

Sine vi humana, sed verbo.

Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht

Bernd Oberdorfer

Zu den auffälligsten Momenten der reformatorischen Bewegungen im 16. Jahrhundert gehört sicherlich die Machtkritik, genauer: die Kritik an der politischen Macht der Kirche, der – erheblich weniger deutlich – eine Kritik der religiösen Einflussnahme des Staates korrespondierte. Besonders plastisch artikulierte sich diese Machtkritik in der scharfen Ablehnung einer Personalunion von geistlicher und weltlicher Amtsgewalt in Gestalt der Fürstbischöfe. Potenziert galt dies natürlich auch für die Päpste, deren verweltlichte Lebens- und Amtsführung Luther schon in den 95 Thesen von 1517 kritisierte¹ und deren *politisches* Selbstverständnis weithin als Widerspruch zu ihrem *religiösen* Autoritätsanspruch wahrgenommen wurde und auch entscheidend zum Plausibilitätsverlust dieses Anspruchs beitrug.² Exemplarisch wurde die Forderung einer ‚gewaltfreien‘ Amtsführung der Bischöfe formuliert im 28. Artikel der Confessio Augustana von 1530: Weil das Bischofsamt strikt auf die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung und der evangeliumsgemäßen Spendung der Sakramente bezogen ist, sollen die Bischöfe ihr Amt *sine vi humana, sed verbo* ausüben.³ Diese viel diskutierte Formel⁴ schließt zum einen die Übernahme weltlicher Herrschaft durch Bischöfe aus; sie benennt aber zum anderen auch die Form evangeliumsgemäßer Autorität *innerhalb* der Kirche: Sowenig wie das Gegebensein eines durch Ordination übertragenen geistlichen Amtes eine qualitative oder quantitative Differenz in der durch die Taufe begründeten Christenheit konstituiert – Pfarrer sind Christenmenschen wie alle anderen auch, haben nur eine spezifi-

¹ Martin Luther: Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum / Disputation zur Erläuterung der Kraft des Ablasses (1517). WA 1. S. 233–238; Übersetzung in: Ders.: Ausgewählte Schriften. Hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1982. S. 28–37. Vgl. besonders die Kritik am weltlichen Reichtum des Papstes (Th. 86) und generell am Anhäufen „zeitlicher Schätze“ durch die Kirche (Th. 57).

² Indirekt gab die römische Kirche dieser Kritik – die ohnehin bei weitem nicht nur von den Reformatoren, sondern etwa auch von Humanisten wie Erasmus von Rotterdam formuliert wurde – faktisch recht, indem die tridentinischen Reformen eine Neuakzentuierung des geistlichen Verständnisses von Bischofsamt und Papsttum einschlossen.

³ BSLK S. 120–133, hier S. 124,9f.

⁴ Zu CA 28 vgl. ausführlich: Gunther Wenz: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Bd. 2. Berlin/New York 1998. S. 370–412 (mit weiterer Literatur).

sche Funktion –, sowenig entsteht durch die Etablierung von überregionalen Leitungsinstanzen eine *geistliche* Hierarchie in der Kirche. Zugrunde liegt hier die reformatorische Überzeugung, dass das Evangelium sich zwar im Medium menschlicher Verkündigung, aber nicht kraft menschlicher Autorität Glauben wirkend Geltung verschafft, oder anders ausgedrückt: dass es sich und seine Wahrheit durch sich selbst erweist und dafür nicht angewiesen ist auf die Mittel menschlicher Interessendurchsetzung. Zwar ist die Aufgabe der ‚Aufsicht‘, der *episkopé*, die CA 28 den Bischöfen zuschreibt, durchaus eine *geistliche* Aufgabe. Sie kann aber genau deshalb nicht mit weltlichen Methoden erfüllt werden. Die Reformatoren verkennen nicht, dass die Kirche als geistliche Gemeinschaft zugleich auch eine irdisch-weltliche Institution mit organisationsförmigen Strukturen ist, mit klar zuordenbaren Funktionen und transparenten Entscheidungswegen. Aber die dafür notwendigen Funktionshierarchien sind nicht geistlicher Natur, sie sind *iure humano*, nicht *iure divino*.⁵

In dieser Hinsicht bildeten die Reformatoren ihre später sog. ‚Zwei-Reiche-Lehre‘⁶ auf die Kirche selbst ab. Diese Lehre besagt bekanntlich, dass Gott seine Welt in zwei unterschiedlichen Weisen regiert: in geistlicher Weise durch das von der Kirche ‚gewaltlos‘ verkündigte, Glauben und Heil in den Herzen wirkende Wort des Evangeliums, in weltlicher Weise durch die notfalls mit Zwangsmitteln die äußere Ordnung herstellende und schützende weltliche Obrigkeit. Weil nun die Kirche als irdisch-weltliche Institution ebenfalls einer äußeren Ordnung bedarf, hatten die Reformatoren keine Probleme damit, der weltlichen Obrigkeit eine aktive Bedeutung für die Kirchenleitung im Sinne der Gestaltung und Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung und der Organisationsstruktur zuzuschreiben⁷; das ‚landesherrliche Kirchenregiment‘ wurde denn auch bis 1918 die übliche Organisationsform deutscher protestantischer Kirchen.⁸ Klar musste nur sein, dass diese äußere Ordnung dem Schutz des freien Vollzugs der Verkündigung des Gotteswortes zu dienen hatte. Die Obrigkeit hatte also weder das Recht, auf die inhaltliche Bestimmtheit der Verkündigung Einfluss zu nehmen, noch fiel ihr die Aufgabe zu, mit ihren genuinen (Zwangs-) Mitteln die Ausbreitung des Evangeliums ins Werk zu setzen. Nicht nur für das Bischofsamt im Besonderen, sondern für die kirchliche Verkündigung im Allgemeinen sollte gelten: *sine vi humana, sed verbo*.

Auch hier verstanden die Reformatoren Reformation als ‚Re-formatio‘, als Rückkehr zur ursprünglichen Gestalt, zum Ursprungsimpuls des Christentums. Und Überzeugungskraft gewann die reformatorische Machtkritik gerade durch die im Volk wie unter den

⁵ So Melancthon im Blick auf das Papsttum; vgl. Tractatus de potestate papae (BSLK S. 469–498). Ähnlich Luther, wenngleich skeptischer hinsichtlich der Integrationskraft eines solchen Leitungsamts ‚menschlichen Rechts‘; vgl. Schmalkaldische Artikel. II. Teil. Art. 4 (BSLK S. 427–433).

⁶ Vgl. dazu knapp Wolfgang Lienemann: Art. Zwei-Reiche-Lehre. In: EKL³. Bd. 4. 1996. Sp. 1408–1419 und Eilert Herms: Art. Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre. In: RGG⁴. Bd. 8. 2005. Sp. 1936–1941 (Lit.).

⁷ So schon in Luthers Schrift ‚An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung‘ von 1520 (WA 6. S. 404–469, neudeutsch u. a. in: Bornkamm/Ebeling: Ausgewählte Schriften Bd. 1 [Anm. 1]. S. 151–237).

⁸ Vgl. dazu knapp Heinrich de Wall: Art. Kirchenregiment. In: RGG⁴. Bd. 4. 2001. Sp. 1292–1294 (Lit.).

Gebildeten weit verbreitete Intuition, dass die Vermischung von geistlicher und weltlicher Gewalt den spezifisch *religiösen* Charakter der Kirche kontaminiere.

Allerdings entstand an dieser Stelle sofort ein grundlegendes Dilemma. Denn die Kritik an der weltlichen Macht der Kirche wurde selbst Teil und Mittel des Kampfes um die kommunikative Durchsetzung reformatorischen Gedankenguts – und diese Durchsetzung war zugleich gebunden an und verbunden mit Motiven und Instanzen politischer Interessendurchsetzung. Bei genauerer Betrachtung erschließt sich also die dargestellte Konstellation als nur vermeintlich klar; sie enthält vielmehr starke Momente des Mehrdeutigen, Polyvalenten, ja Paradoxen. Auf der historischen Ebene kann diese Beobachtung helfen zu verstehen, warum die Reformation zwar ‚überlebt‘, aber nicht auf ganzer Linie ‚gesiegt‘ hat. Systematisch lassen sich daran Paradoxien und Ambiguitäten der Kommunikation von Ohnmacht herausarbeiten. Beides will ich im Folgenden versuchen.

Zunächst ist völlig klar, dass zu den Erfolgsbedingungen der Reformation von Anfang an eine spezifische politisch-institutionelle Interessenkonstellation gehörte, die es für bestimmte politische Akteure und gesellschaftliche Schichten politisch und teils auch ökonomisch vorteilhaft erscheinen ließ, sich für die kirchliche Reformation einzusetzen, sie zu unterstützen und zu fördern. Dass dies nötig war, wird auch im Vergleich mit Kirchenreformern wie Valdes, Wyclif oder Hus deutlich, bei denen diese Rahmenbedingungen fehlten und deren Ansätze daher letztlich entweder versickerten (Wyclif) oder nur in stark geschwächter Form fort dauerten, geschützt und gestützt durch ihr Eingehen in die historisch viel wirkmächtigere reformatorische Bewegung seit dem 16. Jahrhundert.⁹ Sie kamen offensichtlich zu früh (oder: zur falschen Zeit), um erfolgreich zu sein.

Zu diesen Erfolgsbedingungen gehörte u. a. das komplexe Machtgefüge zwischen Partikularinstanzen und Zentralinstanz, also zwischen Territorialherrschern und Kaiser im Deutschen Reich – ohne welches etwa weder der Schutz Luthers durch die sächsischen Kurfürsten noch die Unfähigkeit des Kaisers, die rechtsverbindlich festgelegten Maßnahmen gegen Luther und die ihn unterstützenden Stände durchzuführen, denkbar und möglich gewesen wären. In gewisser Weise war Luther immer auch eine Spielfigur im Selbstbehauptungskampf der Partikularmächte gegen die Zentralmacht. Ähnliches gilt für die Papstkritik, für die die verbreitete Aversion der deutschen Stände gegen die ökonomischen Forderungen der Kurie (‚Gravamina‘) massiv resonanz- und plausibilitätsverstärkend wirkte. Bei der Durchführung der Reformation in den Territorien spielte sicher auch das ökonomische Interesse der weltlichen Obrigkeiten an der Übernahme von ‚Kirchengut‘ eine fördernde Rolle.

Umgekehrt ist zu bedenken, dass die Reformatoren bei der öffentlichen Geltendmachung ihres reformatorischen Gedankenguts immer auch des Schutzes durch die politische Macht bedurften. In bestimmter Hinsicht war die ‚gewaltfreie‘ Verkündigung des Evangeliums also von Anfang an ‚machtgeschützt‘. Und es gibt Beispiele dafür, dass die Reformatoren die Macht auch instrumentalisierten, wenn es darum ging, bei der kommunikativen Durchsetzung der reformatorischen Deutung des christlichen Glaubens ande-

⁹ Wyclifs Ideen lebten allerdings über den von ihm stark beeinflussten Hus weiter. Zu Wyclif vgl. meinen Beitrag: John Wyclif. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Klassiker der Theologie*. Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin. München 2005. S. 224–240.

re, widersprechende Deutungen zu bekämpfen. Klassisch ist die von Luther veranlasste Vertreibung Andreas Karlstadts von sächsischem Territorium. Karlstadt, ein früher Förderer und Mitstreiter Luthers, hatte sich von diesem losgesagt und sich nach Orlamünde zurückgezogen, wo er eine Art Basisgemeinde etablierte, ohne deren überregionale Ausbreitung anzustreben. Statt darauf zu vertrauen, dass sich gegen derartige von ihnen als Irrlehren qualifizierte Positionen ihre Deutung des Evangeliums durch sich selbst und ‚gewaltlos‘ durchsetzen werde, erwirkten die Wittenberger Reformatoren bei der sächsischen Obrigkeit 1524 die Ausweisung Karlstadts.¹⁰ Nach dem Ende des Bauernkriegs konnte Karlstadt zwar mit Zustimmung Luthers nach Kursachsen zurückkehren, nachdem er der Gewalt als Mittel der Ausbreitung der Reformation öffentlich eine Absage erteilt und seine theologischen Positionen als bloße „Diskussionsmeinung“¹¹ relativiert hatte. Er behielt aber Predigt- und Publikationsverbot und musste 1529 nach „Entdeckung seiner heimlich geführten Korrespondenz“¹² erneut fliehen.¹³

Begründet wurden diese Maßnahmen nicht unmittelbar mit der religiösen Devianz selbst (sofern dieser nicht direkt Gewaltbereitschaft unterstellt werden konnte), sondern mit der Gefahr, die religiöse Uneinigkeit für die öffentliche Ordnung darstellte. Es war mithin ein ordnungspolitisches Argument, das die Reformatoren die Unterbindung der öffentlichen Artikulation abweichender religiöser Meinungen und Kultpraxen fordern ließ. Damit entsprachen sie zwar *formal* ihrer Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Sphäre; *faktisch* aber waren die *politischen* Maßnahmen von *religiöser* Verfolgung nicht mehr unterscheidbar.

Bekanntlich war Karlstadt nicht der Einzige. Generell praktizierten auch die reformatorisch gesinnten Obrigkeiten eine harte Politik gegenüber den sogenannten ‚Wiedertäufern‘, also den heute als ‚linker Flügel‘ der Reformation apostrophierten Gruppen, die die christliche Botschaft radikal weltkritisch auslegten und daher eine Beteiligung an der Gestaltung der äußeren Ordnung ablehnten, wenn sie diese Ordnung nicht sogar – wie Thomas Müntzer oder die Münsteraner Täufer – militant bekämpften, um eine wahrhaft gottgemäße Ordnung herbeizuführen. Erst vor kurzem, im Jahr 2010, hat der Lutherische Weltbund sich im Namen der lutherischen Kirchen bei den Mennoniten, einer sich auf die friedliche Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts zurückführenden protestantischen Friedenskirche, für die Verfolgung ihrer Vorfahren durch lutherische Christen im 16. Jahrhundert offiziell entschuldigt. Und zwar genau deshalb, weil aus heutiger Sicht diese Verfolgung als innerer Widerspruch, man könnte auch sagen: als performativer Widerspruch erscheint, indem die Reformatoren ihre Botschaft von der freien

¹⁰ Zu Karlstadt Konflikt mit Luther vgl. knapp Reinhard Schwarz: Luther. Göttingen 1986. S. 141–144.

¹¹ Schwarz: Luther (Anm. 10). S. 143.

¹² Hans-Peter Hasse: Art. „Karlstadt“. In RGG⁴. Bd. 4. 2001. Sp. 820f., hier Sp. 821.

¹³ Schwarz: Luther (Anm. 10). S. 144 verharmlost den Vorgang, wenn er Karlstadt „aus eigener Initiative“ Sachsen verlassen lässt. Erst nach einer längeren Phase unsteten Wanderns fand Karlstadt in den reformierten Hochburgen Zürich (ab 1530) und Basel (ab 1535) eine sichere Bleibe und in Basel auch eine feste Anstellung als Universitätsprofessor. Dass dies nichts mit einer größeren Toleranz der Reformierten, sondern mit Karlstadts größerer theologischer Nähe zu den Basler und Züricher Reformatoren zu tun hatte, sei nur erwähnt. Drei Jahrzehnte später – um nur ein Beispiel zu nennen – wurde der Humanist und Calvinkritiker Sebastian Castellio aus demselben Basel vertrieben.

Selbstdurchsetzung des Evangeliums durch repressive Zwangsmaßnahmen konterkarierten. Aus den Verfolgten wurden Verfolger. Dies wird nicht durch den Hinweis relativiert, dass die reformatorischen Obrigkeiten in dieser Frage unter massivem Druck standen, weil sie sich bei einer laxen Handhabung dem Vorwurf der ‚römischen‘ Gegner ausgesetzt hätten, eine Auflösung der Rechtsordnung hinzunehmen oder gar zu fördern. Denn dieser Hinweis macht nur noch einmal das gewissermaßen ‚objektive‘ Dilemma deutlich, dass die Reformatoren sich zur kommunikativen Verbreitung ihrer ‚gewaltfreien‘ Deutung des Evangeliums gewaltförmiger oder jedenfalls gewaltaffiner Methoden bedienten und vielleicht sogar bedienen mussten, dass sie sich in einem Netzwerk polyvalenter Interessen bewegten, das zwar das Überleben der Reformation ermöglichte, zugleich aber ihre Motive in ein unvermeidliches Zwielficht rückte.

In noch einmal etwas anderer Perspektive wird dies beleuchtet durch eines der dunklen Kapitel der Reformationsgeschichte, den Umgang mit den Juden.¹⁴ Luther hat sich bekanntlich am Anfang auffällig moderat über die Juden geäußert. Dies hing mit seiner Überzeugung zusammen, dass das von den römischen ‚Entstellungen‘ gereinigte Evangelium nun die Leuchtkraft besitze, um seinen Weg auch zu den Juden zu finden. Doch als sich diese Hoffnungen nicht erfüllten, verschärfte er den Ton, sprach sich für eine Unterdrückung und Ausweisung der Juden aus, bis hin zur Forderung, ihre Synagogen zu verbrennen. Hier wird besonders drastisch deutlich, dass die reformatorische Leitidee der freien und ‚gewaltlosen‘ Verkündigung des Evangeliums noch keineswegs die neuzeitliche Vorstellung von Toleranz einschloss; ‚intolerant‘ in diesem Sinn waren die Reformatoren nicht weniger als ihre römischen Gegner. Jedoch auch fern von anachronistischen Erwartungen dokumentieren Luthers antijüdische Aussagen einen inneren Widerspruch zu der gegenüber Rom und auch gegenüber innerreformatorischen Radikalisierungstendenzen konsequent geltend gemachten Forderung, die Gewissen der Einzelnen zu respektieren und nicht von außen unter Druck zu setzen, vielmehr alles dem freien Ergehen des Gottesworts zu überlassen.¹⁵

In zwei Richtungen lohnt sich an dieser Stelle das Weiterdenken: Zum einen kann man fragen, ob nicht in der Heilsbotschaft der Christenheit selbst ein aggressives Potenzial, eine aggressionsfördernde Potenz verborgen liegt, das bzw. die in Luthers antijüdischer Polemik nur besonders rabiat zum Ausbruch gekommen wäre. Zum anderen (und in gewisser Weise gegenläufig dazu) kann man fragen, woher eigentlich die Intuition stammt, dass die gewaltförmige Kommunikation der christlichen Botschaft dem ursprünglichen und authentischen ‚Geist des Christentums‘ widerspreche.

Die Antwort auf die zweite Frage fällt relativ leicht: Es ist die kommunizierte Botschaft selbst, die auf den performativen Widerspruch aufmerksam macht. Anders ausgedrückt: Die Kommunikation transportiert unvermeidlich ihr eigenes Kriterium mit. Damit

¹⁴ Vgl. dazu etwa: Hans-Martin Barth: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh 2009. S. 49–63.

¹⁵ Vgl. dazu Luthers *Invocavit-Predigten* von 1522, in denen er sich gegen die (von Karlstadt und anderen ins Werk gesetzte) überstürzte Einführung der (von ihm in der Sache bejahten) liturgischen Reformen wandte, sofern dadurch die Gewissen der Gläubigen verunsichert würden: *Acht Sermonen D. Martin Luthers von ihm gepredigt zu Wittenberg in den Fasten*. WA 10III. S. 1–64 (neudeutsch in: *Luther Deutsch*. Hg. von Kurt Aland. Bd. 4. 4. Aufl. Göttingen 1990. S. 61–94).

scheint aber die erste Frage bereits eindeutig in dem Sinn beantwortet zu sein, dass von einem aggressionsfördernden Potenzial der christlichen Heilsbotschaft nicht gesprochen werden kann. Das ist aber nur bedingt der Fall. Denn das christliche Evangelium tritt mit einen Universalitätsanspruch auf – Christus ist der Heiland aller Völker –, der zur universalen Ausbreitung der Wahrheit verpflichtet, und schließt insofern eine Kritik anderer Heilswege ein. Allerdings wird ein Triumphalismus eigentümlich gebrochen durch den Inhalt der Heilsbotschaft selbst: Der Heiland ist ein Gekreuzigter, dessen „Reich nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) ist.

Nun wird man kaum sagen können, dass diese Gebrochenheit sich in der Geschichte der Christenheit durchgängig als prägend erwiesen hätte. Zwar führt der Versuch, die Christentumsgeschichte als ‚Kriminalgeschichte‘ zu schreiben, in die offensichtliche Karikatur, die im Geist einer allumfassenden ‚Hermeneutik des Verdachts‘ noch in den vermeintlich menschenfreundlichsten Akten unlautere Motive unterstellen muss oder für wirklich menschenfreundliche Akte von Kirchenvertretern letztlich nur nicht-religiöse Gründe namhaft machen kann.¹⁶ Doch ziehen sich durch diese Geschichte unverkennbar starke Linien der triumphalen Selbstdurchsetzung, der Gewalt, der Unterdrückung, der Verfolgung und Ausgrenzung: von der Bekämpfung heidnischer Kulte seit dem theodosianischen Dekret, das die christliche Kirche 380 faktisch zur römischen Staatsreligion machte, über die Zwangschristianisierungen z. B. im karolingischen Reich, die Ketzerverfolgungen und Kreuzzüge im Mittelalter, die Conquista in Südamerika, die Konfessionskriege im frühneuzeitlichen Europa bis hin zur kirchlichen Unterstützung autoritärer und totalitärer Gewaltregimes im 20. Jahrhundert (etwa in Spanien¹⁷) – um nur einige besonders plakative Beispiele zu nennen. Gleichwohl ist es nicht wirkungslos geblieben, dass in der kommunizierten Heilsbotschaft die Gebrochenheit der göttlichen Heilsdurchsetzung und mithin eine elementare Kritik der triumphalistischen Gewalt immer mitkommuniziert wurde. Damit war ein permanenter Reflexions- und Legitimationsbedarf gleichsam in die Fundamente der christlichen Selbstverständigungsdiskurse eingesenkt: Die Beanspruchung weltlicher Zwangsmittel für die Durchsetzung religiöser Ziele wurde begründungspflichtig, und zwar nicht gegenüber einer von außen kommenden Instanz,¹⁸ sondern gegenüber den aus inneren Gründen als normativ anerkannten eigenen religiösen Überzeugungen.

Für die Reformatoren galt dies sogar noch in erhöhtem Maße, hatten sie sich doch der Bindung an die gewachsenen kirchlichen Traditionen entledigt, die durchaus auch als Puffer gegen die normativen Zumutungen der Ursprungszeugnisse dienen konnte, und sich durch das emphatisch vorgetragene „Schriftprinzip“¹⁹ gleichsam selber unter

¹⁶ Vgl. Karlheinz Deschner: *Kriminalgeschichte des Christentums*. Bisher 9 Bände. Reinbek 1986–2008.

¹⁷ Vgl. dazu Walther L. Bernecker: *Der katholische Klerus und das Franco-Regime*. In: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hg.): *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*. Freiburg i. Br. 2008. S. 187–217.

¹⁸ Für die Neuzeit kann man allerdings konstatieren, dass die Begründungspflichtigkeit sich massiv verstärkte durch die normativen Zumutungen der säkularen Vernunft.

¹⁹ Vgl. dazu meinen Beitrag: *Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument*. Theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne. In: Hubert Zapf (Hg.): *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*. Bd. III. Tübingen 2007. S. 235–255.

normativen Druck gesetzt. Faktizität und Geltung waren nicht mehr deckungsgleich; das geschichtlich Gewordene musste sich der Frage stellen, ob es denn ‚schriftgemäß‘ sei. Auch das reformatorische Handeln selbst, die Neugestaltung des kirchlichen und generell des gesellschaftlichen Lebens der ‚nach Gottes Wort reformierten‘ Christenheit, stand unter diesem Vorbehalt.

Eine besonders radikale Position vertrat hier Luther. Aufgrund seines apokalyptischen Zeitbewusstseins und seines Vertrauens in die Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums sperrte er sich mit großer Hartnäckigkeit gegen Versuche, dem Evangelium mit politisch-militärischen Mitteln zum Durchbruch zu verhelfen. Den politisch-militärischen Bündnisplänen der reformatorisch gesinnten Obrigkeiten begegnete er mit großer Skepsis. Sie standen für ihn in einer grundsätzlichen Spannung zu der Forderung des Evangeliums, sich nicht auf das eigene Planen und Handeln zu verlassen, sondern alles von Gott zu erwarten. Aufgabe der Reformation konnte in seinen Augen allein sein, dem Wort Gottes wieder jenen freien Lauf zu lassen, den ihm die römische Kirche durch die Apotheose von ‚Menschensatzungen‘ versperrt hatte. Für Christen erschien es ihm angemessener, um des Bezeugens des Evangeliums willen verfolgt zu werden und Gewalt zu erleiden, als bei der Ausbreitung des Evangeliums selbst Gewalt anzuwenden. Genau deshalb wandte er sich im Übrigen gegen die religiös begründeten Forderungen der Bauern im Bauernkrieg ebenso wie gegen die militanten Täufer und sogar gegen Zwinglis Teilnahme an dem Versuch, die Reformation in der Eidgenossenschaft mit militärischen Mitteln zu verteidigen und auszubreiten. Signifikant ist auch, dass die möglichen politischen Auswirkungen keinen Einfluss auf seinen Einsatz für die rechte christliche Lehre hatten. Dass sein Streit mit Zwingli um das rechte Abendmahlsverständnis das politisch hoch erwünschte Bündnis mit den Schweizern blockierte, hinderte ihn nicht daran, am als wahr Erkannten kompromisslos festzuhalten. Der grundsätzliche theologische Dissens machte umgekehrt auch einen politisch-pragmatischen Kompromiss unmöglich.

Dass zu diesem apokalyptisch gestimmten Verzicht auf innerweltliche ‚Sorge‘, der den ‚Erfolg‘ der Verkündigung und auch das Ergehen der Verkündiger martyriumsbereit ganz Gott überlässt, das bereits erwähnte Vorgehen gegen religiöse Devianz in Spannung steht, ist offensichtlich. Wenn man Luther nicht einfach als ‚Mensch in seinem Widerspruch‘ stehen lassen will, muss man nach Erklärungen fragen, die ihm zu Gebote standen, um kognitive Konsonanz herzustellen. Und in dieser Hinsicht ist es dann nur konsequent, dass Luther die Verfolgung und Ausweisung der Täufer und der Juden ordnungspolitisch, ja – um es provokant zuzuspitzen – ‚verantwortungsethisch‘ begründete. Denn, wie erwähnt, gehörte es für ihn zu den gottgegebenen Aufgaben der weltlichen Obrigkeit, die äußere Ordnung der Gesellschaft aufrecht zu erhalten – eine Aufgabe, die auch durch apokalyptisches Endzeitbewusstsein nicht relativiert wird²⁰ –, und diese äußere Ordnung war nach seiner Überzeugung durch die konfliktträchtige Kopräsenz unterschiedlicher

²⁰ Das Luther zu Unrecht zugeschriebene Wort von dem Apfelbäumchen, das er heute selbst dann noch pflanzen würde, wenn er wüsste, dass morgen die Welt untergeht, trifft trotz ihres apokryphen Charakters diese Haltung recht gut. Seine Hochzeit inmitten der apokalyptischen Wirren des Bauernkriegs 1525 verstand Luther als demonstrativen Ausdruck der Treue zur gottgewollten Ordnung ‚dieser Welt‘.

religiöser Gruppen gefährdet. Auch die Reformatoren vertraten das Prinzip der religiösen Homogenität auf Territorialebene, das später der Augsburger Religionsfriede von 1555 reichsrechtlich fixierte;²¹ besonders eklatant zeigt sich das im Übrigen bei Calvin, dessen hartnäckiger Eifer gegen ‚Abweichler‘ unterschiedlichster Couleur völlig missverstanden wäre, wenn man ihn als bloßen Ausdruck individueller Rechthaberei psychologisierte.²²

Im Hintergrund stand (bei Calvin wie bei Luther) das ‚verantwortungsethische‘ Motiv, dass eine öffentliche Duldung strittiger religiöser Überzeugungen die Gewissen der Gläubigen verwirren könnte, was zu verhindern die Aufgabe christlicher Obrigkeit sei. Für Luther spielte dabei auch die elementare Unterscheidung von *Christperson* und *Weltperson* eine Rolle: Während der Christenmensch als *Christperson* für sich selbst auf die Wahrung des Eigeninteresses, des Selbstschutzes, ja der Selbstverteidigung verzichten und im realen wie übertragenen Sinn *die andere Wange hinhalten* kann und soll, muss er als *Weltperson* im Geist der Nächstenliebe für Andere Verantwortung übernehmen, für sie eintreten, sie fördern und zur Wahrung ihrer physischen wie geistig-seelischen Integrität sogar bereit sein, z. B. bei der Abwehr von Angriff und Gefahren Gewalt anzuwenden. Mit dieser Begründung machte Luther die Mitwirkung an den Aufgaben der staatlichen Obrigkeit (z. B. in Justiz, Polizei und Militär) zur Christenpflicht²³; in diesem Licht konnte die täuferische Weltabkehr als Lieblosigkeit erscheinen, die in der trügerischen Meinung, die Welt bereits hinter sich gelassen zu haben, den Sorgen und Nöten der real lebenden Mitmenschen keine Beachtung schenkte und sie in ihrer Bedrohung durch gefährdende Seinsmächte allein ließ.²⁴ In seiner Schrift ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘²⁵ stellte Luther sogar einen inneren theologischen, genauer: rechtfertigungstheologischen Zusammenhang zwischen individuellem Gewaltverzicht und (notfalls gewaltbereiter) Nächstenliebe her: Weil dem Christenmenschen aufgrund des im Glauben angeeigneten versöhnend-erlösenden Heilswirkens Christi ohne eigenes Verdienst bereits alles geschenkt ist, was er für sein unvergängliches Heil braucht, ist er von der Notwendigkeit und dem Zwang befreit, für sich selbst sorgen zu müssen, und kann seine ganze Kraft daher selbstlos in den Dienst der Nächsten stellen. Und im Rahmen von Luthers Berufs-Ethos schloss dies auch die Bereitschaft ein, die ‚Berufsrollen‘ in

²¹ Die ‚Parität‘ in den Reichsstädten war die zähneknirschend hingenommene Ausnahme, nicht die gewünschte Regel. Vgl. Axel Gotthard: Der Augsburger Religionsfrieden. Münster 2004. S. 137–143, bes. S. 143: „Was heute modern anmutet und klar formuliert zu sein scheint, war damals weder zeitgemäß noch fortschrittlich und hat zu den größten Verwicklungen geführt.“ Zur spannungsreichen Wirkung des Augsburger Religionsfriedens vgl. auch Ders.: Autonomie des Politischen? Über Befriedungsstrategien und Eskalationsmechanismen im Konfessionellen Zeitalter. In: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hg.): Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger. Freiburg i. Br. 2008. S. 339–356.

²² Dieser Gefahr ist Stefan Zweig in seiner (gleichwohl eindrücklichen) Calvindeutung nicht entgangen. Vgl. Ders.: Castellio gegen Calvin oder Gewissen gegen Gewalt (1936). Frankfurt a. M. 1983.

²³ Vgl. die klassisch-knappe Formulierung Melanchthons in CA 16.

²⁴ Pazifismus und Wehrdienstverweigerung wurden daher im deutschen Luthertum bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fast einhellig als egoistische Verweigerung der Nächstenliebe abgelehnt. Erst die Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs bewirkten hier ein Umdenken.

²⁵ Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520). WA 7. S. 20–38 (neudeutsch in: Bornkamm/Ebeling Bd. 1 [Anm. 1]. S. 239–263).

dem jeweiligen bürgerlichen Stand, in den der Einzelne sich gesetzt sah, pflichtbewusst zu erfüllen.²⁶

Ich rekapituliere diesen Gedankengang, um seine Pointen noch einmal zu verdeutlichen: Ausgegangen war ich von der These, dass die Beanspruchung weltlicher Gewalt für die Durchsetzung religiöser Ziele im Christentum deshalb begründungspflichtig ist, weil dessen normative Quellen einen Triumphalismus innerweltlicher Selbstdurchsetzung grundsätzlich problematisieren, so dass die kirchliche Verkündigung in das kulturelle Gedächtnis immer wieder neu eine Kritik der Macht einspeist und dabei *nolens volens* auch der Kirche selbst den Spiegel vorhält. Und ich hatte darauf hingewiesen, dass dies für den Protestantismus wegen seiner emphatischen Hinwendung zu den normativen Quellen der Heiligen Schrift in erhöhtem Maße gilt. Besonders radikal insistierte Luther auf der Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums, weshalb er allen Bemühungen um politische, gar militärische Förderung der Reformation mit tiefem Misstrauen begegnete. Als umso erläuterungsbedürftiger erwies sich dann, dass Luther in exponierten Fällen gleichwohl den Einsatz weltlicher Zwangsmittel zur Bekämpfung religiöser Devianz befürwortete. Luther griff hier auf das Modell der „Zwei-Reiche-Lehre“ zurück, das es ihm ermöglichte, die Verfolgung andersgläubiger Individuen und Gruppen als ordnungspolitische Maßnahme zu deuten, die in der Verantwortung der Obrigkeit stehe, um Unruhe und Konflikte in der Gesellschaft zu verhindern und die Gewissen der Gläubigen vor Irritation zu bewahren. Dass Christen sich an derartigen Maßnahmen beteiligen können, ja müssen, begründete er mit dem Gebot der Nächstenliebe: Das Evangelium befreit zwar vom Zwang der Selbstsorge, macht aber gerade deshalb frei zum selbstlosen Einsatz für Andere, zu dem auch die Bereitschaft gehört, zur Wahrung einer lebensförderlichen Ordnung und zur Eindämmung des Bösen notfalls Gewalt einzusetzen. Zugespitzt gesagt: Gewaltlosigkeit und Gewaltbereitschaft widersprechen sich nicht, sondern bilden einen inneren Zusammenhang.

Wohlgemerkt: Diese Überlegungen sollen die Maßnahmen reformatorischer Obrigkeiten gegen Täufer und Juden nicht legitimieren. Es gibt weiterhin gute Gründe, der Intuition zu trauen, dass die Reformatoren damit ihr Vertrauen in die Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums konterkarierten und so ihr reformatorisches Anliegen ins Zwielflicht setzten und (zumindest längerfristig) der Akzeptanz der Reformation als authentischere Alternative zu ‚Rom‘ schadeten. Man kann im Übrigen sogar ohne Konsistenzprobleme die theologischen Pointen der reformatorischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Weltverantwortung weiterhin überzeugend finden und dennoch die geschichtlichen Konsequenzen, die daraus in den genannten Fällen gezogen wurden, kritisch beurteilen. Dass es zu den ordnungspolitischen Aufgaben der Obrigkeit gehöre, religionskulturelle Homogenität herzustellen, wird ja auch der nicht mehr ohne Weiteres behaupten wollen, der die Ordnungsfunktion des Staates aus theologischen Gründen bejaht.²⁷

²⁶ Übrigens schrieb Luther an dieser Stelle der Askese eine legitime Funktion zu: Die Erfüllung der ‚Berufspflicht‘ impliziert eine ‚asketische‘ Zurückstellung der eigenen Neigungen und Interessen.

²⁷ Freilich bedurfte es langer Erfahrungen religiös begründeter Konflikte einerseits, friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher Religionsgruppen andererseits, um diese Einsicht kulturell zu verfestigen. Im Blick auf die Juden war das noch lange hoch umstritten; vgl. dazu exemplarisch mei-

Mir geht es aber noch um etwas anderes. Bewusst habe ich vorhin *en passant* die Bergpredigt zitiert, als es um den Verzicht auf individuelle Selbstverteidigung und Interessenwahrung ging. Denn die Bergpredigt (Mt 5–7) ist natürlich ein zentraler Referenztext für jene Durchbrechung innerweltlicher Erfolgskategorien, die ein integrales Moment der christlichen Heilsbotschaft darstellt. Das beginnt – um nur einige Aspekte herauszugreifen – bereits mit den einleitenden ‚Seligpreisungen‘ (Mt 5,3–10), die in paradoxer Umkehrung der eingespielten Erwartungen denjenigen *Glückseligkeit* zusprechen, die nach den gängigen Urteilsstandards von Glück und Wohlergehen ausgeschlossen sind: den *geistlich Armen*, den *um der Gerechtigkeit willen Verfolgten*, den *nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden*.²⁸ Die folgenden ‚Antithesen‘ (Mt 5,21–48) radikalisierten die allseits akzeptierten Verhaltensnormen, indem sie die dem Handeln vorgelagerte mentale Disposition ausleuchten, die Gebotsübertretung schon in der Gesinnung verorten und so eine bloß formale Gebotserfüllung als *Heuchelei* entlarven. Fordern sie zudem den freiwilligen Verzicht auf eigentlich zustehende Rechtsansprüche, so wird im Weiteren (Mt 6,19–34) generell mit Verweis auf die *Vögel unter dem Himmel* und die *Lilien auf dem Felde* die übliche Daseinsvorsorge problematisiert im Namen eines rückhaltlosen Vertrauens auf jenen Gott, der seinen Kreaturen das schon geben wird, wessen sie bedürfen. Nicht zufällig gilt die Bergpredigt bis heute – und zwar bei Christen wie Nichtchristen (Gandhi!) – als Inbegriff einer spezifisch christlichen Daseinshaltung, eines spezifisch christlichen Ethos. Schon der Evangelist Matthäus hat sie gleichsam als programmatische Musterpredigt Jesu komponiert, und es finden sich überall im Neuen Testament weitere Spuren dieser paradoxen ‚Umwertung aller Werte‘ – vom marianischen ‚Magnificat‘ in Lk 2 (*Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhöht die Niedrigen*) bis zur paulinischen Aussage, Gott habe nicht die Klugen und Mächtigen erwählt, sondern das, was vor der Welt als töricht, schwach, gering, ja nicht-seiend (wertlos) erscheint (1 Kor 1,26–29).

Schon im Neuen Testament selber wird indes die Frage nach der Lebbarkeit dieses Ethos thematisiert. Als Jesus den *reichen Jüngling* mit der Forderung brüskiert, seinen Besitz zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, fragen die Jünger konsterniert: *Ja, wer kann dann selig werden?* (Mt 19,25) Jesu Antwort – *Bei den Menschen ist's unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich* (Mt 19,26) – verweist noch einmal zurück auf das in der Bergpredigt geforderte rückhaltlose Gottvertrauen und bietet also letztlich keine Vermittlung der radikalen Forderung mit der brüchigen Lebenswirklichkeit an.²⁹ Gleichwohl ist dieser Wortwechsel ein frühes Beispiel für die Aufgabe, mit den die Horizonte der gegebenen Erwartungskultur provokativ durchbrechenden Zumutungen der Botschaft Jesu deutend-konstruktiv umzugehen. Vorgezeichnet ist damit die die ganze

nen Beitrag: Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen? In: KuD 44 (1998). S. 290–310. Die aktuellen Diskussionen um eine ‚christliche‘ oder ‚jüdisch-christliche Leitkultur‘ zeigen, dass entsprechende Fragen im Blick auf den Islam erneut aufbrechen.

²⁸ In der Parallelfassung bei Lukas (Lk 6,20–22), die vielen Forschern als die ursprünglichere gilt, ist bezeichnenderweise nur von Armen und Hungernden die Rede, ist also primär eine Notlage der elementaren Lebensbedingungen angesprochen.

²⁹ Man könnte sogar sagen, dass sie eine solche Vermittlung konsequent verweigert.

Christentumsgeschichte durchziehende hermeneutische Herausforderung, mit der durch die ‚sperrigen‘ Texte der Eigentradition – exemplarisch: durch die Bergpredigt – unvermeidlich mitkommunizierten permanenten ‚Selbstbeunruhigung‘ zurechtzukommen. Was dies bedeutet und welche ‚Strategien‘ dabei zum Vorschein kommen, will ich abschließend in wenigen Strichen andeuten.

Zunächst ist zu bemerken, dass das Christentum von Anfang an nicht prinzipiell weltverneinend und asketisch angelegt war. Jesus wurde als *Fresser und Weinsäufer* (Mt 11,19) geschmäht, und gerade in der Bergpredigt ist es ja der Schöpfer des Himmels und der Erde, auf dessen Fürsorge für Vögel, Lilien und Menschen die Jünger ihr ganzes Vertrauen setzen sollen. Wenn im 2. Jahrhundert die ‚katholischen‘ Christen in einer folgenreichen Entscheidung sich von dem gnostisch-esoterischen Dualismus distanzieren, der die materielle Welt als verunglücktes Machwerk einer subalternen Seinsform der Gottheit denunzierte, und sich stattdessen zum Schöpfergott des Alten Bundes bekannten, der am Ende des sechsten Schöpfungstags sah, dass alles *sehr gut* war (Gen 1,31), dann steht diese prononcierte Weltbejahung durchaus in Kontinuität zur jesuanischen Botschaft. Gewiss relativierte das apokalyptische Bewusstsein der frühen Christen, im Anbruch der von den Propheten verheißenen eschatologischen Heilszeit zu leben, die Bedeutung der irdischen Bindungen – *das Wesen dieser Welt vergeht*, schrieb Paulus (1 Kor 7) und riet angesichts dessen von der Ehe ab. Aber derselbe Paulus legte größten Wert darauf, dass die als unmittelbar bevorstehend erwartete Wiederkunft Christi nicht von der Aufgabe einer verantwortungsvollen Gestaltung der innerweltlichen Lebensführung dispensierte: Dezidiert der *irdische Leib* galt ihm als *Tempel des Heiligen Geistes*, der nicht z. B. durch den Umgang mit Prostituierten verunreinigt werden darf (1 Kor 6,19 im Zusammenhang von 6,12–20). Allerdings nötigte das längere Ausbleiben dieser Wiederkunft (‚Parusieverzögerung‘) die Christen dazu, das Verhältnis von Weltdistanz und Weltgestaltung neu zu justieren.³⁰ Die gegebenen irdischen Lebensverhältnisse gewannen jetzt stärkere Bedeutung.³¹ Plakativ gesagt: Die Weltdistanz musste jetzt in die Weltgestaltung integriert, in der Weltgestaltung realisiert werden.

In den ersten Jahrhunderten geschah dies weitgehend im Nahbereich der Familie und der Glaubensgruppe. Die Christen hatten keinen Anteil an der politischen Macht und suchten ihn auch nicht. Wenn überhaupt irgend jemals, dann verdankte sich in dieser Zeit ihr Missionserfolg der Attraktivität ihrer Botschaft, flankiert durch die Eindringlichkeit ihrer religiösen Haltung und die Vorbildlichkeit ihrer Sozialfürsorge,³² und war kein Resultat politischer Förderung. Freilich zeigen die Christenverfolgungen, dass gerade das

³⁰ Zur religiösen Dialektik von Weltdistanz und Weltgestaltung vgl. meinen Beitrag: Resakralisierung als Signum der Postmoderne? Chancen und Gefahren für den Frieden. In: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hg.): *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*. Freiburg i. Br. 2008. S. 377–394.

³¹ Erkennbar etwa in den ‚Haustafeln‘ der deuteropaulinischen und der Pastoral-Briefe (vgl. Eph 5,22–6,2; Kol 3,18–4,1; 1 Petr 2,18–3,7).

³² Dass gerade sie ein verdecktes Sekundärmotiv für den Kirchenbeitritt sein konnte, ist zu vermuten – und wird bestätigt durch die relativ hohe Zahl derer, die in der Verfolgung, als die Mitgliedschaft keinen Vorteil mehr brachte, sich von der Kirche lösten.

apolitische Selbstverständnis der Christengemeinden zumindest phasenweise³³ als politische Bedrohung wahrgenommen werden konnte, die Machtabstinenz mithin als bedrohliche Macht erschien. Für die Christen hatte das die Konsequenz, dass sie sich – salopp gesagt – um die Dimension der Weltdistanz nicht eigens zu kümmern brauchten; die Welt selbst sorgte schon dafür.

Dies änderte sich bekanntlich seit Konstantin dem Großen, der die Reichsreformpolitik seines Vorgängers Diokletian fortsetzte, dabei aber im Blick auf das Christentum eine entscheidende Wende vollzog: War Diokletians Versuch gescheitert, die ideologische Einheit des Reichs durch *Elimination* der Christen zu sichern, so strebte Konstantin dasselbe Ziel nun durch deren *Integration* an – und war erfolgreich. Die Christen waren jetzt – modern gesprochen – in der Mitte der Gesellschaft angelangt. Erstmals waren sie ein im Vollsinn anerkannter Teil der Gesellschaft und genossen vielfältige Förderung durch den Staat.³⁴

Ich gehöre nicht zu denen, die darin den großen Sündenfall der Christentumsgeschichte erblicken – zu einer Verklärung der Verfolgungszeit besteht kein Anlass, und die neue Freiheit verbesserte natürlich auch eklatant die Möglichkeit, die universal angelegte Heilsbotschaft auch universal zu kommunizieren. Klar ist allerdings ebenso, dass die grundlegend neue Konstellation die Christenheit vor grundlegend neue Herausforderungen stellte: Sie war jetzt Teil der Macht, von der sie vorher bestenfalls geduldet wurde. Nicht nur musste sie dadurch massive Eingriffe des Staates in ihre inneren Angelegenheiten hinnehmen – die Frage nach dem kirchlichen Proprium im Gegenüber zum Staat nahm hier ihren Anfang. Vielmehr drohte auch die Dimension der Weltdistanz ortlos zu werden.

Nicht zufällig erfuhr in dieser Zeit das Mönchtum seinen entscheidenden Aufschwung. Christliche Askese hatte es vorher schon gegeben; aber jetzt wurde sie in Gestalt des anachoretisch-eremitischen oder koinobitisch-klösterlichen Mönchtums zu einer emphatischen Realisierungsgestalt christlicher Lebensführung, in der die Weltdistanz paradigmatisch gelebt wurde und so den ‚Normalchristen‘ als gleichsam verobjektiviertes Ideal gegenübertrat – mit zugleich anspornender und entlastender Wirkung. Die Zumutung der Bergpredigt konnte jetzt gewissermaßen delegiert werden: Waren die Gebote (*praecepta*) des Dekalogs für alle Christen verbindlich, so folgten nur die Mönche zusätzlich den ‚evangelischen Räten‘ (*consilia*) Armut, Keuschheit und Gehorsam und lebten dergestalt exemplarisch den radikalen Verzicht auf Selbstsorge und Selbstbestimmung.

Mit Kritik an diesem Umgang mit sperriger Eigentradition ist man, zumal unter Protestanten, schnell bei der Hand. Zu deutlich ist der Eindruck des ‚Outsourcings‘: Die Arbeit – genauer: die ‚Weltüberwindungsarbeit‘ – tun die andern. Wir sollten es uns aber nicht zu leicht machen. Denn zum einen hatte die sichtbare Präsenz des Mönchtums, wie

³³ Es verdient Beachtung, dass die Christen keineswegs ununterbrochen verfolgt wurden. Im Gegenteil genossen sie lange Phasen relativer Ruhe, die Zeiten offener Verfolgung waren im Vergleich dazu sogar eher kurz. Durchgängig war allerdings die Rechtsunsicherheit. Mit der Möglichkeit staatlicher Repressalien mussten die Christen immer rechnen.

³⁴ Vgl. dazu Peter Gemeinhardt: „Quid est imperatori cum ecclesia?“ Das Christentum in der Spätantike und seine Geistlichen auf dem Weg in die Nähe der politischen Macht. In: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hg.): *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft*. Köln u. a. 2012. S. 26–42.

gesagt, eben auch anspornenden Charakter; ihr Vorbild sollte die ‚Normalchristen‘ zur Alltagsaskese anregen. Und zum anderen zahlten diese ‚Normalchristen‘ für die Entlassung von den ‚evangelischen Räten‘ einen nicht geringen Preis: eine erheblich reduzierte Heilssicherheit. Wer ganz sicher gehen wollte, musste schon ins Kloster gehen. Noch Luthers Reaktion auf den Stotternheimer Blitzschlag 1505 – der Eintritt in ein Kloster strenger Observanz – speist sich aus dieser Logik.

Freilich ist auch die mönchische Existenz nicht gegen Mehrdeutigkeit gefeit. Fast ununterbrochen ist im Mittelalter die Kette der Klosterreformen, die durch erneutes Einschärfen der geltenden Regeln oder radikalisierte Neugründungen den Geist der Welt-distanz gegen Tendenzen der Saturierung und Verweltlichung neu zu erwecken suchten. Und fast sprichwörtlich ist zu Luthers Zeit die Rede von den *feisten Mönchen*, die im Kloster auf Kosten der Allgemeinheit eine Rundumversorgung genießen und also auf eine durchaus weltliche Art ‚sorglos‘ sein können – im Unterschied zum ‚Normalchristen‘, der im Schweiß seines Angesichts sein Brot verdienen muss. Wenn Luther nach seiner reformatorischen Wende (die auch eine Wende der biographischen Selbstbeurteilung war) eine besondere Zeichenhaftigkeit des Mönchsstandes für die Ausrichtung auf das weltjenseitige Reich Gottes ablehnte, hatte er die Evidenz auf seiner Seite: Warum sollten die Mutter, die aufopferungsvoll ihre Kinder aufzieht, der Bauer, der mühsam die Nahrung für viele Menschen erzeugt, der Ratsherr, der sich im Dienst an der Allgemeinheit aufarbeitet, die im Evangelium kommunizierte Dimension der Weltüberwindung und der Zurückstellung von Eigeninteressen nicht mindestens ebenso sinnfällig repräsentieren wie der Mönch? Das ‚Delegationsmodell‘ hatte seine Plausibilität eingebüßt.

Die Reformatoren verwarfen konsequenterweise eine segmentäre Auslegung der Bergpredigt. Sie galt nicht nur für eine religiöse Leistungselite, sondern für alle Christen. Freilich musste dann ein deutender Umgang mit den radikalen Verhaltenszumutungen der Bergpredigt entwickelt werden, der nicht schlicht die ganze Welt in ein Kloster verwandelt, sondern die jesuanischen Forderungen in die differenzierte Lebenswirklichkeit zu integrieren erlaubt.

Eine ‚Strategie‘ habe ich ja schon genannt: die Unterscheidung von *Christperson* und *Weltperson*, die die Forderung der Gewaltlosigkeit und des Verzichts auf Selbstschutz und Selbstdurchsetzung auf die Belange des frommen Individuums fokussiert und Gewaltanwendung zum Schutz des Nächsten legitimiert. Dies ist allerdings noch nicht hinreichend, da dadurch der Eindruck entstehen könnte, das fromme Individuum sei jedenfalls im Blick auf sich selbst durchaus fähig, jenen radikalen ‚Geist der Armut‘ tatsächlich lebensweltlich umzusetzen.³⁵

Hier greift eine zweite ‚Strategie‘: die reformatorische Unterscheidung von ‚Gesetz‘ und ‚Evangelium‘. Im Zuge seiner Kritik des religiösen Leistungsdenkens (‚Werkgerechtigkeit‘) hatte Luther einen direkten Zusammenhang von Gebotserfüllung und Heilszueignung emphatisch bestritten. Das Heil ist im strikten Sinne ungeschuldete Gnade, für die menschliches Handeln auch nicht unter noch so subtilen Einschränkungen Bedingung und Voraus-

³⁵ Ganz abgesehen von Abgrenzungsproblemen: Wo endet das ‚Recht auf Selbstlosigkeit‘? Wo schadet die individuelle Gewaltlosigkeit den Nächsten, für deren Wohl ich verantwortlich bin?

setzung sein kann. Die göttlichen Gebote gewinnen dann die Funktion, den Menschen die Aussichtslosigkeit aller Versuche zu signalisieren, das Heil durch Eigenleistung ‚verdienen‘ zu wollen. Sie halten den Menschen gleichsam den Spiegel vor, in dem sie erkennen müssen, dass sie den göttlichen Forderungen *nicht* gerecht geworden sind und daher ganz auf Gottes in Christus realisierte und im Evangelium kommunizierte Zuwendung angewiesen sind. Wenn Jesus die alttestamentlichen Gebote nicht etwa ‚menschenfreundlich‘ aufweicht, sondern im Gegenteil noch radikalisiert, dann will er damit – so diese Deutung – gewissermaßen die versteckten Nischen der Werkgerechtigkeit ausleuchten und verhindern, dass Leute, die dem Wortlaut nach die Gebote erfüllen, daraus einen Heilsanspruch gegenüber Gott ableiten. Anders ausgedrückt, die Bergpredigt deckt auf: Auch das frömmste Individuum steht vor Gott mit leeren Händen da. Wir sind allzumal Sünder.

Dass bei dieser Deutung – ganz gegen die Intention! – Radikalisierung leicht umkippen kann in Selbstimmunisierung, ist offensichtlich. Wenn ohnehin niemand die Gebote erfüllen kann, wird ihre Übertretung gleichgültig und werden auch alle qualitativen und quantitativen Differenzen in der Übertretung – jedenfalls *sub specie aeternitatis* – unwichtig. Die Bergpredigt gilt dann zwar für alle; aber ihre Normen verlieren ihre Anwendungsprägnanz, wenn das negative Ergebnis von vornherein feststeht. Wenn unterschiedslos alle ‚unterm Strich‘ vor Gott ohnmächtig sind, dann spielt keine Rolle mehr, wie sie ‚überm Strich‘ agiert haben. In dieser Perspektive konnte gerade die radikalisierte Kommunikation der religiösen Ohnmacht als paradoxer Freibrief für innerweltliche Selbstdurchsetzung wirken. Man konnte über der Bergpredigt sozusagen zur Tagesordnung übergehen. Weltdistanz und Weltgestaltung brachen auseinander.

Wohlgemerkt: Das entsprach mitnichten der Absicht der Reformatoren, und es ist bei weitem nicht alles und nicht einmal das Entscheidende, was über die ethosbildenden Effekte der Reformation und auch über die Wirkungsgeschichte der Bergpredigt im reformatorischen Christentum zu sagen wäre. Ich wollte aber auf diesen Punkt besonders hinweisen, um noch einmal zu verdeutlichen, dass auch die reformatorische Kritik der innerweltlichen Instrumentalisierung des Religiösen und der Vermischung von Religion und Macht den Ambiguitäten, Aporien und Paradoxien nicht entgeht, die bei der innerweltlichen Kommunikation von Weltdistanz unvermeidlich entstehen. Dies mag auch erklären, warum die Reformation sich nicht auf der ganzen Linie durchsetzte. Reformatorisches Christentum etablierte sich als *ein* Modell des Umgangs mit diesen Paradoxien, nicht als grundsätzliche Alternative dazu. Es wäre unter diesem Gesichtspunkt ergiebig, in der weiteren Geschichte des Protestantismus unterschiedliche Konstellationen der Verhältnisbestimmung von Weltdistanz und Weltgestaltung herauszuarbeiten. Das aber muss weiteren Forschungen überlassen bleiben.³⁶

³⁶ Vgl. dazu die Überlegungen in meinem Beitrag: Geistliche Identität und weltlicher Einfluss. Stellung und Macht der christlichen Kirchen in Deutschland: Geschichtliche Beobachtungen, gegenwärtige Perspektiven. In: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hg.): Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft. Köln u. a. 2012. S. 43–57.