

Johannes Schilling (Hrsg.)
Reformation im Diskurs

HAMBURGER
AKADEMIE VORTRÄGE **2**

Johannes Schilling (Hrsg.)

Reformation im Diskurs

Akademievorlesungen
Oktober 2016 – Januar 2017

Hamburg University Press
Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
Carl von Ossietzky

Inhalt

- 7** Edwin J. Kreuzer
// Grußwort
- 11** Johannes Schilling
// Vorwort
- 13** Volker Leppin
// Martin Luther. Oder: Wie schreibt man die Biographie eines Großen der Weltgeschichte?
- 39** Notger Slenczka
// Die Neuformulierung des christlichen Glaubens in der Reformation
- 57** Volker Gerhardt
// Glaubensgewissheit und Weltvertrauen
- 71** Dietrich Korsch
// Die Reformation in der Geschichte
- 85** Peter Unruh
// Die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in der Reformation – ein Segen für die Nachwelt
- 115** Johannes Schilling
// Martin Luther, Erneuerer der christlichen Religion
- 128** Namenregister

Edwin J. Kreuzer

Prof. Dr.-Ing. habil. Prof. E.h. Edwin J. Kreuzer ist
Präsident der Akademie der Wissenschaften in Hamburg.

// Grußwort

Der vorliegende Band ist der zweite in der Reihe „Hamburger Akademievorträge“, in welcher die Akademie der Wissenschaften in Hamburg Vorlesungsreihen und Einzelvorträge aus den breit gefächerten Akademie-Aktivitäten dokumentiert und im Open Access online zugänglich macht. Der Band fasst die Vorträge der Akademievorlesungsreihe „Reformation im Diskurs“ zusammen, die vom Auftakt des Reformationsjahres im Oktober 2016 bis zum Januar 2017 in den Baseler Hof Sälen in Hamburg stattfanden. Die Beiträge werden ergänzt durch den Festvortrag „Martin Luther, Erneuerer der christlichen Religion“, den unser Ordentliches Mitglied Johannes Schilling auf der Jahrfeier unserer Akademie im November 2016 gehalten hat.

Johannes Schilling war es auch, der als langjähriger Präsident der Luther-Gesellschaft und an den Vorbereitungen zum offiziellen Reformationsjubiläum maßgeblich Beteiligter der Akademie bereits 2015 vorschlug, eine Vortragsreihe anlässlich des Reformationsjubiläums zu veranstalten.

Die Reformation ist eng verknüpft mit dem Namen Martin Luther, dessen Veröffentlichung von 95 Thesen am 31. Oktober 1517 als ihr Auslöser gilt. Die Reformation war eine kirchliche Erneuerungsbewegung, die Geschichte, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur nicht nur in Europa tief und nachhaltig geprägt hat. Die Reformatoren wollten keine neue Kirche gründen oder die alte spalten, aber: ohne Reformation keine evangelischen Kirchen, keine Gegenreformation, keine Hugenottenkriege, kein Dreißigjähriger Krieg.

So wirkmächtig und vielschichtig wie die Reformation war auch die Persönlichkeit Luthers. Für jeden, der sich mit ihm in den vergangenen Jahrhunderten beschäftigte, ist eine Facette dabei: die des abtrünnigen

Mönches, die des aufrüttelnden evangelischen Reformators, die des volknahen Predigers, die des Bibelübersetzers und Begründers der deutschen Hochsprache, die des Familienmenschen und Künstlerfreundes, aber auch die eines Rebellen, eines Kirchenspalters und intoleranten Eiferers in Glaubensfragen, nicht zuletzt gegenüber den Juden. War er der gute Reformator oder vielmehr ein „Theologe der Angst“? Ist er eine Kultfigur, geradezu ein protestantischer Heiliger, oder ein „Ketzer mit mystischen Wurzeln“? Oder wird, wie 2016 auch zu lesen war, um Martin Luther „zu viel Wind gemacht“?

Gegen letztere Behauptung spricht, dass nach jüngsten Umfragen einem Drittel der deutschen Bevölkerung der Begriff „Reformation“ gar nichts mehr sagt. Selbst evangelische Christen haben kaum noch eine Ahnung von den Grundanliegen Martin Luthers.

Grund genug für die Akademie der Wissenschaften in Hamburg, dem Vorschlag von Johannes Schilling zu folgen, sich anlässlich des großen Jubiläums 2017 mit dem Thema zu beschäftigen und sich mit ihren Akademievorlesungen 2016/2017 öffentlich am kontroversen Diskurs um die Reformation und ihren prominentesten Urheber zu beteiligen. Dabei ging es nicht nur um die theologischen, sondern auch um die weitreichenden rechtlichen und gesellschaftspolitischen Folgen der Reformation und ihres Hauptvertreters.

Basierend auf den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen beleuchteten die Vortragenden Luthers Persönlichkeit, die Neuformulierung des christlichen Glaubens und deren Segen für die Nachwelt und stellten Fragen von Glaubensgewissheit und Weltvertrauen zur Diskussion: Wo und wie stehen wir heute mit und zu dem Erbe der Reformation? Was hat sie uns heute noch zu sagen? Welche zeitgemäßen Antworten können wir auf die Fragen finden, die sie aufgeworfen hat und immer noch aufwirft?

Johannes Schilling hat die Reihe nicht nur vorzüglich konzipiert und organisiert, sondern die äußerst gut besuchten Vortragsabende, die alle mit ebenso lebhaften wie interessanten Diskussionen ausklangen, auch als Moderator begleitet. Und schließlich hat er nicht nur angeboten, seinen Festvortrag für die Publikation der Akademievorlesungen ergänzend zur Verfügung zu stellen, sondern sich auch bereit erklärt, die Herausgeber-schaft für diesen Band zu übernehmen. Und natürlich hat er auch diese Aufgabe mit großem Engagement und äußerster Sorgfalt wahrgenommen. Für so viel Initiative und umfassenden Einsatz danke ich Herrn Schilling an dieser Stelle ganz besonders herzlich.

Aber nicht nur die Akademie hat sich von der Konzeption der Reihe begeistern lassen, sondern auch die ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius. Sie hat erhebliche Mittel für die Durchführung der Veranstaltungsreihe zur Verfügung gestellt und ermöglicht, dass die Vorträge nun auch gedruckt und im Open Access vorliegen. Hierfür möchte die Akademie der Stiftung auch an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich danken.

Die Reihe „Hamburger Akademievorträge“ entsteht in enger Kooperation mit dem Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky „Hamburg University Press“, um die Inhalte in wissenschafts-adäquater Form auch elektronisch zur Verfügung stellen zu können. Auch bei diesem Band standen uns Tobias Buck vom Verlag und die Grafikerin Christine Klein, die das Layout dieser Reihe entwickelt hat, in bewährter Weise hilfreich und unterstützend zur Seite. Dafür möchte ich beiden Dank sagen. Schließlich geht mein Dank auch an Elke Senne für die redaktionelle Betreuung des Bandes und an Brinja Bauer, die Mitarbeiterin von Herrn Schilling, für ihre Unterstützung bei den Korrekturen und das Copy-Editing.

Hamburg, im Februar 2018

Johannes Schilling

Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Johannes Schilling ist Ordentliches
Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Hamburg.

// Vorwort

Die Hamburger Akademie der Wissenschaften hat die Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum 2017 zum Anlass genommen, im Winter 2016/2017 in vier Vorträgen auszuloten, was es mit der Reformation im Allgemeinen und mit Luther und seiner Theologie im Besonderen auf sich hat, welche Entwicklungen auf sie hinführten, wie sie Theologie und Kirche, Recht und Kultur neu gestaltete und welche Einsichten sich für das Leben der Menschen in der Gesellschaft aus ihr ergeben konnten und ergeben haben.

Die Vorträge stießen auf eine außerordentlich positive Resonanz. Nicht nur war der Besuch erfreulich stark; auch die Diskussionen nach den Vorträgen ließen erkennen, dass Themen und Referenten das große gebildete Publikum erreicht hatten. Denn es ging dabei nicht nur um Wahrnehmungen der Geschichte, sondern auch der gegenwärtigen Existenz. Eine schönere Resonanz auf die Einladungen der Akademie lässt sich daher kaum denken.

Ich danke den Kollegen Leppin, Slenczka, Gerhardt, Korsch und Unruh, dass sie unserer Einladung gefolgt sind und ihre Vorträge nun auch für die Publikation zur Verfügung gestellt haben.

Meiner Mitarbeiterin Brinja Bauer M.Ed. danke ich herzlich für die vorbereitenden Arbeiten für die Drucklegung. Seitens der Akademie lag die Betreuung dieser Veröffentlichung bei Frau Dr. Elke Senne, der ich für ihre Arbeit ebenfalls meinen Dank ausspreche.

Mögen die Einsichten der Reformation von der Freiheit eines Christenmenschen und von der Glaubenszuversicht als Möglichkeit der Weltgestaltung auch durch die Lektüre der Beiträge dieses Buches und seiner elektronischen Version Früchte tragen.

Kiel, im Oktober 2017

Volker Leppin

Volker Leppin studierte Germanistik und Evangelische Theologie in Marburg, Jerusalem und Heidelberg. 1994 Promotion und 1997 Habilitation an der Universität Heidelberg. Nach einer Professurvertretung in Frankfurt am Main von 1998 bis 2000 lehrte er bis 2010 auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Jena. Seit 2010 ist er Lehrstuhlinhaber an der Universität Tübingen. Er ist Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften sowie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und seit 2011 Präsident des Mediävistenverbandes.

// Martin Luther. Oder: Wie schreibt man die Biographie eines Großen der Weltgeschichte?¹

Die Beschreibung seines Lebens ist nichts als die traurige Aufzählung der Unterlassungen und Versäumnisse all derer, welche vielleicht das große Talent dieses Menschen erahnt haben, es aber aus Teilnahmslosigkeit, schlichter Dummheit, oder wie jener Cantor Goller ... aus purem Neid verkommen ließen.²

Diese Zeilen beschreiben offenkundig nicht Martin Luther – sie gelten Johannes Elias Alder, der Hauptfigur von Robert Schneiders Roman „Schlafes Bruder“ aus dem Jahr 1992. Neben der verzehrenden Gewalt der Liebe hat dieser Roman ein Hauptthema: das unbekannt gebliebene Genie. Die beschriebene Ignoranz, der Neid, die Härte des Alpendorfes, zuletzt aber die eigenen suizidalen Züge hindern es, dass die exorbitante Begabung des Elias ihn, den fiktiven Zeitgenossen Felix Mendelssohns, zu einem berühmten Musiker hätten machen können. Der Tod, des Schlafes Bruder, hat mit seinem Leben zugleich jede Möglichkeit des Nachlebens fortgenommen.

Das literarische Spiel, das Robert Schneider hier treibt, ist für den Historiker, zumal den, der sich immer wieder gerne Biographien zugewandt hat, so irritierend wie lehrreich, zeigt es doch, dass Spuren, der Hochbegabung nicht immer ihre Erfüllung finden, dass es aus Anlagen der Jugend keinen selbstverständlichen Weg in die Zukunft gibt.

1 Der Titel folgt exakt der Themenstellung, mit der Johannes Schilling mich nach Hamburg eingeladen hat – ihm danke ich für die generöse, über alle Unterschiede in der Forschung hinwegsehende Einladung zum wissenschaftlichen Gespräch.

2 Robert Schneider: Schlafes Bruder. Roman. Leipzig ³1992, S. 11.

Was beim Tod des zweiundzwanzigjährigen Elias als abruptes Ende offenkundig ist, spielt sich anderswo mehr im Verborgenen ab. Um auf dem Felde der Musik zu bleiben: In dem 1840 im Verlag Niemeyer in Hamburg veröffentlichten Musikalischen Conversations-Lexikon von August Gathy liest man folgenden Eintrag:

Gräfin (Marie Magdalena), aus Mainz, ein frühreifes Wunderkind ..., ließ sich 1764 in dem Alter von zehn Jahren zu Frankfurt hören. Sie lernte auf dem Flügel und der Harfe zugleich spielen, machte dergleichen Künste mehrere, hatte große Fertigkeiten auf dem Clavier und überließ sich stundenlang ihrer freien Fantasie. Doch hat man nichts wieder von ihr gehört. Dies Wunderkind müßte jetzt, wenn noch am Leben, im 72ten Jahre seines Alters sein.³

Bei der Lektüre dieses Artikels über die 1754 geborene Marie Magdalena Gräfin kommt einem unwillkürlich ein anderes, zwei Jahre jüngeres Wunderkind in den Sinn, dem im selben Lexikon immerhin etwas mehr als zwei Seiten gewidmet sind: Wolfgang Amadeus Mozart.⁴ In dessen Biographien spielt immer wieder die Wunderkindphase eine besondere Rolle, in der Regel als verheißungsvolles Zeichen für die spätere Hochbegabung⁵ – das Gegenüber zu Marie Magdalena Gräfin macht deutlich, wie sehr solche gängigen Bilder und auch ihre wissenschaftlichen Beschreibungen teleologisch orientiert sind: Im Wissen um das später weltweit wirksame, früh verstorbene Genie Mozart wirkt eine Berühmtheit als Wunderkind verheißungsvoll – bei einer irgendwann unbekannt verstorbenen Zeitgenossin handelt es sich um eine bemerkenswerte, aber eben nicht in eine weitere Entwicklung eingegangene Episode. Das bedeutet umgekehrt auch: Das Erleben eines Wunderkindes als solches erlaubt die Prognose künftiger

3 August Gathy: Musikalisches Conversations-Lexikon. Encyclopädie der gesammten Musik-Wissenschaft für Künstler, Kunstfreunde und Gebildete. Hamburg 1840, S. 176.

4 Gathy, wie Anm. 3, S. 313–315.

5 Siehe etwa Maynard Salomon: Mozart. Ein Leben. Kassel 2005, S. 39: „Insbesondere wurde es schnell offensichtlich, dass Mozarts Klavierspiel außergewöhnlich war, und zwar unabhängig vom Alter. Von Anfang an erregten seine Treffsicherheit, seine Schnelligkeit und sein unfehlbares Gefühl für das richtige Tempo Aufmerksamkeit. ... Leopold Mozart begriff schnell, welch erstaunliches Talent sein Sohn als Pianist besaß und wie sich damit das Familienleben umgestalten ließ.“

Bedeutung noch nicht. Das Leben jedes einzelnen Menschen ist im Grundsatz offen für eine Vielfalt von Entwicklungen – den frühen Tod des Elias Adler, die Entfaltung der Begabung bei Mozart oder das Brachliegen derselben bei Marie Magdalena Gräfin. Die sinnhaften Linien eines solchen Lebens ergeben sich – ähnlich dem „offenen Kunstwerk“⁶ – nicht aus der Abfolge der Ereignisse selbst, sondern sind Konstruktionen in der Rückschau, so wie auch die im Titel dieses Beitrags vorgegebene Rede von einem „Großen der Weltgeschichte“ ja nicht eine Qualität einer Person selbst ist, sondern eine Zuschreibung aus der Wirkung.

Eben dies stellt nun für die Gestaltung der Biographie eines solchen bedeutenden Menschen eine besondere Herausforderung dar: Gestaltet man sie ganz vom Gedanken der Bedeutung als „Großer der Weltgeschichte“ her, also aus der Perspektive der Wirkung, so ist der Ansatz im Grunde schon teleologisch und damit historisch verfremdend: Der Autor, der um die Wirkung eines Menschen weiß, macht aus diesem Umstand ein Prinzip, er schreibt vor dem Hintergrund der ihm vorgegebenen Sinnkonstruktionen, die seinen Erkenntnisstand wiedergeben – aber dem erzählten Geschehen immer schon voraus sind.

Man könnte auch sagen: Das Problem, eine solche Biographie zu schreiben, besteht darin, dass wir immer schon zu viel wissen. Der historische Reiz aber müsste im Umgekehrten bestehen: statt aus der Perspektive des immer schon mehr Wissenden zu schreiben sich soweit als möglich in die Zeitgenossenschaft zu begeben.

1

Die Quellenproblematik

Das würde zunächst bedeuten, die Wirkungsgeschichte dieses Mannes methodisch auszublenden, die ihn von früh an zu einem Heros stilisiert hat,⁷ die ihn zu einem Gottesmann anwachsen⁸ und schließlich zum National-

6 Umberto Eco: Das offene Kunstwerk. Frankfurt 132016.

7 Siehe Thomas Kaufmann: Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67). Tübingen 2012, S. 266–333.

8 Siehe z. B.: Historien / | Von des Ehrwürdigen | inn Gott seligen theuren Manns Gottes / | D. Martin Luthers / Anfang / Lere / Leben (...) | Durch M. Johann Mathesium den Eltern, Nürnberg 1576.

helden⁹ werden ließ. Dies ist allerdings der leichtere Teil der Bemühungen – und auch der viel diskutierte Fall des „Thesenanschlags“ ist nur von geringer Bedeutung. Albrecht Beutel fasste jüngst das Ergebnis der vor wenigen Jahren mit einiger Heftigkeit wieder aufgeflammt Diskussion¹⁰ in dem Sinne zusammen, „dass es den legendären Thesenanschlag, der erst nach Luthers Tod aktenkundig gemacht wurde, wahrscheinlich niemals gegeben hat“.¹¹ Und selbst wenn man dies anders sieht, so war ein solcher Thesenanschlag in sich kein weltbewegendes Ereignis, sondern eine Marginalie im Universitätsbetrieb.

Bemerkenswerter sind daher die Fälle, in welchen Luther selbst Fährten für die Erinnerung legte und damit das Gedächtnis an ihn zum Teil auf Jahrhunderte hinaus festigte. Eine äußerst problematische Textgruppe sind hierbei die Tischreden – gerade weil sie den Eindruck erwecken, man komme hier dem Menschen Luther so nahe. Sie scheinen der klassische Fall der in der Geschichtswissenschaft so beliebten Gattung der Ego-Dokumente zu sein.¹² Tatsächlich aber handelt es sich hier um eine Quellenart, aus welcher biographische Information nur in mehrfach gebrochener Weise zu gewinnen sind. Was wir textlich vorliegen haben, sind vielfach – wie etwa bei der berühmten Tischredensammlung Johannes Aurifabers¹³ – umfassende, den Interessen der Editoren verpflichtete Bearbeitungen, im besten Falle aber Abschriften, also nicht die unmittelbaren Mitschriften, sondern nur mehr oder minder stark redigierte Varianten hiervon.¹⁴ Doch ist schon für die

9 Siehe Hartmut Lehmann: Martin Luther als deutscher Nationalheld im 19. Jahrhundert. In: Luther 55 (1984), S. 53–65.

10 Siehe hierzu Faszination Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion. Hrsg. von Joachim Ott und Martin Treu. (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9). Leipzig 2008.

11 Albrecht Beutel: Thesen und Testament. Beginn der Reformation, ältere Bibelübersetzungen und Septembertestament. In: Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte. Hrsg. von Margot Käsmann und Martin Rösel. Leipzig – Stuttgart 2016, S. 55–75, insbes. S. 55.

12 Siehe Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Hrsg. von Winfried Schulze. Berlin 1996.

13 Tischreden | Oder | COLLOQVIA DOCT. | Mart: Luthers / So er in vielen | Jaren / gegen gelarten Leuten / auch frembden Ge=|sten / vnd seinen Tischgesellen gefüret / Nach | den Heubtstücken vnserer Christli=| chen Lere / zusammen | getragen. Eisleben: Urban Gaubisch 1566 – VD 16 L 6748.

14 Zum Problem siehe Helmar Junghans: Die Tischreden Martin Luthers. In: Ders., Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. von Michael Beyer und Günther Wartenberg (Arbeiten zur Kirchen- und Theologie-

Mitschriften davon auszugehen, dass die Mitschreiber nicht nur nicht alles exakt mitbekamen, sondern auch im Prozess des Mitschreibens bereits das Gehörte gestalteten, also das Gehörte formten. Das Gehörte wiederum, Luthers eigene Aussagen also, war, vorgetragen im halböffentlichen Rahmen der Tischredensituation, nicht einfach ungefilterter Ausdruck von Erinnerung, sondern von Luther bewusst gestaltete Darstellung der eigenen Vergangenheit zum Zwecke der Formung seiner Wahrnehmung durch die Zuhörer. Und selbst die Erinnerung, die er hierbei formte, hielt ja das Geschehene nicht einfach fest, sondern unterlag den psychologisch und neurologisch greifbaren Prozessen der Erinnerungsgestaltung, die, wie für die Geschichtswissenschaft besonders eindringlich Johannes Fried herausgearbeitet hat,¹⁵ stets im Dienste der Erhaltung des eigenen Selbstbildes steht.

Diese allgemeinen Überlegungen zur mangelnden Zuverlässigkeit der Erinnerungen Luthers lassen sich präzisieren, wenn man auf eine konkrete, für das Luthergedächtnis sehr prägende Episode blickt: das sogenannte Turmerlebnis.¹⁶ Hierbei handelt es sich um eine besondere Gestaltung von Luthers Erinnerung an den sogenannten reformatorischen Durchbruch, auf den gleich noch näher zu kommen sein wird. Im Wesentlichen geht es um die Interpretation des Begriffs der Gerechtigkeit im Römerbrief (Röm) 1,17, wo der Apostel Paulus von der Gerechtigkeit spricht, die vor Gott gilt.¹⁷ Diese Erkenntnis, so berichtete Luther in einer Tischredenvariante, hatte er an einem besonderen Ort: „Dise khunst hat mir der Heilig Geist

geschichte 8). Leipzig 2001, S. 155–176; Katharina Bärenfänger: Zum Umgang mit Luthers Tischreden. In: Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung. Hrsg. von Katharina Bärenfänger u. a. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 71). Tübingen 2013, S. 21–45.

- 15 Johannes Fried: Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik. München 2012.
- 16 Interessant sind in diesem Zusammenhang die immer wieder zu findenden Versuche, den Turm genau zu lokalisieren: Hans Georg Voigt: Luthers Wittenberger Turm. In: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen (ZVKGS) 26 (1939) S. 9–31; Helmar Junghans: Martin Luther und Wittenberg. München – Berlin 1996, S. 71–72; Stefan Rhein: Aus den Lutherstätten. Neue Dauerausstellungen und archäologische Funde. In: Luther-Jahrbuch (LuJ) 76 (2009) S. 119–136, insbes. S. 133–135.
- 17 Zu der folgenden Argumentation siehe ausführlicher Volker Leppin: Erinnerungssplitter. In: Bärenfänger u. a., wie Anm. 13, S. 47–61, S. 58–61; Volker Leppin: Martin Luthers Berichte über reformatorische Entdeckungen. In: Initia reformationis. Wittenberg und die frühe Reformation. Hrsg. von Irene Dingel u. a., Leipzig 2017, S. 331–350.

auff diser cloaca auff dem thorm gegeben.“¹⁸ Der Hinweis auf die cloaca hat einigen Forschungsaufwand hervorgerufen: Während Martin Brecht darin einen Hinweis auf Luthers Gemach im Turm oberhalb des Abortes sah,¹⁹ votierte Heiko Augustinus Oberman dafür, man müsse sich die reformatorische Erkenntnis Martin Luthers tatsächlich unmittelbar auf der Toilette vorstellen, und begründete dies mit der traditionellen Verbindung von Teufeln und Exkrementen.²⁰ Schaut man aber genauer auf die textliche Überlieferung, so erweist sich dieses Bemühen – und mit ihm die gesamte Tradition eines Turmerlebnisses – möglicherweise als vergeblich, denn die Verbindung von Turm und cloaca stammt vermutlich nicht von Luther selbst. In der wahrscheinlich ältesten Fassung der wohl im Juni oder Juli 1532 gefallenen Äußerung Luthers nämlich fehlt der Turm. Hier heißt es nur: „Diese kunst hatt mir der Geist Gottes auf diser Cloaca eingeben.“²¹ Erst danach wurde präzisierend auf den Turm hingewiesen.²² Bemerkenswerterweise aber wiesen nicht alle unmittelbar auf den Turm, sondern einer der engsten Mitarbeiter Martin Luthers, Georg Rörer, ergänzte stattdessen in der ihm vorliegenden Tischredenabschrift: „in horto“.²³ Selbst im engsten Umfeld Martin Luthers gab es also keine feste Turmtradition, und hierzu gab es auch keinen Bedarf, denn es ist keineswegs sicher, dass Luther, als er von einer *cloaca* sprach, tatsächlich einen realen Ort im Sinn hatte. In anderen Zusammenhängen nämlich verwendete er denselben Begriff ganz und gar metaphorisch: „Nam mundus est cloaca, quae non potest satisfacere uni fideli populo“ „Denn die Welt ist ein Abort, der ein gläubiges Volk nicht zufriedenstellen kann“, heißt es in einer Predigt, die er am 23. Juli 1531, also nicht einmal ein Jahr vor dem ersten Auftreten der geschilderten Tischredentradition, gehalten hat.²⁴ Bezieht man dies in

18 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden [WA.TR], Bd. 3, S. 228,14–15 (Nr. 3232 b).

19 Martin Brecht: Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zum Reformator. Stuttgart ³1990, S. 220–221.

20 Heiko Augustinus Oberman: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. München 1986, S. 163–166.

21 Luther, WA.TR 2, S. 177,8–9 (Nr. 1681).

22 Siehe etwa die Fassung in der Sammlung Cordatus, in welcher verschämt vom „secretus locus monachorum“ die Rede ist.

23 Luther, WA.TR 2, S. 177 Anm. 1.

24 Martin Luther: Predigt am 7. Sonntag nach Trinitatis 1531. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA]. Bd. 34/II, S. 16,21–22; vgl. auch WA.TR 4,

die Überlegungen ein, so ist ein zumindest denkbarer Ablauf der Entstehung der Turmerlebnistradition, dass Luther zunächst erstaunt davon erzählt hätte, dass ihm seine reformatorische Entdeckung in der abwertend als *cloaca* bezeichneten irdischen Welt gekommen sei, was ein besonderes Zeichen der Gnade Gottes war. Erst die Abschreiber – erstmals 1537 Konrad Cordatus²⁵ – hätten mit dieser Metapher nichts anzufangen gewusst und sie in eine reale Angabe umgemünzt. So wurde aus der Welt als *cloaca* die *cloaca* auf dem Turm und manchmal auch der Turm allein – und daraus ein festes Stück lutherischer Erinnerungskultur: das Turmerlebnis. Stattgefunden hat es wahrscheinlich nie – und wer Luthers Biographie zu schreiben hat, muss wohl darauf verzichten. Damit verbindet sich freilich mehr als nur eine äußerliche Petitesse. So wie sich im Thesenanschlag die Vorstellung vom wuchtigen Kampf des neuzeitlichen Professors gegen das Mittelalter verbindet, steht das Turmerlebnis für die Herauslösung von Luthers reformatorischer Theologie aus dem Mittelalter.²⁶ Es ist die äußerlich-biographische Seite einer inneren Entwicklung – und zu fragen ist, was mit der damit verbundenen Vorstellung eines plötzlichen Durchbruchs des jungen Luther zur reformatorischen Erkenntnis verbunden ist.

2

Die Frage der inneren Entwicklung

Wer über Bach schreibt, sollte etwas von Musik verstehen, Newton wird man ohne Grundkenntnisse der Mechanik kaum darstellen können – und so stellt sich bei Luther die Frage nach der Theologie. Das wirft zwei besondere Probleme auf: Das erste ist scheinbar rein äußerlich, hat aber durchaus eine Wirkung auf die Wahrnehmung von Lutherbiographien. Es besteht in dem simplen Faktum, dass die Kenntnis theologischer Sachverhalte in

S. 191,31-33 (Nr. 4192) über die Musik: „So unser Her Gott in diesem leben in das scheidhaus solche edle gaben gegeben hat, was wirdt in jhenem ewigen leben geschehen, ubi omnia erunt perfectissima et iucundissima?“.

25 Siehe WA.TR 3, S. 308,29-30 (Nachbemerkungen hinter Nr. 3416a).

26 Schon Heiko Augustinus Oberman hat mit der Vorstellung von einer „Turmerlebnis-Tradition“ deutlich gemacht, dass es sich bei dieser Erzählung um die anekdotische Verdichtung eines theologischen Entwicklungsvorgangs handelt: Heiko Augustinus Oberman: „Iustitia Christi“ und „Iustitia Dei“. Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung. In: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (Wege der Forschung 123). Hrsg. von Bernhard Lohse. Darmstadt 1968, S. 413-444, insbes. S. 423-424.

der bundesrepublikanischen Gesellschaft rapide sinkt. Der sogenannte „Traditionsabbruch“²⁷ macht Theologie allgemein und Luther speziell gesamtgesellschaftlich immer schwerer verständlich. Signifikant ist hierfür, dass die heute meist verbreitete Biographie Martin Luthers, das glänzend geschriebene Werk aus der Feder von Heinz Schilling²⁸, weitgehend ohne Theologie auskommt.²⁹ Luther wird so verstehbarer – aber seine Besonderheit damit auf Charakter und Wirkung begrenzt. Die damit verbundene Hilfslosigkeit zeigen vielleicht am deutlichsten Schillings Sätze zur Charakterisierung des intellektuellen Luther:

Genau genommen erscheint auch sein intellektuelles Profil viel stärker existentiell als wissenschaftlich geprägt. Inhalt und Form seines Wissens hingen aufs engste mit seinen persönlichen Erfahrungen zusammen, und er gewichtete sie in ihrem Wert für sein Leben. Dass dabei der Religion eine zentrale Rolle zukam, ist angesichts der ausgeprägten Frömmigkeitskultur des mitteldeutschen Raumes und Luthers engen Kontakten zu den religiösen Zirkeln seines jeweiligen Aufenthaltsortes kaum erstaunlich. Typisch ist auch die starke Hinwendung zur Musik, die er als Erfurter Student im Lautenspiel vertiefte.³⁰

Eine Verschiebung der Bedeutung von der theologischen Wissenschaft zur existenziellen Erfahrung: Das dispensiert den Biographen von der mühsamen Arbeit am theologischen Detail. Eine Begründung der Bedeutung von Frömmigkeit mit dem mitteldeutschen Raum, als hätte im ausgehenden Mittelalter anderwärts Religion keine entscheidende Rolle gespielt³¹ – und eine unmittelbare Zuordnung der Musik zur Religion, als wäre beides für Luther gleichen Ranges: So werden Theologie und Religion marginalisiert. Zugespitzt gesagt: Die eigenartige Konstellation, dass ein Professor Weltgeschichte geschrieben hat, kann so gar nicht eingeholt werden. Dieser

27 Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Hrsg. von Michael von Brück und Jürgen Werbeck. Würzburg 1994; Traditionsabbruch, Wandlung, Kontinuitäten. Hrsg. vom Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen. Münster 2000.

28 Heinz Schilling: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. München 2014.

29 Siehe meine Rezension in der Zeitschrift Evangelische Theologie 73 (2013), S. 224–227.

30 Schilling, Luther, wie Anm. 28, S. 72–73.

31 Letztlich widerspricht Schilling sich selbst, wenn er an einer der eindrucksvollsten Stellen seiner Biographie, der Beschreibung des Reichstags in Worms, auch Karl V. als religiösen Reformator darstellt (Schilling, Luther, wie Anm. 28, S. 223–228).

theologische Reduktionismus hat dem Werk Erfolg beschieden – historisch geht er an der Biographie Luthers vorbei und unterstreicht so die Schwierigkeit, die deren Erfassung gerade wegen der durch und durch theologischen Existenz ihres Gegenstandes für heutige Wahrnehmung stellt.

Gerade dann aber stellt sich umso mehr die zweite Schwierigkeit: Wie eigentlich soll man es verständlich machen, dass aus theologischen Ideen umstürzende politische Entwicklungen entstanden, die am Ende jedenfalls im Friedensmechanismus des Augsburger Religionsfriedens die Grundordnung des Römischen Reiches umstrukturierten? Der klassische biographische Ansatz projizierte diese Wirkung in die Persönlichkeit Luthers, und zwar in die eruptive Kraft des reformatorischen Durchbruchs. Mit einem Schlag ließ Luther das Mittelalter hinter sich, so hat es die bis heute umfassendste Lutherbiographie von Martin Brecht dargestellt.³² In einem Mann, in einem Gedanken, in einem Augenblick also sollte eine ganze Epoche ihr Ende finden, so hat man es gerne dargestellt. Darin fließen Genievorstellungen, Personalisierungen der Geschichte und wohl auch pietistische Konversionsmuster zu einem Gesamtbild zusammen, das man nach heutigen Maßstäben der Geschichtswissenschaft nicht mehr halten kann und das daher Berndt Hamm längst als „Wende-Konstrukt“ entlarvt hat.³³ Besondere Konjunktur erhielt dieses Konstrukt Anfang des 20. Jahrhunderts, als sich evangelische Lutherforscher meinten, der gleichermaßen polemischen wie gelehrten Lutherdeutung eines Heinrich Suso Denifle erwehren zu müssen. Da kreierte Karl Holl das bis heute nachhallende Bild von Martin Luther als dem Entdecker einer neuen Erkenntnis, der Rechtfertigungslehre, die klar Neuzeit und Reformation schied und im wahrsten Sinne in einem Augenblick die Epochen trennte.³⁴

Die Persistenz dieses Konstrukts zeigt sich aber auch noch in neueren Darstellungen, gelegentlich in einem affirmativen Modus, der die wissen-

32 Martin Brecht: *Martin Luther*. 3 Bände. Stuttgart 1981–1987.

33 Berndt Hamm: *Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung*. In: *Luther und das monastische Erbe*. Hrsg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner (*Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 39). Tübingen 2007, S. 111–151, insbes. S. 113.

34 Siehe meine Kritik hieran in Volker Leppin: *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation* (*Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 86). Tübingen 2015, S. 3–5. Eine entsprechende Kritik findet sich inzwischen auch bei Kaufmann, *Anfang*, wie Anm. 7, S. 5–12.

schaftliche Unsicherheit überdeckt, wenn Thomas Kaufmann 2006 in der Erstaufgabe seiner Lutherbiographie über Luthers Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes noch schrieb:

Weder an der Eindrücklichkeit des Erlebnisses noch an der zentralen Bedeutung dieser Einsicht noch daran, daß sie Luther zu einem bestimmten, nicht exakt datierbaren Zeitpunkt aufgegangen ist, kann ernsthaft gezweifelt werden.³⁵

Wäre dem so, dann wäre eines der Hauptprobleme der Lutherforschung in den diesem Urteil vorangehenden vergangenen hundert Jahren nicht *ernsthaft* relevant, denn um just jenen Text, dessen Zuverlässigkeit Kaufmann so behauptete, hat sich eine umfangreiche Debatte entsponnen, deren Umfang sich schon allein daran bemisst, dass allein die wichtigsten Beiträge, vielfach gekürzt, zwei Bände umfassen, die mit großer Sorgfalt der frühere Hamburger Kirchenhistoriker Bernhard Lohse zusammengestellt hat.³⁶ Die Annahme einer schlagartigen Erkenntnis „zu einem bestimmten (...) Zeitpunkt“ nämlich beruht auf einer späten Äußerung Luthers in der Vorrede zum ersten Band seiner Opera Theologia, der im Jahre 1545, also ein Jahr vor Luthers Tod erschien. Luther blickte darin auf sein Leben zurück, um mit apologetischer Absicht zu erklären, warum vieles, was in diesem ersten Band enthalten war, noch ganz nach seiner Herkunft aus dem Papsttum geprägt war. Wie und warum er sich hiervon abgewandt hatte, erläuterte er anhand seines Bemühens um ein rechtes Verständnis von Röm 1,17:

Interim eo anno iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo, quod exercitior essem, postquam S. Pauli Epistolas ad Romanos, ad Galatas, et eam, quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis. Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud 'Iustitia Dei', quod usu et consuetudine omnium doctorum

35 Thomas Kaufmann: Martin Luther. München 2006, S. 39; in den neueren Auflagen abgeschwächt.

36 Lohse, Durchbruch, wie Anm. 26; Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen. Hrsg. von Bernhard Lohse (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 25). Stuttgart – Wiesbaden 1988.

doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit. ...

Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei.

Iam quanto odio vocabulum 'iustitia Dei' oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi.³⁷

Inzwischen war ich in diesem Jahr zum Psalter zurückgekehrt, um ihn von neuem auszulegen, im Vertrauen darauf, dass ich geübt sei, nachdem ich St. Pauli Brief an die Römer und Galater und den an die Hebräer in Vorlesungen behandelt hatte. Ich war von einer wundersamen Leidenschaft gepackt worden, Paulus in seinem Römerbrief kennenzulernen, aber bis dahin hatte mir nicht die Kälte meines Herzens, sondern ein einziges Wort im Wege gestanden, das im ersten Kapitel steht: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart‘. Ich hasste nämlich dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft. ...

Endlich achtete ich in Tag und Nacht währendem Nachsinnen durch Gottes Erbarmen auf die Verbindung der Worte, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘.‘ Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes als die zu begreifen, durch die der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben; ich begriff, dass dies der Sinn ist: Offenbart wird durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, nämlich die passive,

37 Martin Luther: Vorrede zu den Opera Latina. In: WA 54, S. 185,12–S. 186,16.

durch die uns Gott, der Barmherzige, durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘.

Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten. Da zeigte sich mir sogleich die ganze Schrift von einer anderen Seite. Von daher durchlief ich die Schrift, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und las auch in anderen Ausdrücken die gleiche Struktur, wie: ‚das Werk Gottes‘, d. h. was Gott in uns wirkt, ‚die Kraft Gottes‘, mit der er uns kräftig macht, ‚die Weisheit Gottes‘, mit der er uns weise macht, ‚die Stärke Gottes‘, ‚das Heil Gottes‘, ‚die Herrlichkeit Gottes‘.

Nun, mit wie viel Hass ich früher das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehasst hatte, mit umso größerer Liebe pries ich dieses Wort als das für mich süßeste; so sehr war mir diese Paulusstelle wirklich die Pforte zum Paradies.

Dieser berühmte Text weist mancherlei Unklarheiten auf, deren meist diskutierte darin besteht, welchen Zeitpunkt Luther denn nun hier im Blick hatte: die mehrfache Reihung von Plusquamperfekten wirft die Frage auf, ob es hier um Gleichzeitigkeits- oder um Vorzeitigkeitsbeziehungen geht. Biographisch ist diese Frage allerdings nur dann relevant, wenn man Luther in der Darstellung folgt, dass er eine reformatorische Erkenntnis in einem Augenblick gewonnen hat.

Die Forschung ist sich angesichts der vielen Unstimmigkeiten in Luthers Rückblick darin aber schon lange unsicher geworden. Schon vor fünfzig Jahren hat Otto Hermann Pesch Forschungsberichte zur Debatte veröffentlicht, in welchen jedenfalls der Gedanke eines psychologisch greifbaren plötzlichen Durchbruchs von einer längeren Entwicklung, der „reformatorischen Wende“ im inhaltlichen Sinne, unterschieden wurde.³⁸ Diese Entwicklung der Forschung lag auch daran, dass unterschwellig das eingangs beschriebene methodische Problem der Diskrepanz zwischen Erinnerung und realem Geschehen permanent präsent war. Eines der wichtigsten Ergebnisse der Forschung war, dass Kurt Aland nachweisen konnte, dass sich in den frühen Äußerungen Martin Luthers nirgends der Reflex eines plötzlichen Durchbruchs von jener Wucht, wie er ihn später beschrieb,

38 Otto Hermann Pesch: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu*. In: Lohse, Durchbruch, wie Anm. 26, S. 445–505, insbes. S. 498–500.

nachweisen ließ.³⁹ Und auch die Inhalte, die Luther schilderte, wurden fraglich: Schon 1920 konnte Emanuel Hirsch in einem großen Aufsatz über die „Initia Lutheri“ zeigen, dass die Verbindung von *iustitia* und dem Attribut *passivus* bei Luther nicht vor 1525 begegnet, also zu jener Zeit, in der man nach Luthers Schilderung selbst bei spätester Datierung die reformatorische Entdeckung ansetzen müsste, noch gar nicht in seinem Denken präsent war.⁴⁰ Das Ergebnis dieser Beobachtung war allerdings fatal, denn es eröffnete die Möglichkeit, unter Beibehaltung des Rahmens einer plötzlichen Entdeckung eines neuen *iustitia*-Verständnisses die reformatorische Entdeckung je unterschiedlich inhaltlich zu konturieren.⁴¹ Immer mehr drängte sich so das moderne Verständnis dessen, was reformatorisch sei, in die historische Rekonstruktion der Entwicklung Luthers zum Reformator. Die Debatte um Luthers reformatorische Erkenntnis wurde somit zum Paradefall der teleologischen Biographiekonstruktion: Der Gedanke einer plötzlichen reformatorischen Entdeckung Luthers war die biographische Einkleidung und Legitimation der eigenen Auffassung von reformatorischer Theologie, und alle, die so argumentierten, folgten letztlich der Fährte, die Luther selbst gelegt hatte.

Luther nämlich folgte dem Muster die meisten religiösen Konvertiten:⁴² Er schilderte seine Entwicklung möglichst anschaulich in einem Gegenüber von Schwarz und Weiß, um seine Gegenwart zu legitimieren. Wie sehr er sich dabei literarisch stilisierte, zeigt der Blick auf einen anderen

39 Kurt Aland: Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers (Theologische Existenz heute. Neue Folge 123). München 1965.

40 Emanuel Hirsch: Initium theologiae Lutheri. In: Lohse, Durchbruch, wie Anm. 26, S. 64–95, insbes. S. 72, verweist auf „De servo arbitrio“ als „[d]ie älteste Stelle“, an der Luther in diesem Sinne von einer passiven Gerechtigkeit spricht: „Gloriam Dei hic possis bifariam accipere, active et passive. Hoc facit Paulus suis Ebraismis, quibus crebro utitur. Active gloria Dei est, qua ipse in nobis gloriatur, Passive, quo nos in Deo gloriamur. Mihi tamen passive accipi debere nunc videtur, ut fides Christi latine sonat, quam Christus habet, Sed Ebraeis fides Christi intelligitur, quae in Christum habetur. Sic iustitia Dei latine dicitur, quam Deus habet, sed Ebraeis intelligitur, quae ex Deo et coram Deo habetur. Ita gloriam Dei non latine, sed Ebraice accipimus, quae in Deo et coram Deo habetur et gloria in Deo dici posset.“ (WA 18, S. 768,36–769,4).

41 Vgl. den Forschungsbericht von Pesch, wie Anm. 38.

42 Bernd Ulmer: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattungen. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses. In: Zeitschrift für Soziologie 17 (1988) S. 19–33.

Text, den Luther deutlich früher abfasste als den eben zitierten und der seit einigen Jahren wieder Aufmerksamkeit in der Forschung findet.⁴³ Es handelt sich um einen Rückblick auf die eigene Entwicklung in dem Widmungsschreiben an seinen Beichtvater Johann von Staupitz, das Luther seinen „Resolutiones“, den Erläuterungen zu den Ablassthesen, im Mai 1518 beilegte:

Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutare fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis ‚poenitentia‘, ubi miserti conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonantem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit, Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.

Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta, coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre, Et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut, cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam ‚poenitentia‘ ..., nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam ‚poenitentia‘. Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus.⁴⁴

Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, dass bei Deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort ‚Buße‘ gefallen ist. Es erbarmte uns des Gewissens vieler und jener Henker, die mit unerträglichen Geboten eine Beichtvorschrift (wie sie es nennen) vorlegen. Dich aber nahmen wir auf, als ob Du vom Himmel herab redetest: dass wahre Buße allein mit der Liebe zu Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr der Anfang.

Dieses Dein Wort haftete in mir ‚wie der scharfe Pfeil eines Starken‘, und ich fing an, es der Reihe nach mit Schriftstellen zu vergleichen, welche von der Buße lehren. Und das war eine überaus angenehme Beschäftigung.

43 Auf ihn haben hingewiesen Richard Wetzel: Staupitz und Luther. In: Martin Luther. Probleme seiner Zeit. Hrsg. von Volker Press und Dieter Stievermann. Stuttgart 1986, S. 75–87; Leppin, Transformationen, wie Anm. 34, S. 262–266.

44 Martin Luther: Widmungsschreiben zu den Resolutiones. In: WA 1, S. 525,4–23 (Übersetzung Leppin).

Denn von allen Seiten kamen Worte auf mich zu, fügten sich ganz dieser Auffassung ein und schlossen sich ihr an. Das Resultat war: Wie es früher in der ganzen Schrift nichts Bittereres für mich gab als das Wort ‚Buße‘ ..., kann mir jetzt nichts süßer und angenehmer in die Ohren klingen als das Wort ‚Buße‘. Denn dann werden die Gebote Gottes süß, wenn wir erkennen, dass sie nicht bloß in Büchern, sondern in den Wunden des geliebten Heilands gelesen werden müssen.

Die Parallelen zu der Erinnerung von 1545 sind frappierend: Beide Male berichtet Luther vom Ringen um ein Wort – hier *poenitentia*, dort *iustitia* –, beide Male erschließt ihm das Verständnis dieses Wortes die gesamte Bibel, und beide Mal erfährt er diese Entdeckung als eine Art Durchbruch zum Jenseits, zum Himmel hier, zum Paradies dort.⁴⁵ Will man nicht annehmen, Luther habe zweimal in großer zeitlicher Nähe ein solches Ereignis erfahren, so bleibt nur entweder die *poenitentia*-Erfahrung als die eigentliche zu beschreiben oder, wofür aufgrund der erwähnten Parallelität zu Konversionsberichten mehr spricht, beide Erzählungen als pointierte Zuspitzungen einer längeren Entwicklung zu verstehen.

Eine solche Deutung aber stellt den Biographen vor neue Herausforderungen: Im klassischen Muster konnte, Luthers eigener Deutung folgend, ein klares Vorher im Noch-Mittelalterlichen von einem ebenso klaren Nachher, dem Weg zur Reformation, abgehoben werden und so die teleologische Ausrichtung der Biographie von dem Zeitpunkt des angenommenen Bruches an geradezu legitimieren. Luther wäre dann seit dem Moment seiner neuen Entdeckung ein anderer, eben der, der die Reformation in die Wege leitete. Dieser Wandel selbst bliebe dabei freilich im letzten Kern unableitbar und entzöge sich damit jenen Kriterien, die Ernst Troeltsch für historisches Arbeiten aufgestellt hat: „Kritik, ... Analogie und ... die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Correlation“.⁴⁶

Löst man sich nun aufgrund der beschriebenen Quellenbeobachtung von diesem „Wende-Konstrukt“, wird die Aufgabe der Biographie ungleich schwieriger: Nun kann man Luther nicht bruchartig vom Mittelalter abheben, sondern man muss sich auf Schattierungen und Abstufungen einlassen.

45 Detaillierter hierzu: Leppin, Transformationen, wie Anm. 34, S. 264.

46 Ernst Troeltsch: Ueber historische und dogmatische Methode. In: Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte. Hrsg. von Friedemann Voigt. Tübingen 2003, S. 2–25, insbes. S. 4.

Man muss gewissermaßen den Weg Luthers mitgehen, als wüsste man von dem Folgenden nicht und sensibel die kleinen Veränderungen nachzeichnen, die Luthers Besonderheit ausmachten – und an die dann seine gewaltige Wirkung anknüpfen konnte, ohne dass diese bereits gänzlich in seinem Leben angelegt gewesen wäre.

Der methodische Weg hierzu besteht darin, sich nicht mehr durch Rückblicke leiten zu lassen, sondern durch zeitgenössische Quellen. Fragt man nach Ego-Dokumenten, so kommen hier in erster Linie die Briefe in Frage, die allerdings erst ab 1516 in größerem Umfang erhalten sind. Da es aber vornehmlich um eine innere, geistige Entwicklung geht, ist nun dies auch genau der Ort, Luthers theologische Äußerungen zu untersuchen: seine Vorlesungen aus der Zeit ab 1513 wie auch seine Veröffentlichungen ab 1516. Um diese in ihrem historischen Kontext zu verstehen, muss man sich Luther, statt stets schon nach seinen Wirkungen zu fragen, als einen Autor in seiner Zeit vorstellen, der von seiner späteren Wirkung noch nichts weiß – und vielleicht auch nichts zu erkennen gibt. Letztlich geht es um ein intellektuelles Experiment, nämlich Luther „so lange wir irgend möglich“ so zu lesen, „als wüsste man nicht, dass sich mit ihm ein Neuaufbruch in Kirche und Gesellschaft, für manche, wohl allzu hoch gegriffen, sogar eine neue Epoche der Weltgeschichte verbindet“, ihn „so lange wie möglich als Mensch des späten Mittelalters“ zu verstehen, „der entdeckt, der gelegentlich sogar auch zögerlich entdeckt, der mit seiner Herkunft nicht brechen will – und am Ende wohl auch nicht ganz mit dieser Herkunft bricht.“⁴⁷ Es müsste also für die Luther-Biographien eine ähnliche methodische Neuorientierung erfolgen, wie sie Gerd Theißen für die Jesusforschung verlangt und vorgeführt hat: Dort herrschte lange Zeit das „Differenzkriterium“ vor: Als genuin jesuanisch galt, was sich nicht aus dem Judentum oder aus späteren Konstruktionen der an der Abfassung des Bibeltextes beteiligten jungen Kirche erklären ließ. Nach Theißen hingegen soll gemäß dem „Plausibilitätskriterium“ das als jesuanisch gelten, was in den Kontext der Zeit passt,⁴⁸ Jesus soll also genuin als Kind seiner Zeit wahrgenommen werden – wenn dies für Jesus möglich ist, sollte es für Luther nicht anstößig, ja, vielmehr methodisch weiterführend sein.

47 Volker Leppin: Martin Luther. Darmstadt 2017, S. 12.

48 Vgl. zum Ganzen Gerd Theißen und Dagmar Winter: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium. Freiburg – Göttingen 1997.

Die Umsetzung dieses Experiments ist tatsächlich einfacher, als es zunächst den Anschein haben mag, denn wir haben es ja, wie erwähnt, mit einem Professor zu tun. Der erste Weg, ihn und seine Entwicklung zu verstehen, ist: seine mentale Bibliothek zu rekonstruieren. Was ihm auf dem Weg zu den Ablassthesen besonders wichtig war, erklärt er seinem Mentor Staupitz in einem Schreiben am 31. März 1518 sogar selbst:

Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christianno.⁴⁹

Ich bin freilich der Theologie Taulers gefolgt und jenes Büchleins, das du neulich unserem Christian, dem Goldschmied, für den Druck gegeben hast.

Das Büchlein, das durch verlegerische Unterstützung des Goldschmieds Christian Döring 1516 bei Grunenberg in den Druck ging, war die *Theologia Deutsch*, die Luther selbst in die Nähe des anderen erwähnten Autors, Johannes Taulers, eines Schülers Meister Eckharts, rückte. Löst man sich einmal von dem Versuch, den vollendet reformatorischen Luther wiederzufinden, entdeckt man einen ganz anderen, fremden Luther: den der Mystik zugewandten Mönch des späten Mittelalters. Um 1515/16 hatte er sich intensiv mit den Predigten Taulers befasst. Hier von legen seine Randnotizen bis heute Zeugnis ab.⁵⁰ 1516 hat er diese Predigten Georg Spalatin mit besonderer Empfehlung gesandt: „Gusta ergo et vide, quam suavis est dominus“⁵¹. „Schmecke also und siehe, wie süß der Herr ist“

Lässt man sich erst einmal auf diese verschlungenen Wege ein, so entdeckt man auch, welche Verschiebungen seine Erinnerungen vorgenommen haben: Jene in den Frühschriften vermisste *iustitia passiva* hat nämlich in Luthers Beschäftigung mit Tauler durchaus einen gewissen Haftpunkt, wenn Luther schreibt:

Nota, quod divina pati magis quam agere oportet, immo et sensus et intellectus est naturaliter etiam virtus passiva.⁵²

49 Martin Luther an Staupitz, 31. März 1518. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel [WA.BR] 1, S. 160 [Nr. 66,8-9].

50 Martin Luther: Randbemerkungen zu Taulers Predigten. In: WA 9, S. 95-104.

51 Martin Luther an Spalatin, 14. Dezember 1516. In: WA.BR 1, S. 79 [Nr. 30,63].

52 Martin Luther: Randbemerkungen zu Tauler. In: WA 9, S. 97,12-14.

Beachte, dass Göttliches mehr leiden als tun muss, ja, auch Sinn und Vernunft sind natürlicherweise eine passive Tugend.

Der *iustitia*-Begriff fehlt, die Einsicht in die reine Passivität des Menschen gegenüber Gott ist da. Wollte man teleologisch argumentieren, so müsste man hier wohl ein „noch“ und ein „schon“ hinzufügen – und läge schon falsch: Methodisch geht es beim frühen Luther nicht darum, vom Ende her zu denken, sondern seine Entwicklung Stück für Stück nachzuzeichnen. Dabei wird dann auch deutlich, dass im Zentrum seines Denkens tatsächlich nicht der Gerechtigkeitsbegriff steht, sondern eine Vorstellung von Buße, die schließlich in die berühmten Thesen gegen den Ablass münden, die einen sehr deutlichen Reflex von Taulers Bußverständnis darstellen.⁵³ Und mit diesen für Luthers Weg außerordentlich wichtigen mystischen Wurzeln hat man noch insgesamt nur einen Teil der mentalen Welt Luthers in dieser Zeit erfasst. Die gründlichen Arbeiten des japanischen Lutherforschers Jun Matsuura ermöglichen es, in etwa den umfangreichen Buchbestand zu rekonstruieren, der Luther in seiner frühen akademischen Tätigkeit prägte.⁵⁴ Hierzu gehörte auch der Römerbriefkommentar des Petrus Lombardus aus dem 12. Jahrhundert, dessen Formulierungen in frappierender Weise Luthers Denken präludierten.⁵⁵ Hier stehen die Forschungen noch am Anfang: Das Ziel für eine Lutherbiographie müsste es sein, Luther ganz und gar mit diesen zeitgenössischen Diskursen zu verflechten. Dann erst hätte man den Stand erreicht, in dem nicht nur der Weg Mozarts für ihn denkbar wäre, sondern auch der Weg Elias Adlers oder Maria Magdalena Gräfs, in dem also sein Werk und auch sein Leben als offen für mehrere Ausgänge betrachtet würde, ohne das Wissen, dass er der bedeutsame Reformator werden würde.

53 Zur Einzelargumentation siehe Leppin, Transformationen, wie Anm. 34, S. 266–273; Volker Leppin: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2017, S. 55–60.

54 Martin Luther: Erfurter Annotationen 1509–1510/11. Hrsg. von Jun Matsuura (Archiv zur Weimarer Ausgabe 9). Köln u. a. 2009, LXXX–CXLVII.

55 Siehe hierzu Volker Leppin: Sola gratia – sola fide. Rechtfertigung nach der Römerbriefauslegung des Petrus Lombardus. In: Entdeckungen des Evangeliums. Festschrift für Johannes Schilling. Hrsg. von Jan Lohrengel / Andreas Müller. Göttingen 2017, S. 47–63.

3

Theologische Existenz und politische Umwälzung

Allerdings: Luther wurde eben dieser bedeutsame Reformator.

Eben dem muss sich auch der Biograph, der, wie ich selbst, vom jungen Luther begeistert ist, stellen. Wenn man auf die Wende-Konstrukte verzichtet, entsteht die viel gewichtigere Frage, wie Luther durch eine wechselvolle und nicht von vorneherein eindeutige Entwicklung, die ihn in vielem mit seiner Zeit verband, Anstöße gab, deren Wucht das Corpus christianum des Mittelalters zu einer Welt unterschiedlicher koexistierender Konfessionen weiterentwickelte. Dies ist nicht mehr mit der Vorstellung eines umfassenden Bruches mit der mittelalterlichen Kirche zu erklären – man wird den komplexeren Weg der Vorstellung von allmählichen „Transformationen“ wählen müssen, in denen Kontinuität und Diskontinuität ineinander liegen.⁵⁶ Das ist gewiss weniger heroisch als die Bruch- und Wendevorstellungen – aber näher bei der Sache.

Möglich war die Verbreitung der Ideen Luthers ohnehin nur, weil für seine Anregungen ein breiter Resonanzraum bestand: Fundamental und radikal Neues hat weniger Aussicht, rasch aufgenommen zu werden, als Ansichten, die schon Bekanntes radikalisiert zuspitzen. Eben dies erklärt Luthers enorme rasche Wirkung: Getrieben von Gegnern, die ihn ausgrenzten einerseits,⁵⁷ und mit einer eigenen Gabe, unversöhnliche Alternativen zu formulieren andererseits, wurde er bald zu einer Symbolfigur der Auseinandersetzung mit dem, was als verkrustet wahrgenommen wurde. Schon lange hatten Vertreter einer innerlichen Frömmigkeitshaltung gegen die veräußerlichte Kirche gestanden, längst schon hatte es ein Laienengagement gegeben, das sich im späten Mittelalter manchmal nur mühsam mit der Dominanz der Kleriker verband, und, für die Entwicklung der Reformation entscheidend: Schon lange bestanden neben dem Versuch, die zentrale Leitung der Kirche in Rom unhinterfragbar zu stärken, Bemühungen um eine Dezentralisierung der Kirche, indem Leitungsfunktionen auf Könige, Fürsten und sogar städtische Räte übertragen wurden.⁵⁸ Diese ohnehin schon vorhandenen Tendenzen erhielten nun von Luther eine theologische Begründung, das allgemeine Priestertum:

56 Zu diesem Konzept siehe Leppin, Transformationen, wie Anm. 34.

57 Siehe hierzu Leppin, Luther, wie Anm. 47, S. 135–143.

58 Zu dem Modell der Polaritäten, das ich hier nur kurz anreißen kann, siehe Leppin, Transformationen, wie Anm. 34, S. 31–68.

Die weyl dan nu die weltlich gewalt ist gleych mit uns getaufft, hat den selben glauben unnd Evangely, müssen wir sie lassen priester und Bischoff sein, und yr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nutzlich sey der Christenlichen gemeyne. Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey, ob wol nit einem yglichen zympt, solch ampt zu uben.⁵⁹

So formulierte Martin Luther es in der Adelschrift, und zwar genau in demjenigen Teil, der dazu dienen sollte, zu erklären, warum niemand Reformen durch die weltliche Gewalt mit der Begründung ablehnen könne, dass die geistliche Gewalt über der weltlichen stehe. Der Unterschied bestehe nämlich, so Luther, nicht „des stands“, sondern nur „des ampts ... halben“.⁶⁰ Was sich im späten Mittelalter als Usus herauskristallisiert hatte, erhielt so eine prinzipielle Begründung. Das ist das, was Berndt Hamm als „normative Zentrierung“ bezeichnet hat.⁶¹ Und der Kern darin war und blieb die Mystik, die Luther von früh an bewegt hatte: In einer Predigt über das erste Kapitel des Lukasevangeliums (Lk) hatte Johannes Tauler den Namen Zacharias etymologisch als „an gott gedencken oder gottes gedechtnuß“ gedeutet und hieraus gefolgert: „Diser gotlich mensch ... der sol ain priester sein vnd sol eingeen in sancta sanctõrum vnd das volck alles darauff bleiben“.⁶² In diesem Sinne könne, so Tauler, geistlich jeder Mensch, ausdrücklich auch eine „frawen person“ Priester sein und geistlich das Opfer vollziehen: „das ist das sy mit ainem gesameten gemute sol in sich selber geen. vnd alle synnliche ding da außen lassen. vnd dâs opfer opffern dem himlischen vatter“.⁶³ Längst also war die Bindung des Priesteramtes an die sakramentale Weihe hinterfragt. Luther aber prinzipialisierte diese Kritik, indem er das Priestertum nicht an eine spezielle vertiefte Andacht band, sondern an die allen Christinnen und Christen zukommende Taufe.

59 Martin Luther: An den christlichen Adel. In: WA 6, S. 408,8–13.

60 Martin Luther: An den christlichen Adel. In: WA 6, S. 408,28.

61 Berndt Hamm: Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft. In: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992) S. 241–279.

62 Sermones: des hoch| geleerten in gnaden erleuchten do|ctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächesten waren weg im | gaist zû wandern durch überswe| bendenn syn. von latein in teütsch | gewendt manchem menschen zû | sãliger fruchtbarkaitt. Augsburg: Hans Otmar 1508, f. 173^v.

63 Tauler, Sermones, f. 173^v.

Das Markante hieran ist, dass sich genau mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums der Übergang von der theologischen Reflexion zur Möglichkeit politischer Aktion verbindet. Diese Auffassung kann mittlerweile als weitreichender Konsens in der Forschung angesehen werden⁶⁴ – und sie ist für die diesem Aufsatz zugrunde liegende Fragestellung markant. Denn letztlich war der entscheidende Punkt für jene Wirkungsgeschichte, aufgrund deren man überhaupt von Martin Luther als einem Großen der Weltgeschichte sprechen kann, dieser Übergang von der Theologie in die politische Wirklichkeit. Wie auch die reformatorische Entwicklung geschah dies nicht von einem Tag auf den anderen: Vorbereitet war der Übergang von der Theologie in die Politik schon durch die weitreichende publizistische Wirkung, die Luther seit 1518 entfaltet hatte, und die Bernd Moeller treffend unter den Begriff des „Berühmtwerdens Luthers“ gefasst hat.⁶⁵ An ihrem Ende stand, dass politisch maßgebliche Kräfte eine Begründung dafür gewannen, die längst praktizierten Dezentralisierungsaktivitäten zu bündeln und zu intensivieren. Hieraus entstand Reformation, und hierin besteht die eigentliche Wirkung Martin Luthers.

Will man dies auf das Schreiben einer Biographie Martin Luthers anwenden, so heißt dies, dass mit dem Anfang des Berühmtwerdens Luthers im Gefolge der Versendung der Ablassthesen bis hin zu der Veröffentlichung der Adelschrift eine entscheidende Zäsur zu markieren ist, die aus dem auf seinen unmittelbaren Kommunikationskreis beschränkten Mönch und Professor Martin Luther eine Person des öffentlichen Lebens machte.⁶⁶ Es beginnt nun in Luthers Leben eine Phase von umfassender Wirkung in Gesellschaft und Politik. War er in seinen Jahren vielfach getrieben und von anderen beeinflusst, so ist er nun der Gestaltende, der Entwicklungen vorantreibt oder auch bremst, besonders markant bei den

64 Nachdem er die Initiierung „kirchlicher Umgestaltung“ anfänglich mit der Bezeichnung des Papstes als Antichrist verbunden hatte (Kaufmann, Luther, wie Anm. 35, S. 46), hat sich auch Thomas Kaufmann: *Geschichte der Reformation*. Frankfurt 2010, S. 300–301, inzwischen diese Auffassung zu eigen gemacht, die ich erstmals in Volker Leppin: *Wie reformatorisch war die Reformation?* In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002) S. 162–176 (wiederabgedruckt in: Leppin, *Transformationen*, wie Anm. 34, S. 1–15), insbes. S. 175–176, geäußert hatte.

65 Bernd Moeller: *Das Berühmtwerden Luthers*. In: Ders.: *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*. Hrsg. von Johannes Schilling. Göttingen 2001, S. 15–41.

66 Dem entspricht in etwa das Kapitel IV meiner Lutherbiographie: „Der Reformator“ (Leppin, Luther, wie Anm. 47, S. 107–164).

Wittenberger Unruhen 1521/22,⁶⁷ aber auch in den immensen Auflagenzahlen seiner Werke.⁶⁸ Luther ist der „Medienstar“,⁶⁹ das Zentrum, um das sich Ablehnung und Begeisterung sortieren.

Diese ungeheuer produktive, gestaltende Phase hielt ungefähr fünf Jahre an: Mit dem Bauernkrieg des Jahres 1525 und der Übernahme obrigkeitlicher Verantwortung für die Reformation rückte Martin Luther an den Rand des Geschehens. Zwar blieb er ein gefragter Gutachter, die Entscheidungen aber fielen letztlich in den politisch verantwortlichen Kreisen. Besonders augenfällig wurde dies im Zusammenhang der Frage des Widerstandsrechtes in den Jahren 1530: Nachdem Luther anfänglich die Legitimität eines Widerstandes gegen den Kaiser aus theologischen Gründen abgelehnt hatte, musste er sich schließlich der Belehrung durch die Juristen beugen und stimmte der Möglichkeit des Widerstands und damit der Bildung des Schmalkaldischen Bundes zu.⁷⁰ Man tat sich offenkundig schwer, offensiv etwas gegen sein Votum zu tun – aber dieses Votum wurde beeinflussbar und in den Zusammenhang politischer Opportunität eingeordnet. Die Verhältnisse kehrten sich also neuerlich um: War Luther um 1517–1520 aus dem sich entwickelnden Theologen zum gestaltenden Verkünder der Reformation in prophetischem Gestus geworden, so wurde aus ihm nun der, der die Aktivitäten anderer begleitete, der auf Anfragen reagierte. Mithin hätte mit 1525 ein neuer Einschnitt zu beginnen.

Es wird nicht überraschen, wenn ich darauf hinweise, dass auch die von mir geschriebene Luther-Biographie an dieser Stelle einen Einschnitt aufweist. Allerdings muss ich mir am Ende der nun vorgestellten Überlegungen die Frage stellen, ob die darstellerische Gestaltung der immerhin noch zwanzig Jahre nicht anders hätte erfolgen müssen. Indem ich diese Zeit vergleichsweise knapp hielt und mich auf die Vorstellung von Luthers

67 Diese Unruhen sind allerdings nach dem heutigen Forschungsstand weit weniger singulär, als es lange Zeit schien; siehe hierzu Natalie Krentz: *Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533)* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 74). Tübingen 2014.

68 Instrukтив hierfür sind die Überblicksstudien zu einzelnen Druckorten von Miriam Usher Chrisman: *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg 1480–1599*. New Haven – London 1982; Hans-Jörg Künast: „Getruckt zu Augsburg“. *Buchdruck und Buchhandel in Augsburg zwischen 1468 und 1555*. Tübingen 1997.

69 Leppin, Luther, wie Anm. 47, S. 151.

70 Leppin, Luther, wie Anm. 47, S. 305–308.

weitgehender Zurückdrängung aus dem Politischen konzentrierte, habe ich letztlich an dieser Stelle einer wirkungsgeschichtlichen Perspektive den Vorrang gegenüber einer konsequent biographischen gegeben. Ich kann an dieser Stelle nur andeuten, wo ich Änderungsbedarf sähe, wenn ich die Aufgabe einer Lutherbiographie noch einmal ganz neu anginge, und der Einfachheit halber nehme ich hier Anleihen bei zwei jüngeren Biographien auf, die bezeichnenderweise von Allgemeinhistorikern stammen: Insbesondere Heinz Schilling hat es konsequent zu einem Thema seiner Luther-Biographie gemacht, dass Luther just in der Zeit seiner äußeren Relativierung die Ehe einging und eine Familie gründete.⁷¹ Natürlich habe ich dies auch in meiner Biographie erwähnt,⁷² aber Schilling baut es konstitutiv in seine Biographie ein: Luther kommt nun in der Welt an⁷³ und entfaltet sich neu in seiner Familie. Damit gewinnt das letzte Lebensdrittel, rein biographisch gesprochen, eine neue eigene Dynamik, ja, eine zukunfts zugewandte Seite, die verloren zu gehen droht, wenn man Luther allein unter der Perspektive seines Verhältnisses zur geschichtlichen Entwicklung betrachtet.

Die Ehe hat natürlich auch ein neues Verhältnis zur Körperlichkeit zur Folge. Schilling deutet dies an. Lyndal Roper hat es in ihrer jüngst erschienenen Luther-Biographie zu einem der Kernthemen gemacht: Sie stellt dabei nicht allein das Kapitel zur Ehe unter die programmatische Überschrift: „Marriage and the Flesh“,⁷⁴ sondern sie geht auch den sonstigen Körperlichkeiten Luthers mit einer Gründlichkeit nach, wie sonst kein Lutherbiograph: Wo bei mir der Bauernkrieg und die Auseinandersetzung mit Erasmus eine entscheidende Wende markieren, ist es bei ihr ein gesundheitlicher Zusammenbruch, den Luther im Juli 1527 erlitt:⁷⁵ Die Entwicklung wird so weiter konsequent von der Person und ihrer Individualität her gedacht, nicht von ihrer öffentlichen Rolle. So bleibt die

71 Schilling, Luther, wie Anm. 28, S. 318–350.

72 Leppin, Luther, wie Anm. 47, S. 236–246; Ausführlicher habe ich mich dem Thema in der kleinen Monographie Volker Leppin: Luther privat. Sohn, Vater, Ehemann. Darmstadt 2006, zugewandt.

73 Schilling, Luther, wie Anm. 28, S. 318.

74 Lyndal Roper: Martin Luther. Renegade and prophet. London 2016, S. 273. Die auch sonst für theologische Fragen nicht sehr sensible Übersetzung simplifiziert dies zu: „Hochzeit und Sinnesfreuden“ (Lyndal Roper: Luther. Der Mensch Martin Luther. Die Biographie. Frankfurt 2016, S. 352).

75 Roper, wie Anm. 74, S. 394.

Biographie tatsächlich konsequent auch dort Biographie, wo sich schon andeutet, dass es sich bei ihrem Gegenstand um einen Großen der Weltgeschichte handelt.

Wie schreibt man die Biographie eines großen Mannes? Nach den ersten Reaktionen auf meine eigene Lutherbiographie dachte ich kurz: am besten gar nicht! Die Kritik ist dort, wo man Neues versucht, schnell bei der Hand und versucht das eigene, manchmal seit Generationen gepflegte Bild, festzuhalten:⁷⁶ Man meint eben über Luther Bescheid zu wissen, so sehr, dass es schwierig ist, sich durch Quellenbefunde aus diesem Scheinwissen zu lösen. Aber eben genau dies bleibt der einzige Ratschlag zum Schreiben der Biographie eines Großen der Weltgeschichte: Zu vergessen, was man über ihn weiß. Und die Quellen neu lesen. Immer neu.

76 Ich verweise nur auf die Kritik an meiner Lutherbiographie von Dorothea Wendebourg (Süddeutsche Zeitung vom 19.2.2007) und Thomas Kaufmann (Archiv für Reformationsgeschichte. Literaturbericht 36 [2007] S. 17-19), die in ihrem Stil ein hohes Maß an Erregtheit widerspiegeln; zur Auseinandersetzung mit den darin auch enthaltenen Sachargumenten siehe Volker Leppin: Streit um Luther? Gerne! Eine Antwort. In: Luther 79 (2008) S. 49-52.

Notger Slenczka

Notger Slenczka studierte Evangelische Theologie in Tübingen, München und Göttingen. 1989 Promotion und 1997 Habilitation an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen. Nach mehreren Lehrstuhlvertretungen an den Universitäten Mainz, Gießen und Tübingen war er von 2000 bis 2006 Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Seit 2006 ist er Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

// Die Neuformulierung des christlichen Glaubens in der Reformation

In der Tat: Im Zentrum der Reformation steht eine Neuformulierung des christlichen Glaubens, die sich auch darin zeigt, dass sich das Verständnis des Gegenstandes der Theologie ändert – in das Zentrum der Theologie tritt der Mensch; in der Theologie geht es um die Selbsterkenntnis des Menschen. Das will ich in einem ersten Schritt zeigen.

Aber dieser theologische Neueinsatz der Reformation stellt nicht einfach eine theologische Einsicht in den Gegenstand der Theologie dar; vielmehr impliziert dieser theologische Neueinsatz ein neues Verständnis des Menschen – und dieses Verständnis des Menschen hat zu tun mit dem, was wir Neuzeit nennen, mit der Epoche, in der und in deren Fernwirkungen wir immer noch leben.

Dieses neue Verständnis des Menschen wiederum hat Folgen für die Art und Weise, wie wir unser Zusammenleben organisieren und für die Rechte, die wir in Anspruch nehmen und einander einräumen – das ist das Dritte, was ich zeigen will.

Geduld für theologische Gedankengänge und Sprachspiele ist vorausgesetzt, denn ohne dies ist die Reformation nicht verständlich zu machen. Aber es wird, so hoffe ich, erkennbar werden: Die Reformation ist mehr als das Glasperlenspiel eines Theologen.¹

¹ Ich habe genau darum zuweilen Formelemente, die eigentlich nur für einen Vortrag zulässig sind, beibehalten, und hoffe, dass das zur Verständlichkeit beiträgt.

1

Der Mensch als Gegenstand der Theologie

1.1 Neubestimmung des Gegenstandes der Theologie – Melanchthons Loci

Auf die Frage, was eigentlich der Gegenstand der christlichen Theologie ist, würde man vermutlich die Antwort erhalten, dass dieser Gegenstand doch nur Gott sein kann; die Theologie befasst sich, so scheint es dann, mit Gott, seiner Existenz, seinen Eigenschaften, seiner Urheberschaft für die Welt und mit seinem Verhältnis zu Welt. Das ist die Antwort, die in aller Selbstverständlichkeit auch die meisten vorreformatorischen Theologen geben: Gegenstand der Theologie, das „subiectum theologiae“, ist Gott, so schreiben die meisten von ihnen in ihren dogmatischen Kompendien.²

Der Verfasser der ersten reformatorischen ‚Dogmatik‘, eines Kompendiums, das alle Lehren des Christentums umfasst, ist Philipp Melanchthon, Kollege, Freund und Mitstreiter Martin Luthers; der Titel dieses 1521 erstmals erscheinenden Lehrbuches lautet: „Loci communes rerum theologicarum – Grundbegriffe der Theologie“³; später ändert Melanchthon den Titel etwas: „Loci theologici – theologische Sachgebiete“. In der Einleitung dieser Loci stellt er die Frage, was eigentlich der Gegenstand der theologischen Wissenschaft ist, und zählt auf, was üblicherweise in den scholastischen Dogmatiken verhandelt wird:

Gott – der Eine – der Dreifache – die Schöpfung – der Mensch, die Kräfte des Menschen – die Sünde – die Frucht der Sünde, die Laster – die Strafen – das Gesetz – die Verheißungen – die Erneuerung durch Christus – die Gnade – die Frucht der Gnade – Glaube – Hoffnung – Liebe – die Prädestination – die sakramentalen Zeichen – die Stände der Menschen – die Obrigkeit – die Bischöfe – die Verdammnis – die Glückseligkeit.⁴

2 Vgl. mit Belegen Notger Slenczka: *Cognitio hominis et Dei. Die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation*. In: *Der Reformator Martin Luther 2017 – eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*. Hrsg. von Heinz Schilling. München 2014, S. 205–229.

3 Philipp Melanchthon: *Loci Communes*. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt von Horst Georg Pöhlmann. Gütersloh 1993. Ich orientiere mich an dieser Ausgabe, habe aber jeweils eigene Übersetzungen angefertigt.

4 Melanchthon, *Loci*, wie Anm. 3, S. 18.

Aber nun übernimmt Melanchthon diese Inhalte nicht und arbeitet sie der Reihe nach ab, sondern er unterscheidet: Er stellt fest, dass es unter diesen Begriffen und Inhalten solche gibt, die sich dem menschlichen Verstehen entziehen und die denjenigen, der sich mit ihnen befasst, in Gefahr bringen – dazu rechnet Melanchthon die Lehre vom Wesen Gottes, von der Trinität, von der Inkarnation: „Einige unter diesen [Artikeln] sind gänzlich unbegreiflich ... Die Geheimnisse der Gottheit sollten wir lieber anbeten als untersuchen ...“⁵

Daraus zieht Melanchthon die Folgerung, dass diese „höchsten Hauptgebiete“ – nämlich die Lehre von Gott, von seiner Einheit und Dreiheit, vom Geheimnis der Schöpfung und von der Weise der Inkarnation – kein Gegenstand sinnvoller Untersuchung und damit auch kein Gegenstand der Theologie sein können. Er verwirft die entsprechenden Untersuchungen der vorreformatorischen Scholastik: Diese Theologen, so Melanchthon, haben sinnlose Begriffsklauberei betrieben und haben darüber „das Evangelium und die Wohltaten Christi verdunkelt.“⁶

Damit ist zunächst negativ deutlich, dass Theologie nach Melanchthon nicht „Lehre von Gott“ ist; vielmehr fällt die gesamte Gotteslehre, und es fallen die Schöpfungslehre und übrigens auch große Teile der Christologie aus dem Gegenstandsbereich der Theologie heraus. Ausdrücklich: Die Gottes- und Trinitätslehre, die Schöpfungslehre und auch die Lehre von Christus, die Lehre von der Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christus, sind kein Gegenstand der Theologie; er schreibt:

Daher gibt es keinen Grund, warum wir viel Mühe verwenden sollten auf jene höchsten Untersuchungen über Gott, über die Einheit und Dreiheit Gottes, über das Geheimnis der Schöpfung, über die Art und Weise der Inkarnation. Ich frage dich: was haben die scholastischen Theologen in all den Jahren erreicht, in denen sie sich ausschließlich mit diesen Sachgebieten befaßt haben?⁷

Die reformatorische Dogmatik setzt also ein mit einem gigantischen Reduktionsprogramm. Die zentralen Gegenstandsgebiete der vorreformatorischen Theologie werden schlicht aus dem Lehrprogramm ausgeschieden:

5 Melanchthon, Loci, wie Anm. 3, S. 18–19.

6 Melanchthon, Loci, wie Anm. 3, S. 20.

7 Melanchthon, Loci, wie Anm. 3, S. 20.

Die Theologie befasst sich nicht mit Gott, auch nicht mit der Trinitätslehre, und auch nicht mit Christus im Sinne der klassischen Zwei-Naturen-Lehre.

Damit sind, nach unserer vorgefassten Meinung über das, was Theologie ist – Rede von Gott – die Hauptinhalte des christlichen Glaubens aus der Theologie exportiert, und man ist doch gespannt, was denn nun eigentlich übrig bleibt. Noch einmal Melanchthon:

... aber es sind auch solche darunter, von denen Christus wollte, daß sie dem gesamten Volk der Christenheit genauestens bekannt sein sollten ... Wer ... die übrigen Sachgebiete, nämlich die Kraft der Sünde, das Gesetz, die Gnade nicht kennt, von dem weiß ich nicht, wie ich ihn als Christen bezeichnen sollte. Denn daraus wird eigentlich Christus erkannt, denn Christus erkennen heißt: seine Wohltaten erkennen [hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere], und nicht das, was jene lehren: seine Naturen, die Art und Weise der Inkarnation zu betrachten. Denn wenn du nicht weißt, zu welchem Nutzen Christus das Fleisch angenommen und an das Kreuz geheftet wurde – was nützte es dann, seine Lebensgeschichte zu kennen [quid proderit eius historiam novisse].⁸

Die „beneficia – Wohltaten“ Christi sind Gegenstand der Theologie, das heißt: Christus insofern, als der Mensch einen Nutzen von ihm hat, Christus soweit, wie er die Lebenswirklichkeit des Menschen verändert. Christus wird betrachtet unter dem Gesichtspunkt der heilsamen Auswirkungen seiner Person und seines Lebens für den Menschen. Diese Wirkungen Christi auf den Glaubenden werden zum hermeneutischen Zentrum, zum Mittelpunkt der Christologie, die von diesem Zentrum her formuliert wird. Und das heißt, dass alle christologischen Sachgebiete, die nicht Christus als den Ursprung von „beneficia – Wohltaten“ zum Gegenstand haben, schlicht kein Gegenstand der Theologie sind. Die Lehre von Christus ist keine Lehre von Christus *an sich*, sondern *für uns*. Denn die theologischen Lehrstücke drehen sich um *uns*. Genau darum stellt Melanchthon fest, dass der eigentliche Gegenstand der Theologie „die Kraft der Sünde, das Gesetz, die Gnade“ sind: Diese Sachverhalte sind allesamt auf den Menschen fokussiert und benennen die Begriffe, unter denen nach reformatorischem Verständnis die menschliche Existenz vor und nach der Einwirkung Christi auf sie zur Sprache kommt:

8 Melanchthon, Loci, wie Anm. 3, S. 22.

Dies ist schließlich die christliche Erkenntnis, zu wissen, was das Gesetz fordert, woher man die Kraft, das Gesetz zu erfüllen, und woher man die Gnade für die Sünde erlangen kann, wie man die wankende Seele gegen den Teufel, das Fleisch und die Welt stützt, wie man das angefochtene Gewissen tröstet.⁹

Wenn Melanchthon als Gegenstand der Theologie „die Kraft der Sünde, das Gesetz, die Gnade“ bzw. die (darauf bezogenen) „beneficia Christi“ bezeichnet, dann wird der gesamte Inhalt der Theologie auf die existenziell relevanten Gegenstände und auf die Beschreibung der menschlichen Existenz selbst konzentriert. Gegenstand der Theologie ist nicht Gott, auch nicht Christus als die Manifestation und die Offenbarung Gottes, sondern Gegenstand der Theologie ist der Mensch – unter der Sünde, und unter der Gnade. Nur das ist Gegenstand der Theologie, was existenziell, das heißt für die Selbsterkenntnis und das Selbstverständnis des Menschen, relevant ist. Die Fülle der theologischen Gegenstandsgebiete, die Melanchthon aufgezählt hatte, wird fokussiert und reduziert. Eine Lehre ist dann Gegenstand der Theologie, wenn sie eine Funktion hat in der Beschreibung und Bewältigung der Situation des Individuums zwischen Anfechtung und Trost.

1.2 Die Aufnahme dieser Neubestimmung

Darin trifft sich die Bestimmung des Gegenstandes der Theologie mit der berühmten Definition Luthers, der in der Auslegung des Psalms 51 feststellte:

Der eigentliche Gegenstand der Theologie ist der Mensch, der unter der Anklage der Sünde steht, und Gott, der rechtfertigt und den sündigen Menschen rettet. Was abgesehen von diesem Gegenstand in der Theologie erfragt oder disputiert wird, ist Irrtum und Gift. Darauf zielt auch die Schrift im Ganzen, daß sie uns die Güte Gottes empfiehlt. ... Daher ist dies die wesentliche theologische Erkenntnis, daß der Mensch sich erkennt, das heißt: daß er weiß, spürt und erfährt, daß er unter der Anklage der Sünde steht und dem Tod verfallen ist; und zweitens, daß er das Gegenteil weiß und erkennt: daß Gott den Menschen, der so um sich weiß, rechtfertigt und erlöst. Die Sorge um die übrigen Menschen, die ihre

⁹ Melanchthon, Loci, wie Anm. 3, S. 22–24.

Sünde nicht erkennen, überlassen wir den Juristen, Medizinern und Eltern, die in anderer Weise als der Theologe über den Menschen handeln.¹⁰

Der Text ist sorgfältig zu lesen: Als Gegenstand der Theologie gibt Luther nicht etwa Gott und dann *den Menschen* an. Sondern Luther bezeichnet den Menschen als den eigentlichen Gegenstand der Theologie. In der Definition Luthers muss man an der richtigen Stelle einen Punkt machen: Gegenstand der Theologie ist der Mensch – Punkt! Gott ist nur folgeweise Gegenstand der Theologie, nämlich weil und soweit er und sein Wirken eine Relevanz hat für den Menschen: als Grund seiner Anfechtung, und als Grund seiner Erlösung. Der eigentliche Gegenstand der Theologie aber ist der Mensch, und zwar in einer bestimmten Situation, nämlich in der Situation der Anfechtung.

1.3 „Anthropologische Reduktion“

Die Reduktionsbewegung, die Melanchthon vollzieht und die wir hier, bei Luther wiedererkennen, ist also näherhin eine anthropologische Reduktion; es wird die bislang unerhörte Behauptung vertreten, dass der hauptsächlichste Gegenstand der Theologie der Mensch, und dass entsprechend das entscheidende Ziel der Theologie auch nicht die Gotteserkenntnis, sondern die Selbsterkenntnis des Menschen sei. Denn darum geht es: dass der Mensch sich selbst erkennt. Und genau diese Gegenstandsbestimmung finden Sie auch bei Zwingli und Calvin: Gegenstand und Ziel der Theologie ist die Selbsterkenntnis des Menschen.¹¹

Das klingt nun so, als ob die Reformation ein Theologenstreit sei, es geht um den Gegenstand der Theologie. Das wäre eine rein akademische Frage, die mit der Wirklichkeit, mit der wir uns herumschlagen, nicht viel zu tun hat. Aber dieser Eindruck kann sich nur einstellen, weil wir noch gar nicht weitergefragt haben: Wenn der Gegenstand der Theologie der

10 Martin Luther: Enarratio Psalmi 51 [1532/38]. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA], Bd. 40/II, S. 328,15–21.30–35 (Übersetzung von mir).

11 Huldrych Zwingli: De vera et falsa religione commentarius, Huldrych Zwinglis Sämtliche Werke III (Corpus Reformatorum 90). Leipzig 1914, S. [590–] 628–911, 640,20–26. Vgl. Johannes Calvin: Institutio Christianae religionis I cap 1. Dazu und zum Hintergrund Gerhard Ebeling: 'Cognitio Dei et hominis'. In: Ders.: Lutherstudien I. Tübingen 1971, S. 221–272. Calvin und Zwingli freilich gehen von einer Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis aus, betrachten aber die Gotteserkenntnis als Grund der Selbsterkenntnis des Menschen, während mir Luther doch den umgekehrten Weg zu gehen scheint.

Mensch, die Selbsterkenntnis des Menschen ist – was ist dann das Ergebnis dieser Theologie? Was ist denn der Mensch? Was sind die Grundeinsichten der Reformatoren über den Menschen?¹²

2

Was ist der Mensch?

Ich gehe aus von der reformatorischen Grundeinsicht Luthers in der Freiheitsschrift. „Wie wird der Mensch fromm, recht und frei?“ fragt Luther in der Freiheitsschrift und gibt die Antwort, dass die Seele von nichts Leiblichem so beeinflusst werden kann, dass sie fromm, gerecht und frei wird. Nur durch das Wort des Evangeliums kann die Seele erfasst und verändert werden.

2.1 Freiheit

Das klingt wie eine theologische Allzurichtigkeit, aber hier beginnt die Neuzeit. Dass das nicht auffällt, liegt daran, dass diese Auskunft für uns zugestellt ist mit gedanklichen Selbstverständlichkeiten, als ob hier natürlich vorauszusetzen wäre, dass mit dem Wort der Heilige Geist verbunden ist und dann eben durch das Wort der Heilige Geist in irgendwie wunderbarer Weise an die Seele vermittelt wird und sie verändert. Um aber diese Abgrenzung Luthers vollends zu verstehen, muss man sich vor Augen führen, wie die Seele nach vorreformatorischem Verständnis beeinflusst wird – am deutlichsten wird das, wenn man sich das Institut der Kontaktreliquie vor Augen führt: Auf das Grab eines anerkannten Heiligen werden Tücher gelegt, die, so die Vorstellung, die der Seele des Heiligen verliehene Gnade aufnehmen, die unter der Erde noch im Körper des Toten ist. Diese anschließend gnadenerfüllten Tücher werden dann zerschnitten und verkauft, und der Käufer hat damit eine Reliquie, einen Träger göttlicher Gnade, die dann von diesem Tuch durch seinen Körper in seine Seele wandert und diese positiv beeinflusst. Das ist ein extremes Beispiel, aber

12 Dazu Reinhard Schwarz: *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*. Berlin 1962; Gerhard Ebeling: *Disputatio de homine*. In: Ders.: *Lutherstudien II*. Drei Teilbände. Tübingen 1977 / 1982 / 1989; Wilfried Joest: *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen 1967; Wilfried Härle: ‚Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt‘. In: Ders.: *Menschsein in Beziehungen*. Tübingen 2005, S. 169–190; Notger Slenczka: *Anthropology*. In: *The Oxford Handbook of Luther's Theology*. Hrsg. von Robert Kolb u. a. Oxford 2014, S. 212–232.

eben in derselben Weise funktionieren nach vorreformatorischem Verständnis die Sakramente: Sie vermitteln Gnadenkraft an die Seele, sie sind, wie etwa Thomas von Aquin sagt, Instrumente, wie Röhren, durch die die durch Christus erworbene Gnade in die Seele des Glaubenden fließt.¹³

Vor diesem Hintergrund steht Luthers These, dass durch leibliche Gegebenheiten die Seele nicht beeinflusst werden kann, sondern nur durch das Wort. Luther teilt mit diesem Verweis auf das ‚Wort‘ aber keine nur theologische Einsicht mit. Sondern das ist eine ganz durchschnittliche Lebensweisheit: Die menschliche Subjektivität ist nur und ausschließlich durch das Medium des Wortes beeinflussbar, und nicht durch das Vermitteln von Einflüssen gegenständlicher Heiligkeit.

Denn wenn ich jemanden anderen beeinflussen will und auf ihn einwirken will, dann suche ich ihn zu überzeugen. Das ist ein Übersetzen des eigenen Willens und der eigenen Überzeugung in das Fremde, ist ein unverfügbarer Prozess, tatsächlich ein Über-Setzen. Dass mein „Du sollst“ beim anderen zu einem „Ich will“ wird, oder dass die Art und Weise, wie ich die Wirklichkeit sehe, im anderen Raum greift und er einsieht, dass zwei plus zwei nicht drei ist: das habe ich nicht in der Hand. Und wenn es geschieht, geschieht es nicht durch irgendeine wunderbare Einwirkung, sondern durch das überzeugende und verändernde Wort. Das ist nicht nur in der Theologie wahr, sondern allenthalben, wo es um den Einfluss auf den Willen und um das Bilden von Überzeugungen geht.

2.2 Die Seele ist kein Gegenstand

Das ist eine absolut entscheidende Einsicht nicht nur Luthers, sondern aller Reformatoren, dies ist die eigentliche Einsicht, die die Reformatoren vom Mittelalter trennt;¹⁴ es ist die Einsicht, dass Religion nicht mit magischen Einflüssen auf den Seelengrund zu tun hat, sondern mit dem Verstehen eines Wortes; Religion hat mit der Bestimmung des Verstehens und des Wollens zu tun, mit dem Glauben als Sich-Verstehen, der in diesem Sinne

13 Vgl. dazu Notger Slenczka: Gnade und Rechtfertigung. In: Thomas-Handbuch. Hrsg. von Volker Leppin. Tübingen 2016, S. 362–374.

14 Vgl. dazu nur Ulrich Barth: Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis. In: Ders.: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, S. 27–51; Ders.: Die Geburt religiöser Autonomie. Luthers Ablaßthesen von 1517. In: Ders.: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, S. 53–95.

durch das Wort entsteht.¹⁵ Die Einsicht, dass der menschliche Geist, die Seele nicht durch Gegenstände beeinflusst werden können, setzt die revolutionäre Einsicht voraus, dass die Seele oder der Geist keine Gegenstände sind, in die die Gnade durch den Körper einwandern kann. Hier hat Hegel einfach recht: Die Reformatoren haben den wahren Unterschied von Materie und Geist verstanden, oder anders gesagt: Sie haben das Wesen der Subjektivität verstanden. Diese Einsicht in das Wesen der Subjektivität, das Wesen dessen, was die Begriffe „Geist“ oder „Seele“ meinen, könnte man so zusammenfassen: Nur auf Gegenstände kann man äußerlich einwirken und sei verändern. Die „Seele“ oder der „Geist“ ist in diesem Sinne kein Gegenstand. „Seele“, „Geist“ – diese Wirklichkeit ist identisch mit dem Wollen und Verstehen, ist also ein Vollzug. Oder: Die Seele oder der Geist ist „ichhaft“, nicht „er“ oder gar „es“. Und diese Instanz des „Ich“ nennt Luther „Herz“ oder „Gewissen“. Das heißt aber eben: Nur wenn man das Verstehen und das Wollen verändert, verändert man die Seele. Und das geht nur durch das Wort.

In dieser Einsicht, dass man auf die Seele nur durch das Wort einwirken kann, ist also zugleich verstanden, dass die Seele kein Gegenstand ist, sondern „ich“, und frei von jedem gegenständlichen Einfluss. Als Subjekt ist der Mensch unverlierbar frei. Hier wird tatsächlich der Impuls wirksam, der hinführt zur Aufklärung und zur Neuzeit: dass diese Freiheit des Menschen nicht als unter die Botmäßigkeit der Kirche zu stellende Verirrung, sondern als unverlierbare Auszeichnung des Menschen betrachtet wird.

3

Unfreiheit

3.1 Die Unfreiheit des Menschen

Aber: Jeder, der die Schrift Luthers über die Unfreiheit des Willens kennt, in der Luther 1525 auf die These des Erasmus, dass der menschliche Wille frei sei, reagiert, der weiß damit, dass die Sache komplexer ist. Denn Luther ist in der Tat der Meinung, dass die Seele nicht einfachhin frei ist. Sondern er fragt, wie die Seele fromm, gerecht und frei wird; und er antwortet: durch

15 Dazu Notger Slenczka: Die klassische Pneumatologie im Gespräch. In: Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Hrsg. von Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl. Tübingen 2014, S. 109–129.

das Wort. Die Philosophen und Theologen von Pico della Mirandola bis zu Fichte, die Luthers Einsicht in das Wesen des Geistes als keiner äußeren Einwirkung zugänglicher Freiheit teilen, sind auch der Meinung, dass nur das Wort den Geist beeinflussen kann, und sie ziehen daraus den Schluss, dass der Geist durch Aufklärung fromm, gerecht und frei wird: Er muss seiner selbst und seiner Bestimmung zur Freiheit ansichtig werden, und so wird er ermächtigt, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.

Luther geht nun aber davon aus, dass es nicht genügt, den Menschen zu überzeugen, ihm argumentativ klarzumachen, dass er qua Geist frei ist und dieser Freiheit zu entsprechen hat. Das ist eben genau darum nicht möglich, weil der Mensch unbeschadet der Freiheit seiner Subjektivität und unbeschadet seiner Anlage zur Freiheit unfrei ist in diesem innersten Prinzip, in diesem Prinzip der Innerlichkeit selbst. Diese Überzeugung, dass der Mensch im freien Prinzip seiner Innerlichkeit und Freiheit unfrei ist – das ist die anthropologische Grundeinsicht der reformatorischen Theologie Luthers. Dass die Seele ichhaft und in diesem Sinne frei von gegenständlicher Beeinflussung ist – diese These verbindet sich damit mit einer weiteren und uns auf den ersten Blick sehr fremden Pointe: Die Seele ist eben nicht nur frei von gegenständlicher Beeinflussung, nur durch das Wort erreichbar. Sondern sie kann sich auch nicht selbst verändern, sie hat sich selbst nicht in der Hand. Also einerseits ist sie frei im Sinne von ungezwungen. Sie ist frei in dem Sinne, dass sie „durch gegenständliche Einwirkung nicht erreichbar“ ist. Aber sie ist gerade darin unverfügbar auch für sich selbst.

3.2 Die Unfreiheit der Freiheit als alltägliches Phänomen

Aber gerade diese Auskunft – dass der menschliche Wille unfrei sei – ist zugestellt mit den Blödsinnigkeiten einer durchschnittlichen protestantischen Theologie bzw. mit dem durchschnittlichen Umgang mit den gedanklichen Problemen, vor die diese These stellt. Denn diese Auskunft ist zunächst einfach Unsinn: Wir sind doch nicht unfreie Wesen, sondern wir machen die Erfahrung der Freiheit, tun dies und lassen das. Und wenn man das einwendet und sich zu orientieren sucht, dann kann man bei vielen Theologen lesen, dass man eben unterscheiden müsse zwischen der Gottesbeziehung: da sei der Mensch unfrei; und dem Weltverhältnis: da sei der Mensch frei. Das ist aber Quatsch. Die Pointe der Einsicht Luthers ist die, dass der Mensch frei und unfrei zugleich und in derselben Hinsicht ist. Das will ich erklären. Denn auch diese These Luthers – der Mensch ist

frei und doch unfrei – ist keine fromme Sondereinsicht und keine Kopfgeburt, die ein Theologe aus seinen verquerten Voraussetzungen herauskrampft, sondern es ist eine Einsicht in das Wesen der Subjektivität selbst.

Denn das wissen und erfahren wir alle: Wir können uns, wenn wir etwas *wollen*, nicht dazu bringen, es nicht zu wollen. Und wir können uns, wenn wir von etwas *überzeugt* sind, nicht dazu bringen, nicht überzeugt zu sein. Bleiben wir beim Wollen: Als ich am vergangenen Sonntagabend über meine Woche nachdachte, merkte ich: Ich will eigentlich am Donnerstag nicht nach Hamburg fahren, um dort einen Vortrag zu halten. Das passte zeitlich gar nicht, war aufwendig: Vortrag schreiben, hinfahren, und gleich nach der Rückkehr nach Berlin steht der nächste Termin an. Das ist anstrengend. Aber im Allgemeinen sage ich ohne zwingenden Grund Vorträge nicht ab, also stand ich zur richtigen Zeit am Bahnhof. Ich konnte mich zwingen, den Vortrag zu schreiben, und ich konnte mich zwingen, zum Bahnhof zu gehen. Ich konnte mich aber nicht dazu zwingen, das gern zu tun, es also zu wollen. Ich tat es vielmehr widerwillig, und daran konnte ich auch nichts ändern. Denn das geht nicht. Das Wollen machen wir nicht – es stellt sich ein. Das merken Sie daran, dass ich ja nun nicht nur hier gewesen bin und dabei die ganze Zeit motzend in der Ecke gestanden und ein böses Gesicht gemacht habe, sondern ich habe mich wohl gefühlt, inzwischen freue ich mich, dass ich mich auf den Weg gemacht habe, denn ich bin gerne hier. Das hat sich eingestellt, dieses Wollen. Aber das habe ich nicht gemacht, sondern das ist in mir entstanden, nicht zuletzt beispielsweise durch die Freundlichkeit, mit der der Kollege Johannes Schilling mich empfangen hat.

Also: Ich kann mich nicht zwingen, etwas zu wollen. Das Wollen stellt sich ein – beispielsweise durch die Freundlichkeit eines Menschen. Aber wir machen es nicht.

Dasselbe gilt für Überzeugungen – wenn wir wirklich von etwas überzeugt sind, dann sagen wir nicht nur, dass wir nun etwas eingesehen haben, sondern wir sagen: Wir können nicht anders – genau darum sagt Luther ja auch, als er vom Kaiser in Worms aufgefordert wird, seine Schriften zu widerrufen: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir“. Die Freiheit des Menschen gibt es nur als gebundene Freiheit.¹⁶

16 Zum Begriff der „endlichen Freiheit“: Eilert Herms: Die Lehre von den Schöpfungsordnungen. In: Ders.: Offenbarung und Glaube. Tübingen 1992, S. 431–456; ich verwende den Begriff etwas anders, vgl. zu dem hier skizzierten Programm einer „unfreien Freiheit“ näher Notger Slenczka: Von der Freiheit des unfreien Willens.

3.3 Unfreie Freiheit

Selbsterkenntnis: Was ist der Mensch? „Gewissen“ oder „Herz“ oder „Seele“: Die Instanz, die wir selbst sind, die der Grund unserer Freiheit, des Wollens ist und die doch nicht in unserer Hand liegt, die wir sind, und die wir doch nicht bestimmen können. Das Gewissen ist frei, nicht zu beeinflussen, es ist in keines anderen Hand, aber – und das ist die entscheidende Einsicht: Es ist auch nicht in unserer eigenen Hand. Wir sind *von außen* nicht beeinflussbar und in diesem Sinne frei als wollende und verstehende Wesen. Aber genau in diesem Sinne sind wir auch nicht die Herren unserer selbst: Auch in diesem Sinne gilt: Wir sind frei zugleich und doch *nicht Herren unserer selbst*. Unser Wille – das ist: unsere Freiheit; der Wille ist immer frei – ist unbeschadet seiner Freiheit unfrei. Unfreiheit des Willens heißt nicht, dass wir zum Sündigen gezwungen werden, sondern dass wir unsere Freiheit nicht in der Hand haben.

Und, wie gesagt: Das ist keine theologische oder christliche These, sondern das ist menschliche Selbsterfahrung, die wir spätestens dann machen, wenn wir höflichkeitshalber ein grausiges Essen runterwürgen, um den Gastgeber nicht zu verletzen: Wir können uns zwingen, zu essen, wir können uns auch zwingen, gute Miene dazu zu machen, aber wir können uns nicht zwingen, das Essen zu mögen und in diesem Sinne zu wollen. Im Zentrum unseres Wollens haben wir uns selbst nicht in der Hand. Und deshalb bedeutet Gewissen eben diese Erfahrung: Hier stehe ich und kann nicht anders.

3.4 Einwirkung auf die Seele

Und das ist nun das eigentliche Zentrum der Reformation, die Entdeckung Luthers: Dass im Zentrum des Christentums die Einsicht steht, dass dieses uns entzogene Zentrum des Menschseins einer Verkehrung unterliegt und der Heilung bedarf, und dass der heilende Umgang mit dieser prekären Freiheit nicht auf dem Wege des Zwangs oder der magischen Beeinflussung oder der argumentativen Überzeugung oder per Befehl funktioniert, sondern durch eine Art pädagogischer Einwirkung auf den jeder Einwirkung und jeder Selbstbestimmung entzogenen Seelengrund, auf das Gewissen. Es wird dadurch verändert und erneuert, dass es seiner Unfreiheit ansichtig wird – das ist die Wirkung des Wortes des Gesetzes – und dass es sich als

Gegenstand bedingungsloser Liebe erfährt und so der Sorge um sich selbst entledigt fähig wird zu selbstinteressefreier Liebe. Das ist die Wirkung des Zuspruchs des Evangeliums. Dass der Umgang mit dieser unfreien Freiheit, der zwangfrei zur Freiheit führende Umgang mit der menschlichen Subjektivität das Zentrum des christlichen Glaubens und die zentrale Aufgabe des kirchlichen Handelns ist – das ist die Einsicht der Reformation, die wir 2017 feiern. Und das ist auch das Lebenszentrum der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten, die die Reformation auch dort hinterlassen hat, wo dieses Zentrum vergessen ist.

Und das will ich in einem letzten Schritt zeigen.

4

Politische Freiheit

Eine der Selbstverständlichkeiten, von denen wir leben und die wir nur dann reflektieren, wenn ihnen widersprochen wird, ist die Religionsfreiheit: Jeder darf bei uns, um Friedrich II. zu zitieren, nach seiner eigenen Façon selig werden. Keiner darf ihm da reinreden, keiner ihn zwingen, keiner ihm Nachteile zufügen, weil er eine bestimmte, sei es religiöse, sei es weltanschauliche Überzeugung unterhält. Erst recht nicht der Staat.

Die Neutralität des Staates in religiösen Fragen ist zunächst eine Errungenschaft der Aufklärung – es ist John Locke, der in seinem Traktat „A Letter Concerning Toleration – ein Brief über die Toleranz“ 1685 die Forderung erhoben hat, dass der Staat die religiöse Überzeugung und die religiöse Betätigung seiner Bürger vollständig deren Privatsache sein lassen muss – nur die Grenzen des für alle geltenden Strafrechts schränken das Recht auf freie Religionsausübung ein. Die Religion wird von den nachaufklärerischen Staaten des Westens zur Privatsache – jeder, wie er es für richtig hält, aber innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Rechtes. Ich kann mich nicht auf meine Religionsfreiheit berufen, wenn ich jemanden umbringe.

4.1 Die Unverfügbarkeit des Gewissens

Die Grundlage für diese Zurückhaltung des Staates gegenüber den religiösen Überzeugungen seiner Bürger geht nicht nur, aber auch auf Luther bzw. geht auf die Reformation zurück.¹⁷ Glaube, sagt Luther, darf nicht nur

17 Zum Folgenden vgl. genauer Notger Slenczka: Gott und das Böse. Die Lehre von der

nicht, sondern kann nicht erzwungen werden. Das ist die eben unter 3. formulierte Einsicht in die Unverfügbarkeit der Subjektivität in einer anderen Perspektive: Der Staat übernimmt sich, wenn er versucht, die Glaubensüberzeugungen seiner Bürger zu beeinflussen:

Weil es einem jeden auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und weil damit der weltlichen Gewalt [dem Staat] kein Abbruch geschieht, soll sie [die weltliche Gewalt] auch zufrieden sein und sich um ihre Sachen kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt bedrängen. Denn es ist ein freies Werk um den Glauben, zu dem man niemanden zwingen kann. Ja, es ist ein göttliches Werk im Geist, geschweige denn, daß es äußere Gewalt erzwingen und schaffen kann. ... Zum Glauben kann und soll man niemanden zwingen.¹⁸

Man kann niemanden zum Glauben zwingen. Das liegt nach Luther daran, dass Glaube individuelle Gewissheit ist. Gewissheit kann man nicht erzwingen – das klingt erst merkwürdig, ist aber im Grunde dieselbe Einsicht wie die, die ich im vorangehenden Schritt (2.) skizziert habe; man stelle sich einmal vor: Jemand ist davon überzeugt, dass zwei und zwei gleich vier ist – das ist dem Menschen evident, kann gar nicht anders sein. Und nun trifft er jemanden, der das ernsthaft bezweifelt – zwei und zwei ist drei. Reimt sich schließlich auch. Der Mensch erklärt, er diskutiert, aber der andere zweifelt weiter. Dass der Mensch nun erbittert ist, ist verständlich; dass seine Dummheit ihn so rasend macht, dass er dem Zweifler seine Ansicht am liebsten einbläuen würde, ist ohne weiteres nachvollziehbar. Aber da gibt es nun zwei Möglichkeiten: Entweder will der Mensch, dass

Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther. In: LUTHER 79 (2008), S. 75–94; Ders.: Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis der öffentlichen Ordnung und des Staates. In: LUTHER 80 (2009), S. 170–184. Zu den geschichtlichen Grundlagen: Volker Manthey: Zwei Schwerter – zwei Reiche. Tübingen 2005; Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Zu Martin Luthers Staatsverständnis. Hrsg. von Rochus Leonhardt und Arnulf von Scheliha. Baden-Baden 2015; Volker Stümke: Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik. Stuttgart 2007; Arnulf von Scheliha: Protestantische Ethik des Politischen. Tübingen 2013.

18 Martin Luther: Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei [1523]. In: Ders.: Ausgewählte Schriften IV. Frankfurt am Main 1982, S. 63 (WA 11, S. 264).

der Zweifler nur den Mund hält und er seinem dummen Zweifeln nicht mehr zuhören muss. Das kann er erreichen, wenn er stärker ist als der Zweifler. Normalerweise will man in solchen Diskussionen aber mehr erreichen. Man will nämlich, dass der andere es einsieht, dass zwei und zwei vier ist. Er soll es nicht nur einräumen und insgeheim etwas anderes denken, sondern er soll genauso denken wie ich, genauso gewiss und sicher sein wie ich, dass zwei und zwei gleich vier ist. Diese Gewissheit aber kann man nicht erzwingen. Der andere soll überzeugt sein. Dieses Überzeugtsein des anderen aber ist unserer unmittelbaren Verfügung entzogen. Überzeugtsein kann man nicht erzwingen.

4.2 Unverfügbarer Glaube

Das erfasst und ausdrücklich formuliert zu haben ist eine gänzlich neue Einsicht der Reformation und insbesondere Luthers. Ihm geht diese Einsicht damit auf, dass er an der Liebe Gottes zweifelt und sich daher mit der Frage befassen muss, wie eigentlich Zweifel überwunden wird – und er begreift: Gewissheit entsteht, wenn mir etwas einleuchtet. Das klingt banal – verweist aber darauf, dass Gewissheit nicht erzwungen werden kann. Ich verfüge über die Innerlichkeit des anderen nicht. Sondern Gewissheit entsteht in einem unverfügbaren Geschehen, in dem eine Überzeugung oder eine Einsicht mich innerlich ergreift. Wir können uns unglaubliche Mühe mit einer Predigt oder mit dem Konfirmandenunterricht geben und mit der Gestaltung einer wirklich überzeugenden und ergreifenden Abendmahlsfeier. Aber dass es *dazu* kommt, dass die Überzeugung, die *wir* haben, sich auf den anderen überträgt und in ihm selbst Wurzeln fasst – das haben wir bei aller unserer Mühe nicht in der Hand. Der andere und sein Inneres – sein Gewissen – ist uns entzogen, ist privat, von *privare*, berauben, entziehen: etwas, was unserer Verfügungsgewalt entzogen ist. Und was für die Gewissheit im Allgemeinen gilt, gilt eben mehr noch für die religiöse Gewissheit und den religiösen Glauben: Er ist nicht menschliches Werk und menschliche Leistung, sondern Werk Gottes in uns, wie Luther in dem Zitat sagt. Der Satz „Die Gedanken sind frei“ ist keine Folge der Aufklärung, sondern er steht ausdrücklich schon bei Luther: „Gedanken sind zollfrei“, so schreibt er in der eben zitierten Schrift.

Die Selbstverständlichkeit, mit der wir die Freiheit der religiösen Überzeugung und damit des Gewissens anerkennen, stellt uns nicht nur in die Wirkungsgeschichte der Aufklärung, sondern letztlich der Reformation.

4.3 Das Zurückbleiben der lutherischen Soziallehre hinter dieser Einsicht

Dass die Theologen der Reformation und deren Landesherren diese Einsicht in die Unvertretbarkeit und Unverfügbarkeit der Gewissheit und des Glaubens nicht so umgesetzt, dass sie religiöse Pluralität zugelassen hätten, ist bekannt. Unbeschadet seiner Überzeugung, dass der Glaube nicht erzwungen werden kann, ist Luther doch nicht der Meinung, dass eine Obrigkeit jeder religiösen Überzeugung gegenüber und erst recht nicht, dass die Obrigkeit jeder religiösen Praxis gegenüber tolerant zu sein hat. Gewiss kann die Obrigkeit niemanden zum Glauben zwingen. Aber sie kann die Bürger, notfalls mit Gewalt, daran hindern, dem nach Luthers Meinung wahren Glauben öffentlich zu widersprechen – in seinen späten Judenschriften lebt Luther diese Überzeugung von der Pflicht der Obrigkeit aus: sie hat den Glauben zu schützen und daher die Juden zu vertreiben.¹⁹ Die Vorstellung einer politischen Gemeinschaft, die auch durch einen Glauben geeint ist, diese Vorstellung hat die Reformation nicht beseitigt. Es ist der Fürst, der nach seiner Einsicht diese religiöse Einheit durchsetzen muss. Das Recht, das er nach Meinung Luthers den Angehörigen aller christlichen Überzeugungen einräumen muss, ist das Recht, in ein Territorium auszuwandern, in dem sie ihrem abweichenden Glauben leben können; auch das ist nicht selbstverständlich, da es in der frühen Neuzeit kein Recht auf Freizügigkeit gab – der Landesherr entschied, ob jemand auswandern durfte. Soweit also setzt sich die Achtung vor der Unvertretbarkeit der Überzeugung durch – bis zum Recht auf Auswanderung, das dann im Augsburger Religionsfrieden 1555 auch in der Tat juristisch festgelegt wird. Das ist ein erster Schritt – aber dieser Schritt führt auf den Weg zur Anerkennung einer Vielfalt von religiösen Überzeugungen und dazu, dass der Staat sich von der Aufgabe zurückzieht, für die religiöse Überzeugung seiner Bürger zu sorgen. Das Zusammenleben wird weltlich, verliert seine religiöse Grundlage, weil Religion und die letzten, lebensbegründenden Gewissheiten dem Zugriff des Staates entzogen sind.

¹⁹ Dazu Dorothea Wendebourg: Ein Lehrer, der Unterscheidung verlangt. Martin Luthers Haltung zu den Juden im Zusammenhang seiner Theologie. In: Theologische Literaturzeitung 140 (2015), Sp. 1034–1059; Thomas Kaufmann: Luthers ‚Judenschriften‘. Tübingen 2011; Ders.: Luthers Juden. Stuttgart 2015.

5

Der Mensch als unfreie Freiheit

Im Zentrum der reformatorischen Theologie steht der Mensch und stehen Einsichten über den Menschen: Dass der Mensch frei ist, und dass diese Freiheit die Einsicht einschließt, dass er auch sich selbst entzogen ist, sich nicht selbst bestimmen kann. Dass der Umgang mit dieser unfreien Freiheit, der zwangfrei zur Freiheit führende Umgang mit der menschlichen Subjektivität das Zentrum des christlichen Glaubens und die zentrale Aufgabe des kirchlichen Handelns ist – das ist die Einsicht der Reformation, die wir 2017 feiern. Und das ist auch das Lebenszentrum der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten, die die Reformation auch dort hinterlassen hat, wo dieses Zentrum vergessen ist – die Einsicht, dass hier mit der menschlichen Freiheit ein Raum des Privaten gegeben ist, in das andere Menschen und in das die Gemeinschaft nicht nur nicht eingreifen darf, sondern nicht eingreifen kann, denn in diesem Innersten regiert nicht der Mensch, weder ich selbst, noch ein anderer; sondern in diesem Innersten gehört der Mensch, ob er es wahrhat oder nicht, einem ganz anderen.

Volker Gerhardt

Volker Gerhardt ist Seniorprofessor für Praktische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Ehrendoktor der Universitäten Debrecen und Leipzig sowie Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Von 2002 bis 2010 war er deren Vizepräsident und hat von 2001 bis 2013 die Wissenschaftliche Kommission der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften geleitet. Er ist Mitglied von Kommissionen der Akademien in Halle, München und Heidelberg. Von 2001 bis 2012 war er Mitglied im Deutschen Ethikrat. Er leitet die Akademie-Kommissionen zur Herausgabe der Werke Kants und Nietzsches. Seine neuesten Monographien sind „Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins“ (2012), „Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche“ (2014) sowie „Licht und Schatten der Öffentlichkeit. Voraussetzungen und Folgen der digitalen Innovation“ (2014).

// Glaubensgewissheit und Weltvertrauen

Im Ankündigungstext haben Dietrich Korsch und ich den Titel unseres Doppelvortrags so begründet, dass einerseits verständlich werden kann, warum sich eine Akademie der Wissenschaften mit dem Thema des Glaubens befasst; andererseits haben wir anzudeuten versucht, dass es keineswegs der Vorgaben eines Jubiläumskalendariums bedarf, um sich an die vor nahezu fünfhundert Jahren in Gang gekommene Reformation zu erinnern.

In dieser Reihenfolge werde ich auch meine knapp gefassten Überlegungen vortragen und sie dabei so zuspitzen, dass Dietrich Korsch nicht nur Gelegenheit zur Klarstellung und Ergänzung, sondern auch zum Widerspruch hat. Das gilt auch für die drei kurzen Bemerkungen zur philosophischen Bedeutung der Reformation, mit denen ich meinen Vortrag – eher abrupt als verbindlich – beschließe.

1

Die Titelbegriffe unserer Beiträge: Glaubensgewissheit und Weltvertrauen bedeuten nicht einfach dasselbe, obgleich man sie natürlich so auffassen kann. Wichtig ist mir vor allem, dass sie keinen Gegensatz anzeigen! Ihre Verknüpfung mit einem „und“ soll kenntlich machen, dass die nicht selten antithetisch verstandenen, genuin menschlichen Fähigkeiten des Glaubens und des Wissens sich im üblichen Sprachgebrauch *nicht* unvereinbar gegenüberstehen. Sie gehören vielmehr notwendig zusammen!¹

1 Vgl. dazu Volker Gerhardt: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang.* Stuttgart 2016.

Das ist, so meine ich, offenkundig. Vielleicht ist das der Grund, warum das so vielen nicht bemerkenswert erscheint? Wer nach Höherem strebt, überspringt oder verleugnet nur zu leicht das Alltägliche. Mir hingegen liegt daran, den Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen ausdrücklich zu machen:

2

Kein Wissen reicht aus, um (allein auf die gegebenen Kenntnisse gestützt) auf verlässliche Weise und mit der erforderlichen Überzeugung zu handeln. Wissen ist nicht nur begrenzt, es kann sich nicht nur als falsch erweisen, sondern es ist von vornherein auf Zuwachs, Ergänzung und Korrektur angelegt. Wenn jemand dennoch in seinem Handeln auf sein Wissen setzt, vertraut er darauf, dass es zutrifft. Und er nimmt an, dass es etwas bewirkt. Zumindest geht er von der Erwartung aus, dass es verstanden werden kann.

Wann immer der Mensch genötigt ist, über sein aktuelles Wissen hinauszugehen, verlässt er sich auf dessen Richtigkeit und erwartet auch hier, dass dies in naher Zukunft nicht anders sein wird. Und da das stets der Fall ist, sobald jemand im Vertrauen auf sein Wissen handelt, muss er an sein Wissen *glauben*. Zumindest an den Grenzen des Wissens ist der Mensch zum Glauben an die Richtigkeit und Brauchbarkeit seines Wissens genötigt.

Doch das ist nicht alles: Denn der Glauben ist schon wirksam, wenn wir uns überhaupt auf das Wissen einlassen. Die Tatsache, dass wir es nicht bei Ahnungen und Vermutungen belassen, sondern bereits *an* Wissen interessiert sind, zeigt seine nicht selbst schon durch Wissen gedeckte Bedeutung an. Das Interesse ist zwar durch eine Reihe guter Erfahrungen bestätigt. Die aber stehen nicht in allen Fällen zur Verfügung; auch die auf genaues Wissen gerichtete Neugier ist empirisch nicht ausnahmslos als vorteilhaft ausgewiesen. Ikarus und Ödipus sind dafür Beispiele schon in der Mythologie.

Deshalb ist grundsätzlich ein Glauben an das Wissen erforderlich, und das in der Regel schon, wenn wir uns darum bemühen! Das ist nicht nur bei Wissenschaftlern so, sondern bei allen Menschen, die wissbegierig sind oder glauben, etwas Wichtiges mitzuteilen zu haben. Erst recht bei jenen, die Zeitungen und Bücher lesen, Nachrichten hören oder bei solchen Zeitgenossen, die sich Vorträge anhören.

3

Es mag verwundern, dass hier von Glauben die Rede ist. Man könnte es auch bei den geläufigen Begriffen des Vertrauens, der Überzeugung, der Annahme oder der Erwartung belassen. Der Bedeutungshof dieser Termini ist tatsächlich groß. Aber es ist auch eine Tatsache, dass wir nicht nur mit Blick auf das, was in Kirchen, Tempeln oder Moscheen geschieht, von Glauben sprechen. Die meisten glauben sogar, dass der Tag ein Ende hat und dass es ein Morgen gibt. Davon, dass man auch glauben kann, es werde morgen gutes Wetter geben, ganz abgesehen.

Offenbar ist der Begriff des Glaubens vieldeutig und gerade deshalb unverzichtbar. Von ihm ist in unserer Sprache mindestens so häufig die Rede wie von Erwartung, Meinung, Überzeugung oder Hoffnung – alles Ausdrücke, mit denen *Glauben* sich mehrfach überschneidet.

Der Vorzug des Glaubensbegriffs liegt in seiner Reichweite – zum einen mit dem möglichen Bezug auf die innere Gewissheit, die man sich insbesondere unter äußerem Zwang nicht nehmen lassen muss; und zum andern in seiner Ausdehnung bis zu den Grenzphänomenen des Daseins und der Welt. Die Spannweite vom nachdrücklichen Bezug auf das existenziell insistierende Ich bis zum universellen Ganzen des Daseins ist nirgendwo so ausgeprägt wie in der humanen Fähigkeit zu glauben.

Um die besondere Beziehung zu akzentuieren, die der Glauben zum Wissen hat, definiere ich ihn als Einstellung zum Wissen. Dafür sprechen viele Gründe: Ich nenne nur die Tatsache, dass Glauben, vor allem in seinen ausdrücklich religiösen Ausprägungen, stets ein Wissen voraussetzt, das zumeist in traditionsreichen Lehren überliefert ist – ohne damit bereits auf Dogmen angewiesen zu sein. Außerdem erinnere ich daran, dass sich der Glauben sprachlich in denselben grammatischen, semantischen und logischen Formen äußert wie das Wissen.

Im Übrigen zeigt er sich, wie das Wissen, in der Sicherheit und Entschiedenheit des Handelns, gerade dann, wenn es Anlass zu Zweifeln gibt. Das Meiste, was wir aus *Liebe* tun, setzt den Glauben an die Kraft der Liebe voraus.

4

Man glaubt freilich nicht einfach nur an das Wissen, sondern vornehmlich auch an die Bedingungen seiner Wahrheit und seiner möglichen Bestätigung. Im Ganzen muss man auf sich selbst wie auch auf die Welt vertrauen. In der hier gegebenen Reichweite ist man dem religiösen Glauben bereits sehr nahe. Und bereits hier liegen Glaubensgewissheit und Weltvertrauen eng beieinander.

Dafür spricht, dass es auch exponierte Formen eines sich nicht religiös verstehenden Glaubens gibt. So kennen wir offenkundige Glaubensdimensionen, die den skeptisch eingestellten, nur auf positives Wissen setzenden Menschen darüber aufklären können, dass auch er in seinen Einstellungen zu sich, zur Welt und zu seinem Wissen ohne Glauben nicht auskommt.

So gibt es:

- den moralischen Glauben, der auch den an die eigene Freiheit einschließt;
- den humanitären Glauben, der heute auch den an die Geltung des Menschenrechts einbezieht. Und es gibt
- den kulturellen Glauben, zu dem die Wertschätzung des Schönen sowie die Achtung vor Bildung, Kunst und Wissenschaft gehören. Dazu gehört, um nicht nur von den höchsten menschlichen Leistungen zu sprechen, der bei Eltern wie bei Lehrern verbreitete Glauben, dass Erziehung etwas nützt.

Die Aufzählung ist nicht auf Vollständigkeit angelegt. Sie schließt auch nicht aus, dass sich die genannten Glaubensformen gegenseitig überschneiden. Schließlich muss eingestanden werden, dass es fließende Übergänge in weitere, spezialisierte Formen des Glaubens gibt. Vor allem aber gibt es die jede soziale, politische oder kulturelle Ausrichtung hinter sich lassende Form des religiösen Glaubens.

5

Der Versuch, Glauben als Einstellung zum Wissen zu verstehen,² könnte den Verdacht auf sich ziehen, hier werde der Glauben intellektualisiert – mit der Gefahr, die spirituelle, über alles Irdische hinausgehende geistige Kraft des religiösen Glaubens auf das triviale Niveau alltäglichen Verhaltens hinunterzuziehen. Dazu gehört auch die bei Amtsvertretern des Glaubens verständliche Sorge, der Glauben könne zu einer rein privaten Angelegenheit werden.

Dem letzten Punkt kann man allein durch den Hinweis auf die Allgemeinheit der göttlichen Gegenwart entgegentreten. Gott ist öffentlich, und der Zugang zu ihm ist nicht subjektiv, obgleich er individuell gesucht

2 Den Vorschlag habe ich erstmals 2010 öffentlich vorgetragen und seitdem mehrfach ausgeführt.

werden kann.³ Dabei kann ihm eine durch die Überlieferung und ihre Repräsentanten beglaubigte Lehre Rückhalt geben, und die Praxis, besser: die Kultur eines gemeinschaftlichen Glaubens kann ihn stärken.

Gleichwohl lässt sich auf den aus der persönlichen Erfahrung einer Not oder eines Glücks stammenden individuellen Impuls des Glaubens nicht verzichten. Letztlich also hat der Glauben einen existenziellen Ursprung, der umso stärker erfahren wird, je unbedingter nach dem Universellen der göttlichen Gegenwart verlangt wird.

Dafür stehen die Märtyrer, für die es gerade unter der Last der totalitären Erniedrigung des Individuums im 20. Jahrhundert herausragende Beispiele gibt. Dafür aber steht auch das Beispiel des Reformators, der aus Verzweiflung, Todesangst und kühner Hoffnung die Kraft zum entschiedenen Widerstand aufgebracht hat. Wie es ihm unter diesen Bedingungen möglich war, zugleich die Quellen für einen Glauben zu erschließen, der jedem zugänglich sein und dennoch gemeinschaftlich vertreten werden kann, grenzt an ein Wunder.

Weil es in dieser Vortragsreihe um ein Verständnis gerade auch des reformatorischen Glaubens geht, betone ich, dass die Definition des Glaubens als Einstellung zum Wissen wie kaum eine andere erlaubt, die eng mit dem humanistischen Bildungsanspruch der Renaissance verbundene Anziehungskraft des religiösen Glaubens mit seiner gleichermaßen universellen wie existenziellen Reichweite kenntlich zu machen. Diese reformatorische Hoffnung schließt, wie das Wissen und die Bildung, ein, dass Verständigung und gemeinsames Handeln nicht nur die Kenntnis der Welt vermehren, sondern auch den Glauben stärken. Darauf beruht, um nur ein Beispiel zu geben, auch die Überzeugung, dass Akademien nützlich sind.

6

Der religiöse Glauben hat seine Besonderheit in der Ausrichtung auf das Göttliche als Sinn allen Sinns. Sein Ursprung liegt im Leibhaftigen und Alltäglichen unser Sinnfragen, und er zielt auf die letzten, von Gefühl und Vernunft geleiteten Fragen unseres Daseins. Wie weit die Formel von Sinn des Sinns trägt, habe ich anderswo zu zeigen versucht.⁴ Ob sie in der Lage ist,

3 Vgl. dazu Volker Gerhardt: Die Öffentlichkeit Gottes. In: Religion – Öffentlichkeit – Moderne. Hrsg. von Judith Könnemann und Saskia Wendel. Bielefeld 2016, S. 307–323.

4 Vgl. dazu Volker Gerhardt: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche. München 2017.

die großen theologischen Fragen nach der Analogie zwischen Mensch und Gott, dem Verhältnis von Gott und Welt oder der Aussicht auf ein den Tod überwindendes Heil auch nur angemessen anzugehen, ist eine offene Frage.⁵

Das gilt insbesondere für die Suche nach dem „Ort“ oder dem „Dasein“ des Göttlichen. Das Göttliche kann es, wenn es denn Bedeutung haben sowie gegenwärtig und wirksam sein soll, nur in der Welt geben. Entsprechend kritisch ist die Sinn-Theologie gegenüber der Annahme einer „Transzendenz“ Gottes.

Schließlich muss man es nicht bei der Rede von „Göttlichen“ belassen. Man kann es durchaus auch als kulturell und individuell gut begründet ansehen, das Göttliche nach Art einer Person anzusprechen. Denn wenn wir selbst in der Annahme einer uns umfassenden Welt von der (in keiner Erkenntnis und in keinem Wissen preisgegebenen) Analogie zu uns selbst ausgehen, ja, wenn wir selbst dann von dieser Analogie nicht loskommen, wenn wir das All als „unendlich“ oder als „sinnlos“ bezeichnen,⁶ können wir es niemandem verdenken, wenn er sich das Ganze, in dem er seinen Sinn sucht (und vielleicht sogar findet), nach eben der Art vorstellt, in der er sich selbst versteht.

Um es in aller Schärfe zu sagen: Wenn ein Mensch die Kühnheit besitzt, die Ansammlung von Molekülen, Stoffwechselfvorgängen, sozialen Stereotypen und wüsten Träumen, die zu jenem jedem zutiefst vertrauten Bündel von Empfindungen, Gefühlen und Begriffen gehören, das wir „Mensch“ nennen – wenn es also dieser Mensch wagt, sich als Person zu bezeichnen, dann kann es ihm auch nicht als Naivität oder Maßlosigkeit ausgelegt werden, sollte ihm daran gelegen sein, das bedeutungsvolle Ganze seiner immer auch in ihm selbst wirksamen Welt als Gott zu bezeichnen.

Wer an diese Bedeutung der Welt und seines Daseins nicht nur in der Kategorie des „Göttlichen“, sondern unter dem Namen eines „Gottes“ glauben kann, der hat das Glück (aber freilich auch die Last) in einer großen Kulturen tragenden – und wie es beim Menschen nicht anders sein kann: Tragödien einschließenden – Tradition zu stehen, die den gleichermaßen emotionalen wie rationalen Vorteil hat, dass ein Mensch sich als Teil eines Ganzen versteht und sich zugleich diesem Ganzen selbstbewusst gegenüberstellen kann.

5 Es ist erfreulich zu sehen, dass sie auch von Theologen aufgenommen und kritisch erörtert wird. Siehe dazu einige der Beiträge in: Gott und Sinn. Zur Diskussion mit Volker Gerhardt. Hrsg. von Michael Kühnlein. Baden-Baden 2016.

6 Das gilt auch noch für die Aussage, alles sei „Nichts“.

7

Der vorstehende Satz soll auch in seiner Länge kenntlich machen, wie komplex die Bedingungen sind, unter denen sich der religiöse Glaube heute zu behaupten hat. Niemand kann bestreiten, dass die unter zahllosen Bedingungen und Ansprüchen stehende moderne Lebenslage durch den Glauben nicht einfacher wird. Nehmen wir die Begründungspflichten, unter denen der Glaube in einer wissenschaftlichen Zivilisation offenkundig steht, und stellen wir die Gegensätze in Rechnung, zu deren Entstehung und Verschärfung die Religionen überall auf der Welt beitragen, kann man den von Agnostikern und Atheisten gehegten Wunsch verstehen, es wäre besser, wenn der Mensch ohne Religion auskommen könnte.

Mag sein, dass in diesem Fall manches einfacher wäre. Aber gerade die Moderne lehrt uns, dass augenblicklich andere Glaubensinhalte gesucht und gefunden werden, die alles nur noch schlimmer machen. Rassismus, Nationalismus und Kommunismus sind die bis in die Gegenwart nachwirkenden Beispiele. Ihnen gegenüber hat der religiöse Glaube einen doppelten Vorteil:

Er baut erstens auf Traditionen auf, die durch das in ihnen bewahrte Wissen nicht nur eine kulturelle Bildung fordern und fördern, sondern dadurch auch für Gründe zugänglich sind, die Veränderungen nicht nur verlangen, sondern sie auch besser zu ertragen helfen. Die Reformation ist dafür ein bereits in sich unerschöpfliches Beispiel.

Und zweitens kann und muss der Glaube an einen göttlichen Sinn gleichermaßen universell wie auch individuell verstanden und gelebt werden. Darin liegt sein lange verkanntes, vermutlich erstmals in der christlichen Botschaft anerkanntes Potenzial für Toleranz. Die von Anfang an bestehende Vielfalt der Religionen lässt ihnen gar keine andere Wahl, als sich mit anderen Religionen abzufinden. Ferner gebietet es der mit jedem Menschen nachwachsende Hang, sich von seinesgleichen zu unterscheiden, für einen gelassenen Umgang mit den Unterschieden zwischen den gläubigen Individuen zu sorgen. Der Inhalt einer Lehre, Ritus und zeremonieller Charakter sowie die wechselseitige Rücksicht machen eine gewisse Konformität des Glaubens unausweichlich; sie können ihm auch einen äußeren Halt gewähren. Gleichwohl gibt es individuelle Eigenheiten im Erleben und im Ausdruck des Glaubens, für die im kirchlichen Rahmen Raum sein muss.

Damit sind Existenzbedingungen aller Religionen berührt, deren Anerkennung bekanntlich schwerfällt. Doch unter den Lebensbedingungen der modernen Welt wird sich keine davon ausnehmen können. In einer kommunikativ eng vernetzten, auf die Dimension globaler Nachbarschaft

geschrumpften Welt haben die Religionen nur eine Chance, wenn sie es verstehen, friedlich miteinander zu leben. Ihr Glück ist es, dass sie es auch tatsächlich können, ohne die Eigenart ihres Glaubens preiszugeben.

Darin unterscheiden sie sich grundsätzlich von den politischen Ideologien, die vom Anspruch auf gegenseitige Verdrängung leben. Der religiöse Glauben aber ist darauf angelegt, einen Menschen innerlich ausfüllen, indem er nach einem Ganzen strebt, in dem ohnehin alles seinen Platz hat.

8

Die moderne Welt hat Gegner, seit man begonnen hat, von ihr zu sprechen. Der Streit hält bis heute an, auch wenn in ihm ständig neue Fronten aufgemacht werden. Der im 17. Jahrhundert tobende Streit zwischen den Verfechtern der Moderne und den Anwälten der Antike hat sich nicht durch den Nachweis schlichten lassen, dass die wirksamsten Modernisierer jene waren, die sich in ihrer Aufgeschlossenheit für das Neue nicht von ihrer Bewunderung der Antike abbringen ließen. Dass die für modern ausgegebene Reflexionskultur erstmals von Sokrates vorgelebt und von Platon bereits mit unerhörter Meisterschaft medial in Szene gesetzt worden ist, ficht die heutigen Modernisten so wenig wie ihre Kritiker an, das historiographische Hilfsmittel einer Epochenschwelle für eine die Welten trennende Wasserscheide zu halten.

Auch hier bietet die Reformation Stoff für die Fortsetzung eines unwürdigen Streits: Denn der Modernitätsschub der Reformation verdankt sich nicht nur dem Buchdruck und einer verbesserten Waffentechnik, sondern auch der Wiederbelebung der aus der antiken Überlieferung zurückgewonnenen Ideen des vorbehaltlosen Wissens, der Bildung, der Öffentlichkeit und der Individualität. Oder sollte es nebensächlich sein, dass Luther seinen auf das moderne Prinzip des Gewissens gestützten Glauben durch die bereits im wissenschaftlichen Teamwork betriebene Auseinandersetzung mit antiken Texten für jeden anderen Menschen nachvollziehbar zu machen sucht? Und lässt sich das dadurch widerlegen, dass ihn zuweilen die Furcht vor dem Teufel noch fest im Griff hat?

Heute wird es vielfach für modern oder postmodern⁷ gehalten, das Wissen zu relativieren und die Möglichkeit der Wahrheit in Abrede zu

7 Die beiden Attribute „modern“ und „postmodern“ laufen von Anfang an ineinander über und haben längst als austauschbar zu gelten.

stellen. Viele, die so sprechen, halten den Glauben noch nicht einmal der Rede wert. Alle diese Positionen (die Bestreitung des Wissens, die Leugnung der Wahrheit oder die Gleichgültigkeit gegenüber dem Glauben) widersprechen sich selbst. Denn sie werden im Ton gesicherter Überzeugungen vorgetragen – so als gehe es um ein wahres Wissen, dem man Glauben schenken soll.

Auch um hier einen Unterschied zu markieren, setze ich mit allem Nachdruck auf die Unverzichtbarkeit des Wissens, betone, dass unter den modernen Lebensbedingungen der Wert der Wahrheit wächst, und suche deutlich zu machen, dass damit dem Glauben keine Konkurrenz erwachsen kann. Denn die Verteidigung von Wissen und Wahrheit schließt das Bewusstsein von deren Grenzen nicht aus. Also kann man gar nicht anders, als auch den Glauben, schon allein mit Rücksicht auf das Wissen, für unverzichtbar zu halten. Und das aus keinem anderen Grund, weil der Mensch, der unter den Bedingungen des Wissens nicht nur handeln, sondern auch leben will, mit bloßem Wissen weder handeln noch leben kann.

So komme ich zu der These, dass die Bedeutung des Glaubens wächst, je mehr wir wissen und je eigenständiger und selbstbewusster wir aufzutreten suchen. Der epistemische und existenzielle Rang des Glaubens verliert sich auch vor dem kritischen Bewusstsein eines aufgeklärten Menschen nicht, solange er sich, wie es Kritik und Aufklärung fordern, seiner eigenen Grenzen – und damit auch der Grenzen seines Wissens – bewusst ist.

9

Das Ereignis des religiösen Glaubens besteht darin, dass sich notfalls auch nur ein einzelner Mensch als Ganzer dem Ganzen des von ihm erfahrenen Daseins gegenüber stellt und seine Erschütterung und Verwunderung über die ihm hier gegenwärtigen Relationen nicht einfach übergeht, sondern sich ihnen bewusst – und nach Möglichkeit auch tätig – aussetzt. Diese Aktivität des Einzelnen liegt in seinem Glauben, der viele Formen annehmen kann, und dabei nur unter einer Bedingung steht, nämlich ernsthaft und wahrhaftig zu sein.

Um abschließend dem Großereignis, an das wir allen Grund haben, uns auch nach 500 Jahren zu erinnern, meine Reverenz zu erweisen, schließe ich mit drei – natürlich viel zu kurzen – Bemerkungen zur Reformation.

10

Die erste und zugleich größte geistesgeschichtliche Leistung Luthers sehe ich darin, dass er die – bereits die Größe der christlichen Botschaft ausmachende – *Individualisierung des Glaubens* mit der denkbar größten Schärfe kenntlich macht. Er hat das Band zwischen Wissen und Glauben nicht, wie manche meinen, zerschnitten. Im Gegenteil: Hätte er das auch nur gewünscht oder gewollt, hätte er sich die Mühe der Bibelübersetzung, der Abfassung des Katechismus oder den Einsatz für die allgemein bildenden Schulen sparen können.

Luther ging es um das individuelle Verhältnis zu Gott, und deshalb musste er gegen die Machtpraxis einer Institution Einspruch erheben, die sich nicht nur in ihrem höchsten Amt, sondern auch in ihrer alltäglichen Praxis der Ohrenbeichte und des Ablasshandels zwischen Gott und das gläubige Individuum zu schieben suchte. Am Beispiel des Todes, der jeden ganz allein betrifft, illustriert Luther bereits in seiner ersten Predigt nach dem Zwangsaufenthalt auf der Wartburg, dass jeder Einzelne letztlich in derselben Verlassenheit stirbt wie Jesus am Kreuz.⁸

Spätestens hier kommen die Allgemeinheit des Wissens und die Seelsorge durch die Kirche an eine absolute Grenze. Hier bleibt dem sterbenden Individuum nichts als sein (höchst persönlicher) Glauben, der ein Glauben nicht mehr an den so oder so angenommenen Lauf der Dinge, auch nicht ein pragmatisches Vertrauen auf den Fortbestand der Geschichte oder auf die Verlässlichkeit des Redens und Handelns, auch kein humanitärer Glauben an die Menschheit oder eine moralische Gewissheit vom Fortbestand der eigenen Würde sein kann.

Der Glauben, auf den es angesichts des Todes ankommt, hat die Gewissheit, dass alles, was dem Einzelnen bis dahin wichtig war und ist, für ihn mit dem Tod verloren ist. Was ihm einzig bleibt, ist die Hoffnung, dass mit

8 Ein Beispiel aus Luthers erster Predigt nach dem Zwangsaufenthalt auf der Wartburg: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeder muss für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir. Hierin muss jedermann die Hauptstücke, die einen Christen angehen, genau wissen und gerüstet sein. Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeder muss für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir. Hierin muss jedermann die Hauptstücke, die einen Christen angehen, genau wissen und gerüstet sein.“ Martin Luther: Erste Predigt Sonntag Invokavit am 9. März 1522. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA], Bd. 10 III, S. 1–2.

dem Tod nicht alles zu Ende ist und dass auch im zuvor gelebten Leben nicht alles null und nichtig war. Diese Einheit von Tod und Sinn zu denken, ist vielleicht das größte Problem, vor das uns der Glauben stellt.

11

Die zweite große Leistung Luthers sehe ich darin, dass er den Glauben an Gott über alle Sicherheiten des Wissens stellt. Die Einstellung zum Wissen ist hier durch das kritische Bewusstsein von den Grenzen des Wissens geprägt. Zwar bedürfen die Annäherung und die Vorbereitung auf den Glauben der Hilfen durch das Wissen. Doch von Gott selbst kann es nur Zeichen geben, die der Mensch zu deuten hat. Das wichtigste Zeichen ist mit dem Leiden Christi am Kreuz gesetzt. Davon wissen wir nur durch die Ansammlung der Zeichen in der Schrift. Alles andere bleibt der existenziellen Erfahrung des Einzelnen überlassen. Diese Offenheit ist die beste Einstellung auf eine sich rasch wandelnde, alle kulturellen Sicherheiten in Frage stellenden Welt.

Ich schätze den kulturgeschichtlichen Rang der christlichen Botschaft, die erstmals eine Religion der liebenden Verbindung sowohl mit dem Göttlichen wie auch der Menschen untereinander lehrt, derart hoch ein,⁹ dass es in meinen Augen eine weltgeschichtliche Leistung ist, diesen Glauben zu erneuern und ihm neue Kräfte zuzuführen. Das ist Luther mit der Reformation, so oder so, gelungen.

Die Erneuerung eines überlieferten Glaubens ist aber nur das eine. Das andere liegt darin, dass sie in der Akzentuierung des eigenen, des persönlichen, letztlich ganz und gar individuellen Glaubens auf etwas vorgreift, was seine Entsprechung im eigenen Denken und Wissen haben muss.

Was ich damit meine, kommt im „Wahlspruch“ einer epochalen Bewegung zum Ausdruck, die gut 150 Jahre nach Luther im Titel der „Aufklärung“ zu ihrem Selbstverständnis findet. Der „Wahlspruch“ findet sich bei einem Denker, der zu den wegweisenden Köpfen der Aufklärung gehört. Er hat von seiner Verpflichtung gegenüber Luther nie ein Aufheben gemacht, aber mit seiner Religionsphilosophie der Theologie des Reformators einen bis heute gültigen Ausdruck gegeben.

⁹ Siehe dazu Volker Gerhardt: Die zeitlose Modernität des Glaubens. In: Das Christentum hat ein Darstellungsproblem. Zur Krise religiöser Ausdrucksformen im 21. Jahrhundert. Hrsg. von Tobias Braune-Krickau u. a. Freiburg 2016, S. 76-108.

Ich spreche von Immanuel Kant, ohne seine kritische Religionsphilosophie hier auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Hier muss der Hinweis genügen, dass Kant mit seiner programmatischen Umschreibung der Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ die säkulare Konsequenz als der reformatorischen Lehre vom Recht auf den eigenen Glauben zieht. Wenn Kant die Selbständigkeit des Denkens dadurch definiert, dass man sich des „eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen“ bedienen kann, dann fordert er für das politische und moralische Handeln eben das, was Luther für den Glauben durchgesetzt hat: nämlich glauben zu können, ohne dabei auf die Autorität eines anderen angewiesen zu sein.¹⁰

12

Die Ambivalenz dieser welthistorischen Leistung lässt sich abschließend am Hauptstück der Theologie des Reformators kenntlich machen, von dem zu befürchten ist, dass es im Jubiläumsbetrieb des Jahres 2017 gar nicht zur Sprache kommt, weil es Selbstbesinnung und einen zurückhaltenden Umgang mit der Welt nahelegt. Gleichwohl liegt darin die dritte große, durch und durch theologische Leistung Luthers:

Es ist die Gnadenlehre, die ich hier natürlich nur philosophisch bewerten kann: Sie ist Ausdruck der Tatsache, dass der Mensch sich nicht selbst geschaffen hat. Vielmehr findet er sich immer nur vor – in der ebenfalls vorgefundenen Welt, auf deren Bestände er nur einen höchst begrenzten Einfluss hat. Daran erinnert Luther, bevor der Wissenschaft treibende, Industrien aufbauende und nahezu alles restlos bewirtschaftende Mensch sich in die Position eines Herrn der Welt hineinphantasieren kann. Das kann, aus der Perspektive des Individuums wie auch in sicherer Erwartung der Zukunft der Menschheit, nur scheitern.

Und darauf bereitet die Gnadenlehre vor, indem sie die Omnipotenz-erwartungen, von der Einzelne und ihre gesellschaftlichen und politischen Organisationen besessen sein können, schon im Keim erstickt. Für sie ist der Mensch ein Geschöpf unter vielen, das sich in seiner besonderen

10 Vgl. Immanuel Kant: Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung? (1784). In: Ders.: Akademische Ausgabe, Bd. VIII. Abhandlungen nach 1781. Berlin–New York 1971, S. 33–42, insbes. S. 35. Der Absatz, aus dem die zitierte Wendung stammt, endet mit den Worten: „Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

Verantwortung Zuspruch und Kraft in einer es selbst korrigierenden Sinnerwartung verschaffen kann, aber in allem, insbesondere im Gelingen seiner Handlungen von anderen Kräften und Gewalten abhängig bleibt.

Nennt der Mensch das Unberechenbare und nicht Steuerbare seines Daseins Zufall, hat er aus der Position seines begrenzten Wissens vollkommen Recht. Aber er vergisst seine Fähigkeit, auch seine mitten im Leben grassierende Unkenntnis, durch Erwartungen und Hoffnungen zu humanisieren und sie so auch seiner intellektuellen Sorge zu unterstellen.

Im Glauben an Gott treibt der Mensch seinen Hang zum antizipierenden Denken und zur vorsorglichen Umsicht bis zum Äußersten, aber dann lässt er in der An- und Hinnahme des Gottes in zuhöchst wie auch zutiefst rationaler Weise davon ab, die ihm prinzipiellen überlegenen göttlichen Kräfte seiner menschlichen Weisung zu unterstellen.

Hier von Gnade zu sprechen, ist die nicht mehr zu überbietende Fähigkeit, aus der Erkenntnis der Grenzen der menschlichen Vernunft eine vernünftige Konsequenz zu ziehen. Die Glaubensgewissheit ist damit eben das Welt- und Selbstvertrauen eines Menschen, der in den größten wie in den letzten Dingen entspannt sein kann, weil er für sie nicht mehr zuständig ist.

Um so weit zu kommen, hat der Mensch sich in den Sinnfragen zu üben und sich dabei, wo immer es geht, aus den geschichtlichen Ereignissen den Zuspruch für die Entfaltung der besten Kräfte seines Gemüts und seines Geistes geben zu lassen. Die existenzielle Unsicherheit wird im Ganzen durch den rationalen, weil notwendigen, Begriff eines Gottes gebannt. Im Vertrauen auf ihn können wir uns auch unter höchst fraglichen Bedingungen mit ganzer Kraft den Problemen stellen, die wir mit unseren begrenzten Kräften erkennen und vielleicht sogar einer für uns einsichtigen Lösung zuführen können.

Das ultimative Beispiel für eine solche mit aller Kraft erstrebten und erlittenen Selbstüberbietung im eigenen Dasein ist für Luther die Gestalt Jesu Christi, der im Scheitern am Kreuz und in der höchsten Verzweiflung über den auch ihm verschlossenen Willen Gottes sich dennoch in dessen Hände befiehlt.

Dietrich Korsch

Dietrich Korsch war von 1998 bis 2014 Professor für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie an der Philipps-Universität Marburg und Direktor des Hans-von-Soden-Instituts für theologische Forschung, 2016 Gastprofessor am Istituto di Studi ecumenici S. Bernardino in Venedig. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der reformatorischen Theologie und der klassischen deutschen Philosophie sowie der Dialektischen Theologie. Zu Luther und der Reformation zuletzt: (Hrsg.) Deutsch-deutsche Luther-Ausgabe, Band 1: „Glaube und Leben“ (Leipzig 2012), Band 2: „Wort und Sakrament“ (zus. mit Johannes Schilling, Leipzig 2015) sowie eine kommentierte Ausgabe von Martin Luther, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (Leipzig 2016, ²2017).

// Die Reformation in der Geschichte

1

Reformation: Ein religiöses Ereignis in der Geschichte

Wohl noch keines der Reformationsjubiläen der letzten zweihundert Jahre war so stark von dem Impuls geprägt, die Reformation in die Geschichte der Frühen Neuzeit einzuordnen wie dasjenige, das wir in diesem Jahr begehen. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Ein erster Grund liegt in dem gewachsenen Bewusstsein von der Interdependenz sozialer und politischer, geistiger und religiöser Faktoren in der Genese der Geschichte. Die methodische Konzentration auf eines dieser Felder führt alsbald in den Zusammenhang der anderen hinein. Keine Reformation ohne die durch den Buchdruck sich aufbauende Öffentlichkeit, so lautet etwa die prominente These von Thomas Kaufmann.¹ Die Technik des Druckens und der Handel mit Büchern, das sind Voraussetzungen für den Erfolg der Luthersache. Ein zweiter Grund ist in der genaueren Kenntnis der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zu sehen. Bereits vor Luther gab es, so die Auffassung von Volker Leppin, religiöse Bewegungen vom Typ der Mystik, die sich auf das Innere des Menschen konzentrierten.² An sie konnten die Theologie und die Frömmigkeitspublizistik Luthers anschließen – und haben das auch getan. Ein dritter Grund findet sich in dem gegenwärtig ausgeprägten Bewusstsein von der Marginalität der Religion. Nachdem man zu früheren

1 Thomas Kaufmann: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. München 2016, insbes. S. 72–75.

2 Volker Leppin: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016.

Zeiten die Religion selbst als Auslöser historischer Geschehnisse überbetont hatte – so als sei ein Wandel der Frömmigkeit zugleich ein Wandel der Kultur überhaupt –, wird sie inzwischen als Element der Kultur gesehen, als Variante in den Modellen geschichtlicher Selbstauffassung; so kann man es bei Heinz Schilling akzentuiert finden.³

Zu einfach wäre es, diesen Sichtweisen prominenter Historiker nur zu widersprechen. Zweifellos gehört die Reformation als ein Faktor in den Umbruch, den wir als Wechsel vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit wahrnehmen. Dass die Reformation durch und durch geschichtlich ist, steht unverrückbar fest. Doch gerade wenn man das so konstatiert, stellt sich die Frage nach der Eigentümlichkeit der historischen Erscheinung der Reformation und mithin nach der Eigenart ihrer geschichtlichen Wirkung.

Dieser Frage werde ich in meinem ersten Gedankengang nachgehen. Wir werden sehen, dass der spezifische Charakter der Reformation nur dann zu begreifen ist, wenn man ihren theologisch artikulierten religiösen Grund ins Auge fasst und in Rechnung stellt. Wir werden dann aber auch gewahr, dass die Folgen der Reformation über die Geschichte der Frömmigkeit im engeren Sinne hinausgehen.

Die exemplarisch genannten Beispiele aktueller reformationsgeschichtlicher Historiographie folgen grundsätzlich einem bewährten Muster der Geschichtsschreibung, das sich als Wechselspiel von Tradition und Innovation bezeichnen lässt. In der Geschichte bilden sich Traditionen aus: Modelle des Weltverstehens, Typen des Handelns, Konstellationen von Gefühlen. Sie dienen dazu, die Welt zu begreifen und zu gestalten. Diese Funktion erfüllen sie, weil sie sich keineswegs allein an der Vergangenheit orientieren, als stellte die Tradition nur die Schatzkammer der Gewesenen dar. Als symbolische Formen, mit Ernst Cassirer zu reden, sind die Mechanismen des Weltbewusstseins genereller und abstrakter als die Einzelfälle, die unter sie zu subsumieren wären. Die Tradition stellt vielmehr ihrerseits ein Potenzial zur Verfügung, Zukunft zu erschließen und zu bewältigen. Die Rückgriffe auf das Bewährte erweisen sich als Vorgriffe auf das Unbekannte. Die Schaltstelle zwischen beiden Perspektiven, dem gewissen Rückblick auf das Erreichte und dem erwartungsvollen Ausblick auf das Kommende, ist in der Dynamik humanen Handelns selbst zu finden, also in dem stets aktiven Bewusstsein, für den Erhalt des Lebens tätig sein zu müssen.

3 Heinz Schilling: Martin Luther. Rebell in der Zeit eines Umbruchs. Aktualisierte Sonderausgabe. München 2016.

Geschichte stellt sich als dieser Prozess dar, im Geflecht von Tradition und Innovation das Leben in der Welt zu gestalten und in ihm zu bestehen.

In dieses Modell fügt sich die spätmittelalterliche Frömmigkeit nicht nur ein; man kann sogar erwägen, ob sie nicht zu diesem Rhythmus geschichtlichen Verstehens elementar beigetragen hat. Denn das auf Innovation ausgerichtete Handeln, das sich von der Tradition herkommen sieht, hat es auf alle Fälle mit zwei Problemen zu tun, die nach einer religiösen Deutung verlangen. Einmal geht es um die Realität des Zieles im Handeln. Es liegt auf der Hand, dass innovatives Verhalten mit einer gewissen Unschärfe hinsichtlich des konkreten Begriffs des Angestrebten und des Kommenden rechnen muss. Wird das, worauf das Handeln aus ist, sich auch als ein wirkliches Ziel darstellen lassen – so, dass es mit anderen Zielen zusammenstimmt? So, dass es in einen Horizont des gelingend Möglichen eingeht, also am Ende in das Reich Gottes als Inbegriff aller Zwecke? Das andere Problem, das im geschichtlichen Handeln auftaucht, ist das der Konstanz der verwirklichenden Kraft. Es sind ja die humanen Subjekte, denen die Last der Verwirklichung auferlegt ist. Verfügen sie über die hinreichende Klarheit ihrer Absichten, die nötige Stärke im vollbringenden Handeln, das erforderliche Selbstvertrauen, die Verantwortung auch für ein Scheitern zu übernehmen?

Es ist leicht zu sehen, dass sowohl der Blick auf das sittliche Ziel als auch die Gewahrung des sittlichen Vermögens das geschichtliche Modell der Verschränkung von Tradition und Innovation vor neue Fragen stellen. Nämlich vor die Frage nach der Einheit der Ziele und vor die Frage nach der Zuverlässigkeit der Subjekte. Für beide Fragen hatte die spätmittelalterliche Frömmigkeit spezifische Antworten bereit. Die Zielgewissheit resultiert aus der Vorgabe des Reiches Gottes, in dem Gott selbst der Herrscher und Richter ist. Am Ende der Zeiten wird es sich erweisen, in welchem Maße das von Gott Gewollte auch in der Geschichte verwirklicht wurde; der Leitfaden für die Frage danach, was denn Gottes Wille – jetzt – ist, besteht in der Maxime, in allem Gott – zuerst – wirken zu lassen. Über die Zuverlässigkeit der sittlichen Subjekte gibt es dabei keine Illusionen: Sie sind, in ihrer breiten Mehrheit, mit Ausnahme der Heiligen, zur Realisierung des Guten inkompetent; sei es, weil sie sich um den rechten Weg nicht kümmern, sei es, weil ihnen die innere Konzentration und Kraft fehlt. Darum müssen sich die geschichtlichen Subjekte ihrer Stärkung durch Gottes gnädigen Willen versichern. Sie benötigen immer wieder die Ansprache durch Gott und die Eingießung seiner Gnade, wie sie insbesondere in den Sakramenten geschieht.

Die beiden Aspekte, Zielvergewisserung und Zuverlässigkeitsstärkung, hängen nicht nur begrifflich zusammen, sie sind auch in der geschichtlichen Wirklichkeit miteinander verbunden, nämlich in der Kirche. Sie ist es, die Gottes Reich als Integral aller sittlichen Vollkommenheit verkündigt; sie vermittelt Gottes Gnade durch die geistliche Stärkung der Subjekte in den Sakramenten. Insofern wird der Rhythmus von Tradition und Innovation durch die Kirche konstituiert. Geschichte ist das Medium der Kirche in ihrer geistlichen Wirklichkeit.

Allerdings sind mit diesem Modell auch Einschränkungen verbunden. Einmal bleibt das Reich Gottes als sittliches Ziel empirisch unerreichbar; insofern steht es als Gesetz vor Augen, das stets auf das Moment des noch Unerfüllten verweist. Erst das jüngste Gericht wird diese Ungewissheit zu einem Ende bringen. Darin bleibt der Unterschied zwischen dem religiös konstituierten Ziel alles Handelns und der sittlichen Zweckbestimmung, die das menschliche Handeln orientierend begleitet, unaufgehoben. Die andere Einschränkung ergibt sich aus der Verfassung des sittlichen Subjekts. Auch ihm, das sich doch auf dem Weg zu Gottes Reich befindet, bleibt die Erfahrung des Scheiterns und Versagens nicht erspart. Die stets von neuem empfangene Gnade kann darüber nicht hinwegtäuschen; denn auch die Wirkung der Gnade vergeht und muss aufgefrischt werden. Erst das jüngste Gericht, abermals, bringt die Lösung, wenn nämlich Gott die im Leben erfolgte Anstrengung, die sich zugleich des Sakraments bedient hat, würdigend anerkennt, statt auf der Inkongruenz von Wollen und Tun zu insistieren.

Das europäische Spätmittelalter erwies sich in dieser Hinsicht, in der Aneignung des göttlichen Zieles im Gebot und in der Annahme der göttlichen Gnade im Sakrament, als eine ausgesprochen rege Epoche. Der religiös-sittliche Weg, wie er von der Kirche vorgestellt und vorgelebt wurde, fand Aufmerksamkeit und Anerkennung – was wiederum die Darbietung der kirchlichen Heilmittel zugleich steigerte: Sakramente wurden verlangt und gespendet, die Konversion von Buße durch Ablass wurde gefördert und gesucht. Dabei ergab sich das geschichtliche Bild eines Fortschreitens ohne Fortschritt: Die Handlungsdynamik war auf ein Vorangehen eingestellt, eine potenzielle Verbesserung; die Handlungsergebnisse dagegen konnten – und sollten – nicht den Eindruck erwecken, tatsächlich dem Reich Gottes näher zu kommen; dieser Status wurde vielmehr der Endzeit vorbehalten, in der Gott alles in allem sein würde.

Wie verhält sich nun die Reformation als Moment in der Geschichte zu diesem Rhythmus der Geschichte? Sie rückt, wie wir an der entschei-

denden Weichenstellung Martin Luthers sehen werden, das ganze Modell in ein verändertes Licht. Sie ist nicht, wie man derzeit meistens mutmaßt, nur eine Variante dieses religiösen Modells der Geschichte. Sie ist dessen Unterbrechung und Vertiefung.

„Daher müssen wir nun gewiss sein, dass die Seele alle Dinge entbehren kann bis auf das Wort Gottes, und ohne Gottes Wort ist ihr mit gar nichts geholfen.“ So lautet ein Schlüsselsatz in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus dem Jahr 1520. An ihm lässt sich die Eigenart der Ausrichtung menschlichen Lebens zeigen, wie sie durch die Reformation geschichtlich prägend wurde. Mit dem Wort Seele, das selbst eine reiche philosophische Tradition besitzt, meint Luther diejenige Instanz im humanen Dasein, in der sich das Selbstsein konzentriert, also die Verbindung von Selbstempfinden und Selbstbestimmung. In der Seele weiß der Mensch um sich, und aufgrund ihrer versteht er sich aufs Handeln. Darum kann man die Seele als den Ort bezeichnen, von dem her auch die beiden vorhin genannten Aspekte geschichtlichen Lebens sich aufhellen lassen: die Zielwahl mit ihrer Fluchtlinie ins Unendliche hinein und die Selbstgewissheit im Vollbringen des Gewählten. „Alle Dinge entbehren“ kann die Seele nun, meint Luther. Das heißt zugespitzt: Nichts in der Welt kann eine Orientierung der Seele zuverlässig übernehmen. „Ohne Gottes Wort ist der Seele mit gar nichts geholfen“: Nichts Weltliches also kann die Fragilität der Seele heilen, nichts kann ihren Mangel an Verwirklichungskraft kompensieren. Stattdessen wird für beide Aspekte die Beziehung zum Wort Gottes als maßgeblich und grundlegend erachtet.

Betrachten wir zunächst die negative Seite, nach der dem Menschen „kein Ding“ nötig ist. Es zeichnet das geschichtliche Selbstverständnis des Menschen ja aus, dass er sich in die Zukunft hinein entwirft. Das innovative Potenzial der Geschichte zeigt sich gerade daran, dass auf künftige Zustände abgezielt wird, und die Kraft der Tradition erweist sich darin, dass sie diese Zukunft möglich macht. Nun hatten wir aber schon gesehen, dass die Verknüpfung der auf die Zukunft vorbereitenden Tradition mit dem auf Zukunft ausgehenden Handeln in der Spontaneität des menschlichen Tuns liegt. Dieses ist, so sehr es sich von der Tradition und ihren Befähigungen leiten lässt, auf eigentümliche, ja fast rätselhafte Weise autonom. Folgte es nur den Vorgaben der Tradition, also den herkömmlichen Anwendungen von Erkenntnis und Wollen, dann gäbe es nichts wirklich Neues. Das, was künftig wäre, könnte nichts anderes sein als die Verlängerung der Vergangenheit. Darum bleibt auch das Reich Gottes, wenn man es als integratives Symbol für die Gesamtheit der weltlichen Ziele

verstehen, von diesen Zielen abhängig – und es stünde auch unter dem Vorbehalt der das Ziel erreichenden oder verfehlenden Kraft des handelnden Subjekts.

Dass für die Seele nun das Wort Gottes als maßgeblicher Bezugspunkt genannt wird, bedeutet auf alle Fälle eine Wendung heraus aus diesem Beziehungsgeflecht, das wir vorhin erörtert hatten. Es ist dann mit dem Wort Gottes um eine andere Bestimmungsdimension humanen Selbstseins zu tun.

Folgt man zunächst – und damit kommen wir zur positiven Seite von Luthers Satz – dem metaphorischen Potenzial des Ausdrucks „Wort Gottes“, dann ist damit eine uns vernehmbare Bestimmung gemeint, die eine unbedingte Herkunft besitzt. Das Unbedingte meldet sich in Gestalt einer Anrede unseres Daseins. Dabei steht das Wort eben für den Sachverhalt ein, dass wir unser Selbstsein – im Empfinden und im Handeln – nicht aufgrund physischer Beeinflussung bestimmen lassen, also nicht nach dem, was wir zu fühlen bekommen, sondern nach dem, was wir verstehen. Und hier geht es um ein Verstehen, das auf die Empfindung unserer selbst zielt und in unserem Handeln zu seiner Darstellung gelangt. Soviel lässt sich aus der Reflexion auf den metaphorischen Sinn des Ausdrucks Wort Gottes entnehmen. Doch damit haben wir ja die Frage noch nicht beantwortet, wie sich diese Bestimmung denn realiter und *in concreto* vollzieht.

An dieser Stelle müssen wir unsere Überlegungen noch etwas genauer fassen. Es lässt sich schon an dem Argumentationsgang, dem wir bisher gefolgt sind, erkennen, dass es so etwas wie eine natürliche – oder sagen wir: naiv-unvermeidliche – Weise gibt, sich zu sich selbst zu verhalten, nämlich immer schon von der Verflochtenheit mit der Welt auszugehen, in der wir leben. Damit ist verbunden, dass wir uns mit unserem Empfinden, also allen Spielarten innerer Wahrnehmung, stets im Handlungszusammenhang der Selbsterhaltung bewegen. Allerdings nun auch mit den Folgen, derer wir gewahr wurden, nämlich der innerweltlichen Unvollendbarkeit unseres Anliegens, das Leben zu vollziehen. In der Regel bilden wir angesichts dieser Lage die Kompromisse aus, die wir kennen: Verzicht auf die Strenge des Selbstanspruchs, Umdeutung (also Ermäßigung) der Ziele, religiöse Kompensation – alles im Interesse, dass der geschichtliche Prozess, in dem wir stehen, sich fortsetzen lässt. Auch die religiöse Strategie, die wir eingangs an der Betätigung der Kirche wahrnehmen konnten, folgt diesem Muster.

Es macht nun die genaue Gestalt des Wortes Gottes aus, dass eben diese Existenzverfassung mit aller Konsequenz zum Thema gemacht wird. Neigen wir selbst dazu, Kompromisse zu bilden, in der Strenge nachzulassen – oder

aber zu verzweifeln angesichts des immer wieder eintretenden Scheiterns –, so spricht das Wort Gottes mit unbedingter Klarheit das aus, was wir insgeheim wissen, aber nicht wahrhaben wollen: dass man so nicht leben kann. Und auch nicht leben soll.

Erst wenn das klar ist, wenn also mit diesem Modell des humanen Lebens, so mächtig es ist, definitiv abgerechnet wurde, kann die positive Bestimmung eintreten: dass nämlich der wahre Grund des Lebens erkannt wird, der sich nicht über die Empfindung und das Handeln in der Welt erschließt, sondern allein aus Gott. Gegen den Selbstbezug, der sozusagen immer schon mit welthaftem Empfinden und Handeln befasst ist, wird der Gottesbezug des Selbst aufgedeckt: also die Dimension, aus der das gesamte Leben herkommt und von der es aus- und in die Welt hineingeht. Diese Beziehung nun findet ihrerseits eine Resonanz in unserem Inneren, nämlich im Phänomen des bedingungslosen Vertrauens, das alles Leben und Tun trägt und begleitet. Im sechsten Abschnitt der Freiheitsschrift sagt Luther:

Fragst du aber: Was ist denn das Wort Gottes, das eine so große Gnade gibt? Und wie soll ich es gebrauchen?, dann lautet die Antwort: Es ist nichts anderes als die Predigt von Christus, die so geschehen ist, wie sie das Evangelium enthält. Die soll so beschaffen sein und sie geschieht auch so, dass du deinen Gott zu dir reden hörst, wie sehr all dein Leben und alle deine Taten nichts vor Gott gelten, sondern dass du mit all dem, was in dir ist, in Ewigkeit zugrunde gehen musst. Wenn du das recht glaubst, wozu du verpflichtet bist, dann wirst du an dir selbst verzweifeln und du wirst bekennen, dass das Wort Hoseas wahr ist: O Israel, in dir ist nichts als dein Verderben, allein in mir aber besteht deine Hilfe. Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus deinem Verderben, herauskommen kannst, stellt er seinen lieben Sohn Jesus Christus vor dich hin und lässt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen: Du sollst dich ihm mit festem Glauben überlassen und frisch auf ihn vertrauen.

Es ist also nichts anderes als die christliche Verkündigung, das Evangelium, wie es alle Tage, zumindest alle Sonntage, gepredigt wird. Und so ist es zu verstehen: Als absolute Begründung menschlichen Selbstseins von Gott her, nicht als übernatürliche Kompensation menschlicher Schwäche. Es wächst dem Menschen von Gottes Wort her sein ganzes Dasein zu. Das Wort Gottes befähigt zur Selbstkritik – hinsichtlich des Sich-Ausliefern an die Welt – und begründet ein weltliches Handeln, das sich hinsichtlich

des eigenen Selbstseins nicht mehr von den Handlungserfolgen bzw. dem Scheitern abhängig macht. Es hat seinen für die Empfindung spürbaren Grund im unbedingten Vertrauen, das heißt (*das heißt*): im Glauben. Und der Glaube ist der Grund der Freiheit, die darum als christliche Freiheit zu bezeichnen ist. Die christliche Freiheit stellt sich als Befreiung dar, welche sich durch die Umstellung der Selbstdeutung ereignet; die selbstbezogene Selbstdeutung wird nun als Antwort auf Gottes Wort gefasst. Damit freilich verbindet sich eine unbedingte Gewissheit, welche von nun an einen Maßstab für die Einheit von Wahrheit und Freiheit darstellt.

Es versteht sich von selbst, dass der Glaube nur im individuellen Leben seinen Ort findet. Das Wort Gottes, so sehr es alle anspricht, betrifft doch immer nur jeden als Einzelnen. Aus diesem Zusammenhang von allgemein laut werdender Verkündigung und individuell angeeignetem Glauben ergibt sich die geschichtliche Wirkung der Reformation. Sie ist zunächst und vor allem eine Umstellung im Selbstverständnis der Menschen. Freilich ist sie als solche gerade geschichtlich wirksam. Und das keineswegs nur im Sinne mentaler Veränderungen, sondern mit erheblichen Auswirkungen auf die soziale und politische Geschichte.

Diesem Aspekt widmen wir uns nun im zweiten Teil dieser Überlegungen: Wie sich die geschichtlichen Folgen der Reformation in der Moderne darstellen und wie sich eine reformatorische Frömmigkeit in ihr artikuliert.

2

Die geschichtlichen Folgen der Reformation und ihre religiöse Wahrnehmung

Den Ausgangspunkt dieses Abschnitts bildet die Einsicht, dass mit der Reformation ein Verständnis humanen Daseins in die Welt gekommen ist, welches, weil es von Gottes Wort ausgeht, universale Reichweite besitzt, das aber nur im individuellen Glauben zu seiner eigentlichen Wirklichkeit gelangt. Die Individualität der Überzeugung ist mit dem Terminus Gewissheit gemeint; als solche kann sie weder erzwungen noch gefordert werden, sie ergibt sich vielmehr als Resonanz aus dem Hören und Verstehen des Wortes Gottes.

Diese Figuration besitzt eine erste Konsequenz auf der Ebene der Religion selbst. Denn mit ihr zieht eine bewusste Pluralisierung des Christentums in die Geschichte ein. Glaube ist fortan nicht mehr Resultat kirchlicher Lehre, keine Zustimmung zu transzendenten Sachverhalten, sondern eine Überzeugung des Herzens im Verhältnis zu Gott. Damit wird ein Bruch

im Gedanken der Tradition vollzogen, sofern diese auf die Eingliederung von einzelnen Menschen in die Gesamtheit einer religiösen Weltanschauung ausgerichtet war. Man kann anlässlich dieser reformatorischen Entdeckung die Frage stellen, ob es eine solche schlechthin vereinnahmende Tradition im Christentum jemals gegeben hat. Dann wäre in der Reformation in der Tat nichts Neues an den Tag gelangt, sondern ein Aspekt hervorgehoben, der dem Christentum schon immer zugehört hat, ohne dass dieser bisher so radikal in den Mittelpunkt gestellt worden wäre. Allerdings hat die reformatorische Einsicht zur Folge, dass die strenge Korrespondenz zwischen einer bestimmten kirchlichen Form des Christentums und der Wahrheit des Christentums aufgebrochen wird. Vielmehr gibt es wahres Christentum – fast möchte man sagen: notwendigerweise – nur in einer Pluralität von Kirchen, die sich, abgesehen von möglichen kulturellen Differenzen, dadurch unterscheiden, dass sie auf die Konstitution des Glaubens aus dem Wort Gottes mit unterschiedlicher Deutlichkeit verweisen.

Das ist ja in der Tat das Resultat der religiös unterlegten Auseinandersetzungen, also der sogenannten Religionskriege, im 17. Jahrhundert gewesen, dass es zu einer – am Ende vom Recht erzwungenen – Koexistenz von Kirchen auf demselben Territorium kommen konnte. Es ist daher falsch, die Reformation als Kirchenspaltung aufzufassen – nach der Reformation stehen vielmehr alle Kirchen des Christentums in der Spannung zwischen ihrer gemeinschaftsbildenden innerkirchlichen Tradition und dem individuell gelebten Glauben. Nach der Reformation wird immer klarer, dass sich die eine Kirche Jesu Christi nur in einer Gemeinschaft von Kirchen darstellen kann. De facto ist das eine Durchsetzung des protestantischen Gedankens von der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses gewesen. Auch anderen Konfessionskirchen, wie sie sich in nachreformatorischer Zeit herausgebildet haben – auch die römisch-katholische Kirche ist damals zur Konfessionskirche geworden –, kann man fortan nur aus innerer Überzeugung, nicht allein aufgrund der Herkunft, angehören.

Aber die geschichtlichen Folgen der Reformation gehen über diese religiöse Ebene hinaus, die schon für sich nicht unbedeutend ist. Denn gerade die Notwendigkeit einer politisch-rechtlichen Akzeptanz anderer Kirchentümer im selben Land beförderte die in der reformatorischen Einsicht enthaltene Option der Unabhängigkeit eigener Gewissenüberzeugung von autoritativen Vorgaben. Was für die Religion intern gilt, nämlich die Freiheit gegenüber kirchlicher Lehre aus der Kraft des durch Gottes Wort befreiten Gewissens, das konnte nun auch gegenüber der Sphäre der Religion überhaupt in Anspruch genommen werden. Es wurde möglich, die Freiheit

des Subjekts nichtreligiös zu begründen – und zwar verbunden mit dem Pathos individueller Unbedingtheit. Damit wurden grundsätzlich die Maßgaben der Tradition bestreitbar. Die Reformation führt, durchaus gegen ihre eigene politische Theorie, das revolutionäre Prinzip in die Geschichte ein: Sich im Modus eines unbedingten Anspruchs aus den Herkunftslinien der Gegenwart zu befreien und eine andere, selbst gestaltete Zukunft zu beanspruchen.

Wie man es sich am Musterbeispiel der Französischen Revolution klar machen kann, sehen sich solche Aufbruchsimpulse sogleich mit zwei schwerwiegenden Problemen belastet: Einmal mit dem Umstand umgehen zu müssen, aus dem Anfang eine neue Kontinuität hervorgehen zu lassen; mit einer revolutionären Spontaneität auf Dauer kann man nicht rechnen, sie wäre auch kaum wünschenswert. Sodann mit der Herausforderung, dem eigenen Aufbruch doch eine – nun eben: alternative – Herkunft vorausdenken zu müssen. Die starke revolutionäre Spontaneität bedarf selbst einer symbolischen Deutung. Gerade im Falle der französischen Revolution kann man sehen, dass beide Aspekte zusammengehören; in ihrer politischen Verzweckung wurde der Kult der Vernunft selbst zu einer bürgerlich-partikularen Religion – und damit zu einer Ideologie.

Was hier zu beobachten ist, trifft auch für andere geschichtliche Aufbrüche im Namen der Unbedingtheit der Freiheit zu: Sie müssen sich selbst mit Deutungen versehen, die alsbald auf den Zweck politischer und sozialer Gestaltung zuführen. Sofern die Deutungshorizonte selbst schon in der Absicht in Anspruch genommen wurden, die historische Zäsur zu setzen, bleiben sie, trotz des neu gewonnenen Aspekts der Unbedingtheit, auf der Ebene, sich von „Dingen der Welt“ abhängig zu machen. Sie nehmen also den religiösen Anspruch auf, wie er von der Reformation zu geschichtlicher Geltung gebracht wurde, lösen sich aber aus dem Konstitutionszusammenhang des Wortes Gottes heraus und verschieben ihn in einen anderen Horizont. Damit tritt aber genau das wieder ein, was doch im Namen der Unbedingtheit der Freiheit vermieden werden sollte: eine neue Partikularisierung des Unbedingten, die Unterstellung der Religion unter einen politischen Zweck.

Diese Bewegung einer Ablösung von religiöser Deutung der Freiheit und einer deutenden Neubesetzung ist geschichtlich induziert. Sie darf darum nicht etwa moralisch beurteilt und verworfen werden; eine solche Reaktion wäre geschichtlich auch einigermaßen hilflos. Ihr starkes Motiv liegt in der Möglichkeit, Freiheit für sich selbst als unbedingt zu beanspruchen. Nun hat es sich in der europäischen Moderne erwiesen, dass alle

Versuche, sich dieser Unmittelbarkeit der Freiheit auf partikuläre Weise zu versichern, nicht nur in gedankliche Widersprüche, sondern auch in massive politische und soziale Konflikte führen. Es ist daher von höchster Wichtigkeit, dass nach dem Zweiten Weltkrieg das Bewusstsein dafür gewachsen ist, dem modernen Freiheitsanspruch eine Symbolisierung zu verleihen, die sich von partikularen Beanspruchungen und Festlegungen unterscheidet: Ich spreche von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948.

Hier werden die Konsequenzen aus der grundbegrifflichen Vorrangstellung der Freiheit gezogen: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, so beginnt der Artikel 1. Und diese Voraussetzung begründet „das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“ mit allen Weiterungen. Die allgemeine Öffentlichkeit der Vereinten Nationen tritt hier als Garant dieser Menschenrechte auf, und die Geburt als das Ins-Leben-Treten eines jeden Menschen dient als symbolischer Anhalt der unbedingten individuellen Geltung. Leicht ist zu sehen, dass mit der UNO einerseits, dem individuellen Leben andererseits Platzhalter für die Menschenrechte genannt sind, die in ihrer Unableitbarkeit an die Stelle religiöser Begründungen der Unbedingtheit der Freiheit treten.

Genau in dieser Platzhalterfunktion liegt dann auch die Grundschwierigkeit, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in sich trägt: Es ist der Zwiespalt zwischen Verpflichtung und Verwirklichung. Denn es schieben sich regelmäßig Zwischeninstanzen ein, die die Verknüpfung der allgemeinen Menschenrechte mit ihrer individuellen Realisierung unterbrechen. Die universale Verkündung der Menschenrechte sichert aus sich selbst nicht die tatsächliche Verwendung in jedem einzelnen Fall.

Stattdessen erleben wir in der Gegenwart, dass sich Figurationen aufbauen, die mit religiösem Anspruch unbedingte Gewissheit anbieten und einfordern, diese aber an die Zustimmung zu ihren Lehren binden und die Zugehörigkeit zu ihren Sozialformen verlangen. Die Phänomene des Fundamentalismus und des sektiererischen Extremismus sind Folgegestalten des unbedingten Gewissheitsanspruchs. Sie sind freilich nur zu verstehen, wenn man sie als zweite, späte Reaktion auf die unbedingten Freiheitspotenziale der von der Reformation beeinflussten Moderne versteht. Stellte sich nämlich die erste Reaktion als die Neutralisierung der religiösen Begründungsansprüche für Freiheit dar, so findet sich nun eine religiöse Neubesetzung dieser Begründungsstrukturen vor. Geschichtliche Folgen sind, wie man sieht, immer uneindeutig, und sie bleiben umstritten, so wenig man sie in ihrer Faktizität leugnen kann.

Diese Diagnose aber – sowohl was die Herkunft der modernen unbedingten Freiheitsansprüche aus der Entdeckung der Reformation angeht als auch was den Umgang mit den Konsequenzen betrifft – fordert eine Stellungnahme, insbesondere seitens der religiösen Bewegung, die einmal für die Genese der aktuellen Situation mit ursächlich war; dann auch seitens der kulturell und politisch verantwortlichen Gestaltungsmächte der Gegenwart.

Dabei kann es ebenso wenig darum gehen, die Geschichte zurückdrehen zu wollen, wie darum, sie von ihrer Vergangenheit befreien zu wollen. Vielmehr ist grundbegrifflich zu unterstellen, dass sich die Lage der Freiheitsansprüche befestigt hat, ohne eine verlässliche Verallgemeinerung und eine friedliche Verknüpfung erreicht zu haben. Es sind daher nur Interventionen in den Lauf der Geschichte möglich; etwas anderes ist ohnehin nicht vorstellbar, aber diesem Anspruch darf man sich auch nicht entziehen.

Die Aufgabe, die sich stellt, lässt sich schematisch so fassen: Die sachliche Offenheit zwischen Allgemeinheit und Individualität, wie sie sich anfänglich in der Gestalt von überindividueller religiöser Lehre und individuellem Gottesverhältnis darstellte, soll erhalten bleiben. Gleichzeitig soll das Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit beider Aspekte gestärkt werden. Das heißt nun für die religiösen und gesellschaftlichen Interventionen Folgendes:

Die christliche Religion in ihren verschiedenen Konfessionen, insbesondere der Protestantismus, ist aufgefordert, die reine Individualität des Glaubens an ihren Ursprung in der Verkündigung des Wortes Gottes zurückzubinden und auf die Allgemeinheit humaner Weltverantwortung auszurichten. Jeder Christenmensch ist im Verhältnis zu Gott ein Einzelner – und frei. Aber genau das gilt eben für *jeden* Christenmenschen und, sofern das Wort Gottes allen Menschen zugedacht ist, für jeden Menschen in der Welt. Es gibt immer nur partikulare Bedingungen, unter denen der Glaube entsteht – aber es gibt kein partikulares Christentum. Was aus der religiösen Freiheitsbegründung stammt, ist allen Menschen zugesagt, soll allen offenstehen, unabhängig davon, ob sie sich selbst christlich oder religiös verstehen. Es verbindet alle, vorwillentlich und außermoralisch, miteinander. Und es verpflichtet zu einem aufs Allgemeine ausgerichteten Handeln in der gemeinsamen Welt.

Staat und Gesellschaft, die sich an den Menschenrechten orientieren, sind aufgerufen, sich als Repräsentanten der Allgemeinheit, des Gemeinwohls, zu verstehen und zu verhalten – und dabei zu wissen, dass diese

Intention aufs Allgemeine sich nur realisieren lässt, wenn sich dafür vom individuellen Leben her Zustimmung gewinnen lässt. Darum wird sich eine säkulare Gesellschaft, die sich bewusst und mit Gründen von der Privilegierung einer bestimmten religiösen Herkunft verabschiedet hat, interessiert finden an Institutionen, die sich um den religiösen Grund der Freiheit in gleichem Maße bemühen wie um die Allgemeinheit ihrer Darstellung und Verwirklichung. Eine willentliche, sozusagen laizistische, Selbstbeschränkung, die von den Gestaltungen der Religion in der Gesellschaft absieht, kann gar nicht im Interesse einer liberalen Gesellschaft und eines demokratischen Staates liegen.

Gerade dann, wenn man, unserer Analyse zufolge, damit rechnen muss, dass sich das starke moderne Freiheitsbewusstsein von seinen religiösen Ursprüngen abgelöst hat und nicht wieder in gesellschaftlicher Allgemeinheit dahin zurückzubringen ist, stehen Kirchen und Gesellschaft vor der Aufgabe, das Bewusstsein der Individualität der Freiheit aus Glauben wachzuhalten. Das dürfte auch für die Geschichte unseres Landes von Bedeutung sein, damit wir in der Verwertung unserer Tradition für die Gestaltung einer selbstbewussten Zukunft offen bleiben.

Peter Unruh

Peter Unruh hat in Göttingen Rechtswissenschaften studiert und wurde aufgrund einer Arbeit über „Die Herrschaft der Vernunft – Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants“ promoviert. Im Jahr 2001 folgte seine Habilitation („Der Verfassungsbegriff des Grundgesetzes – Eine verfassungstheoretische Rekonstruktion“). 2005 trat Unruh sein Amt als Rechtsdezernent im Kirchenamt der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche an. Seit September 2012 ist er Präsident des Landeskirchenamtes der Nordkirche. Zugleich ist er außerplanmäßiger Professor an der Universität Göttingen.

// Die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in der Reformation – ein Segen für die Nachwelt

1

Einleitung

Die Reformation ... stellt in der neuzeitlichen Entwicklung hin zu einer Verselbständigung religiöser Individualität gegenüber kirchlich-doktrinärer Autorität und hin zu der Herausbildung einer säkularen Staatsauffassung, genauer der Trennung von weltlicher und geistlicher bzw. kirchlicher Autorität, einen entscheidenden Schritt dar.¹

Die Botschaft des aus der Habermas-Schule stammenden Sozialphilosophen Rainer Forst kann in geringfügig abweichender Terminologie auch wie folgt formuliert werden: Die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in der Reformation ist ein Segen für die Nachwelt.

Diese Unterscheidung ist „gemeinreformatorisches Gedankengut“, d. h. sie wird von allen Reformatoren geteilt. Sie firmiert erst seit dem 20. Jahrhundert unter dem Begriff der „Zwei-Reiche-Lehre“. Als solche ist sie Gegenstand reichhaltiger gelehrter Interpretation und einschlägiger literarischer Produktion. Vor diesem Hintergrund hat Johannes Heckel schon 1957 die Zwei-Reiche-Lehre und ihre bisherigen Deutungen als „Irrgarten“ bezeichnet.²

1 Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Frankfurt am Main 2003, S. 153.

2 Johannes Heckel: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. München 1957, S. 1.

Im Folgenden soll versucht werden, eine erhellende Schneise in diesen Irrgarten zu schneiden und den Weg in das 21. Jahrhundert freizulegen. Zu diesem Zweck wird in einem ersten großen Schritt das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre in der Reformation beleuchtet. Im Zentrum dieser Betrachtung steht Martin Luther, der hinsichtlich der Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem eine Vorreiterrolle einnimmt. Daneben werden Seitenblicke auf die einschlägigen Auffassungen von Philipp Melanchthon sowie die Schweizer Reformatoren Huldrych Zwingli und Johannes Calvin geworfen. Anschließend wird ein Abriss der tatsächlichen (Fort-)Wirkung der Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichen vom 16. bis in das 21. Jahrhundert geliefert, bevor eine Verbindung zum aktuellen Religionsverfassungsrecht gezogen wird. In abschließenden Bemerkungen kann dann ein – naturgemäß subjektiv geprägtes – Fazit gezogen werden.

2

Die Zwei-Reiche-Lehre in der Reformation des 16. Jahrhunderts

2.1 Martin Luther

2.1.1 Vorbemerkungen

Bevor die Zwei-Reiche-Lehre Luthers skizziert werden kann, sind einige Vorbemerkungen notwendig. Sie betreffen Kontext und Systematik, Ausgangs-, Kontra- und Anknüpfungspunkte sowie den Status der Lehre.

// Kontext und Systematik

Martin Luther hat – anders als etwa Melanchthon oder Calvin – keine systematisch aufbereitete und lehrbuchartige Gesamtdarstellung seines Denkens hinterlassen. Seine maßgeblichen reformatorischen Schriften verdanken ihre Entstehung regelmäßig besonderen Situationen.

Gleichwohl und quasi durch diese Situationsgebundenheit hindurch ist ein systematischer und konsistenter Zusammenhang seiner Positionen erkennbar. Seine gesamte Theologie ist getragen von der Rechtfertigungslehre, seine Verhältnisbestimmung von Staat und Religion daneben von der Zwei-Reiche-Lehre.

// Ausgangs-, Kontra- und Anknüpfungspunkte

Zum Verständnis der lutherischen Lehre ist ein Blick auf die Ausgangs-, Kontra- und Anknüpfungspunkte hilfreich.

Zu den *Ausgangspunkten* gehört die spätantike und in Mittel- und Westeuropa bis in das 16. Jahrhundert fortwirkende politische Vorstellung vom *corpus christianum*. Sie basiert auf der „Konstantinischen Wende“, in deren Folge das Christentum im Jahre 380 zur Staatsreligion erhoben wurde. Damit wurde die Einheit von weltlicher Herrschaft und Religion – d. h. das Bündnis von Thron und Altar – für Jahrhunderte zementiert. Art und Umfang von Herrschaft waren künftig zwischen Kaiser und Papst auszutarieren.

Zu den *Kontrapunkten* gehört die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern. Sie geht zurück auf ein Schreiben des Papstes Gelasius I. an Kaiser Athanasius I. aus dem Jahre 494. In diesem Schreiben wird festgestellt, dass die geistliche Gewalt bzw. das geistliche Schwert dem Papst und die weltliche Gewalt bzw. das weltliche Schwert dem Kaiser zukomme. Hier ist noch nicht von einer Konkurrenz, sondern zunächst nur von einer Zuordnung der beiden Gewalten im Weltganzen die Rede. Die politische Geschichte des Mittelalters ist im Folgenden aber geprägt von den antagonistischen Herrschaftsansprüchen der päpstlichen und der kaiserlichen Seite im Kontext und im Rahmen der Zwei-Schwerter-Lehre.

Als besonderer Kontrapunkt für Luther erwies sich die Bulle „Unam Sanctam“ des Papstes Bonifaz VIII. aus dem Jahre 1302, die im Jahre 1516 ausdrücklich bestätigt wurde. Danach befinden sich beide Schwerter in der Macht der Kirche. Allerdings führt die Kirche nur das geistliche Schwert *selbst*, während das weltliche *für* die Kirche und nur mit ihrer „Zustimmung und Duldung“ von den weltlichen Herrschern geführt wird. Als offizielle Doktrin der römischen Kirche liefert dieser Suprematie-Anspruch die Kontrastfolie für die gemeinreformatorische Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem.

Einen zentralen *Anknüpfungspunkt* für diese Unterscheidung bei Luther liefert die *civitas*-Lehre des Augustinus. In seinem monumentalen und epochalen Werk über den „Gottesstaat“ unterscheidet Augustinus zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena*. Der Begriff der *civitas* ist nicht identisch mit dem modernen Begriff des Staates, sondern beschreibt vordringlich eine ideelle Personengemeinschaft, eine Bürgerschaft oder auch das „wandernde Gottesvolk“.

Die Zuordnung zu den *civitates* erfolgt über das inwendige Abgrenzungskriterium der „Liebe“, nämlich der Gottesliebe (*amor Dei*) auf der einen und der Selbstliebe (*amor sui*) auf der anderen Seite. Der *civitas Dei* gehören die Christen an, d. h. diejenigen, die – als Erwählte Gottes – ihr

Leben auf die Gottesliebe ausrichten; Kennzeichen dieser Gemeinschaft sind: Gottesliebe, Demut, Gehorsam. Der *civitas terrena* gehören diejenigen an, die ihr Leben und Streben auf die Güter der Welt ausrichten; Kennzeichen sind hier: Selbstliebe, Stolz und Herrschsucht. Nach Augustinus stehen beide in einem hierarchischen Verhältnis – mit einem eindeutigen Vorrang der *civitas Dei*.

Die Mitgliedschaft in den *civitates* ist jeweils exklusiv, d. h. jeder Mensch ist Bürger entweder in der einen oder anderen *civitas*. Das Problem liegt nun darin, dass es menschlicher Erkenntnis entzogen ist, wer zur welcher *civitas* gehört. Vielmehr sind die beiden *civitates* im Gang der irdischen Geschichte unkenntlich vermischt und werden erst am Ende der Geschichte im Weltgericht offenbar.

Die weltliche Herrschaftsgewalt hat – orientiert an Vernunft und Pragmatik – für den weltlichen Frieden zu sorgen. Der weltliche Frieden kommt aber auch und gerade der *civitas Dei* auf ihrer irdischen Pilgerschaft zugute, denn nur unter dieser Bedingung kann sich auch die Kirche unter den Völkern ausbreiten. Die konkrete Herrschaftsform ist dabei grundsätzlich unerheblich. Die Grenze der weltlichen Gewalt liegt bei den Religionsangelegenheiten. Sie darf „die Religion, die den einen höchsten und wahren Gott zu verehren lehrt, nicht hindern.“³ Insgesamt liefert die *civitas*-Lehre des Augustinus bereits die Blaupause künftiger Überlegungen zur Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem; und dies gilt für den Augustinermönch Luther in besonderer Weise.

// Der Status der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre

Eine letzte Vorbemerkung gilt dem Status der Zwei-Reiche-Lehre. Luther blickt auf die Unterscheidung von Staat und Religion ausschließlich durch eine theologische Brille; seine Rechts- und Staatstheorie ist im Grunde eine Rechts- und Staatstheologie. Luther zeigte kein Interesse an originär staatsphilosophischen Themen wie der Entstehung, der Entwicklung und dem Verfall von Staaten. Er rekurriert nicht auf die Klassiker der politischen Theorie wie Platon und Aristoteles, und er scheint sich auch nicht mit den nüchtern säkularen Gedanken seines partiellen Zeitgenossen Niccolò Machiavelli (1469–1527) beschäftigt zu haben.

3 Augustinus: Vom Gottesstaat (*De civitate Dei*). Deutsch von Wilhelm Thimme. 2 Bände. München 1991, Bd. 2, S. 562.

2.1.2 Zwei Reiche und zwei Regimente

// Die Bedeutung der Obrigkeitsschrift

Für Luthers Lehre von den beiden Reichen ist seine Schrift „Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldet“ aus dem Jahre 1523 von herausragender Bedeutung. Einen Beleg für diese Einschätzung liefert Luther selbst, wenn er drei Jahre später an anderer Stelle mit Bezug auf seine Obrigkeitsschrift und in aller Bescheidenheit schreibt: „Denn ich könnte mich geradezu rühmen, dass seit der Zeit der Apostel das weltliche Schwert und die Obrigkeit nie so klar beschrieben und herrlich gepriesen worden sind wie durch mich – was auch meine Feinde zugeben müssen.“⁴

// Das Reich Gottes

Die Beschreibung der beiden Reiche erfolgt bei Luther überraschend knapp. Zum Reich Gottes zählt er „alle wahrhaft Glaubenden in Christus und unter Christus“.⁵ Im Reich Gottes ist demnach die Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden unter Christus als ihrem Haupt versammelt. Es ist ein Reich des Wortes bzw. des Evangeliums, des Heils und der geistigen Erlösung, der „Gnade und der Barmherzigkeit. ... Denn daselbst ist lauter Vergeben, Schonen, Lieben, Dienen, Wohltun, Friede und Freude haben usw.“⁶ Diese Konnotationen deuten darauf hin, dass mit dem Reich Gottes nicht die Kirche als weltliche Institution, wohl aber die unsichtbare Kirche als Personengemeinschaft, d. h. als geistliche Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden gemeint ist.

Dieser personalen Deutung des Reichsbegriffs steht in der Lutherforschung eine funktionale gegenüber. Danach gehören den beiden Reichen nicht exklusiv bestimmte Personengruppen an, sondern die Differenzierung erfolgt nach den beiden menschlichen Naturen als geistliches und weltliches Wesen. So könne das geistliche Reich auch als Ordnung des Heils beschrieben werden, in dem der Mensch als Individuum und in seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott existiere.

4 Martin Luther: Ob Soldaten in ihrem Beruf Gott gefallen können (1526). In: Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 3. Hrsg. von Hellmut Zschoch. Leipzig 2016, S. 563. (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA], Bd. 19, S. 625).

5 Martin Luther: Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). In: Luther, Studienausgabe, wie Anm. 4, S. 229. (WA 11, S. 249).

6 Martin Luther: Sendbrief von der harten Schrift gegen die Bauern (1525). In: Luther, Studienausgabe, wie Anm. 4, S. 529. (WA 18, S. 389).

// Das Reich der Welt

Zum Reich der Welt gehören „alle, die keine Christen sind.“⁷ Es handelt sich um die Gemeinschaft der Gott entfremdeten Menschen, deren Haupt der Teufel ist. Anklänge an den augustinischen Dualismus bzw. Antagonismus vom Reich Gottes und dem Reich des Teufels sind hier unüberhörbar.

In der funktionalen Deutung stellt sich das Reich der Welt als Ordnung des menschlichen Lebens dar, in der der Mensch unter dem Aspekt seiner Natur als fleischliches und sündhaftes Wesen sowie in seiner Beziehung zu anderen Menschen betrachtet wird.

In beiden Deutungen ist das Reich der Welt deutlich vom Reich Gottes unterschieden, aber nicht vollständig gottlos. Gott wirkt in beiden durch sein Regiment. Beide Regimente sind Ausdruck für den Gedanken von Gottes Gegenwart in der und für die Welt. Die beiden Regimente können nicht einfach exklusiv den beiden Reichen zugeordnet werden. Vielmehr handelt es sich jeweils um Regierweisen Gottes auch in der und für die Welt, und beide Regimente delegiert Gott an die Menschen.

// Das geistliche Regiment

Das geistliche Regiment macht – so Luther in der Obrigkeitsschrift – „durch den Heiligen Geist Christen und gerechte Menschen unter Christus“.⁸ Es handelt – so Luther an anderer Stelle – „durch das Wort und ohne Schwert, dadurch die Menschen fromm und gerecht werden sollen, so dass sie mit dieser Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen.“⁹

Im Reich Gottes nimmt das geistliche Regiment Gottes die Gestalt des göttlichen Wortes und des Gottesdienstes an. Im Reich der Welt bedient sich Gott des *ministerium verbi*, d. h. des Predigtamts der Kirche. Das geistliche Regiment wird hier also unmittelbar durch die pastorale Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung der sichtbaren Kirche ausgeübt. Für Luther besteht das geistliche Schwert nicht aus Eisen, sondern einzig aus dem Wort Gottes.

7 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 231 (WA 11, S. 250).

8 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 231 (WA 11, S. 251).

9 Luther, Ob Soldaten in ihrem Beruf Gott gefallen können, wie Anm. 4, S. 571 (WA 19, S. 629).

// Das weltliche Regiment

Das weltliche Regiment hingegen wird – unmittelbar – von der weltlichen Obrigkeit geführt. Herrschaftsmittel ist hier nicht das Wort, sondern das weltliche Schwert in Gestalt von Gesetz, Gebot, Strafe und Zwang.

Nach Luther ist das weltliche Schwert notwendig, weil

kein Mensch von Natur aus Christ oder gerecht ist, sondern alle Menschen Sünder und böse sind. ... Wenn es dies nicht gäbe, würde, da ja die ganze Welt böse ist und sich unter tausend kaum ein wahrer Christ findet, einer den anderen auffressen, so dass niemand Frau und Kinder unterhalten, sich ernähren und Gott dienen könnte und so die Welt veröden würde. Darum hat Gott die zwei Regimenter geordnet, das geistliche, das durch den Heiligen Geist gerechte Menschen unter Christus macht, und das weltliche, das den Unchristen und Bösen wehrt, damit sie äußerlich Frieden halten und stillhalten müssen.¹⁰

Grund und Legitimation für das weltliche Schwert und damit für die weltliche Obrigkeit ist die Schutzbedürftigkeit des Menschen – auch des Christen – vor dem Mitmenschen. Seine Funktion besteht in der Sicherung des äußeren Friedens. Sowohl diese Funktion als auch die zugrunde liegende realistische Anthropologie weisen im Übrigen voraus auf das homo-homini-lupus-Argument des Thomas Hobbes.

Auf die Neuzeit vorausweisend ist auch der Hinweis, dass die weltliche Gewalt ihre Aufgabe mit Hilfe der Vernunft und durch das Gesetz erfüllen solle. „Kurzum: Nicht Faustrecht, sondern Kopfrecht, nicht Gewalt, sondern Weisheit oder Vernunft müssen regieren – unter den Bösen wie unter den Guten.“¹¹

Auch im weltlichen Schwert offenbart sich das göttliche Regiment. Die weltliche Obrigkeit, die das Schwert unmittelbar führt, handelt insofern als Werkzeug Gottes. Zur Zeit des Bauernkriegs schärft Luther in drastischen Worten ein, dass die Zurechnung zum göttlichen Regiment selbst grausame Kriegshandlungen umfasst:

10 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 229 (WA 11, S. 250–251).

11 Martin Luther: Predigt, dass man Kinder zur Schule schicken soll (1530). In: Luther, Studienausgabe, wie Anm. 4, S. 757 (WA 30 II, S. 557).

Denn es ehrt Gott das Schwert so hoch, dass er es seine eigene Ordnung nennt, und er will nicht, dass man sagen oder meinen sollte, Menschen hätten es erfunden oder eingesetzt. Denn die Hand, die dieses Schwert führt und die tötet, ist alsdann keine Menschenhand mehr, sondern Gottes Hand, und nicht der Mensch henkt, rädert, enthauptet, tötet und führt Krieg, sondern Gott. Es sind alles seine Werke und seine Gerichte.¹²

// Die Christen und das weltliche Schwert

Die Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente wirft eine Reihe von Folgefragen auf, die Luther zum Teil schon in der Obrigkeitsschrift beantwortet. Dazu gehören auch die Fragen, ob die Christen dem weltlichen Schwert unterworfen sind und ob sie das weltliche Schwert selbst führen dürfen.

Für die Antwort auf die Frage, ob die Christen Bürger beider Reiche und insofern auch dem weltlichen Regiment unterworfen sind, sind zwei Argumentationsstränge maßgeblich.

Der erste findet sich in der Obrigkeitsschrift: Untereinander („für sich“!) bedürfen die Christen des Schwerts nicht.

Weil aber ein wahrer Christ auf Erden nicht für sich selbst, sondern für seinen Nächsten lebt und ihm dient, tut er nach Art seines Geistes auch das, was er selbst nicht braucht, was aber für seinen Nächsten nützlich und notwendig ist. Für die ganze Welt ist nun aber das Schwert von großem Nutzen, damit der Friede erhalten, die Sünde gestraft und den Bösen gewehrt wird.¹³

Neben und z. T. auch gegen diesen Rekurs auf das Gebot der Nächstenliebe wird Luthers Lehre von der Rechtfertigung bemüht. Denn danach bleibt auch der allein durch den Glauben und aus Gnade gerechtfertigte Mensch in der Welt simul justus et peccator – gerechtfertigt und Sünder zugleich. Die sündhafte, weltliche Seite auch der Christen verleiht dem weltlichen Schwert auch für diesen Personenkreis einen Sinn.

Beide Argumentationsstränge führen also zu dem Ergebnis, dass das weltliche Schwert auch für die Christen relevant ist.

12 Luther, Ob Soldaten in ihrem Beruf Gott gefallen können, wie Anm. 4, S. 567 (WA 19, S. 262).

13 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 237 (WA 11, S. 253).

Die Frage, ob Christen auch selbst Teil der weltlichen Obrigkeit werden und das weltliche Schwert führen dürfen, ist hingegen schon in der Obrigkeitsschrift eindeutig bejaht worden. Luther führt hier drei Argumente an.

- Neben den wiederholten Rekurs auf die Nächstenliebe tritt
- zweitens der Hinweis darauf, dass die weltliche Obrigkeit – wie Essen, Trinken und die Ehe – Gottes Werk und Schöpfung ist: „Ist es aber Gottes Werk und Geschöpf, dann ist es gut, und zwar so gut, dass es jeder christlich und selig benutzen kann ...“¹⁴
- Das dritte Argument basiert auf Luthers Ansicht, dass die weltliche Obrigkeit „Gottes Dienerin“ ist. Demnach ist auch das Führen des weltlichen Schwertes im Grunde ein Gottesdienst, den abzuhalten den Christen nicht verboten, vielmehr geboten ist. Vor diesem Hintergrund behauptet Luther sogar, dass die Christen für den Dienst der weltlichen Obrigkeit besonders geeignet seien.

Trotz dieser insgesamt sehr positiven Beurteilung der weltlichen Obrigkeit ist es den Christen freigestellt, ob sie sich in diesen Dienst stellen wollen; eine Pflicht zum Staatsdienst kennt Luther nicht.

// Die Abgrenzung der beiden Regimente

Luther wird nicht müde zu betonen, dass beide Reiche und Regimente streng voneinander zu unterscheiden sind und sich sämtlicher Übergriffe in die Sphäre des jeweils anderen zu enthalten haben.

Das *geistliche Regiment* ist der christlichen Kirche zugeordnet. In ihr wird – ausschließlich (!) – der Dienst an Wort und Sakrament durch das Predigtamt wahrgenommen. Das geistliche Regiment hat sich nur mit geistlichen Angelegenheiten zu befassen. Ihm steht keine weltliche Macht zu. Luther ist durchgängig und nachdrücklich dafür eingetreten, dass die Kirche ihre Herrschaft als weltliche Obrigkeit aufgibt.

Auch für die Begrenzung der *weltlichen Obrigkeit* findet Luther in der Obrigkeitsschrift klare Worte:

Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nur auf Leib und Gut und auf irdische Äußerlichkeiten erstrecken. Denn über die Seele kann und will Gott niemand ändern als nur sich selbst regieren lassen. Wenn sich deshalb eine weltliche Rechtsgewalt anmaßt, Gesetze für die Seele zu

14 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 245 (WA 11, S. 257).

erlassen, greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt die Seele nur.¹⁵

Für die Beschränkung der weltlichen Obrigkeit auf das Äußerliche des menschlichen Zusammenlebens bzw. für die Unverfügbarkeit des *forum internum* führt Luther fünf Argumente an:

Der Glaube gründet sich – erstens – ausschließlich auf Gottes Wort. Wenn aber Glaube durch Menschengesetz verordnet wird, so „ist da offensichtlich nicht Gottes Wort.“¹⁶ In Glaubensdingen gilt allein dieses und kein Menschenwort oder -werk.

Mit dem zweiten Argument weist Luther darauf hin, dass die weltliche Obrigkeit auch tatsächlich „keine Macht über die Seele“ hat. Sie ist „allen Menschen aus der Hand genommen und allein unter die Macht Gottes gestellt. Nun sage mir: Wie viel Verstand muss in einem Kopf sein, der über etwas Gebote erlässt, über das er gar keine Macht hat? Wer würde nicht den für wahnsinnig halten, der dem Mond geböte, er solle scheinen, wann dieser Mensch es wolle?“¹⁷ Die weltliche Obrigkeit stößt hier an ihre Grenzen, weil der Versuch, *de iure* auf den Glauben Einfluss zu nehmen, *de facto* scheitern muss und wird.

Das dritte, erkenntnistheoretische Argument basiert auf der Prämisse, „dass jede Rechtsgewalt nur da handeln soll und kann, wo sie auch sehen, erkennen, richten, urteilen, entscheiden und verändern kann. Denn was wäre das für ein Richter, der blind über Dinge richten wollte, die er weder hört noch sieht?“ In Glaubensdingen ist die weltliche Obrigkeit aber notwendigerweise blind. Denn: „Wie kann ein Mensch die Herzen sehen, erkennen, richten, verurteilen und verändern? Das ist doch allein Gott vorbehalten...“¹⁸ Die Handlungsoptionen der Staatsgewalt sind auf das äußerlich Sicht- und Regelbare beschränkt.

Luthers viertes Argument beruht auf dem höchstpersönlichen Status des Glaubens. Jeder muss „für sich selbst das Risiko eingehen, wie er glaubt, und muss für sich selbst zusehen, dass er richtig glaubt. Denn so wenig ein anderer für mich zur Hölle oder zum Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben, und so wenig er mir

15 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 253 (WA 11, S. 262).

16 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 255 (WA 11, S. 262).

17 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 257 (WA 11, S. 263).

18 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 257 (WA 11, S. 263).

den Himmel oder die Hölle auf- oder zuschließen kann, so wenig kann er mich zum Glauben oder zum Unglauben treiben.“¹⁹ Nach Maßgabe der Rechtfertigungslehre ist der Glaube ein höchstpersönliches Geschehen *sola gratia*, „ein göttliches Werk im Geist“ der oder des Glaubenden. Daher kann Luther in aller Klarheit folgern: „Zum Glauben kann und soll man niemanden zwingen.“

Schließlich und fünftens fügt Luther ein Folgenargument hinzu, das die Vergeblich- und Unmöglichkeit eines staatlichen Einwirkens auf die inneren (Glaubens-) Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger illustriert. Mit diesem Einwirken könnten nämlich „die schwachen Gewissen“ allenfalls genötigt werden, „zu lügen, zu verleugnen und anders zu reden, als sie es im Herzen meinen.“²⁰ Glaubenszwang führt also nicht zum Erfolg, sondern zur Heuchelei.

Das Fazit dieser Argumentation ist ein doppeltes. Die weltliche Gewalt erhält mit ihrer exklusiven Friedensaufgabe den Status der funktionalen Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit vor Gott, der die mittelalterliche Einheit von Thron und Altar im *corpus christianum* und im Kontext in der Zwei-Schwerter-Lehre sprengt. Dieser Status ist zudem unvereinbar mit der von Augustinus über Thomas von Aquin bis in das 16. Jahrhundert tradierten Auffassung von einer Suprematie des Papstes: Bei Luther sind beide Reiche und Regimente gleichgeordnet; ihr Verhältnis ist horizontal und nicht hierarchisch.

Zum anderen folgt aus der Beschränkung der weltlichen Obrigkeit auf seine äußere Friedensfunktion die Unzulässigkeit staatlichen Glaubenszwangs. Ernst-Wolfgang Böckenförde resümiert zu Recht:

Wie kann – über Jahrhunderte hinweg – deutlicher und treffender formuliert werden, was Glaubenszwang bewirkt und bedeutet, dass er dem Menschen nicht nur die Freiheit nimmt, sondern ihn in seiner Würde zerstört, und dennoch vergeblich bleibt?²¹

19 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 259; die beiden folgenden Zitate ebd. (WA 11, S. 264).

20 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 259 (WA 11, S. 265).

21 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter. Tübingen 2006, S. 420.

// Die Zuordnung der beiden Reiche und Regimente

Die Unterscheidung und Abgrenzung der beiden Reiche und Regimente führt nicht zu einer vollständigen Trennung. Sie stehen sich nicht verbindungslos gegenüber, sondern in einem Ergänzungsverhältnis. Ohne das geistliche Regiment kann niemand vor Gott gerecht werden, und ohne das weltliche Regiment müsste die Christenheit, weil wehrlos gegen das Böse, untergehen. Die verbindende Klammer ist eine theologische und liegt im gemeinsamen Dienst am Heil des Menschen.

Aus der Perspektive des geistlichen Reiches und Regimentes sind zwei Aspekte des weltlichen Reiches und Regimentes wesentlich.

Indem sie den Frieden sichert, erhält die weltliche Gewalt nicht nur die Schöpfung sowie die Menschheit als ganze, sondern auch und nicht zuletzt die Existenz der Christenheit und der Kirche. Vor allem schafft und bewahrt das weltliche Schwert mit dem Frieden zugleich und zuvörderst die Bedingungen der Möglichkeit von evangelischer Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung.

Zweitens wird der weltlichen Obrigkeit auch eine *cura religionis* ohne Eingriffsbefugnis in das geistliche Regiment zugeschrieben. Es handelt sich nur um einen äußeren Dienst für den geistlichen Bereich, um den „Schutz der Kirche als geistlicher Gemeinschaft, damit (evangelische) Verkündigung durch Gottesdienst und Predigt möglich ist; Luther setzt dabei einen evangelischen Landesherrn voraus.“²²

Die Einwirkung des geistlichen auf das weltliche Reich und Regiment vollzieht sich im Modus der unterstützenden Ermahnung. Die Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente führt also nicht zu einem Rückzug der geistlichen Sphäre aus der Welt. Vielmehr soll die Kirche als Verkörperung des geistlichen Regiments die Inhaber staatlicher Ämter zur ordnungsgemäßen Erfüllung ihrer Amtspflichten in Verantwortung vor Gott anhalten. Die Maßstäbe der unterstützenden Ermahnung sind allerdings rein innerweltlich – das heißt mit den ebenso anschaulichen wie zutreffenden Worten von Franz Lau: Luther „greift den Politikern wohl ins Maul, pfuscht ihnen jedoch nicht ins Handwerk.“²³

22 Böckenförde, wie Anm. 21, S. 420.

23 Franz Lau: *Luthers Lehre von den beiden Reichen*. Berlin 1952, S. 88.

2.1.3 Die Bewährung der Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem // Vorbemerkungen

Luthers Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente, die in der Frühphase der Reformation Gestalt gewonnen hatte, musste sich in ihrem Verlauf bewähren. Bewährungsproben lieferten die erforderlichen Abgrenzungen gegenüber Rom, den Schwärmern und den katholischen Fürsten unter Einschluss des Kaisers sowie Fragen der Kirchenorganisation. Konkret ging und geht es um die Fragen nach dem Umgang mit Andersgläubigen, die seinerzeit noch „Ketzer“ genannt wurden, und nach der Rolle der weltlichen Obrigkeit bei und in der Kirchenorganisation.

// Der Umgang mit Abweichlern

Im Umgang mit Andersgläubigen und Andersdenkenden zeigt sich, ob Glaubens- und/oder politische Gemeinschaften geneigt sind, Toleranz zu üben sowie Glaubens- und Meinungsfreiheit für alle zu gewährleisten.

Luther ist von seiner reformatorischen Einsicht in die Rechtfertigung allein aus Gnade und durch den Glauben auf der exklusiven Grundlage der Schrift zutiefst überzeugt. Abweichler irren; sie sind Ketzer, denen nicht mit Toleranz zu begegnen, sondern entschieden und kompromisslos entgegenzutreten ist. Dies gilt sowohl für das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen als auch für das Verhältnis der verschiedenen Strömungen innerhalb des Christentums. Seine Auffassung zum Umgang mit „Ketzern“ durchläuft eine Entwicklung, die sich *cum grano salis* in zwei Phasen unterteilen lässt. Der zeitliche Schnitt erfolgt etwa in der Mitte der 1520er Jahre.

In der Frühphase der Reformation, also etwa bis 1525, vertritt Luther die Auffassung, dass die gebotene Auseinandersetzung mit den „Römern“, den Schwärmern und anderen Abweichlern ausschließlich geistig-theologisch zu erfolgen habe. Die Anwendung des weltlichen Schwerts wäre eine unzulässige Vermischung der beiden Reiche und Regimente. Paradigmatisch ist sein Ausruf in einer (Invokavit-) Predigt aus dem März 1522: „Summa summarum predigen will ichs, sagen will ichs, schreiben will ichs, aber zwingen und dringen mit gewalt will ich niemand, denn der Glaub will willig und ungenötiget sein und one zwang angenommen werden.“²⁴

24 Martin Luther: Predigt vom 10. März 1522. WA 10 III, S. 18.

Vor allem in der Obrigkeitsschrift und in thematisch angrenzenden Publikationen hat Luther dieses Leitbild einer rein geistigen Auseinandersetzung ausgemalt. Hier wird die Aufgabe, den Ketzern entgegenzutreten, allein den Bischöfen und nicht den Fürsten übertragen. Für diesen „Kampf“ sei das weltliche Schwert nicht zu gebrauchen, sondern „(h)ier muss Gottes Wort kämpfen.“²⁵ Zur Begründung führt Luther zumindest drei Argumente an.

Das erste Argument besagt, dass die weltliche Gewalt faktisch nicht in der Lage ist, abweichenden Glaubensüberzeugungen wirksam zu wehren. „Ketzerei ist eine geistliche Angelegenheit, die man mit keinem Schwert zerschlagen, mit keinem Feuer verbrennen und mit keinem Wasser ertränken kann.“²⁶ Die Staatsgewalt kann hier nichts ausrichten, denn die Gedanken sind „zollfrei“ und für das weltliche Schwert unerreichbar.²⁷

Das zweite Argument verweist darauf, dass die Ketzerbekämpfung mit den Mitteln der weltlichen Gewalt kontraproduktiv ist. Gewaltsames Vorgehen gegen Andersgläubige erzeugt allgemeines Misstrauen und bringt die Staatsgewalt in Misskredit und wird so „die Ketzerei nur bestärken“.

Das dritte Argument besagt, dass eine drastische weltliche „Bestrafung“ der Andersgläubigen absurd, ist, weil damit das angestrebte Ziel nicht erreicht werden kann. „Denn auch wenn man alle Juden und Ketzer gewaltsam verbrennen würde, ist und wird doch keiner dadurch besiegt oder bekehrt.“²⁸ Man könne nicht wissen, ob und wann das Wort Gottes den Anders- als Noch-nicht-Gläubigen treffe. Mit dem Tod wird ihr bzw. ihm jedoch jede Möglichkeit auf eine Bekehrung zum Heil genommen.

Als Fazit dieser frühen Phase kann gelten, dass Luther die Überwindung der „Ketzerei“ allein der Verbreitung und dem Wirken von Gottes Wort, also dem geistlichen Regiment anvertraut.

Seit der Mitte der 1520er-Jahre ist eine deutliche Akzentverschiebung in Luthers Auffassung zu beobachten. Es kommt zu einer Ausweitung der cura religionis der weltlichen Gewalt. Zwei Elemente nebst Begründung sind zu unterscheiden.

25 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 267 (WA 11, S. 268).

26 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 267 (WA 11, S. 268).

27 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 259: „Denn das Sprichwort ist wahr: Gedanken sind zollfrei.“ (WA 11, S. 264).

28 Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, wie Anm. 5, S. 269 (WA 11, S. 269).

Zunächst betont Luther zunehmend die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit, die rechte Lehre zu befördern und die falsche Lehre abzuwehren. So tritt er bald nach der Abfassung der Obrigkeitsschrift für ein Verbot der Messfeier ein.

Das zweite Element besteht in dem Postulat einer staatlich sanktionierten Pflicht zum Besuch des evangelischen Gottesdienstes. In einem Brief aus dem Jahr 1529 schreibt Luther: „Und ob sie nicht glauben, sollen sie dennoch umb der zehen Gebot willen zur Predigt getrieben werden, daß sie zum wenigsten äußerliche Werke des Gehorsams lernen.“²⁹

Das wesentliche Argument zugunsten der Verschiebung der Trennlinien zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt besagt, dass eine abweichende Glaubenslehre nicht nur ein inwendiges religiöses Phänomen ist, sondern den öffentlichen Frieden und die normativen Grundlagen der politischen Gemeinschaft bedroht. Ketzerei gilt als Aufruhr, die mit dem weltlichen Schwert zu verhindern bzw. zu ahnden ist.

Luthers Rechtfertigung der staatlichen Ketzerverfolgung führt zu der Erkenntnis, dass vordergründig die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem noch eingehalten ist. Denn es sind nur *öffentliche* Glaubensäußerungen, d. h. äußere Handlungen betroffen, die vermeintlich den weltlichen Frieden stören. Damit bleiben zwar das religiöse forum internum und damit der Satz, dass man niemanden zum Glauben zwingen kann, unangetastet. Die öffentliche Bekenntnis- und Kultusfreiheit wird hingegen radikal beschnitten. Da diese Einschränkung aus weltlichen Gründen erfolgt, sind Luthers Auffassungen zum Umgang mit Abweichlern argumentativ konsistent. Gleichwohl wird der Wandel vom frühen zum späten Luther unterschiedlich beurteilt. Neben extreme Deutungen, die Luthers Auffassung ein Abgleiten in die todesstrafenbewehrte Theokratie attestieren, treten mildere Urteile des Inhalts, dass die sonst so betonte Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Regiment ein Stück weit undeutlich wird. Vorzugswürdig ist die Bewertung von Martin Heckel, der schon angesichts der vorgebrachten Argumente zu Recht fragt: „Kann die Verkündigung des Evangeliums noch die Ohren und die Herzen der Betroffenen erreichen, wenn sie übertönt wird von der Drohung mit der weltlichen Bestrafung von Glaubenszweifeln?“³⁰ Sein zutreffendes Resümee

29 Luther an Joseph Levin Metsch auf Mylau am 26. August 1529. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel [WA.BR], Bd. 5, S. 136–137.

30 Martin Heckel: Martin Luthers Reformation und das Recht. Tübingen 2016, S. 688.

lautet dann: „Hier dürfte man in der Tat einem der seltenen Fälle begegnen, in denen Luther von seiner Sinnbestimmung und Abgrenzung der Zwei Reiche und Zwei Regimente abgewichen ist.“³¹

// Kirchenorganisation und landesherrliches Kirchenregiment

Die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem bei Luther legt die Vermutung nahe, dass die Organisation der Kirche ausschließlich dem geistlichen Regiment vorbehalten ist. Gleichwohl ist die Rolle der weltlichen Obrigkeit bei der reformatorischen Umbildung des Kirchenwesens ein wichtiges und dauerhaftes Thema für die Reformatoren. Dafür gibt es zumindest zwei Gründe:

Da Luthers Hoffnung auf eine evangelische, binnenkirchliche Reformation durch die Bischöfe am Widerstand vor allem dieser „altgläubigen“ Bischöfe zerschellte, richtete sich der Blick bei der Suche nach einem Subjekt der kirchlichen Transformation auf die christliche Obrigkeit.

Neben diesen binnenkirchlichen trat – zweitens – ein politischer Grund. In ihrem „Dreifrontenkrieg gegen Rom, Kaiser und die Radikalen“ waren die Reformatoren auf die Unterstützung und den reichsrechtlichen Schutz durch die Fürsten und städtischen Magistrate angewiesen. Sie hatten faktisch die Möglichkeit, die Verbreitung reformatorischer Gedanken zu befördern und eine evangelische Kirchenorganisation durchzusetzen.

Luther hat sich mit der Funktion der weltlichen Gewalt bei der Kirchenorganisation mehrfach auseinandergesetzt. Dies gilt vor allem für die frühe Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation: Von der Reform der Christenheit“ von 1520 und seine Vorrede zur kurfürstlichen Visitationsordnung von 1528. Bis heute stehen diese Äußerungen im Verdacht, das landesherrliche Kirchenregiment – also die Übertragung der (inneren) Kirchengewalt auf die politische Führung als Summepiskopus – propagiert und damit die Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente unterlaufen zu haben.

Luthers Adelschrift ist im Kern ein Auftrag an die christliche weltliche Obrigkeit zur Kirchenreform. Die Legitimität einer solchen Kirchenreform ruht im Wesentlichen auf zwei gedanklichen Säulen.

Zunächst destruiert Luther die für die römische Kirche konstitutive und kategoriale Unterscheidung zwischen dem Klerus und dem Stand der Laien.

31 Heckel, wie Anm. 30, S. 690.

Er setzt ihr die Lehre vom Allgemeinen Priestertum aller getauften Gläubigen entgegen: „Denn was aus der Taufe gekrochen ist, das kann sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht ist, obwohl es nicht jedem ziemt, ein solches Amt auszuüben.“³² Christliche Fürsten und Bischöfe stehen also in der Christenheit und vor Gott auf einer Stufe.

In Sichtweite dieser Feststellung errichtet Luther die zweite Säule, auf der der Auftrag zur Kirchenreform an den christlichen Adel ruht. Das Allgemeine Priestertum dispensiert den Papst und die Bischöfe nicht von ihrer Aufgabe, die Kirche geistlich zu leiten und gegebenenfalls auch zu reformieren. Wenn sie dieser Aufgabe aber nicht nachkommen, so erlaubt und erfordert das Allgemeine Priestertum, dass sich andere Christen ihrer annehmen. Dafür sind diejenigen unter ihnen besonders geeignet, die die tatsächlichen und rechtlichen Möglichkeiten für eine Umsetzung der Kirchenreform haben – und dies sind die Inhaber der weltlichen Gewalt, sofern sie Christen sind bzw. – in Luthers Terminologie – der christliche Adel deutscher Nation.

Beide Säulen tragen gemeinsam drei Erkenntnisse über Luthers Ansichten zur Rolle der weltlichen Gewalt in der Kirchenreform.

Erstens: Die Kirchenreform ist und bleibt eine originäre Angelegenheit und Aufgabe der Kirche als weltlicher Verkörperung des geistlichen Regiments.

Eine Kirchenreform durch die weltliche Obrigkeit ist – zweitens – nur unter einer doppelten Bedingung zulässig. Zum einen muss der Inhaber der weltlichen Gewalt ein Christ und damit „ein treues Gliedmaß des ganzen Körpers der Christenheit“ sein. Zum anderen ist ein Handeln an Stelle der kirchlichen Amtsträger nur im Notfall erlaubt. Voraussetzung ist also das „Versagen“ der an sich für die Kirchenreform Zuständigen.

Schließlich und drittens kann, getragen von den beiden Säulen, der Verdacht zerstreut werden, Luther sei der spiritus rector des landesherrlichen Kirchenregiments. Der christliche Fürst oder Magistrat kann und darf die „Reformationsgewalt“ nur im Notfall, nur stellvertretend und nur als Christ ausüben. Sobald die Notlage beseitigt ist, hat die weltliche Gewalt zurückzutreten und die kirchlichen Amtsträger walten zu lassen. Der Notepiskopat hatte für Luther (nur) den Status einer „Interimsordnung“. Die Grenze zum landesherrlichen Kirchenregiment mit der Identität von oberster weltlicher und geistlicher Gewalt ist hier (noch) nicht überschritten.

32 Martin Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation: Von der Reform der Christenheit (1520). In: Luther, Studienausgabe, wie Anm. 4, S. 13 (WA 6, S. 408).

Die Grenzüberschreitung erfolgte auch nicht mit Luthers „Vorrede“ zur Visitationsordnung. Zur Umsetzung der Reformation an der kirchengemeindlichen Basis, insbesondere ihrer finanziellen Absicherung und zur flächendeckenden Durchsetzung der rechten Evangeliumsverkündigung, waren alsbald Visitationen der Pastoren und Pfarreien notwendig geworden. Der sächsische Kurfürst Johann hat sich dieser Aufgabe angenommen und aufgrund einer entsprechenden Instruktion in eigener Verantwortung und durch seine Beamten Visitationen durchführen lassen. Damit war das landesherrliche Kirchenregiment da! Luther reagierte darauf mit der Vorrede auf die maßgebliche Handreichung zur Durchführung dieser kurfürstlichen Visitationen. Er weicht hier von der in der Adelschrift gezogenen Argumentationslinie nicht ab. Die Abgrenzung von Geistlichem und Weltlichem sowie der an klare Bedingungen geknüpfte Interims- und Notcharakter des Einschreitens der weltlichen Gewalt bleiben gewahrt. Insofern kann Luthers „Vorrede“ als „Bremsversuch“ gegen das sich abzeichnende landesherrliche Kirchenregiment, gar als „stillschweigende[r] Protest“ gewertet werden.³³

2.1.4 Zusammenfassung

Bevor andere Reformatoren in den Blick geraten, sollen die wichtigsten und fortwirkenden Ergebnisse kurz zusammengefasst werden. Luther hat mit seiner Lehre von den beiden Reichen und Regimenten eine eigenständige sowie für die Reformation und weit darüber hinaus maßgebliche Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem vorgenommen. Sie ist auf der theologischen Grundlage der Rechtfertigungslehre entwickelt und unter dem Druck der realen Rahmenbedingungen der Reformation und ihrer divergenten Strömungen *fortentwickelt* worden.

Bei ihrer Anwendung auf konkrete Themen und Probleme hat sich Luther stets um Konsistenz bemüht. Ob ihm dies bei seiner Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit Andersgläubigen gelungen ist, scheint zumindest fragwürdig.

Ein originäres (!) Recht der Staatsgewalt zur Kirchenreform kennt er nicht, und gegen erkennbare Tendenzen der Inanspruchnahme eines solchen vermeintlichen Rechts hat er sich nach Kräften gestemmt. „Zu den Ahnherrn des landesherrlichen Kirchenregiments zählt Luther nicht.“

33 Karl Holl: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment (1911). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther. Tübingen 1932, S. 326–380, hier S. 374.

Mit diesem Titel können sich andere Reformatoren und evangelische Juristen in ihrem Umkreis schmücken.

2.2 Philipp Melanchthon, Huldrych Zwingli und Johannes Calvin

2.2.1 Philipp Melanchthon (1497–1560)

Melanchthon, engster Vertrauter Luthers und intellektueller Kopf der Reformation, hat unter dem Einfluss Luthers die Zwei-Reiche-Lehre adaptiert und formal zeit lebens beibehalten. Beide Reiche sind zu unterscheiden, aber zugleich durch ihre gemeinsame Herkunft von Gott verbunden. Im Übrigen sind signifikante und folgenreiche Unterschiede zwischen den beiden Wittenbergern auszumachen.

Die zentrale Differenz liegt in der Auffassung über den Staatszweck. Melanchthon vertritt die These, dass der vornehmste Zweck der menschlichen Gesellschaft die Erkenntnis und Verehrung Gottes sei. Diesem Zweck müssten alle menschlichen Tätigkeiten, alle staatlichen Regeln und Handlungen dienen. Darauf aufbauend vollzieht Melanchthon eine ausdrückliche Abkehr von der nunmehr als „Spitzfindigkeit“ bezeichneten Auffassung, dass die „Aufgaben der Bischöfe und der weltlichen Obrigkeit ... streng getrennt“ seien. Vielmehr gelte, „dass Fürsten und weltliche Obrigkeit den falschen Gottesdienst beenden und erreichen müssen, dass in den Kirchen die wahre Lehre überliefert wird und richtige Gottesdienste stattfinden.“³⁴ Die Feststellung der „wahren Lehre“ und ihre Verkündigung verbleiben zwar in der Sphäre der geistlichen Gewalt. Nach Maßgabe der Lehre vom Allgemeinen Priestertum gehören aber auch die Inhaber der weltlichen Gewalt, sofern sie Christen sind, als solche (!) zur geistlichen Sphäre. Da der christliche Fürst oder Magistrat aufgrund seiner herausragenden weltlichen Position zugleich als „*praecipuum membrum ecclesiae*“ – als vornehmstes Glied der Kirche – gelten kann, wird ihm daher die Verantwortung für die Verbreitung der „wahren Lehre“ übertragen. Und dies hat Folgen.

Es ist wenig überraschend, dass die Erweiterung des Aufgabenspektrums der weltlichen Gewalt die Verpflichtung zum aktiven Vorgehen gegen Abweichler impliziert. Die Abwehr abweichender Lehren wird Staatsaufgabe. In der öffentlichen Verbreitung dieser Lehren liegt eine öffentliche Gotteslästerung, die von Amts wegen zu verhindern bzw. zu ahnden ist.

34 Philipp Melanchthon: Über das Amt des Fürsten, Gottes Befehl auszuführen und kirchliche Missbräuche abzustellen (1539). In: Melanchthon deutsch. Bd. II. Theologie und Kirchenpolitik. Hrsg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg. Leipzig 2011, S. 210.

Besonders schwer wiegt, dass Melanchthon u. a. in einem Gutachten aus dem Jahre 1537 deutlich seine Zustimmung zu der Verbrennung von Michael Servet als Ketzer im Jahre 1535 in Zürich signalisiert hat.

Die Verantwortung der weltlichen Obrigkeit für „beide Tafeln“ führt konsequent zu einer originären (!) staatlichen Verantwortung für das gesamte Kirchenwesen. Der Erlass von Kirchenordnungen wird ausdrücklich in die Hände der christlichen Obrigkeit gegeben. In Abweichung von Luthers Auffassung, ist diese Ermächtigung aber nicht auf den Notfall, d. h. auf den Ausfall der an sich zuständigen kirchlichen Amtsträger beschränkt. Sie transformiert das landesherrliche Kirchenregiment von einer Notlösung zu einer Daueraufgabe der weltlichen Obrigkeit, sofern sie eine christliche ist.

2.2.2 Huldrych Zwingli (1484–1531)

In den umfangreichen Schriften Huldrych Zwinglis, des Reformators Zürichs, ist auch von der Unterscheidung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen die Rede. Sie firmiert allerdings nicht als Zwei-Reiche-Lehre, sondern als Unterscheidung der göttlichen von der menschlichen Gerechtigkeit. Wie schon bei Luther, so ist auch bei Zwingli eine Entwicklung in der Abgrenzung und Zuordnung der beiden Sphären zu erkennen, die im Ergebnis aber weit über Luthers Position hinaus führt.

In der Frühphase seines publizistischen Schaffens, die von 1523 bis etwa 1525/26 reicht, halten sich Abgrenzung und Zuordnung noch im Rahmen der bekannten Unterscheidung. Die geistliche Gewalt wird auf das „geistliche Schwert“, d. h. das „Wort Gottes“ beschränkt.³⁵ Der weltlichen Gewalt wird unter Rekurs auf das homo-homini-lupus-Argument ausschließlich die Funktion der Friedenssicherung zugeschrieben. Eine staatliche Einwirkung auf den Glauben der Untertanen wird als unzulässig, mehr noch: als unmöglich zurückgewiesen.

Nach 1525/26, also nach den Täuferunruhen, beginnt Zwinglis Weg in die Theokratie. Die Schranken zwischen Geistlichem und Weltlichem fallen zugunsten der Annahme einer Identität von politischer und Kirchengemeinde, von Staat und Religion. Dem Rat der Stadt Zürich, auf den Zwingli selbst maßgeblich Einfluss nimmt, wird die Befugnis zur Regelung

35 Huldrych Zwingli: Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel. In: Huldrych Zwingli. Schriften. Bd. II. Hrsg. von Thomas Brunssweiler, Samuel Lutz u. a. Zürich 1995, S. 357.

der Kirchen- und Gottesdienstordnung übertragen, die Teilnahme an evangelischen Gottesdiensten wird eine staatlich sanktionierte Bürgerpflicht, und mit dem „Großen Sittenmandat“ aus dem Jahr 1530 wird das weltliche Gemeinwesen endgültig zu einer christlich-evangelischen Sittengemeinschaft. Da ein solches christliches Gemeinwesen durch das Wort Gottes – und nicht durch die Vernunft, wie bei Luther (!) – geleitet werden muss, erlangt das Predigtamt bzw. das Amt des Propheten eine herausragende Bedeutung. Zwingli setzt die Autorität des Prophetenamtes über die weltliche Gewalt und auch über die Kirche. Als Haupt der Zürcher Reformation beansprucht er das Amt des Propheten naturgemäß für sich selbst. Als „seine Reformation“ durch äußere Bedrohung in Gefahr gerät, nimmt er buchstäblich selbst das Schwert und fällt im Zweiten Kappeler Krieg gegen ein innerschweizerisches Heer am 11. Oktober 1531.

2.2.3 Johannes Calvin (1509–1564)

Auch der Lebenslauf von Jean Cauvin, später Johannes Calvin, ist ereignisreich, auch wenn er nicht – wie bei Zwingli – mit einem gewaltsamen Tod endet. Entscheidend ist sein Wirken in der und für die Stadt Genf, deren Geschehnisse er auch ohne offizielles politisches Mandat stark beeinflusste. In seinen Schriften – auch in der seit 1536 in mehreren und stets ergänzten Auflagen erschienenen dogmatischen Hauptschrift „Institutio Christianae Religionis“ (Unterricht in der christlichen Religion) – trifft er die Unterscheidung zwischen geistlichem Reich und Regiment einerseits und weltlichem Reich und Regiment andererseits. Gleichwohl kommt es auch hier zu einer signifikanten Aufweichung der Differenz. Denn wie bei Melanchthon, so erstreckt sich auch bei Calvin die weltliche christliche Gewalt – als *praecipuum membrum ecclesiae* – über beide Tafeln des Gesetzes, also auch über die Religion. Der Einfluss der weltlichen Gewalt auf Religion und Kirche basiert also nicht auf einem Notrecht, sondern beschreibt eine originäre staatliche Befugnis. Dies wird zum einen deutlich in der Symbiose von politischer und Kirchengemeinde der Kirchenordnung von 1541, die im Wesentlichen von Calvin entworfen und vom Rat erlassen wurden. Zum anderen verteidigt Calvin die staatlich zu vollziehende Todesstrafe für Ketzer. Ihr fiel im Jahre 1553 Michael Servet wegen seiner abweichenden Auffassung zur Trinitätslehre zum Opfer. Diesem Ereignis schickte Calvin im darauf folgenden Jahr mit der Rechtfertigungsschrift „Verteidigung des rechten Glaubens“ eine erschreckende Apologie der Ketzerverfolgung hinterher, die dann allerdings von Sebastian Castellio minutiös destruiert wurde.

2.2.4 Fazit

Der kursorische Blick auf die maßgeblichen Mitreformatoren offenbart die ganze Bandbreite reformatorischer Ansichten zur Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem. Während Luther, wenn auch unter extremer Ausschöpfung des Rahmens zugunsten der weltlichen Gewalt, weitgehend in diesem Rahmen verbleibt, gehen schon Melanchthon und mit ihm die evangelischen Juristen seiner Zeit darüber hinaus und weisen den Fürsten ein originäres Recht auf die Bestimmung der Religion und der Gestalt der Kirche zu. Noch weiter gehen die Schweizer Reformatoren, die mit der Verschmelzung von politischer und religiöser Gemeinde die Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem weitgehend aufheben.

3

Staat und Religion von der Reformation bis zum Grundgesetz (GG)

In einem weiteren kurzen Durchgang ist die politisch-historische Brücke von der Reformationszeit zum Grundgesetz zu schlagen.

Die Reformation führte zur Auflösung der institutionellen Einheit der Kirche in Deutschland und Europa. Da jedoch weiterhin die Einheit von Staat und Religion wie selbstverständlich vorausgesetzt wurde, führte diese Entwicklung zugleich zu einer tief gehenden „Verfassungsstörung“ im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, die reichsrechtlich bzw. religionsverfassungsrechtlich zu bewältigen war. Das deutsche Religionsverfassungsrecht gilt bis heute als „Reformationsfolgenrecht“³⁶.

3.1 Augsburger Religionsfriede und Westfälischer Friede

3.1.1 Der Augsburger Religionsfriede

Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde eine Koexistenzordnung für sich gegenseitig ausschließende Konfessionen etabliert.³⁷ Zwei Kernelemente, die schon bei den Reformatoren neben Luther präfiguriert worden waren, sind dafür entscheidend.

Mit dem *ius reformandi* wurde den Reichsständen das Recht zuerkannt, ihre Konfession zu wechseln und den Bekenntnisstand sowie die Ordnung der Kirche in ihrem Territorium zu bestimmen, und zwar einheitlich für

36 Hans Michael Heinig: Öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaften. Berlin 2003, S. 74.

37 Vgl. Martin Heckel: Deutschland im konfessionellen Zeitalter. Göttingen 2001, S. 45.

alle Untertanen mit geringfügigen Ausnahmen zum Schutz der Katholiken. Dieses Recht ist später mit der Formel „cuius regio eius religio“ umschrieben worden.

Das korrespondierende *ius emigrandi* gewährte allen andersgläubigen Untertanen das Recht, ohne spürbaren Vermögensverlust auszuwandern. Darin lag noch keine Anerkennung der individuellen Religionsfreiheit, wohl aber – als eine ihrer Vorstufen – die Festschreibung der religiösen Freizügigkeit.

Der Augsburger Religionsfriede hat auf der Ebene des Reiches zu einer religionsverfassungsrechtlichen Neutralität und Parität bzgl. der beiden christlichen Hauptkonfessionen (der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen) geführt. Anders als in den übrigen europäischen Staaten wurde die konfessionelle Geschlossenheit nicht auf gesamtstaatlicher Ebene, sondern in den einzelnen Territorien hergestellt. Mit dieser „föderalistischen Lösung der Bekenntnisfrage“ ging zugleich die Etablierung des landesherrlichen Kirchenregimentes einher, die insbesondere für die evangelische(n) Kirche(n) bis 1918 bestimmend war.

3.1.2 Der Westfälische Friede

Der Augsburger Religionsfriede vermochte den schwelenden Konflikt zwischen den Konfessionen jedoch nicht dauerhaft in friedlichen Bahnen zu halten. Die fortdauernden Spannungen entluden sich dann im Dreißigjährigen Krieg, der mit dem Westfälischen Frieden vom 24. Oktober 1648 beendet wurde. Unter Einbeziehung der Reformierten (vor allem der Calvinisten) wurde der Kompromiss von 1555 fortgeschrieben und präzisiert. Auf dieser Grundlage blieben Konfessionszwang und konfessionelle Geschlossenheit der Territorien bis zum Ende des alten Reiches (1806) erhalten; ihre Auswirkungen sind zum Teil bis heute erkennbar. Für die Sicherung des religiösen Friedens war der Westfälische Friede gleichwohl von unschätzbarem und nachhaltigem Wert.

3.2 Staat und evangelische Kirche(n) vom 17. bis zum 19. Jahrhundert

3.2.1 Vom 17. zum 19. Jahrhundert

In den evangelischen Territorien etablierte sich das landesherrliche Kirchenregiment. Der Landesherr wurde zum Inhaber der Kirchengewalt, zum Summepiskopus. Das landesherrliche Kirchenregiment wurde im Verlauf der Jahrhunderte mit unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Theorien legitimiert, die jeweils den Stand der geistesgeschichtlichen Entwicklung – einschließlich der Aufklärung – widerspiegeln.

3.2.2 Das 19. Jahrhundert

Die Geschichte des 19. Jahrhunderts kann aus evangelischer Sicht trotz formalen Fortbestands des landesherrlichen Kirchenregimentes als Prozess der fortschreitenden organisatorischen Verselbstständigung beschrieben werden. Nach dem Aufbrechen der konfessionellen Geschlossenheit der Territorien durch den Wiener Kongress von 1815 wurde auch hier eine deutlichere Unterscheidung zwischen Staat und Religion erforderlich. Das Resultat bestand zumeist in einer behördlichen Trennung der Aufgabenerfüllung, vor allem in der Schaffung von Konsistorien. Parallel zu dieser Entwicklung erfolgte die Verselbstständigung des evangelischen Kirchenverfassungsrechts. Mit dem Erlass von Kirchenverfassungen, der Einrichtung von Synoden und der einsetzenden kirchlichen Gesetzgebung ging die „konstitutionelle Machtbeschränkung“ des Summepiskopus einher. Im Ergebnis war schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts die institutionelle Trennung von staatlicher und kirchlicher Administration erreicht.

Der Epochenwechsel wurde dann mit der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 vollzogen. Darauf beruht auch das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes.

4

Die Reformation und das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes

Die beiden Zentralnormen des grundgesetzlichen Religionsverfassungsrechts sind Artikel (Art.) 4 GG – das Grundrecht auf Religionsfreiheit – und Art. 140 GG mit der Inkorporation der Art. 136–139, 141 Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 (WRV).

4.1 Das Grundrecht der Religionsfreiheit (Art. 4 GG)

4.1.1 Schutzaspekte

Art. 4 Abs. 1 und 2 GG beschreibt ein einheitliches Grundrecht der Religionsfreiheit mit drei sich zum Teil überlagernden Schutzaspekten.³⁸

Mit der „Freiheit des Glaubens“ wird die Bildung und Beibehaltung einer religiösen Überzeugung, d. h. das *forum internum* geschützt.

Mit der „Freiheit des religiösen Bekenntnisses“ wird das Recht gewährleistet, die eigene religiöse Überzeugung in vielfältiger Form kommunikativ nach außen zu tragen.

38 Peter Unruh: Religionsverfassungsrecht. Baden-Baden 2017, S. 53–54, Randnummer 79 mit weiteren Nachweisen.

Die „Freiheit der Religionsausübung“ umfasst – mit den Worten des Bundesverfassungsgerichts – „das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln.“³⁹ Dazu gehört auch das Recht, sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen, die sich ihrerseits auf das Grundrecht der Religionsfreiheit berufen können.

Unmittelbar aus diesem Grundrecht folgt das „Gebot der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates“. Es enthält ein Beeinflussungs-, ein Identifikations- und ein Bewertungsverbot auch gegenüber den Religionsgemeinschaften. Es ist andererseits nicht gleichbedeutend mit einem vermeintlichen Gebot kritischer Distanz gegenüber der Religion. Das Bundesverfassungsgericht versteht das Neutralitätsgebot als Gebot einer offenen Neutralität, das die staatliche – auch finanzielle – Förderung von Religion und Religionsgemeinschaften nicht grundsätzlich ausschließt.

Schließlich umfasst das Grundrecht aus Art. 4 GG nicht nur ein Recht auf Abwehr staatlicher Eingriffe in die Religionsfreiheit, sondern auch eine Schutzpflicht des Staates, die Bedingungen der Möglichkeit von Religion und Religionsausübung zu sichern.

4.1.2 Schranken

Auch ohne expliziten Schrankenvorbehalt ist die Religionsfreiheit unter dem Grundgesetz nicht schrankenlos gewährleistet. Maßgeblich sind sogenannte „verfassungsimmanente Schranken“, d. h. Grundrechte Dritter oder sonstige Rechtsgüter mit Verfassungsrang. Auch Einschränkungen des Neutralitätsgebotes können gerechtfertigt sein, etwa wenn eine Religionsgemeinschaft Integrität und Persönlichkeit ihrer Mitglieder durch Gewalt und Misshandlung verletzt oder den Austritt durch strafbewehrte Nötigung zu verhindern sucht.

4.1.3 Kontinuität und Differenz

Eine Gemeinsamkeit dieser Dogmatik mit der Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in der Reformation liegt in der Erkenntnis von der Schutzbedürftigkeit bzw. Unantastbarkeit des religiösen *forum internum*: Zum Glauben kann, soll und darf niemand gezwungen werden – so hallt die Stimme Martin Luthers über die Jahrhunderte hinweg nach bis in das Grundgesetz.

39 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE) 32, 98, 106; ebenso BVerfGE 93, 1, 15; 108, 282, 297.

Gleiches gilt im Grundsatz für den Gedanken, dass der Staat der, nicht einer Religion positiv gegenübersteht und ihre Ausübung schützt.

Aus der Reformationszeit ist auch der Gedanke bekannt, dass das öffentliche religiöse Bekenntnis und die Religionsausübung Schranken unterliegen. Allerdings werden die Grenzen durch Art. 4 GG deutlich weiter gezogen. Die Ineinssetzung von abweichender Lehre, Gotteslästerung und strafbeehrtem Aufruhr gilt unter dem Grundgesetz nicht. Die Religionsfreiheit schützt alle Religionen und Religionsgemeinschaften in gleicher Weise und beschränkt sie (nur) durch andere Verfassungswerte.

4.2 Das Verbot der Staatskirche (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 WRV)

4.2.1 Der Gewährleistungsgehalt

Eine tragende Säule des Verhältnisses von Staat und Religion unter dem Grundgesetz wird durch Art. 137 Abs. 1 WRV geformt; er lautet schlicht: „Es besteht keine Staatskirche.“ Mit diesem Paukenschlag der Verfassunggebung von 1919, der im Grundgesetz nachschwingt, wurden die letzten Reste des landesherrlichen Kirchenregiments in den evangelischen Kirchen beseitigt. Aus dieser Trennung von Staat und Kirche(n) folgt das grundsätzliche Verbot institutioneller und funktioneller Verbindungen beider Sphären. Streit besteht hingegen über die normative Reichweite des Trennungsgebotes.⁴⁰

Im Ergebnis ist nicht von einer strikten, sondern von einer *freundlichen Trennung* auszugehen, die eine sachlich begründete Berührung von Staat und Religion sowie eine Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften nicht ausschließt und in einigen Bereichen sogar verfassungsrechtlich vorschreibt. So begreift das BVerfG das Verbot der Staatskirche zutreffend (nur) als Verbot institutioneller bzw. organisatorischer Verbindungen. Daraus folgen u. a. die Verbote der Einführung staatskirchlicher Strukturen und der staatlichen Einflussnahme auf die religiösen Inhalte und Aktivitäten der Religionsgemeinschaften. Auch diese institutionelle bzw. organisatorische Trennung schließt aber eine Kooperation beider Sphären nicht aus.

4.2.2 Kontinuität und Differenz

Der reformatorische Gedanke der Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem bildet offensichtlich den Nucleus auch des Art. 137 Abs. 1 WRV.

40 Unruh, wie Anm. 38, S. 88, Randnummer 141 mit weiteren Nachweisen.

Allerdings ist die Verbindung von Staat und Religion im landesherrlichen Kirchenregiment, die in der Reformation gedanklich vorbereitet und im Augsburger Religionsfrieden reichsrechtlich fixiert worden ist, ebenso offensichtlich mit dem Grundgesetz nicht vereinbar. Dies gilt für die Notfall-Variante Luthers in gleicher Weise wie für die Perpetuierungsvariante der anderen Reformatoren.

4.3 Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 WRV)

Gemäß Art. 137 Abs. 3 WRV ordnet und verwaltet jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Dieses Selbstbestimmungsrecht gilt für alle Religionsgemeinschaften, und zwar unabhängig von ihrem Rechtsstatus.

4.3.1 Ordnen und Verwalten der eigenen Angelegenheiten

Sachlich geschützt sind das Ordnen und Verwalten der eigenen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften – und damit der gesamte Bereich ihrer Aufgaben und Tätigkeitsbereiche.⁴¹

Zum „selbstständigen Verwalten“ gehören auch Bestimmungen über die interne Organisation, insbesondere über die Leitung der Religionsgemeinschaften.

Zu den „eigenen Angelegenheiten“ der Religionsgemeinschaften gehören unumstritten die Bereiche von Lehre und Kultus sowie von Verfassung und Organisation, die Ausbildung der Geistlichen sowie das Mitgliedschaftsrecht inklusive der Rechte und Pflichten der Mitglieder.

4.3.2 Kontinuität und Differenz

Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften erinnert an Luthers grundlegende Überzeugung, dass die Regelung religiöser und interner Angelegenheiten in den Zuständigkeitsbereich der Kirche gehört. Auch die Kirchenreform ist in der Regel innerkirchlich zu vollziehen. Schon die Ausnahme für den „Notfall“, d. h. die Einsetzung der staatlichen Regierung als „Notbischöfin“ ist aber vom Grundgesetz nicht mehr gedeckt. Ein staatlich verantwortetes Kirchenhandeln wäre eindeutig verfassungswidrig, weil es dem Neutralitäts- und dem Trennungsgebot zuwiderliefe. Dieser Befund gilt in noch stärkerem Ausmaß für die Ansicht von

41 Unruh, wie Anm. 38, S. 98–100, Randnummer 157–160 mit weiteren Nachweisen.

Melanchthon und anderen, der Staat dürfe im Regel- und nicht nur im Ausnahmefall die innerkirchlichen Angelegenheiten selbst regeln.

5

Fazit

Nach diesem Parforceritt durch 500 Jahre Reformations- und Rechtsgeschichte erfolgt nunmehr und an der Stelle einer breiten Zusammenfassung ein kurzes Fazit:

Die Eingangsthese von Rainer Forst, die Reformation stelle auf dem Weg zum säkularen demokratischen Verfassungsstaat einen „entscheidenden Schritt“ dar, hat sich bewahrheitet. Aus den Tiefen des mittelalterlichen Verständnisses von Staat und Religion kommend – und mit einem Bein darin verharrend – hat die Reformation mit der Lehre von den beiden Reichen und Regimenten zumindest die Weichen für die Fahrt in das moderne Religionsverfassungsrecht gestellt, auch wenn es auf dieser Fahrt noch einiger Zwischenhalte und der Aufnahme weiterführender Gedanken bedurfte.

Am Ende bleibt der Dank an den Organisator des heutigen Abends für die glückliche Wahl des Vortragstitels: „Die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem in der Reformation – ein Segen für die Nachwelt“. So ist es!

Johannes Schilling

Nach dem Studium der Musikwissenschaft, Germanistik, Lateinischen Philologie des Mittelalters und der Evangelischen Theologie stand am Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit von Johannes Schilling die Mitarbeit an der Weimarer Lutherausgabe. Luthers Werk ist bis heute das Zentrum seiner Arbeiten. Diese bewegen sich zeitlich gesehen überwiegend im 16. Jahrhundert, territorial in Mittel- und Norddeutschland. Johannes Schilling war von 1993 bis 2016 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Seit 1999 steht er der Luther-Gesellschaft als Präsident vor und hat als erster Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats wesentlich an den Vorbereitungen des offiziellen Reformationsjubiläums 2017 mitgewirkt. 2017 wurde er mit der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen ausgezeichnet. Die Hamburger Akademievorlesungen zum Thema „Reformation im Diskurs“ im Winterhalbjahr 2016/2017 gehen auf seine Initiative zurück und wurden von ihm organisiert.

// Martin Luther, Erneuerer der christlichen Religion

„Luther, Luther über alles“ – der Anlass für den heutigen Vortrag ist das bevorstehende Reformationsjubiläum. Es verdankt sich einem Ereignis, das als Martin Luthers „Thesenanschlag“ am 31. Oktober 1517 in die Gedenkkultur eingegangen und im kulturellen Gedächtnis, zumindest der Deutschen, ziemlich tief verwurzelt ist. Es hat seinen Anhaltspunkt in Luthers Widerspruch gegen den Ablass der römischen Kirche, eine spezielle Form des Gnadenerweises der verfassten Kirche, gegen den Luther ein neues Verständnis der christlichen Religion zu entwickeln begann. Und der durch einen von der römischen Kirche in Gang gesetzte Prozess gegen ihn wurde zum Anlass für die Pluralisierung, die konfessionelle Auseinanderentwicklung der westlichen Christenheit.

Am 22. Februar 1546 fand in der Schlosskirche in Wittenberg die Trauerfeier für den vier Tage zuvor in Eisleben verstorbenen Martin Luther statt. Philipp Melanchthon, seit 1518 neben Luther der wichtigste Reformator in Wittenberg, hielt nach der Leichenpredigt des Pfarrers und Reformators Johannes Bugenhagen, des Reformators Hamburgs und Schleswig-Holsteins, die Trauerrede auf den Verstorbenen. Melanchthon stiftete mit ihr, in einer prekären theologischen und politischen Situation, ein Gedächtnis an den hingeschiedenen „Wagenlenker Israels“. Er legte dar, Luthers Lehre zeige den Willen und die wahre Verehrung Gottes auf, lege die Heilige Schrift aus und verkündige das Wort Gottes, das Evangelium Jesu Christi.

Hat Luther die rettende und notwendige Lehre in der Kirche wieder zur Klarheit gebracht, so müssen wir Gott danken, dass er ihn erweckt hat. ... Mit anderen Worten: die Erinnerung an ihn sollte allen Wohlgesinnten teuer sein.¹

Luthers theologische Lebensleistung erkannte Melanchthon in dessen Neubewertung der Buße, in der tröstlichen Botschaft von der Rechtfertigung aus dem Glauben, in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und zwischen geistlicher und weltlicher Gerechtigkeit – und das alles im Hinblick auf den einen Sohn Gottes, Jesus Christus. Luther habe zudem die weltliche Ordnung neu geschätzt und ihre Bestimmung hervorgehoben, die Frömmigkeit der Menschen neu geprägt und die Bibel, die Schriften der Propheten und Apostel so verständlich ins Deutsche übersetzt, „dass diese Übersetzung allein schon dem Leser mehr Licht bringt als die meisten Kommentare“.²

Das also waren, aus der Sicht eines prominenten Zeitgenossen und empathischen Mitstreiters die entscheidenden Faktoren in der Erneuerung der christlichen Religion: 1. Buße, 2. Rechtfertigung, 3. Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, 4. Neubewertung der weltlichen Ordnung, 5. Reformation der Frömmigkeit und 6. die Übersetzung der Bibel.

Es scheint mir lohnend, diesen Überlegungen nachzugehen. – Was bieten sie für ein historisches und für ein gegenwärtiges Verständnis dessen, was das Neue an der Reformation, die Erneuerung der christlichen Religion war?

Unter Religion verstehe ich dabei den gesamten Zusammenhang von Glaube, Lehre und Kirche und ihrem öffentlichen Wirken, also von religiöser Überzeugung und persönlicher Frömmigkeit, doktrinärer Kodifizierung und institutioneller Verfassung und gesellschaftlicher Wirkung des Christlichen in seinen wechselseitigen Zusammenhängen.

1

Die Neubestimmung der Buße

Was geschah denn am Vorabend vor Allerheiligen, dem 31. Oktober 1517, der im kulturellen Gedächtnis wenigstens der Protestanten, aber darüber hinaus wohl vieler anderer Zeitgenossen, als Tag des „Thesenanschlags“

1 Philipp Melanchthon: Das Leben Martin Luthers. In: Melanchthon deutsch. Bd. 2. Hrsg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenburg. Leipzig 32011, S. 167.

2 Melanchthon: Das Leben Martin Luthers, wie Anm. 1, S. 169.

eingeschrieben ist? Frühere Generationen haben die vermeintlichen Hammerschläge dieses Tages geradezu emphatisch zu einem Ereignis erhoben, an dem der Beginn der Neuzeit eingeläutet wurde.

An diesem Tag schrieb der Augustinereremit und Wittenberger Doktor der Theologie einen Brief an seinen obersten Kirchenfürsten, den Erzbischof Albrecht von Mainz. Er wandte sich mit Verve gegen den Ablass, jenes von der Kirche angewandte und missbrauchte Instrument zum Nachlass von Sündenstrafen und zur Finanzierung kirchlicher Vorhaben, und zwar vor allem deshalb, weil dieser Ablass nach seiner Überzeugung den Gläubigen nicht gab und nicht geben konnte, was sie eigentlich suchten: Ruhe für ihre Seelen, Glaubens- und Heilsgewissheit. Denn gerade darum ging es ihm: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Und, damit verbunden: Wie komme ich ins Reine mit mir selbst? – Und er legte dem Erzkanzler des Reiches seine Thesen bei, damit er sehen könne, eine welche zweifelhafte Sache der Ablass sei. Mit dem Widerspruch gegen den Ablass und damit gegen das System der bestehenden Kirche unterzeichnete Martin Luder, wie sein Name zuvor lautete, in diesem Brief erstmals als „Martinus Luther“ – als der durch das Evangelium frei gemachte.

Luthers erste These lautet: „Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ‚Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‘, wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei.“ Für die Zeitgenossen war es zur Klärung erforderlich, zu sagen, was damit nicht gemeint sei: „Dieses Wort darf nicht auf die sakramentale Buße gedeutet werden, das heißt, auf jene Buße mit Beichte und Genugtuung, die unter Amt und Dienst der Priester vollzogen wird.“ Weder ein Amt noch auch ein Ding bewirkt Heil – am folgenden Tage würden die Besucher des Allerheiligens stiftes kommen, um die große Reliquiensammlung zu besuchen, die Kurfürst Friedrich der Weise dort angesammelt hatte, mehr als 5000 Partikel. In ihnen und an ihnen suchten sie Heil, aber das neue Verständnis, das sich in Luthers Theologie herauschälte, war ein anderes: Es gibt keine Dinge, keine heiligen Sachen, an und aus denen sich solches Heil vermitteln lässt; Heil und Seelenfrieden kommt allein aus dem Wort.

Deshalb wird in These 62 als einer Schlüsselthese definiert: „Der wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes.“ Mit diesem Begriff des „Evangeliums“ war der Grund der Erneuerung der christlichen Religion benannt. Man könnte die ganze reformatorische Theologie und den Paradigmenwechsel, der sich in der Reformation vollzog, aus ihm entfalten. Denn das Evangelium, so ist Luthers Neubestimmung, kommt im Wort und als Gabe zu den Menschen. Es geht

um eine Änderung der Lebensausrichtung. Wenn das *ganze* Leben der Glaubenden Buße sein soll, dann geht es um metanoia, um Sinnesänderung, um Umkehr zu Gott, um Zuwendung zu ihm, um Annehmen, nicht um das eigene Tun, sondern um Hören auf das fremde Wort.

Der Mensch ist in seinem Verhältnis unmittelbar zu Gott, ohne institutionelle Vermittlung. Und das nicht aus eigenen Kräften oder eigener Entscheidung, sondern deshalb, weil Gott in seinem Wort in Christus unmittelbar zu ihm sein will und ist. Damit wird der Kirche die Funktion einer Heilsanstalt genommen; sie ist nicht länger Inhaberin und Verwalterin des göttlichen Heils, sondern, wie es später heißen wird, Versammlung der Gläubigen, in der es darum geht, dass Gott unmittelbar zu den Gläubigen kommen kann, in seinem Wort und in den Sakramenten von Taufe und Abendmahl. Jahrzehnte später wird Luther bei der Einweihung des ersten Neubaus einer evangelischen Kirche, der Schlosskapelle in Torgau, erklären, das Haus sei dazu bestimmt, „dass nichts anderes darin geschehe, als dass unser lieber Herr mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“³ Das ist die Grundbestimmung des evangelischen Gottesdienstes als eines Kommunikationsgeschehens des Evangeliums.

2

Was heißt Rechtfertigung?

Als das „Herzstück reformatorischen Glaubens und reformatorischer Theologie“ gilt die „Botschaft von der Rechtfertigung“. Sie ist nach Luthers eigener Auskunft „das zentrale Lehrstück unserer Lehre, die Sonne, der Tag, das Licht der Kirche.“⁴ Damit war ein neues Grundverständnis des christlichen Glaubens gegeben: Es ging in der Rechtfertigung, wie Luther sagt, darum, „dass wir durch den Glauben ... ein anderes, neues, reines Herz kriegen und Gott um Christi willen, unseres Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält“⁵.

Im Unterschied zu Lehre und Frömmigkeitspraxis der alten Kirche hielt Luther fest, dass der Mensch nicht durch eigene Werke die Gerechtig-

3 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA] 49, S. 588, 15–18.

4 Bernhard Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen 1995, S. 274–275.

5 Vgl. WA 50, S. 250, 17–22.

keit erlangen kann, die vor Gott gilt. Hatte die bisherige Theologie und Kirche gelehrt, dass demjenigen, der tut, was an ihm liegt, Gott die Gnade nicht verweigern wird (*facienti quod in se est, deus non negabit gratiam*), so kam es nach dem neuen Verständnis nunmehr auf den Glauben an: Der Sprung, um den es dabei geht, ist gerade das Absehen von sich selbst, das Absehen von den eigenen Möglichkeiten, und das vollständige Vertrauen auf Gottes Gnade. Diese Rechtfertigung ist ausschließlich und allein ein Werk Gottes, nicht des Menschen.

Wie kann dieser Gedanke an die Menschen kommen? Es bedarf dazu einer Neubestimmung der Theologie. Sie soll nicht spekulativ, sondern soll im Ganzen praktisch sein und den *Menschen* in seinem Wesen wahrnehmen, damit dieser lernt und hört, was Gnade ist, was Rechtfertigung, und dass es der Ratschluss und Wille Gottes ist, den in die Tiefe, ja, in die Hölle des eigenen Selbst gefallenen Menschen durch Christus wiederherzustellen und also zu erlösen. „Wir reden nicht von Gott“, sagt Luther, „sondern von dem Menschen als Sünder oder Angeklagten“ – im Sinne einer Anklage durch die Sünde, seiner eigenen Differenzerfahrung zwischen Sollen und Wollen, seines Ungenügens, ja, seiner Verzweiflung an sich selbst.

„Die Erkenntnis Gottes und des Menschen“, so Luther weiter, „ist eine göttliche Weisheit und im eigentlichen Sinne theologische Erkenntnis. Und es ist so um sie bestellt, dass sie sich ausschließlich bezieht auf den rechtfertigenden Gott und den sündigen Menschen, so dass im eigentlichen Sinn der Gegenstand der Theologie der sündige und verlorene Mensch ist und der rechtfertigende Gott und Erlöser.“ Alles andere sei Irrtum und leeres Zeug.⁶

Wie also kann und soll man die christliche Religion verstehen, damit sie auf die Frage nach Leben und Tod eine lebensdienliche Antwort gibt? Diese Frage erscheint als das Zentrum von Luthers erfahrungsgesättigter, existenzieller, seelsorgerlicher Theologie. Deshalb handelt er vom Menschen, und zwar in seiner Beziehung zu Gott. Das Interesse richtet sich dabei auf den Menschen, der aus dieser Beziehung Leben und Kraft schöpft und das Wirken Gottes als Wohltat an seinem Leben erkennen soll: Christus erkennen, heißt, seine Wohltaten erkennen, so fasst Melancthon diesen theologischen Neuanatz in der ersten evangelischen Dogmatik 1521: *Christum cognoscere, hoc est, beneficia eius cognoscere*.

6 Luther, WA 40 II, S. 328.

Es geht also alles um ein neues Sein, ein neues Leben unter der Gnade. Konzentriert hat Luther selbst dieses neue Grundverständnis des christlichen Glaubens schon 1520 in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ zum Ausdruck gebracht. Erstmals in der Geschichte der christlichen Theologie machte ein Theologe die Freiheit zum Thema der Theologie. An den Anfang stelle er die paradoxe Doppelthese: Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. – Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

Mit dieser Doppelthese wird die doppelte Bezogenheit des Menschen zu Gott und zu seinen Nächsten bezeichnet: Frei ist er in der Beziehung zu Gott, im Glauben, dienstbar in der Beziehung zu den Mitmenschen, zu den Nächsten, in der Liebe. Die Anerkennung, die der Mensch durch Gott in Christus erfährt, wird ihm in der Predigt des Wortes Gottes, die Glauben wirkt, zuteil. Angesichts der Unmöglichkeit des Menschen, Gottes Gebot zu erfüllen, hat der Glaube verwandelnde Kraft. *Wie* aber wird der Mensch in der Begegnung mit Christus verwandelt? In der Terminologie von Brautmystik geht es dabei um einen Tausch, den der Gott und Mensch Jesus Christus mit der Seele vollzieht: Alles, was die Seele beschwert, alle Sünde, alle Ungerechtigkeit, übernimmt Christus und bekleidet die Seele mit seiner Gerechtigkeit, die sie in den Stand setzt, im Glauben das Leben zu bestehen.

Lässt sich dieses schwierige und notwendige Thema Menschen gegenwärtig so sagen, dass sie es hören, verstehen und gegebenenfalls annehmen können? Und wenn ja, wie dann? Antwort: Rechtfertigung bedeutet eine Gabe umfassender Freiheit, die einen Menschen von der Bezogenheit auf sich selbst erlöst. Es geht in der Rechtfertigung des Menschen um nichts anderes als um die Zuwendung, die Gabe von Gottes Liebe, die er den Menschen in Christus geschenkt hat und schenkt, um die Liebe Christi.

Diese gute Nachricht verdient es, auch unter gegenwärtigen Bedingungen immer wieder neu zur Geltung gebracht zu werden; in der Kirche und auch außerhalb ihrer. Gerade die Leistungsgesellschaft kann einen solchen Kontrapunkt, zum Wohl der einzelnen und zum Wohl aller, offenbar dringend gebrauchen.

3

Die Predigt von Gesetz und Evangelium

Zu den Grundbestimmungen von Luthers neuem Verständnis der christlichen Religion gehört auch die Unterscheidung von Gottes Wort in Gesetz und Evangelium. In beiden Gestalten redet Gott zu den Menschen, in der

Forderung des Gesetzes und seiner Erfüllung und im Freispruch des Evangeliums und seiner Verheißung. Dabei sind beide dialektisch miteinander verbunden und aufeinander bezogen: Schon in der Präambel der Gebote, in der Zusage „Ich bin der Herr, *dein* Gott“ ist das Evangelium gegenwärtig.

Aufgrund seiner Verfasstheit kann der Mensch der Situation zwischen Gesetz und Evangelium nicht entkommen; er bleibt in diesem Leben Gerechter und Sünder zugleich, *simul iustus et peccator*. Aber die Verheißung ewigen Lebens lässt ihn einen Vorschein erfahren von einer Welt, in der die unerlöste Spannung aufgehoben sein wird. In Liedern und Predigten und auch in Bildern, insbesondere der Cranach-Schule, ist diese Botschaft formuliert – das magistrale Werk unseres früheren Präsidenten Heimo Reinitzer bringt diese zentrale Lehre der Reformation meisterlich zur Anschauung.⁷

4

Das Verhältnis von Geistlichem und Weltlichem

Luther hat das Verhältnis von Geistlichem und Weltlichem, von Kirche und Obrigkeit – modern gesprochen: von Kirche und Staat – neu bestimmt. Innerhalb der von Gott gegebenen Ordnung haben beide ihre je eigene Aufgabe: Das Amt der Obrigkeit, dessen Legitimität er mit der Tradition aus dem Neuen Testament begründet, besteht darin, unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Angesichts der menschlichen Verfasstheit ist das eine bleibend notwendige Aufgabe. Dafür bedarf es vernünftiger Gesetze und politischer Ordnungen. Die Grenze obrigkeitlicher Herrschaft und weltlicher Ordnung aber hat Luther klar benannt: sie erstreckt sich nur auf Leib und Gut.

Über die Seele kann und will Gott niemand anderen als nur sich selbst regieren lassen. Wenn sich deshalb eine weltliche Rechtsgewalt anmaßt, Gesetze für Seelen zu erlassen, greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt die Seelen nur. Der Seele darf niemand gebieten als Gott allein.⁸

7 Heimo Reinitzer: *Gesetz und Evangelium. Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte*. Hamburg 2006.

8 Vgl. WA 11, S. 262, 10–12; 263, 3–5.

Auch wenn Luther selbst und die in seinem Namen Handelnden diese Überzeugung nicht immer durchgehalten haben, stellt sie doch ein grundlegendes Moment der Rechtsordnungen dar, die sich seitdem entwickelt haben.

Die Begrenzung der Reichweite weltlicher Rechtsgewalt und die alsbald gemachten schlimmen Erfahrungen der konfessionellen Auseinandersetzungen der Reformationszeit führten dazu, dass erste Schritte zu einem friedlichen Miteinander gesucht und im Augsburger Religionsfrieden 1555 auch gefunden wurden. Niemand darf um seines Glaubens willen mit Gewalt bedroht werden, weil Gewalt im Hinblick auf religiöse Wahrheit kein Recht hat. Die weltliche Rechtsgewalt kann allenfalls für Einheitlichkeit der Religion in ihren Grenzen sorgen, um des öffentlichen Friedens willen. Der Augsburger Religionsfriede war 1555 ein erster Schritt hin zur Toleranz, der schließlich zur religiösen Neutralität des Staates geführt hat, die im Sinne einer positiven Religionsfreiheit in den Grenzen des geltenden Rechts zu den Grundlagen auch unseres Gemeinwesens gehört.

In den Zusammenhang der neuen Sicht der Weltlichkeit der Welt gehört auch eine neue Auffassung des Berufs. In der Auseinandersetzung mit den Mönchsgelübden – und das heißt auch: mit seiner eigenen monastischen Vergangenheit – hält Luther fest, dass es keine Unterscheidung zwischen religiös strenger lebenden Menschen und normalen Christen gibt. Diese Einsicht führte zu einer Neubewertung des Berufs. „Berufen“ waren nun alle, ein jeder und eine jede in seinem und ihrem Stand. Arbeit ist Dienst am Nächsten, und es gibt in dieser Hinsicht prinzipiell keinen Unterschied. Die Auffassung vom Beruf als einer Berufung ist jedenfalls ein Moment, das jedem Beruf eine neue Würde gegeben hat.⁹

5

Erneuerung der Frömmigkeit

Erneuerung der Frömmigkeit ist ein Vorhaben, das Luther seit den Anfängen seiner öffentlichen Wirksamkeit verfolgte. Denn es ging ihm um die Frage nach einem gelingenden Leben in der Ausrichtung auf Gott.

Luther verfasste, zur Einübung in das Christentum, seit 1518 kurze Schriften, in denen er elementare Fragen des christlichen Glaubens und

⁹ Einen Nachhall dieser Auffassung findet man gegenwärtig noch in der Universität: Professoren erhalten Rufe, und Berufungsverfahren geben, jedenfalls begrifflich, noch einen Eindruck davon, worum es hier geht, nämlich um etwas anderes als einen Job.

der christlichen Ethik verhandelte: Ablass und Gnade, Buße, Ehe, Taufe, Abendmahl, aber auch wirtschaftsethische, Zinsnehmen und Wucher, oder, besonders eindringlich, die Vorbereitung auf das Sterben. Dazu kamen die Hauptstücke des christlichen Glaubens: die Zehn Gebote, das Vater unser, das apostolische Glaubensbekenntnis und die beiden biblischen Sakramente, Taufe und Abendmahl. Mit dieser Konzentration verband sich eine Reduktion gegenüber der Tradition: Das Ergebnis waren nach einem Jahrzehnt zwei Katechismen, der kleine Katechismus für die einfachen Christen und der Große Katechismus für die Pfarrer.

Diese Katechismen sind, neben und nach der Übersetzung der Bibel, die Summe von Luthers theologischer Lebensarbeit und „eine kleine Biblia“. Sie dienen der Einübung in den Glauben, sollen und wollen ihn in die Herzen treiben und die Christen bilden, auskunfts- und gesprächsfähig machen. Ziel des Katechismus ist es erstens, dem Menschen zu zeigen, was er tun und lassen soll. Wenn er, zweitens, sieht, dass er das nicht aus eigenen Kräften tun kann, woher er die Kraft nehmen und sie finden soll, um das Nötige zu tun; drittens, wie er sie suchen und sich holen soll, nämlich im Glauben an Christus.

Kein Buch hat zum Mündigwerden der evangelischen Christen so viel beigetragen wie eben diese Einweisungen Luthers in das Christentum, durch die Hausvorstände, Pfarrer und Lehrer. Der Kleine Katechismus wurde zum Grundbuch des evangelischen Glaubens und des reformatorischen Christentums. Dahinter stand ein Programm, das die Reformatoren verband: Christlicher Glaube sollte gebildeter Glaube sein. Frömmigkeit und Bildung waren, auch in Aufnahme humanistischer Gedanken, eng aufeinander bezogen. Um *pietas und eruditio* sollte es gehen, um Entrohung des Menschen auf dem Weg zu einer im Glauben gegründeten Humanität – ein Bildungsimpuls, den man durch die Jahrhunderte verfolgen kann und der in zahlreichen, veränderten Gestalten bis in die Gegenwart fortwirkt.

Neben den Katechismen waren es die Lieder und die Musik, in und mit denen Luther die Erneuerung der christlichen Religion auf den Weg gebracht hat. Schon 1523 entwickelte er den Plan, in Bearbeitungen alttestamentlicher Psalmen geistliche Lieder zu dichten, „damit das Evangelium auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe“, und seit 1524 erschienen evangelische Gesangbücher. Deren Lieder fanden sowohl im Gottesdienst Verwendung als auch außerhalb der Liturgie: Sie griffen ins Leben ein – in zahlreichen Liederkämpfen, in denen die reformatorisch Gesinnten mit den neuen geistlichen Liedern auf die Straße zogen. Das Lied „Aus tiefer

Not schrei ich zu Dir“, eine Umdichtung von Psalm 130, diente dabei etwa als „Kampfsong“ gegen die etablierte Kirche und ihre Vertreter.

Der evangelische Choral und der Gemeindegesang ist seit der Reformationszeit ein Erkennungszeichen der Protestanten geblieben, der lutherischen und, auf andere Weise, auch der reformierten. Was es an geistlicher Dichtung seither gegeben hat, ist an Umfang und an poetischer und theologischer Qualität schwer zu ermessen – man denke nur an Paul Gerhardt und seine geistlichen Lieder und an die Wirkungen lutherischer Choräle in den Werken Johann Sebastian Bachs.

Luther schätzte die Musik nach der Theologie überhaupt deshalb so hoch, weil er sie als Herrin und Lenkerin der menschlichen Affekte erkannte und ihr damit die Kraft zutraute, das zu wirken, was er sonst nur der Theologie zuerkannte, die Herzen der Menschen fröhlich zu machen.

6

Die Übersetzung der Bibel

Die Übersetzung der ganzen Heiligen Schrift ist die nachhaltigste und wirkungsvollste Tat, die Luther auf den Weg gebracht und ins Werk gesetzt hat. Ja, man möchte sagen: Durch die Übersetzung der Bibel ist Luther eigentlich zum Erneuerer der christlichen Religion geworden.

Seine Theologie entwickelte er selbst aus dem Studium der Bibel. Die grundlegende Erkenntnis, die er dabei gewann, war die Überzeugung davon, dass Gott sich in seinem Wort dem Menschen gnädig zuwende, dass dieser Gott ein Interesse an dem Menschen habe, und dass Hören auf das Wort zum Glauben führen könne und solle: *fides ex auditu*.

Diese Lutherbibel ist ein Ereignis. Sie ist es sprachlich und theologisch. Erstmals in der Geschichte der deutschen Sprache wurde die Urkunde des christlichen Glaubens von einem einzigen Übersetzer, den man wohl nicht zu Unrecht ein Sprachgenie nennen darf, in diese Sprache gefasst, mit Verstehenshilfen, Randbemerkungen, Erläuterungen und Vorreden versehen – und mit einem klaren theologischen Skopus: „was Christum treibet“ – das war der Leitstern von Luthers Übersetzung, und diese hermeneutische Kategorie ermöglichte eine Lektüre der Schrift, die dieses Buch nicht einfach als eine Sammlung von Geschichten und Lehrsätzen lesen ließ und lässt, sondern als Wort Gottes, das für den Hörer und den Leser, für mich, pro me, gesprochen und geschrieben lässt und auf Glauben zielt.

Die kulturelle Großtat der Bibelübersetzung ist die positive Nebenwirkung dessen, was mit ihr eigentlich erreicht werden soll: als das Wort Gottes

Glauben zu wecken und damit das Gottes-, Selbst- und Weltverhältnis des Menschen neu zu bestimmen.

Was also ist nun das Neue an der Reformation? Antwort: Die Wiederentdeckung des Evangeliums.

Was aber ist denn das Evangelium? Luther erklärt, dass es, unbeschadet einer vielfältigen Überlieferung, nur ein einziges Evangelium gebe. Dieses eine Evangelium „ist und soll nichts anderes sein als eine Rede oder Erzählung von Christus, ..., daß er Gottes Sohn ist und Mensch für uns geworden, gestorben und auferstanden, als ein Herr über alle Dinge gesetzt.“¹⁰

Dieses eine Evangelium ist ein Ruf in die christliche oder evangelische Freiheit, „eine Freiheit des Gewissens, durch die das Gewissen von den Werken befreit wird, nicht daß keine geschehen, sondern daß man auf keine sich verlasse. ... Dieses Gewissen hat Christus von den Werken freigemacht, indem er es durch das Evangelium belehrt, auf keine Werke sich zu verlassen, sondern allein auf seine Barmherzigkeit zu hoffen. Und so hängt ein gläubiges Gewissen ganz frei an den Werken Christi allein.“¹¹

Damit wird noch einmal die Umkehrung der Verhältnisse durch die Neuformulierung und Erneuerung der christlichen Religion in der Reformation deutlich: Die religiöse Leitidee Luthers – und damit die Erneuerung der christlichen Religion – besteht im Heil des Menschen als der Herstellung der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung durch Gott selbst.¹²

Welche Bedeutung könnte das Reformationsjubiläum 2017 unter diesen Voraussetzungen für die Gegenwart haben?

Das Reformationsjubiläum 2017 ist das erste Reformationsjubiläum nach dem 20. Jahrhundert, einem Jahrhundert der Diktaturen, einem Jahrhundert bis dahin unvorstellbarer Verbrechen und eines Kulturbruchs, dessen Ausmaße sich niemand hätte vorstellen können. In diesem Jahrhundert hat sich auf erschreckende Weise eines auch vollzogen, die Leugnung der Unterscheidung zwischen Gott und Mensch „Wir sollen Menschen und nicht Gott sein, das ist die Summa“, schrieb Luther im Juni 1530 an

10 Luther, WA 10 I 1, S. 9, 11–20.

11 Martin Luther: Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte. Hrsg. und teilweise neu übersetzt v. Karl-Heinz zur Mühlen. Göttingen 1983, S. 124. Lateinischer Originaltext: WA 8, S. 606,30–607,1.

12 Vgl. Luther Handbuch. Hrsg. von Albrecht Beutel. Tübingen ³2017, S. 121.

Georg Spalatin.¹³ Die Unterscheidung von Gott und Mensch ist die notwendige Grundunterscheidung der Theologie, aus der alle anderen Unterscheidungen folgen. Und die Menschwerdung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth befreit die Menschen ein für alle Mal von dem Wahn, sein zu müssen oder werden zu wollen wie Gott.

Das Reformationsjubiläum 2017 ist das erste Reformationsjubiläum im Zeichen der Ökumene. Das vergangene Jahrhundert hat die Christen gelehrt, Gemeinsamkeiten zu suchen, und sie haben viele gefunden. Die Wiederentdeckung des Evangeliums könnte die verbindende Kraft zwischen den Konfessionen sein.

Das Reformationsjubiläum 2017 ist das erste Reformationsjubiläum im Zeichen einer bisher unbekannteren religiösen Vielfalt und im Zeichen einer weit verbreiteten Konfessionslosigkeit. Es ist also auch eine Aufgabe, anderen als den evangelischen Christen deutlich zu machen, worin Potenziale der Reformation bestehen, die wir zur eigenen Lebensführung und zum Besten unserer Gesellschaft in Erinnerung bringen und pflegen sollten.

„Erinnerung“, so hat der Marburger Theologe Dietrich Korsch, der im Januar im Rahmen unserer Akademievorlesungen sprechen wird, neulich formuliert, „Erinnerung macht gegenwärtig präsent, was uns im eigenen Handeln Zukunft eröffnet.“¹⁴

Was feiern wir also eigentlich mit dem Reformationsjubiläum? Und was sollen wir feiern? – Noch einmal: Die Wiederentdeckung des Evangeliums. Aber die ist ja keine bloße theologische Erkenntnis geblieben, sie hat religiöse Folgen gezeitigt und gesellschaftliche. Sie hat gestaltende und verwandelnde Kraft entfaltet, die zu den Grundlagen unseres gegenwärtigen Lebens gehören. Deshalb können wir uns dessen erinnern, was uns im eigenen Handeln Zukunft eröffnet. Und das kann man eben auch feiern.

13 Martin Luther: Brief an Georg Spalatin am 30. Juni 1530. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel [WA.BR], Bd. 5, S. 413–415, Nr. 1612.

14 Dietrich Korsch: Leitbild reformatorische Theologie? Kulturtheoretische und historiographische Anmerkungen zur Rezeption der Reformation. In: Herausforderung Reformation. Reformationsgeschichte zwischen theologischer Deutung und historischer Forschung. Hrsg. von Michael Beyer, Martin Hauger und Volker Leppin. Göttingen 2016, S. 39.

Namenregister

Martin Luther wurde in das Register nicht aufgenommen.

A

Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz // 117
Aristoteles // 88
Athanasius I., Kaiser // 87
Augustinus // 87, 88, 95

B

Bach, Johann Sebastian // 19, 124
Bonifaz VIII., Papst // 87
Bugenhagen, Johannes // 115

C

Calvin, Johannes // 44, 86, 103, 105
Cassirer, Ernst // 72

F

Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen // 117
Friedrich II., König von Preußen // 51

G

Gelasius I., Papst // 87
Gerhardt, Paul // 124

H

Hobbes, Thomas // 91

K

Kant, Immanuel // 56, 68, 84

L

Locke, John // 51

M

Machiavelli, Niccolò // 88

Melanchthon, Philipp // 40, 41, 42, 43, 44,
86, 103, 105, 106, 112, 115, 116, 119

Mozart, Wolfgang Amadeus // 14, 15, 30

N

Newton, Isaac // 19

Nietzsche, Friedrich // 56

P

Petrus Lombardus // 30

Platon // 64, 88

S

Schneider, Robert // 13

Sokrates // 64

Spalatin, Georg // 29, 125

Staupitz, Johann von // 26, 29

T

Tauler, Johannes // 29, 30, 32

Theißen, Gerd // 28

Thomas von Aquin // 46, 95

Troeltsch, Ernst // 27

Z

Zwingli, Huldrych // 44, 86, 103, 104, 105

**Die Akademie der Wissenschaften
in Hamburg ist
Mitglied in der**



Der Akademie der Wissenschaften in Hamburg gehören herausragende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aller Disziplinen aus dem norddeutschen Raum an. Sie trägt dazu bei, die Zusammenarbeit zwischen Fächern, wissenschaftlichen Hochschulen und anderen wissenschaftlichen Institutionen zu intensivieren und den Dialog zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit zu fördern. Die Grundausrüstung der Akademie wird finanziert von der Freien und Hansestadt Hamburg.

BEREITS ERSCHIENEN:

Band 1 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

Akademievorlesungen Februar–März 2016,
Hamburg 2017

// DOI <https://dx.doi.org/10.15460/HUP.AV.1.171>

// ISBN 978-3-943423-39-6

Band 2 Reformation im Diskurs

Akademievorlesungen Oktober 2016–Januar 2017,
Hamburg 2018

// DOI <https://dx.doi.org/10.15460/HUP.AV.2.172>

// ISBN 978-3-943423-40-2

IMPRESSUM

Die Vorlesungsreihe und die Publikation wurden gefördert von der



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Online-Ausgabe Die Online-Ausgabe dieses Werkes ist eine Open-Access-Publikation und ist auf den Verlagswebseiten frei verfügbar. Die Deutsche Nationalbibliothek hat die Online-Ausgabe archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek (<https://portal.dnb.de/>) verfügbar.

ISSN 2511-2058

DOI <https://dx.doi.org/10.15460/HUP.AV.2.172>

Printausgabe

ISSN 2511-204X

ISBN 978-3-943423-40-2

Lizenz Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.de>). Ausgenommen von der oben genannten Lizenz sind Teile, Abbildungen und sonstiges Drittmaterial, wenn anders gekennzeichnet.

Herausgeber Akademie der Wissenschaften in Hamburg

Redaktion Dr. Elke Senne, Akademie der Wissenschaften in Hamburg

Gestaltung, Satz Christine Klein, Hamburg

Schrift Mendoza/Conduit; alle Rechte vorbehalten

Druck und Bindung Stürken Albrecht Druckgesellschaft, Bremen

Verlag Hamburg University Press, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Hamburg (Deutschland), 2018
<http://hup.sub.uni-hamburg.de>