

Freiheit des Glaubens – Freiheit der Welt

DOROTHEA WENDEBOURG

„Das Christentum aus dem Bett geschmissen“ – das sei der langfristige Effekt, den man der Reformation bescheinigen müsse, kündigt der Titel von Brad Gregorys heutigem Vortrag an.¹ Mit anderen Worten hat Gregory das bereits in seinem Bestseller „The Unintended Reformation“ festgestellt und mit dieser Formulierung eingeräumt, dass es sich um einen „unbeabsichtigten“ Effekt handle.² Doch an der Diagnose ändert der mildernde Umstand nichts. Das „Bett“, aus dessen bergenden Kissen das Christentum hinausgeworfen worden sei, sieht Gregory in der „westlichen Gesellschaft“, das Ergebnis des Rauswurfs in deren Säkularisation. So bebildert, kann das Ergebnis nur negativ bewertet werden: das leere Bett einer entchristianisierten Gesellschaft und daneben die frierend auf dem Boden hockende und immer mickriger werdende Gestalt eines gesellschaftlich ortlosen Christentums.

Gregorys Bild ist neu, die Deutung und Bewertung der Reformation ist es nicht. So haben den kirchlichen Einschnitt des 16. Jahrhunderts und seine Folgen schon römisch-katholische und katholisierende Stimmen der Romantik eingeschätzt und für die Rückkehr in eine vorsäkulare christliche Welt plädiert; in Novalis'

¹ Brad GREGORY, *Disembedding Christianity: The Reformation Era and the Secularization of Western Society* (s. o. S. 25–55). Da Gregorys Vortrag bei Abfassung meines Textes noch nicht gehalten und bekannt war, nimmt dieser nur den angekündigten Titel und das darin präsentierte Bild auf, bezieht sich ansonsten aber auf das in der folgenden Anmerkung genannte Buch.

² Brad GREGORY, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge/Mass. 2012.

Essay „Die Christenheit oder Europa“ fanden sie ein ebenso farbenreiches wie emotionales Manifest – freilich wohl den Autor missverstehend, dessen religiöser Heros Schleiermacher war.³ Eine säkularisierende Wirkung schrieb man der Reformation aber auch auf der anderen Seite des konfessionellen und kulturellen Spektrums, bei aufgeklärten Protestanten, zu, nur dass hier die wertenden Vorzeichen umgekehrt gesetzt wurden: Der Reformation seien die Errungenschaften der säkularen, von kirchlicher Bevormundung befreiten Moderne zu verdanken.⁴ Diese Sicht der Dinge, der sich auch das deutsche und westeuropäisch-amerikanische Judentum zu großen Teilen anschloss,⁵ durchzog bekanntlich das 19. Jahrhundert und lebte, ja lebt mit mancherlei Modifikationen und Differenzierungen im 20. und frühen 21. kräftig fort, wobei ein Mann wie Ernst Troeltsch bereits Gregorys Rede von der Säkularisierung als „unbeabsichtigter“ Folge der Reformation vorwegnehmen konnte.⁶ Auffällig ist bei alledem, wie die Reformation, ob so oder so bewertet, vor allem hinsichtlich ihrer politischen und kulturellen Wirkungen in den Blick genommen und wie sie danach taxiert wird. So erscheint sie als ein auf allen Feldern des Lebens wirksamer global player,⁷ in Gregorys Bestseller geradezu

³ Vgl. Viktor ŽMEGAČ (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bd. I/2. 1700–1848, Zürich ²1984, S. 112 f.; Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. IV/2, Gütersloh 1951, S. 436.

⁴ Vgl. Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: Ders.: *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*, hrsg. von Trutz Rendtorff, Berlin 2001 (KGA Bd. 8), S. 199–316, hier S. 223 f.

⁵ Dorothea WENDEBOURG, „Gesegnet sei das Andenken Luthers!“. Die Juden und Martin Luther im 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte/Journal of Religious and Cultural Studies* 3 (2013), S. 235–251.

⁶ TROELTSCH, *Die Bedeutung* (wie Anm. 4), S. 233.

⁷ Vgl. schon Heinrich BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen ²1970, S. 19, der diese Sicht vor allem Luthers in der Aufklärung begründet sieht: „Seit der Aufklärung erwachte

obsessiv als monokausal wirksamer global player.⁸ Doch diese Zuschreibung universaler Mächtigkeit hat ihren Preis: Als religiös-theologisches Geschehen interessiert die Reformation am Ende kaum. Als solches war sie die Initialzündung jener – positiv oder negativ zu bewertenden – politisch-kulturellen Wirkungen.⁹ Das ist entscheidend.

Kommen wir noch einmal auf die aus dem Bett geworfene Christenheit zurück. Und stellen wir uns die Leninsche Frage: Was tun?¹⁰ Solidarisch auf dem Boden hocken bleiben und mitfrieren? Mit aller Macht ins warme Bett zurückdrängen? Uns ein anderes

ein Gefühl dafür, dass Luther nicht nur eine Epoche in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, sondern eine neue Welt – religiös, geistig und politisch – heraufgeführt habe. Er wird damit erst zum Gegenstand der Geistesgeschichte und das Lutherbild der Aufklärung zum Anlass immer neuer Auseinandersetzungen um seine Gestalt und seine geschichtliche Wirkung.“

⁸ Vgl. die Rezensionen des Buches „The Unintended Reformation“ von Hans HILLERBRAND (Church History 81 [2012], S. 912–918) und Christoph STROHM (Evangelische Theologie 75 [2015], S. 156–160), die beide insbesondere diese Zuschreibung einer Monokausalität in Frage stellen. Zu Recht schreibt Strohm (a. a. O., S. 160), dass schon „Ernst Troeltsch [...] in seinem Vortrag ‚Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt‘ die methodischen Probleme deutlich differenzierter erörtert“ hat. Vgl. bei Troeltsch die Warnung vor einer Überschätzung der Reformation in dieser Hinsicht zu Lasten spätmittelalterlicher Erbschaften, der Renaissance und eigenständiger Entwicklungen in den römisch-katholischen Nationen, vor allem Frankreich, z. B. in: TROELTSCH, Die Bedeutung (wie Anm. 4), S. 223. Tatsächlich schreibt Gregory selbst entscheidende negative Wirkungen, wie er sie der Reformation attestiert, auch der Renaissance bzw. dem vorreformatorischen und nichtreformatorischen Humanismus zu, vgl. GREGORY, Unintended Reformation (wie Anm. 2), S. 319 ff.

⁹ Vgl. die funktionalistische Betrachtung der Reformation im Dienste der Sozialgeschichte in der Forschung des späten 20. Jahrhunderts, die dem Paradigma der sog. Konfessionalisierung folgt. Freilich werden hier die modernisierenden Wirkungen zum einen nicht negativ bewertet und zum anderen auf alle drei westlichen Konfessionen gleichermaßen zurückgeführt, während Gregory sie als katastrophal beurteilt und der Reformation spezifisch zuschreibt. Vgl. STROHM (wie Anm. 8), S. 156.

¹⁰ Vgl. GREGORY, Unintended Reformation (wie Anm. 2), S. 381.

Bett suchen? Oder uns schlicht wärmer anziehen? Wir könnten aber auch noch einmal darüber nachdenken, wieweit das Szenario, das uns Gregorys Buch in dramatischem Schwarz-Weiß vor Augen stellt und andere nuancenreicher zeichnen, das die einen beklagen und die anderen begrüßen, überhaupt stimmt.

I. Die Fragestellung

Ernst Troeltsch hat das, was mit der Säkularisierung ans Ende gekommen sei, als „kirchliche Kultur“ bezeichnet, wie sie nach allmählicher Herausbildung in der Spätantike im lateinischen Mittelalter nicht ihre einzige, doch ihre breiteste und umfassendste Verwirklichung gefunden habe. Der mittelalterlichen „Kulturidee“ sei es darum gegangen, „die feststehenden natürlichen und offenbaren Wahrheiten, das Weltreich der Kirche und die mit der Natur [...] gegebenen politisch-sozialen Verhältnisse [...] in eine vom religiösen Lebensziel beherrschte und von der Priestergewalt mittelbar und unmittelbar geleitete Harmonie [zu bringen]“. Weltbild und Dogma, Wissenschaft, Ethik, Staats- und Gesellschaftslehre, Rechts- und Wissenschaftstheorien sowie die Praxis seien von jener Idee aus „konstruiert“ gewesen.¹¹ Entscheidend ist in dieser Beschreibung, dass „Säkularisierung“ von Troeltsch als Ablösung der Kultur, der Gesellschaft, des Staates und so fort von der Kirche als institutionalisierter Form des Christentums verstanden wird. Grundsätzlich nicht anders, wenn auch holzschnittartiger, argumentiert Gregory, der sich allerdings auf das Spätmittelalter konzentriert. Sein Buch „The Unintended Reformation“ wird durchzogen von dem *cantus firmus*: „Das spätmittelalterliche Christentum war eine *institutionalisierte* Weltanschauung“ (late medieval Christianity was an *institutionalized* worldview).¹² Das

¹¹ TROELTSCH, Die Bedeutung (wie Anm. 4), S. 210.

¹² Vgl. GREGORY, Unintended Reformation (wie Anm. 2), S. 3. 21. 44. 82. 133. 370 u. a. m. (Hervorhebung von mir, D. W.).

heißt, das der Reformation vorausgehende späte Mittelalter müsse als kohärente religiöse Gesamtsicht der Welt und aller Lebensbereiche in der Perspektive und unter Anleitung der Kirche betrachtet werden, der lateinisch-päpstlichen Kirche. Hier hätten Gott und Natur, Offenbarung und Vernunft, Kirche und Staat, Glaube und Wissenschaft, Liebe und Politik, Pflicht und Anspruch noch in einem organischen Verhältnis zueinander gestanden, das allseits als überzeugend empfunden und als für das individuelle Leben wie das Handeln der Institutionen verbindlich angesehen worden sei. Garant für den Bestand dieses Kosmos war nach Gregory die – bei allerlei Kritik im Einzelnen – unangefochtene Autorität der päpstlichen Kirche, die für Glauben, Denken und Handeln die Leitlinien vorgab und mit ihren Riten das Leben jedes einzelnen darin existentiell verankerte. Mit dem Bild seines Vortragstitels: Hier war die Kirche wahrhaft „embedded“, lag sie wohlverpackt im gesamtgesellschaftlichen Bett.

Lassen wir die vielen Stimmen beiseite, die auf die Grenzen der mittelalterlichen Einheitswelt hinweisen – Heinz Schilling etwa, nach dem „[a]m Vorabend der Reformation [...] die lateinische Christenheit nur noch der Idee nach in einer einheitlichen Kirche organisiert“ war,¹³ oder Hans Hillerbrand, der auf die disruptiven Herausforderungen hingewiesen hat, die die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse der Zeit, die Entdeckung neuer Kontinente und die unabweisbare Wahrnehmung religiöser Vielfalt darstellten.¹⁴ Übergehen wir auch die enormen geistig-zivilisatorischen Differenzen innerhalb der westlichen Christenheit, die es wohl zulassen, Bauern im ländlichen Skandinavien und Bürgern der Renaissance metropole Florenz einen gemeinsamen kirchlich-institutionellen Rahmen, aber kaum, ihnen eine gemeinsame Weltsicht (worldview) zuzusprechen. Vernachlässigen wir die Sprengkräfte, die von den gewaltigen Veränderungen im Bereich von Politik,

¹³ Heinz SCHILLING, *Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012, S. 33.

¹⁴ HILLERBRAND, Rezension „The Unintended Reformation“ (wie Anm. 8), S. 916f.

Wirtschaft und Technik im 14. und 15. Jahrhundert ausgingen – Gesichtspunkte, die Gregorys rein ideengeschichtliche Darstellung ausblendet.¹⁵ Gehen wir auch über die geistig-theologischen Gegensätze hinweg, die mit den verschiedenen theologischen Schulen des Spätmittelalters verbunden waren – Gregory selbst hat äußerste Mühe, die franziskanische Theologie eines Duns Scotus und William Occam mit seinem Bild der „institutionalisierten Weltanschauung“ zu vereinbaren, und vermag es nur, indem er sie als theologisch fragwürdige Vorläufer der Reformatoren schlicht aus jenem Gesamtbild ausgrenzt.¹⁶ Vernachlässigen wir, dass die Kehrseite der „institutionalisierten Weltanschauung“ nach außen die scharfe, ja aggressive Abgrenzung des westlichen Christentums der Zeit, das ja nicht das einzige war, von dem des Ostens war, welches allenfalls als unionistisch einverleibtes Lebensrecht besaß. Und berühren wir an dieser Stelle schließlich auch die Kosten nur am Rande, die das Bemühen um Herstellung und Aufrechterhaltung der mittelalterlichen „institutionalisierten Weltanschauung“ im Inneren gehabt hat, den „institutionalisierten Rekurs der Kirche auf Gewalt“¹⁷.

¹⁵ So zu Recht einer der Kritikpunkte, die STROHM, Rezension „The Unintended Reformation“ (wie Anm. 8), S. 160 vorbringt: Es „werden elementare sozial-, politik-, und wirtschaftsgeschichtliche Sachverhalte [...] ausgeblendet.“ Vgl. auch die Rezension von David WHITFORD, in: *Church History* 81 (2012), S. 924–928, die an Gregorys Darstellung den Blick durch die „wider lens“ vermisst und Gregory bescheinigt, „by focusing so sharply on intellectual history, [he] has missed the broader cultural world.“ A. a. O., S. 928.

¹⁶ Z. B. GREGORY, *Unintended Reformation* (wie Anm. 2), S. 36–38. Vgl. demgegenüber WHITFORD, Rezension „The Unintended Reformation“ (wie Anm. 15), der zum einen hervorhebt, dass Duns Scotus nicht einfach als Repräsentant eines „aberrant rather than Catholic approach to theology“ betrachtet werden könne (S. 925), und zum anderen, dass das Verhältnis von Scotus einerseits und Luther und Calvin andererseits „a terribly complex problem“ und keineswegs so „clear-cut“ sei, wie Gregory glauben mache (S. 926). Vgl. u. Anm. 23.

¹⁷ Unterstrichen von Mark NOLL in seiner Rezension zu Gregorys Buch, in: *Church History* 81 (2012), S. 928–933. In „the church’s institutional re-

Wir können das alles einstweilen beiseitelassen nicht nur, weil in der Tat das kirchliche Gebäude, sieht man von dem durchaus vorreformatorischen Ausstieg Heinrichs VIII. von England ab, trotz allem jedenfalls noch zusammenhielt. Sondern vor allem, weil an dieser Stelle ein anderer Gesichtspunkt von Interesse ist: die Frage, warum uns das spätmittelalterliche Christentum von Gregory so nachdrücklich als „institutionalisierte Weltanschauung“ vor Augen gestellt wird. Aufschlussreich ist nochmals der Blick auf den schon mehrfach genannten Ernst Troeltsch. Auch Troeltsch beschreibt, wie gesagt, das Mittelalter als Epoche einer die gesamte Gesellschaft umfassenden „kirchlichen Kultur“ unter der Autorität der priesterlichen Hierarchie. Doch für Troeltsch handelt es sich um eine Epoche, die vorbei, ja überwunden ist und der gegenüber sich das Christentum über mehrere Stufen bis in die Moderne ebenso unentrinnbar wie begrüßenswert, wenn auch nicht ohne Aporien, weiterentwickelt hat. Für Gregory hingegen ist die spätmittelalterliche kirchliche Welt als allumfassende „institutionalized worldview“ die Vollform des Christlichen.¹⁸ Zugleich ist in seinen Augen diese kirchliche Welt aber auch die Vollform

course to violence“, dem „overwhelming deployment of coercion“, welcher mittelalterliche, doch schon bei einem Kirchenvater wie Augustin angelegte „standard practice“ zur Herstellung oder Bewahrung kirchlicher Einheit gewesen sei, sieht Noll geradezu den Hauptgrund, aus dem diese Einheit im 16. Jahrhundert zerbrach (S. 932). Er stellt Gregorys These folglich den Satz entgegen: „The Reformation would not have secularized the West if medieval Christendom had not already fatally undermined the medieval Christian ideal“ (S. 933). Vgl. zu diesem Komplex unten Anm. 115.

¹⁸ Damit bietet Gregory eine Parallele zu der in der Orthodoxen Theologie und Kirche verbreiteten These vom christlichen Hellenismus der Kirchenväterzeit als der gottgewollten, idealen Verwirklichung der Kirche – die nun aber ideal gerade auch im Gegensatz zum lateinischen Mittelalter sein soll. Siehe dazu Dorothea WENDEBOURG, Hellenisierung des Christentums – Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte? Zu einer Debatte der orthodoxen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung, in: Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, hrsg. von Jörg Lauster und Bernd Oberdorfer, Tübingen 2009 (Religion in Philosophy and Theology 41), S. 285–300.

des Menschlichen, der menschlichen Gesellschaft.¹⁹ Der Schluss kann nur lauten: So, so „gebettet“ und „bettend“, soll die Kirche nach dem Willen ihres Stifters²⁰ und soll die Welt nach dem Willen ihres Schöpfers sein.

Damit ist die Grundsätzlichkeit der Kritik deutlich, die Gregory an der Reformation übt: Die Reformation habe nicht nur eine bedauerliche Verschiebung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft herbeigeführt. Vielmehr habe sie durch die Zerschlagung der kirchlich-politisch-gesellschaftlichen Symbiose ihrer Zeit das Christentum der Zerstörung ausgesetzt – jedenfalls dort, wo sie zur Herrschaft kam, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit negativen Auswirkungen mehr und mehr auch im römischen Katholizismus.²¹ Zugleich habe sie die Menschen und die Gesellschaft, deren Potentiale nur in jener Symbiose zur vollen Entfaltung kamen und deren Schwächen nur darin wirksam gezügelt wurden, ins Verderben geführt.²² Kurz, durch die von der Reformation herbeigeführte Säkularisierung, die Entkirchlichung der Welt und Entweltlichung der Kirche, hätten beide, Welt und Kirche, verloren.

¹⁹ Das wird in den vielen Passagen des Bedauerns über den Verlust des damaligen Zustandes und die Misere der Gegenwart handgreiflich, die das Buch durchziehen und die insbesondere in seiner Einleitung und seiner zwar tapfer „Against Nostalgia“ überschriebenen, aber genau sie zum Ausdruck bringenden *Conclusion* präsentiert werden – hier geht die historische Analyse immer wieder in das Werturteil des Historikers über.

²⁰ Vgl. die Hinweise darauf, dass die religiös-weltanschauliche Toleranz, die die „institutionalized worldview“ zerstöre, der Intoleranz widerspreche, die Jesus selbst geübt habe, GREGORY, *Unintended Reformation* (wie Anm. 2), S. 162. 164.

²¹ GREGORY, *Unintended Reformation* (wie Anm. 2), S. 179.

²² Nämlich in die amerikanische, ja gemeinwestliche und mittlerweile auch den Rest der Welt mehr und mehr einbeziehende Gesellschaft der Gegenwart, in der Gregory nur „Hyperpluralismus“, intellektuellen und ethischen Relativismus, Konsumismus, Umweltzerstörung und oktroyierte Staatsreligion diagnostizieren kann – alles Folgen des „desaster“, das die Reformation darstelle: GREGORY, *Unintended Reformation* (wie Anm. 2), S. 167.

Meine Aufgabe besteht nun nicht darin, mich mit Gregorys Argumenten im Einzelnen auseinanderzusetzen, seine ideengeschichtlichen „Genealogien“ (genealogies)²³ auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen und gegebenenfalls andere Ableitungsketten dagegen zu setzen. Vielmehr soll die von ihm angestoßene Säkularisierungsdebatte, oder besser die von ihm in seiner Weise aufgenommene Debatte, mir zum Anlass dienen für die Frage, was dazu vonseiten der reformatorischen Theologie zu sagen ist. Um das Ergebnis schon einmal thetisch vorwegzunehmen: Aus reformatorischer Sicht ist das Christentum mit keiner der gesellschaftlichen Umsetzungen, die sich im Laufe der Geschichte ergeben haben, spezifisch oder gar notwendig verbunden. Der Welt frei gegenüberstehend, geht der christliche Glaube vielmehr in die verschiedensten Verhältnisse ein, gestaltet sie auch im Maße des Möglichen mit, ohne doch je seine Distanz ihnen gegenüber zu verlieren. Und auf der anderen Seite profitiert die – von Gott geschaffene – Welt, dem christlichen Glauben frei gegenüberstehend, von der Teilhabe der Christen an ihren nach Ort und Zeit unterschiedlich entfalteten Strukturen, ohne doch je selbst eine wesenhaft christliche zu werden. Damit sind die – bereits spezifisch reformatorischer Wortwahl folgenden – Begriffe genannt, unter denen die folgenden Ausführungen stehen werden: Glaube und Welt. Ich werde mich in meinen Ausführungen auf Martin Luther konzentrieren, der auch bei Gregory am reformatorischen Anfang steht.²⁴

²³ So Gregorys Wort für die über viele Zwischenglieder laufenden, aber bis in die heutigen Verfallsphänomene hinein gegenwärtigen, keineswegs überholten Kausalnexus mit der Reformation. Vgl. freilich den Hinweis von David WHITFORD, Rezension (wie Anm. 15), S. 928 auf die diesem Wort inhärente Anfrage an den Gebrauch, den Gregory von ihm macht: Genealogien sind nie monokausal und monolinear. Vielmehr gilt: „The interesting thing about genealogies is that regardless of the pair of ancestors you pick it is always an arbitrary choice, for each of them had two parents, who also had parents, who also had parents“.

²⁴ Damit gilt Gregorys Kritik Zwingli und Calvin samt den von ihnen geprägten reformatorischen Strömungen ebenso. De facto beginnt in sei-

II. Glaube und Welt nach Martin Luther

1. Die Freiheit des Glaubens

a) Gott als Ort des Glaubens

„Der Glaube kann nicht an irgendetwas haften noch hängen, was in diesem Leben gilt, sondern bricht hinaus und hängt an dem, was über und außer diesem Leben ist, das ist Gott selbst.“²⁵ Steiler als in diesem Satz aus dem „Schönen Confitemini“, der auf der Veste Coburg geschriebenen „Auslegung des 118. Psalms“, hat Luther selten ausgesprochen, worum es im christlichen Glauben zuerst und vor allem geht: um das Verhältnis zu Gott, das ein ganz persönliches ist, die Person rückhaltlos ergreift und alles andere, dieses Leben und was darin gilt, kurz, die ganze Welt, in die zweite Reihe schiebt. Freilich ist es ein Verhältnis, das der Mensch nicht selbst eröffnen kann. Sondern jenes „Hinausbrechen“ zu Gott und „Hängen“ an ihm beschreibt Luther als eine Bewegung, die von Gott herbeigeführt und dauerhaft in Gang gehalten wird. Konkret als eine Bewegung der Erfahrung und Erkenntnis, die sich beim

nen Augen der Verfall freilich schon mit Duns Scotus, bei dem Gregory, in Einklang mit auch sonst verbreiteten Analysen, die die Abhängigkeit Luthers vom Nominalismus für theologische Schwächen des Reformators verantwortlich machen, wesentliche Verirrungen der Reformation vorweggenommen sieht. Wegen des im Spätmittelalter bereits diagnostizierten doktrinalen Irrwegs, womit Gregory insbesondere die skotistische Rede von Gott und Welt in univoken Kategorien meint, die ein Reformator wie Martin Luther übrigens gerade nicht vertrat, und „the [medieval] church’s institutional recourse to violence to quasch challenges“ meint der Rezensent Noll, das Buch habe den falschen Titel und sollte besser heißen: „The Inconsistent Middle Ages and the Unintended Reformation: The One-Two Punch that Secularized Society“, NOLL, Rezension (wie Anm. 17), S. 929 f.

²⁵ „der glaube auch nicht hangen noch haften kan an irgent etwas, das jnn diesem leben gillt, Sondern bricht hinaus, und hengt an dem, das uber und ausser diesem leben ist, das ist Gott selbs.“ Martin LUTHER, Auslegung des 118. Psalms 1530/Das schöne Confitemini, WA 31/1, S. 156, 25–28. Vgl. auch DERS., Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, S. 38, 8f.: „durch den glauben feret er uber sich yn gott“.

Hören des Evangeliums von Gottes Zuwendung in Jesus Christus ereignet: nämlich dann, wenn ein Mensch darin „seinen Gott zu ihm reden hört.“²⁶

Eben diesen Vorgang veranschaulicht Luther in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ mit demselben Bild einer Bewegung aus der Welt heraus wie in dem gerade zitierten Satz aus dem „Schönen Confitemini“: Wer das Evangelium als ihn anredendes Wort Gottes hört, „kommt los“ und „hinaus“.²⁷ Er wird „herausgerissen“ (rapere).²⁸ Doch wird das, woraus der Glaube herausreißt, hier nicht mehr nur allgemein als Leben in dieser Welt bestimmt, sondern als ein ganz spezifisches Stück dieser Welt: das Stück, das der zum Glauben kommende Mensch selber ist. Im Glauben geschieht, „daß du aus dir und von dir [...] loskomm[st].“²⁹ Das heißt, das Freiwerden von der Welt bezieht sich auch auf die eigene Person. Denn sie ist in unheilvoller Weise mit der Welt verstrickt: Vom Schöpfer dazu bestimmt, der Schöpfung und zumal seinen Nächsten in Liebe entgegenzutreten, macht der Mensch das alles zum Mittel seiner selbst, und das gerade auch dort, wo er sich bemüht, Gutes zu tun und Liebe zu erweisen. Sein Bemühen wird regiert von dem Bestreben, dadurch vor sich selbst, vor den Mitmenschen und vor Gott bestehen zu können. Damit ist es von der Wurzel her

²⁶ Im Original in der zweiten Person: „Fragistu aber ‚wilchs ist denn das wort, das solch grosse gnad gibt [...]?’ Antwort: Es ist nit anders, denn die predigt von Christo geschehen, wie das Evangelium ynnehelt. Wilche soll seyn, und ist alßo gethan, das du hörist deynen gott zu dir reden.“; LUTHER, Von der Freiheit (wie Anm. 25), S. 22, 23–26. Ebenso, im Blick auf die Zusage „Christi Leib für dich gegeben“ im Abendmahl, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1522), in: WA 7, S. 102, 1–6 u. S. 325, 11–18.

²⁷ WA 7, S. 22, 31 f. (vgl. u. Anm. 29). Es ist die Sprache der Mystik, die Luther in diesen Sätzen spricht, aber bezogen auf die Begegnung mit Gott nicht jenseits des Hörens, sondern im Hören des Evangeliums.

²⁸ Martin LUTHER, Galaterkommentar (1535), in: WA 40/1, S. 589, 25 (Zitat in Anm. 34).

²⁹ „Das du [...] auß dir und von dir [...] kommen mügist“. LUTHER, Von der Freiheit (wie Anm. 25), S. 22, 31 f.

zum Scheitern verurteilt, weil so motiviertes Tun sich um den Täter selber dreht,³⁰ statt „umsonst“ getan zu werden,³¹ um seiner selbst und um des Nächsten willen, wie es die Liebe verlangt. Deshalb Luthers Schluss: Abhilfe kann hier tatsächlich nur das „Loskommen“ von sich selber bieten – das aber nicht ins Nichts führt, sondern auf neuen, anderen Grund, der so stabil ist, „daß wir uns darauf stützen können“³². Das ist das Evangelium, das uns „nicht auf unsere guten Taten und Vollkommenheit blicken läßt, sondern auf den Heil zusagenden Gott selbst, Christus, den Mittler, selbst“³³. Uns auf diese Zusage stützend, werden wir nicht nur „von uns losgerissen“, sondern zugleich „auf einen Grund gestellt, auf dem wir außerhalb unser selber sind, [...] die Zusage und Wahrheit Gottes, die nicht täuschen kann.“³⁴ Diese Neufundamentierung durch den Glauben, die in biblisch-technischen Worten sogenannte „Rechtfertigung“, ist nichts weniger, als in das Leben Gottes selbst hineingenommen und geradezu „göttlich“ zu werden.³⁵ Was nicht heißt, dass der Glaubende aufhörte,

³⁰ Andreas STEGMANN, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014, S. 368 nennt die so motivierten Taten „soteriologisch verzwecklichte Werke“.

³¹ LUTHER, *Von der Freiheit*, (wie Anm. 25), S. 22; 31, 6; Martin LUTHER, *De votis monasticis*, WA 8, S. 608, 28 (gratis).

³² Vgl. Zitat in Anm. 34.

³³ LUTHER, *Galaterkommentar* (wie Anm. 28) S. 589, 18 f.: „Evangelium iubet intueri nos non benefacta et perfectionem nostram, sed ipsum deum promittentem, Ipsum Christum Mediatorem“.

³⁴ Im Original im Aktiv. Luther redet an der zitierten Stelle von der reformatorischen Theologie, doch diese zeichnet, wie der Kontext zeigt, nur nach, was vom Glauben gilt: „haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit extra nos, ut [...] eo nitamur, quid est extra nos, Hoc est, promissione et veritate Dei, quae fallere non potest“, a. a. O., S. 589, 25–28. Vgl. Reinhard SCHWARZ, *Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen 2015, S. 355.

³⁵ So LUTHERS Interpretation von Ps. 81,6 („Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten“) in der Fastenpostille, WA 17/2, S. 74, 26 f.: „durch den glauben werden wyr Götter und teylhafftig Göttlicher natur und namen“. S. a. DERS., *Dictata super Psalterium*, WA 4, S. 269, 29 f.: „retribuit mihi fidem et veritatem, qua coram ipso sum verax, ac sic iam non homo, sed

Mensch zu sein – vielmehr verwirklicht sich gerade so, was ein Mensch seinem Wesen nach ist. Denn so im Glauben auf Gott bezogen, „gerechtfertigt zu werden“ (iustificari) ist, wie Luthers Disputationsthesen „über den Menschen“ (de homine) feststellen, die „Definition des Menschen“³⁶.

Das skizzierte Programm der Freiheit des Glaubens von der Welt hat gravierende Folgen auf verschiedenen Gebieten. Uns soll hier nur eine beschäftigen, die Konsequenz für die Rolle der Ethik. Jenes Programm bedeutet nichts weniger, als dass das Handeln des Menschen im heilvollen Verhältnis zu Gott keine Rolle spielt: Die „Werke“ sind ausgeschlossen aus dem, „was sich abspielt zwischen Gott und dir selbst“³⁷. Was sich hier „abspielt“, hat keinen anderen Grund als die – in Christus gegebene und im Evangelium mitgeteilte – Zuwendung Gottes und keine andere Realisierung als das Vertrauen darauf, den Glauben.

Freilich ist das nur die eine Seite der Medaille. Denn „[d]aß wir keines Werkes bedürfen, um [...] die Seligkeit zu erlangen“, heißt keineswegs, „daß wir müßig gehen oder übel tun können.“³⁸ Der Glaubende ist von den Werken befreit „nicht, daß keine geschehen, sondern daß [er] sich auf keine verlasse.“³⁹ Die Verbannung der guten Werke aus der Gottesbeziehung zielt nicht

deus ac dei filius et similis patri proles.“, Galaterkommentar (wie Anm. 28) zu 2.Petr. 1,4, S. 182, 15: „Fide enim homo fit Deus“. Vgl. dazu Reinhard FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther*, Göttingen 1997, S. 351 f.

³⁶ LUTHER, These 32, WA 39/1, S. 176, 33–35: „Paulus Rom. 3: Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide.“

³⁷ „quae geruntur inter deum et teipsum“, LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 615, 28 f.

³⁸ LUTHER, *Von der Freiheit* (wie Anm. 25), S. 25, 1–4: „Das ist die Christlich freiheit, der eynige glaub, der do macht, nit das wir müßsig gahn oder übell thun mugen, sondern das wir keynis wercks bedurffen zur frumkeyt und seligkeyt zu erlangen.“

³⁹ „solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat.“ LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 606, 31 f.

darauf, das rechte Handeln abzuwerten oder gar für überflüssig zu halten, sondern es geht um die richtige Bestimmung seines Ortes.⁴⁰ Einmal seines sozialen Ortes: Wenn die Werke auch ausgeschlossen sind aus dem, „was sich abspielt zwischen Gott und dir selbst“⁴¹, gilt doch das Gegenteil „zwischen dir und deinem Nächsten“⁴². Hier, im Zusammenleben mit anderen Menschen, sind die Werke nicht wegzudenken.⁴³ Richtig bestimmt wird nun aber zum anderen auch der theologische Ort des menschlichen Handelns: Die „guten Werke“ dienen dem Menschen nicht dazu, „göttlich“ zu werden. Vielmehr werden sie von dem getan, der bereits durch den Glauben „göttlich“ ist. Ja, Luther behauptet, sie würden vom Glaubenden mit spontaner Selbstverständlichkeit getan, sodass sie für diesen dieselbe innere Notwendigkeit besäßen wie sein Glaube:⁴⁴ Von sich selber „losgerissen“ und im Evangelium neu begründet, tut der Christ das Gute „aus freier Liebe und freudigem (lustigem) Willen“⁴⁵ und reicht so die ihm zuteil gewordene Zuwendung Gottes weiter.⁴⁶ Gerade so und erst

⁴⁰ Zur Begründung der Ethik der Liebe aus dem Glauben s. die Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* alias *De libertate Christiana* (WA 7, S. 20–38 / 49–73), zu ihrer materiaethischen Konkretisierung den *Sermon Von den guten Werken* (WA 6, S. 202–276). Vgl. zu dem ganzen Komplex die Studie von STEGMANN, *Luthers Auffassung* (wie Anm. 30).

⁴¹ LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 615, 28 f.

⁴² „inter te et proximum tuum“, LUTHER, *De votis monasticis* (s. Anm. 31), S. 615, 29.

⁴³ LUTHER, *Von der Freiheit* (wie Anm. 25), S. 34, 27: Ein Mensch kann „nicht ohne Werke sein gegen die [anderen Menschen auf Erden]“ („nit on werck sein gegen die selbenn“). Wir lassen hier die Werke des Christen, die der Selbstdisziplinierung dienen („die ein Christen mensch gegen seynem eygen leybe üben sol“, a. a. O., S. 34, 23 f.), beiseite; vgl. dazu STEGMANN (wie Anm. 30), S. 314 f.

⁴⁴ LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 608, 31 f.: „[bona opera] non possunt magis omitti, quam ipsa fides, nec sunt minus necessaria quam fides“.

⁴⁵ Martin LUTHER, *Weihnachtspostille*, WA 10/1/1, S. 361, 2.

⁴⁶ LUTHER, *Von der Freiheit* (wie Anm. 25), S. 36, 5–8: „zu gleych wie unser nehst nott leydet und unßers ubrigenn bedarff, alßo haben wir fur

so aber tut er gute Werke, die diesen Namen wirklich verdienen. Nicht mehr mit dem Zweck verbunden, dadurch vor Gott und vor sich selbst zu bestehen, können sie Taten sein, die ganz „umsonst“ einfach an dem orientiert sind, was der Nächste braucht.⁴⁷ Als Urbild solchen Lebens der Liebe stellt Luthers „Freiheitsschrift“ den Christus des Philipperhymnus vor, der, ganz zu Gott gehörig, doch aus der himmlischen Höhe in die Niedrigkeit der menschlichen Knechtsgestalt hinunterstieg.⁴⁸ Und er fügt hinzu, dass es sich im Christenleben nicht anders verhalte: „Durch den Glauben fährt [der Christenmensch] über sich in Gott, und aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.“⁴⁹

gott nott geliden und seyner gnaden bedurfft. Darumb wie uns gott hatt durch Christum umbsonst geholffen, also sollen wir durch den leyb und seyne werck nit anders den dem nehsten helffen.“ LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 37), S. 608, 28: „[opera bona] libere et gratis facienda sunt ad usum et commodum proximi, sicut Christi opera nobis facta sunt libere et gratis.“

⁴⁷ LUTHER, *Von der Freiheit* (wie Anm. 25), S. 35, 34–36, 2: „So will ich [...] gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe yhm nott, nützlich und seliglich seyn, die weyl ich doch, durch meynnenn glauben, allis dings yn Christo gnug habe“. Wie Thomas Kaufmann anknüpfend an Karl Holl schreibt, handelt es sich bei dieser in Luthers Schriften von 1520 entwickelten Konzeption, wonach „die gute sittliche Tat um des Bedürftigen willen erfolgte und die auf Jenseitsvorsorge abzielende meritorische Akkumulationslogik spätmittelalterlicher Heilsökonomie in Frage [gestellt ist]“, um „eine ‚kopernikanische Wende‘ der christlichen Ethik.“ Thomas KAUFMANN, *Wirtschafts- und sozialetische Vorstellungen und Praktiken in der Frühzeit der Reformation*, in: *Sister Reformation II/Schwesterreformationen II. Reformation und Ethik in Deutschland und England*, hrsg. von Dorothea Wendebourg und Alec Ryrie, Tübingen 2014, S. 325–355/engl. S. 356–383, 326 f./357 f.

⁴⁸ LUTHER, *Von der Freiheit* (wie Anm. 25), S. 34, 33–35, 19.

⁴⁹ „durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe“. LUTHER, *Von der Freiheit* (wie Anm. 25), S. 38, 8–10.

b) *Die Welt als Ort der Liebe aus dem Glauben*

„Die evangelische Freiheit ist Sache göttlichen Rechtes und göttlicher Gabe. Sie besteht darin, keinem Werk, keinem Ort, keiner Sache, keiner Person mit Notwendigkeit anzuhängen, sondern den Umgang mit alledem, wie es sich anbietet, frei zu haben.“⁵⁰ Diese Sätze stammen aus den „Themata de votis“,⁵¹ die Martin Luther 1521 auf der Wartburg niederschrieb, Disputationsthesenreihen über die monastischen Gelübde und Präludium zu dem großen Gutachten „Von den Mönchsgelübden“ (*De votis monasticis*),⁵² nach dessen Lektüre Mönche und Nonnen in Scharen ihre Klöster verließen und diese dahinschmolzen „wie Schnee vor der Sonne.“⁵³

Mit der Wendung „evangelische Freiheit“, an deren Stelle es in den Thesen gleichsinnig „Freiheit des Glaubens“ heißen kann,⁵⁴ taucht auch hier das Motiv auf, von dem im vorigen Abschnitt die Rede war. Auch hier geht es um die Freiheit im Verhältnis des Christen zu Gott und damit in der tiefsten, religiösen Begründung seiner selbst: Es „herrscht die evangelische Freiheit [...] in dem, was sich abspielt zwischen Gott und dir selbst.“⁵⁵ Diese gottgegebene Freiheit hält Luther hier speziell dem Mönchtum entgegen. Und das nicht etwa, wie nahezuliegen scheint, weil mit dem monasti-

⁵⁰ „Euangelica libertas divini est et iuris et doni. Ea est nulli operi, loco, rei, personae adherere necessario, Sed usum horum omnium, ut sese obtulerint, liberum habere.“ Martin LUTHER, *Themata de votis*, Thesen 1–3 der zweiten Reihe, WA 8, S. 330, 3–5.

⁵¹ LUTHER, *Themata de votis* (wie Anm. 50), S. 323–329 (erste Reihe) und S. 330–335 (zweite Reihe).

⁵² LUTHER, *De votis monasticis*, (wie Anm. 31), S. 573–669.

⁵³ WA TR 2, S. 433, 8 (Nr. 2359). Vgl. Thomas KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. und Leipzig 2009, S. 346: „Luthers Schrift *De votis monasticis* [...] war zweifelsohne derjenige Text, der das bestehende Klosterwesen stärker erschütterte als jeder andere.“

⁵⁴ „fidei libertas“, LUTHER, *Themata de votis* (wie Anm. 50), These 21 der zweiten Reihe, WA 8, S. 330, 29; vgl. a. These 73 der ersten Reihe: „Novum enim testamentum regnum est libertatis et fidei“, ebd. S. 326, 23.

⁵⁵ LUTHER, *De votis monasticis*, (wie Anm. 31), S. 615, 28f.: „Libertas Euangelica regnat in iis [...], quae geruntur inter deum et teipsum“.

schen Leben ein Verlust an Bewegungs- und Organisationsfreiheit gegeben ist, weil der Mönch, die Nonne an einen bestimmten Ort, an eine bestimmte Personengemeinschaft gebunden und zu bestimmten Tätigkeiten verpflichtet ist.⁵⁶ Hatte Luther doch selbst damals keineswegs vor, aus seinem Orden auszutreten, und sollte das Mönchsgewand nach seiner Rückkehr von der Wartburg noch jahrelang tragen. Den Verstoß gegen das gottgegebene Recht evangelischer Freiheit sieht er vielmehr darin, dass die monastische Lebensweise für die Gottesbeziehung entscheidend sein, dass das Verhältnis des Mönchs zu Gott und Gottes zu ihm von der Einhaltung dieser Lebensform abhängen solle: Der Mönch meine, er müsse notwendigerweise (*necessario*)⁵⁷ all jene Verpflichtungen erfüllen, weil sein Gewissen von dem Gedanken beherrscht werde, „dass er [von Gott] gerettet werde, wenn er die Regel seines Ordens gehalten habe, aber verdammt, wenn er sie nicht gehalten habe.“⁵⁸

Mit dieser Sicht des monastischen Lebens ist für Luther ein Fall jener Einschätzung menschlichen Handelns gegeben, die er grundsätzlich als falsch und unchristlich verwirft, der sogenannten Werkgerechtigkeit – davon war schon die Rede. Doch handelt es sich um einen besonderen Fall. Denn der Ort, der Personenverband, die Lebensweise, an die sich der Mönch, die Nonne vor Gott „mit Notwendigkeit“ gebunden fühlt, ist von besonderer Art: Es ist ein Ort, ein Personenverband, ein Leben in Distanz zur Welt (*saeculum*). Allerdings soll es sich bei dieser Distanz nicht um jenes „Loskommen“ von der Welt handeln, von dem wir zu Beginn gesprochen haben, um die Begründung in Gott jenseits der

⁵⁶ So lässt er das Argument von Kollegen wie Melanchthon und Karlstadt, die Mönchsgelübde seien einfach deshalb abzulehnen, weil sie schwer zu halten seien, nicht gelten, WA Br 2, S. 276 f. (Nr. 382). Vgl. Karl HOLL, Die Geschichte des Worts Beruf, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III: Der Westen, Tübingen 1928, S. 189–219, hier S. 216.

⁵⁷ S. o. Zitat in Anm. 50.

⁵⁸ „salvum se fore, ubi ordinem suum servavit, damnatum vero, ubi non servavit“, LUTHER, De votis monasticis (wie Anm. 31), S. 620, 1 f. S. a. S. 618, 33–35.

eigenen Person und ihres Tuns durch den Glauben. Gemeint ist vielmehr eine Distanz, die unter den Glaubenden aufgemacht wird und einen Teil von ihnen zur „Welt“ werden lässt. Auf der einen Seite stehen die Mönche und Nonnen, die sich in ewig bindendem Gelübde auf die *vita perfecta*,⁵⁹ die Befolgung der „evangelischen Räte“, der Gebote Christi in der Bergpredigt (Mt 5, 17–48) und besonders der Empfehlung von Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam, verpflichtet haben.⁶⁰ Sie führen ihr Leben in größerer Heiligkeit und können mit höherer Sicherheit davon ausgehen, vor Gott zu bestehen und die ewige Seligkeit zu erlangen. Diesen *religiosi*, den „ganz und gar Gott Anhängenden“⁶¹, steht die Mehrheit der Mitchristen gegenüber, nämlich jene, die nicht so leben und folglich als *saeculares*, als „Weltleute“, zu gelten haben. Getauft und zur Teilnahme an der rituellen Basisversorgung durch die Kirche berechtigt wie verpflichtet, haben sie nicht den Regeln der *vita perfecta*, der Bergpredigt, zu folgen, sondern ihr Verhaltenskodex ist der um eine Reihe kirchlicher Vorschriften erweiterte Dekalog. Sie leben im Rahmen der öffentlichen Rechtsordnung und sind verpflichtet, ihre Interessen nicht auf Kosten des Gemeinwohls zu verfolgen. Mehr wird ihnen nicht zugemutet. So ist ihr Leben weniger mühsam als der asketische Wandel der Mönche und Nonnen. Dafür entbehrt es der mit dem Leben der *religiosi* gegebenen größeren Gottesnähe und gesteigerten Gewißheit, auf dem Weg zur ewigen Seligkeit zu sein.⁶²

Mit seiner theologischen Bewertung, religiösen Praxis und kirchenrechtlichen Einordnung verkörperte das Mönchtum wie keine

⁵⁹ LUTHER, *De votis monasticis*, (wie Anm. 31), S. 584, 23f.; 598, 20f. Vgl. THOMAS, *STh II/II q.186 a.1*, der von „status perfectionis“ spricht.

⁶⁰ Zu den *consilia evangelica* bei Luther vgl. SCHWARZ, *Luther – Lehrer der christlichen Religion* (wie Anm. 34) S. 137–139.

⁶¹ Vgl. THOMAS, *STh II/II q.186, a.1*.

⁶² Vgl. zu diesem Komplex Dorothea WENDEBOURG, *Der gewesene Mönch Martin Luther – Mönchtum und Reformation*, in: *Kerygma und Dogma* 52 (2006), S. 303–327; STEGMANN, *Luthers Auffassung* (wie Anm. 30), *passim*, bes. Kap. 2,4.

andere kirchliche Institution die „duale Struktur“⁶³ des Christseins und der Kirche, die sich seit der Spätantike in der Christenheit herausgebildet hatte und deren Herzstück der „Dualismus einer einfachen und einer höheren Religiosität“ war.⁶⁴ Diesem Dualismus galt Luthers Kritik. Nicht dass es nicht schon vor ihm Stimmen gegeben hätte, die jene Abstufung einzuebennen suchten.⁶⁵ Doch prinzipiell wurde der dualen Struktur erst mit der Berufung auf die „evangelische Freiheit“ der Boden entzogen: Wenn die heilvolle Gottesbeziehung, die „Göttlichkeit“ des Christen sich allein im – dem Evangelium von Christus vertrauenden – Glauben realisiert, dann kann es eine Abstufung der Gottesnähe durch mehr oder weniger asketischen Lebenswandel⁶⁶ und eine höhere oder mindere Anwartschaft auf das ewige Leben nicht geben. Dann sind die sogenannten *saeculares*, die Getauften in der Welt, nicht die „Aschenputtel“ der Kirche,⁶⁷ sondern ihre Heiligen (*sancti*),⁶⁸ be-

⁶³ SCHWARZ, Luther – Lehrer der christlichen Religion (wie Anm. 34), S. 140. S. a. S. 137.

⁶⁴ Ebd., S. 140.

⁶⁵ Vgl. Thomas KAUFMANN, Reformation der Lebenswelt. Luthers Ehetheologie, in: Ders.: Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012, S. 550–564, hier S. 552–555.

⁶⁶ Vgl. die unterschiedliche Verortung des Bildes der Ehe für die engste Gottesgemeinschaft: Im monastischen Kontext gilt der Mönch, die Nonne als *sponsa Christi*, Luther hingegen sieht im Glauben die eheliche Vereinigung der Seele des Christen – jedes Christen – mit Christus (Von der Freiheit [wie Anm. 40], S. 25, 26–28/54, 31 f.). Dieser Gegensatz schlägt sich in *De votis monasticis* (wie Anm. 31) nieder, wenn Luther dort schreibt: „Singularis [...] ultra Euangelium prae caeteris esse volunt monastici sua obedientia, et soli esse sponsae et uxores maiestatis divinae“, S. 646, 21 f. S. a. Predigt vom 20. Sonntag nach Trinitatis 1523, WA 11, S. 196, 26–197,38.

⁶⁷ S. Zitat in Anm. 70.

⁶⁸ „Sacriligium [...] est ordines religiosorum ‚sanctos‘ appellare. Una religio sancta et sanctificans est, Christianismus seu fides. Cuius sanctitatis nomen non sine animarum deceptione aliis communicatur“, Thesen 84 bis 86 der ersten Reihe der *Themata de votis* (wie Anm. 51), S. 327, 4–7. „At nunc docent religiones esse multo meliores et sanctiores communi statu

steht die wahre *perfectio*, die wahre *religio* nicht in einer Überbietung des „gewöhnlichen Christenlebens“ (*communis vita Christianorum*),⁶⁹ sondern in diesem selbst.⁷⁰ Zusätzliche Elemente kann es nicht geben, braucht es aber auch nicht zu geben, weil in dem, was sich zwischen dem Glaubenden und Gott „abspielt“, eben „die evangelische Freiheit herrscht.“⁷¹

Und wie steht es mit dem, was sich zwischen dem Glaubenden und anderen Menschen abspielt – ist das für die Klosterleute ohne Gewicht? Dieselben Schriften, die dem Mönchtum die Zerstörung der Freiheit des Glaubens zur Last legen, erheben noch einen zweiten Vorwurf: Mönche und Nonnen, so wie sie tatsächlich ihr Leben führten, verfehlten auch das andere Charakteristikum wahren Christseins, die Liebe: „Wie der Glaube, so ist auch die Liebe in jedem monastischen Gelübde und monastischen Lebenswandel ausgenommen.“⁷² Dieser Vorwurf klingt erstaunlich, da sich Mönche und Nonnen im Unterschied zu den Christen „in der Welt“ ja gerade auf die radikale Liebesethik Jesu verpflichtet sehen. Doch,

fideliū. Haec est vox illa perditionis“, LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 620, 29–31.

⁶⁹ „*Contrarium est docere Religiones esse status perfectionis. Contrarium, imo horrendum est, docere Religiones esse supra communem vitam Christianorum*“, Thesen 107 und 108 der ersten Reihe der *Themata de votis* (wie Anm. 51), S. 328, 1–3. „*Alterum principium perfidiae illorum: quod vitam Christianam partiuntur in statum perfectionis et imperfectionis*“, LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 584, 23 f.

⁷⁰ Papst, Bischöfe und Theologen haben die fatale falsche Meinung aufgebracht, „das der geystlich stand sey eyn stand der volkomenheyt; damit haben sie eyn solch ßonderung tzwischen sich unnd dem gemeynen Christenman gemacht, das sie fast alleyn fur Christen geachtet sind, die andern als die untüchtigen, furwurffen asschenprodel gehalten; [...] Sihe, alßo ist der glawbe zu poden gangen und die werck und orden auffkommen, gerad als stund nit alleyn frum und selig werden ynn yhrem weßen, ßondern auch die volkommenheyt, ßo es doch alles alleyn ym glawben ligt, beyde frum und volkommen seyn“, LUTHER, *Weihnachtspostille* (wie Anm. 45) S. 496, 8–19.

⁷¹ S. o. Anm. 55.

⁷² „*Ut fides, ita et charitas excepta est in omni voto et religione*“, These 116 der ersten Reihe der *Themata de votis* (wie Anm. 51), S. 328, 15.

so die Diagnose und persönliche Erfahrung des Ordensmannes Luther, sie bemühen sich darum in jenem Geist, der mit wahrer Liebe nichts zu tun hat: Sie tun es mit Blick auf die eigene Bilanz bei Gott, statt „frei und umsonst“ (*libere et gratis*) allein mit Blick auf den Nächsten und seinen „Nutzen und Vorteil“ zu handeln.⁷³ Nur mit solch freier Nächstenliebe aber, die aus dem freien Glauben entspringt, würden sie dem Liebesgebot Jesu gerecht.

Eine derart enge Verbindung von freiem Glauben und freier Liebe hat nun freilich zwei – zusammenhängende – Konsequenzen. Die eine klang schon an: Wenn beides so eng verbunden ist, muss die Unbedingtheit der Liebe im Sinne Jesu für alle Glaubenden gelten. So stark gegen die Zweiteilung der Christenheit in „Vollkommene“ und „Unvollkommene“, „Religiöse“ und „Weltleute“ zu betonen ist, dass alle Glaubenden Gott gleich nahe stehen, so nachdrücklich gilt, dass es auch im ethischen Kompass keine Abstufung gibt. Die Behauptung, für die „gewöhnlichen“ Getauften reiche es aus, im Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung zu leben, und der Maßstab unbedingter Liebe sei ein „Rat“ für die monastische Elite, ist eine willkürliche Setzung, die im Gegensatz zur Weisung Jesu steht.⁷⁴ Die Ethik der Liebe, wie sie namentlich die Bergpredigt enthält, ist für die Christen „in der Welt“ nicht weniger der Kompass ihres Lebenswandels als für die Christen im Kloster.⁷⁵ Ja, das ist die zweite Konsequenz aus der Zusammengehörigkeit von freiem Glauben und freier Liebe, „in der Welt“

⁷³ LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 608, 28.

⁷⁴ „Obsecro, quis est tam audax, ut hic consilia numeret [...]? [...] Claret ergo omnia praedicta eorum consilia esse vere et absque dubio necessaria praecepta, quae Christus Matth. vi [gemeint ist Mt 5] docet“, Ebd., S. 582, 5 f. und 25 f. S. a. Martin LUTHERS Wochenpredigten über Mt 5–7 (1530/32), WA 32, S. 299, 28–300, 10; Kleine Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch (1533), WA 38, S. 161,7–14; Duodecim consilia (1540/41?), WA 51, S. 460, 22–26.

⁷⁵ Zu dieser Angleichung von monastischer und laikaler Ethik, die keine Ermäßigung der ersten auf die Ebene zweiten ist, sondern umgekehrt die Entschränkung des monastischen zum gemeinchristlichen Programm, vgl. WENDEBOURG, *Der gewesene Mönch* (wie Anm. 62), Punkt III.

können die Werke der Liebe genauso gut, wenn nicht besser getan werden: „Mitten in den großen und vielen Angelegenheiten der Welt“ „[zeigt] die Liebe ihre eigentliche Kraft, ausgegossen und ausgebreitet über alle, für alle dargeboten und bereit.“⁷⁶ Denn hier leben die Mitmenschen, denen sie gelten soll, und stellen sich die Herausforderungen, angesichts deren sie zu üben ist.⁷⁷

2. Die Freiheit der Welt

„Es kann ja niemand leugnen, dass die Ehe ein äußerliches, weltliches Ding ist wie Kleider und Speise, Haus und Hof, der weltlichen Obrigkeit unterstellt, wie das so viele kaiserliche Rechtssätze beweisen, die darüber aufgestellt sind“⁷⁸. So schreibt Luther in seinem Gutachten „Von Ehesachen“ aus dem Jahr 1530.⁷⁹ Ähnlich urteilt er auch andernorts,⁸⁰ besonders prominent und immer wieder zitiert im „Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn“, der dem „Kleinen Katechismus“ angehängten Wittenberger Trauliturgie von 1529.⁸¹ Mit dieser Bestimmung der Ehe als „weltliches Ding“⁸²

⁷⁶ LUTHER, *De votis monasticis* (wie Anm. 31), S. 628, 26–28, hier als lobenswertes Gegenprogramm gegen die überlieferte monastische Ethik angeführt, das Bernhard von Clairvaux für seine Anhänger aufgestellt habe: „rapuit [sc. Bernhard seine Mönche] in medias res mundi magnas et multas, ut in iis charitas genuinam suam vim ostenderet, diffusa dilataque ad omnes, omnibus exposita et parata.“

⁷⁷ Vgl. auch den Abschnitt 8.4 „Die ungebundene Nächstenliebe“ bei SCHWARZ, *Luther – Lehrer der christlichen Religion* (wie Anm. 34).

⁷⁸ „Es kan ia niemand leucken, das die ehe ein eusserlich weltlich ding ist wie kleider und speise, haus und hoff, weltlicher oberkeit unterworffen, wie das beweisen so viel keiserliche rechte daruber gestellet.“ LUTHER, *Von Ehesachen*, WA 30/3, S. 205, 12 f.

⁷⁹ Ebd., S. 205–248.

⁸⁰ So fast mit demselben Wortlaut in den *Wochenpredigten* (wie Anm. 74), S. 376, 38 f.

⁸¹ LUTHER, *Kleiner Katechismus*, WA 30/3, S. 74, 2: Hochzeit und Ehe sind „ein weltlich geschefft.“

⁸² Vgl. zu diesem Komplex STEGMANN, *Luthers Auffassung* (wie Anm. 30), S. 420–434.

widerspricht Luther einer Grundaussage der zeitgenössischen kirchlichen Lehre und des Kirchenrechts: dass Eheschließung und Ehe in den christlichen Ländern eine Sache der Kirche seien. Wurde doch danach die Ehe als Sakrament verstanden, als eine wesenhaft mit der Vermittlung des ewigen Heils verbundene Institution. Folglich lag das Urteil über das Zustandekommen oder die Annullierung einer Ehe ebenso wie das komplizierte Geschäft der Festlegung von Ehehindernissen und der Dispensierung von ihnen in kirchlicher Hand. Demgegenüber stellt Luther fest, dass die Ehe eine Einrichtung sei, die sich seit Beginn der Menschheit in allen Gesellschaften, gleich welcher religiösen Prägung, finde, so etwa bereits im Israel des Alten Testaments.⁸³ Sie habe ihrem Wesen nach nichts mit der Vermittlung des ewigen Heils zu tun,⁸⁴ sondern ihr „Grund und ganzes Wesen“ liege in der Nichtchristen wie Christen bestimmten Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau,⁸⁵ ihr zweiter Sinn in der aus solcher Gemeinschaft entspringenden Weitergabe des Lebens.⁸⁶ Aus dieser allgemeinemenschlichen Geltung folgt, dass nicht die Kirche, sondern die politische Ordnungsmacht, die weltliche Obrigkeit, die für das Zustandekommen, für den Bestand und gegebenenfalls die Scheidung der Ehe notwendigen Regelungen zu treffen hat;⁸⁷ zuständig

⁸³ Martin LUTHER, *De captivitate Babylonica*, WA 6, S. 550, 33–37: „cum matrimonium fuerit ab initio mundi et apud infideles adhuc permaneat, nullae subsunt rationes, ut sacramentum novae legis et solius Ecclesiae possit dici. Non minus enim erant Matrimonia patrum sancta quam nostra, nec minus vera infidelium quam fidelium, nec tamen in eis ponunt sacramentum“.

⁸⁴ Ebd., S. 550, 22–32. S. a. Martin LUTHER, *Contra 32 articulos Lovaniensium theologistarum*, WA 54, S. 428, 10 /Wider die 32 Artikel der Theologen zu Löwen, ebd., S. 437, 15.

⁸⁵ Martin LUTHER, *Ein Sermon von dem ehelichen Stand*, WA 2, S. 168, 38–169, 3; s. a. WA TR 4, S. 459, 217f. (Nr. 4736): In dieser Gemeinschaft liegt die „Substanz“ der Ehe.

⁸⁶ Martin LUTHER, *Vom ehelichen Leben*, WA 10/2, S. 276, 9–31.

⁸⁷ LUTHER, *Wochenpredigten* (wie Anm. 74), S. 376, 36–38. Zu den scharfen Auseinandersetzungen über die Geltung des kanonischen Eherechts in Wittenberg selbst vgl. Julius KÖSTLIN und Gustav KAWERAU,

ist das weltliche, in der Tradition des Reiches das „kaiserliche“⁸⁸ Recht, was von Gebiet zu Gebiet unterschiedliche eherechtliche Regelungen nach sich zieht.⁸⁹ Und das heißt, Maßstab ist nicht die Offenbarung, das Evangelium, sondern die mündige Vernunft: „Weil der Ehestand ein ganz und gar weltliches, äußerliches Ding ist [...], darum soll man es dabei bleiben lassen, was in dieser Angelegenheit die Obrigkeit und weise Leute nach Recht und Vernunft beschließen und ordnen; denn auch Christus setzt und ordnet hier nichts als Jurist oder Regent in äußerlichen Sachen.“⁹⁰

Was Luther von der Ehe schreibt, soll auch für andere Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens gelten. Etwa für die politische Ordnung, die „Obrigkeit“ im umfassenden Sinn von Herrschaftsträger und Gesetzgeber, Rechtsprechungsorganen, Polizei, Militär und so fort. Auch in diesem Fall handelt es sich um von der Kirche und ihren Rechten und Aufgaben strikt zu unterscheidende „weltliche Obrigkeit“, wie es sie unter allen Menschen gibt, unabhängig von ihrem Land und ihrer Religion.⁹¹ Die Kriterien für gute Amtsführung der weltlichen Obrigkeit, für ihre Recht, Frieden, angemessene wirtschaftliche Rahmenbedingungen, Schulwesen und anderes sichernde Funktion liefert nicht das Evangelium, sondern die allgemeine Vernunft;⁹² aus ihr als ihrem „Brunnen“ fließt das im jeweiligen Territorium oder einer Stadt

Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, Bd. 2, Berlin ⁵1903, S. 468–471; 579 f.

⁸⁸ S. o. zu Anm. 78.

⁸⁹ Martin LUTHER, Traübüchlein, WA 30/3, S. 74, 5–9.

⁹⁰ „Weil der Ehestand gar ein weltlich eusserlich ding jst [...] Darumb was darinn die oberkeit und weise leute nach dem rechten und vernunfft schliessen und ordnen, da sol mans bey bleiben lassen, Denn auch Christus hie nichts setzet noch ordnet als ein Jurist odder regent jnn eusserlichen sachen.“ LUTHER, Wochenpredigten (wie Anm. 74), S. 376, 38–377, 4.

⁹¹ Martin LUTHER, Auslegung des 101. Psalms (1534–1535), WA 51, S. 238, 19–25. Tatsächlich sind die Heiden in der Politik oft viel klüger als die Christen, ebd., S. 242, 7–9 und 36–40.

⁹² Martin LUTHER, Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis 1523, WA 11, S. 202, 21 f.; Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll, WA 30/II, S. 562, 10–14; Auslegung des 101. Psalms (wie Anm. 91), S. 242, 1–4.

geltende Recht,⁹³ dessen Anwendung von der ebenso aus der Vernunft gespeisten Billigkeit zu modifizieren ist.⁹⁴ Die Reihe der Beispiele ließe sich fortsetzen, man könnte etwa auf die Wirtschaft hinweisen oder die Arbeit.⁹⁵ Der Befund ist, mit Modifikationen im Einzelnen, immer derselbe: die Voraussetzung einer Strukturiertheit der Welt und des menschlichen Lebens, die für alle gilt und die mit dem allen verfügbaren Instrument der Vernunft wahrgenommen und in Verhaltensregeln umgesetzt werden muss – von Christen und von Nichtchristen und, wenn beide zusammenleben, in gemeinsamem Bemühen.

Der Christenmensch, der im Glauben frei ist von der Welt, ja von sich selbst, und der in der diesem Glauben entspringenden Liebe frei ist, sich auf die Welt einzulassen, ohne von ihren Lebensregeln beschränkt zu sein. Andererseits der Kosmos der „weltlichen Dinge“, der seine eigenen Strukturen hat und in dem mit Hilfe der natürlichen Vernunft zu urteilen und zu agieren ist. Auf eine christliche Welt, eine alle Lebensbereiche umfassende christliche Gesellschaft, eine mehr als sektorale christliche Kultur läuft dieses Nebeneinander nicht hinaus. Die Konsequenz ist eher, so scheint es, der Auszug in eine separate christliche Eigenwelt neben der großen Welt, wie ihn Vertreter des sogenannten Linken Flügels der Reformation verfochten, zum Teil auch verwirklicht haben und wie wir ihn später bei Gruppen des radikalen Pietismus wiederfinden. „Disembedding“ des Christentums, Säkularisierung wäre demnach nicht die unbeabsichtigte Folge der Reformation, sondern ihr genuines Programm.

Nun wissen wir alle, dass die Hauptströme der reformatorischen und nachreformatorischen Kirchengeschichte nicht für die Lösung

⁹³ Martin LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, WA 11, S. 280, 16f.; s. a. Auslegung des 101. Psalms (wie Anm. 91). S. 211, 36–212, 1.

⁹⁴ Ebd., S. 272, 11–24.

⁹⁵ LUTHER, Wochenpredigten (wie Anm. 74), S. 304, 25–29; s. a. WA 15, S. 294, 22f.; vgl. STEGMANN, Luthers Auffassung (wie Anm. 30), S. 435–453; Thomas KAUFMANN, Wirtschafts- und sozialetische Vorstellungen (wie Anm. 47), S. 338 und 368.

des „Linken Flügels“ optiert, ja sie mit Nachdruck zurückgewiesen haben. Luthertum oder Calvinismus haben ihre eigenen Varianten von christlicher Gesellschaft und christlicher Kultur entwickelt, mit Zusammenwirken von Kirche und weltlicher Obrigkeit, kirchlicher Regulierung von Ehe und Familie, enger Verknüpfung der Theologie mit den anderen Wissenschaften, vielfältiger Verbindung von Gottesdienst und Künsten und so fort⁹⁶ – nur eben nach Maßgabe evangelischer Bekenntnisse und mit der Reichweite evangelischer Königreiche, Territorien und Städte. Üben sie damit Verrat an der Freiheit des Glaubens und der christlichen Liebe oder an der Freiheit der Welt oder an beidem? Sei es als Opfer kirchlicher und gesellschaftlicher Beharrungskräfte, sei es, wie manche Vertreter des „Linken Flügels“ argwöhnten, gepresst oder verlockt von der Macht?

Abgesehen davon, dass solche Faktoren in der Geschichte, auch der Kirchengeschichte, nie ausgeschlossen werden können, griffe diese Erklärung zu kurz. Nein, wenn auch die Reformation eine christliche, nun eine evangelisch-christliche Gesellschaft und Kultur herbeiführte, ja, aktiv an ihr arbeitete,⁹⁷ dann deshalb, weil

⁹⁶ Vgl. Ernst TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922)*, hrsg. von Volker Drehsen, Berlin 2004 (KGA 7), S. 89–111, der in diesen nachreformatorischen Symbiosen von Christentum und Kultur, der er die gegenreformatorische als dritte Variante an die Seite stellt, geradezu Fortsetzungen der kirchlichen Kultur des Mittelalter sieht, in denen die reformatorischen Anstöße zum Neuen, wiewohl erkennbar vorhanden (S. 111–134), zunächst weitgehend wirkungslos verschüttet blieben. S. a. TROELTSCH, *Die Bedeutung* (wie Anm. 4), S. 225–227.

⁹⁷ Vgl. dazu Werner ELERT, *Morphologie des Luthertums*, München 1952; Scott HENDRIX, *Recultivating the Vineyard, The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville und London 2004; s. a. die reichen Ergebnisse der Erforschung der lutherischen und reformierten Konfessionalisierung, paradigmatisch für Deutschland: Heinz SCHILLING (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*, Gütersloh 1986; Hans Christoph RUBLACK (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992. Für Europa vgl. Diarmaid MACCULLOCH, *Reformation. Europe's House Di-*

das Gegenüber von Freiheit des christlichen Glaubens und der daraus entspringenden Liebe einerseits und Freiheit der Welt andererseits, wie ich es skizziert habe, zwar nach Luthers Auffassung grundlegend, aber noch nicht das ganze Bild ist. Denn die „weltlichen Dinge“ Ehe, Obrigkeit, Arbeit, Wirtschaft sind zwar eben dies, „weltlich“ und nicht kirchlich. Doch das heißt nicht, dass sie gottlos wären. Luther geht mit der Bibel davon aus, dass es sich hier um Gaben des Schöpfers handle, die er der Schöpfung eingestiftet habe, um sie zu erhalten und angesichts der allgegenwärtigen Bedrohung durch die Sünde zu schützen. Das „weltlich ding“ Ehe ist als solches ein „Göttlich werck und gebot“⁹⁸, „von Gott eingesetzt“ (*divinitus institutum*),⁹⁹ seine „Schöpfung, Gabe und Ordnung“ (*Creatio, donum et ordinatio divina*)¹⁰⁰ und so „ein göttlicher, seliger Stand“¹⁰¹. Ebenso¹⁰² ist die Tatsache, dass es politische Ordnungsstrukturen gibt, eine Gabe Gottes, die er den Menschen, allen Menschen, als sein „Ordnung und Geschöpf“ zu ihrer Erhaltung gegeben hat,¹⁰³ auch *politia seu Magistratus* ist

vided 1499–1700, London 2003 (dt. München 2008), Teil II und III mit vielfältiger Literatur zu außerdeutschen Ländern.

⁹⁸ LUTHER, Traubüchlein (wie Anm. 89), S. 75, 23: Sie ist „ein Göttlich werck und gebot.“

⁹⁹ LUTHER, *De captivitate Babylonica* (wie Anm. 83), S. 553, 23; s. auch S. 555, 4f.: „*iuris divini*“

¹⁰⁰ LUTHER, *Contra 32 articulos Lovaniensium theologistarum* (wie Anm. 84) S. 428, 13 /Wider die 32 Artikel der Theologen zu Löwen S. 437, 20 dt.: „Die Ehe ist ein Gottlich gescheffe, Gabe und Ordnung.“ Deshalb soll der Eintritt in den Ehestand möglichst festlich begangen werden, Traubüchlein (wie Anm. 89), S. 75, 15.

¹⁰¹ Martin LUTHER, *Großer Katechismus, Auslegung des Sechsten Gebots*, WA 30/1, S. 161, 28 (dort im acc.).

¹⁰² Im Unterschied zur zu den Gütern der Schöpfung gehörenden Ehe freilich von Gott erst aufgrund der Sünde gestiftet, um den Menschen auch in dieser Lage ein einigermaßen friedliches und gerechtes gesellschaftliches Leben zu ermöglichen, vgl. Martin LUTHER, *Genesisvorlesung*, WA 42, S. 79, 7–19. Vgl. zu diesem Komplex auch STEGMANN, *Luthers Auffassung* (wie Anm. 30), Kap. 8.2.

¹⁰³ „Denn wir sehen ja wol, das Gott die weltliche herrschafft oder königreiche unter die Gottlosen strewet auff das aller herrlichst und mecht-

*Creatio, donum et ordinatio divina.*¹⁰⁴ Nicht anders die Arbeit, die Wirtschaft und so fort.¹⁰⁵ Das ändert nichts daran, dass all diese Güter keine christlichen, dem Glauben offenbaren, an die Kirche gebundenen Ordnungen sind, dass sie jedem Menschen gelten und von der allen Menschen verliehenen Vernunft zu gebrauchen und zu gestalten sind. Doch die Vernunft, die dieses ihr Geschäft mündig tut, „als wäre kein Gott da“,¹⁰⁶ folgt damit, wenn sie es sachgerecht tut, den Grundgegebenheiten, die Gott der Schöpfung und dem menschlichen Leben eingestiftet hat.

Mit diesem Gedanken ist die Brücke gegeben, die es nach Meinung Luthers für den Glaubenden zwingend macht, sich im Bereich der „weltlichen Dinge“ einzubringen. Wohl ist der Christ für sich persönlich von Gott aus dem Regelwerk von Recht, Strafe und Verteidigung, von Wirtschaftsmehrung und Interessenausgleich und so fort in ein Leben freier Liebe „herausgezogen“, sodass er das alles „für sich selbst nicht braucht“¹⁰⁷. Doch zugleich hat er einen „kranken Nächsten“ neben sich, um dessentwillen er sich jenes Regelwerks bedienen muss, „das [dieser] Frieden habe und

gest, gleich wie er die liebe Sonne und regen auch über und unter den Gottlosen lesst dienen.“ So „heisst er solch weltlich regiment der Gottlosen seine ordnung und geschepffe“, Auslegung des 101. Psalms (wie Anm. 91), S. 238, 19–22 und 24 f.

¹⁰⁴ S. das oben bei Anm. 100 angeführte Zitat einschließlich seiner Fortsetzung: „Est vero Matrimonium Creatio, donum et ordinatio divina sicut politia seu Magistratus“, WA 54, S. 428, 13 f.

¹⁰⁵ LUTHER, Von der Freiheit (wie Anm. 25), S. 61, 3–9; LUTHER, Wochenpredigten (wie Anm. 74), S. 304, 25–29. Vgl. STEGMANN, Luthers Auffassung (wie Anm. 30), S. 435–453.

¹⁰⁶ Martin LUTHER, Auslegung des 127. Psalms für die Christen zu Riga (1524), WA 15, S. 373, 3.

¹⁰⁷ LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit (wie Anm. 93), S. 260, 4–9: „Sihe, da [in Mt 5] sihestu, wie Christus seyne wort nicht dahyn deuttet, das er Moses gesetz auffhebe oder die weltlich gewalt verpiete, Sondern er zeucht die seynen erauß, das sie für sich selb der nicht brauchen, sondern den unglewbigen lassen sollen, wilchen sie doch auch mit solchem yhrem recht dienen mügen, weyl da unchristen sind und man niemant zum Christenthum zwingen kan.“

sein Feind abgewehrt werde“¹⁰⁸. Das heißt, der Glaubende trägt Verantwortung für andere in einer Welt, in der es übel zugeht, weil sie nicht nur aus auf die Liebe verpflichteten Christen besteht und auch Christen vielfältig unchristlich leben; so ist er verpflichtet, die Liebe auch im Rahmen jener Strukturen zu üben, durch die die Welt, solange es Gott will, erhalten und in ihr „äußerlicher Friede geschaffen und bösen Werken gewehrt“¹⁰⁹, kurz, bei aller Bedrohung bestmögliches Leben gewährleistet wird.¹¹⁰ Wie der Glaubende das konkret tut, das sagt auch ihm die ihn mit allen Menschen verbindende Vernunft. Weil er aber im Unterschied zu nichtgläubigen Zeitgenossen weiß, dass er damit im Dienst der in jenen Strukturen wirksamen Liebe Gottes steht, wird sich sein Handeln durch Uneigennützigkeit und „gottesfürchtige“, unbestechliche Prüfung der eigenen Motive auszeichnen.¹¹¹

¹⁰⁸ „Ob du nicht bedarffest, das man deynen feynd straffe, so darffs aber dein krancker nehister, dem solltu helffen, das er frid habe und seynem feynd gesteuert werde“, a. a. O., S. 254, 16–18.

¹⁰⁹ Im Original aktiv: Das weltliche Regiment ist jenes, „das eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret“, a. a. O., S. 252, 13 f.

¹¹⁰ A. a. O., S. 253, 23–32.

¹¹¹ A. a. O., S. 273, 8–20: Ein christlicher Herrscher „[richtet] alle seynen synn da hyn [...], das er den selben [sc. den Untertanen] nutzlich und dienstlich sey Und nicht also dencke: ‚land und leutt sind meyn, ich wills machen, wie myrs gefellet‘, sondernn also: ‚Ich byn des lands und der leutt, ich solls machen, wie es yhn nutz und guot ist. Nicht soll ich suchen, wie ich hoch fare und hirsche, sondern wie sie mit guottem frid beschutzt und verteydingt werden‘. Und soll Christum ynn seyn augen bilden und also sagen: ‚Sihe, Christus der uberst furst, ist komen und hatt myr gedienet [...] Also will ich auch thun, nicht an meynen unterthanen das meyne suchen, sondern das yhre, unnd will yhn auch also dienen mit meynem ampt, sie schützen, verhören und verteydingen und alleyn dahyn regirn, das sie guot unnd nutz davon haben und nicht ich“. Martin LUTHER, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, WA 18, S. 359, 27–37: Christliche Fürsten sollen bei dem Kampf gegen die aufständischen Bauern „mit furchten handeln, Und zum ersten die sachen Gott heym geben und bekennen, das wyr solchs wol verdienet haben [...]. Wenn nu das hertze so gegen Gott gerichtet ist, das man seynen götlichen willen lesst wallten, ob er uns wölle odder nicht wölle zu Fürsten und herren haben, soll man

Die Mitwirkung der Christen an den „weltlichen Dingen“ war in der Zeit der Reformation und danach nicht nur intensiv, sondern sie war allumfassend. Der Grund lag darin, dass sich, von Ausnahmen abgesehen, alle Bewohner der protestantischen Territorien, von den Herrschern bis zu den unteren Schichten, zum evangelischen Christentum bekannten, wie sie in früheren Zeiten der lateinischen „institutionalized worldview“ gefolgt waren. So konnte es gar nicht anders sein, als dass auch jene Jahrhunderte die Epoche einer kirchlichen Kultur, hier nun eben einer evangelisch-kirchlichen Kultur waren – nicht weniger als das Mittelalter, ja noch intensiver, insofern die Reformation die Ansprüche an die persönliche, lebensprägende Aneignung des Christlichen nachdrücklich gesteigert hatte.¹¹² Eine Epoche, in der die Christen in den weltlichen Ämtern das Leben aller, das ein christliches war, mit ihren Mitteln zu fördern suchten und die Untertanen in ihrer Gesamtheit, die Christen waren, die weltlichen Amtsträger stützten.¹¹³ Es darf nicht verschwiegen werden, dass sich der christliche Glaube und die „weltlichen Dinge“ auch in Weisen verbanden, die die wesenhafte Distanz des Glaubens zur Welt unterliefen und den reformatorischen Einsichten widersprachen,¹¹⁴ und ebenso wenig,

sich gegen die tolle bawren zum uberflus (ob sie es wol nicht werd sind) zu recht und gleichem erbieten. Darnach, wo das nicht helfen will, flux zum schwerd greyffen.“ S. a. Martin LUTHER, Von Kaufhandel und Wucher, WA 15, S. 293, 29–34; S. 303, 29–31.

¹¹² Vgl. Karl HOLL, Der Neubau der Sittlichkeit, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen ⁵1927, 155–287; DERS., Die Geschichte des Worts Beruf (wie Anm. 56). Diesen Aspekt hebt in sozialhistorischer Perspektive die Konfessionalisierungsforschung mit ihrem Paradigma der „Sozialdisziplinierung“ durch die nachreformatorischen Konfessionen hervor, dabei freilich auch den Katholizismus einbeziehend. Vgl. oben Anm. 97.

¹¹³ Vgl. für die Anfänge im lutherischen Bereich James ESTES, Peace, Order, and the Glory of God. Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melancthon, 1518–1559, Leiden 2005.

¹¹⁴ Zu nennen ist hier besonders die Entwicklung des als Provisorium angelegten und zunächst die Regelung der geistlichen Belange nach geistlichen Kriterien durchaus respektierenden Landesherrlichen Kirchen-

dass jene Epoche auch die Schattenseiten aufwies, die mit einer religiösen Einheitskultur einhergehen: Druck, Diskriminierung, Verfolgung nicht Dazugehöriger.¹¹⁵ Doch zugleich verdanken wir

regiments zum Mittel der Integration der Kirche in den Staat, die in den meisten lutherischen und reformierten Kirchen Europas vor sich ging.

¹¹⁵ Vgl. GREGORY, *Unintended Reformation* (wie Anm. 2). Es ist auffällig, dass Gregory diese Kosten der Gewalttätigkeit, die eine „institutionalized worldview“ mit sich bringt, deutlich herunterspielt – jedenfalls für jene „institutionalized worldview“, deren Verlust er betrauert, die des Mittelalters: Die religiös motivierten Kreuzzüge einschließlich der Spanischen Reconquista und des Albigenserkreuzzuges werden nur knapp als kaum erwähnenswerte Ausnahme neben dem Übergewicht lediglich aus säkularen Beweggründen geführter Kampfhandlungen des Mittelalters genannt – während die nachreformatorische Zeit als eine Epoche immer neuer Kriege dargestellt wird, die sich „der neuen Kriegsmotivation“ verdankten, „Verteidigung von Gottes Wahrheit“ und „Widerstand gegen seine Feinde in einer gespaltenen Christenheit“ zu sein (Gregory, S. 159; vgl. a. S. 162); dass Gregory selbst schließlich die sehr einschränkende Formulierung anfügt, das Blutvergießen sei „wenigstens teilweise“, also nur teilweise, aus Glaubensgründen geschehen, geht in seiner Nachträglichkeit und Beiläufigkeit unter (S. 160; vgl. a. S. 162). Geradezu als probates Mittel der mittelalterlichen „institutionalized worldview“ erscheint die religiös motivierte Gewalt, wenn Gregory den „relativen Erfolg“, den sie „in der Eindämmung der Häresie“ gehabt habe, hervorhebt und im Kontrast dazu die Tatsache, dass die Gegenreformation gegenüber der Reformation solchen Erfolg nicht hatte, zur Wurzel der Gewaltgeschichte Europas bis in die jüngste Zeit erklärt (S. 160) – statt zu fragen, ob nicht ein wesentliches Movens dieser Gewaltgeschichte in der Tatsache lag, dass Gewalt integraler Bestandteil des spätantik-mittelalterlichen kirchlich-weltlichen *corpus christianum* war, was die Reformation gerade kritisierte, aber lange nicht abzuschütteln vermochte (vgl. die Aussagen der Rezension von NOLL, s. oben Anm. 17). Die Feststellung, ohne die Unterstützung weltlicher Herrscher „wäre die Reformation durch kirchliche oder weltliche Machthaber der Gegenreformation ebenso zerquetscht (crushed) worden wie mittelalterliche Häresien“ (S. 152), dient ihm dazu, die Problematik der Unterstützung der sich formierenden evangelischen Kirchen durch weltliche Obrigkeiten zu unterstreichen – nicht etwa, solches „Zerquetschen“ für fragwürdig zu halten.

Es erstaunt nicht, dass Gregory für das Gegenteil solchen Umgangs mit abweichender Überzeugung, nämlich religiöse Toleranz, wenig Sympathie verrät. Er vermag sie nur als gegen Wahrheitsfragen gleichgültiges Laissez-

jener Zeit eine Fülle kultureller Blüten, vor allem auf den Gebieten der Musik, der Dichtung und Literatur,¹¹⁶ wie sie nur eine als ganze kirchlich geprägte Kultur hervorbringen konnte.

III. Schluss

Auch der Protestantismus hatte also sein „eingebettetes Christentum“, und in vielem zehrt er davon noch heute. Nur – als die Vollform des Christlichen, als die Gestalt der Kirche, die ihr Stifter für sie vorgesehen hat, könnte vielleicht ein Nostalgiker, aber kein reformatorischer Theologe jene evangelisch-christliche Gesellschaft und ihre Kultur betrachten. Weil der Glaube des Christen aus Gott lebt, ist er frei und mit der ihm entspringenden Liebe nicht wesenhaft und dauerhaft an eine Form der gesellschaftlichen Mitwirkung und Auswirkung gebunden. Er hat zur Kenntnis zu nehmen, dass die mündige Welt, die er als geschaffene erkennt und zu bejahen, zu unterstützen und gegebenenfalls zu korrigieren hat,

faire auf dem Markt der Meinungen und Lebensstile zu betrachten, den religiösen Niederschlag modernen Konsumverhaltens (S. 164 und 278). Zwar kann er nicht umhin einzuräumen, dass es „im 17. Jahrhundert zweifellos besser war, ungestört zusammen mit seinen Konfessionsgenossen Gottesdienst zu halten als für seinen Glauben verfolgt zu werden“ (S. 164). Doch ist für ihn der Preis, der für solche Ungestörtheit bezahlt werden muss, größer als ihr Gewinn: Der Preis ist das Ende des Christentums als „institutionalized worldview“ und damit des Christentum in seiner eigentlichen Gestalt; der Triumph der „Religionsfreiheit“ ist dessen Preisgabe (S. 166). Nicht umsonst sieht Gregory in Jesus selbst das Urbild des gegen diesen Triumph kämpfenden, intoleranten Christentums (S. 162 und 164). Die im Ganzen als marginal zu betrachtenden „five thousand or so“ Hinrichtungen wegen Heterodoxie, die diese Intoleranz gekostet habe, stehen auf einer Stufe mit der Pharisäerschelte und der Tempelreinigung des Herrn (S. 162; vgl. o. Anm. 20).

¹¹⁶ Es ist bezeichnend, dass in Gregorys Negativszenario davon keine Rede ist. Mit den Worten eines aufmerksamen studentischen Lesers: Ein Name wie der Johann Sebastian Bachs kommt in dem ungeheuer namenreichen Buch nicht vor.

Entwicklungen nimmt, die sich, aus vielerlei Ursachen gespeist, seiner Macht entziehen. Wenn dazu eine Säkularisierung gehört, die die Welt aus dem Einfluss der Kirche herausführt, ist damit weder das Ende des christlichen Glaubens noch der christlichen Liebe gekommen, sondern die Herausforderung, beide unter neuen Umständen zu leben. Das belegt nicht zuletzt der Blick in die Geschichte: Das Christentum der ersten Jahrhunderte kannte keine allumfassende christliche Welt und Kultur, sie bahnte sich erst mit dem sogenannten Konstantinischen Zeitalter an und galt auch danach nicht überall, wo christliche Gemeinden bestanden. Es gibt weder Grund, die vorkonstantinischen Jahrhunderte noch das lange Konstantinische Zeitalter zu verherrlichen. Wir sollten nur nicht die Einsicht verschlafen, dass der Glaube und die Gemeinschaft der Glaubenden heute fast überall in nachkonstantinischen Zeiten leben. Vielmehr gilt es, die Chancen zu nutzen, die die Entkirchlichung der Welt einem aus seinen eigenen Quellen lebenden Christentum für es selbst und für die Welt zu bieten hat.