UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Aus der Klausur ins “normale Leben”: reformatorische Leitbildtransformationen

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2019. “Aus der Klausur ins ‘normale Leben’: reformatorische Leitbildtransformationen.” In *Menschenbilder und Lebenswirklichkeiten*, edited by Bernd Oberdorfer and Eva Matthes, 32–44. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Aus der Klausur ins ›normale Leben‹

Reformatorische Leitbildtransformationen

Bernd Oberdorfer

1 Die grosse Ausnüchterung: Charles Taylors Deutung der Reformation

Folgt man Charles Taylors umfassend angelegter Rekonstruktion der Genese des modernen »säkularen Zeitalters«[1], dann kann man die Reformation eigentlich nur als große Ausnüchterung deuten. Die Reformation ist nach Taylor zwar nicht der Auslöser, aber eine wichtige Etappe und ein signifikanter Exponent einer gesamtkulturellen »REFORM«-Bewegung, die bereits im Hochmittelalter einsetzte und langfristig die modernen säkularisierten Gesellschaften herbeigeführt hat, in denen die Religion aus der alltäglichen Lebenswelt weithin verschwunden ist. Die Reformation habe entscheidend beigetragen zu einer allgemeinen Nivellierung der Lebensverhältnisse. Durch die Betonung der grundsätzlichen Gleichheit aller Christenmenschen habe sie die Möglichkeit unterschiedlicher Intensitätsgrade religiöser Lebensführung unterbunden. Sie habe das Konkrete, Visuelle, Haptische in der Religion energisch zurückgedrängt und damit den Glauben entsinnlicht – Taylor spricht von »Exkarnation«. Mit ihrem Pathos des Verstehens habe sie zudem der Religion das Numinose ausgetrieben.

Die Illustrationen für diese Diagnose sind mit Händen zu greifen. Schon der Ablass, mit dem alles begann, war ja ein Angebot, die Folgen der Sünde handhabbar, sozusagen in kleine Münze umsetzbar zu machen und ihnen

---

[1] Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge/MA 2007; deutsch: Ein säkulares Zeitalter. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. dazu auch Bernd Oberdorfer, Exkarnation und geahnte Fülle. Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im »säkularen Zeitalter«, in: Jutta Koslowski/Andreas Krebs (Hrsg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, Leipzig 2017, 11–22.

damit ihren ungreifbaren, unheimlichen Charakter zu nehmen; die Reformatoren versperrten diesen Weg. Rigoros schafften sie eine Fülle von religiösen Praktiken ab, die bis dahin den Alltag strukturiert und dem gesellschaftlichen Gefüge Gestalt gegeben hatten: den Reliquienkult etwa, der die geradezu körperliche Begegnung mit dem Heiligen ermöglichte; die Heiligenverehrung, die zugängliche Brücken anbot zum fernen, erhabenen Gott; die Wallfahrten, die den besonders Belasteten oder zu gesteigertem Einsatz Willigen im Wortsinn Wege eröffneten, sich aus dem Alltagsglaubensleben unter Anstrengung und Entbehrung zum Heiligen aufzumachen; die Aussonderung einer religiösen Elite, die stellvertretend zusätzliche, ›überpflichtige‹ religiöse Verbindlichkeiten auf sich nahm und eben dadurch die Masse der Gläubigen von diesen entlastete; die Fastenregeln und Feiertage, die den Jahresablauf prägten, etc. Die Schweizer Reformierten gingen sogar noch weiter, indem sie auf dem biblischen Bilderverbot insistierten und alle abbildenden Kunstwerke aus den Kirchen verbannten; bei Kunsthistorikern und Museumskuratoren hat die Reformation daher in der Regel auch heute noch keine gute Presse.

So gesehen, könnte die Reformation als große Verlustgeschichte erscheinen. Man täte Taylor freilich Unrecht, wenn man ihn einseitig auf diese negative Deutung festlegen wollte.[2] Zum einen identifiziert er, wie gesagt, die Reformation nicht als Erst- und Hauptverursacherin dieser Entwicklung, die in die säkulare Moderne mündet, sondern ›nur‹ als einen bedeutsamen Faktor – gewiss auch Verstärkungsfaktor – einer Geschichte, die schon vorher begonnen hat. Zum anderen sieht er auch im neuzeitlichen Katholizismus – namentlich im Reformkonzil von Trient – dieselben Nivellierungskräfte am Werk. Es ist also die Tendenz eines ganzen Zeitalters, die sich hier artikuliert.

Der naheliegende Eindruck, Taylor sei ein romantischer Antimodernist, der der üppig-facettenreichen Religionskultur des Mittelalters nachtrauert, würde allerdings täuschen: Taylor leugnet die Humanisierungsfortschritte der europäischen Moderne keineswegs. Der Gleichheitsgedanke habe zu einer Überwindung vielfältiger Diskriminierungen (Sklaven, Frauen, niedere Stände etc.) geführt und dadurch dem genuin christlichen Inklusionsimpuls zum Durchbruch verholfen. Dahinter führe kein Weg mehr zurück. Taylor macht sich nur zum Anwalt des Kontingenten, Konkreten, des verleiblichten

---

[2] So aber tendenziell Günter Thomas: Die Versuchung religiöser Nostalgie. Eine protestantische Lektüre von Charles Taylors »Ein säkulares Zeitalter«, in: EvTh 73 (2013), 421–436.

Glaubens, den er durch das gleichmacherische Ethos der Moderne gefährdet sieht. Und im Christentum erkennt er dieses nivellierende, entsinnlichende, exkarnatorische Ethos eben in der Reformation in besonderem Maße verwirklicht.

Genau daran kann man aber Zweifel anmelden. Zunächst fällt auf, dass Taylor seine Beispiele nahezu ausschließlich aus dem Calvinismus nimmt und diesen als kontrollwütigen Regelungsfanatismus beschreibt, der jede Abweichung von der rechten Lehre und Praxis gnadenlos verfolgt und eliminiert und nichts anderes anstrebt als den Aufbau einer theokratisch gleichgeschalteten christlichen Gesellschaft. Man könnte fast meinen, er verdanke sein Wissen über den (calvinistischen) Protestantismus primär der Lektüre von *Stefan Zweigs grandioser, aber eben auch grandios einseitiger Untersuchung* »Castellio gegen Calvin: Ein Gewissen gegen die Moral« (1936)[3] – wo Castellio freilich für einen menschenfreundlichen, differenztoleranten Universalhumanismus steht, Calvin hingegen für einen inhumanen Partikularabsolutismus. Doch obwohl dieser Deutung nicht schlechterdings jeder Anhalt an der Wirklichkeit abzusprechen ist, wäre es gewiss unfair, den Calvinismus auf einen individualitätsfeindlichen Puritanismus zu reduzieren und seinen sozialreformerischen Impuls dergestalt karikierend zu verzerren. Ohnehin ist zu fragen, ob Taylors Deutung des Verweltlichungsschubs, den die Reformation in der Tat bedeutet, die Dynamik der durch die Reformation ausgelösten sozialen Transformationen angemessen beschreibt. Sicher ist, dass er die Breite der Reformation nicht erfasst. Was den Umgang mit dem Körperlichen, Sinnlichen, Kontingenten angeht, müsste das Urteil jedenfalls signifikant anders aussehen, wenn man das Luthertum einbezieht (was Taylor nicht tut). Das hat Lyndal Roper in ihrer neuen Luther-Biographie kürzlich überzeugend herausgearbeitet.[4] Luthers kompromissloses Insistieren auf der leiblichen Präsenz Christi im Abendmahl ist dafür nur ein besonders sprechendes Beispiel.

Unbestritten ist, wenn ich recht sehe, dass die Reformation das weltliche Leben in einem bislang unbekannten Ausmaß aufwertete und zugleich dem Stand der Kleriker und Mönche einen geistlichen Vorrang absprach. Hoch umstritten ist jedoch, ob dies eine »Verweltlichung« darstellte im Sinne eines

---

[3] STEFAN ZWEIG, Castellio gegen Calvin: Ein Gewissen gegen die Moral (1936), Frankfurt a. M. [17]2012.

[4] LYNDAL ROPER, Der Mensch Martin Luther. Die Biographie. Aus dem Englischen von Holger Fock und Sabine Müller, Frankfurt a. M. 2016.

Verlusts religiöser Bindung (wie es Taylor nahelegt) oder ob es nicht vielmehr gerade umgekehrt eine religiöse Aufladung von bisher als nur weltlich verstandenen Lebensformen bedeutete. Kritiker spitzten das zu der These zu, die Reformatoren hätten die Klöster geschlossen, nur um die ganze Gesellschaft zum Kloster zu machen. Denn in der Tat kritisierten die Reformatoren die Unterscheidung zwischen der allgemein verbindlichen Alltagsmoral der Zehn Gebote und der von den Mönchen freiwillig übernommenen Elitemoral der »evangelischen Räte« (Armut, Keuschheit und Gehorsam) nicht mit dem Ziel, die Geltung der strengen ethischen Forderungen etwa in der Bergpredigt nun eben auch für den geistlichen Stand in Abrede zu stellen. Sie bestritten vielmehr grundsätzlich, dass es Gruppen von Christenmenschen gebe, für die geringere moralische Anforderungen gälten als für andere (denn das war ja die – entlastende – Kehrseite der Behauptung einer Sondermoral für die kleine Elite). Der göttliche Anspruch an die Lebensführung ist für alle der gleiche. Anders gesagt: Jede Lebensform ist gleich nah – oder: gleich fern! – zu Gott. Noch einmal anders: Alle Lebensformen sind im gleichen Maße Bewährungsfelder des Glaubens. Das heißt: Sie haben alle dieselbe Würde – aber eben auch: dieselbe Verantwortung vor Gott.

Was das bedeutet, will ich im Folgenden skizzenhaft entfalten.

2 »Was aus der Taufe gekrochen ist«: Die Einheit des Christenstands

Luthers Kritik am Mönchtum hat biographische Dimensionen. Sein Eintritt in den Augustinereremiten-Orden war noch ein klarer Ausdruck der mittelalterlichen Wertehierarchie: Dass er sich als frommer Mensch zum Dank für die Errettung aus Todesnot (konkret: dem schweren Gewitter bei Stotternheim) in überalltäglicher Weise Gott erkenntlich zeigen wollte, war sozusagen normal. Ungewöhnlich war nur die Radikalität, dass er sich nicht mit einer temporären Zusatzleistung – etwa einer Wallfahrt – begnügte, sondern sich gleich zum dauerhaften Wechsel der Lebensform verpflichtete und dabei einen Bettelorden als strengstmögliche Variante des Mönchtums wählte. Später warf er sich vor, er habe dies gegen den ausdrücklichen Willen seines Vaters durchgesetzt. Er habe also das vierte Gebot des Dekalogs (»Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren …«) übertreten, um eine vermeintlich vollkommenere christliche Lebensform zu übernehmen. Im Nachhinein sprach in seinen Augen schon dies gegen das Mönchtum, dass der ›Aufstieg‹ in eine geistlich höhere Lebensform offenbar die Relativierung der göttlichen Gebote

legitimierte. Diese erschienen dadurch als minder wertvoll als die »evangelischen Räte«, denen er sich durch den Eintritt in den Orden unterstellte. Im Rückblick beurteilte er dies als offene Revolte gegen Gottes Gebot.

Diese Distanzierung vom eigenen biographischen Weg wurde aber erst möglich im Licht der zentralen reformatorischen Einsicht, dass die »Gerechtigkeit« vor Gott nicht durch besondere geistliche Leistungen erlangt oder gefördert werden kann, sondern sich allein im Glauben daran einstellt, dass Christus am Kreuz stellvertretend alles getragen hat, was den Menschen von Gott trennt. In der Taufe wird der Mensch gleichsam mit dem stellvertretenden Heilsweg Christi zusammengeschweißt und erhält Anteil an diesem. Der Glaube in Verbindung mit der ihn vergewissernden Taufe konstituiert also das christliche Leben. Zum Glauben gibt es keine Steigerungsform. Das Mönchtum suggeriert aber, dass es möglich ist, den Glauben zu ›optimieren‹. Das führt, so Luther, einerseits zu einem religiösen Leistungszwang, der das Heil durch Eigenleistung erschwinglich zu machen droht, andererseits zu einer Hierarchie der Ausdrucksgestalten des Glaubens, die das Getauftsein zu einer bloßen ›Basisausstattung‹ reduziert, die durch ›Upgrades‹ aufgebessert werden kann, was die Heilschancen erhöht. Natürlich hatte die Kirche nie bestritten, dass man - um im Bild zu bleiben - auch in der Economy Class in den Himmel kommt; aber in der Business Class sitzt man doch besser.[5]

Die Reformatoren zogen nun gleichsam den Vorhang zwischen Business und Economy Class zurück. Man kann darüber streiten, ob sie damit die Business Class in die Economy Class verwandelten oder umgekehrt. Klar ist jedenfalls: Es gibt nur und genau einen Christenstand, der durch die Taufe gegründet ist. Die Unterscheidung zwischen Geistlichen und »Laien« ist damit aufgehoben. Es gibt keinen »geistlichen« Stand mehr, der sozusagen »geistlicher« wäre als die Lebensformen der anderen Christenmenschen.

Dies hat gravierende Konsequenzen. Zunächst einmal die Aufhebung eines besonderen priesterlichen Weihestands. »Was aus der Taufe gekrochen ist«, schrieb Luther 1520, » das kann sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweihet sei.«[6] Der Glaube, soll das heißen, befähigt und

---

[5] Das Bild ist freilich in der Hinsicht unangemessen, dass das Mönchtum beanspruchte, besser zu sitzen, weil es auf bestimmte Serviceleistungen *verzichtete*. Im Flugzeug erwartet der Business-Class-Kunde hingegen *zusätzlichen* Service.

[6] MARTIN LUTHER, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), WA 6, 405-469, hier: 408; neudeutsch (Auszug): Luther Deutsch, hrsg. von KURT ALAND, Bd. 2, Göttingen ²1981, 157-170, hier: 161.

befugt als solcher zum priesterlichen Zeugnis, und das bedeutet, zur Vermittlung zwischen Gott und Mensch in beiderlei Richtung: Jeder Christenmensch kann das göttliche Wort anderen weitergeben, und jeder Christenmensch kann für andere fürbittend vor Gott treten. Die dogmatische Tradition spricht hier vom »allgemeinen Priestertum aller Gläubigen bzw. aller Getauften«.

Daraus folgt nicht, dass es kein besonderes geistliches Amt mehr geben dürfte. Luther bündig: »Alle Christen sind Priester. Aber nicht alle Pfarrer.«[7] Begründet wird dieses Amt aber nicht mit einer spezifischen priesterlichen Würde – Priester sind ja alle –, sondern mit einer für die kirchlichen Vollzüge notwendigen Aufgabe, nämlich der öffentlichen Evangeliumsverkündigung und Sakramentsspendung. Luther verweist hier nüchtern auf das Erfordernis geordneter Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten. Wichtig ist auch, modern gesprochen, theologische Kompetenz und Professionalität.[8] Der Pfarrberuf ist daher im Protestantismus zum akademischen Ausbildungsberuf geworden; die Geistlichen entwickelten eher den Habitus eines Lehrers und Gelehrten als den eines priesterlichen Mystagogen.[9] Unter anderem deshalb konnte die Verpflichtung der Geistlichen zur Ehelosigkeit (die historisch durch die Vorstellung der Kultunfähigkeit durch sexuelle »Verunreinigung« mitbedingt worden war) relativ mühelos aufgehoben werden. Wenn der Pfarrer »nur« für die sachgemäße Verkündigung des Evangeliums und den einsetzungsgemäßen Vollzug der Sakramente zuständig ist, verlieren Fragen kultischer »Reinheit« ihren Sinn – ganz abgesehen davon, dass die Reformatoren erheblich zu einer Entdämonisierung und Normalisierung des Sexuellen beitrugen und dieses also dem (Un-)Reinheits-Diskurs entzogen (das wird uns noch beschäftigen). Und weil der Pfarrdienst über die allen Christenmenschen kraft der Taufe zugewiesene priesterliche Würde hinaus nur den Erwerb spezifischer Professionskompetenzen erfordert, konnten die protestantischen Kirchen unter den veränderten soziokulturellen Bedingungen des

---

7 Martin Luther, Der 82. Psalm ausgelegt (1530), WA 31 I, 189–218, hier: 211.

8 Vgl. dazu und zum Folgenden grundlegend Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001.

9 Dass daraus nicht notwendig eine egalitäre, partizipative Gemeindepraxis erwuchs, sei ausdrücklich erwähnt. Aber die vielzitierte »Pfarrerzentrierung« verdankt sich eben nicht einem priesterlichen Selbstverständnis der Geistlichen, sondern lässt sich eher mit einem professionsbedingten Kompetenzvorsprung erklären. Die katholische Vorstellung, dass ein Sakrament nur »gültig« sei, wenn es durch einen geweihten Geistlichen vollzogen ist, hat in protestantischer Frömmigkeit kein Äquivalent.

20. Jahrhunderts, die Frauen erstmals den Zugang zu akademischen Berufen eröffneten, die unterschiedslose Berufung von Frauen und Männern in den Pfarrberuf einführen; im Rückblick könnte man allerdings denken, es hätte angesichts des relativ eindeutigen amtstheologischen Befunds schneller geschehen müssen.[10]

Umgekehrt veränderte die reformatorische Überzeugung von der Einheit des Christenstands epochal die Wahrnehmung des weltlichen Lebens. Berufen wurde man nun nicht mehr nur in den geistlichen Stand, sondern alle Formen der Verantwortungsübernahme im sozialen Leben wurden jetzt als göttliche Berufung erkennbar. Der Ratsherr, der sich für die Belange seiner Stadt einsetzt, die Mutter, die ihre Kinder aufzieht, der Bauer, der sein Feld bestellt, der Polizist, der für Ordnung sorgt - sie alle handeln nicht minder im Dienst Gottes als die Geistlichen oder die Mönche und Nonnen. Der Dienst in der Welt wird so zur Ausdrucksgestalt und zum Bewährungsfeld des Glaubens. Er erhält so als weltlicher eine religiöse Dignität. Die Ehe beispielsweise ist nicht mehr länger nur eine christlich erlaubte, aber der Ehelosigkeit prinzipiell unterlegene Lebensform, sondern sie hat eine Würde eigenen Rechts und ist der Ehelosigkeit mindestens gleichgeordnet, wenn nicht gar überlegen, da sie von Gott zum Wohl der Menschheit eigens eingerichtet worden ist, was man vom Mönchtum so ohne Weiteres nicht sagen kann.

In seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«[11] entwickelt Luther einen eigentümlichen Gedankengang, der zeigt, wie er Aspekte des christlichen Lebens, die bisher auf den geistlichen Stand fokussiert worden waren, auf die weltlichen »Stände« überträgt.[12] Im ersten Teil der Schrift erläutert er, in welchem Sinn der Glaube frei macht von allen irdischen Beurteilungskriterien: Weder kann Leiden von Gott trennen, noch indiziert irdisches Wohlergehen eine besondere Nähe zu Gott. Der Glaube hängt auch nicht ab vom eigenen Leistungsvermögen; er ist unverdientes Geschenk. Gleichwohl macht das geschenkte Heil das Handeln nicht überflüssig. Denn

---

[10] Zur Geschichte der Frauenordination vgl. BERND OBERDORFER, Die Frauenordination in der lutherischen Kirche, in: Orthodoxes Forum 16 (2002), 213-220.

[11] MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20-38 (deutsche Fassung); neudeutsch in: MARTIN LUTHER, Ausgewählte Schriften, hrsg. von KARIN BORNKAMM und GERHARD EBELING, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1982, 239-263.

[12] Zur Interpretation vgl. ausführlicher BERND OBERDORFER, »Freiheit von ...« Kleine theologische Apologie des Individualismus - im Horizont von Luthers Freiheitsschrift, in: THOMAS SÖDING/BERND OBERDORFER (Hrsg.), Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene, Freiburg i. Br. 2017 (Quaestiones Disputatae 284), 219-236.

der Mensch muss – so Luther im zweiten Teil – seinen eigenen Leib regieren, d.h. gegen die selbstzentrierten Tendenzen seines ›alten Adam‹ angehen, und er muss mit seinen Mitmenschen umgehen, da er nicht allein auf der Welt ist. Was den eigenen Leib betrifft, anerkennt Luther sogar den Wert von Askese. Allerdings versteht er darunter nicht primär den Ehe-, Besitz- und Selbstverfügungsverzicht der Mönche, sondern den pflichtbewussten Einsatz im weltlichen »Beruf«. M. a. W.: Die Eltern, die am Bett ihrer kranken Kinder wachen, der Bauer, der für eine gute Ernte sorgt, der Soldat, der sein Leben für die Verteidigung seiner Heimat einsetzt – sie verzichten nicht weniger als ein Mönch auf Selbstverfügung und Lebensqualität, und sie tun dies – anders als der Mönch – im Dienst an den Nächsten, nicht zur Optimierung der eigenen Frömmigkeit. Luther verschränkt geradezu Nächstenliebe und Askese: Der pflichtbewusste Einsatz für die Nächsten verlangt die Zurückstellung des Eigeninteresses. Umgekehrt rückt das Mönchtum in die Nähe der nächstenliebevergessenen religiösen Selbstverwirklichung, sprich: eines religiös verbrämten Heilsegoismus.

Luther hat den Übergang vom Mönchtum in den Ehestand bewusst und öffentlichkeitswirksam vollzogen. Er hat damit eine Leitbildtransformation ratifiziert und katalysiert, die für die Geschichte des Protestantismus ungemein wirkmächtig wurde. Dies will ich im nächsten Abschnitt beleuchten.

3 Aus dem Kloster in die Ehe: Ein neues Leitbild christlicher Lebensführung

Luthers Eheschließung mit Katharina von Bora im Jahr 1525 war ein Bekenntnisakt, eine Provokation und ein Skandal: Entsprungener Mönch heiratet entlaufene Nonne. Noch Jahrhunderte später war die Entrüstung über diesen Akt, der den Bruch der monastischen Gelübde demonstrativ irreversibel machte, ein fester Bestandteil katholischer Konfessionspolemik – häufig garniert mit Luther-Zitaten, die die Natürlichkeit der menschlichen Sexualität betonten und gegen deren vermeintlich fromme Unterdrückung polemisierten.[13] Gezeichnet wurde so das Bild eines Lüstlings, der seine Triebe nicht im Griff hat und dies als Freibrief dafür nimmt, die ohne Zwang und klaren Bewusstseins eingegangene Enthaltsamkeitsverpflichtung für gegenstandslos

[13] Klassisch: Heinrich Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt, Mainz ²1906.

zu erklären und unter dem Deckmantel der Ehe seinen Begierden freien Lauf zu lassen.

Richtig an dieser böswillig verzerrenden Darstellung (die heute auch im Katholizismus nicht mehr vertreten wird) ist in der Tat, dass Luther die Sexualität gewissermaßen normalisierte und damit dem Verzicht auf sie die religiöse Grundlage entzog. Lyndal Roper vertritt interessanterweise die These, dass es gerade die Radikalität von Luthers Sündenverständnis gewesen sei, die ihm eine positive Würdigung der Sexualität ermöglichte: Da alle Lebensäußerungen durch die Sünde kontaminiert sind, besteht kein Anlass, die Sexualität noch zusätzlich negativ zu qualifizieren; umgekehrt gehört sie dann eben auch zum normalen Leben der Christenmenschen, und es ist kein frommes Werk, darauf zu verzichten.

Luthers Eheschließung ist daher ein demonstrativer Akt, mit dem sich Luther zur Ehe als vollgültiger christlicher Lebensform bekennt, die nicht durch enthaltsamkeitsgestützte Lebensformen überboten werden kann. Die Ehe muss also nicht mehr gleichsam damit entschuldigt werden, dass sie denjenigen, die sich die eigentlich wünschenswerte Enthaltsamkeit nicht zutrauen, einen sittlich verantwortbaren Rahmen bietet, sondern sie ist eine weder steigerbare noch steigerungsbedürftige eigenständige Gestalt christlicher Lebensführung. Mit der Heirat vollziehen die Luthers öffentlichkeitswirksam einen Paradigmenwechsel: Nicht mehr das Mönchtum, sondern die Ehe ist die exemplarische christliche Lebensform.

Nur scheinbar steht dies im Widerspruch zu Luthers bekanntem Diktum, die Ehe sei »ein eusserlich weltlich ding«[14]. Namentlich katholische Kritiker haben das immer wieder als Abwertung der Ehe verstanden und darauf hingewiesen, dass demgegenüber die katholische Kirche der Ehe als Sakrament doch eine besondere Würde zuspreche. Die Protestanten hätten durch die ›Verweltlichung‹ der Ehe deren Verbindlichkeit geschwächt und damit einer Erosion der Bindungswilligkeit Vorschub geleistet, wie sie sich in den modernen Scheidungsstatistiken niederschlage. Aber abgesehen davon, ob die pessimistische Gegenwartsdiagnose zutrifft – die Ehe ist stabiler, als sie häu-

[14] MARTIN LUTHER, Von Ehesachen (1530), WA 30 III, 205–248, hier 205. Vgl. zum Folgenden auch BERND OBERDORFER, Ehe und Segnung – Systematische Perspektiven, in: PETER BUBMANN/SILVIA JÜHNE/ANNE-LORE MAUER (Hrsg.), Trauung, Segnung, Hochzeitsfeier? Dokumentation zum Studientag zur liturgischen Begleitung von Lebenspartnerschaften in der ELKB, Erlangen: Selbstverlag Professur für Praktische Theologie der FAU + bildung evangelisch (Erlangen) 2017, 24–33.

fig dargestellt wird[15] –, und ebenfalls abgesehen davon, dass auch manche Protestanten in Luthers Wort ein »*nur* ein weltlich Ding« hineinlesen – die Intention der Reformatoren ist damit keineswegs getroffen: Sie wollten die Ehe nicht herabwürdigen, sondern ihren Ort bestimmen. Die Ehe gehört in die Schöpfungsordnung, nicht in die Heilsordnung. Sie gehört zum weltlichen, weltordnenden, welterhaltenden Handeln Gottes. An der Verbindlichkeit und Dauerhaftigkeit der Ehe sollte das nichts ändern, im Gegenteil: Gerade als »weltlich Ding« ist die Ehe aus reformatorischer Sicht eine verlässliche, Verlässlichkeit generierende und auf Verlässlichkeit angewiesene Institution. Das ist gerade ihre »weltliche« Funktion. Wie auf seine Weise der Staat, so ist auch die Ehe eine Form der Stabilisierung des sozialen Lebens. Sie ist insofern Ausdruck der göttlichen Weltfürsorge, die durch unterschiedliche Ordnungen das irdische Leben schützt. Und daher passt gerade das Verständnis der Ehe als »weltlich Ding« zu der generellen These, dass die Reformation das ›normale Leben‹ aufgewertet hat.

De facto – das ist kulturwissenschaftlich unumstritten – hat die Reformation die Ehe als Institution nicht geschwächt, sondern im Gegenteil zu einem enormen Bedeutungs-*Zuwachs* der Ehe geführt: Nicht nur haben die Reformatoren – auf diesen wenig beachteten Befund weist Isolde Karle hin[16] – eine Vielzahl von kirchlichen Ehehindernissen beseitigt, so dass viel mehr Menschen als bisher die Ehe offenstand. Zudem wurde durch die Einführung der Priesterehe längerfristig das evangelische Pfarrhaus als maßstabsetzendes Modell gelebten Glaubens etabliert und ersetzte in dieser Hinsicht das Mönchtum. Die *kulturprägende* Bedeutung des Pfarrhauses erwähne ich nur en passant; sie hat etwa den Germanisten Heinz Schlaffer dazu geführt, die »kurze Geschichte der deutschen Literatur« (so der doppeldeutige Titel seines provokanten Werkes) weitgehend aus dem evangelischen Pfarrhaus abzuleiten.[17] Wie immer man diese zugespitzte These beurteilen mag: Eine Schwächung der kulturellen Prägekraft eines christlichen Menschenbilds ist aus der protestantischen ›Verweltlichung‹ des Eheverständnisses jedenfalls nicht abzulesen.

---

[15] Vgl. Isolde Karle, Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014.

[16] Vgl. Karle, Liebe, a. a. O., 200: »Das Mittelalter kannte eine große Anzahl von standesrechtlichen Heiratsverboten und kirchlichen Ehehindernissen. Die Mehrheit der Bevölkerung konnte nicht heiraten. Heimliche Ehen waren deshalb ein Problem. Die Reformation vereinfachte und verringerte die Ehehindernisse erheblich.«

[17] Heinz Schlaffer, Die kurze Geschichte der deutschen Literatur, München ⁴2002.

Die Zentrierung auf die Ehe ist freilich immer wieder auch kritisch als Teil der Normierungs- und Hegemonisierungsgeschichte der europäischen Moderne gedeutet worden, wie sie sich politisch etwa in der Herausbildung des absolutistischen Staates konkretisiert hat. Die Reformation habe die bunte Vielfalt offiziell verbotener, aber informell gelebter Beziehungsformen reduziert auf die eine Form der Ehe und dies rigide durchgesetzt. Faktisch habe sie daher eher zur Triebregulierung und Triebkontrolle beigetragen als zur Überwindung einer christlich motivierten Lustfeindlichkeit.

Wirkungsgeschichtlich ist daran sicher etwas Wahres. Man wird nicht bestreiten können, dass der Puritanismus mehr als eine irrelevante Nebenlinie des Protestantismus ist - und wer je Lars von Triers Film »Breaking the Waves« gesehen hat, wird den beklemmenden Eindruck einer freudlos-rigiden, extrem repressiven protestantischen Sexualmoral nicht mehr vergessen können.

Gleichwohl greift der Vorwurf zu kurz. Zunächst verklärt er die vormodernen Verhältnisse und setzt voraus, dass damals die offiziell ja durchaus repressive Sexualmoral wegen des faktischen Verzichts auf Sozialkontrolle unterlaufen werden konnte. Ich bezweifle, dass das durchgängig so einfach war. Zweitens schreibt er die Triebregulierungsdynamik einseitig dem Protestantismus zu. Dabei lässt sich schön zeigen, dass auch die römische Kirche im 16. Jahrhundert die weitverbreitete Übertretung des Pflichtzölibats als einen Missstand wahrnahm, gegen den es vorzugehen galt. Freilich unterschied sich die katholische Reaktion von der reformatorischen charakteristisch: Während der Protestantismus die »schlampigen Verhältnisse« gleichsam legalisierte und die Priesterehe einführte, beschloss das Trienter Konzil, die Einhaltung des Zölibats fortan konsequent einzufordern. Beide Seiten beseitigten also eine ›Grauzone‹, gingen dabei aber in diametral unterschiedliche Richtungen, mit hoher symbolischer Aussagekraft und erheblichen Fernwirkungen. Drittens spricht aus dem Vorwurf eine tendenziell negative Beurteilung der Ehe als Repressionsordnung; auch dies ist ja eine Vorgabe, die man nicht unbedingt teilen muss.

Generell wird man also kaum sagen können, dass sich der Protestantismus gegenüber dem Katholizismus besonders hervortat in der Triebkontrolle und Triebunterdrückung. Die religiöse Aufwertung des weltlichen Lebens, die die Reformation zweifellos brachte, war durchaus nicht erkauft durch eine über das zeittypische Maß hinausgehende Einhegung, Regulierung und Stereotypisierung sexueller Beziehungen.

4 Entsinnlichung und Entpluralisierung der Frömmigkeit in der Reformation?

Wie steht es aber - und damit komme ich zum Schluss - mit der von Charles Taylor diagnostizierten Eliminierung des Kontingenten, Sinnlich-Konkreten, Singulären, der Beseitigung unterschiedlicher Frömmigkeitsstile und individueller Intensitäten und Geschwindigkeiten des Religiösen im Protestantismus? Hier sind die eingangs genannten Beispiele gewiss einschlägig. Zweifellos hat die Reformation im Namen einer »normativen Zentrierung« (Berndt Hamm)[18] eine Fülle von religiösen Praktiken kritisiert und abgeschafft, die die Alltagsfrömmigkeit bis dahin zutiefst geprägt hatten. Sie hat, etwas grundsätzlicher ausgedrückt, das Feld »mittlerer Transzendenz« (Johann Ev. Hafner)[19] radikal gelichtet, weil es den Zugang zur wahren Transzendenz zu verdecken drohte, wenn beispielsweise die Heiligen in der Volksfrömmigkeit von Christus kaum mehr unterscheidbar waren und die Botschaft von der in Christus bedingungslos geschenkten Rechtfertigung durch religiöse Leistungsanreize in Gestalt von Ablassbriefen oder Wallfahrten verdeckt wurde. Aber folgt daraus zwangsläufig jene Entsinnlichung und Entpluralisierung der Frömmigkeit, die Taylor dem Protestantismus nachsagt? Ich meine: nein. Dazu nur wenige Stichpunkte:

Zum einen war das ›Angebot‹ der Reformatoren für viele Menschen offenbar religiös und kulturell hochplausibel. Die Reformation wurde ja in den meisten Fällen nicht unter Zwang durchgesetzt, sondern freiwillig und mit hohem innerem Engagement der Gläubigen durchgeführt. Die Abschaffung der genannten volksreligiösen Praktiken geschah also im Dienst einer ›positiven Vision‹, in der viele Menschen ihre religiöse Sehnsucht artikuliert und erfüllt fanden. Die Reformation war mithin selbst frömmigkeitsproduktiv und hat diverse Formen einer eigenständigen religiösen Ästhetik entwickelt.

Zweitens war die Reformation eine in sich vielfältige Bewegung; manche Forscher sprechen deshalb von »Reformationen«. Eine Entpluralisierung der Frömmigkeitspraxis ist schon von daher kaum zu erwarten; eine übergeordnete Instanz der Vereinheitlichung gab es ja nicht (mehr).

---

[18] Vgl. u. a. Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für biblische Theologie 7 (1992), 241-279.

[19] Vgl. u. a. Johann Ev. Hafner, Gott ist nicht der Himmel. Die Notwendigkeit einer nicht-göttlichen Transzendenz, in: Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hrsg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003, 143-175.

Drittens zieht die zu Recht vielbeschworene reformatorische Akzentverschiebung vom Bild aufs Wort nicht notwendig eine Entsinnlichung der Glaubenspraxis nach sich. Auch das Wort hat sinnliche Qualität. Zur Illustration muss man nur an die Sprachkreativität von Luthers Bibelübersetzung erinnern.

Viertens: Gerade eine wort- und verstehensorientierte Frömmigkeit ermöglicht, ja drängt hin auf individuelle Ausdrucksformen. Sie sperrt sich gegen Gleichmacherei. Gewiss gab es – nicht nur im Calvinismus, sondern auch im Luthertum – immer wieder Vereinheitlichungs- und Nivellierungstendenzen. Eine Bewegung aber, die angetreten war im Namen individueller Glaubensverantwortung, wäre mit hoher Wahrscheinlichkeit am inneren Widerspruch zugrunde gegangen, wenn sie die Entfaltung eigenständiger religiöser Expression flächendeckend hätte unterdrücken wollen. Selbst wo sie es versuchte, ist es auf Dauer nicht gelungen.

Auch was Sinnlichkeit und Pluralität betrifft, kann die Reformation also nicht primär als Verlustgeschichte dargestellt werden. Die Verluste sollen nicht geleugnet werden. Das darf aber nicht davon abhalten, die Veränderungen, die die Reformation mit sich brachte, auch auf ihre produktive Seite hin zu untersuchen.