T. Basel 1998, Sp. 1105–1112, hier Sp. 1105).

⁷³ Assmann: *Herrschaft und Heil* (s. Anm. 6), S. 28.

strikt religiöse und politische Ordnungen, zumindest mit Blick auf deren Institutionalisierung. Weder plädiert er für eine Marginalisierung politischer Regentschaft (Theokratie), noch hält er den oder die Regenten für irdische Repräsentanten Gottes. Auch Assmanns Idee, die Theologie gehe aus dem Politischem hervor, wie er anhand altägyptischer Herrschaft zu zeigen versucht, trifft nicht auf Justis Theorie zu. Denn Justi zufolge sind Religionsangelegenheiten weder politische Angelegenheiten noch gehen religiöse Überzeugungen erst aus menschlicher Vergemeinschaftung bzw. den mit ihr verbundenen Problemen hervor. Sie gehören vielmehr zur ›Natur‹ des Menschen. Als Inbegriff der ›obersten Gesetze der Vernunft‹ markiert das Religiöse für Justi eine weitestgehend eigenständige Sphäre: Religiöse Ordnung und politische Ordnung sind klar getrennt. In diesem Sinne ist Justi demnach alles andere als ein politischer Theologe.

Eine zweite, ähnlich geläufige Bedeutung ist die älteste, die auf die von Augustinus tradierte Unterscheidung von »theologia mythica«, »theologia naturalis« und »theologia civilis« zurückgeht und eine lange Tradition bis in die Neuzeit hat.⁷⁴ Hier ist unter politischer Theologie (»theologia civilis«) so etwas wie die Staatsreligion für das ›einfache Volk‹ zu verstehen.⁷⁵ Wie gesehen, kann diese Bedeutung auch in Justis Theorie wiedergefunden werden, wenn er die Religion als Substitut politischer Tugend für den so genannten »Pöbel« auszeichnet. Insofern Justi augenscheinlich an der Ständeordnung festhält und in *Natur und Wesen der Staaten* keine ausdrücklichen Überlegungen dazu anstellt, die ökonomischen Verhältnisse sowie die Bildung des ›einfachen Volks‹ wesentlich zu verbessern, kommt der Religion also durchaus so etwas wie eine staatstragende Funktion zu – wenn eben auch nur für eine bestimmte Adressatengruppe. In diesem (philosophisch nicht sehr aufregenden) Sinne kann Justi also durchaus als ein Vertreter politischer Theologie verstanden werden.

Die dritte und sicher prominenteste Bedeutung ist diejenige, die auf Carl Schmitt zurückgeht. Ohne auf sie hier ausführlicher eingehen zu wollen, kann sie für die vorliegenden Zwecke hinreichend so verstanden werden, dass eine säkular auftretende politische Philosophie in ihren wesentlichen Theorieelementen als theologisch entlarvt werden könne und für eine angemessene ›soziologische Be-

⁷⁴ Vgl. Hepp: Theologie, politische (s. Anm. 72), Sp. 1106f.

⁷⁵ Bereits Augustinus stellt die »theologia civilis« als bewussten Volksbetrug dar (Augustinus: *De civitate Dei*, 27.30–32; vgl. Hepp: Theologie, politische [s. Anm. 72], Sp. 1106). In den Diskussionen der Aufklärung wurde die dreifache Unterscheidung etwa von William Warburton (*The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist*. 3 Bde. London 1738–1741) wieder aufgegriffen und vor allem in der sich herausbildenden Religionsgeschichte, etwa von Christoph Meiners, weiterverwendet. Siehe dazu Arne Klawitter: *Im Innersten des Eleusinischen Mysteriums*. Michael Hißmann als Rezensent der Schriften seines Lehrers Christoph Meiners. In: Christoph Meiners (1747–1810). *Anthropologie und Geschichtsphilosophie in der Spätaufklärung*. Hg. von Stefan Klingner u. Gideon Stiening. Berlin, Boston 2023, S. 203–218.

trachtung« als eine solche sogar entlarvt werden müsse.⁷⁶ Schmitt selbst spricht dabei vor allem Analogien zwischen theologischen und politisch-philosophischen Lehrstücken eine »fundamentale systematische und methodische Bedeutung« zu.⁷⁷ Eine solche Analogie lässt sich in gewisser Hinsicht auch bei Justi finden, indem er den Gehorsam gegenüber Gott mit dem Gehorsam gegenüber dem Staat parallelisiert. Allerdings hat diese Parallelisierung in Justis politischer Theologie keine direkt legitimatorische Funktion. Vielmehr steht bei Justi der an seinem eigenen Wohl interessierte Mensch an erster Stelle – und dieser gehorcht den göttlichen wie auch den staatlichen Gesetzen, weil es für sein Bemühen um Glückseligkeit das klügste ist. Die Regentschaft bzw. »Souveränität« wird ausdrücklich nicht in Analogie zur Allmacht Gottes gedacht, sondern soll gerade durch die von ihr unabhängigen göttlichen Gesetze eingeschränkt werden. Zudem ist Justis Theorie zufolge die Staatsgründung etwas ganz Immanentes und erfolgt nicht durch »Dezision im Ausnahmezustand«. Sie geschieht vielmehr ausschließlich aus instrumentellen Gründen.⁷⁸ Und diese sind wiederum an der spezifischen Lage der Menschen orientiert, die durch *natürliche* Gesetze gekennzeichnet ist. Also kann auch in diesem, mit Schmitt assoziierten Sinne Justi nicht als politischer Theologe gelten.⁷⁹

Auch Barbara Stollberg-Rilingers Versuch einer Präzisierung der schmittschen These⁸⁰ ändert nichts an diesem Ergebnis. Justi setzt zwar den Staat als Produkt eines gelingenden Regierungshandelns mitunter in Analogie zu dem aufgrund der »Weisheit des Schöpfers« gelungenen »Weltgebäude«. ⁸¹ Allerdings trägt diese Analo-

⁷⁶ Schmitts markige Worte sind bekannt, aber alles andere als präzise: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben« (Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin ⁸2004, S. 43). Dass Schmitts Definition so wenig präzise ist, mag daran liegen, dass sein Interesse an der Verwendung des Begriffs *politische Theologie* vor allem ein politisches ist (so etwa Armin Adam: *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*. Zürich 2006, S. 146).

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Auch Ere Nokkala weist mit Nachdruck darauf hin, dass für Justi der Staat keine gottgegebene Lebensform darstelle, sondern etwas vom Menschen Bewirktes sei (vgl. Nokkala: *From Natural Law to Political Economy* [s. Anm. 1], S. 243f.).

⁷⁹ Justis politische Philosophie ist aus dieser Perspektive sogar ein exemplarischer Fall für jene »rationalistische Ignoranz« gegenüber dem »Ausnahmezustand«, die Schmitt zufolge das Denken des 18. Jahrhunderts auszeichnet (vgl. Schmitt: *Politische Theologie* [s. Anm. 76], S. 20).

⁸⁰ Vgl. Stollberg-Rilinger: *Der Staat als Maschine* (s. Anm. 1), S. 179–187, hier S. 179f.

⁸¹ Stollberg-Rilinger (ebd., S. 186) bezieht sich auf Johann Heinrich Gottlob Justi: *Der Grundriß einer guten Regierung in fünf Büchern*, Frankfurt, Leipzig 1759, Bd. 4, S. 329 u. 331.

gie nicht besonders weit. Wie gezeigt unterscheidet Justi genau die ›Gesetze der Religion‹ von den ›politischen und bürgerlichen Gesetzen‹ des Staats, indem er zwar beide auf Glückseligkeit hin finalisiert, die einen aber auf die ›ewige‹, die anderen auf die ›zeitliche‹ Glückseligkeit. Entscheidender ist jedoch Justis Beharren darauf, dass Gott seine Schöpfung nicht zum Zweck der Glückseligkeit der Menschen hervorgebracht hat. Diese liege vielmehr allein in dessen eigener Hand – was wiederum Justi zufolge eine entsprechende Staatsklugheit umso dringlicher macht. Insofern Justi gerade nicht von einer politisch relevanten dogmatischen Erkenntnis göttlicher Gebote ausgeht, kann sich eine kluge Regierung auch nicht an einem göttlichen Willen orientieren. Gott hat ihm zufolge die Menschen, also auch die jeweils Regierenden, allein dazu *befähigt*, ›zeitliche‹ Glückseligkeit selbst zu bewerkstelligen. Dass für eine gute Regentschaft das technisch vollkommene ›Weltgebäude‹ Justi zufolge als Vorbild dienen soll, überrascht vor dem Hintergrund des politischen Ziels einer perfekten ›Staatsmaschine‹ sicher nicht. Von einer Legitimierung eines völlig unabhängigen, ›absoluten‹ staatlichen Handelns durch Rückgriff auf die Gottesidee findet sich bei Justi jedoch nichts.⁸² Vielmehr ist das staatliche Handeln seinen Überlegungen zufolge nur dann ein legitimes, wenn es die Glückseligkeit der Untertanen effizient hervorzubringen vermag.⁸³

3.2 Justi und die politische Theologie der Aufklärung

Allerdings ist mit den drei angeführten Bedeutungen der Wendung *politische Theologie* ein zentraler Punkt von Justis politischer Philosophie noch gar nicht in den Blick gekommen, obwohl er ein offenkundig rationaltheologischer ist: Der Staat ist im Rahmen von Justis politischer Philosophie in eine göttliche Ordnung gleichsam hineingestellt. Zwar erfolgt die Staatsgründung ausschließlich aus Gründen, die natürlichen Gesetzen konform sind – diese sind aber Justis ausdrücklichen Hinweisen zufolge göttlichen Ursprungs. Somit erhält der Staat Justis seine Bedeutung und seine Grenzbestimmungen durch rationaltheologische Vorgaben. An zwei Punkten ließ sich das gut ablesen:

Erstens stellen Justi zufolge die natürlichen Gesetze durchweg die Grenzen staatlicher Gewalt dar. Da die natürlichen Gesetze aber Ausdruck der Absichten des

82 Entsprechend thematisieren die von Stollberg-Rilinger aufgerufenen Passagen aus Justis *Grundriß* auch bloß eine Ähnlichkeit göttlichen und staatlichen Handelns hinsichtlich technischer Rationalität: Wie diejenige Welt die beste sei, in der keine Wunder vorkommen, sei derjenige Staat der beste, in dem es nichts ›Außerordentliches‹ im Sinne bloßer Willkür der Regentschaft gibt (vgl. ebd.).

83 Vgl. zum problematischen, da notorisch unklaren und dadurch Despotismus ermöglichenden Staatsziel der ›gemeinschaftlichen Glückseligkeit‹ den Beitrag von Gideon Stiening im vorliegenden Band.

Schöpfers sind, ist es nichts anderes als Gottes Wille, der die Befugnisse des Staates beschränkt.

Zweitens ist Justi zufolge die natürliche Ausstattung des Menschen der Grund für die Errichtung von Staaten. Da aber die natürliche Ausstattung des Menschen – also seine spezifischen Triebe – wiederum als Ausdruck der Absichten des Schöpfers verstanden wird, ist die Gründung von Staaten ebenfalls nichts anderes als Gottes Wille.

Justis Staat ist damit zwar ein Werk der Menschen, aber eben ein göttlichen Vorgaben gemäßes Werk. Seine politische Philosophie ist in einer Naturteleologie begründet, die die angenommenen Absichten einem traditionellen, theistisch gedachten Schöpfer zuspricht. Auf eine kurze Formel gebracht, lässt sich Justis Gedanke auch so ausdrücken: Es ist Gottes Wille, der den Menschen zur Staatsgründung lenkt – und das sei gut so.

Man kann an dieser Stelle fragen, ob Justi damit eine Ausnahmekonzeption in der politischen Philosophie der deutschen Aufklärung vorgelegt hat. Jedenfalls betrifft Justis Inanspruchnahme theologischer Prämissen nicht die Politik selbst. Einmal abgesehen von der pragmatischen Funktion der Religion mit Blick auf das »einfache Volk«, wird Politik von ihm vielmehr ausdrücklich als ein säkulares Geschäft gedacht. Seine Inanspruchnahme theologischer Prämissen betrifft allerdings die *Theorie* des Politischen.⁸⁴ Denn seine Staatslehre ist zwar »politische Metaphysik«, aber nicht erste Philosophie in einem absoluten Sinn – sie ist Justi zufolge »Grundwissenschaft« lediglich relativ auf die spezifischen Regierungswissenschaften. Als solche nimmt sie wiederum selbst Prämissen in Anspruch, die in anderen, grundlegenden Disziplinen gerechtfertigt werden müssten. Im hier relevanten Fall wäre das eben eine rationale bzw. natürliche Theologie. Justi selbst legt zwar keine Darstellung einer solchen vor, hält aber wie die meisten seiner Zeitgenossen an deren begründungstheoretischem Primat fest.

Es zeigt sich somit, dass Justi als politischer Philosoph zwar die Sphäre des Politischen strikt vom Religiösen entkoppelt, aber ihre *Bedingungen* – also ihm zufolge die menschliche Natur und die aus ihr folgende Vergemeinschaftung – doch wieder als theonom gedacht werden. Ob diese Begründungsfigur typisch für die Philosophie der deutschen Aufklärung ist, so dass mit ihr eine eigene Bedeutung der Wendung *politische Theologie* zu rechtfertigen wäre, muss hier dahin gestellt bleiben.

⁸⁴ Und insofern, aber auch *nur* in dieser Hinsicht, mag Justis Staatslehre vielleicht doch als ein Fall von »politischer Theologie« im schmittschen Sinne angesehen werden. Immerhin scheint sich Schmitts Verwendung des Terminus *politische Theologie* allein auf *Theorien* des Politischen zu beziehen. Diese Verwendung stellt jedoch den begründungstheoretischen Aspekt gar nicht in den Mittelpunkt der Analyse, sondern ist Teil einer weit gespannten geschichtsphilosophischen These, die vor allem modernitätskritisch motiviert ist und sich weder an rationaltheologischen noch an geltungstheoretischen Problemen interessiert zeigt (ähnlich auch Adam: Politische Theologie [s. Anm. 76], S. 146).

Für eine angemessene Einschätzung müssten weitere Rechts- und Staatslehren der Zeit in den Blick genommen werden. In Hinsicht auf die Geläufigkeit naturteleologischen Denkens unter den Aufklärern ist dieser Gedanke *prima facie* nicht gerade abwegig.⁸⁵ Sicher ist aber, dass Justis politische Philosophie ein gutes Beispiel dafür ist, wie schwer es den Aufklärern fiel, sich in begründungstheoretischer Hinsicht von in ihrer Zeit gängigen theologischen Prämissen zu befreien.

85 So sah sich auch Kant noch genötigt, seine politische Philosophie in Zusammenhang mit naturteleologischen Überlegungen zu bringen. Diese sind aber anders als bei Justi frei von rationaltheologischen Prämissen und zudem einer technisch-teleologischen Reflexion geschuldet, die auf moralische Zwecke hin finalisiert ist (vgl. ausführlicher Stefan Klingner: Die objektive Gültigkeit der Friedensidee. Zur systematischen Funktion des letzten Abschnitts von Kants Friedensschrift. In: ... jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie. Hg. von Dieter Hüning u. Stefan Klingner. Baden-Baden 2018, S. 153–169).

