



## Kein Gewitter zu Stotternheim

### Eine Nachlese zum Lutherjahr

Von: Karl Richard Ziegert, erschienen im Deutschen Pfarrerrblatt, Ausgabe 10/2018

Der Kölner Philosoph und Publizist Horst G. Herrmann hat sozusagen als Nachlese zum Luther-Hype der EKD eine bemerkenswerte Studie veröffentlicht: Im Moralapostolat. Die Geburt der westlichen Moral aus dem Geist der Reformation (Manuscriptum Berlin 2017, ISBN 978-3-944872-67-4, 381 S., 22,80 €).

In »33 Marginalien« umkreist der Autor Luthers zentrale theologische Äußerungen, um den Sinn und den Zweck der Reformation zu erfassen: »Davon handeln diese Marginalien, die bezweifeln, dass sich aus einer Melange aus Geschichtsklitterung und systematisch-theologischer Selbstzufriedenheit eine zielführende roadmap fürs Christsein im 21. Jahrhundert herleiten lässt« (334).

### Die Rechtfertigungstheologie abwickeln

Das Ergebnis seiner kritischen Bemusterung der Reformationsgeschichte fasst dann der Satz zusammen: »Der Rechtfertigungsgedanke [Luthers] ist abzuwickeln« (335). Und Herrmann bietet für diese steile These dann auch Argumente und Belege. So hat er auch den unter evangelischen Theologen immer noch sorgfältig zugedeckten Anker der Rechtfertigungslehre mit subtilen Hinweisen (man könnte auch frontal deutlich sein) freigelegt: Luthers biographischen Schuldkomplex, der ihn sein Leben lang mit seiner Selbstrechtfertigung beschäftigte. Es gab kein Gewitter zu Stotternheim, sondern eine 1505 im Totschlag eines Studienfreundes im Affekt gründende, nun alles in seinem Leben bestimmende Bedürfnislage, die den Juristen Luther in die vor Strafverfolgung rettende religiöse Lebensform zwang und dann bei ihm das Thema »Rechtfertigung« zu einem theologischen Monstrum werden ließ.

Dass Luther sich dazu an Augustins Erbsündenlehre festmachte, lag in der Logik seiner nun unentrinnbaren inneren und äußeren Zwänge: »Luther leerte den Giftbecher Augustins bis zur Neige« (15). Er gründete seine Rechtfertigungslehre in der »Erbsünde« als der unüberwindlichen grundsätzlichen Verfallenheit des Menschen und konfektionierte die Erlösung von dieser Verfallenheit mit dem ebenso grundsätzlichen Glauben an die Rechtfertigung des Sünders: Ich bin ein gerechtfertigter Sünder. Diese »Dramatisierung der individuellen Optik« (260) macht Herrmann dann auch für den die »Kirche der Reformation« heute bestimmenden systemlogischen »Umschlag der Gewissensfrömmigkeit in moralische Rechthaberei« verantwortlich, der die christliche Religion in einen zwangsläufig nun dominant »moralischen Modus« bringt. »Wenn alles auf die subjektive Gewissensfrage reduziert ist« (107f), dann konnte die Entwicklung der Reformation nur in einer ebenso tristen wie trivialen politischen Moralisation der christlichen Religion enden.

### Moralisierung der christlichen Religion

Man mag diese Darstellung der Folgen von Luthers Rechtfertigungslehre vielleicht einseitig finden, weil es bei Luther selbst dann doch einiges gibt, das ganz sicher nicht über den Leisten des in der EKD heute herrschenden politischen Moralismus geschlagen werden kann. Gleichwohl hat Luthers Rechtfertigungslehre im Festhalten am religiösen Anspruch des Subjekts eine unübersehbare Willkürlichkeit an sich, die schon von einer genauen Philologie der Bibeltexte selbst in Frage gestellt



wird.

Vor allem aber hat sie einen historisch-biographischen Ruinpunkt, der bei der Darstellung von Luthers Rechtfertigungslehre in der Regel vollständig ausgeblendet wird. Herrmanns Hinweis auf die nie beachtete Ouvertüre der WA, Luthers »Tractatulus de his, qui ad ecclesias confugiunt« von 1517 in WA 1, 1-7, sagt hier schon eigentlich alles: Darum geht es Luther sein Leben lang, gerade auch in seinen theologischen Hauptschriften. Und diese subjektive Zwecksetzung lässt dann auch jeden theologischen Begründungsversuch in der Sache misslingen, wie Herrmann deutlich macht: Das Leben eines Christenmenschen muss überhaupt nicht durch das Nadelöhr einer »Rechtfertigung allein aus Glauben«. Es gibt auch andere Ausdrucksformen des Glaubens und des Gottesbewusstseins eines Christenmenschen, wie viele unterschiedliche Erfahrungen zeigen, »dass das Kreuz, das jeder Christ und jede Christin zu schultern hat, individuell und in diesem Sinn gottunmittelbar ist« (292).

## Spaltung des Gottesbegriffs

Besonders interessant ist Herrmanns Hinweis auf Luthers hochproblematische Spaltung des Gottesbegriffs in »De servo arbitrio«. Darin trennt Luther die kirchliche, im Gottesdienst zur Sprache kommende glaubensbestimmte Erfahrung des »offenbaren Gottes« von der allgemeinen, menschlichen Erfahrung des im weltlichen Geschichtsverlauf eben »verborgenen Gottes«, die ihre eigene rein weltliche Logik in der Anwendung der lebenspraktischen, politischen und vor allem auch juristischen Vernunft hat: »Man muss anders über Gott oder den Willen Gottes, der uns gepredigt, offenbart, angeboten, verehrt wird, und anders über Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht angeboten, nicht verehrt wird, disputieren. Soweit sich nun Gott verbirgt und von uns nicht erkannt werden will, geht er uns nichts an. Denn hier gilt in der Tat jenes Wort: ‚Was über uns ist, geht uns nichts an‘ ... über den nicht verehrten und nicht gepredigten Gott, wie er in seinem Wesen und seiner Majestät ist, kann sich nichts erheben, sondern alles ist unter seiner gewaltigen Hand. Man muss also Gott in seiner Majestät und in seinem Wesen lassen; denn so haben wir nichts mit ihm zu schaffen, auch hat er es nicht gewollt, dass wir so mit ihm zu schaffen haben sollen« (Martin Luther: Dass der freie Wille nichts sei, (De servo arbitrio 1525, 120), München 1962, 108).

Herrmanns Analyse schneidet scharf: Wie Luthers Rechtfertigungslehre eine gerade in der Betonung des »allein« auf die Abschirmung und Bewältigung seines persönlichen Schicksals geschneiderte Lehre für den Umgang des Menschen mit seiner Sündhaftigkeit und seinen Sünden ist, so ist auch seine Zwei-Reiche-Lehre und der sie tragende doppelte Gottesbegriff genau betrachtet in politisch-säkulare Zwecke gebunden und gar nichts genuin Theologisches.

## Säkulares Ordnungsinteresse

In der Tat haben viele vergessen: Luther ist zuerst Jurist und benutzt das ihm als Theologe nun dazu verfügbar gewordene christliche Überlieferungsgut für die immer auch in den rechtlichen Folgen mitgedachte Beschreibung der Grundsätze seines primär säkularen Selbstumgangs und Weltumgangs. Und so ist dann auch der Quellgrund seiner »Zwei-Reiche-Lehre« ein kaum zu leugnendes säkulares, im zeitgenössischen Rechtsdenken gründendes Ordnungsinteresse, das politische Handeln (der Fürsten und Bürgerschaften) mit einem »Gottesbegriff light« von aller kirchlichen Dominanz freizuschalten und ihrem politischen Gestalten eine gewisse säkulare Selbstsakralisierung zu ermöglichen. Denn fraglos war Luthers neue Zwei-Reiche-Lehre ein dezidiert antiklerikaler Akt und darin eine auch genau so gewollte symbolische Rechtfertigung einer politischen Kultur, die in nichts (mehr) im Besitz und unter Kontrolle der Kirche ist, sondern »allen« gehört, wie



schon Dante sagt, eben »der Menschheit«, und die damit auch ein Ausdruck ist eines neuzeitlichen, kirchenunabhängigen Staatsrechtes und einer quasi parakirchlichen Staatsphilosophie, mit der Luther den Fürsten (und Stadtregierungen) die ideologische Ermächtigungsgrundlage für jeden politischen Durchgriff gegen kirchliche Besitz- und Herrschaftsansprüche liefert.

Man muss sich hier vergegenwärtigen, was Luther schon in seiner juristischen Ausbildung (auf)gelesen hat: er kennt das säkulare Römische Recht, die Diskussion um die Emanzipation des Staatsrechtes seit Friedrich II. – und er kennt dann eben auch Dante, der dazu animiert, »die heidnisch-menschlichen Tugenden autonom zu machen«, was meint: den »Concursus officiorum« für eine »gute policey« im Staat vollkommen unabhängig von jeder kirchlichen Herrschaft oder klerikalen Bevormundung einzurichten. Man muss hier auch Luthers auffallende Betonung der Rolle der Vernunft richtig einordnen: nicht die Kirche, sondern der König oder der Fürst ist die Verkörperung der »durch die Vernunft auf ein Ziel gerichteten Ordnung der Dinge«, wie es Kantorowicz zur Rolle Friedrich II. zusammenfasst, die die Fürsorge für das Menschengemäße ganz in die säkulare Zuständigkeit und Verantwortung des (freilich immer betont »christlichen«) Staatshandelns verlagert.

## Entsakralisierung des öffentlichen Lebens

Luther entsakralisiert als Jurist und Theologe mit seiner Zwei-Reiche-Lehre oder genauer: mit seiner Spaltung des Gottesbegriffs das öffentliche Leben, das sich dann in einem eigenen – nur noch religiös-moralischen – Modus sofort selbst wieder »moralisch-religiös« macht. Diese, wie man Herrmann zugeben muss, von Luther selbst schon so angeschobene Sakralisierung des öffentlichen Lebens im Modus der politischen Moral trägt überall dazu bei, dass das eigentlich Religiöse, der Kultus, das christliche Gemeinschaftsleben, nun von den politischen Instanzen dominiert, funktionalisiert und in ständiger Abhängigkeit gehalten werden kann. Luther gesteht den »Obrigkeiten« ein rein säkulares Denken und Handeln »etsi deus non daretur« zu, das als leitender öffentlicher Habitus unweigerlich nun auf das kirchliche Leben entsakralisierend zurückwirkt und so das Format des heutigen protestantischen Gottesdienstes bis heute bestimmt.

Herrmann macht auch hier »marginal« klar, was Luther damit angerichtet hat: Luther liefert in seiner Hauptschrift von 1525 in der den Begriff Gottes aufspaltenden »Theologie« des offenbaren und dann auch verborgenen Gottes eine ebenso willkürlich gesetzte »Assertio« wie in seiner Rechtfertigungslehre. Theologische Kritik wird von ihm »plattgemacht«: »Spiritus sanctus non est scepticus« – basta. Und das Erstaunliche geschieht: zahllose protestantische Theologen haben sich an diesen seinen »Assertionen« unkritisch festgemacht, um die Re-Sakralisierung des politischen Feldes noch engagierter als je zuvor zu befördern: entweder als politische Theologie des Staates in der Zuständigkeit der politischen Instanzen und Verantwortungsträger oder (wie nach Barmen 1934) als theologische Politik der Kirchenelite, die sich dann ihrerseits zum Kontrolleur und Letztentscheider des politischen Feldes aufwirft.

Nirgends werden mehr die Grenzen dieser säkularen Selbstsakralisierung thematisiert: Die von der EKD seit Treysa 1945 grenzenlos befeuerte Sakralisierung des politischen Feldes wird mit der neuen Assertio gerechtfertigt, dass »von der Wechselbeziehung zwischen dem Aussprechen einer Wahrheit und einer bestimmten Handlungsstruktur« ausgegangen werden muss (so hier exemplarisch Wolfgang Huber: Die Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument. Über das Verhältnis von Bekenntnis und Politik, in: Ökumenische Rundschau, 41/1992, 40-57, 45f). Auch Hubers heutiger Nachfolger Heinrich Bedford-Strohm beharrt darauf, dass »Gott auch im weltlichen Bereich regiert«, um als Kirchenvertreter dann ganz selbstverständlich »im Namen Gottes«, wie es sein Vorgänger Kurt Scharf immer sagte, die öffentliche Meinung und die politischen Entscheidungen bestimmen zu können, indem die kirchliche Nomenklatura »Gottes politische Richtlinien« verkündet.



Schon lange sind hier alle theologischen Hemmungen gefallen: Wie Karl Barth behauptet die protestantische Kirchenelite, »im Zeitgeschehen den Willen und die Regierung Gottes erkennen« zu können, »obwohl sie verborgen sind« (Karl Barth: Verheißung und Verantwortung der christlichen Gemeinde, 1944, 7). Man kann mit Sloterdijk eine solche Selbstinvestitur des Theologen zur politischen Unfehlbarkeit nur noch Paranoia nennen.

## Protestantischer Moraldünkel

Man muss Herrmann zugeben, dass in gewisser Weise eben auch schon bei Luther selbst diese mit dem Begriff des verborgenen Gottes freigeschaltete Selbstsakralisierung der politischen Instanzen in Gang gekommen ist. Luther hat hier freilich nichts erfunden, sondern Vorgefundenes, bereits in der politischen Kultur Wirksames verstärkt und ihm mit seinem »säkularen Gottesbegriff« zum politischen Durchbruch verholfen. Auch die katholische Kirche konnte sich nur bis in die 1960er Jahre von dieser Art Politisierung freihalten, und ist heute in diese Nachwirkung der Reformation längst ebenfalls tief eingemeindet. Auch für sie gilt inzwischen, was der ungarische Philosoph Aurel Kolnai schon 1931 (in: Ekel, Hochmut, Hass, stw 1845, Frankfurt 2007) als den politischen Hochmut totalitärer Institutionen beschrieb. Kolnai zeigte: Alles was in Auftritten zur »aprioristischen Selbsterhöhung« auf dem politischen Feld »Moraladel« sein will, ist nur ein schlichter »Moraldünkel«, der behauptet, die moralische, also die politische »Wahrheit« und das dazugehörige unausweichliche »Müssen« verkünden zu dürfen, tatsächlich damit aber nur sich selbst politische Pfründen sichert.

Man kann Hermanns Anti-Luther-Philippika nicht ignorieren, weil seine Kritik nicht nur die heutigen protestantischen Schmerzpunkte trifft, sondern auch therapeutische Anregungen enthält. Sein Hinweis auf das hier immer noch nachhaltig andere, in einem bestimmten Sinn fraglos auch signifikant christlichere Beispiel der Orthodoxie ist mehr als bedenkenswert: Die orthodoxen Kirchen haben theologisch und liturgisch eine christlich-traditionale Nachhaltigkeit und Eindeutigkeit wie auch in ihrer Wirkung nach außen in das gesellschaftliche Leben eine menschliche Weite bewahrt, die der Römischen Kirche wie auch dem EKD-Protestantismus weithin abhanden gekommen sind. Nicht nur die EKD als Erbin der Reformation, sondern auch die Römische Kirche als tridentinisch formatierte Anti-Reformation sollte von der originalen Christlichkeit der Ostkirche wieder lernen, was Christentum ist.

## Von der Ostkirche lernen

Es stimmt nicht, wie die EKD 1945 in Treysa programmatisch erklärte, dass »die christliche Verkündigung eine politische Aufgabe ist«. Und auch das stimmt nicht, dass »der [christliche] Glaube und die kirchliche Moral selbst eine Rechtsstruktur« hat, also eine weltliche Herrschaftskompetenz generiert, die der Kirche gegenüber dem Staat »die Befehlsgewalt« verleiht, wie noch Papst Johannes Paul II. in seiner 1995 verfassten Enzyklika »Evangelium Vitae« im vatikanisch ganz selbstverständlichen Habitus deklarierte. Hier haben beide Kontrahenten der Reformation den »westkirchlichen Abgrund« (348) selbst immer tiefer gemacht.

Die Botschaft, die Herrmann am Ende seiner »Marginalien« sendet, ist klar und verständlich: Wir sollten uns neu und unbefangen mit der ostkirchlichen Tradition, ihrer Liturgie und ihren geistlichen Anregungen beschäftigen und werden so die Seelen heilende geistliche Kraft des christlichen Kultus und eine originale christliche Weite wiedergewinnen können, die die christliche Verkündigung mit »Takt, Nachsicht und Verzeihung« verbindet. Und diese Erwägung einer echten christlichen Reformation hätte dann auch eine ganz praktische Folge: eine christliche Ökumene, ökumenische



Konferenzen und Diskurse ohne die mindestens gleichberechtigte Beteiligung der (vor allem Russischen) Orthodoxen ist eine absolute Unmöglichkeit.

#### Luthers Schattenmann Melanchthon

Was Herrmann hier in seinem Bemühen, die »legendenhaft überhöhte Botschaft Luthers« (340) von ihrem theologischen Sockel zu holen, vielleicht zu wenig berücksichtigt, ist die Tatsache, dass nicht Luther, sondern Luthers Schattenmann Melanchthon die geistigen Koordinaten »der Reformation« bis heute geprägt hat. Auch wenn man gegen Melanchthons Religionspolitik viele Vorbehalte anmelden kann – seine mit vielen ausdrücklichen Bezügen zur Ostkirche (!) versehene abschließende Selbstdarstellung der Reformation in dessen ausdrücklich so firmierendem »Testament« von 1559 ist nach wie vor eine Grundlage auch zur Diskussion über Sinn und Wert der Reformation als solcher. In diesem in einer vorzüglichen Übersetzung aus dem Lateinischen heute zugänglichen Text (»Antwort auf die gottlosen Artikel der bayrischen Inquisition«, 1558/59, in: Melanchthon deutsch, Bd. 4, Leipzig 2012, 185-290) begegnet uns in »31 Antworten« eine von Luthers Solipsismen fast freie Theologie und Christlichkeit, die man gewiss nicht einfach »abwickeln« kann. So wie man an der Kritik an Luthers Rechtfertigungslehre als einer klassischen theologischen Münchhausiade (Walter Schöpsdau nennt sie ebenfalls sehr treffend »Rechtfertigungsfuror«) jetzt doch wohl nicht mehr vorbeikommt, so freilich auch nicht an der theologischen Kritik Melanchthons an der neuen, im 1559 fast abgeschlossenen Tridentinum ihre systemische Restauration einleitenden Römischen Kirche.

#### »Mehr Orthodoxie wagen«

Herrmanns Studie zeigt noch einmal mit aller Deutlichkeit: Was heute als »Einheitsarbeit« im so genannten »Ökumenischen Diskurs« praktiziert wird, ist zwar, im Bilde gesprochen, einen Kilometer breit, aber nur einen Zentimeter tief. Das Unternehmen Ökumene muss einfach wieder ernst und eindeutig Theologie treiben – wie Herrmann sagt: man muss wieder »mehr Orthodoxie wagen« und dies als Römische Kirche ebenso wie als EKD ganz gewiss nicht ohne die Ostkirchen, deren theologischer Kritik und immer auch versöhnenden geistlichen Theologie sie beide sich in neuer Offenheit stellen müssen. Wer hier eigene Erfahrungen mit der (Russischen) Orthodoxie und den orthodoxen Kirchen im Nahen Osten hat, weiß, dass dies ein guter Weg sein wird, und versteht dann auch sehr gut, was Herrmann meint, wenn er gegen Ende seines Buches noch einmal Robert Spaemanns bekanntes Diktum zitiert: »Humanität heißt, den anderen nicht vollständig ernst nehmen«.

Natürlich soll der Leser diese Mahnung subtil auch auf die »Entscheidung für Schlagseite« in seiner eigenen Studie beziehen, die in aller Beleuchtung des Negativen der Reformation (und der Römischen Kirche) das Positive sucht, es aber eben auch nicht abschließend genau beschreiben kann, weil dieses Positive ja einen ganz bestimmten, anderen Ort hat, an dem auch jeder christliche Autor seine Souveränität aufgibt: den christlichen Kultus. Diesen christlichen Kultus wiederherzustellen, ihn von aller verzweckten Moralisierung und Politisierung und allen hierarchischen Herrschafts- und Geschäftsinteressen zu befreien, ist die heute alles entscheidende große Aufgabe, eben weil die EKD-Kirchen und die katholische Bischofsriege nicht minder schon sehr lange »nicht mehr die Kraft und den Willen zur Religion aufbringen«, wie es einmal der katholische Staatsrechtler Josef Isensee so treffend ausgedrückt hat.

Vielleicht ist hier auch alles schon »zu spät«, wie Rüdiger Altmann im »SPIEGEL«-Essay »Abschied von den Kirchen« schon 1970 meinte, weil jedenfalls in der EKD-Kirchenwelt die Fremdheit gegenüber den überlieferten christlichen Gottesdiensttraditionen und das Selbstbild einer Pfarrereexistenz, die



keinerlei geistliche Wurzeln mehr hat und mit den großen theologischen Texten überhaupt nichts mehr anfangen kann, wie es aussieht, nicht mehr revidiert werden können. Vielleicht ist es auch noch nicht zu spät. Und für diesen Fall hat Herrmann geschrieben, scharf und herausfordernd, aber bestimmt hilfreich.

Karl Richard Ziegert

Deutsches Pfarrersblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel